国際哲学研究センターの形成
――多元化した地球社会における新たな哲学の構築

平成２３年度～平成２７年度私立大学戦略的研究基盤形成支援事業

研究成果報告書

平成 28 年 3 月
学校法人名　学校法人東洋大学
大　学　名　東洋大学
研究組織名　国際哲学研究センター
研究代表者　村上勝三
（東洋大学大学院文学研究科）

はじめに
Set out for a resurrection!

東洋大学　国際哲学研究センター長
村上　勝三

東北地方を襲った大震災、東京電力福島第一発電所の過酷事故のおよそ三ヶ月半後、2011年7月1日に5年間を期限として、このセンターは創設されました。文科省「私立大学戦略的研究基盤形成支援事業」に採択されたからです。「研究プロジェクト名」は「国際哲学研究センターの形成—多元化した地球社会における新たな哲学の構築」でした。そして2016年3月31日という期限を迎えます。社会的に重要な活動の「戦略的研究基盤形成」という目的は成し遂げられたと考えております。

第1ユニットは国際井上円了学会を設立し、学術研究推進母体としての機能を果たしています。この活動は来年度から東洋大学の「井上円了研究センター」に引き継がれることになりました。この点で「戦略的研究基盤形成」を成し遂げ、この場合には次の機関も明確になり引き継ぎが現実化されることになりました。そのほかの活動でも所期の計画を達成しました。国際哲学研究センターの活動を大きく括りますと、第1ユニットの場合には、日本哲学の成立過程の解明、第2ユニットは世界哲学の方法論研究、第3ユニットは宗教と文化の共生、つまりは、日々生きて行くありさまの上に成り立つ共生、誰でもが敬意を払い許し合いながら生活して行く様式の解明です。この三つの活動が一つになることもわかってきました。明確な方法を開発しながら、それの共有可能性を基礎に、自分たち自身の伝統と文化的土壌の固有性を人類的規模のなかで明らかにし、人類がそれぞれの住まいする地域においてそれぞれが培ってきたそれぞれの固有性に敬意を払いつつ、或る場合には許しを請いつつ、共に生きて行くプラットフォームになる考え方を見いだして行く。これが未来に向けて私たちの提起すべきことです。

日本哲学形成史の解明は自らの固有性を人類文化のなかでどのように明らかにして行くのかという活動の具体的遂行です。そして人類規模に研究を広げるためには方法の共有可能性を測るとともに、現実的、実践的な研究方法を確立して行かねばなりません。そのうちの明確になった実践的手段がWEB国際会議であり、クロスセクションの技法であり、各専攻領域における一般的知識をもった専門的翻訳者の養成です。これらを、生きているありさまから遊離することなく、生活のさまと一体化して理論へともたらすためには、敬意と許しのなかで人々がどのように生きてきて、さまざまな困難、対立、葛藤をどのように克服してきたのか、そこから実地に多くを学ぶ必要があります。こうして国際哲学研究センターの基盤ができました。しかしながら、文科省はこの事業形態を終えることにしました。私たちの構築した事業基盤は次の段階への飛躍を前にしています。外的条件に応じようとしたのではなく、私たち自身が自らの意志により掲げ実現したこの基盤が、現実の研究機関として実現するのかどうか、そのことは外的条件に依存せざるをえません。

私たちの5年間の活動はホームページ、動画、ニューズレター、5冊の年報（『国際哲学研究』）、8冊の年報別冊、『近代化と伝統の間—明治期の人間観と世界観』（教育評論社）、『ポストフクシマの哲学　原発のない世界のために』（明石書店）、『越境する哲学—体系と方法を求めて』（春風社）、『宗教の壁を乗り越える—多文化共生社会への思想的基盤』（ノンブル社）に集約されております。しかし、それよりも確かで稔りの多いのは5年間で築き上げた国内と海外の膨大な研究者との絆です。

以上の成果が得られたことを私たちは心から誇りに思います。優れた研究員と客員研究員に支えられながらこの事業は遂行されました。そしてこの遂行を支えた事務局、すなわち研究助手、リサーチアシスタント、アルバイトなどの、実は既にりっぱな研究者であったり、これから研究者になる人たちの実務的な活動に支えられ、賦活されてきました。私たちのもっとも誇るところを一つだけ挙げよと求められるならば、私は何の躊躇いもなく「事務局」を挙げることでしょう。また、本センターは東洋大学の研究推進課の強力な支援にも支えられてきました。心から感謝の意を表します。

2016年1月23日

【本書の見方】

本書での通しページ番号は、各ページの右肩に記載されているものである。本書の目次に記載している各ページ数はこれに対応する（本書は本センターの 5 年間の刊行物の集成である。各論文の下部にページ数が記載されているが、これは刊行当時に記載されていたページ数のままである)。

目次に挙げた各項目の冒頭には扉を付し、タイトル・著者・研究会名・掲載号等を記した。

目次

はじめに 1
Ⅰ．研究成果概要 5
Ⅱ．全体シンポジウム 25
　１）哲学の国際化は可能か
　２）グローバルな現実に向きあう哲学
　３）国際化とは何をすることなのか
　４）22 世紀の世界哲学に向けて
Ⅲ．各ユニットの活動 207
　１）第１ユニット　世界哲学の日本からの発信 208
　　（１）日本哲学研究
　　（２）国際井上円了学会の創設と活動
　　（３）韓国・東国大学校との共同研究
　２）第２ユニット　世界哲学の方法論研究 377
　　（１）「方法」の理論的探究とその技法（WEB 国際会議）
　　（２）方法論の適用（ポスト福島の哲学・＜法＞概念の研究・個別の連続研究会）
　３）第３ユニット　多文化共生の実現 615
　　（１）宗教間共生の可能性とその展開（宗教間の共生・精神と身体の共生・
　　自然との共生・伝統と現代との共生・海外現地調査）
　　（２）イランとの学術交流
Ⅳ．論文・訳註・書評 775
Ⅴ．別冊 1523
　１）第１ユニット 1524
　　（１）『国際井上円了研究』１号
　　（２）『国際井上円了研究』２号
　　（３）『国際井上円了研究』３号
　　（４）『国際井上円了研究』４号
　２）第２ユニット 2389
　　（１）『国際哲学研究』別冊 1「ポスト福島の哲学」
　　（２）『国際哲学研究』別冊 2「＜法＞概念の時間と空間」
　　（３）『国際哲学研究』別冊 4「＜法＞の転移と変容」
　　（４）『国際哲学研究』別冊 8「デカルトにおける形而上学と道徳
　　―村上勝三の仕事を引き受けて―」
　３）第３ユニット 2791
　　（１）『国際哲学研究』別冊 3「共生の哲学に向けて―イスラームとの対話―」
　　（２）『国際哲学研究』別冊 5「哲学と宗教―シェリング Weltalter を基盤として―」
　　（３）『国際哲学研究』別冊 6「共生の哲学に向けて―宗教間の共生の実態と課題―」
　　（４）『国際哲学研究』別冊 7「共生の哲学に向けて
　　―イラン・イスラームとの対話（2）―」
Ⅵ．一般刊行物 3303

Ⅰ．研究成果概要

1）センターの概要

2）研究組織

3）研究成果の概要

4）概念図

5）5 年間の歩み

国際哲学研究センターの概要

国際哲学研究センターは 2011 年 5 月末に「私立大学戦略的研究基盤形成支援事業」として採択され同年 7 月 1 日に正式に発足しました。その趣旨として私たちは以下のことを掲げております。

「グローバル化が進み、価値観の多様化とともに、未来への方向性を見極めかねている現代社会にあって、人間と社会のあり方を根源的に問い直す哲学的探究が求められています。本センターはこの地球的課題に応えるために哲学研究の国際的ネットワークを形成し、井上円了哲学の現代的役割を国際的に発信するとともに、東西思想の差異するところを踏まえつつ世界的連携を創出することを目指します。」

そして次の三つのユニットをつくりました。

① 第 1 ユニットは、明治以降の日本思想、特に本学の創立者である井上円了の哲学を全世界的に発信します。そのために円了哲学を深めるとともに国際井上円了学会の設立に向けての研究事業を推進します。

② 第 2 ユニットは、三つのユニットを理論的かつ実践的な手立てで方法論的に支えるとともに、世界的に共有可能な諸学の基盤をなす新たな「普遍的方法論」の構築を目指します。実践的課題としては「ポスト福島の哲学」を設定しております。

③ 第 3 ユニットは、不安定な相対主義とそれの裏腹である一極主義の浸透により争乱と混乱のうちにある現代社会に対して「共生」を鍵に東洋的思想の特質を積極的に取りだしつつ、単なる多様性（variety）ではなく別個性（diversity）を乗り越える新しい世界観を提示すべく努めます。

研究組織

研究員・研究助手・RA

【第 1 ユニット（日本哲学の再構築に向けた基盤的研究）研究員】
竹村牧男、相楽勉☆、小路口聡○、岩井昌悟◎、伊吹敦、三浦節夫、柴田隆行
【第 2 ユニット（東西哲学・宗教を貫く世界哲学の方法論研究）研究員】
村上勝三★、野間信幸、河本英夫、沼田一郎◎、坂井多穂子○、清水高志、大野岳史、
オバーグ・アンドリュー
【第 3 ユニット（多文化共生社会の思想基盤研究）研究員】
長島隆○、永井晋◎、山口しのぶ、橋本泰元、渡辺章悟☆、朝倉輝一、菊地章太、
曽田長人、下田好行
（★＝センター長　☆＝副センター長　◎＝プロジェクトリーダー　○＝副プロジェクトリーダー）
【研究助手】
白井雅人、三澤祐嗣、堀内俊郎
【プロジェクト・リサーチ・アシスタント】
寅野遼、藤井明

客員研究員（50 音順）

アグスティン・ハシント＝サバラ（ミチョアカン大学院大学教授）、石田安実（お茶の水女子大学特任准教授）、出野尚紀（東洋学研究所客員研究員）、伊東多佳子（富山大学准教授）、稲垣諭（自治医科大学教授）、井上忠男（学校法人日本赤十字学園常務理事）、大西克智（熊本大学准教授）、岡田正彦（天理大学教授）、小野純一（東洋大学非常勤講師）、鎌田東二（京都大学教授）、黒田昭信（ストラスブール大学准教授）、ケネス・田中（武蔵野大学教授）、小坂国継（日本大学名誉教授）、呉震（復旦大学教授）、コプフ・ゲレオン（ルーター大学教授）、斎藤明（東京大学教授）、佐藤厚（専修大学特任教授）、鈴木泉（東京大学准教授）、武内大（東洋大学非常勤講師）、津崎良典（筑波大学准教授）、土屋俊（大学評価・学位授与機構教授）、都馬バイカル（桜美林大学准教授）、西村玲（公益財団法人中村元東方研究所専任研究員）、フレデリック・ジラール（フランス極東学院教授）、マルクス・ガブリエル（ボン大学教授）、宮本久義（東洋大学客員教授）、武藤伸司（東京女子体育大学講師）、村松聡（早稲田大学教授）、山口一郎（東洋大学客員教授）、山口祐弘（元東京理科大学教授）、吉田公平（東洋大学名誉教授）、ライナ・シュルツァ（テュービンゲン大学研究員）、渡辺博之（東洋大学非常勤講師）

研究組織の変更

2012 年度
第 2 ユニット研究助手：大野岳史⇒渡名喜庸哲
RA：伊香賀隆退任

2013 年度
岩井昌悟：第 1 ユニット副プロジェクトリーダー⇒プロジェクトリーダー
小路口聡：第 1 ユニットプロジェクトリーダー⇒副プロジェクトリーダー
沼田一郎：第 2 ユニット副プロジェクトリーダー⇒プロジェクトリーダー
坂井多穂子：第 2 ユニット副プロジェクトリーダー就任
山口一郎：第 2 ユニット研究員・プロジェクトリーダー⇒客員研究員（定年退職のため）
吉田公平：第 1 ユニット研究員⇒客員研究員（定年退職のため）

ジェームズ・バスキンド：客員研究員辞退（委嘱期間の終了のため）
バフマン・ザキプール：客員研究員辞退（本学大学院に入学したため）
RA：播本崇史退任

2014 年度
第 2 ユニット研究助手：渡名喜庸哲⇒武藤伸司

2015 年度
宮本久義：第 3 ユニット研究員・プロジェクトリーダー・副センター長⇒客員研究員（定年退職のため）
渡辺章悟：副センター長就任
永井晋：プロジェクトリーダー就任
第 2 ユニット研究助手：武藤伸司⇒三澤祐嗣
RA：竹中久留美、三澤祐嗣⇒寅野遼、藤井明
PD：山村陽子⇒退任
西村玲：客員研究員辞退（2016 年 2 月 2 日付）

研究成果の概要
東洋大学国際哲学研究センター

（1）哲学の国際化・グローバル化に関する全体シンポジウムの開催

グローバル化の中で未来の方向性を失い混迷を極めている現代社会のなかで、哲学の観点から人間や社会のあり方を根源から考察し、地球社会の適切な進路を見出すべく問題解決型の哲学研究を推進することが本センターの設立目的の一つであった。それを果たすべく、センター全体としては、「哲学の国際化」を統一テーマとし、「哲学の国際化は可能か」（平成23年度）、「グローバルな現実に向きあう哲学」（平成24年度）、「国際化とは何をすることなのか～東洋大学国際哲学研究センターの「これまでとこれから」～」（平成26年度）、「22世紀の世界哲学に向けて」（平成27年度）と題する全体シンポジウムを開催し、各ユニットを中心とした国内外の研究者が研究成果を持ち寄り、討論を行い、問題意識を深めていった。その結果、国際化やグローバル化といっても土着性なしの世界化であるグローバリズムではなく、文化の違いを土台にしながら、それぞれの文化が個性を保ちながら交流すること、すなわち、自分達自身の文化に根づいた国際化が必要であるという視点を現代社会に対して発信しえたという点が、大きな成果であった。その成果は『国際哲学研究』1、2、4、5号に掲載している。

（2）第1ユニット：近代日本の哲学、特に井上円了の哲学の国際的な研究と発信

第1ユニットは、井上円了の思想を中心とした近代日本哲学の解明を中心的な課題に掲げ、その国際的な研究と発信を目指してきた。そのため、2014年3月末までに、明治期の思想家をテーマにした研究会を計22回開催した。これらの研究活動の成果をもとに、2014年4月より連続研究会「明治期における人間観と世界観」という連続研究会を計10回開催した。この研究会を通じて、江戸期の先進性と明治期の革新性を明らかにすることができた。この研究成果は市販の書籍『近代化と伝統の間―明治期の人間観と世界観』にまとめられ、1月末に刊行された。

また東アジアにおける近代仏教の問題を国際的な視点で解明するために、韓国・東国大学校と研究協定を結び、共同セミナーを日本で計2回開催し、韓国でも計2回目のセミナーを開催した。協定により国際的な研究ネットワーク基盤が形成され、グローバルな視野に立った東アジア思想研究が推進された。

さらに日本とフランス・ストラスブール大学をWEBで結んで開催されたWEB講演会は、ストラスブール大学の正規の授業の一環として行われた。講演による国際的な研究の発信であるとともに、WEBを使用した国際的な連携の中で教育活動を行う実践となった。

その他、国際学会（於香港）での井上円了についてのパネルセッションの開催、井上円了データベースの作成など、国内外への情報発信に努めた。

また、第1ユニットの研究活動の一環としてセンター内に国際井上円了学会を設立し、計4回の学術大会を開催した。ドイツ、アメリカ、中国、メキシコから研究者を招き、シンポジウムや招待講演を行った。また、日本、アメリカ、ドイツ、スイスの研究者が発表する研究発表も行った。さらに、フランス、アメリカ、ハンガリーで海外研究集会を開催し、国際的な研究体制の構築を目指した。これらの成果は、オンラインジャーナル『国際井上円了研究』1～4号に掲載され、日本語と英語の二言語で全世界に向けて公開されている。

これまでの研究で達成された大きな点として、国際井上円了学会の設立とそれによる国際的なネットワークの構築とその運営、東国大学校との研究協定、WEBを使用した国際的な教育活動の実践が挙げられる。こうした活動により、国際的な研究と教育の基盤が構築された。

（3）第２ユニット：東西哲学を貫く方法論に関する研究ならびに実践的課題としての「ポスト福島の哲学」研究

第２ユニットは、普遍性と個別性という２つのアプローチから、東西哲学・宗教を貫く世界哲学の方法論研究という課題に取り組んできた。それらは３つの研究に集約される。

(a) 方法論研究

方法論研究は３つに分類される。①哲学を中心とする個別専攻領域における方法論についての研究（研究会）は、理論的基盤を担うものである。それぞれの個別研究から普遍性へのアプローチが行われた。研究は 27 回に上り、方法論という大きなテーマの元、様々な議論の場を提供し続けてきたことこそに大きな意義がある。②哲学的基本概念と立場についての国際的共有（WEB 国際会議）は、物質的基盤を担うものである。日本を含む二拠点もしくは三拠点をインターネットでつなぎ、同時通訳・逐次通訳を活用し、直接的な哲学的な議論を交わす WEB 国際会議は、あらゆる場所の制約を超えて行われる不断の哲学議論の場を提供し、大きな成功を収めた。③人文系学問内での別個な専攻領域間の技法共有化の方法として、クロスセクションの技法の開発を行った。普遍的方法論の開発は、有機的なネットワークと新たな学問体系を形作ることができるが、その第１歩として、中国文学、インド哲学、西洋哲学をモデルケースとした近接領域での議論の場を持った。他領域との連携により、互いに欠如していることを補い合い、方法の安定性と論理的妥当性の担保を行うことが可能となるのである。これら３つの成果は、市販の書籍『越境する哲学―体系と方法を求めて』としてまとめられた。

(b) ポスト福島の哲学＝来たるべきフクシマの哲学

2011 年３月の東日本大震災とりわけ東京電力福島第一原子力発電所の過酷事故により我々を取り巻く環境は一変してしまった。すなわち、目に見ることも、嗅ぐことも、聞くこともできない危機に対して我々がどう立ち向かっていくのか、そしてそれらを哲学的にどのように考えていくのかという新たな課題に立ち向かっていかなければならないということである。そこで第２ユニットが主体となり、「ポスト福島の哲学」というテーマのもとに、WEB 国際会議や国内外の研究者および実践に携わる関係者らを招いた研究会等、継続的な研究を計 14 回に渡って行ってきた。研究者らがそれぞれの知を持ち寄り、議論するだけでなく、実践に携わる関係者を招いての研究会を行い、我々が直面している事態の深刻さが浮き彫りになると共に、哲学の研究者と実践活動家たちが互いに協力して努力しなければならないということが明確になった。そして、具体的な提言を行うだけでなく、実践活動の成果、問題点を受け取りながら、哲学的議論を行い、それを実践活動にフィードバックして活かすという問題解決型の実践的哲学の構築を行ってきたことが、この研究の大きな成果である。すなわち、「ポスト福島の哲学」とは、哲学的方法論を具体的な実践に適用させた理論と実践の往復運動なのである。そして、これらの成果は市販の書籍『ポストフクシマの哲学―原発のない世界のために』としてまとめられ、８月に刊行された。

(c) 〈法〉概念研究

〈法〉概念研究は、その普遍性と多様性という点から、方法論研究にとって重要な位置を占めるものである。この研究は、2011 年度のインド古代法の研究からスタートした。2011 年度には、〈法〉そのものの形態と機能の諸相を時間的・空間的に広くとらえて提示することを課題とし、第１回シンポジウムが開催された。そこでは、古代ギリシア、イスラーム、インド、中国、そして仏教思想における〈法〉概念が具体的な事例によって示され、相互の理解を深めることができた。2015 年度の第２回目では〈法〉の動的なありかたに着目し、社会の近代化と法の変容を問題とした。異なる法系が継受され、変容・定着するプロセスを東欧、アジア、南米の事例に探り、それらを抽象的に理論化する研究がなされた。方法論を個別課題へと適用させたものである「法」概念の研究は、時代、地域、そして研究分野を越えた議論の場を作り、多角的な方法論の展開を切り拓いたのである。そしてこれらの成果は２冊の『国際哲学研究』別冊としてまとめられた。

（4）第３ユニット：多文化共生に関する研究会、海外研究集会、国際シンポジウムの開催。

多文化共生社会の思想基盤研究を行う第３ユニットでは、文献研究と国内外での実地調査の両面から、多文化社会の現状把握と多文化「共生」社会へ向けての課題や問題点を浮き彫りにし、新たな哲学の構築へ向けての提言を

行ってきた。

(a)「イラン・イスラームとの対話」と題するイランとの共同研究を行った。2012年度はイランから4名の宗教者・哲学者、国内から5名の研究者を招き、国際シンポジウムを開催した。翌年はわれわれの側からイラン・アカデミーサイエンスを訪問し、東洋と西洋の概念の再検討を課題とするシンポジウムを開催した。2014年度は特に井筒俊彦の共生哲学をテーマとし、イランから4名の宗教者・哲学者を招き、国際シンポジウムを開催した。2015年度もイランを訪問し、シンポジウムを開催した。それにより、従来の西洋/東洋という対立枠を解体し、それらを媒介するものとしてのイランという新しい視座から、共生思想への提言を行うことができた。

(b)「宗教間の共生は可能か」をテーマとし、キリスト教、仏教、神道、修験道、ヒンドゥー教、ジャイナ教の複数の研究者が提題をする研究会・シンポジウムを21回開催した。特に、各宗教に通底するものとしての「瞑想」という方法にも着目し、心身の健康や共生に対する瞑想という平和的手段の効果や意義についての研究を蓄積した。その成果は『国際哲学研究別冊』6としてまとめられた。

(c) 多文化・多宗教の相剋の実態調査と共生への可能性を探るべく、海外実地調査を行った。昨今「幸福の国」として喧伝されているブータンであるが、メディアで喧伝されているものと異なった実情を実地見聞し、また、現地の高僧と研究集会を持つことができた。ミャンマー、タイ、アメリカでは現地の瞑想センターや寺院を調査し、関係者にヒアリング調査を行った。

(d) その他、哲学プロパーの観点から、精神と身体の共生、自然との共生、伝統と現代との共生等をテーマとした研究会を18回重ねてきた。

特に今まで等閑視されてきたイランとの共同研究は他に類を見ないものであり、その成果は『国際哲学研究別冊』3、7として結実した。日本語、英語、フランス語、ペルシア語の論考とその和訳を含むものである。また、国内外の複数の宗教の研究者が共生に関する問題意識を持ち提言を行ってきたことにより、所期の目的であった多文化共生社会の思想基盤研究の研究拠点としての役割を果たすことができた。

それらの成果は『宗教の壁を乗り越える—多文化共生社会への思想的基盤』として公刊した。

＜優れた成果があがった点＞

海外から計38名の研究者を招き、哲学研究の国際的研究拠点の役割を果たした。

国際井上円了学会の設立、『国際井上円了研究』の公刊によって、国際的な研究基盤が形成され、国際的な視野で捉えられた井上円了の姿が明らかにされた。具体的には、井上円了が中国の近代化に大きな影響を与えたことや、西洋哲学とは異なる新たな哲学の枠組み構築したことなどが明らかになった。

東国大学校との共同セミナーを通じ、日韓の研究者が協働し、近代東アジアの仏教の様相が明らかにされた。日韓の研究者の相互の視点を持ち寄ることによって、互いに欠けていた観点が発見され、研究が補完されることになった。それにより、従来にない視点による新たな研究の可能性が深まることとなった。

継続的にWEB国際会議を開くことにより方法論が蓄積され、インターネットを用いた哲学議論の場を作るという新たなネットワーク形成の道を開いた。

多文化共生の問題を正面から取り上げ、各宗教や哲学思想の数十名の研究者の観点から、現状と課題に関する問題提起や研究成果を得ることができた。その成果は『国際哲学研究』別冊3、5、6、7の4冊として結実した。

今までの研究成果をまとめ、一般向けの書籍として計4冊の刊行を行った。

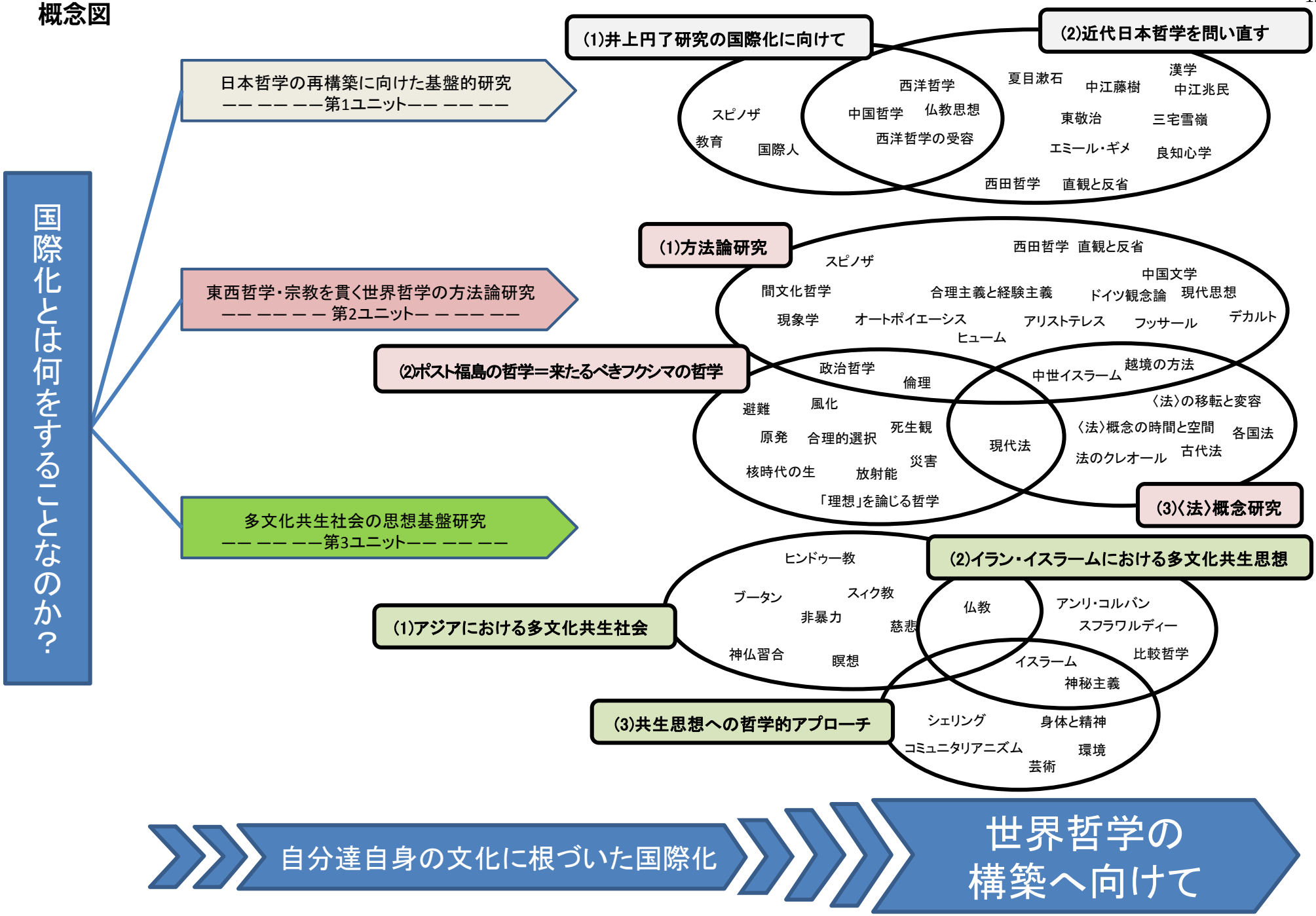
①『近代化と伝統の間—明治期の人間観と世界観』(2016年1月、教育評論社):連続研究会「明治期における人間観と世界観」を通じて、近世末期の日本の先進性が明らかにされるとともに、明治期に入ってきた西洋哲学が伝統を活性化させながら新たなパラダイムを切り開いたことが明らかにされ、この成果をまとめたもの。

②『越境する哲学—体系と方法を求めて』(2015年11月、春風社):普遍的な方法論の研究成果をまとめたもの。

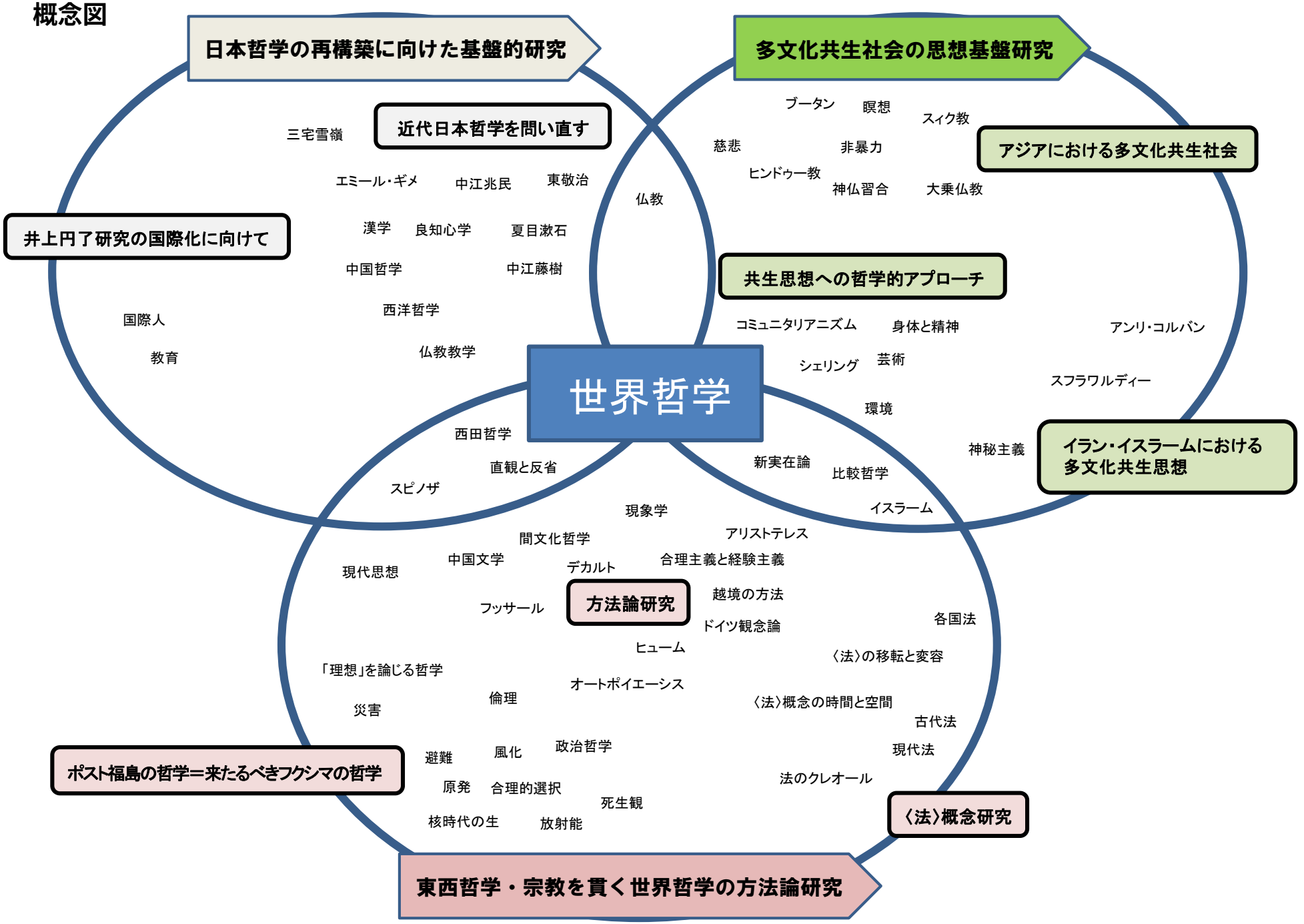
③『ポストフクシマの哲学——原発のない世界のために』(2015年8月、明石書店):「ポスト福島の哲学」の研究成果として、哲学者と実践的活動者の両者からのアプローチが試みられている。

④『宗教の壁を乗り越える—多文化共生社会への思想的基盤』(2016年1月、ノンブル社):宗教の問題を中心に、多文化共生に関する5年の研究成果をとりまとめた書籍。

概念図


国際化とは何をすることなのか？
日本哲学の再構築に向けた基盤的研究
第1ユニット
東西哲学・宗教を貫く世界哲学の方法論研究
第2ユニット
多文化共生社会の思想基盤研究
第3ユニット
(1)井上円了研究の国際化に向けて
(2)近代日本哲学を問い直す
西洋哲学
中国哲学
仏教思想
西洋哲学の受容
スピノザ
教育
国際人
夏目漱石
中江藤樹
漢学
中江兆民
東敬治
三宅雪嶺
エミール・ギメ
良知心学
西田哲学
直観と反省
(1)方法論研究
スピノザ
西田哲学
直観と反省
中国文学
間文化哲学
合理主義と経験主義
ドイツ観念論
現代思想
現象学
オートポイエーシス
アリストテレス
フッサール
デカルト
ヒューム
(2)ポスト福島の哲学＝来たるべきフクシマの哲学
政治哲学
倫理
避難
風化
原発
合理的選択
死生観
核時代の生
放射能
災害
「理想」を論じる哲学
中世イスラーム
越境の方法
〈法〉の移転と変容
〈法〉概念の時間と空間
各国法
現代法
法のクレオール
古代法
(3)〈法〉概念研究
(1)アジアにおける多文化共生社会
ヒンドゥー教
ブータン
スィク教
非暴力
慈悲
神仏習合
瞑想
(2)イラン・イスラームにおける多文化共生思想
仏教
アンリ・コルバン
スフラワルディー
比較哲学
イスラーム
神秘主義
(3)共生思想への哲学的アプローチ
シェリング
身体と精神
コミュニタリアニズム
環境
芸術
自分達自身の文化に根づいた国際化
世界哲学の構築へ向けて

概念図


日本哲学の再構築に向けた基盤的研究
近代日本哲学を問い直す
三宅雪嶺
エミール・ギメ
中江兆民
東敬治
漢学
良知心学
夏目漱石
中国哲学
中江藤樹
西洋哲学
井上円了研究の国際化に向けて
国際人
教育
仏教教学
仏教
多文化共生社会の思想基盤研究
ブータン
瞑想
スィク教
アジアにおける多文化共生社会
慈悲
非暴力
ヒンドゥー教
神仏習合
大乗仏教
共生思想への哲学的アプローチ
コミュニタリアニズム
身体と精神
アンリ・コルバン
シェリング
芸術
スフラワルディー
環境
神秘主義
イラン・イスラームにおける多文化共生思想
世界哲学
西田哲学
直観と反省
スピノザ
新実在論
比較哲学
イスラーム
現象学
間文化哲学
アリストテレス
中国文学
合理主義と経験主義
現代思想
デカルト
越境の方法
フッサール
方法論研究
ドイツ観念論
各国法
ヒューム
〈法〉の移転と変容
「理想」を論じる哲学
オートポイエーシス
倫理
〈法〉概念の時間と空間
災害
古代法
現代法
政治哲学
避難
風化
ポスト福島の哲学＝来たるべきフクシマの哲学
法のクレオール
原発
合理的選択
死生観
〈法〉概念研究
核時代の生
放射能
東西哲学・宗教を貫く世界哲学の方法論研究

5 年間の歩み

2011 年 7 月 1 日　センター発足
7 月 6 日　第 1 回総会
7 月 22 日　第 3 ユニット第 1 回研究会：長島隆「ドイツにおける自然療法と近代医学―自然治癒説と人工治癒説をめぐって」
7 月 25 日　第 2 ユニット第 1 回研究会：坂井多穂子「白居易の戯題詩」
7 月 28 日　第 1 ユニット第 1 回研究会：三浦節夫「井上円了に関する研究史」
8 月 2 日　国際井上円了学会準備委員会発足
10 月　ニューズレター（日・英）Vol.1 刊行
10 月 13 日　日本語版ホームページ（http://www.toyo.ac.jp/rc/ircp/）立ち上げ
10 月 15 日　第 1 回 WEB 国際会議「普遍方法論の可能性― デカルトとフッサール ―」
10 月 24 日　第 2 ユニット第 2 回研究会：沼田一郎「インド古代法研究における方法論的試論」
10 月 26 日　第 1 ユニット第 2 回研究会：ライナ・シュルツァ「井上円了による『理論 vs 実践』というパラダイムの中の仏教思想」
10 月 28 日　第 3 ユニット第 2 回研究会：堀内俊郎「仏教における共生の基盤の可能性としての「捨（upekṣā）」」
11 月 1 日　講演会　ゲオルグ・シュテンガー「現象学―間文化哲学の方法と道」
11 月 28 日　第 2 ユニット第 3 回研究会：大野岳史「対話形式の著述とスピノザ」
11 月 30 日　第 1 ユニット第 3 回研究会：白井雅人「井上円了『哲学一夕話』と西田幾多郎」
12 月 10 日　本センター設立記念シンポジウム「哲学の国際化は可能か」
12 月 14 日　英語版ホームページ（http://www.toyo.ac.jp/rc/ircp_e/）立ち上げ
12 月 17 日　WEB 国際講演会「ポスト福島の哲学　知の巨匠に尋ねる」
12 月 20 日　第 3 ユニット第 3 回研究会：三澤祐嗣「スィク教に見られる共生思想―インド研究調査報告」
12 月 21 日　第 1 ユニット第 4 回研究会：吉田公平「東敬治と井上円了」
2012 年 1 月 23 日　第 2 ユニット第 4 回研究会：清水高志「ミシェル・セールの『生成』を読む」
2 月　ニューズレター（日・英）Vol.2 刊行
2 月 16 日　第 1 ユニット・第 2 ユニット合同研究会　竹村牧男「井上円了の思想について」、黒田昭信「西田哲学の方法論」
2 月 20 日　第 2 ユニット第 5 回研究会：黒田昭信「テキストの地層学序説」
第 3 ユニット第 4 回研究会：脇田道子「辺境のツーリズム―ブータンの近代化と牧畜民ブロクパのアイデンティティの行方―」
2 月 28 日　第 3 ユニット第 5 回研究会：村松聡「リベラリズムの自己理解『負荷なき自己』の限界とコミュニタリアニズムの自己像　サンデルとマッキンタイアの場合」、長島隆「チャールズ・テイラー、コミュニタリアニズムの基本テーゼと＜近代＞理解」
3 月　『国際哲学研究』1 号刊行

2012 年 4 月 23 日　第 2 ユニット　第 1 回研究会：村上勝三「デカルト形而上学の方法としての「省察 meditatio」について」
4 月 25 日　第 2 回総会
5 月　ニューズレター（日・英）Vol.3 刊行
5 月 23 日　第 3 ユニット　第 1 回研究会：バフマン・ザキプール「大乗仏教とイラン人との関係　―パルティア人から黎明の叡智へ―」
6 月 27 日　第 1 ユニット　第 1 回研究会：村山保史明治期の東京大学における外国人哲学教師
6 月 30 日　国際井上円了学会　アルザス研究集会「井上円了とその時代」
7 月 4 日　第 3 ユニット　第 2 回研究会：宮本万里「ブータン――「幸福社会」という国づくり」
7 月 4 日　第 2 ユニット　第 1 回「ポスト福島の哲学」講演会：ジャン＝ピエール・デュピュイ「破局的な状況を前にした合理的選択」、一ノ瀬正樹「放射能問題の被害性――哲学は復興に向けて何を語れるか」
7 月 9 日　第 2 ユニット　出張報告会：山口一郎「ドイツにおける「価値」と「学問」を巡る諸問題」
7 月 11 日　第 1 ユニット　ワークショップ「西田幾多郎の宗教哲学　キリスト教と仏教の立場から」
7 月 27 日　第 1 ユニット　第 2 回研究会：相楽勉「哲学導入期の「実在」問題」
8 月 24 日～30 日　第 3 ユニット　ブータンにおける多文化共生研究集会・現地調査研究集会・現地調査
9 月 13 日　第 1 ユニット　第 3 回研究会：呉震「近世日本における中国善書の流伝およびその影響―中江藤樹の宗教観を中心に―」
9 月 15 日　井上円了学会設立大会・記念講演・公開シンポジウム
9 月 16 日　東洋大学創立 125 周年記念国際シンポジウム「グローバルな現実に立ちむかう哲学」
9 月 22 日　第 2 ユニット　第 2 回「ポスト福島の哲学」講演会：エティエンヌ・タッサン「フクシマは今　エコロジー的危機の政治哲学についての 12 の提言」
10 月 3 日　第 3 ユニット　第 3 回研究会：ジャヤンドラ・ソーニー「インド哲学史におけるいくつかの観点の間文化的な妥当性」
10 月 6 日　第 2 ユニット　第 3 回「ポスト福島の哲学」講演会：吉野裕之・木田裕子・疋田香澄「避難者支援をめぐって」
10 月 13 日　第 2 ユニット　WEB 国際会議「哲学の方法としての直観と反省」
10 月 19 日　第 2 ユニット　第 4 回「ポスト福島の哲学」講演会研究会鎌仲ひとみ最新作『内部被ばくを生き抜く』をめぐって
10 月 25 日　第 3 ユニット　第 4 回研究会：矢内義顕「アンセルムスの思想における『共生』」
10 月 31 日　第 3 ユニット　第 5 回研究会：石田安実「プラシーボ効果から見た心身関係」
10 月 31 日　第 1 ユニット　第 4 回研究会：岩井昌悟「日本をどう考えるのか―井上円了の忠と孝―」
11 月　ニューズレター（日・英）Vol.4 刊行
11 月 6 日　国際シンポジウム「共生の哲学に向けて―イスラームとの対話―」
11 月 10 日　共催シンポジウム　第 3 回宗教と環境シンポジウム「新しい文明原理の生活化と宗教Ⅱ」（宗教・研究者エコイニシアティブ主催、於天理大学）
11 月 14 日　第 1 ユニット　WEB 国際講演会：吉田公平「日本近代における漢学と西学―中江兆民を中心に―」
11 月 22 日　第 3 ユニット　研究報告会：宮本久義・堀内俊郎・三澤祐嗣「ブータンにおける多文化共生研究集会・現地調査」報告会
11 月 28 日　第 1 ユニット　第 5 回研究会：佐藤厚「井上円了における伝統仏教教学体系

と仏教・哲学一致論」
12 月 7 日　第 1 ユニット　第 6 回研究会：井上克人「明治の哲学界：有機体の哲学とその系譜」
12 月 13 日　第 1 ユニット　第 7 回研究会：呉光輝「中国における日本近代哲学研究の現状」
12 月 15 日　シンポジウム「〈法〉概念の時間と空間――〈法〉の多様性とその可能性を探る」
2013 年 3 月 12 日　第 2 ユニット　第 5 回「ポスト福島の哲学」講演会：高橋哲哉・村上勝三
3 月 14 日　第 1 ユニット　第 8 回研究会：小坂国継「井上円了の相含論とスピノザ主義」
3 月 28 日　第 3 ユニット　第 6 回研究会：末永恵子「人体の思想史的意味－「死体」の思想史構築に向けて－」、松島哲久「フランス哲学における心身問題と生命観」
3 月　『国際哲学研究』2 号刊行
3 月　『国際哲学研究　別冊 1「ポスト福島の哲学」』刊行
3 月　『国際哲学研究　別冊 2「〈法〉概念の時間と空間――〈法〉の多様性とその可能性を探る」』刊行
3 月　ニューズレター（日・英）Vol.5 刊行

2013 年 4 月 24 日　第 3 回総会
5 月 9 日～12 日　パネル参加：「東アジアにおける西洋思想受容の初期段階――井上円了の役割を中心に――」（東アジア文化交渉学会・第 5 回国際学術大会、於香港城市大學）
5 月 17 日　第 2 ユニット　第 1 回「ポスト福島の哲学」上映会および講演会：『第 4 の革命 エネルギー・デモクラシー』・高橋真樹（ノンフィクションライター）
5 月 23 日～28 日　国際井上円了学会　アメリカ研究集会「井上円了の哲学と間文化の哲学」（於アメリカ・ルーター大学）
6 月　『国際哲学研究』別冊 3「共生の哲学に向けて―イスラームとの対話―」刊行
6 月 12 日　第 1 ユニット　第 1 回研究会：出野尚樹（東洋大学東洋学研究所）「開堂初期に哲学堂を訪れた人々」
6 月 14 日　第 2 ユニット　特別講義：呉正嵐（南京大学思想家研究中心）「六朝江東の士族文学発展と変化」
6 月 15 日　共催研究会　宋代文学研究談話会：呉正嵐「“根本六経”と“通釈教”――銭謙益の論じた“経を経とし史を緯とす”と蘇軾文学の模倣対象」（於早稲田大学）
6 月 19 日　第 2 ユニット　第 1 回研究会：呉正嵐「明代中後期における文人の経学と文学思想との関係について」
6 月 21 日　第 3 ユニット　特別講義：アジャ・リンポチェ師（チベット・モンゴル仏教文化センター）「空と智慧」
6 月 22 日　国際シンポジウム「共生の哲学に向けて―言語を通じて古代アジの人々価値観探る―」
7 月 10 日　第 1 ユニット　第 2 回研究会：渡部清（上智大学名誉教授）「三宅雪嶺の哲学――儒教心学再生の試み」
7 月 25 日　第 3 ユニット　第 1 回研究会「身体と精神の共生」：丸橋裕（兵庫県立大学）「痛みの生命論―V・v･ヴァイツゼカーの医学的人間学を導きとして」

7 月 26 日　第 2 ユニット　第 2 回「ポスト福島の哲学」研究会：加藤和哉（聖心女子大学）「ぼくら、アトムのこどもたち　1962~1992~2001」
9 月　ニューズレター（日・英）Vol. 6 刊行
9 月 14 日　第 1 ユニット　第 3 回研究会：ジョン・C・マラルド（北フロリダ大学名誉教授）“The Meiji Introduction of Philosophy to Japan as the Learning of a Foreign Language”
9 月 16 日　国際井上円了学会　第 2 回学術大会：「井上円了と近代日本」
10 月 5 日　第 2 ユニット　第 3 回「ポスト福島の哲学」研究会：納富信留（慶應義塾大学）「「理想」を論じる哲学――ポスト福島の今、何を語るか」
10 月 12 日　WEB 国際会議：「合理主義者と経験主義者による哲学の方法についての対話」
10 月 16 日　第 1 ユニット　第 4 回研究会：岡田正彦（天理大学）「井上円了と哲学宗」
10 月 29 日～11 月 6 日　第 3 ユニット　現地調査「イランにおける多文化共生研究集会・現地調査」
11 月 30 日　シンポジウム「宗教間の共生は可能か」
11 月 30 日　第 2 ユニット　「ポスト福島の哲学」シンポジウム「風化と闘う技術」：岩田渉（CRMS 市民放射能測定所）「フクシマの記念碑化」、武藤類子（福島原発告訴団）「福島原発告訴団のこれまでとこれから」
12 月 11 日　第 1 ユニット　第 5 回研究会：末木文美士（国際日本文化研究センター）「井上円了と日本の哲学」
12 月 12 日　第 3 ユニット　第 2 回研究会：「共生の哲学に向けて―「イランにおける多文化共生研究集会・現地調査」―報告会」
12 月 14 日　第 2 ユニット　第 4 回「ポスト福島の哲学」研究会：山口祐弘（東京理科大学、IRCP 客員研究員）「核時代の生――哲学・思想からの提言」
12 月 17 日　第 3 ユニット　第 3 回研究会「哲学と宗教①」：マルクス・ガブリエル（ボン大学）“Die Ontologie der Prädikation in Schellings *Die Weltalter*”
12 月 18 日　第 3 ユニット　特別講義「哲学と宗教②」：マルクス・ガブリエル“Die Zeitphilosophie in Schellings *Weltaltern*”
12 月 18 日　第 1 ユニット　第 6 回研究会：佐藤将之（国立台湾大学）「〈中国哲学〉学問領域の創立者としての井上円了」
12 月 19 日　第 1 ユニット　特別講義：佐藤将之「中国思想における「誠」概念のダイナミズムと荀子」
12 月 22 日　シンポジウム「共生思想としての神仏習合」
2014 年 1 月 11 日　国際シンポジウム「〈法〉の移転と変容」
1 月 15 日　第 1 ユニット　第 7 回研究会：西村玲（中村元東方研究所）「近世排耶論の思想史的展開――明末から井上円了へ――」
1 月 17 日　第 1 ユニット　特別講義：フレデリック・ジラール（フランス極東学院教授、IRCP 客員研究員）「玄奘三蔵の思想、伝説と日本」
1 月 30 日　第 1 ユニット　第 8 回研究会：フレデリック・ジラール「エミル・ギメ時代の佛教と宗教学」
2 月 21 日　第 2 ユニット　第 5 回研究会：竹中久留美（IRCP PRA）「ヒュームと唯名論」
2 月 22 日　第 3 ユニット「哲学と宗教③」シンポジウム「哲学と宗教―シェリング *Weltalter*

を基盤として」: 菅原潤（長崎大学）「悪論と神話論のあいだ—シェリング『世界の年代』（*Weltalter*）の射程」、岡村康夫（山口大学）「シェリングにおける哲学と宗教について」、永井晋（IRCP）「ユダヤ神秘主義の問題—カバラーの論理」、小野純一（ゲント大学、IRCP 客員研究員）「シェリンングとイスラーム」、総合討論　司会：長島隆

2 月 28 日～3 月 4 日　第 3 ユニット　現地調査「ミャンマーにおける多文化共生の実態を探る」

3 月 1 日　第 2 ユニット　第 6 回研究会：河本英夫（IRCP）「方法としてのオートポイエーシス」

3 月 8 日　第 2 ユニット　方法論シンポジウム「中世哲学における非アリストテレス的なもの ～ヨーロッパとイスラーム～」: 山内志朗（慶應大学）「西洋中世における神学の方法と体系化——ロンバルドゥス『命題集』への註解をめぐって」、竹下政孝（東京大学名誉教授）「中世イスラームにおける『諸学問の分類』と体系化の思想」、司会　村上勝三（IRCP）

3 月 15 日～17 日　第 2 ユニット　現地調査「福島県研究調査」

3 月 20 日～31 日　第 3 ユニット　現地調査「アメリカにおける多文化共生」

3 月　ニューズレター（日・英）Vol. 7 刊行

3 月　『国際哲学研究』3 号刊行

3 月　『国際井上円了研究』第 2 号刊行

2014 年 4 月 19 日　第 2 ユニット「方法論」研究会①：山口祐弘（東京理科大学、IRCP 客員研究員）「ドイツ観念論の課題と方法—近代哲学の超克に向けて—」

4 月 23 日～27 日　国際井上円了学会「ハンガリー研究集会」

4 月 30 日　第 4 回総会

5 月 14 日　第 1 ユニット連続研究会「明治期日本人の人間観と世界観」(1)：ゲレオン・コプフ（ルーター大学、IRCP 客員研究員）「表現の倫理—仏教哲学における非二元論の現代哲学への適用」

5 月 27 日　第 3 ユニット出張報告会：山村（関）陽子（IRCP PD）「自然・人間・社会の共生のために」

5 月 30 日　第 2 ユニット「ポスト福島の哲学」①研究会：堀切さとみ（ドキュメンタリー映像作家）「映画『原発の町を追われて～避難民・双葉町の記録』上映会および講演会」

6 月 11 日　第 1 ユニット連続研究会「明治期日本人の人間観と世界観」(2) : 吉田公平（東洋大学名誉教授、IRCP 客員研究員）「心学の変身—西田幾多郎の「修養」と「研究」、夏目漱石「こころ」の苦悩—」

6 月 21 日　第 2 ユニット「方法論」研究会②：渡辺博之（東洋大学非常勤講師、IRCP 客員研究員）「スピノザの「方法」について」

7 月 2 日　第 2 ユニット「方法論」シンポジウム①「方法の越境性、あるいは越境の方法」

7 月 5 日　第 3 ユニット連続研究会「文字化された宗教教典の形成とその意味—多文化共生を図るツールを考える—」第一回目：園田稔（京都大学名誉教授）「神社縁起の形成と現在」、宮家準（慶應義塾大学名誉教授）「修験道の教典形成

と天台宗―『渓嵐拾葉集』と『寺門伝記補録』を通して」

7 月 9 日　第 1 ユニット連続研究会「明治期日本人の人間観と世界観」(3) : 岡田正彦（天理大学、IRCP 客員研究員）「梵暦運動史の研究―19 世紀の日本における仏教科学の展開―」

7 月 12 日　第 3 ユニット研究会「自然との共生」: 江藤匠（東洋大学講師）「イタリア古典期の肖像画におけるフランドル絵画の影響について―レオナルド・ダ・ヴィンチの作例を中心に」

7 月 26 日　第 3 ユニット研究会「自然との共生」: 金子智太郎（東京藝術大学）「同調の技法――デヴィッド・ダンのサイト - スペシフィック・ミュージック」、コメンテーター : 伊東多佳子（富山大学、IRCP 客員研究員）

8 月 17 日～25 日　第 3 ユニット海外出張「オーストリアにおける多文化共生海外研究」

8 月　『国際哲学研究』別冊 4「〈法〉の移転と変容」刊行

9 月 10 日　第 1 ユニット研究会 : ウルリッヒ・ジーク（マールブルク大学）「善の曖昧さ―精神の戦争におけるドイツ人の教授達―」

9 月 13 日　国際井上円了学会　第 3 回学術大会

9 月 24 日　全体シンポジウム「国際化とは何をすることなのか―東洋大学国際哲学研究センターの「これまでとこれから」―」

9 月 27 日　第 2 ユニット「ポスト福島の哲学」②研究会 : 西谷修（立教大学）「技術とカタストロフィ」

9 月　ニューズレター（日・英）Vol. 8 刊行

10 月 8 日　第 1 ユニット連続研究会「明治期日本人の人間観と世界観」(4) : 出野尚紀（東洋学研究所客員研究員、IRCP 客員研究員）「明治期と自然災害」

10 月 11 日　WEB 国際会議 :「スピノザ哲学の方法―理性と経験―」

10 月 18 日　第 3 ユニット連続研究会「文字化された宗教教典の形成とその意味―多文化共生を図るツールを考える―」第二回目 : 榎本文雄（大阪大学）「初期仏典の形成と異宗教との共存」、堀内俊郎（IRCP 研究助手）「『楞伽経』の形成と、その外教批判に見る多文化共生への智慧」

10 月 21 日　第 3 ユニット連続研究会「文字化された宗教教典の形成とその意味―多文化共生を図るツールを考える―」第三回目 : 松田和信（佛教大学）「インドから中央アジアへ―インド語出土写本から見たバーミヤンの仏教―」

10 月 22 日　第 3 ユニット連続研究会「多文化共生を考える」第 1 回「オーストリアにおける多文化共生研究集会・出張報告会」: 宮本久義（IRCP）「ヒンドゥー教聖地における共生の問題」、渡辺章悟（IRCP）「大乗経典における慈悲と憐愍」、堀内俊郎「『楞伽経』における外教の涅槃観批判―仏教的観点からの多文化共生哲学の構築に向けて」

10 月 25 日　第 2 ユニット研究会・白山哲学会共催「村上勝三先生最終講義 : 超越の方法―デカルトの途」

10 月　『国際哲学研究』別冊 5「哲学と宗教―シェリング Weltalter を基盤として」刊行

11 月 6 日　東洋大学国際哲学研究センター・東国大学校仏教大学共同研究「20 世紀以後における韓日両国仏教の変遷について」秋期セミナー

11 月 8 日　学術推進センター共催・国際シンポジウム「人間は何を知り、何を考えてきたのか？―伝統的な知の集積と近代科学の接点を探る―」
11 月 12 日　第1ユニット連続研究会「明治期日本人の人間観と世界観」(5): 白井雅人（IRCP 研究助手）「西田幾多郎『善の研究』の人間観と世界観」
11 月 19 日　第 3 ユニット連続研究会「多文化共生を考える」第 2 回：菊地章太（IRCP）「教会に門松を立ててよいか―イエズス会のアジア布教における衝突・妥協・融合」、井上忠男（学校法人日本赤十字学園、IRCP 客員研究員）「危機に立つ人道～共生社会の普遍的価値と赤十字運動」
11 月 22 日　第 2 ユニット「ポスト福島の哲学」③シンポジウム：「原発事故後のエネルギーと本当の豊かさ」
11 月 29 日　第 3 ユニットシンポジウム「精神性に与える瞑想の効果」
12 月 10 日　第 1 ユニット連続研究会「明治期日本人の人間観と世界観」(6): 相楽勉（IRCP）「「美学」の受容にみる明治期における人間観・世界観」、岩井昌悟（IRCP）「日本近世の仏伝に見る日本人の人間観―『釈迦如来誕生会』と『釈迦御一代記図会』―」
12 月 13 日　国際シンポジウム「共生の哲学に向けて：イラン・イスラームとの対話―井筒俊彦の共生哲学―」
12 月 30 日～2015 年 1 月 2 日　研究調査「京都・奈良の宗教行事に見る多文化共生の実態の調査および僧侶からのインタビュー調査」: 渡辺章悟、堀内俊郎
1 月 5 日～10 日　第 2 ユニット「ポスト福島の哲学」展示「ポスト・フクシマ・インスタレーション」:［設計デザイン］大崎晴地（アーティスト）
1 月 14 日　第 1 ユニット連続研究会「明治期日本人の人間観と世界観」(7) : 西村玲（中村元東方研究所、IRCP 客員研究員）「釈迦仏からゴータマ・ブッダへ――釈迦信仰の思想史」
1 月 21 日　第 3 ユニット連続研究会「多文化共生を考える」第 3 回：曽田長人（IRCP）「レッシングの宗教思想」、バフマン・ザキプール（東洋大学大学院博士後期課程）「現代イランにおける諸宗教の共生の実態と課題」
1 月　Blu-ray 作品『セルフ・セットアップ・アゲイン　記憶への旅立ちの日々に』刊行
2 月 17 日　第 2 ユニット方法論研究会④「方法の越境性、あるいは越境の方法」検討会：村上勝三、沼田一郎、坂井多穂子、［司会］武藤伸司
2 月 18 日　第 1 ユニット連続研究会「明治期日本人の人間観と世界観」(8) : 三浦節夫「日本近代における伝統の「発見」―井上円了の『仏教活論序論』」
2 月 25 日　第 1 ユニット連続研究会「明治期日本人の人間観と世界観」(9) : 小坂国継（日本大学名誉教授、IRCP 客員研究員）「大西祝と『良心起原論』」
2 月 28 日　第 2 ユニット「方法論」シンポジウム②「哲学の方法としての翻訳の意義」
3 月 13 日　第 1 ユニット連続研究会「明治期における人間観と世界観」(10):小路口聡 (IRCP)
3 月 16 日　第 2 ユニット方法論研究会④：ゲオルグ・シュテンガー（ウィーン大学）「間文化哲学―方法論の内と外」
3 月 18 日　第 3 ユニット連続研究会「多文化共生を考える」第 4 回：小野純一（IRCP 客

員研究員)「イスラームとテロリズム」; 渡辺章悟（IRCP)、堀内俊郎（IRCP研究助手)「京都・奈良の宗教行事に見る多文化共生の実態の調査および僧侶からのインタビュー調査」出張報告

3 月 19 日　東洋大学国際哲学研究センター・東国大学校仏教大学共同研究「20 世紀以後における韓日両国仏教の変遷について」春期セミナー

3 月　『国際哲学研究』別冊 6「共生の哲学に向けて―宗教間の共生の実態と課題」刊行

3 月　ニューズレター（日・英）Vol. 9 刊行

3 月　『国際井上円了研究』第 3 号刊行

3 月　『国際哲学研究』4 号刊行

2015 年 4 月 22 日　第 5 回総会

5 月 7 日　第 3 ユニット連続研究会「多文化共生を考える」第 5 回目：橋本泰元（IRCP）「異宗教間の〈境界〉と〈共生〉」、永井晋（IRCP)「共生の形而上学」

5 月 9 日　第 3 ユニット書籍「多文化共生を考える」のための座談会：［司会］菊地章太（IRCP)、［鼎談者］末木文美士（国際日本文化研究センター名誉教授)、斎藤明（東京大学)、鎌田東二（京都大学）

5 月 23 日　第 3 ユニット新実在論研究会①：長島隆（IRCP)「新実在論の運動について―モーリス・フェラーリ、マルクス・ガブリエル、そして分析哲学―」、中島新（一橋大学大学院博士課程)「シェリングとマルクス・ガブリエル―新実在論を巡って―」

5 月 30 日　第 2 ユニット「哲学史のドクサを問う―〈合理論と経験論〉の再検討―」連続研究会①：藤坂大佑（東洋大学大学院博士後期課程)「ジェイムズの思想展開における「合理論・経験論」の対立軸の考察」

6 月 13 日　第 1 ユニット「比較思想学会共催シンポジウム―近代東アジアにおける西洋哲学の受容と展開」

6 月 20 日　第 2 ユニット「哲学史のドクサを問う―〈合理論と経験論〉の再検討―」連続研究会②：笠松和也（東京大学大学院博士課程)「経験と理性の間で――スピノザ哲学における「目的」と「欲求」」

6 月 20 日　第 3 ユニットシンポジウム「多文化共生を考える」:「多元的価値社会と徳倫理再生の試み―多元的価値観に基づく社会で、共通の徳、倫理的規範を考えることは可能か？－」

6 月 26 日～7 月 3 日　第 3 ユニット海外研究：「国際サンスクリット学会参加ならびに、タイ・ダンマカーヤとの多文化共生共同研究」

7 月 7 日　第 2 ユニット「ポスト福島の哲学」研究会①: オバーグ・アンドリュー（IRCP)「自然災害と予知不可能な死: 私たち自身の死について考えるためのよい方法はあるのか」

7 月 11 日　東洋大学国際哲学研究センター・東国大学校仏教大学共同研究「近代における日韓両国仏教の変遷」第 3 回セミナー

7 月 20 日　第 2 ユニット「哲学史のドクサを問う―〈合理論と経験論〉の再検討―」連続研究会③：寅野遼（IRCP PRA)「真理と歴史―スピノザ『神学・政治論』

第 7 章における「聖書解釈の真なる方法」について―」

8 月 1 日　第 2 ユニット方法論研究会「「種の論理」の可能性」: 黒田昭信（IRCP 客員研究員、ストラスブール大学)「集合的個体概念の論理的分析―「種の論理」の問題群の明確化のために―」、立花史（早稲田大学)「「死の時代」の学芸共和国――詩の翻訳と読解における田邊の社会存在論」、特定質問 : 合田正人（明治大学)

8 月 1 日　第 3 ユニット「シェリング・シンポジウム」

8 月 26 日　第 1 ユニットワークショップ「江戸期における漢学者たちの人間観の特色―中国との比較―」

8 月　『ポストフクシマの哲学―原発のない世界のために』刊行

9 月 11～9 月 17 日　第 3 ユニット海外研究 :「イランとの共同研究ならびに多文化共生現地調査」

9 月 13 日　国際井上円了学会　第 4 回学術大会

9 月 19 日　東洋大学国際哲学研究センター共催日仏合同研究会 :「デカルトと形而上学の道　村上勝三退職記念」（於　パリ第一大学)

10 月 3 日　第 3 ユニットシンポジウム「第 2 回瞑想シンポジウム―精神性に与える瞑想の効果」

10 月 10 日　全体国際シンポジウム「22 世紀の世界哲学に向けて」

10 月 17 日　第 2 ユニット現象学研究会「現象学の方法論および学問論―学際的哲学研究としての間文化哲学の展開に向けて―」連続研究会①：山口一郎（IRCP 客員研究員)「学際的哲学としての神経現象学の方法論」

10 月 26 日　第 2 ユニット「哲学史のドクサを問う―〈合理論と経験論〉の再検討―」連続研究会④：渡辺博之（IRCP 客員研究員)「スピノザにおける「合理主義」と「経験」について」、竹中久留美（東洋大学非常勤講師)「「ない」という指摘の視点－ヒュームの場合－」

11 月 7 日　第 2 ユニット方法論研究会フランス出張報告：大西克智（IRCP 客員研究員)「日仏デカルト研究会・2(Descartes : la morale de la metaphysique)を終えて――方法論研究の基盤と今後」

11 月 14 日　第 2 ユニット「ポスト福島の哲学」講演会 : 加藤典洋（早稲田大学名誉教授)「フィードバックと生体系、コンティンジェンシー、リスクと贈与 ――『人類が永遠に続くのではないとしたら』、次の問いへの手がかり」

11 月 19 日　東洋大学国際哲学研究センター・東国大学校仏教大学共同研究、第 4 回セミナー

11 月　『越境する哲学―体系と方法を求めて』刊行

12 月 5 日　第 2 ユニット方法論研究会第 2 回「現象学の方法論および学問論――学際的哲学研究としての間文化哲学の展開に向けて――」: 稲垣諭（IRCP 客員研究員)「臨床経験と現象学」、武藤伸司（IRCP 客員研究員)「現象学研究における本質直観の重要性を改めて問う」

12 月 11 日　第 3 ユニット国際シンポジウム「グローバル化時代の哲学」: マルクス・ガブリエル（ボン大学、IRCP 客員研究員)「グローバル哲学？」、ハンス・スルガ（カリフォルニア大学バークレー校)「グローバルな権力、グローバルな世界、グローバルな哲学」

12 月 12 日　第 2 ユニット「哲学史のドクサを問う―〈合理論と経験論〉の再検討―」連続研究会⑤：野村智清（東京大学助教）「大陸合理性とイギリス経験論―アノマリーとしてのアイルランド哲学」、大野岳史（IRCP 研究員）「『ポール・ロワイヤル倫理学』の観念論における感覚と想像」

2016 年 1 月 23 日　第 2 ユニット方法論研究会第 3 回「現象学の方法論および学問論――学際的哲学研究としての間文化哲学の展開に向けて――」: 武内大（IRCP 客員研究員）「魔術的想像力の現象学」

1 月 26 日　第 2 ユニット「哲学史のドクサを問う―〈合理論と経験論〉の再検討―」連続研究会⑥：藤坂大佑、笠松和也、寅野遼、竹中久留美、渡辺博之、大野岳史、野村智清「Our Next Steps (Our Next Step)」

1 月　『宗教の壁を乗り越える―多文化共生社会への思想的基盤』刊行

1 月　『近代化と伝統の間―明治期の人間観と世界観』刊行

2 月　ニューズレター（日・英）Vol. 10 刊行

2 月　『国際哲学研究』別冊 7 号刊行

2 月　『国際哲学研究』別冊 8 号刊行

2 月　『国際哲学研究』5 号刊行

3 月　『国際井上円了研究』第 4 号刊行

Ⅱ．全体シンポジウム

1）設立記念シンポジウム「哲学の国際化は可能か」／Symposium to Commemorate Founding of Center: “Is the Internationalization of Philosophy Possible?”（2011 年 12 月 10 日開催、『国際哲学研究』1 号掲載）

2）東洋大学設立 125 周年記念国際シンポジウム「グローバルな現実に向きあう哲学」／International Symposium to Commemorate the 125th Anniversary of the Foundation of Toyo University: “Philosophy Facing A Globalized World”（2012 年 9 月 16 日開催、『国際哲学研究』2 号掲載）

3）全体シンポジウム「国際化とは何をすることなのか～東洋大学国際哲学研究センターの「これまでとこれから」～」（2014 年 9 月 24 日開催、『国際哲学研究』4 号掲載）

4）全体シンポジウム「22 世紀の世界哲学に向けて」／General International Symposium Toward a world philosophy for the 22nd century（2015 年 10 月 10 日開催、『国際哲学研究』5 号掲載）

設立記念シンポジウム

「哲学の国際化は可能か」

Symposium to Commemorate Founding of Center: "Is the Internationalization of Philosophy Possible?"

（2011 年 12 月 10 日開催、『国際哲学研究』1 号掲載）

- 基調講演：哲学の国際化は可能か（加藤尚武）／Keynote Address: Is globalization of philosophy possible?（Kato Hisatake）
- 哲学は国際化できるか（吉田公平）／Philosophy, Can It Be Internationalized?（Yoshida Kouhei）
- 国際哲学研究の課題と可能性―諸々の生活世界を源泉にする哲学としての国際哲学―（山口一郎）／The Issue and Possibilities of the Study of International Philosophy: International Philosophy as a Philosophy with Origins in Multiple Lifeworlds（Yamaguchi Ichiro）
- 蓄積される罪と罰―古代の道教思想から現代へ（菊地章太）／The Accumulation of Crime and Punishment: The Ancient Daoist Notion of "Inherited Burden" and its Relevancy Today（Kikuchi Noritaka）
- 総合討論

基調講演

哲学の国際化は可能か

加藤　尚武

哲学を、人間にとって真実、真理、重大な意味をもつような、あらゆる文化的な「良さ」を、すべて導き出せるような単一の原理を発見することと定義したら、そのような哲学が不可能であるという想定のもとでは哲学の存在理由はないのかという質問にであうだろう。「あらゆる文化的な良さ」が、かならず通る通路が、意識という通路だから、そこに現象学的な反省というゲートを仕掛けておけば、「あらゆる文化的な良さ」がキャッチできるという見通しについては、意識の全領域に対して現象学的内省が有効であるという無理な想定を許さなくてはならなくなるので、私は現象学を却下する。（加藤尚武「何よりもダメな現象学」参照。加藤尚武『かたちの哲学』岩波現代文庫 2008 年所収、第 18 章。222-234 頁）

意識をやめて、言語という通路にゲートを仕掛けようという提案も、「言語の中身」が全部あらかじめ分かるとは限らないという難問に突き当たってしまう。

もうすこし幅を広げて「経験」とか、「意識の経験」とかにしようかと考える前に、単一の原理からの導出という考え方の吟味をする必要もある。哲学的な知が、原理に基づく演繹という形をとる可能性はない。どういう建築物を「哲学」として建てるかと考える前に、哲学の必要はあるかと考える方が先だろう。

哲学は、人間の営みが多様化して、さまざまの領域がバベルの塔のなかの言葉になる危険を避けるための各領域の自己認識を統合したものである。たとえばカントの前にはピエティズムの信仰とニュートン力学が存在し、信仰と科学的真理の間に両立不可能な事態が発生していると思われていた。カントは、宗教哲学と認識論という各領域の自己認識を掘り下げて、統合の視点を作り出した。それは宗教と科学が枝分かれする共通の根を示すという仕方ではなく、それぞれの成立の根拠を明らかにしている。

人間は、複数の知的精神的領域に帰属している。信仰、科学、法律、経済、芸術など、あらゆる領域が、人間のこころを、抑圧、拘束、解放、高揚、鎮静などする。その中で、人間が、自律的に判断し、納得のいく選択肢を選ぶことができるためには、それぞれの知的精神的領域の異質性、等質性、両立可能性、両立不可能性についての認識をあらかじめ持っていなくてはならない。

中村元『普遍思想』（1975、1999）は、「共通の分母」と特殊的な文化に固有のものとの関係という形で、世界全体の、古今東西の思想を統合的なマトリックスに記載する可能性を示している。

「新たに成立した都市においてはある程度思想の自由が認められていた。少なくとも農村共同体の社会的な圧力は弱まっていた。すると種々雑多な思想家が現われ出て来て自由な思索を展開し、ほしいままに自説を述べ立てた。ギリシアではソフィストたちが現われたが、インドではシラマナ（沙門）と呼ばれる遍歴行者たちが現われ出た。ギリシアにおいて世論の指導者として認められるようになったのは、ソフィストたち、哲学者たちであったが、インドでは最高の尊敬信頼を博したのは、遍歴行者たちの新たな思惟方法と行動様式であった。」（中村元『普遍思想』春秋社 1999 年、10 頁）中村は、ソフィストの評価ではプラトンと意見が合わないようだ。

ヤスパースのいう「枢軸時代」の思想家達が、さまざまの共通の成立事情、特徴をもっていて、人類の思想的な夜明けが多元主義的ではなく、ゆるやかな共通性をもった思想家群像で描き出されることを、中村は示そうとした。

ここで「都市」とは、多くの土着型農村共同体に囲まれていて、それぞれの共同体から離脱した人々の寄留地という意味をもっていただろう。各人が出身地である土着型農村共同体の倫理・慣習よりは、自由で機能的・機動的な生活スタイルを共有する必要を感じていた。そこに普遍化の可能性をもつ知的交流の場が開けたであろう。

異なる文化の共存を支えるためには、普遍的な原理の可能性の追求というアンティ・ローカリズムを基礎づける必要がある。ソフィストや沙門という遍歴行者たちが、支持された理由は、閉じた世界ではなく、開いた世界での統合点を人々が求めていたためだと言えるだろう。アンティ・ソフィストの代表格がプラトンであるが、アテナイの文化をいったん相対化し、スパルタとの対比の中で、新しいアテナイの文化を創ろうとしていた。

現代では、国際政治的な対立関係には、政教一致か政教分離かという問題がある。イスラムの文化では、神と国家は一体であり、キリスト教と、かつて儒教の影響の強かった東洋の国々では、宗教と国家を分離するという原則を守っている。イスラム教国の多くは、宗教と国家を分離して近代化するか、宗教と国家の一体性を守り続けるかの選択の前に立たされている。

しかし、もっとも近接した領域にも、不可通約性が見られる。たとえば近代以降、大陸の哲学と英米の哲学とは、まるで別の世界であるように見える。「共通の分母」をそこに設定する作業は、不可能ではないはずなのに、実際にはまるで、そこに永遠の溝があるかのようだ。

哲学の国際化とは、異質の文化の異質性の根拠を明らかにすることである。根底的に異質的ならば、両立可能であるはずなのに、中途半端に異質的であるために、両立不可能に見える対立のもつれをほぐすことが、哲学の国際化であろう。

１．国際化とは何か

国際化問題の良くできた教科書 *The Globalization Reader*（ed. by Frank J. Lechner and John Boli Blachwell 2004）のなかに、Amartya Sen, “How to Judge Globalism” が採録されている。

「ヨーロッパ、アメリカ、日本、東アジアで起こったことが、他のあらゆる地域に重要なメッセージとなった。グローバルな経済折衝の積極的な成果を最初に認めること無しには、今日のグローバリゼーションの本質を理解することへとあまり先には行かれない。実際、世界を被う貧困という経済的苦境を、現代テクノロジーの大きな有益さの利用を差し控えることによっては、くつがえすことができない。そして 国際的な交易と交換という制度的に良くできた効率性、開けた社会に生活することの経済的利点も同様の意味をもつ。論争の中心的な問題は、グローバライゼイションそのものではない。制度として市場をつくることでもない。問題は制度的な枠組み全体のなかの不平等である。この不平等が、グローバライゼイションの利益の不平等な配分をまさに生み出している。」（p.18-20）

経済的利益に関する不平等は、国際化によって、不可避的に発生すると、センは判断しているだろう。「国際化」とか「自由化」とかも、制度的な枠組みとして「不平等」を生み出すという指摘を掘り下げると、さまざまな論争の根に突き当たる。

この *The Globalization Reader* の第一部、グローバリゼーション論争は、１．ミクレットウエイトとウールドッジ「自由再論」、２．セン「グローバリゼーションをいかに評価するか」、３．グレイ「大転換からグローバルな自由市場へ」、４．バーバー「ジハード対マック世界」、５．ハンチントン「文明の衝突」、６．キュング「グローバル倫理」という構成になっている。冷戦体制が終わり、自由主義経済が中心となる世界秩序のなかで、貧富の格差の拡大、文明間の衝突という問題が生じており、世界倫理が求められているという構成になっている。その大枠のとらえ方は的確だと思う。

経済活動の国際化によって、倫理問題が発生し、それに対処する必要に迫られている。

２．キュングのグローバル倫理学

キュングの論文から、その特徴を示す文章を書き抜いて見よう。「信仰あるものと信仰なきものとの互恵的な協力無しには、民主主義は生き残れないだろう。宗教間の平和なしには、文明間の平和はないだろう。宗教間の対話なしには、宗教間の平和はないだろう。新しい世界倫理なしには、新しい世界秩序はないだろう。すなわちあらゆる教義上の差異があるにも関わらず、グローバルで地球規模の倫理である。」（p.44-45）

大まかに言うと「宗教間の平和なしには、世界の平和はない」というのが、キュングのいつもの決まり文句である。私は朝日新聞主催の討論会でキュングに向かって「われわれは永遠に訪れることのない宗教間の平和を待つべきではない」と発言したのだが、彼は度肝を抜かれたような顔をしていた。彼は、いつも自分の言葉には圧倒的な説得力があると信じている。

キュングの方法は、異なる宗教に属する立場の倫理に関して、共通項目を切り出してくるというやり方である。このやり方は、対話から平和へとひとびとを導くだろうと、キュングは期待している。ところが、そういう中途半端な共通性の存在こそ、血で血を洗う争いのもととなる。

キュングは、キルケゴールの真実さに目を開いたカトリック教徒である。ブルトマンの親友でもある。そこから彼は、エキュメニカルの提唱者になっていった。「宗教間の対話、平和」と彼が言うとき、その実態はキリスト者の間での対話であり、平和なのである。

「あらゆる教義の間に対話が可能である。まったく対立しあって、両立不可能であるような教義は、共通の前提をもつ」という見解を私は支持する。私を批判する人は、「対話不可能であるような複数の教義が存在しうる。そこには何らの共通の前提が存在しない。不可通約的である」と主張する。これに対して私は「まったく共通の前提を持たない二つの教義は、両立可能である。相争う必要がない」という見解を付け加えよう。哲学の歴史を見れば、両立不可能であるという証明のできない二つの教義が、しばしば両立不可能として扱われてきたことが分かる。

キュングは、共通の倫理を引き出してこようとする。「ウッドロー・ウイルソンだけでなく、その人生で数々の非人間性に耐えて、同時に常に普遍的基準を求めてきたハンス・モーゲンソーも、つぎのような基本的な命令に同意するのではないだろうか。いずれにせよ、これは保証付きの現実主義的な政治家の団体がグローバル倫理の基盤として明確に採用した、時代のしるしなのである。

二つの原理：あらゆる人間は人間的に扱われねばならない。
自分にして欲しいと思うことを他人にせよ。

この二つの原理は、生活のあらゆる領域で、種族で・国民で・宗教で・家庭で・コミュニティで、取り消し不可能で無条件の規範であるのでなければならない。」（p.47）

誰も異議をとなえない道徳命令なら、世界倫理の原理になる資格があると、キュングは信じている。

言葉で示された原則が、ほんとうに世界倫理の原理となるかどうか。1949 年に制定された「ドイツ共和国憲法」第一条は「人間の尊厳は不可侵である。これを尊重し、かつ保護することは、すべての国家権力の義務である」となっている。これを世界憲法の第一条にしてもいいと思う人は多いだろう。

しかし、その含意は何だろう。ユダヤ人の消滅をねらうようなことをしてはならない、等々、ナチスが行った非人道的行為をすべて禁止の対象にするという狙いはよく分かる。

しかし、西ドイツ政府、あるいは統一後のドイツ政府が、第二次大戦後のホロコーストを防止するために特に積極的に対処した訳ではない。また、世界の人権侵害問題に対しても、とくに積極的な対処の姿勢は見せなかった。

その具体的適用例として、人工妊娠中絶の制限、受精卵の遺伝子操作を禁止などの法律が作られた。「胎児、受精卵には人間の尊厳が内在する」というテーゼをドイツ国民は、認めていることになる。

「人間の尊厳」という概念が、「まだ理性を備えていないヒトの個体に内在する」という判断内容が、ヨーロッパの伝統思想のなかの「人間の尊厳」に一致すると言う見込みについては、そうとう懐疑的な見方が可能である。

憲法を定めた場合、その実質的な含意が何であるかということは、直接的には原理を制定する人の直観（言語感覚）にゆだねられているが、憲法学、刑法学等々の法学、判例などを通じて、法律の「実質的な含意」の内容を確定する努力が続いている。一つの国の法律を支えている社会集団は、近代国家では、官僚組織（行政）、国会（立法）、司法組織、法学者などの研究者が、中心となって、その周辺をジャーナリズムなど、さまざまな言論・情報機関が動いている。そして投票という形で、国会議員を選出する国民が存在する。

国民的な合意形成が、政治とジャーナリズムに放浪された表面的なものに留まる危険から、先進国は抜け出してはいない。これから民主化を進める国々は、同じ轍のなかを進んでいる。そして国家間の合意と、グローバルな正義の実現される見通しは、泥沼といっていい状態である。希望を捨てる必要はないとしても。

ハンス・キュング的な「普遍への道」は、抜け出すことのできない泥沼に向かっている。出発点にいるときには、有望そうに見えても、前に進めば泥沼が見えて来る。

3.「グローバルな哲学」に否定的なガダマー

ガダマーにとって、どこの文化にも帰属しない主体にとって真理は存在しない。「グローバルな哲学」が、存在するとしたら、それはこれから存在するかもしれない文化のなかに在るのかもしれないが、いまのところ存在する場所がない。

「哲学者は、その使命からすれば、一時代の子たるわれわれすべての者が立脚すべき共通の地盤を見出す努力をせねばならない。哲学者は、既成の、欠かせぬ精神形態として聴衆に提示されるような世界観の勧めを仕事とするのではない。哲学者の永遠なる形姿は、ソクラテスの形姿であり、われわれすべてにとっての真理を無知なる者としてとり出す人間という形姿である。[懐疑するデカルトのように] 生という現実の内にみずからの立場をもたぬ哲学者が何ごとかを語らねばならないなどと私は考えない。ソクラテスは、哲学する者として、このような自分の立場と現実とをわれわれが決して充分には認識していないこと、またまだ自分の位置を知らないことをよく心得ている。」(「哲学の根源性について」、斉藤博他訳『哲学・芸術・言語』未来社、7 頁)

ガダマーは、本気で「一時代の子たるわれわれすべての者が立脚すべき共通の地盤を見出す」べきだと考えているのだろうか。「哲学」の使命を語り始めるのに、「共通の地盤」の追求と言い出したものの、本音は「特定の立場、偏見に居座ることが、われわれにとっての真実だ」というのではないだろうか。

彼は「先入見の復権」を唱える。「理性の絶対的な自己構成という理念のもとで、認識を制約する先人見として現れたものは、実際は、歴史的現実そのものの一部である。もし人間の有限で歴史的なあり方を、正当に評価しようと思うのであれば、先人見という概念を原理的に復権し、正当な先人見があることを承認する必要がある。それによって、真に歴史的な解釈学にとって中心的な問い、すなわち、その認識論的な基本問題が定式化できるようになる。それは、先入見を正当にするにはどこにその根拠を求めればよいのかという問いである。」(ガダマー『真理と方法Ⅱ』轡田、巻田訳、法政大学出版局、437 頁)

デカルト主義のやり方だと、「あらゆる先人見を除去する→絶対的に確実な原理から出発する→真理を発見する」というやり方になる。しかし、「先人見は歴史的現実そのものの一部」であるから、先人見を除けば、実存としての自我は不在になってしまう。

ハイデガーの「解釈学的循環」をガダマーは「先入見の復権」という形で、裏付ける。「循環は形式的な性質のものではなく、また、主観的なものでも客観的なものでもない。循環的理解は伝承の動きと解釈者の動きが互いに他に働きかける関係である。テクスト理解を導いている意味の天啓は主観性の行為ではなく、理解する者を伝承と結びつけている共同性から規定されている。だが、この共同性は、理解する者が伝承へとかかわるなかで、たえず形成され続けている。それは単に、理解する者がいつもつねにそのうえに立っている前提ではない。理解し、伝承の生起に参与し、それによって自らこの生起を規定し続けることによって、この共同性そのものを作り出しているのである。それゆえ、理解の循環はけっして〈方法的〉循環などではなく、理解の存在論的構造契機を記述するものなのである。」(ガダマー『真理と方法Ⅱ』轡田、巻田訳、法政大学出版局、461 頁)

この文章が、ガダマーの哲学の核心を示している。テキスト解釈に関して、通常、考えられるのは、次のような懐疑主義的な見解である。

「テキストを解釈するのに、主観的な先入見を除去することができない。故に、テキスト解釈から真実を知ることはできない」または、「テキストと先入見とは、客観的に不可分であって、故に、テキスト解釈から先入見を除いた真実を知ることはできない」。

ガダマーが「循環は形式的な性質のものではない」という時、テキストと先入見との行き来のなかで、未知の要素が開示されてくるということを許容することになるだろう。もしも、テキストと先入見が、形式的な循環であれば、「テキストと先入見が正しいなら、テキスト解釈が正しい」という分析的な関係になる。

ガダマーは「循環的理解は伝承の動きと解釈者の動きが互いに他に働きかける関係である」というが、この「伝

統」という言葉に「キリスト教精神」、「テキスト」に「聖書」、解釈者に「信者」という言葉を代入してみよう。「キリスト教精神が、聖書を通じて、信者に働きかけ、信者は聖書を介してキリスト教精神そのものに対峙する」という場面が、思い描かれる。「循環的理解」とは、プロテスタンティズムの「聖書のみによって神に近づく」という方法論である。もちろん、「聖書」を「プラトン」に置き換えてもいい。

信者が「理解し、伝承の生起に参与し、それによって自らこの生起を規定し続けることによって、この共同性そのものを作り出している」ということは、キリスト教の文化が持続しているということである。

キルケゴールに、「二千年の断絶を超える」という言葉がある。イエスと自分との間の「二千年の断絶を超える」解釈が成り立つと言うのである。このキルケゴールの「断絶」を捉え直すと、解釈学的循環になると、ガダマーはいう。「キエルケゴールにおいて、もろもろの神学的根拠からして逆説という形で定式化されたものは、しかしながら事実上、伝承と過去とに対するわれわれのあらゆる関係に妥当する。」（斉藤博他訳『哲学・芸術・言語』未来社、76 頁）

伝統という過去から現在にたどりついて、未来に続く精神性が存在していて、その存在の絆によって解釈がなりたつと、ガダマーは考えている。もちろんその精神性は、聖書というテキストの継承とつながっている。聖書と解釈者の対話の連続性が伝統を形作っていると言っていいだろう。

「本当に重要なのは、時代の隔たりを積極的で生産的な理解の可能性をもつものとして認めることである。時代の隔たりは大きく口を開いた深淵なのではなく、由来や伝統の連続性によって満たされているのであり、この連続性の光のもとで、われわれに伝承が現れてくるのである。」（ガダマー『真理と方法Ⅱ』轡田、巻田訳、法政大学出版局、466 頁）

この連続性が、キルケゴールの断絶と同じものだというガダマーの主張には、首をかしげたくなる。キルケゴールに『教会にキリスト教を導入する試み』という痛烈な教会批判の書があるように、教会が伝えてきた聖書解釈に、キルケゴールは「イエスとの同時性」という感覚で解釈を行うことで、教会の伝統に反抗した。

キルケゴールのばあい、ガダマーのような「連続性」とは、テキストと解釈者との絆が、まったく違うのではないだろうか。あえて言えば、伝統という存在の時間的絆がなくても、「テキストの同時性」は成り立つ。そのような「テキストの同時性」――私が『万葉集』を読むとき万葉人との同時性を感じている――は、時間軸にそって過去から現在につながるだけでなくて、異文化の理解の場合にも基礎となっているはずである。私は、ドストイエフスキーの作品を読むとき、時間の壁を越えているだけではなくて、文化の壁・地理的なへだたりも越えている。

ガダマーの伝統主義は、イエスと現在とをつなぐことができるだけで、西洋文化の連続性を信じ、そこに高い教養を築いた西欧文化人の自己反省ではあっても、解釈の一般的方法論ではない。そこから「われわれすべての者が立脚すべき共通の地盤」を築き上げることはできないだろう。

４．論語の解釈学とデリダ『グラマトロジーについて』

『論語』のテキストの成立からまもなく、注釈が書かれ、その注釈と平行して解釈が進行してきた歴史を子安宣邦はこう語っている。「『論語』のテキストをはるか後世の人が、直ちに、そして独自に、すなわち自分の目だけで読むということはできない。それは日本だから読めないというのではない。中国においても同様である。『論語』とは二千年前に成立したテキストである。この時間は『論語』と後世の人との間に大きな言語的な、思想的な距たりをもたらしている。この距たりを埋めて、『論語』をわれわれに接近できるようにするのが注釈である。」（子安宣邦『思想史家が読む論語』岩波書店 2010 年、4 頁）

『論語』解釈の場合、テキストの成立と注釈の成立との時間差が少ない、注釈は「言語的な、思想的な距たり」を埋める機能をもっているということを告げている。ところが、古い注に対して新しく朱子の注が書かれると、それに対して、古学や古文辞学が成立したという。「江戸時代に朱子学は広く世に行われるようになるが、江戸の中期に、この朱子学を批判する古学（古義学）が伊藤仁斎（一六二七～一七〇五年）によって唱えられた。さらにこの仁斎をも朱子とともに批判する荻生徂徠（一六六六～一七二八年）が古文辞学という新たな古学を展開した。」（同、5 頁）

すると伊藤仁斎や荻生徂徠は、どうやって「言語的な、思想的な距たり」を埋めることができたのかという疑問が湧く。「古語」の復元的な理解によって可能になったとされているが、子安による古語の復元の実例を見ることにしよう。

たとえば「子曰く、教えありて類なし（子日、有教無類）」という言葉がある。通例では「教育によって人の違いは生まれるが、生まれつきの違いはない」と解釈されている。ところが「教」という言葉の使い方は、いわゆる「教育」ではないと子安はいう。

「「類」とは「世類の美悪」をいう。世俗で美悪（良し悪し）をもって類別されている者である。この世俗的な良い人悪い人といった類別をこえて、それぞれに人間の善を可能にしていくのは学問であると孔子は教えるのである。学問とは己れのもつ可能性を拡充し、人間の善を実現することである。その可能性を人はだれもがもつゆえに「人の性は本善」というと仁斎は解するのである。」（同、10 頁）

この場合には「教」という言葉の用例が『論語』のなかで少なく、「教育」の意味で用いてはいないだろうという子安の予測と、仁齋の解釈とが一致して、興味深い解釈例となっている。

古い文献の解釈では、一語一語について他の用例との参照が求められ、現代の用法との類推を安易に行うと、誤った解釈になる。

たとえば澤田多喜男の『『老子』考索』（汲古書院、2005 年）には、誤った類推の例として、大家の武内義雄の研究を挙げている。「かつて武内義雄『老子の研究』では、多くの周邊の資料を使いながらも、現代の論理的思考からは不自然であるとして、錯簡だと稱して大幅な改編を行い、その成果は氏の『全集』にまで入っている。しかしながら、馬王堆出土の帛書の出現によって改編したことの決定的な誤りであることが明らかになった。」（同書 3 頁）

澤田の老子研究は、一切の主観的な思い込みを排除する極端なまでの客観主義に基づいているが、しかし、澤田の現代語訳は、魅力的である。たとえば大庭みな子が澤田の『莊子のこころ』（有斐閣新書、1983 年）から『寂兮寥兮（かたちもなく）』という言葉を拾い上げた題目の作品で谷崎潤一郎賞を受けている。いわゆる「老子」の新しいテキストの澤田訳を引用してみよう。

「法の権威の源泉は道から生ずる。法というのは、基準を当てはめて得失すなわち是非を決め、曲直を明確にするものである。そこで道を掌握した人物は、法を創ったらむやみにそれを破るようなことはしないし、法が一旦確立したらむやみに廃止するようなことはしない。……道は実体がなく無形で、その中枢は幽玄深遠なもので、万物が発生してくる源である。生きていく際に害になるものは、貪欲であり、満足することを知らないことである。」（澤田多喜男訳注『黄帝四經』知泉書館 2006 年、5 頁）

デリダは『グラマトロジーについて』（足立和浩訳、現代思想社 1967 年）で、文字言語の意識を主題化したときに、視覚の意識とはまったくちがうということを指摘した。漢字のテキスト解釈の場合には、特にこのことは重要である。欧文のように表音文字の組み合わせが一つの意味単位をあらわすのではなく、一つの表意文字が意味単位となる。文字は、時代を通じて変化するが、同一の文字であるという連続性は厳密に保たれる。

デリダの哲学から、二つの粉飾を取り除こう。一つは「脱構築」であり、デリダの哲学が過去の哲学を否定し、破壊し、再構成するという歴史的な位置づけを内に含んでいるという嘘である。第二は、「差延」であって、意識の根源的な志向性の構造が「ずらかし」を含んで成り立つという嘘である。この二つを無視すると、タルムード主義者の素顔が見えて来る。朝から晩まで、タルムード（Talmud）を暗唱して唱えている人間がデリダの原型的人間なのだ。

高橋哲哉はこう説明している。「デリダは、言語記号のみならず一般に記号が記号として機能するためには、最低限の「反復可能性」（itérabilité）をもたなければならないと言う。ところが、「反復可能性」が記号が記号であるための不可欠の条件だとすると、次のように言えることになるだろう。すなわち、記号の機能は出来事の一回性のなかに尽きてしまうのではなく、それが初めて発せられたときにその意味を規定していたいっさいのコンテクストが失われてしまった後も、依然として保持されうるし、また保持されなければならない。記号はどんな場合にも、それが置かれている「本来の」コンテクストから切り離され、別のコンテクストに置き移されて、そこで新たな意味をもって機能することができるし、またできるのでなければならない。」（坂部・加藤編『命題コレクショ

ン』ちくま学芸文庫、381 頁）

ヘブライ語の文字や単語を連想しなくとも、われわれ漢字という表意文字に親しんだ人間にとっては、直感的にこの「反復可能性」が理解できる。

そこで「テキストの外部はない」というデリダの中心テーゼを考えて見よう。まず第一に、タルムード主義的な解釈では、宇宙全体がタルムードの文字の世界にすっぽりつつまれているのであって、この文字の集合の外の世界は存在しない。

次にタルムード主義から、古典主義に移動すると、万物はすべて何らかのテキストにすでに語られている。われわれの心が働くと言うことは、このテキストの文字を離れては成り立たない。

第三に、ふつう「テキストの外部」と人々が信じているのは、「タルムード」とか「プラトン」とかの特定のテキストが言及していない対象物のことである。たとえば「携帯電話」はテキストに書き込まれていない。しかし、それらの対象物はテキストの中の言葉ですでに何らかの形で指示されている。「陽の下に新しきものなし」とは、あらゆる事物はすでに指示されている、あらゆる規範はすでに示されているという意味である。

第四に、すべての志向的意識は言語によって、誘導されている。私が「赤い光」を見るとき、それは「赤い」という言語、「光」という言語によって、導かれ、方向付けられ、差異を示されている。たとえば「赤い」という言葉の意味を、私が知っているのは、「赤い」という言葉を含むテキストの文脈からなのであって、「テキストの外部は存在しない」。

テキストに過去と現在との断絶はない。テキストに普通の意味での歴史的な特徴付けを付する必要はない。もしも孔子が『論語』を書いたのなら、私は『論語』を読むことにおいて、孔子と同じ時間にいる。その時間（あるいは「無時間性」と言ってもいい）は、私の意識が志向的に構成しているのではなく、テキスト自体が作り出している。もちろん解釈のための補助道具がフル回転して使われている。

テキストに東洋と西洋との断絶はない。私が『ポリテイア』を読むなら、わたしはテキストの場所（「無場所性」と言ってもいい）にいるのであって、私とテキストとの間に空間的な隔たりはない。それはテキストの作り出す空間性が働くからであって、テキストとの時間的隔たりや、文化的な隔たりを埋めるべく説明するための特別なつながり（たとえばガダマーの「伝統」）を必要としない。テキストそれ自体が、普遍化・国際化の条件を作り出している。

５．哲学史の役割は終わった

日本人があこがれた西洋文化とは何か。それは、過去がつねに克服され前進してきた文化、古いものが切り捨てられ、置き去りにされて捨てられていくのではなくて、古いものが新しい物に統合され、その古さの故の限界を脱却していく文化でもあったのではないか。

「東洋は永遠の停滞の淵のなかに沈んでいる」「新しい物が表面的に文化を彩っても、つねに同じ通奏低音のなかに沈んでいって、ふたたび新しい物が現れても、それは古いものを忘れてしまったから新しく見えるだけで、実は目先を変えて登場しただけなのだ」。

哲学史の哲学は、ヘーゲルに始まると言っていい。そこにはまず、哲学と哲学史の究極の一致という考え方がある。哲学的な思索という形で追求される課題と、哲学史の編年型、通時型の記述は、本質的に同一の課題と目標の追求であるという考え方である。これをさらに強調すれば、「歴史性と論理性の一致」となる。歴史的な経過は、論理的な契機をばらばらにして、時間の順で展開・展示するものであって、それぞれの契機が究極の真理の内に統合され、絶対的な知の構成要素となるという思想である。

哲学史の各段階の歩みは、懐疑主義を克服する歩みとなる。対立し合う思想は、単に定立に対して、それを否定し、ゼロに解消する否定ではなく、定立は反定立の否定を受けて、より高い総合へと止揚され、高次の次元での各契機として、保存される。「哲学史は阿呆の画廊ではない」ということは、哲学史の歩みが、否定、高揚、保存の過程であることを告げている。

哲学史を彩るあらゆる哲学者たちが、固有の魅力をもち、それぞれが永遠の眞理性を持つというテーゼと、そう

した哲学者たちの全体が統合された全体像を構成すると言うことは、矛盾しないと考えられている。

ヘーゲルのこのような哲学史の構想は、ヘーゲルを含む西洋哲学史の記述のなかで示されることになった。ヘーゲル以後の哲学史、とりわけクーノー・フィッシャーの哲学史（初版）は、哲学がヘーゲルという絶頂に上り詰めてそこで完成するという図を描き出した。

「哲学史はヘーゲルにおいて頂点に達し完結したということは、その逆説的な外見のまま、割引なしに認められなければならない。そして同様に、全哲学史はプラトンの脚註にすぎぬと言って間違いでなく、また哲学のすべての流れはカントに注ぎこみ、彼以後の哲学はその変容にほかならぬ、と言ってもよい。哲学とはそのようなものなのである。そしてそう言うからには、自分でも、今までの全哲学史は自分の哲学の序文にすぎぬと言えるだけの覚悟がなければならない。」（山本信『形而上学の可能性』東京大学出版会 1977 年、43 頁）

哲学と哲学史の関係そのものは、ヘーゲルの思索がそのまま有効であるという前提に立てば、このような帰結になるということをこの文章は雄弁に示している。

学説と学説誌の関係では、通常は、複数の学説が枚挙されて、それらの間が決定可能であれば、正しい学説が「真理」と見なされ、それ以外の学説が「真理ではないもの」と見なされる。学説誌は、学説の選択のために為される。ところが懐疑主義の論法では、どのような学説にも、反対の学説が対置されて、「真理」と見なされない。そういう状況を、ヘーゲルは哲学史の過程が、解決していくものと見なした。哲学史は、理想的な討論のモデルを実現し、しかも、複数の学説から「真理」を選択する過程ではなく、学説の対立そのものを統合する過程であると見なした。

学説誌は、本来、真なる学説を選択するための選択肢の枚挙である。

哲学史は、ヘーゲルによれば、すべての選択肢の統合の過程である。

神崎繁「哲学史の作り方」（『西洋哲学史Ⅰ』講談社選書メチエ）は、学説誌の成立事情を調べた貴重な成果である。この神崎論文は、積極的に哲学史の概念を基礎づけようとする意図で書かれているのかもしれない。しかし、私は神崎論文を、西洋哲学が、学説誌、学説の影響作用史（学説誌の範囲内での記述様式の展開）を超えて、哲学史を作り出すという過ちをプラトンから始めたという指摘をしているものとして受け止め直したい。

アリストテレスには、本来の学説誌への考慮があることを神崎は指摘している。神崎による引用を、すこし切り詰めて掲げて見る。

(A) 前提命題は、すべての人々の意見にせよ、大多数の人々の意見にせよ、あるいは専門家の意見にせよ、命題が区分される数に従って、これを収集・選別する必要がある。……

(B) また、こうした収集・選別にあたって、定評ある意見だけでなく、……それぞれ類似の意見を作り上げて前提命題とすることも有益である。

(C) われわれはまたさまざまな文書から選択して、これをそれぞれの類に関してたとえば、善についてとか、動物についてとかいったその区分ごとに別々の欄に上から順にまとめた一覧表にして、善についてであればそのあらゆる種類について、まずそれが「何であるか」から始めなければならない。

また、たとえば、物体の要素は四つであると述べているのはエンペドクレスであるといったように、それぞれの意見の持ち主の名を欄外に付記する必要がある。

〔アリストテレス『トピカ』第一巻十四章 105a34-b18〕

アリストテレスの全著作が示している姿勢は、彼が学説誌を必要な準備段階として認識していたが、決して哲学史は志向していなかったということである。しかし、その師のプラトンは、学説誌が無用であるという意見であったかもしれない。それは対立する議論に決着をつける方法がないと、ほとんど自覚しているからである。

哲学者は、ソフィストと永遠に戦い続けなくてはならない。政治家が哲学者にならないうちは、国家にとって不幸が止むことはない。哲学者とソフィストとの戦いの軌跡が、西洋哲学史なのであると、ヘーゲル風の哲学史記述が告げている。

しかし、影響作用史という観点から見ると、ヘーゲル風の哲学史記述も、ハイデガー的な「脱構築」の哲学史

も、大きな誤りの塊である。どちらの型の哲学史記述も、デカルトを「近代の主観主義」の決定的な里程標として扱っているが、デカルトの影響を実証的にたどるなら、科学者デカルトの自然像の影響と「コギトの哲学者」の影響とを分けてたどらざるをえないが、「コギトの哲学者」は、フィヒテという第二の「コギトの哲学者」、フッサールという第三の「コギトの哲学者」を生み出していくが、それが大事件のように見えるのは、教科書的な哲学史記述の世界の出来事で、「近代」の意味と「コギトの哲学」の意味が直接に重なることはない。デカルトの影響は、「近代的自我の確立」云々として、とても影響作用史の実証できないほどまでに、異常に拡張されている。

ヘーゲル主義的な哲学史記述の型としては、次のような影響作用史的には実証できない嘘が語られている。

デカルト以前には、西欧文化に自我の概念は存在しなかった。

カントは、イギリスの経験論と大陸の合理論の対立を止揚した。

ドイツ観念論の歴史は、カントがフィヒテによって止揚され、フィヒテがシェリングによって止揚され、シェリングがヘーゲルによって止揚されたと、止揚の連鎖によって、ヘーゲルで完成する。

ハイデガーによって作り出された、新しい型の哲学史の嘘がまだかなり横行している。

「プラトン以来、西欧の哲学史は存在忘却の伝統を続けてきている。」

「ヘーゲル哲学は、近代自我中心主義の絶頂である。」

マルクス主義によって作られた哲学史の嘘も少ない数ではない。

「ヘーゲルの弁証法は、西欧の理性のもっとも完成された形態であるが、それは観念論という誤りを含んでいる。ヘーゲルの観念論的弁証法を、転倒させて唯物論的弁証法を樹立するものこそマルクス主義である。」

「マルクス主義は、イギリスの経済学、フランスの社会主義、ドイツの古典哲学を総合することによって、最高の思想的な真理を実現している。」

教科書的な哲学史記述を、ヨーロッパの精神史そのものと重ね合わせにするから、過去がつねに良き意味で克服され前進してきた文化という西欧像が造られるのであって、哲学史の記述のヘーゲル版、歴史＝アウフヘーベンを、そのまま西欧文化と重ね合わせるから、近代主義者の西欧崇拝、ポスト・モダン主義者の近代否定が、生み出される。西欧における連続した精神史そのものが哲学史の記述者の作り出した虚像である。

長い期間にわたる複数の哲学者が、共通の前提を認めているというような特徴を示すことはあるが、「哲学史の流れ」がまるで生きた精神のように記述されるとしたら、それは記述者の創作と言うべきで、「哲学史の流れ」を見出すことが、哲学研究の目的であるかのように考えるのは間違いである。

哲学史を影響作用史に置き換えよう。影響作用史を、学説誌に置き換えよう。そして古今東西すべての学説を、並列的に並べる学説誌が国際化の時代の哲学であることを確かめよう。

６．和辻哲郎の自然主義的普遍化不可能性論

自然主義という言葉は、物質的に存在するものが、精神的なものに対して重要な影響力を持っているという主張を意味することが多い。文芸論で「自然主義の文学」と言えば、性欲の描写が含まれる作品を指すこともある。絵画論では、自然主義という流派の名称がないが、バルビゾン派のモットーが「自然に帰れ」だったと言われていることから、自然主義と呼んでも差し支えはない。風景画、静物画というような主題が、自然描写の仕方を示しているので、とりたてて「自然主義」という言葉は使われない。ただ、「クールベについて、写実主義という言葉はつかっても、自然主義と言わないのは何故か」と考えると、画家が作品に対して、意図的にどういう姿勢を示したかという点に関して、自然主義と写実主義の違いが成り立つこともある。

哲学用語として「自然主義」を使う場合にも、使い方に偏りがあり、「自然主義的な誤謬」という言葉から、「存在から当為を導く誤り」という定義を思いつくのは、職業的な哲学教師だけだろう。「自然主義」を文化の差異を説明するのに、自然の要因を重視する態度と定義するとき、わが国の文物でもっとも有名な「自然主義的著作」は、和辻哲郎の『風土』ということになるだろう。

「自分が風土性の問題を考えはじめたのは、一九二七年の初夏、ベルリンにおいてハイデッガーの『有と時間』を読んだ時である。人の存在の構造を時間性として把捉する試みは、自分にとって非常に興味深いものであった。

しかし時間性がかく主体的存在構造として活かされたときに、なぜ同時に空間性が、同じく根源的な存在構造として、活かされて来ないのか、それが自分には問題であった。もちろんハイデッガーにおいても空間性が全然顔を出さないのではない。人の存在における具体的な空間への注視からして、ドイツ浪漫派の「生ける自然」が新しく蘇生させられるかに見えている。しかしそれは時間性の強い照明のなかでほとんど影を失い去った。そこに自分はハイデッガーの仕事の限界を見たのである。空間性に即せざる時間性はいまだ真に時間性ではない。ハイデッガーがそこに留まったのは彼の Dasein があくまでも個人に過ぎなかったからである。」（和辻哲郎『風土』岩波文庫 1979 年、3 頁）

この文章のなかの「自分が風土性の問題を考えはじめたのは、ハイデッガーの『有と時間』を読んだ時である」という部分については、実際にはベルリンに渡航するまでの間に、「風土」というモチーフが彼の心に自然に持ち上がっていただろうと考えると、現実的な経過を延べた文章ではなくて、ハイデッガーの『有と時間』と対抗するという姿勢を演出するための効果を考えて考え出されたレトリカルな表現だということになる。

ハイデガーの時間性が、『風土』という空間性と対抗する概念としてとらえられているということも、実は、時間性として和辻が考えていたのは、ひろい意味での歴史性にすぎなかったという事情を示している。人間を理解するのには、歴史だけではなくて地理も必要だと言っているのとほとんど変わりがない。

メルロー・ポンティの空間論が、和辻の風土論とまったく重なりあわないということを考えると、ポンティの「空間」は、知覚という場での空間であり、和辻の「空間」が、生活の自然環境という意味の比喩的表現として「空間」であって、ハイデッガーの「時間」概念に対応するかどうか。私は、否定的な答えを出したい。

ハイデガーの「時間」概念は、時間の自然的な経過と平行して過去から現在へと因果的に影響する物事からなる文化の全体という意味での「歴史」に対応しないだろう。終末論の時間性を、聖書解釈から解放して、存在そのものの時間性へと読み替えようとする意図がハイデガー『存在と時間』の背後にあっただろうと私は思う。

和辻が、「時間」と「空間」と比喩的に語っているものは、歴史と地理のことである。

「さまざまの文化潮流は、何よりもまずそれを担う民族の相違という点から見らるべきであり、そうしてその相違は地理的な相違と不可分のものなのである。もとよりそれは同じ人間存在の展開なのであるから、「同時代的」な発展段階を持っているには相違ないが、そういふ共通の本質の上にそれぞれ独自の性格を形成し、それによって歴史の唯一回的な歩みの契機となつているとすれば、その独自性の基礎に存する地理的なものは、それぞれの時代と同じく永遠の意義を担うものとならざるを得ない。ここで我々は人間存在の風土的構造の問題に突きあたったのである。人間存在がもと時間的・空間的な構造においてあるのであつて、単に時間的のみでない限り、このことは當然なのである。時間性と空間性とは相即することによつてその意義を成就するのであつて、それぞれ単独に立ちうるものではない。」（和辻哲郎『倫理学』下巻、岩波書店、昭和 24 年 126 頁、昭和 40 年 92 頁）

この文章のなかの「独自性の基礎に存する地理的なものは、それぞれの時代と同じく永遠の意義を担うものとならざるを得ない」という文章は、「地理的なものは永遠である」という文章と「それぞれの時代は永遠である」という文章を結合しているように読めるが、「地理的なものは永遠である」というのは、日本は永遠にモンスーン地帯にあるという自然的意味での永続である。「それぞれの時代は永遠である」というのは、「それぞれの時代の文化が永遠の価値を持つ何かを残している」という文化遺産を念頭に置いているのか、「それぞれの瞬間は永遠のアトムである」という時間の全体と部分のことを指しているのが、「瞬間即永遠」という「永遠の今」を念頭に置いているのか、はっきりしない。

地理は、自然的永続性の根拠として位置づけられている。ここに、ナショナリズムの存在論的基礎付けがなされている。

「一般的なる人間存在というごときものは現実には存しない。在来ヨーロッパ人によって普遍人間的と言われていたものは、きわめて顕著にヨーロッパ人的であった。そうしてそれでよいのである。世界史の意義は人間の道が風土的・歴史的なるさまざまの類型において実現せられるところに存する。普遍が特殊においてのみ普遍であり得るごとく人間存在もまたその特殊的存在を通じてのみ普遍的人間存在たり得る。かくしてそれぞれの歴史的国民が、その特殊性において全体性の形成を努めるところにのみ、真実の意味における inter-national の間柄もまた可能になる。national であることを飛び超えて inter-national たらむとするがごときは抽象的妄想以外の何物でもな

い。」（和辻哲郎『倫理学』上巻、岩波書店、昭和 12 年 33 頁、昭和 40 年 30 頁）

物質的にも精神的にも自給自足している個別国家の集合が、国際社会であると言っていいような昭和 12 年と対比すると、国際社会の現実感が、ずっと高くなっている。日本の食糧自給率は、2000 年以降だいたいカロリーベースで 40%である。エネルギー資源自給率は、1980 年以降だいたい 20%以下である。

日本では、まず inter-national な輸出入の順調な維持を前提として、national な生産・流通・消費の活動が成り立つのであって、「まず national」という姿勢では生きていけない。物質的な対外依存度の特に高い日本だけでなく、あらゆる国が、さまざまな意味での高い対外依存度を保っている。それがグローバリズムの時代である。

7．現代の自然主義

精神主義的国際化論としては、キュンクのような共通倫理論、最低生活の保証を含む人間の安全保障論などがある。イグナチエフ『人権の政治学』（添谷・金田訳、風行社 2006 年）、井上達夫編『人権論の再構築』（法律文化社、2010 年）などに、その論争状況を見て取ることができる。アムネスティ・インターナショナル発行（リブリオ出版）の『子どもの人身売買』（2008 年）、『子ども兵士』（2008 年）、『児童労働』（2008 年）を見れば、「基本的人権」の概念を哲学的にどのように基礎づけるかという問題よりも、実務的な対策が急務であることが分かる。しかし、最上俊樹『人道的介入』（岩波新書、2001 年）を見れば、その難問の奥の闇が見えて来る。

精神主義的な非国際化論としては、宗教上の対立が軍事衝突を引き起こすというハンチントン『文明の衝突』（鈴木主悦訳、集英社、1996 年）がある。ハンチントンの立場は、国際関係を力の関係としてみるリアリズムであるが、哲学的には、「文明の衝突」は精神主義によって、基礎づけられる。文明の根底は宗教である。宗教と宗教は、相互に不可通約的であって、共通の前提をふくまない。それぞれが単独の宇宙を形作る。異なる宗教を信じる人々の間には、表面的・実際的に共通の利害に基づいた実利社会が形成されうるが、成員が自己の本来性の存在をそこに置くような共同社会の形成は不可能である。

自然主義的な国際化論としては、エマニュエル・トッド『文明の接近』（ユセフ・クルバージュと共著、石崎晴己訳、藤原書店）が注目に値する。その他ジェフリー・サックス『貧困の終焉』（鈴木主悦、野中邦子訳、早川書房、2006 年）、ポール・コリアー『最底辺の 10 億人 : 最も貧しい国々のために本当になすべきことは何か ?』（中谷和男訳、日経 BP 社、2008 年）が、具体的な提案を示している。

自然主義的な非国際化論としては、ナショナリズムがおおむね非国際化論の立場をとるが、資源ナショナリズムの動向に目を向けて置いた方がいいだろう。資源ナショナリズムは、それを代弁するような世界的な思想家は存在しないが、現実の国際社会を裏から動かしている力と見ることもできる。谷口正次『資源問題』（東洋経済新報社、2011 年）、加藤尚武『資源クライシス』（丸善、2008 年）のような著作がある。

社会認識としての自然主義と精神主義は、冷戦時代には唯物論論争という形をとって、さまざまな政治的なゆがみをともなう論争が多く闘わされた。「政治的なゆがみ」というのは、「観念論陣営」に対して、唯物論者は「資本主義の手先」というタイプの非難を浴びせる一方で、自分自身に関して「唯物論の実践」をモラリズムの気分のうちに定着させようとしていた。また反マルクス主義の側では、唯物論の正当な側面を故意に歪めたり、無視したりする議論も数多くあった。現代は、自然主義がそういう政治論争から解放されて、静かに浸透の歩みを進めている時代である。

8．文明の衝突

宗教と宗教の対立が戦争の主要な原因であって、宗教が文明を規定する基本的な要因である限り、人間は戦争を止めることができないのか。異なる宗教が、同一の社会で共存可能であるために、それぞれの宗教は共存のための妥協を余儀なくされるのか。寛容の原理は、宗教の本来性、精神的な純度を犠牲にしてしかなりたたないのか。

「ジハード」のはじまりは、ハンティントンによって、次のように描写されている。「アフガン戦争は、ソ連の介入で始まった。アメリカが強く反発し、ソ連軍に抵抗するアフガニスタンの反乱軍を組織し、資金援助をし、兵器

を提供したときから冷戦の枠内の戦いになった。この戦争におけるソ連の敗北は＜民族主義や社会主義の基準ではなく＞、イスラムの行動基準にのっとっての、外国勢力にたいして成功した初めての抵抗だった。それはジハード（聖戦）として戦われ、イスラムの自信と勢力が飛躍的に高まることになった。この戦争がイスラム世界に与えた衝撃は、一九〇五年に日本がロシアに勝ったときに東洋世界に与えた衝撃にも劣らぬものだった。」（サミュエル・ハンチントン『文明の衝突』鈴木主税訳、集英社、1998 年、374 頁）

ジハードの開始とホメイニ革命によって、世界史の見通しは変更を余儀なくされた。イスラム社会は、トルコのように近代化が進み、その同じ道をイランが進みかけたとき、ホメイニがそれを遮った。イスラム文化のアイデンティティの危機に対して、イランのホメイニの精神革命は、イスラムの根元的精神を回復しようとする精神運動である。しかし、アメリカの軍事行動を介して、近代化、市場経済化、グローバリゼーション、親西欧化に向かい、世界は均質化するという歴史の見通しを押し通そうとしたが、タリバン支配のアフガニスタンでは、アメリカの路線が破綻している。

さまざまな形のジハードが噴出しているイスラム世界の現状は、キリスト教的な寛容論の構図から見ると、宗教の本来のすがたと一致しないのではないかと思われるだろう。

キリスト教的な寛容論は次のような内容である。

1．宗教は内面的な真理であり、軍事力・法的強制力・世俗的な影響力などの外面的な強制は、宗教の本質に一致しない。

2．同一の外的強制体制・国家のなかに、多数の教会など宗教的な団体は共存することが出来る。世俗的なルールが共通であり、相互に世俗的な力の行使による干渉をしない。

3．世俗的な力が、宗教的な信念に反することを強制しない限りで、世俗的な支配を許容することができる。人工妊娠中絶に宗教的な理由で反対する人は、人工妊娠中絶の法的な自由化を支持する。

この寛容論は、聖俗二元論を前提にしている。ところがイスラムには聖俗二元論がない。

「イスラームは、教会を世俗国家からはっきり区分する聖俗二元論的キリスト教と鋭く対立する。「わが王国はこの世のものではない」と言い、「カエサルのものはカエサルへ、神のものは神へ」と言ったイエスの言葉の上に、キリスト教のあの壮麗な中世的教会制度が構築されていく。イスラームは、存在の全体をそっくりそのまま宗教的世界と見る。イスラームの見る世界は、「聖なるもの」によって一切が浸透された、あるいは浸透されなければならぬ世界として描写される。人間生活のあらゆる局面が根本的、第一義的に宗教に関わってくる。個人的、家族的、社会的、民族的、国家的、およそ人間が現実に生存するところ、そこに必ず宗教がある。人間存在のあらゆる局面を通じて、終始一貫して『コーラン』に表われている神の意志を実現していくこと、それがイスラームの見る宗教生活だ。」（井筒俊彦『イスラーム文化』岩波文庫、1991 年、40-41 頁）

聖俗二元論と聖俗一元論との原理的、心情的、実生活的共存は、およそ不可能であるように見える。たとえば法について、西欧近代の民主主義（法実証主義）によれば、究極の法源は同世代間の合意にある。イスラム原理主義では、究極の法源は聖典にある。

ゼンクハース『諸文明の内なる衝突』（宮田光雄他訳、岩波書店）は、ハンティントン『文明の衝突』を批判した書物で、もっともすぐれたものと見なされているが、このなかに書かれている近代化要因を要約すると、次の６点になる。

⑴正当な国家的暴力の独占が制度化されて、市民たちは非武装化される。⑵法の支配が、暴力の独占を合法化し、紛争を決着させるためのルールを確定する。⑶各個人は、多様な役割を果たすことが期待されるようになる。多岐にわたる役割が提供される。⑷民主的な参加への要求が生まれる。言説による思想の伝達と《討議による政治》とに参加せざるをえなくなる。⑸配分的正義と公正をめざして、公共的論議と葛藤とを規制するルール。⑹これらの諸要因が一つに組みあわされ、それが生活のあらゆる領域に影響を及ぼす。

ここから導かれるのは、イスラム社会の近代化は不可能であり、キリスト教文化、西欧型文化との異質性は根強く残るという帰結になる。

「イスラームと価値の多元主義とを橋渡しすることは、教義的に考えれば不可能であるが、歴史的には可能である。一方では、本質主義的に把握されたイスラームは、とりわけ原理主義的に尖鋭化した立場が問題の場合は、一

枚岩的に感じとられるが、他方では、イスラームの歴史は、その当初から争いによって、つまり、神学と法とにおける諸学派の論争によって、それどころか、さまざまの教派的分裂、それと関連する深刻かつ戦闘的な敵対関係によって彩られてきた。」（ゼンクハース同書、69 頁）

イスラムの近代化は、「教義的に考えれば不可能であるが、歴史的には可能」ということは、教義を純粋さを犠牲にする形で可能となるということである。原理主義者が、勢力を握れば、「教義通りに不可能」という道を進むことになる。

現在、対立しあっているさまざまな宗教が、一見するとまったく共通の原理を持たないように見える。しかし、あらゆる宗教は独自の伝統をつくりあげて、独自の専門家を育ててきたので、そうした伝統が排他的な関係を固定しているのであって、それぞれの原典そのものが、排他的であるかどうかは、別問題である。

現在の「文明の衝突」の背後にある、教典解釈の不可通訳状態は、それぞれの宗教が教団組織として確立されたという事情の継承である。宗教の根元性は、その教団の政治によって実定化されている。それを破砕するのが解釈学的破壊である。

中村元『普遍思想』（1975、1999）は、宗教の根元を調べれば、宗教間の共通の要素を知ることは、さほど困難なことではないという事例をいくつも示している。

９．文明の接近

社会科学の領域での自然主義では、マルサスの『人口論』（1798）が画期的な著作であった。「万能の神を完全に見きわめるわれわれの微力なこころみにおいて、われわれは、自然から自然の神を推論すべきであって、神から自然へと推論すべきでないことは、絶対に必要におもわれる。」（マルサス『人口論』永井義雄訳、中公文庫 1973 年、200 頁）

神を直接に知ることはできない。神の書いた書物である自然を読み取るべきである。ここには、神学と自然学との対立はない。信仰との知識、精神主義との自然主義との対立もない。

「わたくしは、二つの公準をおいてもさしつかえないであろうと考える。

第一、食糧は人間の生存に必要であること。

第二、両性間の情念は必然であり、ほぼ現在の状態のままでありつづけるとおもわれること。

そこで、わたくしの公準が承認されたものと考えて、わたくしはつぎのようにのべる。人口の力は、人間のための生活資料を生産する地球の力よりも、かぎりなくおおきい、と。人口は、制限されなければ、等比数列的に増大する。生活資料は、等差数列的にしか増大しない。数学をほんのすこしでもしれば、第一の力が、第二の力にくらべて巨大なことが、わかるであろう。」（同、22 頁、23 頁）

ここには「なぜ人口は等比数列的に増大するか。なぜ食糧は等差数列的に増大するか」という問いに対する答えは、ほとんどない。事実としてそうなっているというのが、マルサスの答えである。

現代でマルサスの説を引き継いでいるのは、『ローマクラブ報告』の筆者達である。その報告書は、三種類ある。

「世界の人口は幾何級数的に増加しているだけでなく、成長率もまたたかまっている。」（メドウズ他『成長の限界』大来佐武郎監訳、ダイヤモンド社、21 頁、原作・翻訳ともに 1972 年）

「一六五〇年の人口は、およそ五億人だった。年間増加率は〇・三パーセントで、倍増に要する期間はおよそ二五〇年と予測されていた。それが一九〇〇年までに一六億人に達し、年間増加率〇・五パーセント、倍増期間は一四〇年となった。さらに、一九七〇年になると世界人口は三六億人に増え、年間増加率も二・一パーセントにまで伸びた。これは単なる幾何級数的成長ではなく、成長率そのものが成長していたという意味で、超幾何級数的成長である。」（メドウズ他『限界を超えて』茅陽一監訳、ダイヤモンド社、29 頁、原作・翻訳ともに 1992 年）

「女性一人当たりが産む子どもの数は、世界全体の平均で、一九五〇年代の五人から九〇年代の二・七人に低下した。二一世紀の幕が開けたとき、ヨーロッパの家族の規模は、夫婦当たり平均一・四人の子どもで、人口を維持するために必要な数をかなり下回っていた。ヨーロッパの人口は、一九九八年の七億二八〇〇万人から二〇二五年の七億一五〇〇万人へとゆっくりと減少すると予測されている。しかし、出生率が低下したからといって、世界全

体の人口の増加が止まったわけではなく、また、幾何級数的な増加が止まったという意味でもない。単に、倍増期間が長くなったということであり（年間増加率二パーセントなら三六年だが、一・ニパーセントなら六〇年となる)、倍増期間がさらに長くなるかもしれないということである。増加率は低下していたのにもかかわらず、実際には、地球に生まれてくる人間の絶対数は、一九六五年よりも二〇〇〇年のほうが多かった。」（メドウズ他『成長の限界・人類の選択』枝廣淳子訳、ダイヤモンド社、36 頁、原作 2004 年、翻訳 2005 年）

私は「ローマクラブ報告」の筆者達が、マルサス・モデルに行きすぎた固執をしていると思う。マルサス・モデルでは説明できない変化が起こっている。

エマニエル・トッド（主として『文明の接近』、『アラブ革命はなぜ起きたか』）の示している説明のモデルは、おおよそ次のようなものである。

1．（自然主義的普遍性）人間は、その信じる宗教とはほとんど無関係に、一定の条件下で、同一または類似の態度をとる。

2．識字率が高くなると、出生率（女性一人あたりの生涯出産数）が低くなる。

3．識字率が高くなると、親の世代との断絶が進行し、「移行期危機」が発生する。

4．イスラム社会では、親戚のなかで配偶者をきめる内婚率が、高い。内婚によって、女性の立場は保護されている。

5．家族システムの違いが、気質・心性・イデオロギーの違いを生み出す。

トッドは、識字率、出生率のデータによると、現代のイスラム教徒が、原理主義化してキリスト教文化、近代主義、民主主義、市場経済を支える文化と「文明の衝突」を引き起こしているという認識は、あやまちであり、「文明の接近」が起こる可能性が高いという。

トッドを著名にしているのは、「家族システムの違いが、気質・心性・イデオロギーの違いを生み出す」ということを説明するのに、「外婚性共同体家族」、「内婚性共同体家族」「権威主義家族（直系家族)」「非対称型共同体家族」「平等主義核家族」「絶対核家族」「アノミー家族」、「アフリカ・システム」という八類型とそれに対応する心性・イデオロギーを提示したことである。

「外婚性共同体家族」では、結婚した息子が、すべて家にとどまり、大家族を形成するが、嫁は外部から選ばれる。

「内婚性共同体家族」では、結婚した息子が、すべて家にとどまり、大家族を形成するが、嫁は親戚（父の兄弟の家）から選ばれる。イスラーム圏では典型的な形である。地理的な内婚、職業的な内婚の例もある。

「権威主義家族（直系家族)」では、戦前の日本やドイツ、ルアンダのツチ族で、長子相続が認められていて、長子以外は家をでる。

「非対称型共同体家族」では、母系の内婚を認め、父兄の内婚を禁止する（インド、ケララ、ドラヴィダ系)。

「平等主義核家族」では、結婚した子どもは家を出て独立した家族をもつが、パリ盆地では遺産が平等に分配される。

「絶対核家族」では、結婚した子どもは家を出て独立した家族をもつが、遺産相続に関して親の自由裁量権が認められている（イングランド)。

「アノミー家族」では、固定した婚姻性がない。(東南アジア、アメリカのインディオ、マダカスカルの一部)

「アフリカ・システム」は、いわゆる「ブラック・アフリカ」で見られる、大衆的一夫多妻制である。夫婦の絆は弱く、流動的である。

トッドの用いる一般的な説明の型の有用性よりは、そのつどの現状を説明する明確さに注目した方がいいだろう。ローマクラブ報告が採用しているような、人口動態のマルサス主義が、現実の動きとはちがうということは、トッドの説明でよく分かる。そして、イスラム圏での内発的な「準近代化」の動向があり得るということも、識字率と社会変動との相関関係から推測できる。

「文化的進歩は、住民を不安定化する。識字率が 50%を越えた社会とはどんな社会か、

具体的に思い描いてみる必要がある。それは、息子たちは読み書きができるが、父親はできない、そうした世界なのだ。全般化された教育は、やがて家族内での権威関係を不安定化することになる。教育水準の上昇に続いて起

こる出生調節の普及の方は、男女間の伝統的関係、夫の妻に対する権威を揺るがすことになる。この二つの権威失墜は、社会の全般的な当惑を引き起こし、大抵の場合、政治的権威の過渡的崩壊を引き起こす。」（トッド『文明の接近』石崎晴己訳、藤原書店 2008 年、59 頁）

1985 年から 1990 年にかけて、出生率の低下した国は、アルジェリア、リビア、モーリタニア、エジプト、スーダン、シリア、イラク、ヨルダン、サウジアラビア、クウェート、アラブ首長国連邦、バーレーン、カタールである。

出生率の低下が社会構造を変えるプロセスを、トッドは次のように説明している。「子供が四人いる時、父系原則の適用条件である男子を持つ確率は九四%である。子供三人の場合、その確率は八八%、子供が二人だけの場合は、七五%となる。出生率が女性一人当り子供三を下回ることになると、夫婦のうちの四分の一が男性子孫を持たないというリスクを受入れなければならなくなる。これではその社会が［内婚的］父系原則を諦めるというに等しい。この問題は、［外婚的］父系制社会にとっては乗り越えられない問題ではなく、中国や北インドでは、女性嬰児殺しで乗り切ろうとする。アラブ圏の場合は、ほぼ全体的に女性嬰児殺しを行なわないため、この問題はより厄介となる。」（トッド『文明の接近』石崎晴己訳、藤原書店 2008 年、133 頁）

識字率と出生率に関して、トッド『文明の接近』（前掲 30 頁）によると、日本で男性識字率が 50%を超えたのが 1850（嘉永 3）年、女性識字率が 50%を超えたのが 1900（明治 33）年、出生率が低下し始めたのが 1920（大正 9）年である。

識字率と衛生観念の普及は非常に高い相関関係を示すのが常であるが、日本では出生率への直接の影響はなかったと考えてよい。日本で「受胎調節」という考え方が普及するのは、第二次大戦以後である。現代では識字率と受胎調節とは高い相関関係を示すだろう。

現代では、識字率がコンピュータ識字率と直結すると考えると、あらゆる知識と情報に個人で接触することができる。2010 年 12 月のチュニジアをきっかけとする、リビア、アルジェリア、イエメン、サウジアラビア、ヨルダンの紛争は、コンピュータ識字率の高さが起動因となっている。

10. 哲学からあらゆる「ローカリティ」（地方性）を追放すること。哲学は「主題」別に組み立てられるべきである。

精神主義的な手法で考えると「文明の衝突」は永続するが、自然主義的な手法で考えると「文明の接近」が今後も続いて起こる。そのどちらが正しいかと考えるためには、共通の分母の上に並べる必要があるが、精神主義的な解釈の手法と自然主義的な観察・観測の手法とでは、それぞれを比較する土俵、場所が、存在しない。

「識字率が高くなると出生率が低くなる」ということの実態は、避妊の知識が普及する、女性の立場が家庭内で高くなる、子どもが多産多死でなくなる、無計画に子どもを増やすというよりは本能的に性行為をするという態度がなくなってくる、子どもの教育費が高くなる等々、人生観が全体として変わってくると言ってもいいような変化だろう。識字率と出生率という数字を出して並べることは、観察・観測の手法によっているが、その相関を理解することの内容は、あらゆる領域、次元にわたっている。

原子力発電所の事故というような事例では、原子力工学、確率論的安全評価法、無過失責任制度、確率論の大数法則からカオス理論への変化、地震学・防災学、ハザードマップ、安全と安心の概念という他分野のリテラシー（識字率）が、関わってくる。（加藤尚武『災害論』世界思想社、2011 年参照。）

「原子力発電の必要とされる理由には、過剰消費への傾向があるから、もっと禁欲的になるべきだ」というような倫理的態度が、哲学に求められると誤解している人がいる。また、安全管理の技術に過剰に自負するおごり、慢心、増長の気持ちをしかりつけて、もっと謙虚になりなさいと説教をするのが、哲学の任務だと誤解している人がいる。

哲学が、大局的に全体をとらえて、問題に関わる責任ある主体のあり方を示すべきであるというのは、正しい。そして、それがともすれば、お説教になってしまう。

われわれは今、多数の専門領域の関わる技術、制度、社会関係を運営して生活している。その全体像は、どの一

点からも見えない。自然科学的に見れば、冷却水の循環不能による原子炉の融解という事例である。社会科学的にみれば、無過失責任の事例である。人文科学的に見れば、確率が不安定な危険度への不安という事例である。

哲学は、あらゆる学問・宗教・芸術のリアリティの特質を明らかにしなくてはならない。過去の哲学も、おおむね、人間の文化的な営為の全体をとらえようとしたのだが、アリストテレスやデカルトでは、たしかに哲学をするだけの、学問の幅の広さと深さを知っていた。しかし、職業的な哲学者が、大学教授として社会的な地位を認められるようになると、個別的な領域については、ほとんどの素人であるままで、哲学という学問をするようになった。だから哲学にはゴミが多い。

「ゴミ」というのは、大森荘蔵の用語で、発表されはするが、繰り返して読み返されることのないような論文のことである。

学問は、ゴミを捨てながら走る。その捨て方が正しいなら、その学問は存在理由がある。哲学は、ゴミを捨てないで、担いで歩いている。ゴミを捨てるためには、査読の基準をはっきりと立てて、「この論文はゴミだ」という判定をいったん受けたら、科研費の報告書だろうと、大学の紀要だろうと、同人雑誌だろうと、どこにも発表はしないというルールを皆がまもるぐらいにしないと、ゴミは増え続ける。

私が査読の基準として想定しているのは、「同一のテーマに関して古今東西すべての基本的な論点を参照済みにしている」という基準である。加藤尚武『災害論』（世界思想社、2011 年）では、「偶然」という概念について、古今東西すべての基本的な哲学的論点を包括したいと思った。しかし、同時に「確率」という概念について、現代のカオス論にいたるまでのすべての数学と物理学の論点を参照するという作業にかんしては、自分の能力の限界を感じた。偶然を表現した文学作品としては、ソートン・ワイルダーの『サンルイスレイの橋』（*The Bridge of San Luis Rey*, 1928 年）とトルーマン・カポーティの『冷血』（*In Cold Blood*, 1965 年）とが、ほとんど同じモチーフであると思うのだが、「文学における偶然の表現」を包括することは断念した。宗教・文学における「運命」、「くじ引き」等についても、断念した。

「同一のテーマに関して西洋哲学のすべての基本的な論点を参照済みにしている」という基準をみたすには、ヨアヒム・リッター（Joachim Ritter, 1903- 1974）の『哲学事典』（*Das Historische Wörterbuch der Philosophie*）の利用が不可欠である。しかし、項目によっては、内容が不十分であるという場合もある。

東西の哲学・宗教にわたった事典としては、中村元監修、峰島旭雄編『比較思想事典』（東京書籍、2000 年）が便利だが、分量が少ない。リッターの『哲学事典』の 50 分の一ぐらいである。

英米圏でも事典類が、拡充してきていて、グーグルだけでなく、未来の情報のあり方を考えて、事典やハンドブックとして集約点を作っていくという作業が進められている。最近完結した、イゼンゼー＆キルヒホフ（Isensee & Kirchhof）の『ドイツ共和国連邦国家法ハンドブック』（*Handbuch des Staatrechts der Bundesrepublik Deutschland* 全 9 巻 2003-2011）も憲法論・法哲学では「参照しておかないと査読が通らない基準」に使ってもいい情報集積である。

私の夢のなかでは、『哲学古今東西』という情報の集積があって、そこでは「真理」、「愛」、「正義」、「美」、「生命」などの主題について、古今東西の英知を語る言葉が集められている。狭い意味での哲学・宗教・思想だけでなく、自然科学・社会科学・文学からも採録される。拡大版では、毎年、採録される情報が増えていく。縮小版では、毎年、採録される情報が減っていく。この縮小版に生き残ることが、哲学者の最高の名誉となる。いつか世界中で『哲学古今東西・縮小版』が、万人が必ず習得すべき真の古典として読み継がれるとき、世界中の人々の対話と合意形成の質が良くなるだろう。

筆者による関連論文と著書

- ▲ 「サーベイ論文集という企画を立ち上げる意図について」2000 年 8 月 15 日、京都大学文学部倫理学研究室、『倫理学サーベイ論文集 I 』1-4 頁
- ▲ 「意識の意識とは何か」『現代思想』2001 年 10 月号、10 月 1 日発行 200-205 頁
- ▲ 「文理融合の理念と大学」『科学』2001 年 10 月号、10 月 1 日発行 1297-1302 頁
- ▲ 「生き甲斐の哲学」『人間会議』Vol.6.2002 年夏号、15-21 頁

▲ 「倫理の境域」『地の地平』東北大学出版会所収、2003 年 3 月 15 日、9-23 頁（鳥取環境大学紀要論文の改訂版）
▲ 「価値と存在追求が世界共通の哲学」：産経新聞「正論」2004 年 12 月 15 日
▲ 「ドイツ哲学の意義と展望」カント協会編『ドイツ哲学の意義と展望』理想社 2006 年 9 月 5 日、全 199 頁、所収 53-70 頁
▲ 『教育の倫理学』丸善 2006 年 11 月 30 日、全 211 ページ
▲ 「応用倫理学の根源性」広島大学応用倫理学プロジェクト研究センター科研費報告書 2007 年 3 月 1 日発行『ぷらくてしす』8 号、1-10 頁
▲ 「ヘーゲル哲学と懐疑主義」京都大学人間環境学研究科 2007 年 3 月 31 日発行、『人間存在論』13 号所収、43-56 頁
「ヘーゲル哲学と懐疑主義」『知を愛する者と疑う心』佐藤、安倍、戸田編、晃洋書房 2008 年 2 月 29 日発行、採録 157-186 頁
▲ 「哲学とその境界――応用倫理学の根源性」『岩波講座　哲学』15、岩波書店 2009 年 7 月 30 日発行、267-193 頁
▲ 「ヘーゲル体系論の四つのモチーフ」久保陽一編『ヘーゲル体系の見直し』理想社 2010 年 06 月 10 日発行所収、15-28 頁

（了）

Keynote Address

Is globalization of philosophy possible?

Hisatake Kato

If you define philosophy as finding a simple principle from which all cultural virtues that have reality, truth, or important meaning for human beings can be derived, you would be asked why there cannot be a meaning for the existence of philosophy if the assumption is made that philosophy would be an impossibility as such. As for the perspective in which *all cultural virtues* can be grasped by putting up a gate called a phenomenological reflection in the channel called consciousness because *all the cultural virtues* always go through the channel, I reject the phenomenology because it has to allow the unreasonable precondition that phenomenological reflection is effective for the entire scope of consciousness. (See "Phenomenology worse than anything else," recorded in Hisatake Kato *Philosophy of Forms* in 2008. Gendai Bunko of Iwanami Shoten Publishers, Chapter 18, pp. 222-234.)

The suggestion that a gate should be put up in the channel of language, not consciousness, just faces the problem that the entire *content of language* is not understood in advance.

Before extending the target of consideration, toward experience or experience of consciousness for example, it is also necessary to examine the approach of derivation from a single principle. There is no possibility that philosophical knowledge could assume a form of deduction based on principle. Before considering what kind of architecture should be created as philosophy, whether the philosophy is necessary or not should be considered.

Philosophy is an integration of self-recognition in each field for preventing various fields from becoming words in the Tower of Babel because of the diversification of human activities. For example, faith from Pietism and Newtonian mechanics had existed before Kant, and thus it was thought that an incompatible state had been brought about between faith and scientific fact. Kant created a perspective of integration by exploring in-depth self-recognition in the fields of the philosophy of religion and epistemology. It clarifies the grounds of the formation of each of them, not using the method of indicating the common root from which religion and science branch away.

Human beings belong to multiple intellectual and spiritual fields. All the fields, including faith, science, law, economy, and art, suppress, constrain, release, uplift, or soothe the human mind. For making autonomous determination and satisfactory selections from them, human beings must have an awareness of the heterogeneity, homogeneity, compatibility, and incompatibility of each of the intellectual and spiritual fields.

Universal Thought (1975, 1999) by Hajime Nakamura describes the possibility of listing in an integrative matrix the ideas of all ages and cultures in the whole world in the form of the relationship between a common denominator and what is specific to a particular culture.

"In the newly developed cities, freedom of ideas was permitted to some degree. At least, social pressure of rural communicates had been decreasing. Then a wide variety of thinkers appeared and philosophized freely, indulging themselves in stating their own dogmas. Sophists emerged in ancient Greece while wandering monks called Shramana emerged in India. While Sophists, or philosophers, were recognized as an opinion leader in Greece, the new way of thinking and behaviors of the wandering monks were respected and trusted the most in India." (Hajime Nakamura, *Universal Thought*. Shunjusha Publishing Company, 1999, p. 10) Nakamura seems to disagree with Plato on the estimation of Sophists.

Nakamura tried to state that the thinkers of the Axial Age, which was referred to by Jaspers, had various common circumstances of the formation and features, and thus the philosophical dawn for human beings might be expressed through the

group of thinkers who had a modest commonality, not being pluralistic.

The "Cities" mentioned here probably meant a place of temporary residence for the people who left many indigenous rural communities surrounding the cities. Those people had felt it necessary to share a free, functional, and flexible lifestyle rather than the ethics and practices of the indigenous rural communities, which were their homes. And the necessity probably provided an opportunity for intellectual exchange, which would have the potential for universalization.

For supporting the coexistence of different cultures, it is indispensable to establish anti-localism as a base to pursue the possibility of a universal principle. Probably the reason that Sophists and the wandering monks called Shramana earned the endorsement was that people had sought a point for integration in the open world, not in the closed one. Plato, who is representative of anti-Sophists, pursued a new Athenian culture by relativizing the Athenian culture once to oppose the Spartan one.

In modern times, the problem of whether politics and religion should be united or separated has been a part of the conflict in international politics. God and the state are to be integrated in Islamic culture, while the Christian and Oriental nations, which were greatly affected by Confucianism in the past, keep the principle of separation of politics and religion. Many of the Islamic counties are facing whether to select modernization by separating religion and the state or maintain the unity of religion and the state.

In fields that are closer to us, however, incommensurability is seen as well. In the modern period and after that, for example, the world of continental philosophy and that of the Anglo-American one look completely different. It shouldn't be impossible to set a common denominator; however, there seems to be an eternal gap between them.

Globalization of philosophy is to clarify the grounds for the heterogeneity of foreign cultures. That is, it may be to straighten the entanglements of conflicts between them, where coexistence may be impossible because of their half-baked heterogeneity, though they should be able to coexist if they are fundamentally heterogeneous.

1. What is globalization?

In the good book describing the issues on globalization *The Globalization Reader* (ed. by Frank J. Lechner and John Boli Blachwell, 2004), "How to Judge Globalism" by Amartya Sen is put on record.

"What has happened in Europe, America, Japan, and East Asia has important messages for all other regions, and we cannot go very far into understanding the nature of globalization today without first acknowledging the positive fruits of global economic contracts. Indeed, we cannot reverse the economic predicament of the poor across the world by withholding from them the great advantages of contemporary technologies, the well-established efficiency of international trade and exchange, and social as well as economic merits of living in an open society. … The central issue of contention is not globalization itself, nor is it the use of the market as an institution, but the inequity in the overall balance of institutional arrangements—which produces very unequal sharing of the benefits of globalization." (pp. 18-20)

Probably Sen believes that the inequity in economic benefits would unavoidably be produced by globalization. When the indication that *globalization* and *liberalization* would produce *inequity* as institutional arrangements is delved into, we come up against the roots of controversies.

The Part I Debating Globalization of *The Globalization Reader* includes 1. *Liberty Renewed* by John Mickletwait and Adrian Wooldridge, 2. *How to Judge Globalism* by Amartya Sen, 3. *From the Great Transformation to the Global Free Market* by John Gray, 4. *Jihad vs. McWorld* by Benjamin Barber, 5. *The Clash of Civilizations?* by Samuel P. Huntington, and 6. *Global Ethics as a Foundation for Global Society* by Hans Küng. This part consists of the argument that the problems of the widening gap between rich and poor and the clash of civilizations have arisen from the free economy-centered world order after the end of the Cold War and, therefore, a world ethic is sought. I think that the argument is accurate on the whole. The ethical problems have arisen from the globalization of economic activities, and thus we are in urgent need of solving them.

2. Global Ethics by Hans Küng

I excerpt from Küng's writing passages, which show his characteristics. "There will be no survival of democracy without a coalition of believers and non-believers in mutual respect! … And there will be no peace between the religions without a dialogue between the religions. … There will be a new world order without a new world ethic, a global or planetary ethic despite all dogmatic differences." (pp. 44-45)

Roughly speaking, Küng's set phrase is that "there will be no peace of the world without peace between religions." I said to Küng at the time of the debate sponsored by the Asahi Shimbun that we shouldn't wait for peace between religions that would never come, and he seemed to be astounded at me. He always believes that his words are overwhelmingly persuasive.
Küng pursues the method of picking out common elements about the ethics belonging to different religions. He expects that this method would lead people to dialog and then peace. However, the existence of half-baked commonality causes a blood feud.

Küng is not only a Christian who opened his eyes to the truth of Kierkegaard but is also one of great friends with Bultmann, which has led him to become an advocate of ecumenicalism. When he refers to "dialogue between religions, and peace," the meaning is actually a dialogue, or peace between Christians.

I agree with the view of "For all the dogmas, dialogue is possible between them. The dogmas which are not able to coexist because they are completely opposed to each other have a common premise." The argument of those who criticize me is; "Plural dogmas between which dialogue is impossible can exist. There is no common premise between them. They are incommensurable." To the criticism, I would like to add the following view; "Two dogmas between which there is no common premise are compatible because they don't need to conflict with each other." If you look back on the history of philosophy, you can find that two dogmas' incompatibility between which is not verified have ever often handled as being incompatible.
Küng tries to get a common ethic.

"Would not only Woodrow Wilson, but also Hans Morgenthau, who had endured so much inhumanity in his life and at the same time was always in search of universal criteria, have been in argument with such basic demands? At all events, it is a sign of the times that today a body of proven and completely realistic statesmen has expressly adopted as a basis of a global ethic the two basic principles:

Every human being must be treated humanely!

What you wish done to yourself, do to others.

These two principles should be the irrevocable, unconditional norm for all spheres of life; for family and communities; for races, nations, and religions." (p .47)

Küng believes that the moral order to which nobody makes an objection would be qualified for the principle of a global ethic.

Will the principle described in words be really the principle of a global ethic? Article 1 of the Basic Law for the Federal Republic of Germany, which was enacted in 1949, says: "The dignity of man is inviolable. To respect and protect it shall be the duty of all public authority." Many people would agree to establish the above as article 1 of a world constitution.

Then, what are the implications of the article? We can easily understand that it aims at prohibiting all the inhumanities done by the Nazis, such as the prohibition of aiming at the extermination of the Jews.

However, the government of West Germany or that of Germany after reunification didn't aggressively work on the prevention of the Holocaust after WWII in particular, nor did it show, in particular, a positive attitude toward the commitment to the problems of human rights violations in the world.

As a concrete application of that, laws for the restriction of artificial abortion and the prohibition against gene manipulation of embryos, etc., were enacted. It means that the people of Germany admit the thesis arguing that, "human dignity is immanent in fetuses and embryos."

You can be rather skeptical about the expectation that the conclusion that human dignity as a concept "is immanent in

individuals of human beings which haven't been endowed with reason yet" corresponds to the human dignity in the traditional thought of Europe.

Though what the substantial implications are when a constitution is established directly depends on the intuition (a sense of language) of the people who establish its principles, efforts are being made to define the "substantial implications" of the law through jurisprudence, such as constitutional law and criminal law, as well as precedents. In a modern state, a social group supporting the laws of a nation has at its center a bureaucratic institution (administration), a national assembly (legislation), a judicial branch, and scholars, including jurists, around which various media and intelligence organs, including journalism, perform activities. And the people who elect Diet members in the form of voting exist.

The advanced countries remain fettered in the risk of forming a superficial national consensus at the mercy of politics and journalism. The countries that are pursuing democratization now are following in the same wake. And, the prospect of reaching an agreement between nations and achieving global justice is almost bogged down though we don't have to give up hope.

"The road to universalization" like Hans Küng goes into a morass from which it is impossible to escape. It looks promising at the starting point; however, a morass comes into view if it is advanced.

3. Hans-Georg Gadamer who has to be negative about global philosophy

For Gadamer, there is no truth in the subject, which doesn't belong to any culture. If global philosophy should exist, it could exist in a culture that might be developed in the future, but there is no place for its existence at present.

"Philosophers, considering their missions, must make an effort at finding a common foundation on which all of us, as the creatures of one era, should rest. Philosophers shouldn't work for the purpose of suggesting a world view that is to be presented to audience as an established and indispensable form of mind. The eternal form of philosophers is that of Socrates; that is, the form of a human being that abstracts the truth for all of us as an ignorant man. I don't think philosophers who have no standpoint of their own in the reality of life [like Descartes who are skeptical] must state something. Socrates is fully aware, as one who speculates in a philosophical manner, that we don't have full awareness of our standpoint as well as reality, or we still don't know our own position." (Über die Ursprünglichkeit der Philosophie in Hans-Georg Gadamer *Kleine Schriften* I (1967) translated into Japanese by Hiroshi Saito, et al. Miraisha, p. 7.)

Does Gadamer really think that "a common foundation on which all of us, as the creatures of one era, should rest" should be found? Though he referred to a common foundation in order to begin stating the missions of philosophy, what he really thinks is that "staying on a specific position or prejudices is the truth for us", isn't it?

He urges the rehabilitation of prejudices. "What appears to be a limiting prejudice from the viewpoint of the absolute self-construction of reason in fact belongs to historical reality itself. If we want to do justice to man's finite, historical mode of being, it is necessary to fundamentally rehabilitate the concept of prejudice and acknowledge the fact that there are legitimate prejudices. Thus we can formulate the fundamental epistemological question for a truly historical hermeneutics as follows: what is the ground of the legitimacy of prejudices?" (Hans-Georg Gadamer *Truth and Method* (*Wahrheit und Methode*), Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall Continum 1975 and 1989, p.278)

The Cartesian way is as follows: remove all prejudices → start with an absolutely definite principle → find a truth. However, ego as existence cannot exist if prejudice is removed because prejudice is part of historical reality itself.

Gadamer supports the Heidegger's hermeneutic circle in the form of rehabilitation of prejudices. "The circle, then, is not formal in nature. It is neither subjective nor objective, but describes understanding as the interplay of the movement of tradition and the movement of the interpreter. The anticipation of meaning that governs our understanding of a text is not an act of subjectivity, but proceeds from the commonality that binds us to the tradition. But this commonality is constantly being formed in our relation to tradition. Tradition is not simply a permanent precondition; rather, we produce it ourselves inasmuch as we understand, participate in the evolution of tradition, and hence further determine it ourselves. Thus the circle of understanding is not a "methodological" circle, but describes an element of the ontological understanding of understanding." (Hans-Georg

Gadamer *Truth and Method* (*Wahrheit und Methode*), Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall Continum 1975 and 1989, p.278)

These sentences indicate the core of Gadamer's philosophy. As for text interpretation, a skeptical view is usually taken as follows:

It is impossible to remove subjective prejudices in interpreting the text. Therefore, it is impossible know truth from text interpretation, or the text and prejudices are inseparably related to each other; therefore, it is impossible to know the truth of the text interpretation from which prejudices are removed.

When Gadamer says that "the circle is not formal in nature," it will be admitted that unknown elements would be disclosed in the process of come-and-go between text and prejudices. If the circle of text and prejudices is formal, it would result in an analytical relation, i.e. if text and prejudices are right, interpretation of the text is right.

As Gadamer says that "the cyclical understanding is a relation between the movement of tradition and that of interpreters brought to each other," substitute "the spirit of Christianity," "the Bible," and "the believers" for "tradition," "text," and "interpreters," respectively. The scene in which the "spirit of Christianity" makes approaches to believers via the Bible, and believers face the spirit of Christianity itself via the Bible can be imagined. "The cyclical understanding" means the methodology of Protestantism, i.e. "Only the Bible draws us near to the God." Of course, it is possible to replace "the Bible" with "Plato."

The sentence that the believers "are producing the commonality itself by understanding, participating in the creation of tradition, and keeping on providing the creation by themselves" means that Christian culture is continuing.

Kierkegaard's phrase "overleap the two-thousand-year discontinuity" says that the interpretation according to which the two-thousand-year rupture between Jesus and him can be leaped is possible. Gadamer says that Kierkegaard's discontinuity can be seen as the hermeneutic circle from another viewpoint. "What was formulated by Kierkegaard in the form of paradox for many theological reasons, in fact, applies to all our relations between tradition and past." (Hans-Georg Gadamer *Kleine Schriften* I (1967) translated into Japanese by Hiroshi Saito, et al. Miraisha, p. 76.)

Gadamer thinks that the spirituality that reaches the present from the past called tradition and leads to the future exists and the interpretation is possible by the bonds of existence. Spirituality, of course, is connected to the inheritance of the text of the Bible. It's probably safe to say that the continuity of the dialogue between the Bible and the interpreters forms tradition.

"In fact the important thing is to recognize temporal distance as a positive and productive condition enabling understanding. It is not a yawning abyss but is filled with the continuity of custom and tradition, in the light of which everything handed down presents itself to us." (Hans-Georg Gadamer *Truth and Method* (*Wahrheit und Methode*), Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall Continum 1975 and 1989, p.297)

I am tempted to question Gadamer's argument that continuity is the same as Kierkegaard's discontinuity. As you know, Kierkegaard's writing "Approach to introduce Christianity to church," in which he criticizes the church bitterly, shows his opposition to the tradition of the church by interpreting the interpretation of the Bible by the church through the sense of "simultaneity with Jesus."

As to Kierkegaard, I think the connection between text and interpreters may be completely different from the "continuity" described by Gadamer. I daresay that the "simultaneity of text" is viable without the temporal connection of tradition. Such "simultaneity of text"—when I read *A Collection of a Myriad Leaves*, I feel the simultaneity with the people of the time—should not only lead from the past to the present but is fundamental to the understanding of different cultures. When I read Dostoevsky's works, I not only leap the temporal barrier but cultural and geographical ones.

Gadamer's traditionalism is only able to link Jesus and the present. It is just the self-reflection of the Western culturati who believed the continuity of Western culture and raised their cultural level based on it, but it is not a general methodology of interpretation. It would be impossible to build "a common foundation on which all of us should rest" from that.

4. Hermeneutics of the Analects of Confucius and *De la grammatologie* by Jacques Derrida

Nobukuni Koyasu says the history of the *Analects of Confucius* whose notes were written soon after the birth of the text and its interpretation was developed simultaneously as follows: "it is impossible for much more distant posterity to read the text of the Analects of Confucius promptly, and on their own terms, that is, only with their own eyes. I don't mean to say it is because they are Japanese. It is the same with China. The *Analects of Confucius* is a text born two thousand years ago. This period of time causes a large linguistic and philosophical gap between the present and posterity. Notes are for bridging the gap to let us close to the *Analects of Confucius*." (Nobukuni Koyasu, *Analects of Confucius read by intellectual historians*. Iwanami Shoten, Publishers, 2010, p. 4.)

In the case of the interpretation of the *Analects of Confucius,* there is not so much time difference between the birth of the text and the birth of the notes. The notes say that they have a function of filling the "linguistic and philosophical gap." However, when Zhu Xi's new notes were written compared to the old ones, Kogaku (the study of classics) and Kobunjigaku (the study of ancient rhetoric school) are said to have been born. "Neo-Confucianism came to be adopted widely in the Edo period, however, Kogaku (or Kogigaku : the study of ancient principles), which criticized Neo-Confucianism, was advocated by Jinsai Ito (1627–1705) in the middle of the Edo period. In addition, Sorai Ogyu (1666–1728), who criticized both Jinsai and Shu Xi, developed a new study of classics called Kobunjigaku. (Ibid p. 5.)

Then a question arises about how Jinsai Ito and Sorai Ogyu could fill the linguistic and philosophical gap. As it is said that filling the gap became possible through the restorative understanding of archaic terms, now I will show you examples of the restoration of archaic terms by Nobukuni Koyasu.

For example, you know the following sentence: Confucius said, "有教無類" The general interpretation of the sentence is that "the difference between people arises by education ("教"), but there is no inborn difference." However, Koyasu says that the word "教" is not used to refer to "education."

The word "類" refers to "good and evil of types," that is, those who are classified by good and evil in the world. Confucius teaches us that learning can achieve the good in each person beyond the worldly classification like a good person and a bad one. Learning is to expand our own potential to achieve human good. As every person has the potential, Jinsai takes "the human nature as fundamentally good." (Ibid p. 10.)

This case is an interesting example because the forecast that the use of the word "教" was not seen so much in the *Analects of Confucius* and, therefore, it didn't probably mean "education" coincided with Jinsai's interpretation.

In interpreting old literature, it is required to refer to other usage examples for each word. Easily reasoning by analogy with present usage may lead to the wrong interpretation.

In *Speculation about the Analects of Lau-tse* by Takio Sawada (Kyukoshoin 2005), the study by an authority Yoshio Takeuchi is mentioned as an example of wrong reasoning through an analogy. "In *Study on Lau-tse* by Yoshio Takeuchi, despite using many related materials, he determined that it was unreasonable in terms of logical thinking of the present and thus there were pages out of order due to an error in binding, making an extensive revision. The result of the revision appears in his complete works. However, the finding of Mawangdui Silk Text revealed that the revision was completely wrong." (Ibid p. 3.)

The study on Lao-tzu by Sawada is based on extreme objectivism in which any subjective impression is excluded, but his translation in modern Japanese is very attractive. Actually, Minako Oba won the Tanizaki Prize for her work titled 寂兮寥兮 (*With No Shape*), which was picked up from Sawada's writing *Spirit of Chuang-tse* (Yuhikaku Shinsho series, Yuhikaku Publishing, 1983). Now I will show the quotation of the translation of the new text of Lao-tzu by Sawada.

"The source of the authority of law arises from the way（道）. Law is to clarify rights and wrongs by applying criteria for determining merits and demerits, i.e. propriety. Therefore, persons who grasped the way（道）would not break a law rashly if it is once produced and would not abolish it rashly if it is once established…The way（道）is intangible with no substance, and its core is an unfathomable source of all things. Harm in going through life is greediness, that is, not knowing

satisfaction." (Quoted from the annotation of the *Four Classics of Hungdi* by Takio Sawada. Chisen Shokan, 2006, p. 5.)

Jacques Derrida pointed out in Of Grammatology (De la grammatologie, referring to the translation by Kazuhiro Adachi. Gendaishichosha 1967) that the consciousness of textual language, when it is topicalized, was completely different from that of vision. In interpreting the text of kanji characters, it is particularly important. In the text of kanji characters, one ideogram represents one unit of meaning, not a combination of phonograms representing one unit of meaning like Western languages. Characters change throughout the times, but the continuity of being the same character is strictly maintained.

I will remove two whitewashes from Derrida's philosophy. One is deconstruction, which is an untrue argument that Derrida's philosophy involves a historical position that denies, destroys and reconstructs the past philosophies. Another one is difference, which is also an untrue argument that the fundamentally intentional structure of consciousness is established with "difference" in it. When we ignore the two whitewashes, we can see the Talmudist as they really are. Those who advocate Talmud all day long are prototypical people for Derrida.

Tetsuya Takahashi explains as follows: "Derrida says that generally signs including language signs, so as to function as such, must have minimum *iterability* (*itérabilité*). However, if *iterability* is an indispensable condition for signs as functioning as such, we can say as follows: the function of signs does not come to an end within a one-time-only nature of an event, but can be, or must be still maintained after the whole context which specified their meanings when they were uttered for the first time has been lost. At any time, signs which are separated from the original context where they are placed and then are transposed to another context can, or have to be able to function as ones with new meanings in there." (Edited by Megumi Sakabe and Hisakake Kato, *Collection of Propositions*, Chikuma Gakugei Bunko series. Chikumashobo p. 381.)

For us who are familiar with the ideograms of kanji, there is no need to imagine the characters and words of Hebrew for understanding "iterability" by intuition.

Now, please think about the main thesis of Derrida—"there is nothing outside the text." First, according to the Talmudic interpretation, the whole universe is completely shrouded in the world of Talmudic text, and the world outside the textual set doesn't exist.

Secondly, when shifting from Talmudism to Classicism, all things have already been described in some text. Without the characters of the text, our mind never functions.

Thirdly, what people believe to be "outside the text" is an object to which a certain text, such as that of the Talmud or Plato doesn't refer. For example, "a cell phone" is not written in the text. However, its object is already indicated with words in the text in some form. The sentence "There is nothing new under the sun" means that all things have been already indicated and all canons have already been provided.

Fourthly, all intentional consciousness is guided by language. When I see "red light," it is guided, oriented, and differentiated by the word "red" and the word "light." For example, from what I know, the meaning of the word "red" is in the context of the text including the word " red", not the "outside the text".

There is no discontinuity in the text between the past and present. There is no need to define its historical characteristics in a normal sense. If Confucius wrote the *Analects of Confucius*, I am in the same time as Confucius in terms of reading the *Analects of Confucius*. The time (or I can say "timelessness") is not formed by my consciousness intentionally but by the text itself. Of course, the support tools for reading are used at full blast.

There is no discontinuity in the text between the East and the West. When I read *Politeia*, I am in the place of the text (I can say "placelessness"), and thus there is no spatial gap between the text and me. That is because the spatiality that is produced by the text functions, and therefore there is no need of special connection for explanations, to fill the temporal or cultural gap between the text and me (for example, "tradition" referred to by Gadamer). The text itself produces the conditions for universalization or globalization.

5. The role of the history of philosophy coming to an end

What is the Western culture by which Japanese people were attracted? It was a culture that was advanced by getting over the past, that is, not a culture for which old things were shed, left behind, and abandoned, but one for which old things were integrated into new things to grow out of the limit caused by the oldness, wasn't it?

"The East is sinking deep into the abyss of eternal stagnation." "Even if a new thing colors a culture superficially, it always sinks into a thorough morass. Even if a new thing emerges again, it looks new because we have lost the old one, and actually the old one has emerged in a different form."

We can say that the philosophy of the history of philosophy was started by Hegel. The first concept in there is the ultimate correspondence between philosophy and the history of philosophy: that is, the concept that the theme pursued in the form of philosophical speculation and the chronological and diachronic description of the history of philosophy mean essentially the pursuit of the same theme and objective. If I put emphasis further, it means the correspondence between historicity and logicality. It is the idea that historical progress is to be developed and displayed in chronological order by separating the logical moments, and that those moments are integrated into the ultimate truth to become an absolute element of wisdom.

The progress of each stage in the history of philosophy is the progress for getting over skepticism. The ideas opposed to each other don't mean negation vanishing into zero after simply denying a thesis, but are kept as each moment of a higher order by being sublated for integration of a higher level after the thesis is denied by the antithesis. The phrase "the history of philosophy is not an art gallery of fools" means that the progress of the history of philosophy is the process of negation, exaltation, and preservation.

It is thought that the thesis arguing that each of all the philosophers coloring the history of philosophy has his or her own specific fascination and eternal truth doesn't contradict the argument that all of those philosophers constitute the integrated perspective.

The concept of the history of philosophy by Hegel was indicated in the description of the history of Western philosophy including Hegel. The history of philosophy after Hegel, especially that indicated by Ernst Kuno Berthold Fischer (the first edition) illustrated the idea that philosophy would be completed when it climbs up to Hegel as the summit.

"The idea that the history of philosophy has been completed in Hegel as it reached the summit has to be accepted at par value as a paradoxical appearance. Similarly, it is not wrong to say that the whole history of philosophy is nothing but footnotes to Plato, and it may be allowed to say that all streams of philosophy flow into Kant and the philosophy after his is nothing but the transformation of his ideas. Philosophy is such a thing. And as I dare to say so, I must be ready to say that the whole history of philosophy up to now is nothing but an introduction to my philosophy." (Makoto Yamamoto, *The Possibility of Metaphysics*. University of Tokyo Press, 1977, p. 43.)

The above description clearly indicates that the relationship between philosophy and its history is, on the premise that the concept of Hegel is effective as it is, would lead to such a result in itself.

In the relation between doctrines and doxography, more than one doctrine is generally selected, and if it is possible to make a determination about them, the correct one is regarded as "truth" and the others are regarded as "untruths." And, a doxography is produced for selecting doctrines. In the logic of skepticism, however, any doctrine is not regarded as "truth" because a doctrine opposed to it is always contraposed. Hegel considered such a condition as what the process of the history of philosophy should solve. He considered the history of philosophy not as a process of achieving an ideal discussion model and selecting "truth" from more than one doctrine but as a process of integrating the opposition between the doctrines itself.

A doxography is essentially the enumeration of options for selecting a true doctrine.

The history of philosophy by Hegel is a process of integrating all the options.

"How to Produce the History of Philosophy" by Shigeru Kanzaki (*The History of the Western Philosophy I*, Sensho Metier series, Kodansha Ltd.) is a precious achievement in which the circumstances of the formation of doxographical works were examined. Kanzaki's thesis may be intended to found the concept of the history of philosophy positively. However, I would

like to recognize anew it as pointing out that Plato was the first to make a mistake about the creation of the history of philosophy by Western philosophy beyond doxography and the history of effects (development of descriptive patterns within the scope of doxography).

Kanzaki indicates that Aristotle has primary consideration for doxography. I will retrench a little the quotation by Kanzaki:

(A) Propositions should be selected in a number of ways corresponding to the number of distinctions drawn in regard to the proposition: thus one may first take in hand the opinions held by all or by most men or by the philosophers…

(B) It is useful also to make them by selecting not only those opinions that actually are accepted, but also those that are like these…

(C) We should select also from the written handbooks of argument, and should draw up sketch-lists of them upon each several kind of subject, putting them down under separate headings, e.g. "On Good" or "On Life" – and that On Good should deal with every form of good, beginning with the category of essence. In the margin, too, one should indicate also the opinions of individual thinkers, e.g. Empedocles said that the elements of bodies were four…

[Aristotle *Topica*. Book I, Chapter 14, 105a34-b18]

The attitude shown in all Aristotle's writings is that he recognized doxography as a necessary step for preparation but didn't intend them for the history of philosophy at all. However, Plato as Aristotle's teacher might have an opinion that doxographical works were useless. That is because he was aware that there would be no method of settling the arguments opposed to each other

Philosophers must battle against Sophists forever. Before politicians become philosophers, misfortune for the nation wouldn't end. The description of the history of philosophy like Hegel says that the history of the battle between philosophers and Sophists is the history of Western philosophy.

Seen from the viewpoint of the history of effects, however, both the description of the history of philosophy like Hegel and that of deconstruction like Heidegger are great masses of mistakes. In both of the descriptions, Descartes is regarded as a definitive milestone for modern subjectivism, however, when we trace his effect empirically, we cannot help but trace it by separating the effect of the scientist Descartes's views on nature from the effect of the philosophers of cogito. The philosophers of cogito produced the second philosopher of cogito Fichte and the third philosopher of cogito Husserl. It looks like a big event, but it is just an event in the world of textbook description of the history of philosophy, and thus the meaning of "modern times" does not directly correspond to the meaning of the "philosophy of cogito." The effect of Descartes, including the establishment of modern ego, is enhanced as extraordinarily as it is impossible for the history of effects to verify.

In the Hegelian type of descriptions of the history of philosophy, the lies, which are not verified in terms of the history of effect, are stated as follows:

Before Descartes, the concept of ego didn't exist in Western culture.

Kant sublated the conflict between British empiricism and continental rationalism.

The history of German idealism is completed by Hegel through the chain of sublation, i.e., Kant sublated by Fichte, Fichte sublated by Schelling, and Schelling sublated by Hegel.

The new type of lies about the history of philosophy invented by Heidegger is still allowed.

"Since Plato, the history of Western philosophy is continuing the tradition of forgetfulness of Being (Seinsvergessenheit)."

"The philosophy of Hegel is the summit of the modern egoism."

There are not a few lies about the history of philosophy invented by Marxism.

"Hegel's dialectics is the most completed form of the Western reason, but it contains the mistake of idealism. Marxism is what establishes materialistic dialectics by reversing Hegel's idealistic dialectics."

"Marxism achieves the greatest truth of thought by integrating British economics, French socialism and German classic philosophy."

As the textbook descriptions of the history of philosophy are combined with the intellectual history of Europe itself, the image of the West where the past has always been overcome and progress has been made in a good sense is created, and as the Hegelian description of the history of philosophy, i.e. history = Aufheben is directly combined with Western culture, the veneration of modernists for the West and the denial of modernism by post-modernists are born. The intellectual history in the West itself that is consecutive is actually a virtual image created by the writers of the history of philosophy.

There are some cases where it is featured that more than one philosopher over a long period of time recognized the common premise; however, if the *stream of the history of philosophy* is described as if it were a living spirit, we should say that it is a fiction described by writers. It is wrong that finding the *stream of the history of philosophy* is regarded as the purpose of the philosophical studies.

Replace the history of philosophy with the history of effects (Wirkungsgeschichte). Replace the history of effects with doxography. And verify that the doxography that lists the doctrines of all ages and countries in parallel is the philosophy of the age of globalization.

6. The theory of impossibility of naturalistic universalization by Tetsuro Watsuji

The word naturalism often means the argument that what exists materially has an important effect on what is spiritual. In terms of literary theories, the "literature of naturalism" may refer to works in which the description of sexual desire is contained. In the theories of paintings, there is not a name for the school of naturalism, however, as it is said that the motto of Barbizon School was "Return to nature," there is no problem with calling the school naturalism. As subjects indicate how to depict nature, such as a landscape and a still life, the term "naturalism" is not expressly used. But considering "about Courbet why the word naturalism is not used while the word realism is used," the difference between naturalism and realism may be viable in terms of the attitude assumed intentionally by the painter toward the work.

When the word "naturalism" is used as a philosophical term, deviation can be seen. Only professional teachers of philosophy can find the definition of the incorrectness of deriving "ought" (Sollen) from "being" (Sein)" from the phrase "naturalistic fallacy." When "naturalism" is defined, for the purpose of explaining the cultural difference, as an attitude of placing an importance on the factors of nature, the most famous "naturalistic writing" in the Japanese culture is probably *Climate and Culture: A Philosophical Study* by Tetsuro Watsuji.

"I began thinking about climate when I read *Being and Time* (*Sein und Zeit*) written by Heidegger in Berlin early in the summer of 1927. The attempt to grasp as temporality the structure of the existence of human beings was very interesting to me. But when temporality was used as a subjective structure of existence like that, I had a question of why spatiality is not used as the same fundamental structure of existence as temporality. Of course, spatiality is not unseen in Heidegger. As focus is on a specific space for the existence of human beings, German romantic living nature seems to be newly revived. However, it almost lost its silhouette under the strong illumination of temporality. I found there the limitations of Heidegger's work. Temporality, which isn't in line with spatiality, is not truly temporality yet. The reason why Heidegger remained there is that his Dasein was only for an individual. (Tetsuro Watsuji, *Climate and Culture: A Philosophical Study*. Iwanami Bunko series. Iwanami Shoten, Publishers, 1979, p. 3.)

With regard to the part of the above "I began thinking about climate when I read *Being and Time* (*Sein und Zeit*) written by Heidegger," considering that the motif of "climate" would have actually occurred to his mind naturally before going over to Berlin, the part is not a sentence stating the realistic process but a rhetorical expression worked out aiming at the effect of producing the attitude of opposing Heidegger's *Being and Time* (*Sein und Zeit*).

Heidegger's temporality is conceived to be the concept against the spatiality "climate," but it is, in fact, indicating the situation in which what Watsuji had thought as temporality was nothing but historicity in a broad sense. That makes little difference with saying that not only history but geography is necessary for understanding human beings.

In view of the fact that Maurice Merleau-Ponty's theory of space doesn't correspond to Watsuji's theory of climate at all,

"space" by Ponty is one in the stage of perception while "space" by Watsuji is a metaphor meaning a natural environment for life, but then does it correspond to Heidegger's concept of "time"? I would like to express opposition to it.

Heidegger's concept of "time" would not correspond to "history" in the sense of the whole culture comprising matters that affect the past to the present causally in parallel with the natural lapse of time. I think that behind *Being and Time* (*Sein und Zeit*), Heidegger had the intention of releasing the temporarily of eschatology from hermeneutics to try to transpose it into the temporality of being in itself.

"Time" and "Space" metaphorically stated by Watsuji are history and geography, respectively.

"Various cultural streams should be seen from the viewpoint of the difference between the peoples fostering them first of all, and the difference is inseparably related to the geographical difference. As they are originally the same development of human existence, they must have the contemporaneous stages of development. However, assuming that each of their unique natures are formed on such a common essence and it gives the moment of the only step of history, the geographical things that lie at the basis of the uniqueness have no choice but to be what has eternal significance like each of the times. Thus, we faced the problem of climatic structure in human beings. This is natural as long as human beings are originally in the temporal and spatial structures, not only in the temporal one. Temporality and spatiality achieve their significance by being in line with each other, not being established independently." (Tetsuro Watsuji, *Watsuji Tetsurō's Rinrigaku: Ethics in Japan* Vol. II. Iwanami Shoten, Publishers, 1949, p. 126, 1965, p. 92.)

The sentence in the above "the geographical things that lie at the basis of the uniqueness have no choice but to be what has eternal significance like each of the times" can be read as combining the sentence "geographical things are eternal" with the sentence "each of the times is eternal," but the sentence "geographical things are eternal" refers to the eternity in terms of nature, meaning that Japan is eternally in the monsoon area. As for the sentence "each of the times is eternal," what is kept in mind, that is, whether it refers to a cultural heritage, i.e. "culture of each time has left something that has eternal value," the whole and part of time, i.e. "each moment is an eternal atom" or the "eternal present" meaning "a moment is eternity," is not clear.

Geography is positioned as the grounds for natural eternity. Here the ontological basis for nationalism is formed.

"General human beings do not actually exist. What was traditionally said as being universally human by the European was very noticeably European. And that is reasonable. The significance of world history lies in the realization of human ways in a wide variety of climatic and historic patterns. Just like universality that can be universal only in specialty, human beings can be universal only through special existence. Thus, only where each of the historical peoples makes an effort at forming the integrity of its specialty, the international relationship in a true sense becomes possible. Trying to be international beyond being national is nothing but an abstract illusion." (Tetsuro Watsuji, *Watsuji Tetsurō's Rinrigaku: Ethics in Japan* Vol. I. Iwanami Shoten, Publishers, 1937, p. 33, 1965, p. 30.)

Compared with 1937 when we can say that a set of individual nations maintaining self-sufficiency in both material and mental terms was an international society, the realism of an international society is increasing. In Japan, the food self-sufficiency rate has been around 40% on a calorie basis since 2000, and the self-sufficiency ratio in the energy supply of Japan has been around less than 20% since 1980.

In Japan, first on the precondition that international import and export are successfully maintained, national activities for production, distribution and consumption are performed. Japan cannot survive with the attitude of "national first." Not only Japan which has especially high material dependence on other countries but all the other countries have high external dependence in various senses. That is the time of globalism.

7. Modern naturalism

As arguments of spiritualistic globalism, the theory of common ethics like Hans Küng, the theory of human security including the guarantee of the minimum standard of living, and others are presented. The state of the arguments is seen in

Human Rights as Politics and Idolatry by Michael Ignatieff (translated into Japanese by Yasuyuki Soeya and Koichi Kanada. Fukosha 2006), *Restructuring of Human Rights* edited by Tatsuo Inoue (Horitsu Bunka Sha, 2010) and others. If you read *Child Trafficking* (2008), *Child Soldiers* (*2008*), *and Child Labor* (*2008*) published by Amnesty International (Liblio Publishers), you can understand that taking practical countermeasures are more urgently necessary than solving the challenge of how to form the basis of the concept of basic human rights in terms of philosophy. However, when you read Intervention on Humanitarian Grounds by Toshiki Mogami (Iwanami Shinsho series, Iwanami Shoten, Publishers, 2001), you will find the dark in the deep recesses of the challenge.

As an argument of spiritualistic non-globalism, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* by Samuel P. Huntington (translated into Japanese by Chikara Suzuki. Shueisha Inc. 1998), which argues that religious conflict causes military confrontation is presented. He takes the standpoint of realism, which sees international relations as power relationships, but in terms of philosophy, the clash of civilizations is based on spiritualism. The basis of civilization is religion. Religions are incommensurable with each other, not including a common premise. Each of their religions forms its independent universe. Among people who believe different religions, a utilitarian society may be superficially and practically formed based on a common interest, however, it is impossible to form a community where its members place the authenticity of their existence.

As an argument of naturalistic internationalism, *A Convergence of Civilizations* (*Le rendez-vous des civilisations*): *The Transformation of Muslim Societies Around the World* by Emmanuel Todd (co-authored with Youssef Courbage, translated into Japanese by Harumi Ishizaki, Fujiwara Shoten (2008)) is notable. In addition, specific suggestions are given in *The End of Poverty: Economic Possibilities for Our Time* by Jeffrey David Sachs (translated into Japanese by Chikara Suzuki and Kuniko Nonaka, Hayakawa Publishing Corporation, 2006) and *The Bottom Billion: Why the Poorest Countries are Failing and What Can Be Done About It* by Paul Collier (translated into Japanese by Kazuo Nakatani, Nikkei Business Publications, Inc. 2008).

As an argument for naturalistic non-globalism, nationalism generally takes the standpoint of non-globalism, and we should turn our eyes to the trend of nationalism over resources. Though there is no worldwide philosopher who represents nationalism over resources, it can be regarded as the power that is moving the actual international society from behind. The writings handling this issue include *Problems with Resources* by Masatsugu Taniguchi (Toyo Keizai Inc., 2011) and *Crisis in Resources* by Hisatake Kato (Maruzen Company, Limited 2008).

Between naturalism and spiritualism as social recognition, debate with various kinds of political distortion arose many times in the Cold War era in the form of controversy over materialism. “Political distortion” means that materialists criticize the ideologist camp as a kind of “being used as a tool by capitalism” while they themselves tried to establish the “practice of materialism” in the mood of moralism. Among the anti- Marxists, there were many arguments that distorted or ignored the right aspects of materialism by intention. Today is the age when naturalism is penetrating quietly after being released from such political controversies.

8. Clash of Civilizations

As long as the conflict between religions is the main cause of wars and religion is a basic factor of specifying civilization, is it impossible for human beings to stop wars? Does each religion have to compromise for coexistence so that different religions can exist together in the same society? Isn’t the principle of tolerance established unless the authenticity or the spiritual purity of religion is sacrificed?

The beginning of “jihad” is described by Huntington as follows: “the Afghan War began with the interference of the U.S.S.R. The U.S., which was intensely offended by this, organized an Afghan rebel army against the U.S.S.R. troops and provided financial help as well as weapons to them, when the war become one within the framework of the Cold War. The U.S.S.R. defeat in this war meant the first successful resistance to a foreign power according to the Islamic behavioral norm, not <the standard of nationalism or socialism>. The war was fought as jihad, which drastically gave them a high degree of

confidence as Islam. The impact of this war on the Islamic world was no less than the impact on the Oriental world when Japan won over Russia in 1905. (Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order,* translated into Japanese by Chikara Suzuki. Shueisha Inc., 1998, p. 374.)

By the opening of jihad and the Iranian Revolution led by Khomeini, the prospect of world history had to change. When the Islamic world moved ahead with modernization like Turkey, and Iran began to follow the same path, Khomeini interrupted it. Khomeini's spiritual revolution in Iran is a spiritual movement against the crisis over the identity of Islamic culture for restoring the fundamental spirit of Islam. The historical expectation that the world would move toward modernization, market-oriented economic reform, globalization, and become pro-West through U.S. military operations to become homogenized was adhered to, however, U.S. policy is now on the rocks in Afghanistan ruled by the Taliban.

In view of the structural outline of the theory of Christian tolerance, probably it doesn't seem that the current state of the Islamic world, where various forms of jihad are breaking out, corresponds to what religion primarily should be.

Christian tolerance is as follows:

1. Religion is the inner truth, and external constraint, such as military power, law enforcement, and secular influence, doesn't correspond to the true nature of religion.
2. Within the same externally forced system or nation, religious bodies such as multiple churches can coexist. They have secular rules in common and don't interfere with each other by using secular power.
3. As long as the secular power doesn't force opposition to religious truth, secular rule is allowed. Those who oppose an induced abortion for religious reasons endorse the legal liberalization of it.

This theory of tolerance is on the premise of the dualism of the sacred and the profane. However, there is no dualism of the sacred and the profane in Islam. "Islam is keenly opposed to Christianity based on the dualism of the sacred and the profane, which clearly separate churches from the profane nation. That magnificent medieval institution of the Church of Christianity was founded on Jesus's words, "My kingdom is not of this world" and "render therefore unto Caesar the things which are Caesar's and unto God the things are God's." Islam regards the entire existence as the religious world. In view of Islam, the world is described as one into which "what is holy" has penetrated or has to penetrate completely. All aspects of human life are connected to religion basically and primarily. The religion always exists in almost every place where human beings actually live in terms of individuals, families, societies, races, and nations. The religious life defined by Islam is to achieve the will of God, which is consistently expressed in the Koran through all aspects of human beings." (Toshihiko Izutsu, *Islamic Culture*. Iwanami Bunko series, Iwanami Shoten, Publishers, 1991, pp.40-41.)

It seems impossible for the dualism of the sacred and the profane to coexist with the monism of the sacred and the profane in terms of principle, sentiment, and actual life. With regard to the law, for example, according to the modern democracy of the West (legal positivism), the ultimate source of law is in the agreement among the same generation. For Islamic fundamentalism, on the other hand, the ultimate source of law is in the scriptures.

Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst. by Dieter Senghaas (translated into Japanese by Mitsuo Miyata, et al. Iwanami Shoten, Publishers) is considered to be the most excellent writings criticizing *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* by Samuel P. Huntington, in which six factors of modernization are described. The outlines of them are as follows:

(1) A monopoly of rightful national force is institutionalized, and the citizens are demilitarized. (2) The rule of law legitimates a monopoly of force and establishes the rules for settling disputes. (3) Individuals come to be expected to play various roles. A wide range of roles is provided. (4) The desire for democratic participation is arisen. Participation in the communication of ideas by discourse and *politics by discussion* become inevitable. (5) Rules for regulating public debate and discord aiming at distributional justice and fairness. (6) The said factors are unified, which has an effect on every field of life.
The conclusion derived from the above is that modernization of Islamic society is impossible and thus its heterogeneity compared with Christian culture or Western culture will last a long time.

"In terms of the doctrine, it is impossible to bridge Islam and the pluralism of value; however, it is possible in terms of

history. On the other hand, Islam, when it is grasped on the basis of essentialism, or particularly when the problem is in its radical attitude of fundamentalism, seems to be monolithic. On the other hand, however, the history of Islam has been, since its beginning, colored by conflicts, that is, by disputes among many schools of theology and law, or in fact, by various kinds of sectarian schism and serious and militant hostile relations caused by them." (Ibid p. 69.)

That modernization of Islam is "impossible in terms of the doctrine but possible in terms of history" means that "it is possible in the form of sacrificing the purity of the doctrine. If the fundamentalists gain influence, the path of "being impossible according to the doctrine" will be taken.

Various religions opposed to each other now don't appear to have a common principle. However, every religion has developed its own unique tradition and experts of its own, and therefore such tradition fixes exclusive relations. Whether the original text itself is exclusive or not is another question.

The state of being impossible to interpret scriptures behind the current clash of civilizations inherits the circumstances where each religion was established as a religious organization. The radical feature of religion is constitutionalized by the government of the religious organization and to break it is hermeneutic destruction.

In *Universal Thought* by Hajime Nakamura (1975, 1999), many cases where it is not so difficult to know the common factors among religions by examining their origins are indicated.

9. Approach of Civilization

With regard to the naturalism in the field of social science, *An Essay on the Principle* of Population by Malthus (1798) was an epoch-making writing. "In all our feeble attempts, however, to find out the Almighty to perfection, it seems absolutely necessary that we should reason from nature up to nature's God and not presume to reason from God to nature." (Malthus, *An Essay on the Principle of Population* translated into Japanese by Yoshio Nagai. Chuko Bunko series, Chuokoron-Shinsha, 1973, p. 200).

It is impossible to know God directly. A book written by God, that is, nature should be read. There is no opposition between theology and physics, nor is there opposition between belief and knowledge, or between spiritualism and naturalism.

"I think I may fairly make two postulata.

First, That food is necessary to the existence of man.

Secondly, That the passion between the sexes is necessary and will remain nearly in its present state.

Assuming then my postulates are granted, I say, that the power of population is indefinitely greater than the power in the Earth to produce subsistence for man. Population, when unchecked, increases in a geometrical ratio. Subsistence increases only in an arithmetical ratio. A slight acquaintance with numbers will show the immensity of the first power in comparison of the second." (ibid p. 22 and p. 23)

There are few answers to the question of why population increases in a geometrical ratio, and why food increases in an arithmetical ratio in his writing. Malthus's answer is that they are facts. Today, the writers of the reports for the Club of Rome take over Malthus's theory. There are three relevant reports: "The world population is not only increasing at an exponential rate but in terms of a growth rate." (Meadows, et al. *The Limits to Growth; A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. Translation supervised by Saburo Okita. Diamond Inc., 1972, both in original and translation, p. 21.)

"In the year 1650 the human population numbered around half a billion. It was growing at about 0.3 percent per year, and the doubling time had been projected to be nearly 250 years. By 1900, the population had reached 1.6 billion and was growing at 0.5 percent per year, a doubling time of about 140 years. In 1970, the population totaled 3.6 billion and the rate of growth was 2.1 percent per year. Thus, not only has the population been growing exponentially, but the rate of growth has also been growing. We might say that the population growth has been "super"-exponential." (Meadows, et al. *Beyond the Limits*. Translation supervised by Yoichi Kaya. Diamond Inc., 1992, both in original and translation, p. 21.)

"The global average number of children born per woman went down from 5 in the 1950s to 2.7 in the 1990s. In Europe at

the turn of the twenty-first century, completed family size averaged 1.4 children per couple, considerably less than the number of required to replace the population. The European population is projected to decline slowly, from 728 million in 1998 to 715 million in 2025. This fertility downturn does not mean that total world population growth has ceased or ceased being exponential. It simply means that the doubling time has lengthened (from 36 years at 2 percent per year to 60 years at 1.2 percent per year) and may lengthen still further. The net number of people added to the planet was in fact higher in 2000 than it was in 1965, though the growth rate was lower." (Meadows, et al. *Limits to Growth: The 30-Year Update*. Translation supervised by Junko Edahiro. Diamond Inc., original in 2004 and translation in 2005, p. 36.)

I think that the writers of the reports for "The Club of Rome" too much stick to the Malthusian model. The change which the Malthusian model cannot explain is occurring.

The explanatory model presented by Emmanuel Todd (mainly in *Le rendez-vous des civilisations and Allah n'y est pour rien !*) is roughly as follows:

1. (Naturalistic universality) Human beings take the same or similar attitudes under a certain condition, almost independently of their believing religions.

2. The higher the literacy rate, the lower the birth rate (the number of lifetime fertility per woman).

3. The higher the literacy rate, the greater the gap with the parents' generation widen to bring about "the transition crisis."

4. In Islamic society, the rate of intermarriage—the rate of choosing a spouse within relatives is high. The position of women is protected by intermarriage.

5. The difference in a family system causes the difference in disposition, mentality, and ideology.

Todd says, in view of the data on the literacy rate and the birth rate, the recognition that the current Muslims have become fundamentalist, which causes the "clash of civilization" with the Christian culture, modernization, democracy, and culture supporting a market-oriented economy, is wrong and "the convergence of civilization" is very likely to occur.

What makes Todd a big name is that he presented eight patterns—the exogamous community family, the endogamous community family, the authoritarian family (the lineal family), the asymmetrical community family, the egalitarian nuclear family, the absolute nuclear family, the anomic family and African systems—and the mentalities or ideologies corresponding to them in order to explain that the difference in a family system causes the difference in disposition, mentality, and ideology.
In the exogamous community family, all the married sons cohabit with their parents to form a big family, but the sons' wives are chosen outside the family.

In the endogamous community family, all the married sons cohabit with their parents to form a big family, but the sons' wives are chosen from the relatives (the families of their father's brothers). This is typical in Islamic circles. There are some cases of geographical or occupational intermarriage.

In the authoritarian family (the lineal family), seen in prewar Japan and Germany and the Tutsi in Rwanda, it is allowed that an unbroken patrimony is transferred to the eldest son, and any other children leave the family.

In the asymmetrical community family, intermarriage in the maternal line is permitted while that in the paternal line is prohibited. (Dravidian in Kerala, India)

In the egalitarian nuclear family, married children leave their family and have their own families independently. In the Paris Basin, the legacy is distributed equally.

In the absolute nuclear family, the married children leave their family and have their own families independently, but it is permitted that discretionary power for inheritance is given to the parents. (England)

The anomic family doesn't have an established nature of marriage. (Southeast Asia, American Indian, part of Madagascar)
African systems refer to popular polygamy seen in so-called Black Africa. The tie of a married couple is week and uncertain.
It would be better to take notice of the clarity of explaining the actual state for each case rather than the effectiveness of the general explanatory patterns used by Todd. It is easily understandable from the explanation of Todd that the Malthusianism of demographics adopted by the reports for the Club of Rome is different from the actual movement. And it is also possible with the correlation between a literacy rate and social change to presume that the movement toward spontaneous semi-

modernization in the Islamic circle can occur.

"Cultural progress destabilizes inhabitants. It is necessary to imagine concretely the society where a literacy rate exceeds 50%. It is a world where fathers cannot read and write while their sons can do so. Generalized education will soon destabilize the authority in the family. Diffusion of controlling the birth followed by the rise in the education level will shake the traditional relationship between men and women, and husbands' authority over wives. The loss of those two kinds of authority causes perplexity in the whole society, which, as a rule, leads to the transitional collapse of political authority." (Emmanuel Todd, *A Convergence of Civilizations: The Transformation of Muslim Societies Around the World,* translated into Japanese by Harumi Ishizaki. Fujiwara-shoten, 2008, p. 59.)

The countries whose birthrate declined between 1985 and 1990 were Algeria, Libya, Mauritania, Egypt, Sudan, Syria, Iraq, Jordan, Saudi Arabia, Kuwait, the United Arab Emirates, Bahrain, and Qatar.

Todd explains the process in which a declining birthrate changes the social structure as follows: "When a married couple has four children, the probability of having a male child, which is a requirement for applying the patrilineal principle, is 94%. In the case of three children, the probability is 88%. In the case of two children, the probability is 75%. If the birthrate falls below three children per woman, a quarter of all the married couples cannot but accept the risk of having no male patrilineal principle. This is no better than saying that the society gives up maintaining the "endogamous" patrilineal principle. This problem is not an insurmountable for "exogamous" patrilineal society. In China and North India, this problem is solved by infanticide of female babies. As infanticide of female babies is not committed almost entirely in the Arabian circle, this problem is more difficult." (Emmanuel Todd, *A Convergence of Civilizations: The Transformation of Muslim Societies Around the World*, translated into Japanese by Harumi Ishizaki. Fujiwara-shoten, 2008, p. 133.)

With regard to a literacy rate and birthrate, Todd's *A Convergence of Civilizations* (ibid p. 30.) says that in Japan the male literacy rate exceeded 50% in 1850, the female rate exceeded 50% in 1900, and the birthrate began to decline in 1920.

There is usually a very high correlation between a literacy rate and the spread of the importance of hygienic practice; however, it may be allowed to say that a literacy rate didn't have a direct effect on the birthrate in Japan. It is after the WWII that the concept of birth control spread in Japan. Today, it is likely that there will be a high correlation between the literacy rate and the birth control in Japan.

Considering that a literacy rate is connected directly with a computer literacy rate in our time, individuals can access to every kind of knowledge and information by themselves. The conflicts in Libya, Algeria, Yemen, Saudi Arabia and Jordan triggered by the event in Tunisia in December 2010 were activated by the high computer literacy rate.

10. Removal of all kinds of "Locality" from philosophy

Philosophy should be framed by subject.

In view of spiritualistic methods, the clash of civilization may continue while the convergence of civilizations may occur in the future as well in view of naturalistic methods. For studying which is right, it is necessary to find the common denominator; however, there is no footing or place to compare between spiritualistic methods of interpretation and naturalistic methods of observation or survey.

The actual circumstances of the higher a literacy rate, the lower the birthrate may be the changes which may change a whole attitude on life, such as a lost attitude of having sex by instinct and increase in educational expenses, etc. rather than the diffusion of knowledge of contraception, rise in position of women in their families, prevention of high rates of birth and infant mortality and uncontrolled birth of children. Though presenting the figures of a literacy rate and a birthrate is according to the methods of observation or survey, the substance of understanding the correlation covers all fields and dimensions.

In the case of the accident in a nuclear power plant, nuclear engineering, a probabilistic safety assessment method, a no-fault liability system, change from the law of large numbers in probability theory to chaos theory, and literacy of other fields (a literacy rate) such as seismology, the science of disaster prevention, a hazard map and the concept of safety and security

become involved. (See Hisatake Kato, *On Disasters*. Sekaishisosha Co., Ltd., 2011)

Some people misunderstand the requirement of philosophers as the ethical attitude such as, "we should be more austere because the reason for needing nuclear power is the tendency to excess consumption." Others misunderstand the mission of philosophers as preaching that we should be humbler, with criticizing our excess pride in the technologies for safety control, or conceit toward them.

It is right that philosophy should indicate how the subject that is involved in and responsible for the problem should be, by seeing it from a comprehensive perspective. But it may be sometimes preachy.

We are living with managing technologies, systems and social relations that involve a great number of fields of expertise. The whole picture cannot be seen from any angle. In terms of natural science, the accident is the case of a meltdown of the nuclear reactor caused by loss of forced circulation of coolant. In terms of social science, it is the case of liability without fault. In terms of human science, it is the case of anxiety for the risk whose probability is not steady.

Philosophy must clarify the attributes of the reality in all studies, religions, and arts. Past philosophy, as a whole, also tried to grasp the entire cultural practice of human beings, and Aristotle and Descartes certainly knew the width and depth of studies well enough to philosophize. However, when professional philosophers got a social status as a university professor, they pursued philosophy as a study even if they are almost beginners in individual fields. Therefore philosophy contains a lot of waste.

"Waste" is the word used by Shozo Omori, referring to the papers that are just presented but not read repeatedly.

Studies are advanced with discharging waste. If the waste is properly discharged, the study is worth existing. Philosophy is going ahead without discharging the waste. For discharging the waste, it is necessary to establish the criteria for peer review clearly. Unless the rule of not presenting a paper once it is judged as "waste," even though it is a report for Grant in Aid for Scientific Research, a bulletin of a university, or a coterie magazine, is followed by everyone, waste will continue to increase.

The criterion for peer review I adopt is that basic arguments of all ages and countries have been referred to about the same theme. In *On Disasters* by Hisatake Kato (Sekaishisosha Co., Ltd., 2011), I wanted to cover basic philosophical arguments of all ages and countries for the concept "contingency". "But with relation to the concept "probability," at the same time, I realized my limitations on the work of referring to all the arguments on mathematics and physics up to the present chaos theory. As a literary work expressing contingency, *The Bridge of San Luis Rey* by Thornton Niven Wilder (1928) and *In Cold Blood* by Truman Capote (1965) handle almost the same motif, but I gave up including all the "expressions of contingency in literature". Also I gave up the attempt at "destiny" and "drawing" in the fields of religion and literature.

In order to meet the criterion to judge whether "all the basic arguments of the Western philosophy have been already referred to on the same theme," it is indispensable to use *Das Historische Wörterbuch der Philosophie* by Joachim Ritter (1903-1974). However, depending on the subject, its contents may be insufficient.

For an encyclopedia covering the philosophy and religion of the East and the West, *Encyclopedia of Comparative Philosophy supervised* by Hajime Nakamura and edited by Hideo Mineshima (Tokyo Shoseki Co., Ltd., 2000) is useful, but it is insufficient in volume, which is one fiftieth of *Das Historische Wörterbuch der Philosophie* by Joachim Ritter.

Encyclopedias and dictionaries are being enriched in Britain and the United States as well. Taking account of how information should be in the future including Google, efforts are being made at pursuing optimization as an encyclopedia or a handbook. *Handbuch des Staatrechts der Bundesrepublik Deutschland* by Isensee & Kirchhof in nine volumes that has been recently completed (2003–2011) is a data pool good enough to use as criteria absolutely required to be referred to for peer review in the constitutional debate and legal philosophy.

In my dream, information of philosophy of all ages and countries is integrated, in which words that describe the wisdom of all ages and countries for the subjects, such as *truth*, *love*, *justice*, *beauty*, and *life* are assembled. The words are adopted not only from philosophy, religion, and thought in the narrow sense but from natural science, social sciences, and literature. In the extended version, the data put in record increase every year. In the cut-down version, the data put in record decrease every year. The highest honor for philosophers is to survive in the cut-down version. When the cut-down version of philosophy of all

ages and countries is handed down from generation to generation as a true classic which everyone in the world should learn in the future, the quality of dialogue and consensus building among people of the would be improved.

Related papers and writings by Hisatake Kato

- "Intention to Set Up the Plan of Collected Papers of Survey" in *Collected Papers of Survey of Ethics I,* Department of Ethics, Graduate School of Letters, Kyoto University, August 15, 2000, pp. 1-4.
- "What is Consciousness in Consciousness?" in *Modern Thought*, October 2001 issue, issued on October 1, pp. 200-205.
- "An Idea Fusion between Humanities and Sciences and Universities" in *Science*, October 2001 issue, issued on October 1, pp. 1297-1302.
- "Philosophy of Reason for Living" in *Human Council Vol. 6*, 2002 Summer issue, pp. 15-21.
- "Interdiscipline of Ethics" in *Horizon of Boundary*, published by Tohoku University Press, Sendai, March 15, 2003, pp. 9-23. (Revised version of the article in the bulletin of Tottori University of Environmental Studies)
- "Universal Philosophy is the Pursuit of Value and Existence" in Sound Argument by *The Sankei Shinbun*, December 15, 2004.
- "Significance and Prospect of German Philosophy" in *Significance and Prospect of German Philosophy,* edited by Kant-Gesellscha, Risosha Co. Ltd, September 5, 2006. 199 pages in total, carried in pp. 53-70.
- Ethics of Education, Maruzen Company, Limited, November 30, 2006. 211 pages in total.
- "Fundamentality of Applied Ethics," in a report for Grant in Aid for Scientific Research by Hiroshima University Applied Ethics Project Research Center: *Practices No. 8* issued on March 1, 2007, pp. 1-10.
- "Hegelianism and Skepticism" carried in *Principle of Human Being No. 13*, issued by Graduate School of Human and Environmental Studies, Kyoto University on March 31, 2007, pp. 43-56
- "Hegelianism and Skepticism" in *Those Who Love Intelligence and Suspicious Mind*, edited by Yoshiyuki Sato, Hiroshi Abe and Takefumi Toda, issued by Koyo Shobo Corporation on February 29, 2008, pp. 157-186.
- "Philosophy and its Border – Fundamentality of Applied Ethics" in *Iwanami Koza Tetsugaku 15*, Iwanami Shoten, Publishers, issued on July 30, 2009, pp. 267-193.
- "Four Motifs for the Principle of Hegelian System" in *Review of Hegelian System* edited by Yoichi Kubo, issued by Risosha Co. Ltd., on June 10, 2010, pp. 15-28.

パネル発表

哲学は国際化できるか

吉田　公平

「哲学は国際化できるか」という問いを、いまさら取りあげるということは、不可思議である。国際哲学研究センターが設立されたので、この問いを殊更に取り上げることになったのか。しかし、もっと根本的な問題が国際的に伏在しているからこそ、この問いが設定されたのであろう。

さて、今日、「哲学は国際化できるか否か」を問わざるを得ない事情とは何か。受け止め方は、各人各様であろうが、全球化が浸透し、各国・各地域の生活社会が一変したこと、その結果、旧来の一国文化主義がまかり通ることが許されなくなったことがあげられよう。その一国文化主義を相対化する試みとして、一昔前には、比較文化研究が脚光を浴びた。比較研究が各地域の文化現象・文化遺産を平衡のとれた形でその特色を明らかにして、併せて一国文化主義が陥りがちな自閉症に警鐘を打ち鳴らしたことは、大きな功績であり、比較研究の効力は今なお有効であり、今日的意義を失っては居ない。「国学」に立て籠もって自画自賛するものが、後を絶たないだけに、比較研究の役割は今後も大きいと言わざるを得ない。

近年、中国では、「国学」研究が一際盛んである。中でも、儒教研究が国学の首座を占め、諸學の基礎であるかの様な印象がある。中華人民共和国が誕生してから凡そ三十年、とりわけ文化大革命のころは、儒教思想は封建思想の最たるものとして酷評された。私どもが学生時代には、共産主義思想・毛沢東思想の対局に位置づけられて、反価値的哲学として烙印をおされてしまい、内容をそれ自体として研究されることはなかった。それを思いおこすと、隔世の感で一杯である。経済成長がもたらした波及効果とも言えるが、西欧で成熟した近代民主主義の哲学思想を導入しない形で、国内の拝金主義に象徴される、社会倫理の荒廃を矯正する意図が根底に有ってのことであろう。そこで国学・儒教が持ち出された訳だが、その結果、儒教研究が盛んに成ることは歓迎するものの、この国学研究が一国文化主義の世界に跼蹐させられて、他文化との平衡のとれた比較の視点が見失われてしまい、お国自慢の研究成果に自足してしまい兼ねないことを危惧する。もともと中華意識の総本山だけに、この危惧は杞憂に終わらない虞が十分にある。

比較文化の研究には、大きく分けて二種類の方法がある。一つは直接的に交流があり、その中における師承関係の有無影響、および受用と変容の実相を明らかにするもの。もう一つは、直接の交流・影響はないものの、分野・成果の類似性に着目して、各自の特色を明らかにするもの。前者を相対的比較、後者を絶対的比較と呼称することがある。近年、両視点を混融して顕著な成果を挙げたものとして有澤晶子著『比較文化ー日本と中国の間ー』（研文出版）がある。中村元氏が推進力となった比較思想学会の活躍があるが、活動の詳細を熟知していないので、言及しないことにする。

一国文化主義の陥穽を回避する一方法として、比較研究がそれなりの役割を果たし、成果を生んでいるのに、あらためて「国際研究」を銘打たなければならないのは何故か。

第一点。比較研究は比較に重点がおかれているために、比較研究した結果、いかなる文化価値がより今日的価値があるのか、について提言することに慎重である。文化遺産を平衡のとれた形で比較研究することは、独善主義に陥ることを回避するためには、大事なことではあるが、今は、客観的な理解を基礎にして、新たな価値体系を「問い」として提言することが、求められている時代ではないだろうか。

第二点。日本における哲学研究の歴史を振り返ってみて述べることにする。日本における哲学研究は大きく分けて、三つの流れがある。日本が漢字文化圏の中で歴史時代に入ったが故に、当初から中国哲学の影響が圧倒的に強かった。その中で、儒教が哲学思想研究の主流になるのは、17 世紀江戸時代以後の事である。それ以前は、仏教思想が日本の哲学思想界に大きな影響を与えた。しかし、この場合の仏教思想は、中国で漢訳された仏教思想である。印度に直接に赴いて印度文献を研究するようになったのは明治時代以後である。西欧の哲学思想はキリシタンの時代に紹介されるが、しかし、本格的に西欧哲学研究に取り組み、それを活用するのは、明治時代以後のことである。日本の哲学思想界は、中国・印度・西欧の哲学資源を摂取し、それを滋養源として、思索の世界を豊かにしてきたといえる。

室町時代以前については、哲学資源を直接に読解していないので、言明を避けたい。

明治時代以降を近代社会とみなすと、この時期は『大日本帝国憲法』下の時代と『日本国憲法』下の時代の二期に区分される。

江戸時代は制度の思想は仏教であった。江戸時代は仏教の時代であったのである。それに抗議したのが儒教であった。この儒教が制度の思想になったのは明治時代の『大日本帝国憲法』下である。これに抗議したのが啓蒙思想である。この啓蒙思想が制度の思想になったのは、『日本国憲法』下の時代である現代である。制度の思想は主役交代したが、旧来の仏教・儒教は面貌一新を図って、今日でも国民の市民倫理として活学されている。大局を俯瞰すれば如上になるか。

西欧哲学が西欧という一地域で営まれてきた地域遺産に過ぎないのに、「世界哲学」であるかの如き錯覚を起こさせるのは、西欧近代が培った哲学資源を、近代社会の建設を模索した日本が、自らの要請・期待に基づいて受容して、今日に及んでいるからである。

その際、真空状態で受容したのではない。仏教・儒教の哲学資源を素材に思索の訓練を受けていたが故に、自文化を基礎にして受容した。明治期は殊にその傾向は顕著であった。キリスト教の刺激を受けた仏教界は教義を一新する試みに挑戦する。儒教思想は一君万民体制・家族制度の世界に取り込まれる側面が濃厚であった。しかし、他面、自由民権運動（中江兆民・石崎東国など）・無政府主義（石川三四郎など）に活学される。社会倫理としては儒教倫理が、キリスト教徒の中でも、文字通りに活学された（内村鑑三・新渡戸稲造など）。所謂西欧哲学者の場合とてそれは変わらない。カール・レーヴィットが二階の書斎では西欧哲学を研究しながら、一階では儒教倫理で生きている、と述べているのは、戯画化されたものと受け取られがちであるが、実相を活写したものと理解してよい。生き方と考え方が遊離していた。江戸時代の儒教理解にも、そのような事例が見られるが（例、禮楽刑政）、儒教の哲学思想を生活哲学に真摯に生かしたのは、「心学」グループである。明治時代以降も西欧由来の哲学思想を所謂学者は書斎で苦思したが、社会変革の原理に展開したのは、社会活動家たちであった。その場合でも、市民社会に浸透していた儒教倫理を大胆に解釈し直して、改変の論理に組み込んで訴えている。

何を言いたいのか。哲学の国際化をいうにしても、海外の哲学思想を受容して旧思想を一新し、内容を豊かにする、という場合、前時代以来、浸透している心性が、無意識化のままに、それを土台にして受容していることが実情であることを弁えることが肝要である。

反面、国際化とは、世界中の哲学資源を受容することをいうのではあるまい。そうではなくして、むしろそれとは逆に、世界に向かって、現代の国際社会にとって価値ある有意義な内容を発進することが肝心なのであろう。それを、我々は日本から発進するしかない。抽象的な「国際社会」などはない。あるのは個々の伝統的な価値観に塗り固められた国民・民族国家の連合態が、国際社会である。個々の国民・民族国家を構成する人々の神髄にまで浸透している思考様式を、他文化の哲学思想を押しつけても、彼らの思考様式を根本的に変えることはできない。自前の哲学思想を「国際基準」であると詐称して、他文化に普及・強制することは、要らぬ摩擦を起こし、敵愾心を誘発し、不幸な事態を招くだけである。

日本という基地から哲学の国際化を図ろうとして、西欧なり印度なり中国なりの哲学資源を、価値中立的に客観的に理解し吸収して、それを滋養源にした思索の成果を発進しようとする態度は、一つの立場として貴重である。没入してこそ理解できる筈であるという態度も、もう一つの立場としてあり得る。しかし、比較研究の成果を瞥見する限り、どちらの立場も困難である。（高田博厚の森有正批判など）。日本文化が重層的に積み上げてきた心性を

基礎にして、外国産哲学を受容していること、その受容には偏向・深浅があることを、最初から弁えて、しかも、開き直ることなく、自らを相対化しながら、真摯に立ち向かうならば、自らの心性との差異が見えてくるかと思う。この差異の発見が独自性を生む視点を育てる。無批判的な模倣者は恐らくは本領を理解できない。本領を理解できないままに、絶賛の言辞を連ねられても、相互に迷惑なだけである。

このような言辞を弄するのは、日本における中国哲学研究の歴史を反省するからである。江戸時代の「儒者」は武士・町人の出自（民間人が基本）である。中国の儒教哲学を担ったのは士大夫読書人（官僚・郷紳という支配階級）である。日本は幕藩体制、中国は中央集権体制。血縁共同体の強弱（宗族組織とその意識の強さ）など、政治社会組織の差異は歴然としている。何時の時代でも権力・時流に迎合して栄誉を手にするものはいるが、彼らは概ね理解が届かず、ために時代の中に埋没してしまった。明治時代以降は、制度の思想になり、陽の当たる場所を得たがために、国政の中で吸収されてしまい、儒教が本来持ち合わせていた、人間性を覚醒させて社会改革に邁進し、国際的連帯を希求する姿勢を保持するものはごく少数であった。儒教が持っていた「華夷」（文化差別）を国学に取り込んで、そこに埋没してしまったのである。研究対象であった儒教をも、当時喧伝高唱された国学をも、相対化できなかったが故である。これは中国哲学・儒教の哲学研究だけが陥ったのではない。印度哲学も西欧哲学も同案であった。

異文化理解には偏向が避けがたい。その偏向が日本の心性に由来するのか、或いは又、抱えている哲学的課題が日本の社会にそぐわないためなのか。この偏向を結果させてしまうことを最初から自覚して哲学すると、その成果は、独自性を生み、さればこそ国際社会に発進する価値のあるものが産出されるのではないだろうか。

哲学という学問は日本で誕生したものである。翻訳語ではあっても、今は漢字文化圏では、哲学という語、学問分野は、今はしっかりと定着している。中国では哲人・明哲などの語はあるが、哲学は日本から輸入したものである。「愛知」が的訳であったかと思う。中国には、哲学の内容に相当する語彙として「学問」（『孟子』）があった。「学問」の真骨頂は問いかけることある。「学びて問う」こと、「学ぶ」のは「問いかける」がために。「学問」とは、当該社会が抱えている課題とは何かを把握すること、阻害要因を考慮しながら実現の可能性を模索して、適切な処方箋を提案すること。それをめぐって講会（シンポジューム）の場で検討しあいながら現場で実践して検証すること。儒教がいう「学問」とは如上の総過程をいう。つまりは実践倫理学であった。生活哲学といってもよい。その遺産は、現今の日本社会で豊かに実践されている。主役は市民たちである。研究者はその資源の提供者である。この点は中国・韓国でも同じであるが、日本社会がこの学問（心学）の浸透度が最も深い。

この「心学」の根幹は性善説である。この「心学」を国際化した場合、性善説を人間観の根底におかない社会・人たちは、すんなりとは認知しないかも知れない。それは、エホバの神、アラーの神を認知しない社会では、キリスト教・イスラム教の原理を根底にした哲学・倫理学は、すんなりとは認知されないのと、同案である。だからこそ、それぞれの哲学思想の根元的原理の差異は差異のままに、ありのままに相互に承認して、それぞれの立場から、それに立脚した哲学思想を「問い」として提案して、その「問い」の豊かさを競う合うこと、その「問い」は、発進の母体である社会の根底的原理・伝統的心性に根ざすものであるから、独自性特殊性を持ちあわせながら、さればこそ、その「問い」は他文化にとっても、有益な「問い」である可能性が高い。「問い」は唯一の正解を競う性質のものではない。困難な課題が山積している今日の国際社会だからこそ、自前の哲学を国際社会に「問い」かけとして提案する。哲学の国際化とは、そうことではないのか。

Panel Presentation

Philosophy, Can It Be Internationalized?

Kouhei Yoshida

Can philosophy be internationalized? The question at this point in time may seem peculiar as the International Research Center for Philosophy was established with tackling this very issue as one of its specific aims. However, it seems that the more globalized our world becomes, the more hidden, or masked, fundamental issues regarding this question come to be. Thus, looking at these more fundamental issues is the real task in front of us here.

What are some of the reasons behind today's unavoidable topics? There are a variety of ways to look at this issue, but one thing that can be suggested is that as the world has become increasingly globalized; national and local societies have undergone a radical change whereby traditional monocultural approaches can no longer stand unchallenged. Indeed, cross-cultural studies entered the limelight in previous times as an experiment in confronting monoculturalism. Cross-cultural studies aimed to clarify the unique characteristics of the cultural heritage of various localities with an evenhanded approach. This was coupled with strong warning cries about the tendency that monoculturalism has to fall into a kind of dysfunctional isolationism. Cross-cultural studies achieved great results and its comparative approach is still highly effective even today. *Kokugaku* (国学, literally "national studies"), the study of classical literature and culture, is covered in a seemingly relentless self-congratulatory atmosphere, so cross-cultural studies even today play a highly vital role in counter-balancing this tendency.

In recent years in China, the study of traditional culture and the classics, known as *guoxue* (国学, "national studies"), is flourishing. Within the field, Confucian philosophy seems to occupy the place of honor, forming the foundation of various fields. This is an interesting development if we look back to around 30 years after the founding of the People's Republic of China, and particularly during the Cultural Revolution, when Confucian philosophy was deemed a feudal ideology and was greatly looked down upon.

When I was a student, it was held up in contrast to communist and Maoist thought and became so stigmatized that research on the subject itself became impossible. The current situation we see today is a world apart. This return to Confucian philosophy and classical studies is perhaps a means of remedying the destruction in social morals, symbolized by a money-worshipping trend now seen in the country—something that can be said to be resulting from the spillover of China's economic growth, which occurred without the introduction of the philosophical idea of modern Western democracy. Therefore, while the resulting new flourishing of Confucian studies is welcomed, there are also grave misgivings about a creeping return to monoculturalism and a loss of cultural universalism if the effects of this new interest in traditional Chinese thought only results in nationalistic boasting. There is sufficient concern about this danger because China had been the center of Sinocentrism.

Methodology in comparative studies can be divided into two roughly different approaches. The first is one of direct exchange whereby the possibility of the effects of the observer is recognized, and the reality of the benefits and changes deriving from this are made clear. The other does not incorporate direct exchange or recognize influences but rather seeks to make comparisons by focusing on similarities in fields or research results to clarify individual traits and characteristics. The former is referred to as the relative approach while the latter as the absolutist approach. Recently, Arisawa Akiko showed impressive results in using both approaches in her work on comparative cultural studies of China and Japan (cf. *Hikaku bunka: nihon to chugoku no aida*; Kenbun Shuppan). Nakamura Hajime's comparative history of ideas was a driving force in this, though I do not know enough of the details to make more than an allusion to his work here.

Comparative studies, then, has served as one method for avoiding the pitfalls of monoculturalism—and the results of this

has borne fruit. Why, then, do we now need to have a label of "international studies?" I think there are two reasons to consider.

First, because comparative studies are based on the making of comparisons, the results must be cautiously interpreted in terms of proposals about cultural value since these values are tied to the times. That is, while comparative studies are important in the avoidance of self-righteousness in the comparative study of cultural heritage, any proposed "questions" about new value systems made at the present time, are necessarily themselves questions about the times.

The second reason concerning the need for having this label of "international studies" can be illuminated by looking back at the history of philosophy in Japan. Philosophy in Japan can be divided into three main currents. Because Japan is historically part of East Asia, from the time in which Japan adopted Chinese characters for writing, the influence of Chinese philosophy has been enormous. As part of that history, Confucian philosophy became the dominant philosophy in Japan beginning in the 17th century, during the Edo period. Before that, it was Buddhism which had the strongest impact on Japan's philosophical world of ideas. However, it was a Chinese-interpreted form of the Buddhist thought that entered Japan. It would not be until the Meiji period (1868-1912) that Japanese scholars began to directly study Indian Buddhist sources. European philosophical thought first became known as early as the Japanese Christian era (late 16th century); however, it was not until the Meiji period that European philosophy was to be seriously studied or applied. Japan's philosophical world of ideas has absorbed the great riches found in Chinese, Indian, and Western thought and has been much enriched by the world of philosophy.

As I do not have experience reading the pre-Muromachi (pre 1333) era philosophical sources, I prefer not to discuss them here and will move straight to the Meiji period (1868-1912) and on to the present. This period from Meiji onward is regarded as that of modern society and is usually divided into the period under the Meiji Constitution (1889) and the period under the Constitution of Japan (1945). During the Edo period, institutional ideology was Buddhism. The Edo period was the age of Buddhism, and Confucianism was the thought that stood as its challenger. Confucianism in turn became the institutional ideology during the Meiji era under the Meiji Constitution, and Enlightenment thought took its place to challenge it. Enlightenment thought then became the institutional ideology in the days of the Constitution of Japan, namely, the contemporary period. The institutional ideology may have changed, but ancient Buddhism and Confucianism worked to keep themselves fresh and are studied even today for practical purposes as the civic ethics of the people. While painted in broad brushstrokes, the above is the basic picture.

European philosophy may be the legacy of only one particular geographical region, but it is seen in Japan as the de-facto standard "world philosophy." This misapprehension is fostered by the sources of present-day Western European philosophy which Japan grappled with as it worked to establish a modern society. Japanese philosophy took from the Western tradition based on its own needs and hopes as part of its own project, and this is something that continues to today. Japan did not receive Western philosophy in a vacuum. It had already been schooled in thought based on the philosophical sources of Buddhism and Confucianism, and consequently received it with its own culture for a foundation. This pattern of building on an existing foundation was particularly striking during the Meiji period. Stimulated by its engagement with Christianity, the Buddhist establishment attempted to refresh its own doctrines. Confucian thought was heavy with elements that had been absorbed by the world of the *ikkun banmin* ("one ruler, many people," that is, the principle that all people are subordinate to a single sovereign) and Japanese family systems. However, people also actively studied the Freedom and People's Right Movement (Nakae Chōmin, Ishizaki Tōkoku, etc.) and anarchist thought (Ishikawa Sanshirō). Meanwhile, Confucian ethics, which provided the social ethics of the day, were studied with the same practical intent even among Christian thinkers (Uchimura Kanzō, Nitobe Inazō, etc.). This same syncretism can also be found among so-called Western philosophers. The caricature of Karl Löwith studying European philosophy when in his second floor study but living his life based on Confucian ethics when downstairs must also have a glimmer of truth in it as well. The world of daily life and the world of the mind were separated from one another. We can see such examples in Edo-period Confucian understandings too, such as the *reigaku keisei* idea that good government was based around regulating rites (*rei*), music (*gaku*), punishments *(kei*), and administrative policies (*sei*). It was the group of people involved with *shingaku* (心学, lit. "heart learning")—a popularized blend of Buddhist, Shinto, and Confucian ethical teachings—who earnestly applied Confucian thought to philosophies of how to live. From the Meiji period

onward as well, while so-called scholars strained their minds at their worktables over philosophical ideas that originated in Europe, it was social activists who worked out the principles for social change. Even these social activists, however, would boldly reinterpret the Confucian moral codes that permeated civil society and incorporate them into their logic of change.

What I am trying to suggest is that, as we talk about the internationalization of philosophy, we should take careful note of the fact that when we take up non-Japanese philosophies and use them to revitalize and enrich existing ideologies, we do so with those mentalities that have long permeated our civilization without our being aware of it providing the foundations for their reception. On the other hand, internationalization does not mean drawing on philosophical resources from around the world. Quite the opposite: the crucial thing is to face the world and produce significant content that is of value to contemporary international society. The only choice for we Japanese is to do that from Japan. There is no abstract "international society." What we have is a clustering of national and ethnic states, each plastered with its own set or sets of traditional values; that series is international society. Those patterns of thinking are now in the marrow of the people who comprise those various national and ethnic states; they cannot be fundamentally altered even if you try to force the philosophies and ideas of different cultures on them. Therefore, to misrepresent one's own philosophy and ideas as an "international standard" or to try and impose them on other cultures would not only cause needless friction but could cause hostility and ultimately lead to unhappy consequences.

If one were to attempt to internationalize philosophy from Japan, such an attempt would aim for a neutral and objective understanding and absorption of the philosophical sources found in European, Indian, and Chinese thought, and for it to be used as fodder for thinking, the results of which would then be made known to the world. This would be a valuable way to approach things. Another approach entails the expectation that one could understand foreign philosophies through the very act of immersion. However, there would be difficulties for either approach as long as we limit ourselves to a cursory review of the fruits of comparative studies (cf. Criticism on Mori Arimasa by Takata Hiroatsu, etc.) Japanese culture absorbs foreign philosophies based on Japan's particular multilayered worldview. It does not recognize—nor, moreover, face up to the fact—that its reception thereof contains deviations and changes in tone. Will the differences in the mentalities behind them become apparent if Japanese sincerely confront themselves while seeing themselves in relative terms? Discovering such gaps and discrepancies is what nurtures the perspective needed for producing our own unique identities. Uncritical imitators cannot understand what it is that makes them special, and as long as they do not understand that it will only be mutually bothersome to both parties involved, no matter how words of admiration are strung together.

We are talking about this because, in Japan, we reflect on the history of the study of Chinese philosophy. Edo period "Confucians" came from the samurai and merchant classes (mainly private citizens). In China, however, the study of Confucian philosophy was in the hand of scholar-officials (the highly literate bureaucrats who made up the ruling-class of the country). Japan had the decentralized *hanbatsu* (domains-shogunate) system of government, while China had centralized authoritarian rule. The differences between their respective political and social organizations were striking, as seen for example in the relative strengths of communities based on blood relationships (e.g., the Chinese *zongzu*, or clan, system and how strongly people were aware of such matters). Yet, while there were always Japanese who held China's authority and current fashions in honor, they in general never understood that and for that reason remained trapped in their own time. In the Meiji period Confucianism became the institutional ideology and it found a place in the sun. However, it was absorbed by the affairs of state. Those who sought to retain Confucianism's original stance—which entailed cultivating the character of its citizens in order to transform society and engaging in a quest for international solidarity—were in fact few and far between. The cultural discrimination present in Confucianism was incorporated and became embedded in *Kokugaku* ("national studies," 国学). They could not relate either Confucianism, which was the object of their research, or *Kokugaku*, which was being touted the most loudly at the time. The study of the Chinese philosophy known as Confucianism was not the only thing to experience this failure. The same was true for Indian and Western philosophy.

Bias is difficult to avoid in cross-cultural understanding. Is this tendency for bias inherent to the Japanese mentality, or is the problem that the philosophical issues being faced here are out of tune with Japanese society? If we do philosophy knowing

from the start that this bias will get into the results, one wonders whether or not those results will display something unique and, if for that very reason, if something will be produced that is worth passing on to international society.

The academic field known as tetsugaku ("philosophy") was created in Japan. The word *tetsugaku* was coined during the Meiji period, when Japanese were forced to come up with words to identify concepts new to them imported from the West, such as philosophy as a distinct academic discipline. The Japanese words for "religion" [*shūkyō*], "democracy" [which went through several iterations before settling on *minshu shugi*], and "politics" [*seiji*], for example, are among other terms coined around the same time that would also subsequently be adopted by Chinese. Despite the fact that *tetsugaku* is written in Chinese characters (哲学), it is a Japanese word and the Japanese approach to the discipline is now firmly established in the region. In China, words such as "philosopher" (哲人) and "wisdom" (明哲) are all linguistic imports from Japan. "Love of wisdom" (愛知) could be a suitable translation. The most appropriate word we can find for "philosophy" in Chinese thought is contained in the word "learning" (*xue wen*, 学問). The true meaning of *xue wen* meant "to inquire", as in "asking a question." To learn is to ask. And *xue wen* was an activity that was aimed at grasping what issues were relevant and of concern to society; pushing back obstacles in an endeavor to come up with real possibilities for appropriate normative solutions. Places were set aside in towns for symposiums devoted to this activity and attesting to this practice. Confucian *xue wen* signifies the aforementioned process of inquiry. It is also an exercise in practical ethics. It could be called a project in the philosophy of how to live. This legacy is something that continues in today's Japan, but the main proponents are citizens and townspeople. Scholars are those providing the sources. This is something that China, Japan, and Korea all share, but it is in Japan's *shingaku* (心学, lit. "heart learning") that we see this practice at its deepest level of social penetration.

Japan's *shingaku* is based on the belief that human nature is fundamentally good. A population of people that does not generally believe human nature to be fundamentally good would probably have trouble in accepting *shingaku*. Therefore, the same might be said for societies which do not accept the Christian Jehovah or the Muslim Allah; for each probably does not grasp the fundamental philosophy underlying the other's religion. It is for this reason that differences in underlying truths and principles among philosophies must be mutually acknowledged as is, and then philosophical "inquiries" made from this basis. From these "inquiries" we can achieve rich discourse in the style of debate. From the roots of our nature come what are original and distinct characteristics, and this is exactly why this kind of "inquiry" will be highly beneficial in terms of looking at other cultures as well. "Inquiring" is not a mere attempt to correctly grasp something else in a proprietary manner. Especially in today's international society with its seemingly unending number of complicated issues, this style of philosophical "inquiry" seems an appropriate approach. And it is perhaps this inquiry itself which can be said to be the internationalization of philosophy.

国際哲学研究の課題と可能性
―諸々の生活世界を源泉にする哲学としての国際哲学―

山口　一郎

私たちの生きる現代にあって、国際哲学の研究の課題と可能性を問うとき、国際哲学が哲学である以上、今年３月 11 日に生じた「福島の原発事故」を直接的、間接的に考察対象に組み込むことのできる哲学でなければならないことは明らかです。哲学研究は、社会的存在としての人間の生存の基盤が危機に瀕するとき、いいかえれば衣食住という文化の根底が覆される危機にあたって、当然のことながら、その研究の地盤も崩壊の危機に瀕していることを自覚するのでなければなりません。原発事故は人災です。地球温暖化も人災です。すべての公害、すべての戦争も含め、人間の為す行為から帰結するものです。このような生存の危機に直面する人間にとって、学問研究をも含め、人間の生存と行動全体を批判的に考察対象にすることのできる学問としての哲学の役割は、決定的に重要なものとなります。このとき、中心的課題の一つは、現代の技術文明を支えている自然科学研究の、社会的存在としての人間存在における適切な位置づけ、意味づけの問いです。生きる人間にとって、自然科学研究を基礎にする技術の活用は何を意味し、どのような枠組みで活用されるべきであるのか、この問いに、自然科学研究の方法論の射程を明確にすることなく答えることはできません。そして、この問いに答えることは、同時に、精神科学研究の方法論を明確にすることを意味し、諸学を統合しうる哲学の方法論を呈示できるのでなければなりません。このことを通して、自然と精神を包括して考察しうる現代哲学の一主流である現象学の方向性を紹介し、自然科学研究一辺倒になっている現代文明の特質を明らかにすることで、これまで西洋哲学の受容をとおして国際哲学であろうとしてきた日本における哲学研究及び、精神諸科学の研究成果の一端をとりあげることで、これからの国際哲学の課題と可能性を明確にしてみたいと思います。

１．科学技術の本質を究明する哲学、自然科学の方法論の射程の確定

各時代を生きる人間存在の自覚としての哲学は、今日実現されている技術文明の本質、つまり、自然科学研究がどのように行われ、その成果がどのように活用されているのかをも考察対象にできるのでなければなりません。無論、人間の行動の全体を問う哲学者とはいっても、哲学者は自然科学研究そのものを行うのではありません。しかし、原発の安全性が問題になり、「地震と津波の規模」について専門家から「想定外」という言葉が発せられるとき、「想定」そのものが自然科学者である人間がなす「人為」であること、つまり、想定するのは自然科学者であることをしっかり指摘し、いったい「どのように、想定しているのか」その方法を問いつめるのが哲学者に課せられた役割であると思われます。

哲学者は、自然科学者が想定するときの「過去のデータの取り方」、「統計処理の仕方」、「因果関係の確定の仕方」等々、自然科学研究の方法論の骨格とその射程を理解できるのでなければなりません。それだけではありません。自然を因果関係をとおして解明するさい、つまり、実験と観察を繰り返すなかで、すべてのデータ収集の枠組みとして活用されているいわゆる主観的ではない「客観的時間と空間そのもの」とその客観性がどのように保証されているのかを問い詰めること、さらに、自然はすべて、客観的時空をとおしたデータ化が可能であるのかということも問われなければなりません。

そのさい、第一に言われねばならないのは、自然科学者が実験と観察において使用している「客観的時間と空間」とは、学習をとおして知識として知られるようになり、他の人々と共に決めた約束事としての時間と空間であることです。それにたいして、私たちが直接体験する時間や空間は、「人を待つときの長い時間」であったり、

「あっという間の楽しい時間」であったり、「私の右は対峙するあなたの左」であるといった、それぞれの身体を中心にした空間の意味づけだったりして、時間は伸び縮みし、空間もそれぞれの身体の居場所から意味づけを受け取っているのです。まずは、いわゆる客観的時間空間と主観的に体験される時間と空間を対置させることで、自然科学の方法論の射程を問うてみましょう。

1）このような実生活における実体験の時間と空間と自然科学の使用する客観的時間と空間の理解の仕方の違いが最も鮮明になる事例をご紹介します。

昨今の発達心理学研究において、個々人を研究の出発点にする立場から、人と人の間の関係（たとえば、親子関係）を出発点にする研究上の立場と研究方法の変更が顕著にみられます。その代表者が、アメリカの発達心理学者で同時に幼児心理治療の医師でもある D.N. スターンです。そのスターンが強調するのは、幼児の発達において、親子の間に通い合う情動的な共有体験の重要性です。情動的コミュニケーションが健全な発達の基盤であり、言語使用のコミュニケーションはそれを前提にしているというのです。この情動の通い合いをスターンは、両者間の「情動調律（ピアノの調律のようにぴったり一致することです）」と名づけます。幼児心理治療の医師でもあるスターンは、親子の間にこの情動調律がまったく欠ける無調律の場合、「（他の）人がそばにいる」という、あるいは、「人が人と共にいる」という人間存在そのものの実感をもてない人が育ってしまう危険さえ指摘しています。

ところが、驚くべきこととして、スターンが、母子の間の生きた情動交換がなされる共有される時間を科学的に、因果的に証明しようとするとき、この母親と赤ちゃんの間の「相互交流的同時性（interactinal synchrony）」について、追試による検証が成立しないとしてあえて、この見解を退けているのです。スターンは、一方で母子関係における情動調律、情動の一致体験の重要性を強調し、他方で、その情動調律は、正確に、客観的には同時に生じてはいないというのです。わたしがここで問題にしたいのは、「科学的には同時でない」というときの計測する機器をとおして表現される「数値による時間としての同時」の意味と情動が一致するというときの「実体験における同時」の意味の違いです。自然科学の使用する客観的時間は、時間軸上に 0 点の右に＋ｔ、左に－ｔといったふうに時間点の連続として表現されます。0 点の右側が未来、左側が過去とされるわけです。この時間軸で母親と赤ちゃんの脳の部位の活性化を計測し、特定の刺激に反応する活性化の時刻がたとえば、0.25 秒ずれているとすれば、それは「本当に同時ではない」とみなすわけです。0 点の現在がぴったり重なって初めて同時といえるわけです。しかし、情動調律が生じるとき、たとえば、乳児が始めて眼にする、自分に向ってくるおもちゃのロボットにとまどい、母親の表情に適切な対応の仕方を読みとろうとするとき、その母親の表情に表現された情動が直接伝わってくる（両者の間の情動調律が成立する）のですが、その一致するときの同時性にたいして、「数値の同時性」は一体何を意味しうるというのでしょうか。情動をそのとき共有できるから、赤ちゃんは、それに応じた適切な行動につながります。母親との情動調律の同時性こそ、生きていく赤ちゃんにとって大切なものはありません。他方、自然科学は、 0 点が重ならないのでどちらかが過去になっているはず、とでもいいたいのでしょうか。では、数値上、いつ過去は過去になるのでしょうか。0.1 秒後、いや、0.05 秒後、0.025、0.0125、･･･ と区切っていって、無限にきりきれず、決して 0 時点に到達できない以上、過去はいつ始まるか、時間点上に表現できるはずもありません。

こうして、過去がさだまらず、未来も定まらず、現在も時間点によって定まることがないとき、いったい時間軸上の時間点は、「同時」だとか、「過去」とか「未来」とかいった、時間の前後関係の意味をどこからもってきて、特定の時間点にあてはめているのでしょうか。いわゆる客観的時間と空間によって計測される物理量の世界には、「今や、過去や未来」という時間経過の意味が存在しないだけでなく、「上下、左右、前後」の空間の意味も存在しません。意味を与えているのは、あくまでも、人間の主観です。しかし他方、人間の主観は、起こる出来事の前後関係を勝手に決めて、「過去、現在、未来」の意味を与えているのでもありません。「覆水盆に返らず」というように、過去になったものは、過去になったのであり、このことに「未来」という意味を与えることはできません。

他方、そのような意味を与える人間の生存にとって脅威となっているのが、感覚することのできない、「何ミリシーベルト」とか「何マイクロシーベルト」とか、数値で表現される放射線量です。しかし、時間と空間と同様、この数値が意味をもつのは、世界に意味を与える生命体の生存、生死に直接影響を与えるからこそです。しかし、

この場合も、物理量の世界そのものがいかなる意味をもっていないことに違いはありません。数値で表現される物理量の世界と、物理量の世界に意味づけをしている生命の世界との区別は、根本的に重要な区別なのです。

2）客観的時間と空間を使用して実験と観察をくりかえす自然科学の方法論の射程が露呈される他の事例があります。皮肉なことに、現代最もさかんに言及されている現代脳科学研究の最も重要な研究成果においてその射程が露呈されてくるのです。この研究成果とは、B. リベットの「意識の 0.5 秒の遅延説」といわれる発見です。

その要旨を述べれば、①意識は意識にのぼらない脳内活動の 0.5 秒の時間持続の後に生じる」②「私たちの現実との同時性の体験は、人間の主観が 0.5 秒後、外からの感覚刺激の始まりに認められる大脳皮質の初期 EP 反応（刺激が皮質に至る 0.03 秒後の電気反応）に遡ることで成立する」③「人間の意識の自由は、意識的行動が実行に移される 0.1 から 0.2 秒前に（つまり、無意識の脳内活動がはじまって、0.3 から 0.4 秒後）その行動を意識的に拒否することのできる能力によって保証される」というものです。

この①の「意識の 0.5 秒の遅延」は、多くの脳科学者の追試により、その客観性が検証されています。意識が生じるために本当に 0.5 秒かかるのです。②の「初期 EP 反応に遡るとされる主観的時間遡及」と③の「意識の自由を保証する拒否の意識」の主張には、多くの批判がみられます。私がここで問題にしたいのは、リベットが、②と③において、西洋近代哲学の理論理性と実践理性に含まれる諸前提とその限界を自覚できていないということです。その前提と限界とは、理論哲学上の「主観と客観」という認識論上の二元的対立図式であり、実践哲学上の「意識の自由と自然の因果」という実践理性に関する二元的対立図式です。

a）ここで「主観と客観」というのは、他でもないリベットが「客観的に 0.5 秒後に、ほぼ 0.5 秒前の初期 EP 反応に主観が遡る」というときの主観と客観です。この主観が初期 EP 反応に遡ることで意識が成立し、そこで意識される意識内容とは 0.5 秒の間で無意識に生じている脳内活動の結果（客観的事実）に他なりません。ということは、主観は持続時間という形式をとおして意識を実現し、無意識の脳内活動という客観を意識内容として照らし出すという、形式としての意識主観、内容としての脳内活動としての客観という認識論的構図を主張することになります。この主観に属する形式としての働き（作用）と客観の側の内容という認識図式は、アリストテレスの形式（モルフェー）と素材（ヒュレー）、デカルトの心と物の二元論、カントの主観の形式的アプリオリと触発する物自体という構図をへて、リベットの③の「拒否の意識の自由」という主張につながっていきます。

b）拒否の意識も意識である以上、その意識が活動するためには、0.5 秒の時間持続が必要とされるはずですが、リベットは、拒否の意識だけは例外であり、0.5 秒は必要とされないとします。この原理的な非一貫性は別にして、どうして、自由の意識は、いわゆる客観的時間軸上の時間点に位置づけられなければならないのでしょうか。それは、因果関係が時間軸上の時間点の前後関係をとおして規定され、0.5 秒の時間持続における無意識の脳内活動が自然の活動として当の因果関係によって決定されてしまう、いわゆる決定論に陥ると考えられるからです。こうして、この無意識の脳内活動が因果的に決定される以上、この時間軸上の因果的経過になんらかの介入がなされなければならず、それが、それそのものが時間持続を必要としない拒否の意識であるとされるのです。しかし、下記にみられるように、意識の自由は、自然の因果による決定論との対置を通してしか保証されないのではありません。意識の本質は、「自然の因果か意識の自由か」、「意識の主観か、事実の客観か」という選択肢において理解することはできないのです。

2．諸々の「生活世界」から生成する国際哲学研究

1）意識と無意識の新たな理解の仕方：志向性による二元的思考図式の克復

① 脳科学者リベットの考える「意識」は、主観が初期 EP 反応に遡ることで成立する形式的原理として意識であるといえます。この意識主観が、無意識の脳内活動を照らし出すことで、客観としての意識内容を意識しているといえるのです。これにたいして、フッサール現象学の指し示す「意識」は、この「主観と客観」という対立と、「形式と内容」という二元的対立を初めから乗り越えていることにその本質があるとされます。意識は、いつも何かを意識していることとして成立しており、いつも、何らかの内容を意識してしまっているのが、意識の

本質であり、いいかえれば、いつもすでに、主観と客観の間において関係づけが終了してしまっている、架橋されてしまっているというのです。この何かに向かって関係づけられ、意味づけしてしまっていることを、意識はその本質として「志向性」をもつといいます。そして志向性は、いつも世界に向って超えていってしまっていることから、「超越する」ともいわれ、その超え方をめぐる分析が、「超越論的分析」といわれます。しかも、そのさまざまな超え方、ないし、関係づけの仕方そのものとしての意識の働き方は、まさにそれが働くその只中で、そのまま意識されているのです。この意識の働き方をそのまま意識できる、自覚ともいいえる意識を、それより先に辿ることのできない「原意識」、映っている原意識と呼びます。

② これを具体例で示してみれば、私たちは、随意運動と不随意運動の区別を日常生活で常につけています。故意の動きか、動きが先に起こってしまったのかの区別です。意図的な意識した運動と、地震のときのような身体が動かされるときの「運動の起こり」が先になることははっきり区別されています。随意運動の場合、自分で身体を動かしていることは、自覚され、原意識されています。それにたいして、不随意運動の場合、運動が先におこるとき、意識はその運動の後に続くのであり、運動が起こったときには、その運動はいまだ意識されていません。しかし、意識されずとも、その「運動の起こり」が先に残るのでなければ、先に運動が起こったと違いに気づくことはできません。ということは、意識せずに、「運動の起こり」を「運動の起こり」として残しておく働きがあるのでなければなりません。その働きを意識以前の、あるいは、広い意味での無意識の「過去把持（過ぎ去るものが残る働き）」と呼ぶことができます。しかも、無意識ながら、「動きを動きとして」残しているのですから、「運動という意味」を与えていることから、「志向性」をもつとされます。しかも意識にのぼる以前に働き、その働きが後に受け止められるという意味で「受動的志向性」と呼ばれます。それにたいして、随意運動の場合のように、意識して動かす、意識された状態で働く志向性を「能動的志向性」と呼びます。能動的志向性の特徴は、それが働くとき、その只中で、その働いていることが自覚されている、原意識されているということです。

③ ここで、随意運動で自分の運動が原意識されている場合の過去把持と区別されて、無意識に働く受動的志向性としての過去把持が呈示されていることは、大変重要なことです。というのも、リベットが述べる、0.5 秒続く無意識の脳内活動は、フッサール現象学において、決して自然の因果関係として規定されるのではなく、運動感覚が受動的志向性として過去把持をとおして意識以前に前もって作り上げられる（先構成といわれます）プロセスなのであり、因果律によって決定論的に規定されているのではないことが、原意識の必当然的明証性にあたえられ、論証されているからです。したがって、この段階において、自然の因果と意識の自由の対立は、いまだ成立していません。受動的志向性は無意識でも志向性ですので、因果関係と規定することはできず、「動機づけ、意味づけ」として働いています。また、意識にはのぼっていませんので、比較したり、判断したりする意識の自由な活動の次元と同一化することはできません。ということは、「自然の因果か意識の自由か」という二者択一、二元対立以前の領域において、生命の動機づけとして働く受動的志向性の働く領域が開示され、確定されているといえるのです。

④ しかも、受動的志向性としての無意識の過去把持に残っていくのは、ただ単に運動感覚だけではありません。「ふと静かになったと思ったら、クーラーが点いていたことに気づいた」という場合、ことさら意識の注意が向かうことなく、気づかずに「クーラーの音」を聞き続け、過去把持されて残っていたことは明らかです。そうでなければ、もはや聞こえないクーラーの音とのコントラストは生じず、音の変化に気づけないからです。また、読書に夢中になっていて、「ふと気づくと、周りが暗くなり、足元が冷えてきていた」といった場合、「明るさと温かさ」が意識にのぼることなく過去把持されていたからこそ、その過去把持されていた明るさとのコントラストで暗くなったという視覚上の変化に気づき、無意識に過去把持されていた「温かさ」とのコントラストで「冷たくなった」という体感上の変化に気づけるのだからです。それだけではありません。生きていく上で、意識にのぼることなく、未来を先取りしていることは、すでに感覚の次元で生じていることです。たとえば、「考え事をしながら歩くとき」、路面の凹凸に気づかずに転びそうになることがあります。このとき、そもそも転びそうになるのは、前もって凹凸がないこと、つまり平坦さに意識の注意を向けることなく予測して一歩を出していたからこそ、気づかなかった凹凸に躓いてしまったのです。この無意識の予測は、未来の先取りとして、フッサー

ル現象学で「未来予持」と呼ばれます。こうして、すべての感覚には、いつも無意識に働く過去把持と未来予持がその背景において働いているのです。ということは、感覚や感情などの感性の領域は、受動的志向性をとおして成立しており、「物（自然）の因果と心（意識）の自由」という二元的対立図式以前に生じているといわれねばならないのです。

2）感性の受動性と知性の能動性という二重構造からなる生活世界

① 無意識に働く過去把持や未来予持が受動的志向性として働くことで感覚の持続と変化が成立しています。この感覚の無意識の過去把持と未来予持は、上に述べた変化の場合の「コントラスト（対照）」と持続の場合の「類似性」という「連合」の規則性によって、「受動的綜合」として感性の領域に生じているとされます。「連合とか受動的綜合」といっても、別に難しいことをいっているのではありません。先に発達心理学研究でスターンの述べる母子間に無意識に生じる「情動調律」や「間情動性」の生じ方が、連合や受動的綜合とよばれるのです。なぜ、このような用語が使用されなければならないのかといえば、母子関係にしろ、成人間の人間関係にしろ、哲学研究には、すべての学問の方法論を批判的に考察しうる、デカルトにならった「方法的懐疑」を経ていることが要求されるからです。他者の意識（無意識も含め）の明証性をめぐる哲学の探究（相互主観性論、間主観性論といわれます）の厳密さに比べ、最も最先端といわれる脳科学研究の成果とされる、他者の行動を写し取るとされる「ミラーニューロン」の発見にしろ、スターンの母子関係における「間情動性」の議論にしろ、批判的考察に耐えがたい方法論的素朴性は明白なのです。これら自然科学の方法論に無自覚な諸研究方向に、人間の社会生活における行動全体の舞台といえる「情動的コミュニケーション」と「言語的コミュニケーション」の基礎論を託すことはできません。

② フッサールは 1936 年に発刊された『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』の中で、ヨーロッパの諸学問の危機を、ガリレイにより導入された、私たちの日常生活（現象学では、生活世界（Lebenswelt）と呼ばれます）の「数学化」にあるとみています。数学化とは、すべての自然現象を数を通して計測し、自然法則を導き出し、それを自然現象にあてはめるだけでなく、人間の生の全体に当てはめようとすることです。神経科学の代表者ラマチャンドロンによって最近 10 年の神経科学の最も重要な発見の一つとされる「ミラーニューロン説」では、他者の行動の意図が分かると同時に、他者の行動と自分の行動の区別は、各自のミラーニューロンの発火率の違いにあるというのです。他の人がリンゴをもいで食べるのを見て何をしているのか分かると同時に、自分がリンゴをもいで食べるときには、他の人の場合より、自分のミラーニューロンの発火率の方が高い、数の違いにあるというのです。もはや話題にのぼることのなくなった「嘘発見器」の再来です。他方、このような数量の違いに無頓着、無関係な意識の明証性の領域において、各自に疑いなく与えられている「随意運動」と「不随意運動」との区別が原意識にあたえられています。「自他の身体の区別の意識」も「運動感覚」の有無で明確に原意識されています。そして、運動感覚を含めすべての感覚の感覚質（クオリア）が量の規則性から導き出せないとしているのは、当の脳科学研究そのものの主張であることを忘れてはなりません。

③ フッサールは生活世界の数学化にたいして、感性と知性の全体を生きる人間の復権を唱え、自然科学研究を統合しうる「超越論的現象学」という哲学研究の方向性を明確にしています。そこで特徴的なことは、「生活世界」を生きる人間の生き方を基本的諸態度の違いにみていることにあります。日常生活を、特に生活の仕組みや成り立ちについての反省を踏まえることなくそのまま生きていく態度を「自然な態度」、自然科学の世界観に準じて生きる態度を「自然主義的態度」、社会の構成員として互いを人格と認めて生きる態度を「人格主義的態度」と呼び、それらの諸態度の本質と生成について哲学として考察を進める態度を「超越論的態度」と呼んでいます。この超越論的態度において、自然主義的態度がその自然科学研究においてどのような方法論を前提にしているのかが明らかにされ、また、人格主義的態度が社会において遂行されうるための様々な社会制度上の条件が解明されうるといえます。技術文明による技術文明の危機に直面している人間にとって、これら諸々の態度による生活そのものを可能にしている「生活世界」の確保が肝要であるといえます。それには、人格主義的態度が実現されうる社会制度における自然科学研究の適切な位置づけが、諸学問を方法論的に統合しうる超越論的態度において確定されるのでなければなりません。

3）日本における国際哲学の課題と可能性

① 人格主義的態度の本質には、人間が感性と知性を兼ね備えた全体として、人間関係においてのみ生存していることの自覚が属します。直接的な「情動的コミュニケーション」と言葉を介した「言語的コミュニケーション」による人間関係は、それぞれの社会制度においてその源泉と基礎をもっています。社会制度における自然科学研究の位置づけにあたって、ここで言われている人格主義的態度についての考察の必要性が切迫した課題としてはっきり示されたのは、本年3月に生じた原発事故という人災をとおしてです。私は、どこで作られていた電気であるかの明確の自覚もなく、自然科学者の安全基準という想定の内容に無関心のまま、そして政府の総合的エネルギー政策に無頓着のまま、ただただ電力を消費していた自分に、いたたまれない憤りを感じました。パソコンが使えれば、停電しなければそれでよかったのです。一方、放射能汚染の問題やこれまでの公害訴訟などにみられる第一の判断基準は経済合理性、経済効率性です。要は金です。財政です。GDP の増加です。戦後、経済成長期の頃、日本人が「エコノミックアニマル」と言われ始めました。哲学を勉強していた私は、自分のこととはとても思えませんでしたが、やっぱり自分のことと目をさましたのが、ドイツからもどって日本の大学で仕事を始めてからでした。学生のころ、森有正の著作で「日本人が人格ということを理解するまで、100 年はかかるだろう」といっていたこととか、当時の日本を訪れたフランス人女性が東京人の生活に接し「三番目の原爆が落ちるのはやはり日本だろう」という言及に触れていたことの現実味が、日々痛切に感じられます。

② 公共工事にともなう公害問題の解決にあたって、さまざまな委員会や当事者間の話し合いなどの司会者や議長の役割をはたしてきた哲学者、桑子敏雄氏と水俣病公害訴訟に長年に渡り関わってきた哲学者丸山徳次氏が共通に指摘することがあります。日本社会において、民主主義の根本原則とされる三権分立（立法、行政、司法の独立）が機能していないというのです。また、自然科学研究の探求課題である因果性の研究が「因果関係が確定できない」という決まり文句で、お雇い学者の方便に使われているという現実です。ドイツにおいて、因果関係が解明されなくても、実害が出ている場合は、その解明をまつ以前に、予防措置がとられるという法的拘束（1970 年代に、環境法・環境政策の基本原理として提出された予防原則としての事前配慮原則（Vorsorgeprinzip））とは大違いです。また、当事者間の利害が衝突するときに求められる「話し合い」を通したいわゆる「合意形成」とは、実は反対する人がもはや「話し合い」に出なくなり、賛成者だけ残るようになった、賛成者同士の合意に他ならないというのです。話し合いに出なくなる理由は、簡単にいえば、精神的抑圧です。抑圧の手法は、手の込んだものであり、お雇い学者の専門的知識による「因果関係が認められない」であったり、「因果関係の考察の拒否（いわゆる想定に持ち込まない、想定外の設定）」であったり、行政しやすいように立法し、司法での合理性が約束されている行政合理性であったり、賛成者を擁立し、架空の対立抗争をあおり（いわゆる「やらせ」）、公共の利益を名目に、地域に根付いた人々の間の「情動的コミュニケーション」の根を断つこと、つまり、言葉になりにくい個々人の「心の痛み」を「当事者のエゴ」として封じ込め、抑圧することであったりするのです。私の知人に、市役所に勤める中堅の行政担当者がいて、行政に携わる人々のほとんどは、この抑圧の機構を熟知しており、日々の仕事で良心の呵責に苛まされているというのです。しかし、内部からの改革はできないので、（家族とともに生きなければなりません）、外から批判してくれと頼まれるのです。日本において感性と知性の全体を生きる人格主義的態度の遂行がいかに難しいのかが、ここに明確に示されています。

③ さて、振りかえって、日本の明治期以来、哲学研究は常に国際哲学研究でした。西洋哲学研究が中心に据えられた哲学研究は、諸外国の哲学の研究としてはじまり、諸外国の哲学研究を進める中で、自国における感じ方考え方の特徴が明らかになるという経過を経る場合が多かったようです。その際、重要であり続けているのが、その国の言葉に習熟し、その国の言語的コミュニケーションだけでなく、その基盤として働く情動的コミュニケーションを生きる経験を重ねることです。

西洋の哲学を受容する中で、その受容の仕方に自国の伝統文化を再確認することになった典型的事例として西田幾多郎の「主客未分」とされる「純粋経験」の哲学を挙げることができます。私の考えでは、この純粋経験は対話哲学の代表者 M. ブーバーのいう「我－汝－関係」に他ならず、西田の「場」の概念は、ブーバーのいう「間（das Zwischen）」の概念に対応しうると思います。この対応関係は、ただの直観ではありません。それはフッサールの自他の主観の根源的同一性と差異の成り立ちを問う「相互主観性論」をめぐる哲学的探究を通し

て、つまり、「相互主観性論」における「人格主義的態度」の解明をとおして、より厳密な認識論的、倫理学的分析において論証可能になったものです。それによれば、西田の純粋経験の内実は、「我を忘れて物事に没頭する」とする「我－汝－関係」とその本質を共有するのですが、純粋経験の場合、森有正の指摘にあるように、ブーバーの「我－汝－関係」の前提になる「我－それ－関係」を経ることがない、「我－それ－関係」が背景に退き、軽視されるという特質をあげねばなりません。「我－それ－関係」とは、徹底した第三人称の世界、客観的観測に徹する態度です。実態調査のさいの第三者機関というときの三人称です。一人称と二人称の間の関係は、親子関係がその基本ですので、情動がそのまま入ってくることは当然のことといえます。「タテ社会（親分－子分関係）」（中根千枝）、「甘え」（土居健郎）、「二項関係（私とはあなたにとってのあなたに他ならない）」（森有正）といった学問研究の見解は、諸外国の文化との接触をとおしてみえてきた「自国の文化の自覚」の痕跡といえます。社会制度は「我－それ－関係」を基軸にしてのみ正当に構築されうるのです。

他方、日本の「物づくり文化」の真髄は、西田の「主客未分」の純粋経験に最も明確に表現されているとする産業界からの声も聞こえます。（『マエカワはなぜ「跳ぶ」のか、共同体・場所・棲み分け・ものづくり哲学』前川正雄）しかし、純粋経験の場が確保されうるような社会作り、― 福島の汚染ホットスポット地域のお寺で座禅の修行はできません ― 物づくりに徹することができるような社会制度の確立こそ、これまで諸外国の哲学に開かれた国際哲学を遂行するなかで明確になってきた、日本におけるこれからの国際哲学の最重要課題であり、まさに、諸外国の生活世界の成り立ちから学びうる国際哲学の可能性が試されているといえるのです。

ま と め

ここまで考えてきたこれからの国際哲学の課題と可能性として、二つの点を強調しておきたいと思います。

① 哲学は、自然科学の方法論の射程を見極め、特定の自然科学研究領域内部で、データの解釈上の相違や対立が生じるとき、その論争を仲介して、その専門領域の適切な研究方向の示唆さえ可能とするものです。たとえば、哲学者のＰ・ヤーニヒ教授は、生物多様性をめぐる倫理委員会で、従来の形態生物学者と遺伝子生物学者の「生物」の概念を巡る、討論が不可能なほどの激した対立を、的確な概念分析をとおして仲介し、議論が成立する地盤を構築する役割を果たしているとしています。哲学は諸学の基礎たりうるのであり、そうでなければなりません。

② 感性を基盤とする「情動的コミュニケーション」の内実が知性を通して言語化され、明文化され、社会制度構築と改革の基準とされなければなりません。哲学者は「経験を言語化する」（メルロ＝ポンティ）役割を担い、一人称－二人称関係（我－汝－関係）の内実を言語による三人称的考察にもたらしうることで、我－汝－関係（純粋経験）が成立しうるような社会制度の条件を確定しうるのでなければなりません。当事者の身体にあって表現されることを求める「心の痛み」を尊重し、「言葉になる」ときを待ち、それを手助けしつつ、それに立ち合う態度を一貫するということです。もちろんそのことは、自分の感性を言葉にする努力と直接つながっています。それが、感性と知性の全体として生活世界に生きる人間から出発する哲学考察の態度（フッサールのいう超越論的態度）なのです。

Panel Presentation

The Issue and Possibilities of the Study of International Philosophy:

International Philosophy as a Philosophy with Origins in Multiple Lifeworlds

Ichiro Yamaguchi

In these times we live in, when we question the issue and possibilities of the study of international philosophy, as long as international philosophy is philosophy, it clearly has to be a philosophy capable of directly or indirectly inquiring the Fukushima nuclear accident that occurred on March 11, 2011.

At a time when the foundations for human survival as a social being are on the point of crisis—that is to say, at a point when the roots of culture that housing, food, and clothing comprising it have been overturned—philosophical studies naturally must be self-awareness of the fact that their own foundations are likewise on the verge of collapse. A nuclear accident is a manmade disaster, as too is global warming. All forms of pollution, and all wars, are the result of actions taken by humans. Philosophy has a decidedly important role to play for humans confronting this survival crisis as a field of scholarship that can take up human existence and all human activities—including scholarly research—as subjects of inquiry.

One of the central issues here is what the proper place and significance that natural science research—which underpins contemporary technological civilization—has in human existence as a social existence. It is impossible for Humans living to answer questions about what it means to apply technology based on natural science research and within what sort of framework it should be used without clarifying the scope of natural science research methodology. In answering these questions, we must also be able to clarify the methodology of research in the mental sciences, and be able to present a methodology for a philosophy that can unify all types of scholarship.

I hope that by doing this I can clarify the issues and possibilities of international philosophy in the future. In the work that follows, I will introduce the orientation of phenomenology, which represents the main current in contemporary philosophy that allows for comprehensive investigations of nature and the mind, and highlight some aspects of contemporary civilization, thoroughly imbued as it is with natural science research. I will also present some findings from various scientific studies of the mind and look at the study of philosophy in Japan, a field that through its reception of Western philosophy may indeed represent international philosophy.

1. A Philosophy investigating the essence of Science and Technology, and Establishing the Scope of Natural Science Methodology

Philosophy has functioned as a means for self-awareness among humans in every era. As a subject of inquiry, we must also take up the question of what the essence is of the technological civilization humans have achieved. That is to say, it must be able investigate the questions of how natural science research is undertaken and in what its results are applied. Of course, while philosophers may make inquiries regarding all aspects of human behavior, this is not to say that they will actually carry out natural science research. However, at this moment when nuclear power plant safety is a problem and specialists come forth with words like *sōteigai* (想定外, “the unexpected”) when talking about the scale of the earthquake and tsunami, I believe the role thrust upon philosophers is first to firmly point out that to “expect” (想定, *sōtei*) something is itself a “human act”

performed in this case by humans who are natural scientists—and hence it is natural scientists who did the expecting—and then to press for answers about the very methods that are used for "expecting" something.

Philosophers must be able to understand the basic framework and scope of natural science research methodologies, including such matters as what a natural scientist has in mind regarding "how to handle past data," "how to process statistics," and "how to establish causal relationships." That is not all. The philosopher must also press for answers about how the so-called non-subjective "objective time and space itself" that provides the framework in which all data is collected, as well as that objectivity itself, are maintained when shedding light on nature through causal relationships, that is to say, when conducting repeated experiments and observations. Furthermore, questions must also be raised about whether or not it is possible for all of nature to be turned into data through objective space-time.

The first thing that must be said when we do this is that the "objective time and space" that natural scientists use in their experiments and observations are a "time and space that functions as a convention mutually agreed upon with other people. The "objective time and space" comes to be known in the form of knowledge through learning. In that regard, the time and space we experience directly gives meaning to a space centered on our bodies, such as "long when we are waiting for someone" or "good but brief," "good but brief," or "your left is opposite to my right," namely, time expands and contracts, while the significance of space is taken from the locations of those respective bodies. We begin our inquiry into the scope of the methodology of the natural sciences by contraposing so-called objective time and space with the time and space we experience subjectively.

(1) I first present an example that shows most vividly the differences between how we understand the time and space we actually experience in our lives and the objective time and space as used in the natural sciences.

A noticeable change has occurred in recent years in the field of developmental psychology in terms of stance and research methods, with a shift from taking individual persons as the starting point for their research to relations between people (e.g., between parent and child). Daniel N. Stern, an American developmental psychologist who also works as a infant psychoanalyst, stands as the preeminent example of this. Stern puts stress on the importance to an infant's development of shared emotional experiences communicated between the parent and child. In his view, emotional communications provide a foundation for healthy development, and the verbal communication is premised on them. Stern terms this communicating of emotions "affect attunement (something that is exactly like tuning a piano)." Stern, who also works as a infant psychoanalyst, emphasizes that it is even dangerous when someone is raised incapable of actually sensing other humans—i.e., "there are (other) people around" or "people are together with people"—in those cases in which there has been no affect attunement whatsoever between parent and child.

However, what is surprising is that Stern boldly rejects the idea of "interactional synchrony" between mother and baby when trying to demonstrate scientifically and causally the shared time required for vivid emotional exchanges between mother and child, because of an impossibility to verify through experiments for corroboration. Stern puts emphasis on the importance of affect attunement and shared emotional experiences in the mother-child relationship on the one hand, but on the other thinks that, viewed objectively, affect attunement does not occur simultaneously in precise. The point I want to raise here concerns the differences in the meaning of "simultaneity as a time rendered in numerical values" expressed using an apparatus such as "scientifically is not simultaneous" and the meaning of "simultaneity in actual experience" such as when emotions are in accord. Objective time as used in the natural sciences is expressed as a series of points in time on a time axis, with +t for points to the right of zero (the origin of the coordinates) and -t for points to its left. The future lies to the right of the zero point and the past to the left. If we were to measure the activity in the brain regions of the mother and baby on this time axis, and if for example the activity in their brains in response to a specific stimulus was off by 0.25 seconds, this would be regarded as "not truly simultaneous." They could be called simultaneous when the present time for the zero points overlaps precisely. However, when affect attunement occurs—for example, when an infant is puzzled by a toy robot facing him that he is seeing for the first time and then tries to discern from his mother's expression how he should respond—the emotions in the mother's expression

are conveyed directly (i.e., affect attunement is produced between the pair). Just what can "simultaneity in numerical values" indicate about the simultaneity of when their emotions are in accord? Because they are able to share emotions at that time, the baby connects that to the appropriate behavior in response to them. The simultaneity of affect attunement with the mother is unimportant for the infant with whom it is produced. Meanwhile, would natural science even want to say that one or the other event was in the past since the zero points do not overlap? So, when is it that the past becomes the past in numerical terms? 0.1 seconds later . . . no, 0.05 seconds, no, 0.025, 0.0125 . . . there is no end of partitioning. Certainly, as long as none can arrive at the zero point, a point in time cannot express the question of when the past begins.

Thus, when the past is indeterminate, the future is likewise, and even the present is not something determinable as a point in time, so from just where does a point in time on the time axis derive the meaning of anterior-posterior relationships in time—things like being "simultaneous," or "the past," or "the future"—and to what specific points of time are we applying those points? In the world of physical quantities measured in terms of so-called objective time and space, not only does the passage of time in terms of "now, the past, or the future" lack meaning, but space in terms of "up-down, right-left, backwards-forwards" lacks meaning as well. It is always the human subject that assigns meaning. That said, the human subject does not arbitrarily decide the anterior-posterior relationships among events and assign them meaning in terms of "past," "present," and "future." Like "water gone under the bridge," things that are gone into the past become past and cannot be assigned the meaning of "future."

On the other hand, quantities of radiation expressed in numerical figures in terms of millisieverts or microsieverts that cannot be sensed are a threat to the lives of these humans who assign such meaning. However, just like time and space, the meaning that these numerical figures have comes precisely because they have a direct effect on the life and death of those life-forms that give meaning to the world. However, this is the same thing as the world of physical quantities itself lacking any meaning whatsoever. The distinction between the world of physical quantities expressed in numerical figures and the world of living beings that assign meaning to that world of physical quantities is fundamentally important.

(2) There are other examples for revealing the scope of the methodology of the natural sciences that use objective time and space and carry out repeated experiments and observations. Ironically, those limits are revealed in the most important research finding from the increasingly talked-about field of neuroscience research. That finding is Benjamin Libet's discovery of the "half second delay in consciousness."

The gist of Libet's theory is as follows: [1] consciousness is produced after a 0.5-second delay of brain activity that does not reach the consciousness, [2] our experience of simultaneity with reality is produced by referring back to the primary evoked potential (EP) response of the cerebral cortex (i.e., the electrical response that occurs 0.03 seconds after the stimulus arrives at the cortex) that is recognized with the start of the external sensory stimulus 0.5 seconds later by the human subject, and [3] human free consciousness is assured by the ability to consciously 'veto' that action 0.1 to 0.2 seconds before a conscious behavior is shifted into practice (that is to say, 0.3 to 0.4 seconds after unconscious activity in the brain begins).

The objectivity of this "half-second delay in consciousness" in [1] has been verified in corroborating experiments carried out by numerous neuroscientists. Consciousness really does take 0.5 seconds to be produced. Many criticisms have been raised regarding the assertions in [2] about the retroactivity of subjective time described as going back to the primary EP response and in [3] that the vetoing conscious guarantees free consciousness. The issue I want to focus on here is the fact these two points do not allow for self-awareness of the various premises and their limits included in the theoretical reason and practical reason in modern Western philosophy. Those premises and limits are the dualistic oppositional schema in epistemology of "the subject and the object" from theoretical philosophy, and the dualistic oppositional schema connected to practical reason of "free consciousness and causality in nature" from practical philosophy.

(a) "The subject and the object" here refer to the subject and the object that we see in no other than Libet when he tells us that the subject refers backward to the primary EP response from about 0.5 seconds before, or objectively about 0.5 seconds after. Consciousness is produced when the subject refers back to the primary EP response, while the content of the

consciousness that it is thus aware of is none other than the product (an objective fact) of the brain activity generated unconsciously for 0.5 seconds. This makes the case for an epistemological structure in which the conscious subject is the form and the object is the content in the form of cerebral activity. The subject produces consciousness in the form of duration and sheds light on the object—which is unconscious cerebral activity—as the content of that consciousness. This sort of cognitive scheme, in which actions (operations) are connected to the subject as form and content to the object is linked—by way of Aristotle's form (*morphe*) and matter (*hyle*), the Cartesian dualism of mind and matter, and that structure in Kant known as "the thing in itself" (*Ding an sich*) touched off by the formal *a priori* of the subject—to Libet's argument in [3] regarding the "free consciousness to veto."

b) Given the conscious veto is also a form of consciousness, a 0.5-second time lag might be thought of as required for that type of consciousness to operate as well, but Libet argues that the conscious veto alone does not unsually require 0.5 seconds. Setting aside this fundamental inconsistency, why is that free consciousness must be positioned at a point in time along the so-called objective time axis? It is so because, lapsing into so-called determinism, it is believed that causal relationships are defined through the anterior-posterior relationships of points in time along the time axis, and the nonconscious brain activity that occurs during that 0.5-second time lag winds up being established by the causal relationships in question as a natural activity. Thus, since unconscious cerebral activities are determined causally, some kind of intervention must take place during the causal process along the time axis; that intervention is held to be a conscious veto that itself does not require a time duration. However, as we will see below, free consciousness is not something that is assured only by contraposing with a determinism based on natural causation. The essence of consciousness cannot be understood in terms of alternatives like "natural causality versus free consciousness" or "the subject of consciousness versus the object of facts".

2. Study of International Philosophy Formed Out of Multiple "Lifeworlds"

(1) New Ways of Understanding Consciousness and Unconsciousness: Conquest of the Dualistic Thought Scheme through Intentionality

[1] Consciousness, as neuroscientist Libet conceives of it, can be said to be conscious as a formal principle that is produced by the subject referring back to the primary EP response. This conscious subject can be conscious of the content of its consciousness as an object by shedding light on unconscious cerebral activity. In contrast, the essence of "consciousness" as presented in Husserlian phenomenology consists in overcoming from the start such dualistic oppositions as those of "subject and object" or "form and content." Consciousness is always produced as a matter of being aware of something, always through being conscious of some sort of content. That is the essence of consciousness. To put it another way, the subject and the object are always regarded as having already been completed, as having already been bridged. This consciousness, as being related toward something and assigning meaning, has "intentionality" as its essence. And because intentionality always entails turning toward the world and going beyond it, it is also spoken of as "transcending"; the analysis of the way in which it goes beyond is called "transcendental analysis." What's more, someone is just aware of the various ways in which it is going beyond, that is to say, how the consciousness works as way of being related, precisely in the middle of it doing that work. We call this consciousness that is able to be conscious of how it itself works—a consciousness that we could also say is self-awareness—a "primal-consciousness" that cannot refer back any farther than that, a mirroring primal-consciousness.

[2] For a concrete example of this, look at how we regularly distinguish between voluntary and involuntary movement in our daily lives. We distinguish between intentional acts and those that occur before there is intention. Intentionally conscious movements are clearly distinguished from those instances when "a movement happens," like when a body is moved in some way as during an earthquake. In the case of voluntary movement, we are self-aware and primal-conscious of the fact that we are moving our bodies on our own. In contrast, with involuntary movement, when a movement is going to happen, consciousness follows the movement and when the movement has already happened, there is still no consciousness of that

movement. However, even with the lack of consciousness, if this “a movement happens” is not something that still lies ahead, it is not possible to notice the difference with a movement that has already happened. This means that there must be some action that, without being conscious of it, leaves “a movement happens” as “a movement happens.” This action is called “retention” (an action in which past things are left behind) from prior to consciousness, or of the nonconscious state in a broad sense. What’s more, because this leaves this “action as action” without being conscious of it—because it assigns “the meaning of movement” to it—it is regarded as having intentionality. Further, we say it is “passive intentionality” in the sense that the action occurs before it rises to the consciousness and can later be accepted. In contrast, we describe intentionality that operates with being conscious of it and of consciously making things work, as in the case of voluntary movement as “active intentionality.” The feature of active intentionality is that one is self-aware and primal-conscious of the fact that it is working exactly while it is working.

[3] Setting aside retention in the case of voluntary movement when we are primal-conscious of our own movements, the fact that retention is revealed to be passive intentionality that operates unconsciously is of great importance. This is because the cerebral activity of which Libet speaks that operates unconsciously for 0.5 seconds would certainly not be determined as a natural causal relationship in Husserlian phenomenology. Rather, kinesthesia is regarded as a (so-called pre-constructed) process created through retention as passive intentionality prior to consciousness. The fact that it is not deterministically defined by causality comes from and is demonstrated by the apodictic evidence (Ger. apodikitische Evidenz) of the primal-conscious. Consequently, at this stage, the conflict between natural causation and free consciousness does not yet arise. Since passive intentionality is still intentionality despite being nonconscious, it cannot be determined as a causal relationship and operates as something that assigns “motivation and meaning.” Also, since it does not rise to the conscious level, it is not in the same dimension as the activities of a free consciousness that makes comparisons and judgments. What this reveals and establishes is the domain in which passive intentionality functions to assign motives for living in a domain that comes before the either-or, two-dimensional conflicts of “natural cause and free consciousness”.

[4] Moreover, kinesthesia is not simply the only thing that remains in unconscious retention as passive intentionality. When, for example, when a room has suddenly become quiet, we notice that an air conditioner is on. In this case, without paying any special attention to it or even noticing it, we continue to hear the sound of the air conditioner, which is retained and remains. This is because if that were not the case, no contrast would arise with the sound of an air conditioner that could no longer be heard and a change in sound would not be noticed. Another example is when lost in a book we happen to notice that our surroundings have gotten dark and our feet cold. Since the brightness and warmth have been retained without being consciously aware of it, We notice the change in the sight to the effect that it has grown dark through the contrast with the brightness we have retained, and notice the change feeling in the body of having grown cold through the contrast with the warmth that has been unconsciously retained. That’s not all. As we live, without our being aware of it, our anticipations of the future already take place in the dimension of sensations. For example, sometimes when we walk while thinking about something, we nearly trip and fall from not noticing bumps in the road. What happens is that when we first start to fall over, we stumble over a bump that went unnoticed precisely because we put our feet forward supposing that there would be no bumps ahead, that is to say, making the supposition without directing the attention of our consciousness to the road’s flatness. This unconscious supposition as a matter of anticipating the future is called “protention” in Husserlian phenomenology. Thus, the retention and protention that always work unconsciously in all sensations work in the background. What this means is that we have to say that the domain of feelings, such as sensations and sentiment, is produced through passive intentionality, and is produced prior to dualistic oppositional schema, such as “material (natural) causality and freedom of the mind (conscious)”.

(2) Lifeworld Produced from the Twofold Structure of Feeling’s Passiveness and Intellect’s Activeness

[1] Persistence and change in sensation is produced through retention and protention—which function unconsciously—by

operating as passive intentionality. This unconscious retention and protention of sensation is regarded as arising in the domain of feeling as “passive synthesis,” by a regularity of “association (Assoziation)”, as spoken of above, that is the “contrast” when there is change and “similarity” when there is persistence. While I may throw around words like “association” and “passive synthesis,” what I am talking about is not a particularly difficult thing. The ways in which “affect attunement” and “inter-affectivity”—which as Stern notes in his development psychology work occur unconsciously between mother and child—are generated can be called “association” and “passive synthesis.” Why we have to use such vocabulary is that regardless of whether we are dealing with relations between a mother-child or those between adults, philosophical study needs to go through the “methodical doubt” followed in Descartes that allows us to critically examine all methodologies of scholarship. Compared with the strictness of philosophical inquiries over the evidence of consciousness (including nonconsciousness) in others (known as the theory of reciprocal subjectivity or of intersubjectivity), methodologies in which the discovery of mirror neurons—which are believed to capture the behavior of others, and the discovery of which is regarded as representing the most cutting-edge finding in the neurosciences—or Stern’s arguments regarding affective movement in the mother-child relationship, is so simple that those methodology cannot withstand crical examination. We cannot hand over the foundational theories of affective and linguistic communications—which can be said to set the stage for all behavior in human social life—to these research orientations with their lack of self awareness in the methodologies of natural science.

[2] Husserl, in his 1936 work, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, saw a crisis in all European scholarship residing in the mathematization of our daily lives (what is called the lifeworld, or *Lebenswelt*, in phenomenology) first introduced by Galileo. Mathematization refers to measuring all natural phenomena in numerical terms, deriving natural laws from that, and then applying them not only to natural phenomena but also to the whole of human life. Mirror neuron theory, which has been described by neuroscientist Vilayanur S. Ramachandran as one of the most important discoveries in neuroscience of the past decade, suggests that at the same time that we understand the intentions of another person’s behavior, the difference between the other person’s behavior and our own is to be found in the difference in the firing rates of the mirror neurons in each person. Our mirror neurons fire at a higher rate when we pick an apple and eat it than t when we see that another person pick an apple and eat it and we understand what that person is doing. There is a numerical difference. It is the second coming of the lie detector, which no one talks about anymore. On the other hand, in the domain of the evidence for consciousness that is disinterested and not related to quantitative differences of this sort, the distinction between voluntary and involuntary movement given without a doubt to each person is given by the primal-conscious. “Consciousness about the difference between your body and another person’s” is also clear primal-conscious of itself in the presence or absence of kinesthesia. We must not forget that the neuroscience research itself proposes that the qualia of all sensations including kinesthesia cannot be derived from the regularity of quantities.

[3] Husserl responded to the mathematization of the lifeworld by advocating a reinstatement of humans, who live in the totality of feeling and intellect. He clearly laid out a philosophical orientation in the form of transcendental phenomenology as one capable of integrating researchs in the natural sciences. The distinctive element here is to be found in seeing in basic attitudinal differences how humans live in their lifeworlds. Husserl calls the attitude of simply living without giving any particular reflection to the mechanisms and makeup of daily life the “natural attitude”. Living based on the worldview of the natural sciences is called the “naturalistic attitude.” The “personalistic attitude” describes living in recognition that the other people who are members of society are personalities. Finally, to make investigations as philosophy regarding the basic essence of those attitudes and their genesis is called the “transcendental attitude.” We can say that in the transcendental attitude, what kind of methodologies that the naturalistic attitude takes as its premise in natural science research can be clarified and the conditions in various social systems that the personalistic attitude needs to be able to function in society can be elucidated. For humans confronting the crisis of technological civilization caused by technological civilization, we can say that securing a “lifeworld” that makes living itself possible based on these various attitudes is of vital importance. As a result, finding the

proper place for natural science research in the social systems in which the personalistic attitude is made possible must be established in the transcendental attitude, which is capable of methodologically integrating all fields of scholarship.

(3) The Issue of International Philosophy in Japan and Its Possibilities

[1] In its essence, the personalistic attitude belongs to the self-awareness that humans do their living only in relationships as a totality having both feeling and intellect. Human relationships are based on direct "affective communications" and on linguistic communications that operate through the medium of words; their origins and foundations lie in each social system. When trying to position natural reserch in the social system, a necessity for investigating regarding personalistic attitude when trying to position natural reserch in the social system is shown clearly through the manmade disaster of the nuclear accident that occurred in March of this year [2011]. I was filled with unbearable anger toward myself for having been consuming electric power with no clear awareness of where that electricity was being generated, no interest in the sorts of expectations natural scientists had as expressed in safety standards, and being indifferent toward the government's overall energy policies. I was fine as long as I could use my computer and the power did not go out. Meanwhile, economic rationality and efficiency have been the top criteria for making judgments when it came to radioactive contamination problems or the various pollution lawsuits. Money is the key. Finance. GDP growth. During the years after the war when Japan's economy was growing, people started calling Japanese "economic animals." While I as someone studying philosophy could not think about myself that way at all, I was aware of the fact that it applied to me when I came back from Germany and began to work at a Japanese university. When I was student, I met Mori Arimasa's notion that "It will take a century for Japanese to understand something like personality" as well as the comment of a French woman who was visiting Japan during those days and, having been exposed to how Tokyo people lived, said that "Japan really is probably where the third atomic bomb will be dropped." Now I keenly sensed every day the real meaning of such things.

[2] Kuwako Toshio, a philosopher who has moderated or chaired various committees and talks among the persons involved on the occasion of resolving pollution problems concerned with public works, and Maruyama Tokuji, a philosopher involved for many years in the Minamata pollution lawsuits, have both made a number of points in common. First, they say that the separation of powers, which is a basic principle of democracy (i.e., the mutual independence of the legislature, the executive, and the judiciary), does not function in Japanese society. Also, they note the fact that research on causality—the problem of natural science research—is used expediently by government lapdog scholars in the stock phrase, "A causal relationship could not be established." There is a big difference here with Germany. There, if actual damage has been caused, the government is legally bound to take preventive measures even before the causal relationships have been elucidated (this is *Vorsorgeprinzip* as the precautionary principle introduced in the 1970s as the basic principle of environmental legislation and policy). In fact, the so-called "consensus formation" through "discussion" called for when the interests of the parties conflicted is consensus among supporters after the people who are opposed stop attending the "discussions." The reason they do not show up for these talks is, in short, due to mental oppression. The techniques of oppression are elaborate. For example, "causal relationships have not been confirmed," which draw on the specialist knowledge of the government-lapdog scholars and "the refusal to investigate causal relationships (setting them as unexpected, as something not to be brought into the realm of so-called expectation)," and legislation to suit the administration, administrative rationality in which judiscial rationality is premised. Backing is given to supporters, fictitious conflicts and antagonisms are stirred up (that is to say, staged), using the public interest as a pretext, they cut the roots of "affective communication" among the people rooted in a given community. In other words, the pain in the hearts of individual people that are hard to put into words are contained and suppressed as being "the ego of those persons." Among my acquaintances is a midlevel bureaucrat who works at a city hall and that person tells me that most of the people involved in administration are familiar with this machinery of oppression and suffer the pangs of conscience in their day-to-day work. However, because reform cannot come from the inside—people do have to live with their families—he asksd me to criticize it from the outside. This clearly shows just how difficult it is for someone in Japan to adopt the personalistic attitude,

living in the totality of feeling and intellect.

[3] So, looking back, we see that philosophical study in Japan has always been international philosophy since the Meiji period. Philosophical studies based mainly on Western philosophy seem frequently to go through a process in which the work begins as the study of philosophy of foreign countries and, while the scholar pursues those studies, those features that distinguish how Japanese feel and think about things become clear. On this occasion, what's important and what they continue to do is to acquire proficiency in the language of that country and accumulate experiences living with not just that country's linguistic communications but also the affective communications that function as the foundation for them.

We can offer up Nishida *Kitarō's* philosophy of "pure experience" with its treatment of "beyond the dichotomy of subject and object" as providing the archetypal example in which Western philosophy wound up reaffirming Japanese traditional culture as it was being received. In my view, Nishida's idea of pure experience is precisely the same as the "I-Thou relationship" proposed by scholar of discourse philosophy Martin Buber; Nishida's concept of "space" can be paired with the concept of "*das Zwischen* (Between)". This correspondence relationship is not just an intuition. It can be demonstrated in a more rigorous epistemological and ethical analysis performed through a philosophical inquiry into Husserl's notion of "intersubjectivity", which entails questioning the origins of the fundamental sameness and differences of the self and other subjects. That is to say, it can be demonstrated through the elucidation of the "personalistic attitude" in "intersubjectivity". Such analyses show that that reality in Nishida's pure experience shares its essence with the "I-Thou relationship" in which "as forgetting the self I immerse in things. However, as Mori Arimasa points out, we must mention a distinctive feature of the concept of pure experience in that it does not entail passing through the "I-It relationship" that is the premise for Buber's "I-Thou relationship". The "I-It relationship" is pushed to the background and treated lightly. The "I-It relationship" is an attitude that thoroughly imbues objective observations and the world of the absolute third person. It is the third person when we are talking about a third-party organization in the case of fact-finding surveys. The parent-child relationship is the basis for first- and second-person relationships, and as such we could say it's natural for affect to enter into them unadjusted. The opinoons like Nakane Chie's concept of the "vertical society (based on "boss-henchman relationships")," Doi Takeo's "*amae* (indulgence)", and Mori Arimasa's "dyadic relations (I am none other than the You to you)" can be said to bear the vestiges of the "self-awareness of Japanese culture" that became apparent through contact with the culture of foreign countries. Social systems can be properly constructed only by making the "I-It relationship" their cornerstone.

On the other hand, we can also hear people from the industrial world saying that the essence of Japan's *monozukuri bunka* (culture of making things) is most clearly and precisely expressed in Nishida's notion of the "beyond the dichotomy of subject and object" in pure experience (see Maekawa Masao, *Maekawa wa naze "tobu" no ka, kyōdōtai, basho, sumiwake, monozukkuri tetsugaku*). However, establishing a social system where it is possible to form a society in which the space for pure experience is guaranteed—we cannot sit *zazen* at a temple in the polluted hotspot of Fukushima—and where we can concentrate on *monozukuri* itself has become clear in the accomplishment of the international philosophy opened to the philosophies of other countries. This is the most important issue for international philosophy in Japan in the future. We can indeed say that the possibilities of an international philosophy that can learn from the origins of other lifeworlds will be tested.

Conclusion

There are two points I emphasize with respect to the issue and the possibilities of international philosophy for the future that we have been considering up to this point.

(1) Philosophy is something that can discern the scope of the methodology of the natural sciences. When differences and conflicts arise in the interpretation of data in a given domain of natural science research, it can interject itself into that debate and even suggest proper research directions for that specialized domain. For example, on an ethics committee dealing with biodiversity, philosopher Peter Janich regarded that philosophy played a part in constructing the foundations for debate to take place by analyzing concepts precisely to interject himself into a conflict that had grown so intense that debate was impossible over the traditional concept of "living things" among morphobiologists and genetic biologists. Philosophy can and must be the cornerstones for all learning.

(2) The reality of the affective communications that are based on sensibility must be verbalized through the understanding, must be clearly stated, and must be the standards for building and reforming the social system. The role that philosophers must seek to play is that of "verbalizing experience" (Merleau-Ponty). They must be able to produce the reality of first- and second-person relationships (the I-Thou relationship) into third-person observations using language, and by so doing establish the conditions for social systems in which I-Thou relationships (pure experience) can take shape. They must consistently have the attitude that they will respect the pain in the heart clamoring for something in the bodies of the persons involved to be expressed, wait for the moment when it is "put into words," and as they are helping with it they bear witness to it. Of course, this is directly connected to the effort of putting their own sensibility into words. This is the attitude of philosophical observation (Husserl's transcendental attitude) that arises from humans who live in a lifeworld as the totality of sensibility and understanding.

蓄積される罪と罰　―　古代の道教思想から現代へ

菊地　章太

はじめに

国際哲学研究センターにおける私たち第三ユニットの共通の課題は「共生」である。ともに生きることが課題となるその前提には、多様な人々がいて多様な考え方があるという現実がある。異なる文化、異なる常識、異なる価値観を持つ人々が、ひとつの世界のなかでともに生きていく。そこでは何が求められるのか。まずは相違を肯定する。そこから他者の尊重ということが出てくるであろう。多様性を許容する。そのうえで自立と連帯も可能になるであろう。そのとき共生への歩みがはじまるのではないか。

そうした課題のもとに、ここでは二千年前の中国の事例を取りあげたい。キーワードは「承負」である。人々が犯した罪は徐々に蓄積されていく。後の世に生きる者たちがそれを承けて負う。これが承負の意味するところである。そのような古代世界の思想が今の時代にどう関わってくるのか。今日的な問題に対して思索の手がかりになるのか。また、東アジアの局地的な思想がどこまで世界規模の普遍性をもつことができるのか。あるいはできないのか。あわせて考えてみたい。

１．あとの者が罪を負う

後漢の時代、西暦は二世紀である。干吉という男が「神書百七十巻」を得た。正史『後漢書』にその次第が記されている[(1)]。神書の名は「太平清領書」という。内容は陰陽説にもとづくものの「巫覡の雑語」が多いとある。巫は女、覡は男の霊媒である。彼らのあやしげな言辞に満ちているということか。干吉の弟子がこの書物を皇帝に献上したが、かえりみられなかった。のちに張角と名のる男がそれを手に入れた。

張角は多くの信者を集めた。神書の名にもとづいて太平道を名のり、病気治療を看板にかかげた。霊帝の中平元年（184）、張角は信者をひきいて蜂起した。黄河の下流から数十万もの人がしたがった。彼らは目じるしに黄色い頭巾をつけたので、黄巾の乱と呼ばれる。豪族の大土地所有が加速した時代であった。それまでの村落共同体が崩壊していく。土地を失った人々は奴婢となり、あるいは流亡し、あるいは餓死した。この時期は中国史上に例を見ないほど人口が激減したといわれる。生きながらえた難民の群れが、物資の集まる大河の流域へ流れこんだ。そこで武力抗争に荷担したのである。

とてつもなく大量の犠牲者をだして反乱は鎮圧されたが、その後も十年以上にわたって残党が蜂起をくりかえした。古代中国における最大の宗教反乱であった。この混乱によって後漢王朝も打撃をこうむり、ついに立ち直ることができなかった。後漢の滅亡は、霊帝の次の献帝の建安二十五年（220）である。

太平道を突き動かした力とは何だったのか。そのもとになった「太平清領書」は、その後どうなったのか。

道教経典の集大成である道蔵のなかに、百十九巻からなる『太平経』がある。なかば以上は断章であり、完全なのはわずかに五十七巻にすぎない。これが「太平清領書」の残存物と考えられている。敦煌写本中にも断片が伝わる。残っているだけでも大部な書物である。そこには世界観や生命観にかかわる実に多くの主題が登場する[(2)]。中国宗教思想の一大パノラマが示されたごとくである。ではその要点はどこにあるのか。

天地のはじまりには太(おお)いなる平らかな世があった。ここに尽きている。太平の気が世界に満ちていた。世界は均衡をたもっていた。しかしこういう理想的な状態はいつまでもつづかない。いつしか不調和が広がっていく。やが

て世界は不均衡な状態へと転落していく。こうした悲観的な見方がひそんでいる。下降的な歴史観がそこにはある。

上古こそは太平であったという意識がこの時代の人々にあった。あるいは中国にありつづけた、と言うべきかもしれない。さかのぼって前二世紀までに成立した『礼記』は、大いなる道の行なわれていた上古を「大同」の世とする。大同と太平は通じあう。これに対し、もはや道のすたれた現在は「小康」の世であるという(3)。くだっては五世紀の陶淵明は「勧農」のなかでうたった。「悠々たる上古、そのはじめに生きる民、傲然としておのずから足り、朴をいだき真をふくむ」と。

過去に理想の世のなかが実現していた。現在は悪しき状態にある。『太平経』ではこうした変化を「承負」という言葉を用いて説明する。「承とは前〔さき〕のことであり、負とは後のことである」という。先人たちは天の心のままに生きていたが、少しずつその心を失っていった。その罪は知らないうちに積み重なってふくれあがり、のちの世を生きる者が罪なくして災禍をこうむっている。だから、「前のものを承けて後のものが負う」のだという(4)。

人が罪を犯す。その罪は自分一個のなかでは解消しきれない。次の世代にそれは持ちこされ、徐々に蓄積されていく。前の世代の罪を承けて後の世代が罪を負う。それは一個人の問題ではない。社会がひとりひとりの人間からできあがっている以上、社会全体の罪という方向へも拡大する。その結果が悪政や戦乱となって現れる。さらにそれは自然界にまで波及し、凶作や天災となって現れる。

そうした罪の蓄積と罰の増大は、天地がはじまって以来、絶えることなくふくれあがってきた。『太平経』はこれを「天地開闢以来の帝王と人民の承負」と表現する(5)。宇宙創生にさかのぼる遠大な時間のなかで、積もりに積もった人類の罪が問われている。

それでも世のなかは確実に動いている。宇宙はたえまない運動をつづけている。世界は大いなる循環をくりかえす。人々はそう考えた。それは天地の法則である。自然界を気がめぐっている。太平の気がめぐり来るとき、太平の世がふたたび復活するという。

2．相関する自然界と人間界

太平の世はめぐる。こうした考え方が太平道蜂起の根底にあった。

今や天地はひとつの周期を終えるという。やがて時が至れば、宇宙は再生する。そのとき原初の世界がよみがえり、太いなる平らかな世がおとずれる。清新の気が宇宙全体を覆うであろう。漢王朝が滅んで新しい時代が到来する。太平道の信者たちが求めてやまない王国が実現する。ここでは宗教的な理念が王朝滅亡という現実と不即不離に結びついている。こうしたありようが、以後の中国史に登場する宗教反乱に、ひとつの規範を提供することになった。

結果として太平道のめざした理想社会は実現しなかった。しかしその理念はのちの中国思想のなかに受け継がれていった。実現しなかったからこそ、かえって理想は生きつづけたとも言えるだろう。

ところで、自然災害がなぜ人間の罪に起因するのか。

自然は恩恵をもたらす。そして脅威をもたらす。ほしいままのいとなみである。そのよってくるところを知るすべは人間にはないのか。そうした欲求のもとで古代的な思惟がはじまる。自然界と人間界にはなんらかのつながりがありはしないか。両者のあいだに相関関係は認められないか。自然現象は人間社会の営為が反映したものではないかと人は考える。こうした災異に対する中国人の思惟は、漢代の儒教において展開した。そこでは、災異とは天が人間のあやまちを咎めるため、あるいは戒めるためにくだすものとされた。

前漢の武帝は即位後、儒者董仲舒に政道のありようについて意見を求めた。問答は『漢書』に記されている。武帝が問う。災異は何が原因で起きるのか。董は答える。「国に道をたがえるあやまちがあれば、天はまず災害を起こしてこれを咎めるでしょう。それでも反省しないときは、さらに異変を生じさせて戒めをあたえるでしょう」と(6)。それは儒教の聖典である歴史書『春秋』をひもとき、過去に起きた事実にかんがみて導き出された公理である。言うならば、「天と人とのあい照らしあう関係」だという。

君主が心を正し、万民を正して国が治まっているとき、世のなかはどうなるか。董はつづけて言う。そのとき陰陽の気は調和し、風雨は時節にかなうであろう。人々はむつみあい、みなが生産にはげむ。五穀は実り、草木は茂る。天地のあいだにあるものはうるおい、ゆたかでうるわしい大地が実現する。このように万物が調和し、社会が平和であるのは、君主が国を正しく治めているからである。しかし政治が乱れているとき、ことごとく反対の状況が現れるという(7)。

董仲舒は春秋学の創始者として知られる。その災異思想とは、過去の災変をかえりみて、そこに天の意思の現れを見いだそうとするものであった。世界の安定と繁栄は善政のたまものである。天地の異変と災害は悪政のしからしむるところである。そのように判断された。それはすでに起きた事実にかんがみ、為政者に警告を発して反省をうながす思想であった。かくして自然現象としての天変地異が人間の営為との関連において把握され、倫理的な認識の対象へと転化されたのである。後漢道教の承負の思想に至るまではまだ距離があるが、その淵源はやはりここにある。

3．罰を受ける個人と集団

道教における承負の思想と仏教の因果応報との違いはどこにあるのか。

仏教では考える。何事であれ原因のあるところには、かならず結果が生じる。何事かをなせばその行為に応えて、その報いがいつかどこかに現れる。それがよいことであれば、よい結果が、悪いことであれば、悪い結果が現れる。それはその人が生きているあいだに現れることもあるだろう。だが生きているあいだに現れないこともある。これは私たちの身近にいくらでも経験することではないか。

私たちの生が一度きりで尽きてしまうなら、それきりである。しかしインドの人々はそうは考えなかった。私たちは生まれては死に、死んでは生まれ変わる。それをずっとくりかえしていく。だから今生きているあいだに結果が現れなかったとしても、悲しむことはない。喜ぶのはまだ早い。いつか生まれ変わったその先で、かつて生きていたとき作りだした原因の結果が実現するからである。前世の報いが来世に持ちこされる。蓄積された善は承けつがれ、果報がきっとおとずれる。蓄積された罪は承けつがれ、罰を負うさだめにある。どんなことがあっても逃れるすべはない。

ただし、あくまで個人が単位である。犯した罪の報いはつねに自分自身に返ってくる。どれほど生まれ変わりをくりかえそうと、いつか自分が負うしかない。他人が肩代わりすることはできない。他人になすりつけることもできない。「親の因果が子に報い」というが、それはあり得ない。先祖の罪を子孫が負うという発想は、少なくとも本来の仏教の教えにはない。ましてや社会全体にそれが波及するなど到底考えられない。道教の承負の思想とはここが根本的な相違点である。

過去に犯した罪を今つぐなう。あるいは未来につぐなう。これだけならば南アジアと東アジアで違いがない。しかし前者では個人の範囲で完結している。生まれ変わったその人自身がつぐなうのである。後者では集団にまで範囲が拡大している。子孫が総出でつぐなうのである。集団の単位はやはり一族である。ここに東アジアの面目が躍如としている。『周易』の「文言伝」に言う。「善を積んだ家にはかならずや子孫にまでおよぶ福徳がある。不善を積んだ家にはかならずや子孫にまでおよぶ災禍がある」と(8)。

「文言伝」は『周易』を解説した孔子十翼のひとつで、古来孔子の作とされてきた。この文は儒教の立場からの言説として重要である。道教には儒教と対立する部分も多々あるが、儒教に立脚し、あるいは同化している部分もまた少なくない。親の因果が子に報いることは、中国ではむしろ民族の伝統と言ってもよいのである。

世界は循環をくりかえすという。この考え方も仏教にある。そこでは、世界は生成し、存続し、崩壊し、空虚になる。そしてふたたび世界は生成する。その無限のくりかえしのなかに世界はある。五世紀はじめに漢訳された『長阿含経』の「世記経」は、この四つの時期を「四事」あるいは「四劫」と呼んでいる(9)。それは途方もないスケールで展開する自然のサイクルである。そこにはなんの意志も介在しない。人間の営為とはまったくかかわりがない。王朝革命などおよそ縁もゆかりもないことである。

中国的な思惟のなかでは、世界は陰陽の気の消長に応じて再生をくりかえす。天地は崩壊したのちふたたび開闢

する。とはいえ、それは太平が実現されていた上古の世が復興するのであって、神の国である新しいエルサレムが地上に現出するのともまったく異なる。かつて存在しなかった新たな位相への転位は、ここでは考えられていない。希求されているのは理想の王朝の再来である。

かくして東アジアでは宗教も現実の政治に引き寄せられていく。南アジアでは宗教と政治が截然と分けられていた。これが西アジアであれば政治までもが宗教に組み込まれている。あざやかな対照をなしている。

おわりに

哲学の分野において世界規模の連携を構築することが国際哲学研究センターの目標のひとつとされる。そのためにはさまざまな時代や地域における思想の差異を明らかにすることが肝要だと思う。根本的な相違点が明らかになったうえで、共通点や接点をさぐる必要があるのではないか。そこから対話の可能性も開けてくるであろう。

加えるに、哲学が過去のものでなく現在のものとしてあるためには、どのようなアプローチが可能か。伝統的な思想や宗教を研究している第三ユニットの私たちにできることとしては、今日的な問題の根源を、過去の厖大な知の遺産のなかに探っていく作業が考えられる。思うに、独創的な思想は、限定された時代に、限定された地域で、限定された条件のもとに生成する。それが特殊な、個別的なものであればあるほど、かえってどこかに普遍性を宿すことがありはしないか。

ここで取りあげた人類の罪とその報いという考え方を、ただちに天災にあてはめることはもはや許されないだろう。しかし人災というレベルでなら、私たちの国が直面している問題につながるところがあるに違いない。

注

(1) 『後漢書』巻三十「襄楷伝」中華書局点校本第四巻、p.1084「初順帝時。瑯琊宮崇詣闕。上其師干吉。於曲陽泉水上。所得神書百七十卷。皆縹白素朱介青首朱目。號太平清領書。其言以陰陽五行爲家。而多巫覡雜語。有司奏崇所上妖妄不經。乃收臧之。後張角頗有其書焉」

(2) 『太平経』の来歴や思想については多くの議論がある。以下の論文に簡潔にまとめられている。神塚淑子「『太平経』の世界」砂山稔、尾崎正治、菊地章太編『道教の神々と経典』講座道教第一巻、雄山閣出版、2000 年、pp.76-92.

(3) 『礼記』第九「礼運」新釈漢文大系第二十七巻、p.327「大道之行也。與三代之英。丘未之逮也。而有志焉。大道之行也。天下爲公。選賢與能。講信脩睦。（中略）是謂大同。今大道既隱。天下爲家。各親其親。各子其子。貨力爲己。（中略）衆以爲殃。是謂小康」

(4) 『太平経』巻三十九「解師策書訣」王明編『太平経合校』中華書局、1960 年、p.70「承者爲前。負者爲後。承者迺謂先人本承天心而行。小小失之。不自知用日積久。相聚爲多。今後生人反無辜蒙其過謫。連傳被其災。故前爲承。後爲負也」

(5) 『太平経』巻三十七「試文書大信法」同書、p.54「天地開闢已來。帝王人民承負生。爲此事出也」

(6) 『漢書』巻五十六「董仲舒伝」中華書局点校本第八巻、p.2498「臣謹案春秋之中。視前世已行之事。以觀天人相與之際。甚可畏也。國家將有失道之敗。而天乃先出災害以譴告之。不知自省。又出怪異以警懼之」

(7) 同、p.2503「四方正遠近莫敢不壹於正。而亡有邪氣奸其閒者。是以陰陽調而風雨時。羣生和而萬民殖。五穀孰而中木茂。天地之閒被潤澤而大豐美。四海之内聞盛德而皆徠臣。諸福之物。可致之祥。莫不畢至。而王道終矣」

(8) 『易経』上経坤卦「文言伝」新釈漢文大系第二十三巻、p.175「積善之家。必有餘慶。積不善之家。必有餘殃」

(9) 『長阿含経』巻二十一「世記経三災品」大正新修大蔵経第一巻、p.137b「有四事長久無量無限。不可以日月歳數而稱計也。云何爲四。一者世閒災漸起壞此世時。中閒長久無量無限。不可以日月歳數而稱計也。二者此世閒壞已。中閒空曠無有世閒。長久迴遠。不可以日月歳數而稱計也。三者天地初起向欲成時。中閒長久。不可以日月歳數而稱計也。四者天地成已。久住不壞。不可以日月歳數而稱計也。是爲四事長久無量無限。不可以日月歳數而計量也」

Panel Presentation

The Accumulation of Crime and Punishment: The Ancient Daoist Notion of "Inherited Burden" and its Relevancy Today

Kikuchi Noritaka

Introduction

We who are part of the Third Unit at the International Research Center for Philosophy are engaged in exploring topics related to the concept of *kyosei* (harmonious coexistence). However, before we think about *kyosei*, we must tackle the issue of life itself, and this is something about which different peoples hold very diverse views. For, indeed, we live in a world of many diverse cultures, diverse practices, worldviews and diverse values. What, then, is required? First and foremost what is required is an acceptance of diversity. It is from this affirmation of diversity that our respect for others comes. In addition, by accepting diversity, we can experience our own connection to others. And, from this, we can begin our path toward harmonious coexistence.

On this theme, I would like to explore the two thousands year old Chinese concept of *chengfu* (inherited burden). The notion of *chengfu* refers to the notion that crimes and transgressions can accumulate and be passed down to following generations. What relevance does this ancient Chinese concept have for us today? Can it inform solutions we may come up with in our meditations over contemporary issues? Could this East Asian concept have a universal currency in the rest of the world? Or is this not an appropriate question? These are some of the issues this paper will seek to explore.

1. The burden of inherited sin

In the later Han dynasty (2nd century CE), Gan Ji obtained what is known as the "sacred 170 chapter book." This fact was written about in the official Chinese historical work, the *Book of the Later Han* (1). The sacred book was called the *Taiping Qingling Shu* (Book of Great Peace). Based on yin-yang philosophy, the book was comprised of many miscellaneous tales about shamans (*wu xi*). With wu referring to female shamans and xi referring to male shamans, they were collectively referred to as *wu xi*, and this book is full of their strange and mysterious sayings. The book was presented by one of Gan Ji's disciples to the emperor but was put aside; it was later picked up by Zhang Jiao.

Zhang Jiao (more commonly known as Jiang Jue) was a daoist practioner and sorcerer who gathered many followers. Starting a movement named after the *Taiping Qingling Shu*, called *Taiping Dao* (the Way of Great Peace), he became known for his work curing the sick. During the Zhongping era (184-189 CE) of the later Han dynasty Emperor Ling's reign, Zhang led an uprising against the regime. He gathered hundreds of thousands of people north of the Yellow River, in the region along the river's lower course. The rebellion, taking its name from the yellow scarves worn by its sympathizers, is known as the Yellow Turban Rebellion. It was an age when large landowners and clans increasingly held the power. Exploiting farmers and the lower classes, it led to a breakdown in village community life. As large parts of the population lost their land to become servants, flooding along the Yellow River was causing famine. It was one of the rare examples of severe population decline in Chinese history. A large group of refugees came together, rising up in rebellion. The rebellion resulted in an enormous loss of life and was eventually put down, but the following decade it rose up again, becoming what was ancient China's most

significant religious revolt. The rebellion ultimately caused the downfall of the Later Han dynasty, during the reign of Emperor Xian in 220.

What was behind the great power of the *Taiping Dao* movement? And what became in later times of its founding text the *Taiping Qingling Shu*?

Part of the daoist canon of texts, the *Tai-ping jing* comprised a work of 119 chapters. Only a fragmentary 57 chapters survives and this fragment is thought to be all that remains of the *Taiping Qingling Shu*. A copy of the work also was preserved at Dunhuang. Despite being only a fragment, it is a substantial text containing a wealth of information about the ancient daoist worldview and existential outlook (2). Indeed, it provides a panoramic glimpse of Chinese religious philosophy. What, though, does this text have to say to us today?

In the beginning, daoists believed the world was harmonious and seamlessly so, for peacefulness was the essence of the world. This state of perfection, however, could not last forever—and before long discord spread and the world fell into a state of imbalance. This pessimistic vision lies dormant in the text and is what informs the daoist vision of a history in decline.

In ancient China, people had an image of a past golden age of great peace. Indeed, this is a consciousness that might still be with the Chinese of today. Even back in the second century BCE in the Book of Rites (*Li ji*), we find descriptions of this ancient time characterized as a time of *da-tong* (great unity). Great unity and great peace were related images in the Chinese mind. And, in contrast to this, the present day was held to be a time when the "path of peace" had been forgotten resulting in an age of decline *xiaokang* (3). In this age of decline, while people were basically materially well off, because they lacked virtue they remained unable to achieve the great unity of the past. Disparaging this state of affairs, Tao Yuanming in the fifth century encouraged a "return to agriculture" and to the rural life. Praising the lofty self-sufficiency and wisdom of the ancients, he wrote: "Long ago in high antiquity, when people first appeared, they were free of delusion and self-sufficient, embracing simplicity, true to their nature."

In the past was a golden age. The present was one of decline. The *Taiping Qingling Shu* explained this decline in terms of the notion of *chengfu*. "The inheritance came from before while the burden comes later." In the golden age of the past, the people/sages of antiquity possessed hearts in harmony with the virtuous mind-heart of heaven. Slowly, however, they lost this. This transgression of the heart began to accumulate. This became the sin with which the later generation became burdened, causing many calamities. Therefore, in this way transgressions from the past became an inherited burden (4).

People commit transgressions. These crimes are something that cannot be accounted for in terms of our individual lives and are rather carried down and inherited as sin by the next generation. This sin goes beyond the problem of any individual person being expanded to include an entire society (which is itself made up of a composite of individuals). This results in ineffective government and warfare. It also affects the natural world, being seen in poor crops and natural disasters. This sin is then accumulated and increases, and from the beginning of the world has continued and expanded. The *Tai-ping jing* discusses the "inherited burden of emperors and the people from the beginnings of the world" (5). Mankind, then, is burdened with a sin that has accumulated from the very beginnings of the universe, over the great expanse of time.

Despite this state of affairs, the world continues. The universe continues without pause. And the world moves in great cycles or repetitions. This is what the ancients believed to be the laws of heaven and earth. They also believed that when harmony returned to the world that this would likewise expand and the harmonious golden age of the past would return again.

2. An inter-connection between nature and humankind

At the heart of the *Tai-ping jing* is a vision of the world as undergoing great cycles of peace and strife. It saw the current times as being at the end of one great cycle and standing on the cusp of a new time of great peace, which would cover everything in a spirit of new purity. This new age would happen with the fall of the Han dynasty. And, followers of the *Taiping Dao* were working to bring this about. In this way, the reality of the destruction of the Han was linked in neural terms to religious ideals. However, the religious rebellion that followed would provide a more unified interpretation of the religious and

the political.

In the end, the followers of the *Taiping Dao* movement were unable to bring about their ideal society. However, the underlying beliefs of their movement worked its way into the fabric of Chinese philosophy. Indeed, it was probably because the ideals proved impossible to bring about that promoted their continuation.

How, though, are natural calamities viewed as resulting from human sin?

Nature brings many blessings. It also brings threats. Its movement appears arbitrary to us and yet one wonders if no-one can foresee what will come next. In ancient China, people began speculating from very early times about the correlation between the human world and the natural world; speculating about whether there was not some connection between them. The ancient Chinese wondered whether there was not some cause and effect relation between the workings of the human world and that of nature. It was in the Confucian philosophy of the Han dynasty that people began to speculate on the nature of calamities and disasters and it was thought that omens, portents, disasters, visitations, and calamities are all directly resulted in and correlated with human actions. And, in some cases are admonishments from Heaven.

Early Han dynasty Emperor Wu, upon his enthronement, sought the opinion about proper governance from Confucian scholar Dong Zhongshu. Their dialogues were written about in the *Book of Han*. The emperor asked Dong Zhongshu about the causes of natural calamities. And, Dong replied: “When the country has taken a wrong path and transgressions are committed, the first thing heaven does is to admonish the people with calamity. If the people do not reflect on this, then heaven will cause other strange phenomena to occur in warning.” (6) This view can be found in the Confucian classical historical text, *The Spring and Autumn Annals*, as something that had been passed down as a self-evident truth in the past. For it was stated that the “relationship between heaven and humankind is an illumination of each other.”

If the ruler is virtuous within his mind and with regard to the people, then what can we expect of the world? Zhong replied that then “there will be harmony of yin and yang, and the winds and rains will come as expected. The people will work together and be productive. The five grains will bear fruit and the plants will become luxuriant. That between heaven and earth will become moist and the entire world will become plentiful. This harmony in all things with peace in the world will happen based on correct and virtuous governing of the kingdom. However, should governance fall into chaos, everything else will thereby be badly affected.” (7)

Dong Zhongshu is known as the founder of the *Spring and Autumn School* and the doctrine of the *Interactions between Heaven and Mankind*. The doctrine states that by looking at disasters, visitations, and calamities, we can understand the will of Heaven for these are Heaven’s signs to us. Stability and prosperity are things which result from good governance, and natural disasters, visitations, and calamities are clear signs of misgovernance. As these natural signs are things which have already in fact occurred, they are clear signs from heaven of the need for reflection by the ruler. Thus, natural disasters, visitations, and calamities are understood as related to human action and demand a change in terms of an ethico-moral human action. This is still a step away from the later Han dynasty daoist notion of *chengfu* but its roots are certainly in this early understanding.

3. Punishment: The individual versus the group

What, then, is the difference between daoist “inherited burden” and Buddhist “karma”?

In Buddhism, no matter what action there is, there is a cause. Every action in due time sees its effect or repayment. If the action was good, then the effect will be good, and if the action was bad, then the effect will be bad. This is something that occurs on the level of individual human life, but sometimes the effects are not felt in that individual’s life. We have surely all experienced this happening in our own lives.

If we had only one lifetime, then this karma would be severed. But, in India, people do not believe there is only one lifetime for us. After death, we are reincarnated and this continues on repeatedly. For this reason, even if the effect of a certain cause is not experienced in this lifetime, we know that it will surely occur sometime over the course of our many lifetimes and this becomes the cause for what kind of reincarnation we will come to have. Good and bad karma, therefore, follow with us in

reincarnation. Good and bad karma accumulates and we carry it with us, for our karma is something from which we can never escape.

This is, however, something which functions on the level of the individual. Crimes committed by a person become karmic effects for that individual and that karmic burden will be carried through many lifetimes of the same person. It is not something that can be passed to someone else. It is said that the "sins of the parents become that of the children," but according to Buddhism this could never be so. In orthodox Buddhism at least the transgressions of our ancestors are not passed down to us. In that way, karma does not function on the level of society and this is the fundamental difference between Buddhism and Daoism when it comes to transgression and sin.

Past transgressions are burdens now and in our future. This is a notion shared between South and East Asia. However, in South Asia, it is something that functions on the level of an individual person. In East Asia, this cause and effect relation is expanded to function on the level of groups of people. In East Asia, it is the family or clan that forms the basic unit, and according to the "Words on Texts," which is the seventh wing of the Yi-Jing (*Book of Changes*), "The family that accumulates goodness is sure to have abundant happiness, and the family that accumulates evil is sure to have abundant misery." (8) The "Words on Texts" is part of the commentary known as the Ten Wings, which is believed to have been written by Confucius. Written from the Confucian perspective, the text is significant. Daoism, which has many conflicting aspects with Confucianism, was also based on Confucian philosophy and has absorbed many aspects as well. And this notion of a father's sin being passed down to his children is something that could even be said to be a traditional Chinese convention.

Buddhism also sees time occurring in repeating spans whereby the world is created, expands, is destroyed, and extinguished—before being reborn. This happens unendingly. In the early 5th century the Shi-ji jing (*Description of the World Sutra*), part of the *Long Āgama Sutra*, was translated into Chinese. According to this text, this repeating span of time whereby the world is created, evolves, degenerates, and is extinguished is called the Four Kalpas (or four eons). This occurs over vast periods of time and is a natural cycle. It is not governed by any intention and is not informed or affected by human action—not by the actions of kings or by human karma.

According to Chinese philosophy, the world is repeatedly regenerated through the increasing and decreasing of yin and yang energies. When heaven and earth decay, there they have their beginnings. This means that the golden age of great peace of ancient times will come again. This is a very different concept from the Prophesy of the coming of a New Jerusalem, for it does not posit the coming into existence of something new on earth. Rather it is a return of a golden age which lay in the past. Thus, in East Asia, in reality government draws from religion. In South Asia, government and religion are quite distinct, while in West Asia, we find religion incorporated into government. These all stand vividly in contrast with each other.

Conclusion

To build links with the rest of the world in terms of philosophy is one of the main aims of the International Research Center for Philosophy. For this reason, it is crucial for us to recognize the differences in worldview and philosophy that exist throughout time and place. From an understanding of the fundamental different points, we can thereby grasp the things that unite us. This will also enable us to engage in true dialogue.

In addition, can we not find something in all of this that would not speak to our present condition? What approach is possible for today? Perhaps what we in The International Research Center for Philosophy's Third Unit can do through our engagement with traditional philosophy and religions is to uncover the origins of the issues we face today and to work to uncover solutions in the heritage of the great wisdom of the past. In my opinion, original ideas come about in the context of certain ages, certain places or under specific circumstances, and the more unique and distinct something is, in some regard is carries what is universal within it. Perhaps the notion of accumulated sin being seen as the cause of natural calamities is not a concept with universal application, and yet in terms of man-made calamities this certainly has significance for us in today in Japan.

Notes:

(1) *Book of the Later Han*, Chapter 30 (Zhonghua Shuju Publishing, 1965), p.1084.

(2) There are many discussions of the *Tai-ping jing*. The books cited below are concise and thorough references. Kamitsuka Yoshiko, *Taihei-kyo no sekai* (*The World of the Tai-ping jing*), *Dokyo no kamigami to kyoten*, edited by Sunayama Minoru, Ozaki Masaharu, and Kikuchi Noritaka (Yuzankaku Publishing, 2000), pp.76-92.

(3) *Book of Rites*, Chapter 9 (Meiji Shoin Publishing, 1979), p.327.

(4) *Tai-ping jing*: Chapter 39 (Wang Ming, ed., *Taiping jing hejiao*, Zhonghua Shuju Publishing, 1960), p.70.

(5) *Tai-ping jing*, Chapter 37, p.54

(6) *Book of Han*, Chapter 56 (Zhonghua Shuju Publishing, 1962), p.2498.

(7) *ibid.*, p.2503.

(8) *Yi-jing*, Book 1, Chapter 2 (Meiji Shoin Publishing, 1987), p.175.

(9) *Long Āgama Sutra*, Chapter 21 (Taisho Buddhist Canon, Volume 1), p.137b.

総合討論

加藤　尚武
吉田　公平
山口　一郎
菊地　章太
モデレーター：　村上　勝三

村上　総合討論に入ります。まとめることもないと思いますが、一応焦点を簡単にだけお話し致します。加藤先生は、聖俗二元論と一元論で、対立するならはっきり対立させろ、対立させてしまえば、同じところがないんだから喧嘩にならない、共通点があるなら、相談して考えて議論すればよいと、そこで講演は終わりになりました。その続きとして講演草稿のなかには哲学誌、「シ」というのは、歴史じゃない「シ」です。それを、「真理」とか、「愛」とか、「正義」、「生命」についての共通的な基礎概念を集めて蓄積する、というお話がありまして、それは多分、先生におきましては、これからの質問に含まれであろうということで、そこのところをお話しする前に時間が来てしまいました。そこで加藤先生にはお話しにならなかったところを話していただければと思います。

それから、吉田先生は、「問い」というのが哲学なのだということで、しかも、それはやっぱり時間がかかって、400 年かけて根づいてくるとか、そういうことがあるということをお話し下さいました。

それから、山口先生は、特に自然科学の方法論というのが哲学的な洗練を受けていない、そういうことがあるので、自然科学的な知見が提起されたとしても、それをそのまま受け取るのではなく、哲学的に反省してから受け入れる、そのことと、感情については、知性を介して―感情は受け身ですから―それを能動的な知性を通して表現にもたらすということが重要である、ということをお話しいただいたと思います。

菊地先生は、個別から普遍へということの一つの例を発表してくださました。最終的には、相違は相違として、共通点は共通点として探っていく必要があるのではないか、とおっしゃいました。そういう点はおそらく 4 人の先生方に共通しているでしょう。それでも、その共通点を探ったり、対立点を明らかにしていく方法というのが、対立する両者において別々であったのでは、なかなか上手くいかないわけですから、この点も討論のなかで言及していただけたらと思います。

それでは、加藤先生から、質問票にお答えいただきたいと思います。

加藤　私はトルコの近代化に対して必ずしも否定的ではないんです。トルコの近代化方式がイスラム圏全体に波及していないということが問題です。トルコも日本と同じように西洋型モデルを作って、それを自分の国の国家体制にしようとしたけれども、西洋をそっくり翻訳するよりは、西洋とは違ったイスラム的な文化の中での生活に合った立法の形式を生み出すという問題を解決する必要があったと思います。イスラム文化は、要するに立法が原理的にない社会です。しかし、立法は原理的に必要で、国民の合意形成によって立法することをトルコが自分で軌道に乗せていかなければ、イスラム社会の中でトルコ方式が普及していくことにならない。今、ムスリム同胞団っていうエジプトの団体が選挙でかなり票数を伸ばしていると思います。以前にはムバラク政権はムスリム同胞団に対して暴力的な選挙干渉をやって、それで政権を維持してきたわけですね。だから、ムスリム同胞団は票が伸びるのが当然です。ムスリム同胞団あたりからいわゆるイスラム過激派ではなくて、イスラム文化の中で可能な新しい立法形態だとか、人権の確立だとか、そういう動きが出てくるならば、それは大いに期待が持てると思うんです。イスラム社会を西洋化するという方向ではなくて、イスラムの中から内在的に新しい立法と人権の文化というのをつくり出さなければいけないだろうと私

は思います。

世界政府はまだ解決のめどが立っていなくて、例えば国際司法裁判所というようなものを作っていますけれども、まだそれが軌道に乗るちょっと前という感じです。国際司法裁判所が軌道に乗るということが世界政府の前提として必要だと思うんですね。それから、環境問題の国際裁判所がまだないんですね。例えばヨーロッパでは、ドナウ川というのはいろんな国境を接した川で、ドナウ川の上流で汚染物質を流すと、いろんな国が汚染を被ります。ところが、そういった問題で、フランスの法律とイタリアの法律、ドイツの法律が全部違うと、同じ共通の処理ができなくなってしまっているという事例があって、今のところ廃棄物は国境を越えてはいけないという条約を作って、何とかして国内法のレベルで問題を解決しようとしています。実際にそのやり方は限界がきておりまして、チェコスロバキアの排気ガスがドイツの森林を破壊するというような問題が起こっているわけですね。環境破壊に対する国際的な処理方法を軌道に乗せるという実務的な国家を越えた問題の処理方式をどうやって発展させるかということが非常に重要です。まず世界政府という見取り図を作って、その見取り図に合わせて何か社会的な組織を作るというやり方はうまくいかないと思います。

それから、各国固有の文化は、私はあると思いますけれども、今の世界は、私たちの国のやり方でみんなそれへ右に倣えというようなことはとてもできない。つまり世界全体が非常に事実上グローバライズされているのに、そのグローバライズされた割には、世界共通の問題の処理ができていないというのが今の世界の大体の状況なのです。ともかく今は国固有の物の考え方を世界に持ち出すよりは、国際的な問題の解決の方式を発達させるほうが重要だと思います。いずれにせよ、国固有の文化は残りますし、その中から例えば健全な文化ナショナリズムというものが育つ余地というのを期待したいと思うんですけれども、ただ、今の「国学ブーム」といわれている中国の文化ナショナリズムは、下手をするととんでもない軍事的な動向と結び付く危険が存在するのではないかと思います。ですから、今はナショナリズムに対しては、警戒的な態度を取るほうがいいと思っています。

村上　ありがとうございました。

それでは、菊地先生に一つ質問が来ているのでお答え願います。

菊地　感想と、それから質問ですが、「おおらかな世から、それが崩れて、その業を承負するというのは、エデンを追われて苦しみのある生活を強いられたアダムとイブの子孫ということであると思います。東洋大哲学科１年山口ゼミ」と書いてありますが（笑）、これ、なるほどと思いました。やっぱりそういったものは、DNA とか遺伝子という言葉はもちろんなくても、そういった中に組み込まれていく、刷り込まれていくという発想がやはり西アジアにもあるのかなと思いました。それから、質問ですが、太平道の思想に外来思想とのかかわりはあったのでしょうかということですが、何といっても中華の国ですから、外来思想の影響というのは、その後、ちょうどこの太平道と同じころ、仏教が中国に伝わってきて、この思想体系としての仏教のインパクトというのは、中国にとってはもうすごく大きなものであったはずです。例えば特に死生観とか、そういったものに与えた影響は甚大だと思いますが、ただ、まだこの太平道の時代には、そういった大きな外来思想の影響というのはあまり考えられていません。もちろん、全くないわけではなくて、例えばその中に中国の漢民族ではない異民族の人たちがそういった抵抗運動、反乱運動に加わっていきますから、例えば異民族といっても、西南のほうですと、チベット系ですとか、そういう民族がいます。その辺は僕には細かくは分からないんですが、ただ、一つ言えるのは、外来思想というよりは、もっと大事なのは儒教思想との折り合い、その影響、あるいは対立なんです。やっぱり儒教というものがあるその裏側に道教がある。儒教が天の思想というものを構築すれば、それに対して道教は道の思想というものをそれに対抗して出していく。天の思想があるから道の思想があるというわけですけれども、じゃあ、そういったものが対立し合ってアンチテーゼとして出てきたものが、そこから対立し合うかというと、そこは、まあ、東アジア的なんでしょうけれども、むしろそれがどこかで手をつなぎ合うというか、補い合う。ですから、シンクレティズムという言葉は習合と訳されますけれども、普通はネガティブに使います。東アジアの場合にはむしろシンクレティズムになっていくということで折り合いをつけて共存していく、共生していくという方向がやはり

あって、この太平道の思想にも、きょうの短い発表の中でも、儒教から受け継がれているものがあるということを申しました。そういったもの、対立するばかりではなくて、受け継いでいるものも、実はたくさんあるというふうに考えています。

村上　はい、ありがとうございました。もう一つの質問が来ていまして、これはどういうふうに処理しようかと、ちょっと困っています。質問の内容は、さよなら原発デモから3カ月を経て、片っ方ではアラブの春、それから、アメリカのほうではオキュパイ・ウォールストリート、これがつながっているかというと、全然違うものが同時的に起こっていると思われる、要するに抵抗するときに、どうやって国を超えて抵抗する組織、組織までいかなくても運動を作っていけるだろうかというご質問だろうと思います。これは本当は加藤先生に答えていただくのが一番ふさわしいと思いますが、そこについて何かお考えがあったら、それぞれ聞かせていただきたいと思います。例えば日本では、原発の前は反貧困運動とか、何かそういうのがあったわけですが、そういう活動と、オキュパイ・ウォールストリートというのは内容的には結び付いてるはずです。しかし、連携はしていないと思われます。そういうところ、あるいは市民運動というふうに言ったらよいのか、抵抗運動というふうに言ったらよいのか分かりませんが、そういう問題に関する国際的連帯を作るという点について加藤先生から、一人ずつ簡潔にお答え願います。

加藤　ウォールストリートの反対運動がアメリカで起こったということは、非常に自然なことではないかと思います。経済成長は、国民所得全体が増えるならば、必ずそれは上流階級にも、あらゆる階層に均霑（きんてん）する、ちょうどグラスを並べておくと、一番上から注ぐと下まで必ず行くように、量は少なくても必ず最下層の人まで富は及ぼされるという、トリクルダウン論というのがあります。そのほか、いろいろ社会的な格差を是正するための積極的な政策を取らなくても自由主義経済の活力をもっと伸ばせば結果的に最底辺の人にも富は行き渡る、そして、社会全体はより良くなる、自由主義は社会全体を改善することができるという考え方が何種類も発明されて、そして、さまざまな金融商品だとか、取引の方式などが出来上がっていったわけです。例えば中国の場合ですらも、今経済成長年10％と言いますが、経済成長を果たすことによって貧富の格差を縮めるのではなくて、貧富の格差を拡大する方向に向かっています。日本は、小泉内閣以前までは経済成長によって貧富の格差を縮めるという方向がかなり進んでいたんですけれども、大体70年代の終わりあたりから、経済成長は貧富の格差を拡大するという方向に向かっています。インドは、ものすごい経済成長をしていますが、初めから貧富の格差を拡大するような形でしか、経済成長は進んでいません。世界的に見て、経済成長によって貧富の格差が縮まるというのは嘘だっていうことが非常にはっきりとしてきたわけです。それに対しては、単に経済を活性化したり、自由化するだけでは済まないということを、多くの人々が正確に認識するようになったのだと思います。私は、もっと積極的な手を打たなきゃならないっていうことを世界中の人々が認識し、貧困対策を、政策の柱として据える必要があると思います。

村上　先生、あと、もう一つ、連帯についてどう考えておられるかお答えを願います。

加藤　連帯というのはとても難しくて、大体一国内での連帯もできないし、学術会議の中でも、経済学者との連帯なんていうのは全く考えられないですね。ただ、圧迫された人々の連帯というのは驚くべき力を生み出すわけです。アラブの春も、チュニジアで八百屋のおにいちゃんが、広場を不法占拠しているというので、てんびん棒とはかりを押収されて逮捕されたことに対して抗議の焼身自殺をした。ところが、それが各国に広まっていったわけですね。識字率が高くなるなどの共通の条件が社会的にうっせきしたときに起こる現象で、今までは東西冷戦が華やかなりし頃は、アメリカ側から見ると、民衆運動はソ連側に有利になると見れば反対に回るということがありました。例えば日本の場合に、社会保障制度を維持しなければ日本が共産化してしまうという認識があったから、日本の社会は医療保障制度などをずっと維持してきたわけですね。ところが、今世界的に見て、ここで社会保障制度を拡充しなければソ連側に有利になってしまうという脅しが効いていない状態になってきていて、それが世界的な波及効果を生み出すいろいろな要因を作っています。冷戦型とはちがう運動が生まれてきて、インターネットを使うだけではなくて、演出効果の巧みなデモンストレーションをやるということは非常に効果的だと思います。問題は、民衆運動の時代から、法の支配への時代への転換のカギが見つかっていないことです。

村上　どうもありがとうございました。ちょっと生々しい話ですが、おそらく哲学というのは、現実的流動の後で理論化ができるのかもしれませんが、しかし、私たち哲学を研究する者も、まだ理論化できていなくても現状認識はきっちりしていないいけないと考えます。

吉田先生、何かございますか。

吉田　先ほどつたないままに発表を終わって、ごめんなさい、すみません。私が言いたかったことの一つは、哲学は学者のものではないということなんですね。それは哲学の市民化といいますかね。哲学研究者は、哲学の材料提供者なのであって、哲学するのは現場の一人一人の市民だという、そこのところが本当は一番大事なはずなんですね。研究者が世界を動かしているんではないんで、市民一人一人が自らの手の及ぶ範囲の中で働き掛けて生きているわけですよね。だから、そういう人たち自身に訴え掛けられるような内容を持った問い掛けを、哲学者は、研究者はすべきだと。そういう試みをやっていたグループが、いわゆる心の学というふうに言われた心学の人たちなんです。ただし、石門心学と言われる人たちは、最初と真ん中ころに２人ぐらいは形而上学的な原理論までやっているんですが、あとは市民社会の教訓みたいになっちゃって哲学的には深くないと取られがちなんですが、市民化するときはいつもそうなんですよ。例えば今、加藤先生のほうから話題になったような事柄も、あれは難しいこと要らないんで、これはおかしいんじゃないかと問うことですよね。問うためには、ぼやっとしていたって、あっと思って、おかしいと思うだけでは問えないんで、なぜこうなっているのかと。じゃ、なぜそれに対して自分たちは、これはおかしいと思うのかという、そういう問いですよね。僕はもう少し別のところに行ったんですが、我々人間にとって、あるいは人類社会にとって、幸福とは何なのかというのをもう少しまじめに考えるべきだと思うんですね。エッセイ風な幸福論はあるんですけれども、幸福学というのを多方面から構築する。でも、我々やっているのも、ほかの分野のものも、考えてみれば幸福のための学問のはずなんですけれども、誰のためのことなのかというふうな促しというんですかね。それから、一つだけ、ずっと話の流れで、加藤先生のところでも、中国では、聖俗二元化していると。中国は二元化じゃないんですね。一元的な社会なんでして、宗教と政治というのは一つでして、ただ、宗教のあり方がヨーロッパと違うということなんで、なかなか、時代によっても、多元的な、ちょっと一言で言いにくいんですが、そういう社会があったということですね。

それから、もう一つ、私ども、これは国際化といいますか、私自身は横文字は誠に不得手なので、多彩な資源は使い切れていないんですけれども、やはり私たち自身が、ヨーロッパなり、アメリカなり、いわばいろんな国の哲学資源というのを研究して、今、山口先生は、明治以来、日本の哲学は国際哲学研究なんだと言われて、確かにそうなんですけれども、それを学んでいる私たち自身の理解するときの基盤というのは、日本の伝統的な思考様式の延長で理解しているわけですよね。だから、そこのためには足元のところを踏まえて、むしろ開き直って理解したほうがいいというふうな思いがします。

もう一つ、今ちょっと言い忘れました。心の学ですね、何で私たちが不思議に思って、おかしいと思って、疑問を提示して、これはいかんと言って、市民運動として立ち上がったりするのかというときに、そういう気付きだとか、疑いだとか、立ち上がりというのを促すもともとの源泉は何なのかというときに、これは心学の場合には、人間は本来こうあるべきものとしてあるからという、そういう性善説の促しになっていますね。だから、マザーテレサさんが神様の促しでこういうことをしますとかって、神様の促しや、導きや、裁きがあるからという促しではない形での人の行動を駆り立てる源泉というのも、もう一つあるのだという、こっちのほうが、何か僕は、すんなりと日本人には分かりやすいんじゃないかと。でも、日本人だけで分かり合って、ほかの文化圏の人には、あるいはそうじゃないという風に、お互いに違いというのを違いのままに、これはなかなか難しいんですが、なかなか難しいんだけど、あんたは違うんだけれど、こっちはこっちだよという、でも、結果的に具体的な行動を取るときは、違いさえ承認すれば共同歩調を取れると思うんですね。ですから、さっきのどうやって呼びかけして国際連帯したらいいかというときは、まあ、実際問題として、私自身が具体的な活動をしていませんけれども、これだけ情報化社会になってしまえば、自前の情報だけが正しいと言って流すやり方だと、あまり生産的じゃないんじゃないかなというふうに思います。

今度の震災で、私は今、仙台空港のある町に住んでいまして、私の隣のところまで津波が来たんですね。すると、日本中から、世界中から、いろんな救援隊が来て、関心を寄せられて、僕自身は涙が出るほどうれしかったです。まあ、僕自身は具体的に何ということないんですけれども、関心を寄せられたという、その関心の寄せ方はさまざまだと思うんですね。でも、結果として関心を寄せて、サポートして、助けてというふうなことというのは、ニューヨークの今度の問題にしても、多分一番いかんのは無関心だと思うんですね。そういう情報を流して、そして、そこに対して本当にそうだよねという思いをどこから促されてするのかということの促しの源泉というのは、文化圏によって違うと思うんですね。でも、そこは、違いは違いのままに、でも、結果として一緒にやれたらいいなという側面というのは多分たくさんあるように、私には思えてならない。

村上　ありがとうございます。

山口先生、お願いします。手短に。

山口　手短に申し上げますと、あの震災以来、いろんな、今、吉田先生がおっしゃったように、各国からの反響があってというのも、僕の個人的なレベルでの反響だったわけなんですけれども、おまえ、どうしているんだと、すぐ逃げてこいとかなんとかっていう声がドイツのほうからあったりもしたんですけれども、もうそのときから、ある種の国際的な抵抗とか、連帯の動きというのは、もう3月11日、12日、13日という、日がたてばたつほど、すごい勢いで情報の交換ということは実際に行われていました。ただ、実は、あ、そうか、長くなっちゃうといけないんですね（笑）。情報というのも、ものすごく日本の大きな大新聞であろうと、ドイツのヨーロッパ系の大新聞であろうと、聞いてあきれちゃったんですけれど、要するに私たちは金で文章を書いていますと言うんですよ。売れる、センセーショナルな文章じゃなきゃ、書いちゃ駄目だって編集者のほうから言われると言うんですよ。これが、そこらの、何というんでしょう、いわゆる中小新聞とかっていうことじゃなくて、いろんな新聞と言ったって、いろんな程度がありますし、センセーショナルな記事を書くようなところから、まあ、客観的な情報を載せるような新聞があるはずなんですけれども、それでも基本は、どういう機会にそういうことがあったかというと、震災後の日独のジャーナリズムの基本的傾向性という記者の会議をやったんですけれど、そのときに、日本の新聞社の代表者の方と、それから、ドイツの新聞社の代表者の方、大きな新聞社なんですけれども、基本は、基本じゃないんですけれど、根底に、やっぱり得るために、よく売れる文章を書くんだというのがあるんだということを、それが基本にあるんだということを聞いて、世界は金で動くということの、それも、しかも、大きな、名のある新聞社であってもそうなんだっていう、その経済的利益優先の根っこの強さっていうのにもう心外というか、震え上がったような記憶があります。情報交換って言うんですけど、あるいは情報の伝達と言うんですけども、よっぽど気を付けてさまざまな方面に、それこそ広げていかなきゃいけないと思います。情報というのは、何が一つの情報かって決めることできません。できるだけ極端から極端まで例をとるという方向にたどっていかなきゃ、なかなか生き延びていけないような、そういう現実があるということだと思うんです。

そして、もう一つだけ申し上げたいのは、僕たちがやれること、哲学者としてやれることっていうのは、宣伝にもなるんですけれども、来週のときの、ヴァンデルフェルスとか、それから、ナンシーさんやなんかの、これは世界を、技術文明の危機、あるいはどのようにしていくべきかっていった、その原発の事故やなんかも踏まえた福島以後の哲学という、こういう形で討論を繰り返し、それも、しかも、今回初めて、震災以後はやることになっているんですけれど、こういう規模の実際の国と、多くの人々の間の討論、対話からしか地道な一歩一歩の交換からしか、本当の意味での世界的な抵抗とか、連帯とかっていうことは出てこないんじゃないかと思います。

村上　ありがとうございました。

菊地先生、お願いします。

菊地　僕も水戸に住んでおりまして、この間の地震は大変な被害、家が少し崩れたりとかがありまして、道路も全然寸断されちゃって、水も電気も何もかもストップというのが何日も続いたんです。そのとき、お年を召した方で、あまり外に出てこない方々が、うろうろしてと言ったら失礼ですけれども、結構みなさん、自分

の痛みとか大変さというのはもちろんあるはずなのに、それでもやっぱり隣の家が心配とか、普段は隣の家をねたんでいたりするんですけれども、そういうときは、何かこう、いきなり、自分とは違う人間、年齢が違う、考え方が違う、そういう人間を、つまり多様なものを許容していく、時とか場というのが生まれるときがあるのかなというのを考えたりしました。やっぱり多様性を許容していくっていうことが、それは自立ということももちろんなんですけれども、その自立っていうものがむしろある中から、連帯ということも可能になってくるのかな？なんていうことを思いました。ですから、共生ということも、そういうところから始まってくるのかなっていうのを、つい半年ほど前ですけれども、実際に身につまされて感じたことがありました。

村上　ありがとうございました。司会が下手くそなのですが、5時15分ぐらいまでは続けさせていただきたいと思います。

次に、加藤先生の方から、お3人の方に質問をしていただきます。そして、その後、3人の方から加藤先生に質問をしていただいて、それに加藤先生がお答えになっておしまいというふうにしたいと思います。

加藤　『日本沈没』という小松左京さんの作品があって、日本が本当に沈没したら、日本人全体がどこか外国へ亡命しなきゃならない、そのときどうするかっていう問題を彼は投げかけたわけです。今回、東北地方の人々が各地へいろいろ一時避難して、また国に戻るということになっておりますけれども、帰れなくなる可能性があります。世界全体の地震発生地帯は、太平洋を、アリューシャン列島、アラスカの沿岸、カリフォルニアというようにしてとりまいています。その中で、地震多発地帯だけに国土を置いているのは日本だけなんです。アメリカの一部分は地震多発地帯だけれども、一部分は地震多発地帯ではありません。例えばアメリカの原子力発電所は、アメリカの太平洋側と大西洋側で設計が違います。太平洋側は危ないんです。地震があるから。ロサンゼルスの大地震なんかありますから、規制が厳しいです。日本は全部、原子炉を置けないくらい危険な地域なんですね。日本人って、大体日本の中だけに住んでいるし、今回友達が危ないから孫連れて中国あたりに疎開したらって言うんだけれど、私中国に親せきがいないから、仕方がないから大阪まで孫を連れて行ったんです。友達は上海に行くって言っていました。日本人はどこへ亡命するか行き先のない人が多い。中国人はどこの国でも、いざ亡命するとなったら、香港、シンガポールなどに親せきがいるんですね。私がミュンヘンにいるときに、下にいたイタリア人の家族に突然アルゼンチンから親せきがどかっとやってきたりしていました。日本人全体が亡命するとなったら、どういうふうにしたらいいのか、先生方に、日本人の亡命先の意見を教えていただきたいと思います（笑）。

村上　お願いいたします。

吉田　大変な問い掛けですが、僕の先輩で、中国人の女性と結婚した方は、配偶者は、もともと台湾なんですけれど、お兄さんだけが台湾に残って、あと5人ぐらい、世界中に散らばっているんですね。いざというときには安全なところに一族は逃げると。毎年、1年に1回、今年はブラジルでとか、来年はカナダでとか言って、一族集まって、ちゃんと準備をする確認の会合をやっているんですね。日本は亡命する人って極端に少ない国なんですね、ほとんどないと言っていいぐらい。これ、何でこうなっているのかって、まあ、海に囲まれて、行くのに大変だったという歴史もあるんだろうと思うんですけれども、それがどうしたらいいかというときは、おまえはどうするかと。まあ、その程度問題ですけれどね。地震であれば、この前、釜石で地震が起こったときに、ずっとかかわった群馬大学の片田先生と一緒の勉強会があったんですけれども、そのときに逃げ方の勉強・訓練を子どもたちにずうっと10年間近く訓練して犠牲者ゼロと。だから、何が大事かというと、それは災害は来ると。だから、災害は来るんだから無くすことはできないんで、付き合い方の作法を身に付けたらいいと。僕、それかなと思うんですけどね。亡命といっても、まあ、亡命するときに、たまたま飛行機だとか何とか、便宜のある人はいいんですが、そうでない人がいつもこぞってというのはちょっと無理で。じゃ、私だけどうか。仙台空港が襲われたときに、仙台空港が波にのまれる10分前に離陸して中国に行った僕の友人がいる。そういう人もいるんですけれども、さあ、どうしましょうか。僕自身はどうするかと。まあ、一つは、運命だなと思うことと、もう一つは作法を身に付けると。これ、地震だけじゃないんですね。今度の犠牲は2万人強なので、分かりやすいといいますか、さっきの山口先生のお話で

言えば、ドラスチックなことだからニュースになって今も続いているんですけれども、そうではない形での日本の中での悲惨な事柄っていうのは毎日毎日続けられていて、数は今度の犠牲者よりも多いものというのもあるんですよね。例えば自殺者、3万6千人ですよ、一年間に。これ、震災の1.5倍ですよ。でも、誰もびっくりもしないで知らんぷりして過ぎていますよね。これも本当は実はどう対応したらいいかと。これは別に我々亡命しなくともいいわけですけれども、そういう国なんです。

加藤　でも、亡命ができないから自殺するんじゃないですか。

吉田　だから、あのね、現代社会は、そういう国の中で、私たちは辛うじてバランスを取って生きている社会なんだというふうに自分を考えて、どうするかという。僕、幸福学って本当大事なんじゃないかなと思っています。

村上　はい、どうもありがとうございます。

次、山口先生。

山口　吉田先生の訓練するっていうことも含めて、逃げなくて済むような社会を作ります。それだけです（笑）。

村上　はい、ありがとうございます。

菊地先生。

菊地　「日本沈没」っていう映画がありましたが、「日本以外全部沈没」っていう映画もありまして、日本以外の国が全部沈没しちゃって、世界中の人が日本へ押し寄せてきて大パニックになるという話でした。僕だったらば、身を挺して、ぜひここに亡命しなさいと皆さんに勧めて、そして、人がいなくなった日本で、ゆっくりする、そして日本と運命をともにします（笑）。

村上　はい、ありがとうございました。

それでは、吉田先生のほうから加藤先生に何かご質問があれば、していただきたいんですが。

吉田　加藤先生は、いろんな立場で、機会があれば市民の皆さんに呼びかける会とか、研究者の中でも非常に積極的な活動をしておられるんで、今更あらためてということじゃないんですけれども、先ほどの、やはり哲学の専門研究者は、哲学者同士で、おれのほうがすごいぞという競い合いもそれはいいんですけれども、いわば市民向けに、教えるんじゃなくて促す、こういうテーマについて、あなた方は、皆さんはどう考えますかという促しと材料提供ですよね。そういう形が、僕は、本当は大事なんだろうと思うんです。これは江戸時代に中国哲学を学んで市民化を図ったグループというのはたくさんいるんですね。そのグループが、災害があったりすると、すぐさまボランティア活動をする、心学の一つの特色はボランティア活動です。そういうのはずっと根付いていて、だから、自然に待っているんじゃなくして、これは大変だというときに自発的に活動しはじめる。市民へのはたらきかけ、動機付けの問題と、もう一つは情報の問題と、どう立ち上げるかということのノウハウの問題とあると思うんですが、先生、鳥取環境大学におられたときに、どういう、何といいますか、市民への還元ということを、先生の形で、あそこの大学ではなされたのか、ちょこっと一言だけ。

加藤　鳥取環境大学の学長をやっていましたけれども、ほとんど大部分の仕事は、高校を回ってうちの大学を受験してくださいというふうにお願いにいくという仕事でした（笑）。それで分かったことは、高校の間ですごく格差が大きくて、「全部の学生が国公立しか行かない、あなたのような三流か四流の私立大学は受けない」とそういうふうに言われたところもあるし、「やっとうちでも5人、大学に行く人が出ました」って言う、そういう高校もあった。日本の高校の生活は極端な差別化、仕分けの状態になっているということは、ぜひとも何とかこじ開けなけりゃならない課題です。だから、その中から自分の将来に対して悲観的な見込みを持つ若者が出てくるのは、避けられないと思いました。若者にもっといろいろな希望が生まれるような条件を作りたいと思いました。

村上　ありがとうございます。

じゃ、山口先生。

山口　短い質問で、先生がガダマーの伝統論的解釈学に対比させて、デリダのテキスト主義の立場をご説明なさったんですけれども、お聞きしていまして、やはりある種の言語中心主義みたいなのはどうしても変わら

ないのかなと。

加藤　私、先生に本当は聞きたかったんですけれども、自然科学以外の科学って何かっていうことですね。自然科学はどういう成り立ち方をしているかっていうことを科学哲学で研究するわけです。自然科学、人文科学、社会科学という３つの学問の領域があると思います。それで、人文科学は何によって成り立っているかっていうと、私はお経で成り立っていると思うんです。つまり、仏教には経典がありますし、キリスト教には聖書がありますし、中国には四書五経がありますし、そういう古典のテキストを、さまざまな意味での真理や教訓の源泉として、解釈し、次の世代に伝えていくということが、人文科学の成り立つよりどころであると思います。もちろん、日本におけるフランス文学の研究だとか、宮澤賢治の児童文学の評価とか、いろいろ古典のテキスト解釈を抜きにしても、人文科学は成り立ち得ます。けれども、人類に残されている膨大な古典をどうやって伝えていくかっていうことが、人文科学の中でどうしても避けて通ることのできない基本的な課題だと思います。そのテキストを読むことがどうしてできるのかっていう問題があります。テキストはテキスト以外の理解がないと読めないのか、それとも、テキスト、文字は文字を読みさえすれば伝わるようにできているものなのかという、文字中心主義なのか、文字以外の要素があるから文字が読めるのかっていう、この２つの解釈についての考え方があるとすると、私は、文字というのは、文字だけ勉強すれば読めるようにできているものなんだと思います。私はサンスクリット語を読めないけれども、これから勉強すれば読めるようになるだろうし、中国の古典というのも、子どものときにちょっと読まされたぐらいでほとんど読めないけれども、まあ、やっぱり読めるようになるだろう。そういう文字を通じて昔の人と話をしたり、外国の人と話をしたりするっていうことは、文字以外の経験の共有がなくてもできると思います。それが哲学の普遍化・グローバル化の一つの重要な根拠ではないかと考えています。

村上　山口先生、何か、さらに。

山口　ちょっと気になることが。お話になることはよく分かります。テキスト理解のときに、そのテキストを、いわば言語で表現されているものの内実を理解といったときに、結局言語が言語として成り立つための、ある体験とか、実体験とか、いわば感性のレベルでの話で、例えば言葉にならない、ちょっと僕も発表のときに少し引用したわけですけれど、自分の心の痛みというのが、言葉にならないような事態をも含めて、言葉になる、ならないというのは非常に微妙な問題だと思うんですね。ですから、その言葉になった形でテキストが残されているんです、確かに。だけれども、そのテキストの、どんなふうにしてその言葉になったのかということのプロセスをも含めたテキスト理解ということを考えるとすると、テキストになる以前ということも考えなきゃならなくなるので、結局テキストを読みつつも、テキストになる以前に届くような形での解釈というようなことが必要になってくるんじゃないかと。

村上　加藤先生、それについて。

加藤　あんまり難しい質問だから、今度テキスト解釈の可能性というシンポジウムをまた別に開いてください(笑)。

村上　分かりました。

菊地先生の方から。

菊地　加藤先生のお話の中で、三宅雪嶺の名前が出てきて、これがフェノロサに哲学を学んで、そして、その根本にもちろんヘーゲル哲学があって、それはもちろん、ヘーゲルの哲学は、哲学を頂点にして学問のシステムを構築するものでありますから、哲学はもろもろの哲学の頂点でありましたし、しかも、その哲学的な問い掛けの仕方、そういったものがやはりもろもろの学問の根本にあるということになると思います。そこまで考えていきますと、さまざまな学問の基礎を哲学に据えるという井上円了の哲学とすごくつながっているように、そのとき感じたんです。円了もフェノロサに哲学を習っていますし、三宅雪嶺と一緒に雑誌「日本人」を創刊していますから、そういう点で、円了の哲学の、ヘーゲル哲学とのつながりとか、あるいはさらに、それとは違った可能性みたいなものがあれば教えていただきたいと思います。

加藤　円了という人はすごい天才で、しかも、随分たくさん本を出していますね。弟が出版屋さんをやっていて、円了がしゃべると、それを誰かが筆記して、すぐそれがあっという間に本になって出ちゃうという、す

ごい大量生産型の出版もやっていて、内容的にも重複があります。井上円了と井上哲次郎とどういう相互関係があったのか知りませんが、お互いに相当アイデアのやりとり、貸し借りをやっていて、どっちが正確に先なのかよく分かりませんけれども、大体西洋哲学は主観と客観の対立論で、東洋哲学は主観と客観の統一論であるというような西洋哲学観というのは、哲次郎、円了が作っていったと思います。そして、鈴木大拙も、そういったものを下敷きにして、東西哲学観というものの枠組みを作ったんだと思います。中村元先生は、むしろ２人の井上の作った東西哲学観に対して、もうちょっと普遍度の高い東西哲学観を作ろうというふうにお考えになって、『普遍思想』っていう本を書かれたんじゃないかなと、私は推測するんです。でも、２人の井上からゲゲゲの鬼太郎の原型を作った円了さんの妖怪学もそうですけれども、その時代の人々の物事の把握というのは実に素直で、書いたものも、あまり堅苦しくないんですね。それで、物事を正面から見据えて、日本の国民文化とは何かっていうことに対する非常に真摯な思いから、哲学の著作を作っていたと思います。実を言うと訂正すべき点も相当あるんですけれども、国民文化としての日本の哲学を形成するという意気込みから学ぶべきものはたくさんあると思います。

村上　ありがとうございました。もう一つ質問が来ておりまして、「共通の正義」を議論していくことが正しいのか、かえってそういうことをすると、互いに干渉を招いて諍いが起こるのかという質問ですが、これは多分もう既にお答えいただいていることと重なると思います。ちょうど時間もいい具合なので、これで総合討論を終わらせていただきたいと思います。先生方、ありがとうございました。皆さん、ありがとうございました。（拍手）

（了）

東洋大学設立 125 周年記念国際シンポジウム

「グローバルな現実に向きあう哲学」

International Symposium to Commemorate the 125th Anniversary of the Foundation of Toyo University: "Philosophy Facing A Globalized World"

（2012 年 9 月 16 日開催、『国際哲学研究』2 号掲載）

- シンポジウム趣旨（村上勝三）／Prospectus（Murakami Katsuzo）
- ジャイナ教における非暴力の哲学的正当化（ジャヤンドラ・ソーニー）／Philosophical Justification of Non-Violence in Jainism（Jayandra Soni）
- 徳川日本の心学運動における中国的要素―「儒学の日本化」と兼ねて（呉震）／德川日本心學運動中的中國因素—兼談"儒學日本化"（Wu Zhen）
- グローバリゼーションの時代における人間の条件（エティエンヌ・タッサン）／La Condition humaine au Temps de la Globalisation（Etienne Tassin）
- アメリカに浸透する仏教―その現状と意義（ケネス・田中）／The Penetration of Buddhism in America: Its Reality and Significance（Kenneth Tanaka）

シンポジウム趣旨

村上勝三

20 世紀半ばには、原子力を用いた技術的創案あるいは過失が地球全体に影響を与えるようになった。ここから生じる人間をも含めた自然の破壊に、私たちは対処しなければならなくなった。さらにそこから 2、30 年も過ぎると、地球上のどこかで生じる紛争がエネルギー資源への影響を多くの国々に与えるようになり、それにより遠く離れた国の政治的動向を考慮に入れなければ、自国の成長を算段することができなくなった。それに対して、為替の動きがすべての国と国民の経済に直接的に作用するようになったのは、さほど前のことではない。

私たちは今や時々刻々、世界のなかで生じているほとんどの出来事について、その情報を探しに行く手立てをもっている。そして今までとは異なり、世界のあらゆるところで発せられるさまざまな情報操作とさまざまな圧力によって、私たちの考え方は日々流動にさらされ、精神的に不安定な状態におかれている。

既にグローバル化されてしまったこの世界のなかで、私たちは自分たちの一生を組み立てて行かなければならない。自分の一生を組み立てようとするときに、はたして頼りにすることのできる哲学はあるのか。宗教は私たちにどのような影響を与えるのか。

このように思いを巡らすとき、私たちの手もとにある考え方が、一人の人の感情や感覚を「証拠」にする、あるいは狭量な同胞意識を「証拠」にする、閉鎖的で自己中心的な思考でしかないとしたら、あまりにも悲しく、あまりにも情けない。また、宗教がその存在根拠として異教をもつ限り、この生きて行くことの支えのなさを宗教に委ねることは、世界的な解決にはならない。それでは私たちはエゴイズムを超えて現実を動かす哲学をもっているのか。「私」以外の、地球上の何万キロも離れている、物理的地球の裏側で向かい合っている「もう一人のひと」も、すぐ近くの「隣人」と同じく「ひと」であるという、このことを誰でもが納得できる根拠をもって主張する哲学を、私たちはもっているのであろうか。長い哲学と宗教の歴史のなかでも、これは「一つのスキャンダル」ではないのか。

私たちは世界中のすべての人にこのことを呼びかけ、弱い者を犠牲にして「成功する」世界に対して強い否定の言葉をもって訴えたい。このために私たちは国という境界を越えて、また、それぞれの学問領域という境界を越えて「対話」をする場を設けることにした。

「グローバルな現実に向きあう哲学」という課題には、以上のような祈りにも似た願いが込められている。しかし、私たちが求めなければならないのは「祈り」ではなく、哲学であれ、宗教であれ、それぞれにとって「理のある思考」である。私たちは、まだ弱い力しかもっていないが、各国、各分野の研究者の協力を得て「グローバルな世界」の困難に面と向かう研究者として、その重い役割の一端なりとも果たすために、この国際シンポジウムを開催することにした。

Prospectus

Murakami Katsuzo

In the middle of the twentieth century technological inventions and also errors involving nuclear power began to affect the whole world, and we were compelled to deal with the resultant destruction of the natural environment, including human society. A further twenty or thirty years later a conflict breaking out anywhere in the world could have an influence on the energy resources of a great many countries, and it became no longer possible to manage the growth of one's own country without taking into consideration political trends in faraway lands. In contrast, it has been only quite recently that movements in exchange rates have begun to have a direct impact on the economies of all nations and their people.

Today we possess the means to seek out information about almost all events occurring across the globe from one minute to the next. And unlike in the past, our thinking is being swayed daily by the manipulation of information in various ways and different kinds of pressure emanating from all parts of the world, and we find ourselves in a psychologically unstable state.

In a world that has already become globalized we must set about building our own lives. Is there any philosophy on which we can rely when seeking to build our lives? What sort of influence does religion have on the building of our lives? When thinking along these lines, it would be most lamentable and deplorable if the only way of thinking available to us turned out to be nothing but a closed, egocentric form of thinking that employs as "evidence" the emotions and feelings of a single person and also a narrow-minded sense of camaraderie. Do we, then, possess a philosophy for overcoming egoism and thereby influencing the real world? Do we have a philosophy capable of arguing on grounds able to be understood by anyone that another person facing us thousands of kilometres away on the opposite side of the globe is a person just like a neighbour in our immediate vicinity? So long as religions have the existence of other religions as their raison d'être, entrusting this lack of a support in our lives to religion will not provide a global solution. Is this not a serious scandal in the long history of philosophy and religion?

We want to call the attention of all people around the world to this state of affairs and appeal with strong words of rejection to a world in which success is achieved at the sacrifice of the weak. Towards this end, we have decided to provide a venue for dialogue that transcends national borders as well as the boundaries between academic disciplines.

The theme of "philosophy facing a globalized world" is informed with the above wishes, close to prayers. But what we need to search for is not prayers but rational thought be it so for philosophy or religion. So, we have decided to hold this international symposium in our capacity as researchers coming face to face with the difficulties of a globalized world so as to fulfill a part of our important role with the cooperation of researchers from different countries and various disciplines.

ジャイナ教における非暴力の哲学的正当化

ジャヤンドラ・ソーニー
翻訳：三澤祐嗣

仏教やヒンドゥー教とは対照的に、ジャイナ教は、あまり知られていないインド固有の世界観である。マハーヴィーラは、ブッダの同時代の紀元前5世紀頃の人物であり、おそらく最も知られたジャイナ教の代表者で改革者である。しかし、仏教徒とジャイナ教徒の資料によると、ジャイナ教の起源は、少なくとも250年前、マハーヴィーラの先駆者であるパールシュヴァに遡る。彼ら2人、パールシュヴァとマハーヴィーラは悟った人と考えられており、そしてそれ故に自身の俗世での束縛を破壊する全知者とみなされ、また、他者にそのような解脱がどのように成し遂げられることができるかについても教えた。彼ら（パールシュヴァとマハーヴィーラ）は征服者あるいは勝利者すなわちジナ（Jina）として知られていて、そこからジナの信者を示すジャイナ（Jaina）という語が導き出された。ジャイナ教徒の一般的な歴史――それは神話の時間を含む――では、そのような24人のジナ達が、異なる時代にこの世に生まれ、「浅瀬もしくは橋の作成者」すなわちティールタンカラ（祖師）としてジャイナ教の教義を教えたものとして言及されている。彼らの教えは、再生の海の上に、すなわち俗世の岸から彼岸へ、または束縛から解放へと架かる橋のようなものである。すべてのジナ達に共通の一つの教えがあるならば、それは不殺生（非暴力）、すなわちありとあらゆる殺生（暴力）の放棄である。

殺生（暴力）は常にインドで生活の一部であった。しかしながら、全く同時に、古代より、不殺生（非暴力）の指示と実践は非常に高い地位を持っていた。仏教、ヒンドゥー教、ジャイナ教といったインドにおいて古代から固有の3つの伝統すべては、しばしば非常に類似した方法で不殺生（非暴力）の思想を普及させた。アヨーディヤーでのヒンドゥー・ムスリム間の衝突について重要な分析を書いたハンス・バッカー（Bakker 1991：p. 80）は、「普通に平和的で道徳的である以上のものとしての」、インドの文化と社会の「理想化されたイメージ」について語っている。例えば、バッカーは、バラモン階級の人々は「親切な人種」「幸せな子羊」であり、「彼らの神についての考えは『偉大で美しい』ものであり、そして彼らの『モラルは純粋で高潔である』」と述べているヨハン・ゴットフリート・ヘルダー（1744-1803）を引用している。他方、インドにおいて戦争や殺生（暴力）がなかった期間は極めて少なかったことは有名である。特に独立運動の間の出来事や、今も進行中のヒンドゥー・ムスリム間の衝突のゆえに、いわゆる指定カースト[1]と指定部族に関する問題を含みつつ、上記で言及した「理想化されたイメージ」は一気に崩れた。全く同時に、そしてインド自体において、非常に強い反殺生（反暴力）と不殺生（非暴力）の運動――マハートマー・ガーンディーが独立運動の中で不殺生（非暴力）の方法を用い、政治的にもそれを利用したことに似ているのだが――は、常にあった。ついでに注意するが、政治的圧力のために効果的に利用した断食の実行とともに、ガーンディーはジャイナ教から不殺生（非暴力）についての考えと極端な強調を引き継いだことが重要である。

ジャイナ教における最高の倫理原則としての不殺生（非暴力）の極端な強調は、形而上学的に実証されうる。以下で、ジャイナ教徒の形而上学の簡潔な概要を与え、それにより、ジャイナ教において殺生（暴力）と不殺生（非暴力）がいかに重要かを見てみようと思う。ジャイナ教の哲学における7つの基本的な真実は、その存在論の2つの基本的な原理（ジーヴァとアジーヴァ）を伴うだけでなく、ジャイナ教の形而上学全体をも要約するとも言える。ジーヴァ（霊魂）[2]――感覚／生命や意識そのものの原理――は、様々な点でアートマン（我）やプルシャ（精神原理）と類似している（シヴァ派においてアートマン（我）／パシュ（個我、個々人の魂）がシャクティ（宇宙の根源力）を持つように、ジャイナ教におけるジーヴァ（霊魂）はヴィールヤ（力）を持っている）[3]。ア

ジーヴァは非感覚〔あるいは非精神、非霊魂〕の原理であり、そしてそれは、それを構成する５つの非感覚のカテゴリーを表す。つまりアジーヴァ（非霊魂）は、時間と空間において運動するか停止することができる物質（プドガラ（物質原子）、アーカーシャ（虚空・空間）、カーラ（時間）、ダルマ（運動の条件）、アダルマ（停止の条件）という５つ）から成る。

不殺生（非暴力）の重要性を理解するための鍵となる用語は、物質（プドガラ）の役割と機能である。ジャイナ教では、物質は霊魂すなわちジーヴァに「流れ込み」、そして、カルマ（行為、業）に変えられるので、それは重要である。ここでのカルマ（行為）という語は状態を意味し、その状態のもとで霊魂はすべての行動――すなわち、痛みや苦しみ、あるいは楽しみや喜びを引き起こす行動――の結果を獲得する。カルマ（行為）が実は、物質――すなわち霊魂に流れ込んでそれに密着する微細で目に見えない物質――であることは、ジャイナ教に特有である。こうすることによって、微細で目に見えない物質粒子は、霊魂が自由ではなくその本来の能力と機能を発揮することを妨害するほどに、霊魂を覆い、包む。明らかに、霊魂があらゆる妨害から解放されて、その生来の能力に従って妨害されないよう機能することができるために、これらの微細で目に見えない物質粒子の重荷から霊魂を清めるか浄化する必要がある。この物質の重荷から霊魂を開放するために、ジャイナ教徒たちは、普通の個人にとって非常に厳しいものであるが、定期的に長い期間にわたる断食のような禁欲的な浄化の実修を規定している（上で見たように、マハートマー・ガーンディーはこれも行った）。

さて、基本的な問題は、いったいどのようにしてそのような物質の霊魂への流れ込み／流入が起こるのかということである。

私たちはすでに、ジーヴァ（霊魂）とアジーヴァ（非霊魂）、すなわち最初の２つの根本的な真実と共に、「７つの基本的な真実」に言及した。さて、第３の真実はまさにこの霊魂への微細な物質粒子の流入（アースラヴァ）である。流入は、物質をそれ（霊魂）に引きつける霊魂のいわゆる「活動」により起こる。カルマ（行為）による輪廻転生を引き起こす活動は、どのように最初に起こったのだろうか。仏教徒やヒンドゥー教徒と同様に、ジャイナ教徒も、ジャイナ教における感覚の原理あるいは霊魂の来歴は、無始以来の物質との結びつきから始まり、これによって、本来無制限で無限定な霊魂が物質によって覆われ、妨害され、制限されると言う。さらに、ジャイナ教徒は、カルマと輪廻の理論を受け入れる他の者たち（仏教徒等）と同様の方法で、それはそのようであると単に確かめるだけである。ジャイナ教徒にとって、霊魂は本来完全であり、この完全さは、信仰、知識、振る舞い、力、至福を含む。しかしながら、物質が霊魂に流れ込み、カルマ（行為）へと変化し、霊魂に密着するので、霊魂の本来の能力は縛られる／拘束されるようになる――ジャイナ教徒はしばしば、油が塗られた表面に落ちるちりのイメージを用いる。この束縛（バンダ）こそが、ジャイナ教の第４の根本的な真実である。

しかしながら、物質／カルマ（行為）の流入を防止するという可能性があり、そして、更なる流入の制御（サンヴァラ）の可能性の状態が、第５の根本的な真実である。そのような制御は、例えば、思考、話し、行い（托鉢、慎み、謙遜、そして観察における）の際の注意深さや用心などのような適切な振る舞いを通じて可能である。

第６の根本的な真実は、すでに蓄えられた物質／カルマ（行為）の分離や破壊であり、すなわちその抹消または止滅（ニルジャラー）である。これは、「外部」や「内部」での禁欲生活を通じて、すなわち、断食や、その他の苦行とその他の苦難と難行、そして、学習と瞑想を通じて、成し遂げられうる。

霊魂が完全にすべての微細なカルマの粒子を取り除くことができるならば、あらゆる外部の影響から解放される。この解放が、第７の根本的な真実、すなわち解脱（モークシャ）である。その時、霊魂は、どんな妨害もなしに、その無制限な力（ヴィールヤ）、信仰（ダルシャナ）・知識（ジュニャーナ）・振る舞い（チャーリトラ）の完全さと共に、その本来の性質のもとで自由に存在することができる。

この形而上学的背景は、５世紀以前に書かれたウマースヴァーティ作『タットヴァールタ・スートラ』（*Tattvārthasūtra*　略号 TS）1, 1-4 から取られた。

さて、殺生（暴力）と不殺生（非暴力）はジャイナ教における形而上学とどのような関係があるのか。それらの間の関係は何か。それらの間の関係は、私たちが行うすべての行為または振る舞いは、「悪い」カルマ（行為）による恐るべき帰結を伴う大量の物質の、霊魂への流入と蓄積につながる。ジャイナ教徒によると、あらゆる行為は、特にそれが殺生（暴力）や生き物の殺害あるいは破壊を含むならば、霊魂における「悪い」カルマ（行為）に

よる恐るべき帰結を伴う大量の物質の流入と蓄積につながる。殺生（暴力）と破壊を避けることは、最終的に物質が霊魂に流れ込まないための必要条件であり、それによって、従って否定的な帰結を伴ういかなるカルマも展開することができないのである。これは、単純に、私たちが行うあらゆる小さなことにも注意しなければならないということを意味する。

ウマースヴァーティのTS 1, 1における最初の経文は、ここまで言われたすべてのことを要約している。すなわち、正しい信仰、正しい知識、そして正しい振る舞い／行為は、一緒に解脱へ導く（samyag darśana-jñāna-cāritrāṇi mokṣa-mārgaḥ）。これらの「三宝」（正しい信仰、正しい知識、正しい振る舞い）のうちで、ここで私たちに関係することは、正しい振る舞い／行為であり、そして、これは2つの段階で理解しうる。すなわち、存在論的なレベルで、霊魂は本来、自然に、正しく振る舞い／行為する能力を有している。しかしながら、私たちこの世界の人間にとって、この霊魂の本来の性質はカルマ（行為）によって妨害され、制限されている。それ故に、霊魂がその本来の性質に従って振る舞えるよう霊魂の最適な状態を達成するために自分自身を律することが、われわれに要求されている。ジャイナ教徒にとって、このことは、その目的が世俗的生活のそれとは基本的に異なるところの禁欲生活を通じて、可能である。明らかに、この禁欲生活は僧と尼僧に求められるものであるが、ジャイナ教の一般信徒もまた、俗世の生活の中で、正しい振る舞いあるいは行為についての指示に従って自身を順応するよう要求される。基本的に、これは、私たちは不殺生（非暴力）的で、真実を話し、盗まず、貞節で、貪欲であってはならないことを意味する。基本的な心構えは、世俗の目的への執着を解き放つものであるところの、冷静さ（情念のなさ、passionlessness）であろう。〔以下で〕人間の状態に関する見解を簡潔に論ずる際に、ジャイナ教徒のその立場をより良く理解することができる。

人間の状態についてのジャイナ教徒の見方は、仏教とヒンドゥー教における類似した見解と同様に、世俗的楽しみは、絶えず、そして非常に簡単に、私たちをそそのかし、堕落させるという事実を示している。私たちは、これらの喜びや楽しみは一時的なものであり、そして、世俗の脅威はあまねく存在しているという事実をしばしば見落している。この人間の状態は、非常に例証的で、劇的でさえある方法で、「井戸の中の男」という寓話の中で描写されている。この物語は以下のようである。

> ある男が、大きな森で、野生の象に威嚇された。彼はイチジクの木の方へ避難したが、それに素早く登ることができなかった。そこで、彼はすぐ近くにある、草が生い茂った、古くうち捨てられた井戸に飛び込んだ。彼は、なんとか井戸の脇から伸びている竹の枝を掴んで、すんでの所で、鼻で捕らえようとする象から身を守った。象は彼に触れることはできても、捕らえるまでにはいたらなかった。彼は、大変なパニック状態の中であたりを見回すと、井戸の底で、彼を飲み込もうと威嚇する1匹の大きなヘビと、鎌首をもたげてシューシューと音を立てる4匹の小さなヘビを見つけた。ひどい恐怖で、彼は、井戸の底に落っこちないように、竹の枝にしがみついた。どうすべきかと思い見上げると、彼は衝撃を受けた。白いネズミと黒いネズミが竹の根っこをかじっているのを見つけたのだ。さらに、激怒した象がイチジクの木を全力で叩いていた。象の猛攻撃によって激しく揺すられて、木の枝にいた数百もの蜂が危険を察知し、男を刺そうと威嚇しだした。このようにあらゆる面から悩まされ苦しめられた不幸な男は、木から一滴のはちみつが落ちて、彼の額に当たり、鼻をしたたり落ちて、口の中に流れ込んできたことに気づいた。彼は、自分がおかれている災難や不幸のことをすっかり忘れ、意地汚く少量のはちみつをすすり、大喜びでその甘さを堪能した。（[Glasenapp 1984：pp. 189-190] によるドイツ語訳から翻案し、傍点[4]を付け加えた。）

ジャイナ教徒は、あらゆることが悪い方へと向かうある一日を描写したこの劇的な物語から、次のような教訓を引き出す。井戸にいる男はジャイナ教における霊魂を表し、森は輪廻（生まれ・死に・生まれ、などの循環）、木は生命を表し、井戸は人間の境遇を表している。男を威嚇した象は死を表し、大きなヘビは地獄を、4匹の小さなヘビは4つの激情（怒り、傲慢、欺瞞、貪欲）を、白と黒のネズミは月の明るい部分と暗い部分（＝日中と夜間）をそれぞれ表す。蜂は人がかかる病を表し、そして、最後に、はちみつの一滴は俗世が提供する甘さ・幸せを表す。ちょうどこの井戸にいる男のように、各々の霊魂は、俗世が提供するつかの間の喜びのために、それが置かれ

ている恐ろしい境遇を忘れている。境遇の災難さと悲惨さに気付いたとき、霊魂は、離脱しようと奮起する、つまり、苦しみからの解放のために奮起するのである。

この物語から明らかなことは、ジャイナ教は、俗世において生命は普通苦しみに満ちているという一般的なインドの考え方を共有しているということである。ブッダの sarvaṃ duḥkham（全ては苦しみである）と同じように、ジャイナ教徒は asāraḥ sansāraḥ（俗世における生命には価値がない）と言う（Glasenapp 1984：p. 187）。この人間の状態の記述とジャイナ教徒の世界観は、ジャイナ教徒やインドの他の諸〔宗教〕が見るように、いかにして恐るべき人間の状態を逃れるかについての単なる出発点であり、建設的な見解のために必要な第一歩であると分かる。それは「ジャイナ教徒の浄化の道」と解脱に意味と重要性を与える。

井戸の中の男のようなこの恐るべき不幸な境遇にあるのが霊魂（ジーヴァ）なのであり、すでに見たように、その行いに対して責任を負うのは霊魂そのものである。ジャイナ教におけるいわゆる三宝、すなわち、正しい信仰、正しい知識、正しい振る舞い／行為は、初めは意識されておらずまた同時に不運である状態から解脱するための、道しるべまたは案内人である。ジャイナ教徒は現実主義者であり、彼らは、私たちにとって「正しさ」は自動的に実現されるのではないという事実に完全に気づいている。なぜならこの世界における私たちの存在そのものを通じて私たちは実際に、また不可避に、破壊的であるからである。ジャイナ教の僧と尼僧は、世界を捨てて、極端な禁欲を実践することになっている。毎晩、苦行者は自身の良心の細かな審査を経験しなけなければならない。不殺生（非暴力）の誓いの黙想の例として、ここで一つの形式を提示しよう（Mette 2010：p. 212f. ドイツ語からの翻訳）[5]。

> 「私は、生物――小さかろうと大きかろうと、動物であろうと植物であろうと――に対するあらゆる種類の害を捨てます。害を加えたいと個人的に思わないことにより、また、私のために他者によって生物が傷つけられることに賛成しないことにより、また、別の人が生物を傷つけることを許さないことによって、私は、生きている限り、３つの方法すなわち私の内的な感覚で、私の言葉で、私の肉体で、〔害を捨てます。〕」次に、苦行者は、５つの注意／規則（サミティ）を怠ったかどうか、またそれにより彼がこの規則を害してしまったかどうか、自身に尋ねる。最初の注意／規則は歩くことに関してである。僧は地面を見下ろし、持っている小さなほうきで踏んでしまうような小さな生物を〔穏やかに〕掃き除いて歩かなければならない。２番目の注意／規則は言葉に関係している。僧は、軽率に／慌ただしく話した言葉を通して生物を害したかどうか、自身に尋ねなければならない。３番目は、托鉢のとき、何かを見落したのではないか。４番目に、自分の用具を取ったり置いたりするときに何かを見落していないか。５番目に、汚物を取り除いているときはどうか。

ジャイナ教の一般信徒も、もちろん、日常生活の中で不殺生（非暴力）の「理想」に可能な限り忠実でなければならない。次の６人の旅人とマンゴーの木の寓話は、不殺生（非暴力）の規則を人間にとっての欲求を満たすことに関連付け、またどのようにして様々なタイプの人々が様々な方法で自身の欲望を満たしているのかを描写し、そしてジャイナ教による霊魂の６タイプを表現している。

> ６人の旅人が森を抜けようと一緒に歩いていた。数時間たつと、彼らは空腹を感じ始め、まわりに果物の木を探した。しばらくすると彼らはマンゴーの木に遭遇して、それぞれ次のような提案をした。1. 一人の旅人は斧を持っていて、おいしく熟れたマンゴーを得るために、木すべてを切り倒そうと提案した。2. 二番目の旅人は、彼に反対して、マンゴーのためには大きな枝を切るだけで十分であると提案した。3. 三番目の人は、こんなことまでする必要がない、「どうして十分に実がなった一枝を切るだけにしないのか」と言った。4. 四番目の旅人はさらに良い案を持っていて、こんなことさえする必要はないでしょう、私たちが届くところのマンゴーが実った小さな枝を折ることにしませんか、と言った。5. 五番目の旅人はそれに賛成して、良い案だが十分に注意しなければならないと言った。私たちは、その木の熟れたマンゴーのみを採り、青いものは残すということを確実になさなければならないという。6. 最後に、六番目の旅人は言った。私にはもっと良い案がある。ここを見て、木の下を。ここに私たち皆にとって十分足りるだけの熟れたマンゴーがある。ど

んな仕方ででも木を傷つけないで、それら（下に落ちているマンゴー）を取りませんか、と。

これは、どうやって私たちが自分たちの環境の中で慎重に、保護的に振る舞うことができるかと共に、どのようにして不殺生（非暴力）が実行されることができるかについて説明する典型的なジャイナ教の物語である。（c/f 『ヨーガ・スートラ』2, 35：一旦、不殺生（非暴力）が確立すると、彼（ヨーガ行者）の前では〔生き物からの彼に対する〕敵意は捨てられる。）

ありとあらゆる私たちの行動は自身の霊魂に影響することを見た。ジャイナ教の聖典では 13 種類の行為が記述され、そして、それらのうちの 12 種は実際に避けられなければならない殺生（暴力）的行為である。これらの殺生（暴力）行為は、扇動されるべきではなく、支持されるべきでもなく、それだけでなく、賛成されるべきでもないということも強調される。これらの考えは、紀元前 5 世紀のマハーヴィーラの教えから引き出され、遅くとも紀元後 5 世紀ごろに聖典化された（Schubring 1926：pp. 42–48/51–58、その章は p. 65/76 まで続く。『スーヤガダ』（*Sūyagaḍa*）II, 2）。おおまかに、ここでこれら 13 種の行為に言及したい。それはジャイナ教の殺生（暴力）についての見解がどれくらい包括的か、そして、これらの考えがどれほど最初期からジャイナ教徒たちを占有していたかを示すためである。

図：6 人の旅人とマンゴーの木の寓話（http: //en. wikipedia. org/wiki/File: Lesya.jpg より）

1．意図的な殺生（暴力）行為（自身の利益のために、ある人が彼の親類、友人等に、殺生（暴力）をもたらす）。2．動物の残酷な殺害のような、目的のない殺生（暴力）行為と、意味のない／無益な破壊。3．武器を用いて自分自身または他人の身を守る場合のような、好戦的な殺生（暴力）行為。4．別の特定の作業をする傍らで／付随する結果で不意に何かを殺す場合のような、偶然の殺生（暴力）行為。5．誰かには悪い意図があると誤って憶測することによって害する場合のような、目の錯覚を通じての殺生（暴力）行為。6．虚偽の言葉で起こる殺生（暴力）行為。7．許されない取得において〔起こる殺生（暴力）行為〕。8．憂鬱なときのような（悪い）心持ちで。9．自惚れての殺生（暴力）行為。10. 小さな間違いで誰かをひどく罰することのように友人を不当に扱うことで。11. 欺瞞での殺生（暴力）。12. 貪欲において。そして、最後に、13. 次のような定められた行為、例えば、話すこと、考えること、歩くこと、立つこと、食べることに慎重になることによる霊魂の幸福など。

結論

私は形而上学から始めた。たとえこれらの哲学的考えはもっと早期に流行っていたかもしれなくとも、それに含まれる考えは少なくとも 2 世紀頃から私たちに知られていた。倫理的で実践的な方法で不殺生（非暴力）を弁護するマハーヴィーラの言葉で終わらせようと思う。マハーヴィーラが次のように語ったことがジャイナ教の聖典に記録されている。（『スーヤガダ』（*Sūyagaḍa*）II 1, 48 および Schubring 1926：p. 39/47）

私が棒、骨、拳、土くれまたは陶器の破片で傷つけられるか、叩かれるか、脅かされるか、怪我を負わせられるか、激しく打ち付けられるか、殺されるなら、それは私にとって良くないことである――そう、たとえ私の髪が引き抜かれるだけでも、私は、自分にそれの苦しみと恐れをもたらす傷害を明瞭に感じる――そのよう

に、以下のことを知りなさい。すなわち、あらゆる高等生物、あらゆる植物、あらゆる下等動物、その他のすべての生物は、棒、骨などで傷つけられるか殺されるかしたならば、実に、たとえ彼らの髪が引き抜かれるだけでも、（彼らは）強烈に、自身にそれの苦しみと恐れをもたらす傷害を感じる。もし人がこれに気づいたら、あらゆる高次の存在も、あらゆる植物も、あらゆる下等動物も、その他のすべての生物も、叩かれたり、強要されたり、服従させられたり、酷使されたり、あるいは殺されたりがなくなるのは確かである。……これは、知っている人々によって宣言された純粋で、恒常的な、永遠の教えである、……。（翻案したテクスト）

参考文献

Bakker, Hans, 1991, "Ayodhyā: A Hindu Jerusalem: An Investigation of 'Holy War' as a Religious Idea in the Light of Communal Unrest in India" in *Numen* 38/1, pp. 80–109.

Dundas, Paul, 1992, *The Jains*. London/New York: Routledge.

Glasenapp, Helmut von, 1984, *Der Jainismus. Eine indische Erlösungsreligion*. Hildesheim/ Zürich/ New York: Georg Olms Verlag, (2. Nachdruckauflage der Ausgabe Berlin 1925).

Jacobi, Hermann, 1906, "Eine Jaina-Dogmatik. Umāsvāti's Tattvārthādhigama Sūtra", übersetzt und erläutert. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 60, S. 287–325 (chapters 1–4) and S. 512–544 (chapters 5–10, and a word index).

Jaini, Padmanabh S., 1979, *The Jaina Path of Purification*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Mette, Adelheid, 2010, *Die Erlösungslehre der Jaina. Legenden, Parabeln, Erzählungen*, aus dem Sanskrit und Prakrit übersetzt. Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag.

Schubring, Walter, 1926: Worte Mahāvīras. Kritische Übersetzung aus dem Kanon der Jaina. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht. Translated into English by W. Bollée and J. Soni, 2004 as *Mahāvīra's Words* (with much added material), Ahmedabad: L. D. Institute of Indology.

Soni, Jayandra, 1998, "Meditation und Mystik im Jainismus" in Christian Scharfetter and Christian Rätsch (Hgg.): ***Religion – Mystik – Schamanismus, vol. 9 Europäisches Collegium für Bewusstseinsstudien***, Berlin: VWB (Verlag für Wissenschaft und Bildung), pp. 15–27.

—— 2007: "Hinduismus und die Überwindung von Gewalt" in Hans-Martin Barth und Christoph Elsas (Hgg.) ***Innerer Friede und die Überwindung von Gewalt. Religiöse Traditionen auf dem Prüfstand.*** Hamburg: EB Verlag, pp. 215–224.

注

1　訳者註：従来の「不可触賤民」のこと。

2　訳者註：著者はジーヴァの訳語として soul（霊魂）を用いている。

3　訳者註：インド思想において、アートマン（我）やプルシャ（精神原理）は純粋で究極的な自己の主体を意味する。シヴァ派とは、ヒンドゥー教においてシヴァ神を中心に信奉する者たちである。彼らの教義において、アートマン（我）すなわちパシュ（個我）は個々人の主体であるが、同時に本質的には最高存在（主宰神）と同性質であり、宇宙の根源力であるシャクティを具えているという一元論が考えられている。ジャイナ教徒においても、ジーヴァ（霊魂）の本質の一つとしてヴィールヤすなわち力が想定されている。しかし、ジャイナ教は世界を創造する主宰神を認めず、多数の霊魂を認める多我説の立場に立つ。

4　訳者註：原文では、傍点の箇所は太字となっている。

5　原註："Ich entsage jeder Schädigung von Lebewesen, sei es fein oder grob, tierisch oder pflanzlich, in dem ich weder in eigener Person Lebewesen schädigen noch zulassen will, daß durch andere in meinem Interesse ein Lebewesen geschädigt wird, noch erlauben will, daß ein anderer ein Lebewesen schädigt, so lange ich lebe, dreifach, auf dreierlei Weise, mit meinem inneren Sinn, meiner Rede und meinem Leib". Er befragt sich dann selber, ob er eine der fünf 〈〈Achtsamkeiten〉〉 (*samiti*) vernachlässigt und dadurch eine Verletzung dieses Gebots bewirkt haben könnte. Die erste Achtsamkeit betrifft das Gehen. Der Mönch soll mit auf dem Boden gesenktem Blick gehen, indem er mit einem kleinen Besen, den er mit sich führt, kleine Wesen, die er zertreten könnte, zur Seite fegt. Die zweite Achtsamkeit betrifft die Rede： Er muß sich fragen, ob er durch ein unbedacht gesprochenes Wort die Verletzung eines Wesens bewirkt haben könnte. Drittens： Hat er bei der Almosensuche etwas übersehen？ Viertens：Beim Aufheben und Niedersetzen der Gerätschaften？ Fünftens：Beim Beseitigen von Unrat？

Philosophical Justification of Non-Violence in Jainism

Jayandra Soni

In contrast to Buddhism and Hinduism, Jainism is a less known indigenous world-view of India. Mahāvīra, who was Buddha's contemporary around the 5th c. BCE, is perhaps the best known representative and reformer of Jainism. However, according to Buddhist and Jaina sources, the origins of Jainism go back at least 250 earlier, to Mahāvīra's predecessor, Pārśva. These two, Pārśva and Mahāvīra, are regarded as enlightened and therefore omniscient beings who broke their bondage to worldly life and have taught others how such a liberation can also be achieved. They (Pārśva and Mahāvīra) are known as Conquerors or Victorious Ones, i.e. Jinas, from which the word Jaina is derived, to refer to a follower of the Jinas. In the Universal History of the Jainas, which encompasses mythical time, 24 such Jinas are mentioned who are born in the world at different times and teach the Jaina doctrine as 'ford' or bridge-makers', tīrthaṅkaras. Their teaching is like a bridge over the sea of rebirth, namely from the shore of this-worldliness to the other side, from bondage to liberation. If there is *one* single teaching which is common to *all* the Jinas then it is that of non-violence, the renunciation of all kinds of violence.

Violence was and has always been a part of life in India. At the very same time, however, the command and the practice of non-violence has had a very high status, also since ancient times. All the three ancient indigenous traditions in India, Buddhism, Hinduism and Jainism, have propagated the idea of non-violence in often very similar ways. Hans Bakker (1991: 80), who has written a significant analysis of the Hindu-Muslim Conflict in Ayodhyā, speaks about an 'idealized image' of the Indian culture and society 'as more than ordinarily pacifistic and moral.' He quotes Johann Gottfried Herder (1744-1803), who, for example, speaks of the brahmins as a 'gentle race of men', 'happy lambs' "whose idea of God is 'great and beautiful' and whose 'morals are pure and lofty'". On the other hand, it is well-known that there were very few periods without wars and violence in India. Especially in view of the events during the Independence Movement and the ongoing Hindu-Muslim conflicts, including the problems with the so-called Scheduled Castes and Tribes, the 'idealized image' referred to above breaks down terribly. At the very same time, and in India itself, there have always been very strong anti and non-violence movements, similar to what Mahātmā Gāndhi did for the Independence Movement in which he used non-violent methods and exploited it also politically. It is significant to note in passing that Gāndhi took over the idea of and the extreme emphasis on non-violence from Jainism, as also the practice of fasting which he effectively exploited for political pressure.

The extreme emphasis on non-violence as a supreme ethical principle in Jainism can be metaphysically substantiated. In what follows I would like to give a brief sketch of Jaina metaphysics so that we can try and see how violence and non-violence feature in it. One can speak about the 7 'basic truths' in Jaina philosophy which not only entail the two basic principles of Jaina ontology (*jīva* and *ajīva*) but also summarises Jaina metaphysics as a whole. *Jīva*, the principle of sentience/life or consciousness as such, is in many ways similar to *ātman* or *puruṣa* (*jīva* in Jainism has *vīrya* like *ātman/paśu* has *śakti* in Śaivism). *Ajīva* is the non-sentient principle and it stands for the 5 insentient categories which constitute it. *Ajīva* is made up out of matter which in time and space can move or be at rest (*pudgala, ākāśa, kāla, dharma, adharma*).

The key term for understanding the importance of non-violence, is the role and function of matter (*pudgala*). It is

important because in Jainism matter 'flows into' the soul or *jīva* and becomes transformed into karma. The term karma here means the condition under which the the soul reaps the results of all actions, namely actions which cause pain and suffering or joy and pleasure. It is unique to Jainism that karma is actually matter, namely fine and invisible matter which *flows into* the soul and *adheres* to it. By doing this the fine and invisible matter particles veil and cover the soul, so much so that the soul is not free and unhindered to perform its innate abilities and functions. Obviously, it is necessary to cleanse or purify the soul of the burden of these fine invisible particles of matter so that it is liberated from all hindrances and can function in an unhindered way in accordance with its innate abilities. In order to free the soul of this burden of matter the Jainas prescribe ascetic purificatory exercises which, for ordinary individuals are very severe, like fasting regularly over long periods (Mahātmā Gāndhi did this too, as we saw above).

So, the basic question is: how does such an inflow/influx of matter into the soul take place at all?

We mentioned the 7 'basic truths' already with *jīva* and *ajīva*, the first 2 basic truths and the **third** truth now is precisely this influx (*āsrava*) of fine matter particles into the soul. The influx takes place because of the so-called 'actions' of the soul which attract matter to it. How did the first action take place, which set in motion the entire cycle of rebirths because karma? As with Buddhists and Hindus, the Jainas too say that the story of the sentient principle or soul in Jainism begins with its association with matter since beginningless time and because of this the innately unrestricted and unlimited soul becomes veiled, hindered and limited by matter. So, the Jainas merely ascertain that it is so, in a way similar to the others who accept karma and rebirth theory. For the Jainas the soul is innately perfect and this perfection encompasses faith, knowledge, conduct, energy and bliss. However, because matter flows into the soul, becomes transformed into karma and adheres to the soul, its innate abilities become fettered/shackled – the Jainas often use the image of dust settling down on a surface besmeared with oil. Precisely this bondage (*bandha*) is the **fourth** basic Jaina truth.

However, there is the possibility to prevent an influx of matter/karma and this condition of the possibility of stoppage (*saṃvara*) of further influx is the **fifth** basic truth. Such a stoppage is possible for example through proper conduct as in atten-tiveness and care in thinking, speaking and doing (in alms gathering, forbearance, humility and *anuprekṣas*).

The **sixth** basic truth is the dissociation or destruction of the matter/karma already accumulated, namely its erasure or deletion (*nirjarā*). This can be achieved through 'external' and 'internal' asceticism, through fasting, other castigations and other trials and tribulations, and through study and meditation.

If the soul is able to completely remove all the fine karma particles then it is liberated from all external influences. This liberation is the **seventh** basic truth, namely *mokṣa*. The soul is then free to exist in its own innate nature, without any hindrance, with its unlimited energy (*vīrya*), perfect in faith (*darśana*), knowledge (*jñāna*) and conduct (*cāritra*).

This metaphysical background has been taken from Umāsvāti's (ca. 5th c. work) *Tattvārthasūtra* (TS 1, 1-4) written before the 5th century CE.

What, now, does violence/non-violence have to do with metaphysics in Jainism? What is the relation between them? The relation between them is that every single act or deed that we perform leads to an influx of matter/karma into the soul. According to the Jainas every act, and especially if it involves violence, killing or destruction of life forms, leads to an influx and accumulation of a large amount of matter with terrible consequences because of the 'bad' karma in the soul. An avoidance of violence and destruction is a prerequisite for the fact that eventually no matter flows into the soul and therefore no karmas with negative consequences can develop. This simply means that we have to be careful with every little thing we do.

The first *sūtra* in Umāsvāti's TS 1, 1 summarizes everything that has been said so far: correct faith, correct knowledge and correct conduct/behaviour lead together to liberation (*samyag darśana-jñāna-cāritrāṇi mokṣa-*

mārgaḥ). What concerns us here from these 'three jewels' is correct conduct or behaviour and this can be understood at two levels: at the ontological level the soul has the ability for correct conduct or behaviour innately, naturally. However, for us human beings in the world this innate nature of the soul is hindered and limited by karma and, because of this, we are called upon to discipline ourselves so that an optimal condition of the soul is reached for it to conduct itself according to its innate nature. For the Jainas this is possible through an ascetic life the aims of which basically differ from worldly life. Obviously this ascetic life is required for monks and nuns, but the Jaina lay persons are also called upon in their worldly life to orient themselves in accordance with the dictates of correct conduct or behaviour. Basically this means that we should be non-violent, speak the truth, not steal, be chaste and not be greedy. The basic attitude should be one of passionlessness which loosens the attachment to worldly aims. We can understand the Jaina position even better when we discuss briefly its view of the human condition.

As with similar views in Buddhism and Hinduism, the Jaina view of the human condition points to the fact that worldly pleasures constantly and very easily seduce and lead us astray. We often overlook the fact that these joys and pleasures are only temporary and that the worldly threats are omnipresent. In a very illustrative, if even dramatic way, this human condition is described in the parable of the 'man in the well'. According to this story:

> A **man** in a huge **forest** was threatened by a wild **elephant**. He fled towards a fig **tree** but was unable to quickly climb it. He therefore sprang into an old, abandoned **well** that was nearby and which was overgrown with grass. He managed to catch a bunch of bamboo grass which grew out from the side of the well, just in time to save himself from the elephant which was trying to grab him with its trunk. The elephant could touch him but was unable to get hold of him. As he looked around in great panic he saw at the bottom of the well a **large snake** that threatened to swallow him and four other **smaller snakes** which hissed at him with their puffed up hoods. In great fear he held on fast to the bamboo bunch hoping not to fall down into the bottom of the well. As he looked up wondering what to do, he was shocked to see **a white and a dark mouse** gnawing at the roots of the bamboo bunch and that the enraged elephant was pounding at the fig tree with all its might. Shaken violently by these powerful blows of the elephant, hundreds of **bees** in a branch of the tree became alarmed and threatened to sting the man. Tormented and tortured like this from all sides the poor man noticed that a drop of **honey** fell from the tree, landed on his forehead, dripped down his nose and flowed into his mouth. He sucked the drop of honey greedily, tasted its sweetness with great delight, forgetting completely the calamity and disaster in which he was! (From the German by Glasenapp pp. 189–190, with bold print added.)

The Jainas draw the following moral from this dramatic story depicting a day in which everything goes wrong: the man in the well stands for the soul in Jainism, the forest is *sansāra* (the cycle of birth, death, birth, etc.), the tree stands for life, the water-well stands for the human situation. The elephant which threatens the man stands for death, the large snake stands for hell, the four other smaller snakes are the four passions or *kaṣāyas* (anger or *krodha*, pride or *māna*, deceit or *māyā* and greed or *lobha*), the white and dark mice are the bright and dark phases of the moon. The bees are the diseases which human beings have and, finally, the drop of honey represents the sweetness and happiness which the world has to offer. Just like this man in the well each soul forgets the terrible situation in which it is because of the passing joys the world has to offer. When it realises the disaster and calamity of the situation then the soul strives to come out, that is, it strives for liberation from suffering.

It is clear from this story that Jainism shares the general Indian view that life in the world is generally full of suffering. Similar to the Buddha's *sarvaṃ duḥkham*, the Jainas say *asāraḥ sansāraḥ*, life in the world is without value (Glasenapp p. 187). This description of the human condition and the Jaina world-view, we know, is merely a starting point and a necessary first step for a constructive view about how to escape the terrible human condition,

as the Jainas and others in India see it. It gives meaning and significance to the 'Jaina path of purification' and liberation.

It is the soul (*jīva*) that is in this terribly unhappy situation like the man in the well and it is the soul itself, as we saw, that is responsible for its deeds. The so-called three jewels in Jainism, namely correct faith, correct knowledge and correct conduct/ behaviour, are signposts or guides for a liberation from the initially unrecognised and at same time unfortunate condition. The Jainas are realists and they are fully aware of the fact that the implementation of 'correctness' for us is not automatic because through our very existence in the world we are practically and unavoidably destructive. Jaina monks and nuns have renounced the world and are expected to practice extreme asceticism. Every evening the ascetics have to undergo a subtle examination of their conscience. As an example of the contemplation of the vow of non-violence let me present here one formulation (Mette, p. 212f., my translation from the German) : [1]

> "I renounce every kind of harm to a life form, be it fine or gross, animal or plant, by neither wanting to inflict harm on it personally nor to approve of it that in my interest a life form be harmed by others, nor allow another person to harm a life form, as long as I live, in a threefold way, with my internal sense, my speech and my body." The ascetic then asks himself if he has neglected the five 'attentions/rules (*samiti*) and thereby whether he could have harmed this rule. The first attention/rule is about walking. The monk should walk looking down at the ground, sweeping aside [gently] the small life forms he could step on with a small broom he carries with him. The second attention/rule concerns speech. The monk should ask himself whether he could have harmed a life form through a rashly/hastily spoken word. Thirdly, has he overlooked anything while collecting alms? Fourthly, has he overlooked anything while taking and putting down his utensils? Fifthly, while removing filth?

Jaina lay persons also, of course, have to adhere to the *ideal* of non-violence in daily life, as far as is possible. The following parable of six travelers and the mango tree relates the rule of non-violence to the satisfaction of human needs and describes how various types of people satisfy their desires in various ways and depicts the six types of souls according to Jainism:

> Six travellers were walking together through a forest. After some hours they began feeling hungry and so they looked around for a fruit tree. After some time they came across a mango tree and the following suggestions were made by each: 1. One traveller who had an axe with him suggested chopping down the whole tree in order to get at the delicious ripe mangoes. 2. The second traveller held him back and suggest chopping only the main branch for the mangoes. 3. The third said that even this was not necessary, "why don't we cut just one branch which has enough fruits". 4. The fourth traveller had an even better idea and said: not even this would be necessary, why don't we just break a small branch with mangoes that we can reach. 5. The fifth traveller said yes, it's a good idea but we should be very careful. We should make sure that we take only the ripe mangoes and leave the green ones on the tree. 6. Finally, the sixth traveller said: I have a better idea: look here, below the tree. Here there are sufficient ripe mangoes for all of us. Why don't we take them without having to harm the tree in any way?

This is a typical Jaina story that illustrates how non-violence can be implemented together with how we can conduct ourselves in our environment carefully and protectively (c/f YS 2, 35: once established in non-violence, enmity is abandoned in his (a yogin's) presence.)

We have seen that all kinds of our actions influence our soul. In the Jaina canon 13 kinds of acts are described and 12 of them are violent acts which in fact should be avoided. It is also emphasised that these violent acts should *not*

only not be instigated nor supported, but also *not approved of*. These ideas are drawn from Mahāvīra's teachings in the 5th c. BCE and canonised at the latest by the 5th c. CE (Schubring 1926, pp. 42–48/51–58, the chapter goes on till p. 65/76, *Sūyagaḍa* II, 2). I would like to mention these 13 kinds of action here, without details, in order to show how comprehensive the Jaina view of violence is and how these ideas occupied the Jainas from very early times:

http: //en. wikipedia. org/wiki/File: Lesya. jpg

1. purposeful violent deed (for his own benefit someone causes violence on his relatives, friends, etc.); 2. purposeless violent deed like cruel killing of animals and meaningless/senseless destruction; 3. militant violent deed as in protecting oneself or others with a weapon; 4. accidental violent deed as in accidentally killing something while doing another specific task/collateral effects; 5. violent deed through an optical illusion as in harming by falsely assuming that someone has ill intents; 6. a violent act that occurs in untrue speech; 7. in un-allowed acquisition; 8. in a [bad] mood as when depressed; 9. violent deed in pride; 10. in doing wrong to friends like punishing someone severely for a small error; 11. violence in deception; 12. in greed; and finally 13. following prescribed action, e.g. for the welfare of his soul by being careful in speech, thinking, walking, standing and eating.

Conclusion

I began with metaphysics; the ideas contained in it have been known to us at least since the 2nd c. CE, even though these philosophical ideas may have been in vogue much earlier. I would like to end with Mahāvīra's words which plead for non-violence in an ethical and practical way. It is recorded in the Jaina canon that Mahāvīra said the following (*Sūyagaḍa* II 1, 48, Schubring, p. 39/47) :

> exactly as it is not nice to me if with a stick, a bone, fist, clod of earth or potsherd I am wounded, struck, threatened, beaten hurt, hit hard or killed – yes, even if just a hair of mine is pulled out, I feel vividly the injury which causes me suffering and fear of it – so too, know this, that all higher beings, all plants, all lower animals, all other living beings if wounded or killed with a stick, bone, etc., indeed even if just a hair of theirs is pulled out, [they] feel vividly the injury which causes them suffering and fear of it. If one has recognized this, then it is certain that no higher being, no plant, no lower animal, no other living being may be beaten, commanded, subdued, strained or killed. ... This is the pure, constant, eternal teaching proclaimed by those who know ... (Text adapted.)

Selected Literature

Bakker, Hans, 1991, "Ayodhyā: A Hindu Jerusalem: An Investigation of 'Holy War' as a Religious Idea in the Light of Communal Unrest in India" in *Numen* 38/1, pp. 80–109.

Dundas, Paul, 1992, *The Jains*. London/New York: Routledge.

Glasenapp, Helmut von, 1984, *Der Jainismus. Eine indische Erlösungsreligion*. Hildesheim/ Zürich/ New York: Georg Olms

Verlag, (2. Nachdruckauflage der Ausgabe Berlin 1925).

Jacobi, Hermann, 1906, "Eine Jaina-Dogmatik. Umāsvāti's Tattvārthādhigama Sūtra", übersetzt und erläutert. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 60, S. 287-325 (chapters 1-4) and S. 512-544 (chapters 5-10, and a word index).

Jaini, Padmanabh S., 1979, *The Jaina Path of Purification*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Mette, Adelheid, 2010, *Die Erlösungslehre der Jaina. Legenden, Parabeln, Erzählungen*, aus dem Sanskrit und Prakrit übersetzt. Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag.

Schubring, Walter, 1926: Worte Mahāvīras. Kritische Übersetzung aus dem Kanon der Jaina. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht. Translated into English by W. Bollée and J. Soni, 2004 as *Mahāvīra's Words* (with much added material), Ahmedabad: L. D. Institute of Indology.

Soni, Jayandra, 1998, "Meditation und Mystik im Jainismus" in Christian Scharfetter and Christian Rätsch (Hgg.): ***Religion - Mystik - Schamanismus, vol. 9 Europäisches Collegium für Bewusstseinsstudien,*** Berlin: VWB (Verlag für Wissenschaft und Bildung), pp. 15-27.

—— 2007: "Hinduismus und die Überwindung von Gewalt" in Hans-Martin Barth und Christoph Elsas (Hgg.) ***Innerer Friede und die Überwindung von Gewalt. Religiöse Traditionen auf dem Prüfstand.*** Hamburg: EB Verlag, pp. 215-224.

Notes

1 "Ich entsage jeder Schädigung von Lebewesen, sei es fein oder grob, tierisch oder pflanzlich, in dem ich weder in eigener Person Lebewesen schädigen noch zulassen will, daß durch andere in meinem Interesse ein Lebewesen geschädigt wird, noch erlauben will, daß ein anderer ein Lebewesen schädigt, so lange ich lebe, dreifach, auf dreierlei Weise, mit meinem inneren Sinn, meiner Rede und meinem Leib". Er befragt sich dann selber, ob er eine der fünf 〈〈Achtsamkeiten〉〉 (*samiti*) vernachlässigt und dadurch eine Verletzung dieses Gebots bewirkt haben könnte. Die erste Achtsamkeit betrifft das Gehen. Der Mönch soll mit auf dem Boden gesenktem Blick gehen, indem er mit einem kleinen Besen, den er mit sich führt, kleine Wesen, die er zertreten könnte, zur Seite fegt. Die zweite Achtsamkeit betrifft die Rede： Er muß sich fragen, ob er durch ein unbedacht gesprochenes Wort die Verletzung eines Wesens bewirkt haben könnte. Drittens： Hat er bei der Almosensuche etwas übersehen？ Viertens：Beim Aufheben und Niedersetzen der Gerätschaften？ Fünftens： Beim Beseitigen von Unrat？

徳川日本の心学運動における中国的要素
――「儒学の日本化」と兼ねて

呉　震
翻訳：廣瀬直記

まずは、東洋大学創立125周年記念国際シンポジウムにおいて皆様にご報告できることを光栄に思いますとともに、東洋大学国際哲学研究センターの先生方に御礼を申し上げさせていただきます。

さて、今回の私の発表は「グローバル化」という視点をもとに、中日両国の歴史上における心学思想の比較論――特に近世日本の石門心学を中心として――を試みようとするものであります。論文自体はたいへん長いので、ここではその要旨だけをご報告させていただきたく存じます。

前書き　東アジア地域における二つの心学

中国の学者たちは、中国の歴史上における心学思想については知っていますが、日本の歴史上にも心学という独特な思想が存在したことはあまりよく知りません。一方、日本の学者たち、特に日本思想史の研究者であれば、中国と日本の二つの心学思想について、多かれ少なかれ理解しているものです。中日の学界におけるこうした違いには、二つの歴史的背景があります。一つは、明代中国の陽明心学が江戸初期に日本に伝わり、明治以降に至るまで日本の思想界に絶えず影響を与えてきたこと。もう一つは、江戸中期に商人層の支持を受けて興った日本の心学思想には、中国の心学思想にはない独自の特徴があることです。じつのところ、日本の心学は、中国の心学（とくに陽明心学）に直接由来するものではありません。けれども、果たしてそこに中国儒学の影響がなかったと言えるのでしょうか。言い換えますと、私たちは日本土着の心学思想と中国儒学との関係をどのように捉えるべきなのでしょうか。

言うまでもなく、いわゆる日本心学とは、江戸の享保十四年（1729）に石田梅岩が開いた講学に端を発する心学運動のことを指します。その主な担い手となったのは、梅岩とその後学たちです。十八世紀初頭の日本社会において、梅岩心学と中国の陽明心学とがいかなる関係にあったのかは、知識社会学の観点から見れば、なお議論の余地がある問題だと言えます。日本の学者たちの多くは、両者の歴史上の関連性を否定的に捉えております。その主な理由は、梅岩が生前に陽明の著作を引用することがなかったからです。

本報告では、以下のような手順で考察を進めてゆきたいと思います。まず、この問題の基本的な背景として、中国と日本における心学思想の歴史について概観します。次に、日本の近世儒学という枠組みから、梅岩心学について検討し、その思想の独自性に少し触れてみることにします。そしてさらに、以上の検討をもとに、近年、日本の学界において頻繁に提起される「儒学の日本化」という問題について、私見を述べてみたいと思います。

このような考察を通して、日本の心学運動における中国的要素には、儒学の知識のみならず、中国の民間に流布していた因果応報を説くさまざまな説話までもが含まれていたことが明らかになるでしょう。このことは、少なくとも中国から伝来した知識が近世日本の農村や民間の人々に、じつに複雑かつ多様なかたちで受け入れられていたことを示す一例となるものと考えられます。

一　心学：中国から日本へ

周知のように、中国では早くも孔子・孟子の時代から、「心」の問題が儒家の関心の的になっておりました。孔子に関しては、心のことをあまり語らなかったと言われていますが、じつは『論語』のなかにも「従心所欲不逾矩（心の欲する所に従ひて矩を逾へず）」という言葉があります。孟子の時代になると、「心」の問題が一躍重要な問題となったことは、もはや常識的なことでしょう。また宋代の新儒学になると、儒家の伝統を復興させ、自らもそれに連なろうとする、新たな意識が芽生えました。たとえば、南宋の朱熹は『中庸章句序』において『尚書』を典拠とする「十六字の心訣」を示し、儒家の「道統」が千年以上も前から脈々と受け継がれてきたことを主張しました。さらに王陽明は、「心学」こそが儒家の伝統であると考えたのです。

さて、ここで近世日本の状況に目を向けてみたいと思います。専門の研究によりますと、宋代以降の新儒学は、以下のような経緯で日本に受容されたそうです。まず、朱子学が十三世紀半ばに日本に伝わります。ただし、それは五山の禅僧や貴族の間に広まっただけです。ところが、江戸初期になると、朱子学と陽明心学がほぼ同時に民間の学者たちの間にまで流行しはじめます。当時の日本人にとって、中国の理学や心学は外来の新しい思想でしたが、意外なことに、それらの思想が日本の政治や社会、思想界に混乱をもたらすことはありませんでした。このことは、江戸時代の儒者たちが中国宋代以降の新儒学を開放的な態度で受け入れたこと、および当時の知識人には比較的自由な言論が許されていたことを示しているものと思われます。

日本思想史研究の大家・源了圓氏は、日本の心学に関するたいへん優れた研究を行ないました。氏は「心学の実学」という重要な概念を打ち出し、それをもとに江戸前期の思想状況を分析されました。氏の考えは、おおよそ次のようなものです。江戸時代前期には「心学の実学」を旨とする思潮が存在した。その「心学」的思想は紆余曲折を経ながらも命脈を保ち続け、庶民の世界のなかにあたかも地下水のように息づくようになった。すなわち、その典型例こそが江戸中期の「石門心学」なのである。

この分析はまさに卓見と言うべきでしょう。氏は、日本における心学の伝統が民間社会のなかに保たれていたことを明らかにされたのです。そしてまた、梅岩の思想が当時にあって、「人間の真実追究の実学」と「道徳実践の実学」を主張する典型的なものだった、ということも指摘されました。

じつは、源了圓氏の言う「実学」としての「心学」には、中国の儒学ばかりではなく、日本の「精神的風土」という要素までもが反映されています。このことから、氏の「実学」思想史研究の背後には、ある大胆な構想があったと言えます。すなわち氏は、「実学」としての「心学」が東アジア全体にまたがる普遍的な思想史の概念であることを主張したのです。そしてさらに、その「心学」が近世の東アジアにおいてすでに普遍性を持ち、かつ日本土着の地域文化の特色をも備えていたのだ、ということを述べています。氏がそのように考えたのは、日本の心学は「実学」であり、明末中国において心性を空談するものに成り下がった陽明学とは一線を画していたからです。

心学は、中国と日本において、なぜこのように異なる運命をたどることになったのでしょうか。中国では、清代以降、心学は魏晋の清談と同じく無用の学と見なされ、ゴミのように捨て去られました。それに対し、日本の「精神風土」によって育まれた心学は、一種の「実学」となり、その命脈は「庶民の世界」に息づき、地下水のようにこんこんと流れ続けて途絶えることがなかったのです。この対比は、まさに中国人である私たちが検討すべき大きな問題ではないかと考えられます。

二　梅岩心学の形成とその内実

梅岩の思想形成の過程を見てみますと、彼は最初に日本の神道に興味を持ち、次いで儒家の経典へと関心を移してゆきました。また同時に、仏教にも大きな魅力を感じていたようであり、そのことは彼の講義録のなかから明らかに見て取れます。このような経緯から、梅岩の思想は、一般的に三教を習合したものだと見なされています。ただし、この三教は「神儒仏」を指しており、中国のいわゆる「儒仏道」とは異なります。いずれにせよ、その思想的要素は決して儒学だけではなかったのです。梅岩は「神儒仏共尊」を提唱し、日常生活においてもそれを徹底的

に実践すべきことを主張しました。なかでも、私たちの興味を引くのは、第一に「天照皇太神（アマテラス）」に拝礼し、第二に「文宣王（孔子）」に拝礼し、第三に「釈迦如来」に拝礼せよという教えです。また、さらに注目に値するのは、この祭祀の順序は乱してはならず、「太神宮を首位とす」と規定されていることです。以上のことから、梅岩の宗教信仰の態度が非常に敬虔なものだったことがわかります。儒学といえども、彼にとってはその博大な知識の一部に過ぎなかったのかもしれません。彼の究極的信仰は、やはり日本の神道を中心とするものでした。ともすれば、彼は多神論者であるようにも見えますが、実質的には「天照皇太神」の信仰こそが最重要かつ最優先だったのです。

ところで、梅岩が後世の人々から「心学者」として尊ばれたことには、当然それなりの理由があります。梅岩の心学理論は、じつに独自性に富んだものだったのです。しかも、それは日本的な色彩を帯びており、孟子の思想とも朱子の思想とも異なっておりました。たとえば、彼には「形ニ由ルノ心」、「形ガ直ニ心」という有名な言葉があります。私たちの解釈によれば、この二つの言葉は、「心は形を離れることができない。形がなければ心も存在しない。極端に言えば、形そのものがただちに心なのだ」というように、その意味を相互に関連づけて理解すべきものです。要するに、梅岩の考えによれば、心がどのようなものであるかを直接的に規定しているのは形であるわけですから、心というものは具体的な物事に即して論じられねばならなかったのです。

以上のことからわかりますように、梅岩が心を論ずる際には、形而上の超越的な立場からではなく、あくまで具体的な物事や状況に即して述べようとしたのです。つまり、彼は「形」から「心」を説く、という態度を重んじたのです。また、彼には「万物皆無形外之心（万物 皆な形外の心無し）」という言葉もあります。梅岩心学のこうした考え方には、明らかに日本的な特色が備わっていると言えるでしょう。すなわち、私の考えによれば、具体的なものや現実的なもの、あるいは形而下の世界を重視する、という理論的な態度こそが日本儒学の一つの基本的な特徴だったのです。

四　石門心学から「儒学の日本化」を考える

十九世紀はじめの飛騨地方における心学講義の様子を伝える資料に『講席日誌』があります。これを紐解いてみますと、そこには中国の典籍に関する夥しい記述が見られます。もちろん、日本の典籍も数多く含まれています。差し当たって見る限り、以下のような中国典籍が、当時の心学講学者たちの関心を惹きつけていたことがわかります。まず、作者が書名を明記しているものから見てゆきますと、『太上感応篇』、『孔子家語』、『温公家訓』、『三計図』、『現験報応篇』（日本典籍）、『報恩篇』、『冥報拾遺』、『鞍耕録』、『昨非庵日纂』、『景行録』、『心地観地経』、『迪吉録』、『玉堂閒話』、『独異志』などが挙げられます。特に興味深いのは、『太上感応篇』の引用回数が最も多いことです。また次に、その内容が引用されているだけの中国典籍について見ると、その数はさらに膨らんで参ります。『講席日誌』の作者は、少なくとも『二十四孝』や『童蒙君』、『明心宝鑑』、『陰隲録』、『了凡四訓』、『増広賢文』、『太平広記』、『居家必用事類』などの内容にかなり精通していたようであります。

『講席日誌』全体を分析してわかることは、以下の三点に集約できます。第一に、十九世紀初頭に日本の飛騨という一地方社会に受容された文化的な知識が、じつは非常に多様なものであり、彼らは日本固有の文化のみならず、外来の中国文化に対しても強い好奇心を持っていた、ということ。第二に、彼らに受容された典籍の種類を見ると、意外かつ興味深いことに、中国の正統な経書や史書ばかりでなく、野史や筆記、応報説話、善書、訓戒書の類までもが多く含まれている、ということ。このことは、『講席日誌』の作者の関心が儒仏道にわたる幅広いものだったことを示しています。第三に、引用された内容のほとんどが世俗の倫理問題に関わるものであること。これは『講席日誌』の際立った特徴だと言えます。なかには、荒唐無稽な恐ろしい物語も引用されていますが、いずれにしても善事を為し、功徳を積み、果報を信じることが一番大切なのだ、ということを人々に教えているものばかりです。

さて、ここで私たちは、さらに次のことを問うてみたいと思います。近世の日本人は儒学を受容する際、ただ素直に受け入れるのみであり、そこに何の手も加えなかったのでしょうか。言い換えますと、儒学が日本に伝わったのち、「儒学の日本化」という現象は起きなかったのでしょうか。

じつは最近、日本の学界では、次のような考え方がたいへん流行しているそうです。一つは、「中国と日本」という枠組みから見た場合、日本の伝統文化には中国の伝統文化にはない特殊性がある、というもの。もう一つは、江戸以降の日本においては、中国から伝来した儒学が絶えず「日本化」「土着化」され、遅くとも十七世紀半ばには「儒学の日本化」が成し遂げられていた、というものであります。たとえば、さきほど検討した石門心学の場合、それは中国の儒学と同じく「心学」と呼ばれ、しかも儒学の要素も確かに備えているのですが、しかしその根本的な部分を見れば、やはりそれは完全に日本の庶民文化の典型であり、中国の陽明心学とはかなり異なった側面を持っています。この点については否定のしようがありません。つまり、日本の心学と中国の心学ないし儒学とは、形式的には似ているかもしれませんが、その本質や内実という点を見つめてゆくと、両者には著しい相違があり、構造上あるいは本質上の同一性などは存在しなかった、ということがわかるのです。このような違いは、両国の歴史的文化的な差異から生じたものだと言えましょう。さきほど取り上げた『講席日誌』の主題が、伝統的な儒家の仁義礼智や宋明儒家の理気論、心性論などではなく、むしろ近世日本の世俗社会に根ざした倫理的な問題（すなわち、「倹約」や「正直」、「堪忍」などの道徳をいかに実践するか）だったのも、まさに以上のような根本的な違いが背景にあったからなのです。

ここまで述べて参りましたように、日本文化には確かに中国とは違う特殊性があります。ただ、日中の文化的交渉が歴史的に過度に密接だったことの反動から、近代以降の学術史において「日本特殊論」が強調される場合、そこにはまた別の意図が潜んでいたと言えるのではないでしょうか。すなわち、それは日本文化に固有の伝統を宣揚することにより、中国中心論から脱却し、日本文化を中華文化圏一元論という認識構造から解放しよう、という目論みです。たとえば、戦後日本の思想界を代表する泰斗である丸山真男（1914～1996）の思想史観には、この「日本特殊論」が色濃く現われています。彼の弟子だった黒住真氏が、そのことを反省して以下のように述べていたのは印象的です。「東洋思想としての朱子学を反動的・否定的なものとし、その影響下にあったがそれを批判・克服する日本的思想をより肯定的・近代的なものだとするこの丸山の認識の枠組みには、明らかに脱亜論的近代主義的な日本特殊論としてのナショナリズムが横たわっている」と。この黒住氏の言葉を噛み砕いて言い直してみますと、次のようになります。丸山真男の思想史観には国家主義的な部分があり、そのような国家主義的立場は「近代主義的」なものだった。そして、この「近代主義的」なもの、日本が明治維新以降に突き進んだ「脱亜論的」な近代主義モデルが、ひとたび思想文化の領域に持ち込まれると、それは往々にして「日本特殊論」という姿を取って現われた、ということです。

最後に簡単な総括をしておきたいと思います。私たちは上記のような「日本特殊論」に対しては、もちろん学術的な批判の眼差しを持たねばなりません。しかし一方、「儒学の日本化」という学術史上の問題については、東アジアの儒学という文化交渉研究の立場から、今後もさらに具体的な研究を推進してゆくべきであります。それによって、東アジアの儒学がやがてグローバル化時代における「文明対話」を担う一翼ともなるでしょう。要するに、日本文化のなかにいかなる中国的要素が潜んでいるのか、またそれらの要素がどのように「日本化」されていったのかを明らかにすることにより、儒学が東アジア文化の歴史のなかでいかなる役割を演じたのか、そしてこれからはどうあるべきかを、さらに立体的多元的に把握し理解する展望が開けるだろう、と私は考えております。

以上をもって私の報告を終わらせていただきます。ご静聴ありがとうございました。

德川日本心學運動中的中國因素
——兼談“儒學日本化”

吳震

前言　東亞地域的兩種心學

對於中國學界而言，人們大多知道中國歷史上有心學思想，然而卻可能不知道日本歷史上也有心學。若在日本學界，從事日本思想史的研究者則對這兩種心學或多或少都有所瞭解，這是因爲一方面宋明時代的陽明心學早在德川（1603-1868）早期就已傳入日本，而且與德川日本乃至明治以後的思想狀況有過種種藕斷絲連的關係；另一方面，在18世紀初德川時期，主要由日本商人階層所宣導的心學思想卻有諸多不同於中國心學的獨特色彩。那麼，這種所謂日本的心學雖然與中國的心學（特別是陽明心學）沒有直接的淵源關係，然而是否存在中國儒學的因素呢？也就是說，我們應當如何審視作爲日本本土的心學思潮究竟與中國儒學有何思想上的糾結？

不用說，所謂日本心學，概指德川享保14年（1729），以石田梅岩（1685-1744）公開舉辦講學爲標誌，從而出現的一種心學理論及其以講學爲主要形式的心學運動，其中包括梅岩心學以及代代相傳的梅岩後學。至於從知識社會學的角度看，在18世紀初日本社會的思想氛圍中，如何思考梅岩心學與外來的陽明心學的思想關聯，這是一個尚有爭論的學術史問題，日本思想史學界的主流意見對於兩者的歷史關聯是否認的，主要理由是梅岩生前並未引用過陽明著作等史實。

本文的論述進路是：首先我們將對心學之在中國以及日本的歷史作一番概觀，以瞭解我們將要探討之問題的思想背景；其次，將梅岩心學置於日本近世儒學的背景中來提出討論，考察其心學思想的某些獨特性；再其次，我還想結合梅岩心學的特質，對近來日本學界時常提起的“儒學日本化”問題提出一些看法；最後的附錄則介紹了19世紀初日本飛騨國心學運動中遺存下來的一篇民間文書，以此考察石門心學家在鄉村講學的種種言論及其中國因素，我們發現這些中國因素並非單純的儒學知識，更多的卻是中國民間流傳的具有果報觀念因素的各種鬼怪傳奇故事，這就表明至少在近世日本鄉村民間對於中國知識的態度其實是複雜多樣的。

一　心學：從中國到日本

如所周知，在中國先秦時代，“心”的問題便是孔孟早期儒家的關懷之一，歷來以爲孔子之言心性並不多，但他仍然有“從心所欲不逾矩”的重要觀點，當然這裏的“心”，主要是指心理意識活動，然而到了孟子那裏，“心”已成爲其核心問題之一，例如“本心”，“良心”，“人心”，“存心”，“盡心”以及仁義禮智“四端之心”等概念構成了孟子學的重要思想要素，甚至可以說，儒家心性論作爲一種思想傳統正是由孟子建構起來的。到了宋代新儒學那裏，更有一種自覺意識要恢復和接續這一傳統。南宋朱熹（號晦庵，1130-1200）《中庸章句序》一上來就以《尚書》經典爲依據，拈出“十六字心訣”以爲千年以來儒家“道統”得以維繫之根本所在，在他看來，儒家道統得以創建乃至延續不斷的傳統可以追溯至上古時代堯舜以來的“心傳”，所以他又提出了一個複合詞：“心傳道統”，以此來重新定義“道統”觀念。

當然，陽明更是認同“心學”才是儒家的傳統，只是他對心學一詞的判定有某種特定的意義，值得注意的是，更有一種廣義上的心學名稱，比如明代中葉反王學的健將陳建（1497-1567）所說：“聖賢之學，心學也。禪學，陸學亦皆自謂心學也。殊不知心之名同而所以言心則異也。”這裏的第一句話顯然與陽明所說完全一致，然而陳建所欲表明

的是，雖然“心學”一詞在廣義上並沒有錯，儒學未嘗不可不稱爲“心學”，但是宋代以來的禪學及陸學所自稱的所謂“心學”便問題相當嚴重，與儒家“心學”名同而實異。可見，心學原本就有廣狹兩義之分，在宋明時代，將儒家聖人之學認定爲“心學”，這是就廣義上而言的，成爲衆多儒家學者的共識，然而到了明末特別是清初，自黃宗羲《明儒學案》問世以來，從狹義上用心學來指定陸王思想幾成定論，而有陸王心學或陽明心學之稱。

現在我們再來看近世日本（1603-1868）。據相關研究表明，朱子學在 13 世紀中葉左右就已傳入日本，但主要是在禪宗僧侶及貴族之間流傳，及至江戶早期，朱子理學幾乎與陽明心學一起，在民間學者開始盛行。但是，在德川日本初期，外來的宋明理學或心學並沒有引起政治意識形態層面的糾葛，這就反映出江戶儒者對中國宋代以來的新儒學能以一種開放的姿態來加以接受，而且可以在知識界展開相對自由的討論乃至爭論。

例如在心學問題上，江戶早期著名朱子學者山崎闇齋（1618 － 1682）在其著《大家商量集》中就將批判的矛頭對準了陸王心學，崎門三傑之一的佐藤直方（1650-1719）則在《王學弁集》一書中對陽明心學進行直接批判，而山崎的另一弟子雲川弘毅（1666-1709）則將批判矛頭轉向日本，他在《心學弁》一文中批評江戶早期陽明學者中江藤樹（1608-1648）及其後學的心學爲假心學，認爲朱子學才是真心學。另一位德川初期的古學派先驅人物貝原益軒（1630-1714）也著有《心學弁》，同樣認爲朱子學才是“心學”。稍晚的古學派學者荻生徂徠（1666-1728）的觀點亦認爲宋儒之學即“心學”，而其門人太宰春台（1680-1747）則與山崎派的立場相近，認爲只有朱子學才稱得上是“心學”。

當代日本思想史研究大家源了圓（1920-）關於日本心學有獨到研究，他提出了“‘心學’之實學”這一重要概念，以分析德川前期的思想狀況，指出在德川前期存在以“‘心學’之實學”爲旨趣的思潮，只是自徂徠反對“以心治心”以降，這一“心學”的“內在志向”才被顛覆。故以徂徠爲標誌，日本近世思想轉入了“後半期”，自此以往，“心學”再也未能在社會上成爲思想主流。然而儘管如此，徂徠之後“心學命脈”並未完全斷絕，而是在“庶民世界”中像“地下水一樣生存著”，其典型的案例便是德川中後期的“石門心學”。了圓的這個說法很重要，他指明日本心學的命脈主要在民間社會得以延續。源了圓還指出梅岩思想就是提倡“人類追求真實的實學”，“道德實踐的實學”的典型，理由在於梅岩對當時社會的知識趣向有一重要判斷：“即便博覽群書，然於性理不通者，則落爲朱子所謂的記誦詞章之俗儒而非真儒。”所謂“俗儒”，在梅岩看來，類同“文字藝者”（以文字爲藝）或“書物箱”（意謂書呆子）。可見，梅岩對於儒者有一種自我身份認同的強烈意識，按了圓的判斷，梅岩所認同的“真儒”應是追求人類之真實，注重道德之實踐的“心學之實學”。不過，源了圓欲強調的是，近世日本人們從普遍主義的立場出發來學習儒教，以此追求“普遍的真理”，這種學問才是“實學”。

可見，源了圓所謂的作爲“實學”之“心學”既與儒學有思想淵源，同時又有日本自身的“精神風土”的因素存在。故其“實學”思想史研究有一個頗具野心的策略，他意圖揭示作爲“實學”的“心學”是超學派的，甚至是跨越東亞的具有普遍特徵的思想史概念，進而強調“心學”既在近世東亞文化中具有普遍性，同時又有日本本土地域文化的特色，因爲日本心學乃是一種“實學”，而不必同於中國晚明被貶斥爲空談心性的陽明學。於是，值得深思的是：何以心學在中國及在日本，其命運之不同如此？在中國，及至入清以降，心學被視爲類同魏晉清談的無用之學而被棄若敝屣，相比之下，由日本“精神風土”孕育而成的心學則成爲一種“實學”，其命脈就在“庶民世界”中，猶如“地下水”一樣綿延流淌，長存不息。顯然，這正是我們需要反省的一大問題。

二　梅岩心學的形成及其內涵

從梅岩的思想形成過程來看，他最初所熱衷的是日本神道教，然後進入對儒家經典的學習，而佛教對他來說也有吸引力，這在他留下來的講學記錄中可以清楚地看到。所以一般認爲，他的思想是雜糅三教而成，然此“三教”乃指“神儒佛”而非中國的儒釋道，所以其思想要素絕非只有儒學一家，他自己就曾明確宣稱“神儒佛共尊”，而且他非常強調在日常生活中對此加以貫徹實行，他的主張很有趣也很重要：第一，拜“天照皇太神”，第二，拜“文宣王”即我們的孔子，第三，拜“釋迦如來”。更重要的，這裏的祭拜順序不可亂，並規定儒佛都應以“太神宮爲首位”。可見，梅岩的宗教信仰很重，對他來說，儒學或許只是構成其知識結構的一部分，他的終極關懷或者說價值信仰仍然是以日本神道教爲本位的，儘管看上去，他的信仰不是極端一元論的，而更像是一位多神論者，然而就其信仰之實質而言，顯然“天照皇太神”信仰是首要的也是第一序的。

當然，他之所以被後世奉爲“心學家”，是有原因的，因爲他非常強調這樣一種觀點：

得此心者，乃爲學問之始終。

論聖學，必知此心而後可矣。

他又說：

學問之至極在於盡心知性，知性則知天。知天則天即孔孟之心，知孔孟之心則宋儒之心一也。一故注自合。知心時，天理備於其中。

學問之至極在於盡心知性，知性則知天。

我因說孟子盡心知性則知天，於我心合而無疑，以此立教。

這就可以看出，梅岩的心學思想或與孟子有點淵源，但是我們卻不能誤以爲梅岩心學就與孟子心學同出一源。

事實上，梅岩的心學理論很有獨特性，或者說有著一定的日本色彩，既與孟子也與朱子有所不同。例如他有一個標誌性的觀點，日文原文是：“形ニ由ノ心”，“形ガ直ニ心”， 譯成中文是“由形之心”，“形直是心”。這兩個表述的涵義是相通的。按我們的分析，其意是說心不能脫離形，沒有形也就沒有心，極端地說，形之本身直接就是心。要之，在梅岩，心的構成要素卻是直接由形所決定的，心的普遍意義須落在具體的事物上講。所以他又有取於中國《詩經》“有物有則”之說，提出了他自己的“有形有則”這一獨到觀點，顯然，這也正是“由形之心”的另一種表述方式。

可見，梅岩論心並不從形上超越的角度立論，而是始終扣緊具體的事物及環境來講——亦即從“形”的角度來講“心”，所以他強調說“萬物皆無形外之心”， 落實到具體的人而言，也就是從“身體”的角度來講“心”。所以他又強調說：“知心，則慎身；敬身，故合禮，故心安；心安者，是仁矣。”應當說，梅岩心學的這種觀念顯然具有日本本土的特色，也就是說，這種注重具體，現實以及形下世界的理論特色所反映的乃是日本儒學的一個基本特點。

三　石門心學的講學運動（略）

四　從石門心學來看“儒學日本化”

我們將由下面第五節所附的 19 世紀初飛騨地區心學講學的《講席日誌》中，可以看到不少有關中國典籍的信息，其中還有大量的日本文化典籍未能涉及。初步看來，大致有這樣一些中國典籍受到當時心學講學者的關注：首先就作者明確列舉的書名來看，《太上感應篇》的出現頻率最高，另有《孔子家語》，《溫公家訓》，《三計圖》，《現驗報應篇》（日本典籍），《報恩篇》，《冥報拾遺》，《輟耕錄》，《昨非庵日纂》，《景行錄》，《心地觀地經》，《迪吉錄》，《玉堂閒話》，《獨異志》等；其次，若就其所引典故案例的中國典籍來看，則數量可能更多，至少有這樣一批書是該書作者所熟悉的：《二十四孝》，《童蒙訓》，《明心寶鑒》，《陰騭錄》，《了凡四訓》，《增廣賢文》，《太平廣記》，《居家必用事類》等。

從總體上看，有三點可以歸納：一是我們可以看到，在 19 世紀初的日本飛騨國這一地方社會，人們所接受的文化資訊其實是非常多元多樣的，絕不是只有日本固有的文化典籍而已，而是對外來中國文化也表現出相當濃厚的知識興趣；二是在他們所接受的那些文化典籍中，令人驚奇也頗有興味的是，除了有一些正統的中國經史之類的書以外，絕大多數則是屬於野史筆記，果報故事以及善書訓誡之類的書籍，可謂橫跨儒佛道，不拘一格；三是從其所摘錄的內容條目來看，一個非常突出的特點就是，幾乎所有的講學內容都涉及世俗倫理問題，其中轉述的那些看似荒唐不經，有點恐怖的報應故事，其實是要告訴人們行善積德，相信果報才是最重要的。然而我們須追問的是：難道近世日本在吸收容納儒學之際，只是被動地接受而沒有任何主動的改造嗎？答案是否定的。其實，這個問題也可這樣表述：儒學傳入日本之後，有沒有經歷過“日本化”的現象？答案則是肯定的。

事實上，我們瞭解到近年在日本學界有一種觀點很流行，第一，在“中國/日本”這一認識框架中，日本文化具有不同於中國儒學的特殊性；第二，德川日本以降的中國儒學不斷被“本土化”，“日本化”，至少自 17 世紀中葉就完成了“儒學日本化”的過程。就以上所考察的石門心學來看，雖然同稱爲“心學”，雖然石門心學中也有不少儒學因素，但是從根本上說，石門心學完全是日本庶民文化的典型代表，完全不同于中國的陽明心學，這一點是不可否認

的。也就是說，日本的心學與中國的心學或儒學可能有某些形式上的相似性，但就其本質內涵來講兩者卻有著很大的差異，並不存在結構上或本質上的同一性。這是由兩國不同的歷史文化所決定的。也正由此，所以我們在下述《講席日誌》中所看到的核心議題並不是儒家所宣揚的仁義禮智，也不是宋明新儒家所關心的理氣心性，而是非常貼近日本世俗社會的倫理問題：亦即如何落實“儉約”，“正直”，“勘忍”等道德實踐。

不過從近代以來學術史的角度看，由於中日文化的“交涉”在歷史上曾經十分密切，所以強調“日本特殊論”是否還有另一層意圖：即通過揭示日本文化的固有傳統，以便擺脫中國中心論，從而使日本文化從中華文化圈一元論的認識構架中解放出來？例如在戰後日本學界的泰斗式人物丸山真男（1914-1996）的思想史觀表現出“日本特殊論”的濃厚色彩，其弟子黑住真對此有所反省，他指出：“將作爲東洋思想的朱子學視作反動的，否定性的東西，雖然在其影響之下，但是批判和克服其思想的日本式思想是更值得肯定的，近代性的東西，這一丸山的認識構架明顯地具有一種脫亞論的近代主義式的日本特殊論的國家主義之色彩。”這最後一句判定有點拗口，這是採用直譯的緣故，其意是說，丸山真男的思想史觀有國家主義的表現，而這種國家主義的立場是“近代主義式”的，何謂“近代主義式”的呢？這是指日本自 1868 年明治維新以後一路走來的“脫亞論”式的近代主義模式，而這種近代主義觀念在思想文化領域中的一個典型表現就是“日本特殊論”。

總之，對於上述這種“日本特殊論”，我們應當有一種學術批判的眼光，與此同時，對於“儒學日本化”這一學術史問題，我們則可以從東亞儒學這一跨文化研究的視野出發，通過具體的個案研究的層層累積，加以切實的推進，以使東亞儒學成爲全球性“文明對話”的組成部分。須指出，石門心學固然是日本思想史的專門領域，但同時也可以是東亞儒學的一個研究個案。以往的研究往往強調心學運動的日本社會背景，以爲近代日本的資本主義精神可以從石門心學提倡“商人倫理”的思想運動中找到一定的思想根源，所以西方的那種對於現代化起到促進作用的宗教倫理，商人精神亦可在近世日本的心學運動中找到某些共相。儘管這種研究努力有其學術的價值，然而在我們看來，將日本心學置於東亞儒學的研究視野同樣重要，以此爲個案，可以使我們瞭解到日本文化中有著哪些中國因素，同時這些中國因素又是如何被不斷“日本化”的。由此，或可促進我們對於儒學在東亞文化的歷史發展中所扮演的角色有更爲立體，多元的把握和瞭解。

五　附錄：飛騨國心學運動中的中國因素（略）

グローバリゼーションの時代における人間の条件

エティエンヌ・タッサン
翻訳：渡名喜庸哲

本稿では、ハンナ・アレントが50年代の終わりに練り上げた有名な分析を現代に合わせて読解し、世界政治（コスモポリティック）という観点を刷新することによって、世界化（mondialisation）としてのグローバリゼーション（globalisation）[1]のプロセスを検討するためのいくつかの手掛かりを示唆してみたい。私が主張したいのは次のことである。つまり、今日グローバリゼーションと呼ばれているものが対応しているのは、世界化ではまったくなく、アレントによれば世界の破壊に起因するような世界喪失（acosmisme）の全般化である、ということだ。それは、実のところ、マックス・ヴェーバーが世界の脱魔術化ないし脱魔法化（*Entzauberung*）と診断したもの、あるいはハイデガーが「脱世界化（*Entweltlichung*）」として考察したものを成就するものである。もし、見かけに反し、グローバリゼーションが、文化的な面でも政治的な面でも、人間が世界に帰属することの、つまり人間的世界の建立に帰属することの主要な妨げであることが明らかになるとすれば、われわれは逆に、世界化を、グローバリゼーションに抗するかたちで樹立される新たなかたちの世界性のありかたとして考えるべきではなかろうか。

このような主張は、以上のように提示すると、挑発的に聞こえるかもしれない。だがそれは、共通の、共有された経験に呼応するものであり、現象学的な観点からも政治的な観点からもこの経験の妥当性を補強する厳密な哲学的概念化を経たものである。このことは、たとえば、英語やドイツ語、さらにはスペイン語、イタリア語、ポルトガル語とは異なり、フランス語では「グローバリゼーション」ではなく「世界化（mondialisation）」が好まれるという点に示唆されている。この語彙上の差異には、哲学的な意味合いを添えることができる。というのもそこには、世界（monde）が問題になる際のまさしく政治的な意味――世界性（mondanéité）――（もちろん、そこに含まれる文化的な意味に加えて）と、グローブ（globe：地球）が問題になる際のまずもって経済的な意味――グローバル性――とを隔てる批判的な観点を認めることができるからだ。もしグローバリゼーションが指し示しているのが何よりもまず経済的なプロセスであり、他方で世界化のほうは文化および政治という二重の次元に関わっているのだとすれば、世界化とグローバリゼーション（世界と地球（グローブ））の乖離から、政治と経済の関係についての問いが引き起こされるだろう。世界についての政治的な考察に基づくならば、何らかの（政治的な）世界化のもとで（経済的な）グローバリゼーションの批判を行なうにあたって、グローバリゼーションの時代における人間の条件について新たに理解しうる世界政治（コスモポリティック）的な観点を据える必要があるのだ。

以下ではまず、足早に、グローブ（globe）と世界（monde）のそれぞれからもたらされる二つの観点がどのように異なるかを示す（1）。さらに、ハンナ・アレントの人間の条件についての分析に依拠しながら、政治が世界とどのような関係を保つことができるのかを検討し（2）、さらにそこから、政治が引き受けるべき世界への関心の三つの次元を引き出したい（3）。以上により、地球という地平で展開される経済的なグローバリゼーションにおいて、〈世界への帰属〉に何が起きているのかを考えることができるようになるだろう（4）。

1．世界化 vs グローバリゼーション――グローブではなく世界

地球（グローブ）という領域には一体性が含まれているが、これは、共通の世界（monde commun）を規定するには十分ではない。経済的なグローバリゼーションが、そこに生きる人々、諸々の文化や社会など惑星の全体をすでに部分的には一つの世界へと統合したということについては異論を唱えがたいとしても、それでもやはり、この統合された

グローバルな領域の一つの世界が、本当に世界であるのかどうかはまったく既定のことではない。地球ということで規定される一体性は、実のところ、世界を、わけても共通世界を構成する複数性とは対立する。というのも、世界がまずもって複数的でなければ、言いかえると、数えきれない抗争によって働きかけられ分割されているのでなければ、どうして世界が共通のものであると言えようか。資本の配当からはじまり生産と分配を通じて消費にいたるまで、惑星規模での諸々の領域や人々の全体性が市場の単一な法則へと従属させられるとき世界がどうなるかを問うこと、それは、諸々の存在の、つまり諸々の人々、共同体、文化、さらには国家を構成する複数性が、グローバルな単一の経済プロセスのただなかで排除されるとき世界がどうなるかを懸念することにほかならない。この経済プロセスによって、世界内の文化や政治の多種多様性に対する惑星的な均質化が強化されるのである。おそらく、アレントが世界市民権を「それほど一体化されていない世界に対する共通の欲望」（Arendt, 1974, 96）に結びつけたときに示唆していたのもこのことだろう。分割された世界へと向けられたこうした共通の欲望に対しどのように注意を向けるべきか。複数性という条件に忠実なこの欲望は、まさしく政治的と言うべきものなのであって、グローバリゼーションに結びついた経済的な一体化によって世界が解体されるなかで、どのようにして分割こそが世界を作り出すのかということを考えさせてくれるのである。

世界化をグローバリゼーションへと吸収させることの公認の論拠は、カントの『永遠平和のために』の第三確定条項冒頭の宣言のうちに見いだされるように思われる。だが、世界市民の権利を支持するカントの議論は誤解されやすい。そこでは、地球（グローブ）の領域性が、〈大地〉が人類全体に属していることの要因として、そしてまた各々の人間存在が世界のどの部分をも訪問することのできる権利の根拠として考えられているためだ（Kant, 1986, 350）。そこから、世界が人類全体に共通のものであるという可能性は、地球（グローブ）が一体であることから派生する、と結論されることになる。してみると、〈大地〉は、その地球的（グローバル）な性格のゆえに共通の世界である、ということになろう。つまり、〈大地〉の領域性は、そこに住む人々が自由に、限りなく移動することができるということを含み、したがって、その土地に移住してくる人々を権利上受け入れることを含む、というわけだ。となると、世界性（mondanité）――歓待と原理とする、世界を構成する人間性――は、地球的（グローバル）という性格に基づくものとなるだろう。こうした議論は、その意図に照らすならば妥当である。つまり、どのような人間存在も地球上どこでも移動することができ、また人間の尊厳の尊重ということでもって、各国において受け入れられることができるという世界市民的権利の基盤となるからだ。もちろん、このような権利は、現在のグローバリゼーションの文脈では過小評価すべきではあるまい。第一次大戦直後の無国籍者がそうであったように（Arendt, 2000, ch. IX）、現在でも移住を余儀なくされた人々が仮借なく犯罪者化され、滞在許可証をもたない移民には人間性が却下され、あらゆる尊厳が否定されているからだ。地球から排除されるのでないとはいえ、――全体主義における強制収容所を実験場とする大量虐殺とは別のしかたで――世界から排除されることによって、こうした人々は自由民主主義国家が権威主義国家ないし「ならず者国家」と結ぶ取り決めのおかげで、事物か動物のように取り扱われ、人間の人間性をなすはずの権利を奪われることになるのだ。

しかし、このような文脈から離れると、地球（グローブ）の領域性を典拠とすることについては次のような問題を考えなければならない。すなわち、今日慣習的にグローバリゼーションと呼ばれているものは、世界化ないし人間化と結びついた運動を自動的にもたらしてくれるのか、という問題である。あたかも、グローバリゼーションのプロセスが、あますところなく世界化のプロセスと等価なものであるかのようにである。だが、カント的な観点からですらまったくそうはならない。これら二つの概念は区別されなければならないのだ。カントの議論において、歓待が隠喩的に地球（*globus*）の領域に書き込まれうるとしても、その存在根拠は、実のところ、惑星の領域的な一体性には何も負うところのない、世界（*mundus*）という観念に見いだされるのである。そしてこの存在根拠とは、政治的なものである。あるいは、より厳密に言うならば、世界政治的（コスモポリティック）なものである。ただし、この世界政治（コスモポリティック）とは、厳密に言うともはやカント的な意味ではなく、新たな意味で理解されなければならない。つまり、グローバル化ではないという限りにおいてしか世界的ではないような、そういう世界の思想、世界の政治と関連づけて考えなければならないのである。

2．政治と世界：新たな人間の条件

政治が世界および人間の条件とどのような関係を有しているのかをはっきりさせるためには、われわれはアレントが 1958 年以降展開している「活動的生（*vita activa*）」についての分析にすぐれた導きの糸を見いだすことができる。彼女が提起する人間の活動性の分類では、人間がつき従う三つの条件――生、世界への帰属、複数性――が、それを満たす三つの活動性――労働、仕事／作品[2]、活動――にそれぞれ結び付けられる（Arendt, 1981；Tassin, 1999, 285）。これについて、労働は生へ、仕事は世界への帰属へ、活動は複数性へというかたちで、それぞれの活動性を各々に固有の条件へと関連づけることは容易にできるし、それとともに、こうした活動の展開に応える社会領域がどのようなものか、同時に、それがどのように歴史的に進展してきたのかをも示すことができる。

労働という活動性が関わる経済的な家政という領域はもともと私的なものであって、生の再生産を目ざすものであったが、徐々に社会全体に進出し、近代においては、共生の領域を唯一組織化することができる次元となるにいたった。仕事／作品――使用品や芸術作品――の製作的な活動性に結びついた社会的・文化的な領域は、もともとは人間的な世界を樹立するはずのものであったが、徐々に市場の論理に従属していくようになる。そしてこの論理が、今日では、経済的・社会的な生の総体を差配するようになっているのだ。公的・政治的な領域は、市民たちが解放をもとめて闘ったり、共同的な規範目標を定める際の利害や価値観を対立させたりするような、市民間の討議的な活動が織りなされる領域であったが、これもまた経済的な至上命題によって吸収され、資源と人口の管理へと還元されるまでになるのである。

このような活動的生の分析に基づくことで、われわれは、グローバル化したと言われるこの世界を特徴づけている諸々の緊張関係を描くことができると同時に、逆に、本来「世界の政治」とはいかなるものかについての概要も引き出すことができる。それは労働に属し生の再生産に関わる事由と、仕事／作品に関わり世界の樹立に結びつく事由、そして人間的な共同体を分割する抗争をはらむ市民的な活動に関わる事由とを等しく引き受けることのできるような政治である。それによってわれわれは、経済的なグローバリゼーションしかないことの有害な帰結に対して立てられる世界化の政治的な意味と意義とを捉えることができるだろう。

そのためには、上述の三つの活動性がそれぞれ関わる経済的な次元、社会・文化的な次元、政治的な次元のそれぞれでどのような世界性がかり立てられるかに注意を払う必要がある。この場合すぐに気づくことができるのは、アレントが示すように、世界への帰属が、人間の製作物からなる世界を樹立する仕事／作品の条件であるにせよ、われわれの世界への関係それ自体は、製作的・技術的、文化的・社会的な領域だけに汲みつくされるものではない、ということである。われわれが世界のうちにあるということ〔世界内存在〕は、経済的、社会・文化的、そして政治的という三つの次元において等しく繰り広げられる。そして、世界それ自体もまた、われわれが世界を樹立する際に問題となる人間に固有な物質的ないし象徴的製作物からなる世界とは異なる相貌を呈する。もちろん、人間の世界は、まずもって文化的な世界である。すなわち、民族的であれ国家的であれ、あらゆる人々や国民に関わる複数形での文化からなる世界である。だが、それだけにはとどまらない。人間の世界は、自然の世界でもあるし、生の世界でもあるし、さらには、地政学的世界、相互のいさかいや、戦闘的な対立、共同体内ないし共同体間の抗争の世界でもあるのだ。

したがって、考慮に入れなければならないのは、次のような二つの異なる方向に向かう主張である。この両者の関連が世界政治全体の争点をまさに規定するからである（Tassin, 2011 b）。一つは、アレントの活動的生の分析に基づき、世界への帰属を仕事／作品の特殊的な条件とするものである。仕事／作品が世界への帰属によって条件づけられているということ、このことが意味するのは、労働も（したがって経済も）、活動も（したがって政治も）、世界を自らに特有の条件としては要請していないということである。たとえ、もちろんのこと、どのような生も経済的な「生活世界」（生の経済）を前提にしているし、活動的・討議的な複数性はどれも政治的に組織化された「複数の共同体からなる世界」（複数的なものの政治）を離れては展開しないとしてもである。いずれにせよ、経済的な活動性を条件づけているのは生きた存在であるということであり、政治的な活動性の条件は複数性である。こ

れらに対して、製作的な活動性のみが、人間的な世界の文化というかたちで世界への帰属を条件とするのである。逆に、もう一つの主張からすると、製作を条件づけるこのような世界への帰属が、どのようにして存在の別の領域へと分岐するか、また、そのことにより、こうした領域において世界がどのようにして問題となるかを考慮に入れなければならない。生の再生産に対する経済的な関与が人間のあらゆる活動にまで力を及ぼすようになれば、また、市民、人民、国家が互いに抗争関係に陥るようになれば、世界への帰属はどのようになるだろうか。言いかえれば、経済的な競争や政治的な抗争は、いかにして世界についての問いに出会うのだろうか。

この問いに答えるためには、以上のそれぞれの条件のあいだの緊張関係を考慮に入れなければならない。というのも、それぞれに対応する活動性それ自体が、――毎日その証言はもたらされているのだが――互いに矛盾しあうようになってきているからだ。生が世界に対して立ちはだかってくるとき、あるいはまた複数性が世界を破壊せんとして立ちはだかってくるとき、何が起こるのか。そこには、構造的に、生ならびに複数性の「世界喪失(acosmisme)」があるのだ。生の飽くなきプロセスは、ただそれだけに任せてしまうと、世界を破壊するようになる。同様に、複数性の無秩序も、自分自身にだけ委ねられ政治的に組織化されなくなれば、当然のごとく世界を破壊するようになる。あるいは逆に、それが全体主義的支配に資するような画一的で中央集権的な政治の鋼鉄の輪に従属するようになれば、複数性が削除され、世界の破壊が進行することになるだろう。したがって問わねばならないのは、一方の複数的な政治的活動と他方の生に関わる経済的活動によって、世界がどうなってしまうのか、政治的活動と経済的活動は、それ自体にのみ委ねられると、世界に何をもたらすのかということである。要するに、利益を求める競争や、これによってもたらさせる生の飽くなきプロセスがもはや社会的な動因を有さなくなり、政治的に組織化されなくなってしまったら、世界には何が起こるのか。あるいは、政治的な行為者、個別的、共同体的、国家的行為者がもはや世界を目ざして行為することをやめ、意味を有した世界へと帰属するための要件に自らの行為を合わせることをもはやしなくなり、あらゆる生やあらゆる人間的な行為が有する内世界的かつ世界的な意義を認識することなく競い合いに繰り出すとき、世界には何が起こるのか。

この主張の射程はけっして無視すべきものではない。そして、これこそアレント自身が、次のように述べるときに強調していたことなのだ。「政治の中核で見いだされるのは、人間への関心ではなく、つねに世界への関心である。そして実のところ、なんらかの仕方で組織された世界の関心がなければ、自らのことに関心を抱いたり政治を行なう人々は、生など生きるに値しないとみなすのである」(Arendt, 1995, 44)。アレントが政治の核心にあるものとして提示しようとするこの関心はいかなるものか。上述の三つの活動性に基づく三つの存在の次元それぞれについて、いかにこの関心を引き受けることができるのか。

3．内世界的な三重の要請

このような関心が、世界がわれわれに現れるときの三つの側面それぞれに応じて変化するということは認めねばなるまい。この世界への三重の関心は、内世界的な三重の要請と呼びうるものをもたらすことになる。

第一の経済的な次元は、生を条件とし、したがって、マルクスの表現では、「つねに死ぬさだめにある生を再生産する」労働に関わる。この次元においては、世界は生の世界〔生活世界〕として現れる。この世界は、惑星的な生存環境、生息域ないし生物の生態系として捉えられる。この観点からすると、世界への関心は、環境への関心として現れる。これに対応するのは、エコロジー的であれという要請である。

第二の文化的・社会的な次元は、世界への帰属を条件とし、したがって、人工物としての世界を樹立する仕事／作品に関わる。この次元においては、世界は文化の世界として、しかもつねに複数の文化の世界として現れる。この世界は、人間の精神がさまざまな象徴的表現でもって生み出したものの世界であり、過去から現在までの文化の博物館と言えるほどの世界である。この次元では、それは人類に共通の文化財として捉えることができる。この観点からの世界への関心は、文化財への関心である。この関心に対応するのは、居住空間的(œcuménique)であれという要請である。

第三の政治的な次元は、複数性――諸々の存在、共同体、国家の――を条件とし、したがって、人間、人民、国家のあいだの「自由平等」(Balibar, 2010)を促進するべきものとしての活動に関わる。この次元では世界は複数

性の世界として現れるが、これは自由の世界、平等の世界と切っても切れない関係にある。この世界は、それ自体は触れることができない人間的な紐帯からなり、国家的であれ超国家的であれ、諸々の現れからなる公的・政治的空間を条件として展開する関係の網の目である。このような次元では、世界は複数の行為者の共通の舞台ないし地平として捉えることができる。こうした行為者の政治的な存在様態は定義上国家を超えたものである。まさしく「各国の国家的なものが世界史のなかに入ってくるときには、それはつねに国家的なものにとどまり、そこに執拗に固執する」からである（Arendt, 1974, 103）。この観点からの世界への関心は、複数的な関心である。この関心に対応するのが、世界政治的（cosmopolitique）であれという要請である。

したがって、これらの三重の世界観――すなわち、生物の生態系（労働する動物（*animal laborans*）の再生産のための自然的・人為的体系からなる生命環境）としての世界、人々の文化財（製作人（*homo faber*）の文化として、世界への帰属のさまざまな形態を物質的にも非物質的にも象徴化したもの）としての世界、そして、国家を横断する、公的・政治的舞台ないし討議的な行為の内世界的な場（政治的動物（*zôon politikon*）の新たな形態たる、政治的な行為者たちからなる超国家的な網の目）としての世界――、これら三つの表象に対し、環境的、文化財的（あるいはオーギュスタン・ベルクの言葉を用いるならばエクメーネ的[3]）、複数的、という三つの関心が対応する。そして、これらと相関して、エコロジー的、居住空間的、世界政治（コスモポリティック）的という三つの要請がある。これらの三つの関心と三つの要請はそれぞれ結びついており、総体として、世界に関する政治の要件および争点を描き出す。世界に対する環境的な配慮は、同じ世界に対する文化財的な配慮とは切り離せないし、この両者はこの世界そのものに対する複数的な配慮から切り離せないのである。このようにしてこそ、「政治の中核で見いだされるのは、人間への関心ではなく、つねに世界への関心である」ということについての困難な、しかし強度のある理解がもたらされる。というのも、政治ということでもってまず問題になるのは、人間や生ではなく、何よりもまず世界だからである。この世界とは、すなわち、生きられた世界、他者と抗争的に共有されているがゆえに共通の世界、したがって複数の世界に分割された世界のことである。こうした世界なしには、生はけっして存在の品位にまで高められることはないし、他者との、あるいは他者に対抗する討議的な行為は、自らの住処も自らの意味の地平も見出すことはなくなってしまうだろう。

こうして立てられるのは、政治がいかに世界に出会うか、あるいは、いかに世界への関心へと秩序立てられるのかという問いであり、さらには、どのようにして政治は、三重の要請によって、同時にエコロジー的、居住空間的、世界政治（コスモポリティック）的であれと促されるのかという問いである。ところで、この点についてここで認めざるをえないのは、世界への関心のこうした三つの次元が浮かび上がらせる争点に見合った世界政治は今日にいたるまでまったく存在していないし、国家ないし国際機関がはらってきた努力がどれほどのものであれ、上の三重の要請に忠実な世界政治もまったく存在していないということである。もちろん、自然資源や生態系の多様性の保護について、数々の「サミット」があった。ローマ・クラブの報告[4]以来、リオデジャネイロ・サミット[5]があり、最近ではリオ＋20[6]が行なわれたし、また環境保護に関心を抱く多くの国際機関がエコロジー的な要請にもとづいた請願を行なってきた。この要請はもちろん、地球規模の食糧供給の問題とも交差するものである（国連食糧農業機関（FAO）、国連開発計画（UNDP）等々）。あるいは、ユネスコや世界遺産に関心を抱く多くのNGOがはらってきた努力は、文化間対話という汎世界的な要請によってもたらされてきたものであろう。あるいはさらに、世界的な共同体ということへの関心や世界政治（コスモポリティック）的な要請は、国連の諸々のイニシアティブ、さまざまな国際機関、一連のG8やG20に結びつけられるだろう。――だが、いずれにせよ認めざるをえないことは、今日にいたるまで、世界への関心によって動機づけられた三つの要請の各々について、それを世界規模で満たすことのできる審級ないし力は存在していないということである。三つすべてを満たすものがもちろんないことは言うまでもない。だが、同時に認めなければならないのは、問題に対処することのできた「国家的」な政治もまたこれまでなかったということである。環境保護は、世界における生活様態の文化的多様性の保護と対にならければ意味をなさず、この文化的多様性のほうもまた、世界政治（コスモポリティック）――これは、世界的な抗争の画一的で期待外れの事後的な管理には還元されない――を必要とするということ、このことは、どのような「国家的」な政治も認めてこなかったのである。

とはいえ、世界への関心が政治の中核にあるとすれば、この関心の三つの次元、すなわち、環境的、文化財的、複数的という三つの次元を関連づけることは、世界政治（コスモポリティック）的な活動にとっての、まさしく政治的な任務となるだろう。これは、政治に固有の抗争性という次元において、エコロジー的および居住空間的な要請を担うものなのである。だが、今日、グローバリゼーションと呼ばれるものの効果のもとで人類が向かっているのは、この方向だろうか。

4．非世界的、非人間的グローバリゼーション

この問いに対する答えは否定的なものとなるだろう。この経済的なグローバリゼーションの動きについては、アレントの言葉で言えば全般化した生のプロセス（*process of life*）の全般化によって導かれたものというかたちで、その概略を描くことができるだろう。そこでアレントは、このプロセスを、家内化、消費、画一化という、世界を単一な地球（グローブ）という次元へと還元する分かちがたく結びついた三つの体制に関連づけていたのだった。

家内化 vs 公共化

第一に、経済的なグローバリゼーションは、家内（ドメスティック）領域の無際限な拡張に対応すると同時に、アレントがかつて理財（chrématistique）と呼んだものにも対応している。これはすなわち、オイコノミア、家中の統治のことであり、そこではその力がおよぶ領域の全体が単一で同一の家内管理へと帰着させられることになる。だが、生産性が増大してくると、この統治は惑星全体へとその効果を波及させていくことになる。経済（エコノミー）が、まずは国家経済となり、次いで多国家経済となり、ついに超国家的、つまり地球的（グローバル）な経済となりえたのは、家事の組織化および消費の様態を地球の全表面へと増殖させ拡張させることができたからにほかならない。こうして世界は、調整とマネジメントによる資源と利潤の経営管理へと従属することになるのである。

この角度からみると、グローバリゼーションはまずもって家内化（domestication）である。これは、単に飼い慣らしや搾取という意味だけでなく――あるいは世界的な「かり立て」や「計算化」（ハイデガー）だけでもなく――、私営（プライベート）化（privatisation）という意味においてもそうである。だからグローバリゼーションは、世界の全般的な家内化と私営化のために、公的サービスや公的領域を削除していくわけである。このような公的領域では、利潤や享受に向けられた生産／消費という様態とは別の存在様態、行為様態が展開される。とりわけ、文化的と言われる世界内存在の様態や、われわれが政治的と呼ぶような行動がそうであるが、それらはいずれも、また各々の仕方で、共通の世界を樹立しようとし、財の消費や交換の管理以上に、人間的な紐帯を設立させようとするものである。だが、ほとんど周囲から孤立した消費の家屋のために、こうした公的な空間が削除されていき、このことによって、共通の世界の消失がもたらされることになる。というのも、世界は、需要システム（生産、交換、消費）に共通した管理のために、新自由主義的な資本主義論理に共通した従属化のために、あるいはまた万人に同一な消費行動のために、もはや世界でも共通でもなくなるからである。私営化されていない、家内化されていない、非-経済的な公的空間のみが、われわれのあいだに、一つの世界が樹立されることを可能にする。その世界とは、われわれを一つにする世界ではなく、どのような利益（intérêt）によっても（利潤によっても）規制されず、唯一〈あいだにあること（*inter est*）〉によってのみ規制されるような関係によって、互いに距離をとることができるような世界である（世界への関心とは、〈人間たちのあいだにあること（*inter homines est*）〉なのである）。

消費 vs 居住

第二に、利潤の法則に従うことによって世界は生物の貪欲さへと従属するようになり、世界を構成するあらゆるものが消費や交換のための財へと変容することになる。とすると、オイコノミアは単に世界の家内化ないし私営化にのみ基づくのではない。それによって、世界は、生の再生産を目ざし、消費と享受という定義上私的なものの対象になるのである。こうして経済は、生存のあらゆる側面に対する、とりわけ世界に対する「生のプロセス」の勝利を確証するようになる。経済に固有のこの生のプロセスの全般化によって、世界全体がはかない消費可能な財へと変容し、後には何も残らなくなるのだ……ただし、廃棄物は別である。これは定義上、非-世界的なものだから

だ。消費にしか結びつかない生産活動は、実のところ、世界を構成することがない。せいぜいのところ、経済は、ビオトープ、すなわち生活圏のうちで繰り広げられることになるが、それ自身、「生の飽くことのない性格」のために、自らの構成要素のうちで危険にさらされている。生がその法則を拡張させるところでは、世界はこの生そのものの名によって消え去るおそれがあるのだ。

ここから、経済法則と世界への政治的関心との二者択一が生じてくる。だが、この二者択一は、あたかもオイコス〔家〕の道理がオイコスの法に対置されるかのように、経済学（エコノミー）とエコロジー[7]とのあいだにあるのではない。というのも、エコロジーは、指数的な経済成長の文字どおり無世界的な効果を修正しようとしつつも、生の飽くことをしらないプロセスに従うだけであって、このプロセスを遅らせこそすれ、やはりそれを保存するものだからである。エコロジー的な要請はこうして環境的な関心のうちに汲みつくされ、自然保護は成長に資するものとみなされることになるだろう。

逆に、認めなければならないのは、オイコスとポリス、家内的で理財的な家屋と政治的行為の公的空間という判然たる二つの秩序のあいだには乗り越えられない矛盾があるということである。そしてここで合わせて認めるべきは、世界はエコロジーという道理だけに基づいては存続することはできない、ということである。というのも、エコロジーは、環境（つまり生存圏）を保存することにしか、あるいは惑星規模の生態系をできるかぎり保護しつつ持続的な展開を支えることにしか関心を抱かないからである。世界の存続が要請するのはこれとは別のものである。それは一方で、自然的世界や生活世界のみならず、人間的な、文化の世界をも保護しようとする、居住空間的な要請に呼応した文化財的な政治である[8]。他方では、さまざまな共同体が抗争的なかたちでもたらす価値の複数性を尊重することに関心を払う、世界政治的な要請に呼応する複数的な政治である。

世界の命運はただエコロジーのみに依存するのではない。それが「政治的エコロジー」であってもだ。それを受け持つのは、厳密な意味での世界政治である。すなわち、環境や自然――言いかえると、生物の生態系という意味でのみ理解された世界――の単なるエコロジー的・経済的保護ではなく、世界の三つの次元をすべて引き受けようとする世界の政治である。ここでは、環境および文化財の保護は、抗争性および討議的行為の諸々の形態につき従うものとなる。そして、国家ばかりでなく、世界の諸々の人民たちもまた、これを展開することができるのである。

均質化 vs 複数化

というのも――これがいわゆるグローバリゼーションの第三の側面だが――、世界とは、単にこの惑星に住むさまざまな人々に共通した環境を構成する諸々の要素からなる比較的均質な総体なのではなく、何よりもまず、複数の共同体が抗争的に構成されており、それを通じて、人間存在が有する多様な象徴的な形式が関連づけられ保存される場だからである。それは、仕事／作品に加えて、活動に基づく構成である。この複数性なしには、世界も、共通世界もない、そういう複数性である。 世界が共通であるということには次のような逆説がある。すなわち、人間的、つまり共通の世界があるためには、それ自体として多様で、内的かつ外的な抗争のうちに置かれた諸々の世界の共同体の還元不可能な複数形を媒介にしなければならない、というのがそれである。ところで、世界があるとすれば、それは、複数形での文化のためにほかならず、共通世界があるとすれば、それは複数形での文化や国家のためにほかならない。複数の世界の分割、複数の共同体の異質性、これが世界を共通世界として構成するものである。分割なしには、共通性はないのだ。ところで、経済的なグローバリゼーションは、世界をあらゆる機能性や収益性から自由になった居住の場とみなすのを忌避し、消費用の財へと転換しうる資源の膨大な生息域とするばかりではない。それは、あらゆる生産物をオイコノミアというたった一つの家屋へと連れ戻し、文化的複数性を――これなしには世界はありえないのに――破壊するのだ。経済的なグローバリゼーションがつき従っているのは、つまり、人々、共同体、国家の政治的な存在様態を支える複数性という条件とまっこうから矛盾する、画一化ないし均質化の法則である。

逆に言うと、政治的な世界がはじまるのは、他の諸々の世界の単なる承認においてではない。そうではなく、それらの世界のあいだの関係性において、つまり諸々の世界の――吸収でも統合でも、画一化でも基準化でもない――構成（composition〔原義は共に置くこと〕）においてなのである。政治とは複数の世界の構成である。あるい

はまた、しばしば抗争的な、分有および分割による世界の構成である。諸々の共同体はそれ自身の内部で緊張関係に突き動かされているが、それらのあいだでこそこの構成は結び合わされる。これこそが、世界政治（コスモポリティック）の、複数の世界の政治の意味である。それは、世界の全体を、資源、生産、交換、消費の共通な管理や経営に従属させるものではなく、また、合法的な暴力を専有するような共通の力の統治へと従属させるものでもない。さらにそれは、諸々の需要の自然な調整や諸々の享受の自然の調和という神話を援用することもしない。それは、各々の国家、各々の共同体、各々のグループのただなかにあって、公的空間を繰り広げる他者たちとの関係を打ち立てるものである。この空間において、現れることおよび行為することの原理と事実的な可能性とがつねに尊重されるよう、誰もが現れ、行為することができるのである。

結びに代えて

こうして、グローバリゼーションの時代における人間の条件に値する政治の世界的な意味および意義が描かれる。それは、同時に生の環境であり、文化の世界であり、討議的な行為の網の目であるような世界の可能性を自らの活動の地平とする世界政治（コスモポリティック）である。それが世界政治であるというのは、そこにおける行為の各々、その制度的な体制の各々、エコロジー的、居住空間的、世界政治的な要請が妥当する次元の各々においてめざされているのが複数的な世界の創建でありその存続だ、という意味においてである。そのために必要とされるのは、世界を構成する行為者および傍観者――個人であれ人々であれ――の自由かつ平等であり、そしてまた、行為する者たちに共通のこの複数の世界が現れる公的空間の創設である。各々の都市（ポリス）、各々の共同体、各々の国家は、共通の討議および行為へと差し向けられた公的・政治的空間を創設することができるし、そうしなければならない。この意味においては、世界政治は、――たとえ民主主義的なものであれ――国際秩序や世界国家の創設を求めるものではない。それがめざすのは、いっそう根本的かついっそう困難なことであるが、各々の個別の国家――これが分割や利益抗争を通じてこの世界を構成するのだが――のなかで共通世界を促進するための公的政治を実効的に創建することである。そしてこのことは、何よりもまず、市場のグローバル化のプロセスによって、この世界を環境、文化財、複数性という三つの次元すべてにおいて破壊しようとする金融的、経済的権力に抗するかたちでなさねばならないのである。

原注

㈠ 世界貿易機構（WTO）の交渉の際に「文化的例外」と呼ばれるのがこれである。

訳注

1 「グローバリゼーション」は、フランス語では、英語風の globalisation ではなく、mondialisation の語が用いられることが多い。語義的には、「グローバリゼーション」が「グローブ（globe）」すなわち「地球」をもとに「地球化」を意味する語であるのに対し、mondialisation は、フランス語の「世界（monde）」をもとに「世界化」を意味する。タッサンは、本論全体を通じて前者を「経済」に、後者を「政治」（あるいは自身の言う「世界政治」）に結びつけて考えている。

2 仕事／作品としたのは、フランス語の oeuvre である。この語は、基本的には日本語の「作品」のように仕事の成果を表す単語であるが、ここではとくにアレントにおける work の訳語として用いられている（日本語での定訳は「仕事」）。先の労働（labor ／ travail）が「自然」を対象とし、「家」や「経済」に関連する活動性であるのに対し、この仕事／作品は、狭義では物の「製作」を行なう活動性であるが、タッサンの枠組みではとりわけ文化的・社会的領域に関わる。アレントにおいても「世界」の物質的な条件はこの「仕事」によってもたらされる。

3 エクメーネとは地理学の用語で、とりわけフランスの地理学者オーギュスタン・ベルクが提唱する概念。日本語では「風土」と訳されることが多いが、そもそもは、人が加工し居住可能になった場ということを意味する。「経済」や「生態学」と同じ「オイコス」を語根とする。ベルクについては、『風土学序説――文化をふたたび自然に、自然をふたたび文化に』（筑摩書房、2002 年）を参照。

4 民間シンクタンク、ローマ・クラブの 1972 年の報告『成長の限界』。

5 1992 年にブラジルのリオデジャネイロで開かれた環境と開発に関する国際連合会議。通称「地球サミット」。

6 2012 年 6 月にブラジルのリオデジャネイロで開かれた国連持続可能な開発会議。通称「リオ + 20」。

7 経済（エコノミー）は「オイコス（家）」と「ノモス（法）」を語源とし、エコロジーは「オイコス」と「ロゴス（論理、道

理)」を語源とする。

参考文献

ARCHIBUGI, D. (2009): *La démocratie cosmopolitique. Sur la voie d'une démocratie mondiale*, trad. Fr. L. Lourme, Paris, Ed. du Cerf.〔ダニエル・アーチブージ『グローバル化時代の市民像―コスモポリタン民主政へ向けて』法律文化社、2010 年〕

— et HELD, D. (1995): *Cosmopolitan Democracy. An Agenda for a New World Order*, Cambridge, Polity Press.

ARENDT, H. (2000): *Les origines du totalitarisme*, suivi de *Eichman à Jérusalem*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto ».〔『全体主義の起源』みすず書房、1972-1974 年〕

—(1995): *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. Fr. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil.〔『政治とは何か』、岩波書店、2004 年〕

—(1981): *Condition de l'homme moderne*, trad. Fr. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy.〔『人間の条件』ちくま学芸文庫、1994 年〕

—(1974): *Vies politiques*, trad. fr. J. Bontemps, Paris, Gallimard.〔『暗い時代の人々』ちくま学芸文庫、2005 年〕

BALIBAR, E. (2010): *La proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF.

BENVENISTE, E. (1969): *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. I « Economie, parenté, société », Paris, Minuit.〔エミール・バンヴェニスト『インド=ヨーロッパ諸制度語彙集』言叢社、1986-1987 年〕

BERQUE, A. (2000): *Ecoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin.〔『風土学序説―文化をふたたび自然に、自然をふたたび文化に』筑摩書房、2002 年〕

CHEMILLIER-GENDREAU, M. (2002): *Droit international et démocratie mondiale: les raisons d'un échec*, Paris, Ed. Textuel.

HELD, D. (1995): *Democracy and the Global Order*, Cambridge, Polity Press.〔デイヴィッド・ヘルド『デモクラシーと世界秩序――地球市民の政治学』NTT 出版、2002 年〕

KANT, E. (1986): « Projet de paix perpétuelle » (1795), in *Œuvres philosophiques*, vol. III, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade ».〔カント『永遠平和のための』岩波文庫、1985 年〕

MARRAMAO, G. (2003/2009): *Passagio a Occidente. Filosofia y globalizzazione*, B. Boringhieri, Torino.

NANCY, J-L. (1990): *Une pensée finie*, Paris, Galilée.〔ジャン=リュック・ナンシー『限りある思考』法政大学出版局、2011 年〕

—(1993): *Le sens du monde*, Paris, Galilée.

RANCIERE, J. (1995): *La mésentente*, Paris, Galilée.〔ジャック・ランシエール『不和あるいは了解なき了解：政治の哲学は可能か』インスクリプト、2005 年〕

SLOTERDIJK, P. (2006): *Le palais de cristal. A l'intérieur du capitalisme mondial*, Paris, Hachette-Pluriel.

— (2010): *Sphères II. Globes*, trad. Fr. O. Mannoni, Paris, M. Sell.

TASSIN, E. (2012): *Le maléfice de la vie à plusieurs*, Paris, Bayard.

— (2011 a): « L'Europe cosmopolitique : l'épreuve du non européen », in *Philosophie du projet politique européen* (Jean-Marc Ferry, ed.), Paris, Presses de la Sorbonne.

—(2011 b): « De la domination totale à la domination globale : perspectives arendtiennes sur la mondialisation d'une point de vue cosmopolitique », in *Hannah Arendt : Totalitarisme et banalité du mal* (A. Herzog ed), Paris, PUF.

—(2008): « Condition migrante et citoyenneté cosmopolitique : des manières d'être soi et du monde », http://popups.ulg.ac.be/dissensus/document.php?id=349, *Dissensus* n° 1, ULg Liège.

—(2007 a): « L'Europe cosmopolitique et la citoyenneté du monde », *Raison publique* n° 7, octobre 2007, Presses de la Sorbonne, pp. 45-63.

— (2007 b): « L'étranger et le citoyen : un enjeu politique », *Relations* nov. 2007, Montréal, pp. 17-22.

— (2003): *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Paris, Seuil.

— (1999): *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot.

VALERY, P. (1931): *Regards sur le monde actuel*, Paris, Stock.〔ポール・ヴァレリー『現代世界の考察』、『ポール・ヴァレリー全集』第 12 巻、筑摩書房、1978 年〕

La Condition humaine au Temps de la Globalisation

Etienne Tassin

Je voudrais suggérer quelques pistes pour instruire le procès de la globalisation *au nom de* la mondialisation, en adoptant *une perspective cosmopolitique* rénovée qui prend appui sur une lecture elle-même actualisée de la célèbre analyse arendtienne de la condition humaine élaborée à la fin des années cinquante. Je défends la thèse que, loin d'être une mondialisation, ce qu'on nomme aujourd'hui globalisation correspond à un acosmisme généralisé (*Worldlessness)* : une perte du monde due à sa destruction (Arendt), qui accomplit en réalité ce que Max Weber avait diagnostiqué comme une *Entzauberung*, une démagification ou un désenchantement du monde, et Heidegger pensé comme une *Entweltlichung*, une « démondanisation ». Si, contrairement aux apparences, la globalisation s'avère être sur les plans culturel et politique le principal obstacle à l'appartenance de l'humanité au monde, à l'édification d'un monde humain, peut-être nous faut-il à rebours envisager la mondialisation comme une « mondanisation » d'un nouveau genre, qui s'élève contre la globalisation.

Ainsi livrée, cette thèse paraît provocatrice. Elle correspond pourtant à une expérience commune et partagée ; et elle bénéficie d'une rigoureuse conceptualisation philosophique qui en étaye la pertinence aussi bien du point de vue phénoménologique que politique. L'atteste, par exemple, à la différence de l'anglais ou de l'allemand, de l'espagnol, de l'italien ou du portugais, la préférence accordée par la langue française à « mondialisation » aux dépens de « globalisation ». On peut donner à cette différence lexicale une signification philosophique dès lors qu'on reconnaît en elle une perspective critique qui distingue un sens éminemment *politique* de la référence au monde (à la mondanéité) — en plus de sa signification culturelle évidente — du sens prioritairement *économique* de la référence au globe (à la globalité). Si l'on entend que la globalisation désigne avant tout un processus économique tandis que la mondialisation renvoie à une double dimension culturelle et politique, la question que soulève cet écart entre mondialisation et globalisation (entre monde et globe) est celle du rapport entre politique et économie. Formulée depuis la considération politique du monde, la critique de la globalisation (économique) au nom d'une certaine mondialisation (politique) requiert d'asseoir la perspective cosmopolitique sur une nouvelle compréhension de la condition humaine au temps de la globalisation.

J'indiquerai donc d'abord rapidement ce qui différencie les deux perspectives portées par les références distinctes au globe et au monde (1). J'indiquerai ensuite en m'appuyant sur l'analyse arendtienne de la condition humaine, quels rapports la politique est susceptible d'entretenir avec le monde (2) pour en dégager les trois dimensions du souci pour le monde qu'il lui revient d'assumer (3). On sera alors en mesure de considérer ce qu'il advient de l'appartenance-au-monde dans la globalisation économique qui se déploie dans l'horizon du globe (4).

1. Mondialisation versus *globalisation : le monde plutôt que le globe*

L'unicité incluse dans la sphéricité du globe ne peut suffire à définir un monde commun. S'il est difficile de contester que la globalisation économique a déjà en partie réuni la totalité de la planète, de ses populations, de ses cultures, de ses sociétés, en *un* monde unique, il n'est pas acquis, loin de là, qu'*un* monde unifié, sphérique, global, soit

véritablement un *monde*. A l'unicité définitionnelle du globe s'oppose en effet la pluralité constitutive du monde et, singulièrement d'un monde commun. Car comment un monde pourrait-il être dit commun s'il n'était pas d'abord pluriel, c'est-à-dire divisé et travaillé par d'innombrables conflits ? Se demander ce qu'il advient du monde quand la totalité des territoires et des populations planétaires est soumise à la même loi du marché — de l'allocation des capitaux à la consommation en passant par la production et la distribution —, c'est s'inquiéter de ce qu'il arrive au monde lorsque la *pluralité* constitutive des êtres mais aussi des peuples, des communautés, des cultures ou des Etats se trouve éliminée au sein d'un unique processus économique global qui conforte l'homogénéité planétaire contre l'hétérogénéité culturelle et politique mondaine. Sans doute est-ce ce que suggère Arendt lorsqu'elle renvoie la citoyenneté du monde au « désir commun d'*un monde un peu moins unifié*. » (Arendt, 1974, 96) Comment être attentif à ce désir partagé d'un monde divisé, désir proprement *politique* qui, fidèle à la condition de pluralité, nous invite à penser comment la division fait monde là où l'unification économique attachée à la globalisation le défait ?

L'assimilation de la mondialisation à la globalisation trouve, semble-t-il, un appui autorisé dans la déclaration qui ouvre le troisième article définitif du *Projet de paix perpétuelle* de Kant. Car l'argument kantien qui soutient le droit cosmopolitique s'offre aisément à cette mésinterprétation. La sphéricité du globe terrestre est signalée comme motif d'une co-appartenance de la Terre à l'humanité tout entière et raison d'un droit de visite de chaque être humain en toute partie du monde (Kant, 1986, 350). On en conclut que la possibilité que le monde soit commun à toute l'humanité dérive de l'unicité du globe. La Terre serait un monde commun du fait de son caractère global : sa sphéricité implique un déplacement libre et indéfini de ceux qui l'habitent ; et donc un accueil de droit de ceux qui migrent à sa surface. La mondanité — l'humanité des conduites qui fait monde et dont l'hospitalité est le nom — procèderait de la globalité. L'argument est pertinent au regard de ce qu'il vise : les fondements d'un droit cosmopolitique autorisant tout être humain à parcourir la planète et à être accueilli en chaque nation dans le respect de la dignité attachée à l'humanité. On ne saurait le sous-estimer dans le contexte actuel d'une globalisation qui tend de façon drastique à criminaliser les migrations forcées et à nier toute dignité aux immigrés sans-papiers rejetés de l'humanité, comme le furent les apatrides au lendemain de la Première Guerre mondiale (Arendt, 2000, ch. IX). Car expulsés du monde sans pouvoir l'être du globe — autrement que sur le mode d'une extermination de masse systématique dont les camps totalitaires furent les laboratoires —, ils sont, au gré des arrangements que les démocraties libérales passent avec les régimes autoritaires ou les « Etats voyous », condamnés à être traités comme des choses ou des bêtes, privés des droits qui font l'humanité des humains.

Prise cependant hors de ce contexte argumentatif, l'invocation de la sphéricité du globe peut aussi laisser penser que le mouvement qu'il est convenu de nommer aujourd'hui globalisation entraîne automatiquement avec lui un mouvement conjoint de mondialisation et d'humanisation. Comme si le processus de globalisation équivalait sans reste à un processus de mondialisation. Or il n'en est rien, bien au contraire, même du point de vue kantien : les deux notions doivent être distinguées. Si dans l'argument kantien l'hospitalité peut métaphoriquement se laisser inscrire au registre du *globus*, elle trouve en réalité sa raison d'être dans une idée du *mundus* qui ne doit rien à l'unicité sphérique de la planète. Et cette raison d'être est politique ou, doit-on dire plus rigoureusement, cosmopolitique. Ce qui exige d'entendre cette cosmopolitique en un nouveau sens, non strictement kantien, et de la référer à une pensée du monde, à une politique du monde, qui n'est mondiale que dans la mesure où elle n'est pas globalisante.

2. La politique et le monde : une nouvelle condition humaine

Pour préciser la relation de la politique au monde et à la condition humaine, nous disposons d'un excellent fil directeur dans l'analyse de la *vita activa* proposée par Arendt dès 1958. Le tableau des activités humaines qu'elle dresse articule les trois conditions auxquelles l'humanité est soumise — la vie, l'appartenance au monde, la pluralité — aux trois activités qu'elle déploie pour y satisfaire — le travail, l'œuvre, l'action (Arendt, 1981 ; Tassin, 1999,

285). On peut ainsi aisément rapporter chaque activité humaine à sa condition propre : le travail à la vie, l'œuvre à l'appartenance-au-monde, l'action à la pluralité ; et indiquer conjointement la sphère particulière de la société sollicitée par le déploiement de cette activité, mais aussi son évolution historique.

La sphère initialement privée de la domesticité économique consacrée aux activités laborieuses visant la reproduction du vivant a peu à peu envahi la société tout entière au point de se donner à l'époque moderne comme l'unique dimension organisatrice du vivre-ensemble. La sphère sociale et culturelle dévolue aux activités fabricatrices de l'œuvre — objets d'usage et œuvres d'art — par lesquelles s'édifie un monde humain s'est peu à peu trouvée soumise à la logique du marché qui commande aujourd'hui l'ensemble de la vie économique et sociale. La sphère publico-politique où se joue et se rejoue constamment l'action concertée des citoyens pris dans les luttes d'émancipation et les conflits d'intérêts ou de valeurs par lesquels s'affirment les visées normatives offertes à la collectivité, cette sphère s'est trouvée elle-même absorbée par les impératifs économiques au point de se réduire à la gestion des ressources et des populations.

L'analytique de la *vita activa* nous permet donc à la fois de décrire au mieux les tensions qui caractérisent notre monde dit globalisé et de dégager *a contrario* les lignes de ce que serait une authentique « politique du monde » capable de prendre également en charge les attendus relevant du travail et liés à la reproduction du vivant, ceux relevant de l'œuvre et liés à l'édification d'un monde, et ceux relevant de l'action, liés aux engagements civiques conflictuels qui divisent les communautés humaines. Elle nous met ainsi en mesure de saisir le sens et les enjeux politiques d'une mondialisation élevée contre les effets délétères de la seule globalisation économique.

Il nous faut pour cela faire porter l'attention sur les dimensions du monde mobilisées en chacune des activités humaines aux plans économique, socio-culturel et politique auxquels renvoient les trois activités. On notera alors aussitôt que si, comme l'indique Arendt, l'appartenance-au-monde est la condition spécifique de l'œuvre par laquelle s'édifie le monde des artifices humains, il s'avère cependant que notre *rapport au monde* ne s'épuise évidemment pas dans la seule sphère des activités fabricatrices et techniques, culturelles et sociales. Notre être-au-monde se déploie également sur les trois plans économique, socio-culturel et politique ; et le monde lui-même s'offre donc à nous sous d'autres visages que celui que configure la fabrication matérielle et symbolique des choses proprement humaines par laquelle nous l'édifions. Certes, le monde humain est d'abord et avant tout le monde de la culture, c'est-à-dire en réalité des cultures, au pluriel, liées aux peuples et aux communautés ethniques ou nationales. Mais il n'est pas que cela : il est aussi monde de la nature, ou monde de la vie ; et monde géopolitique, théâtre des disputes interétatiques, des affrontements guerriers et des conflits inter et intra communautaires.

Nous devons donc tenir ensemble deux propositions divergentes dont la conjonction définit assez bien les enjeux d'une politique du monde en général (Tassin, 2011 b). Conformément à l'analytique de la *vita activa* arendtienne, la première proposition fait de l'appartenance-au-monde la condition spécifique de l'œuvre. Que l'œuvre soit conditionnée par l'appartenance-au-monde indique que ni le travail (donc l'économie) ni l'action (donc la politique) ne requièrent le monde comme leur *condition* spécifique même si, bien sûr, toute vie suppose un « monde de la vie » économique (une économie du vivant), et qu'aucune pluralité agissant de concert ne saurait se déployer hors d'un « monde des communautés » politiquement organisées (une politique du pluriel). Cependant, l'activité économique est conditionnée par le fait d'être vivant et l'activité politique l'est par le fait de la pluralité : seule l'activité fabricatrice l'est par l'appartenance-au-monde sous la forme d'une culture des mondes humains. En revanche, la seconde proposition invite, elle, à prendre en compte la manière dont cet être-au-monde qui conditionne la fabrication se diffracte sur les autres plans de l'existence en sorte que ceux-ci rencontrent le monde comme un problème pour eux. Que devient cette appartenance au monde quand la préoccupation économique pour la reproduction du vivant en vient à s'imposer à toutes les activités humaines ou quand les citoyens, les peuples ou les Etats entrent en conflits les uns avec les autres ? Ou, dit autrement, comment les compétitions économiques et les

conflits politiques rencontrent-ils la question du monde ?

Pour répondre à cette question, il nous faut prendre en considération les tensions qui dressent les conditions les unes contre les autres dès lors que les activités entrent en contradiction les unes avec les autres, comme chaque jour en apporte le témoignage. Que se passe-t-il lorsque la vie s'élève contre le monde ou lorsque la pluralité se dresse contre lui au point parfois de menacer ce dernier de destruction ? Car il existe, structurellement, un « acosmisme » de la vie et un « acosmisme » de la pluralité : livré à lui-même, le processus dévorant de la vie en vient à détruire le monde, de même que le détruisent aussi sûrement l'anarchie de la pluralité laissée à elle-même lorsque celle-ci n'est pas politiquement organisée ou, à l'inverse, l'élimination de la pluralité lorsque celle-ci est soumise au cercle de fer des politiques unificatrices et centralisatrices mises au service de la domination totale. On doit donc se demander ce que l'action politique plurielle, d'un côté, ce que l'action économique vitale de l'autre, font du monde, soit ce qu'elles font subir au monde lorsque l'une et l'autre sont laissées à elles-mêmes. Bref, qu'advient-il du monde lorsque la course au profit et le processus dévorant de la vie que celle-ci entraîne ne sont plus socialement motivés ni politiquement organisés ? Ou qu'advient-il du monde lorsque la pluralité des acteurs politiques, acteurs individuels, communautaires et étatiques, n'agit plus *en vue du* monde ou ne règle plus son agir sur les réquisits d'une appartenance-au-monde sensée mais livre ses combats dans l'ignorance des enjeux mondains et donc mondiaux de toute vie et de toute action humaine ?

Cette préoccupation, dont on ne saurait négliger la portée, a été soulignée par Arendt elle-même lorsqu'elle a rappelé qu'« *au centre de la politique, on trouve toujours le souci pour le monde et non pour l'homme*, et en vérité le souci d'un monde organisé de telle ou telle façon, sans lequel ceux qui se soucient et qui sont des politiques estimeraient que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue. » (Arendt, 1995, 44) Sous quelle forme ce souci, qu'Arendt prend soin de présenter comme le souci politique *central*, peut-il trouver à s'assumer au regard des trois plans d'existence déployés sur les trois registres d'activité ?

3. Une triple sollicitation mondaine

Force est de reconnaître que ce souci se décline à son tour sur les trois versants sous lesquels le monde se présente à nous. Et que ce triple souci pour le monde appelle avec lui ce qu'on peut appeler une triple injonction mondaine.

Sur le plan économique conditionné par la vie, au regard donc du travail voué à « reproduire une vie toujours perpétuellement mourante », selon la formule de Marx, le monde se présente comme *monde de la vie*. Milieu de vie, biotope planétaire, le monde est saisi sur ce plan comme écosystème du vivant. De ce point de vue, le souci pour le monde est *un souci environnemental*. A ce souci correspond une *injonction écologique*.

Sur le plan culturel et social conditionné par l'appartenance-au-monde, au regard donc de l'œuvre destinée à édifier un monde commun d'artifices, le monde se présente comme monde de la culture et à vrai dire toujours comme *monde des cultures*. Produit de l'esprit humain en ses diverses expressions symboliques, musée des cultures actuelles et passées, le monde est saisi sur ce plan comme patrimoine commun de l'humanité. De ce point de vue, le souci pour le monde est *un souci patrimonial*. A ce souci correspond une *injonction œcuménique*.

Sur le plan politique conditionné par la pluralité — des êtres, des communautés, des Etats —, au regard donc de l'action appelée à promouvoir « l'égaliberté » (Balibar, 2010) des humains, des peuples et des Etats, le monde se présente comme *monde de la pluralité*, lequel est indissociablement monde de la liberté et monde de l'égalité. Lien humain intangible, réseau de relations déployées sous condition d'un espace publico-politique d'apparitions, national et métanational, le monde est saisi sur ce plan comme scène et horizon commun de la pluralité des acteurs dont l'existence politique est par définition transnationale précisément dans la mesure « où le national de chaque pays ne peut entrer dans cette histoire universelle de l'humanité qu'en restant ce qu'il est et en s'y tenant obstinément. »

(Arendt, 1974, 103) De ce point de vue, le souci pour le monde est *un souci plural*. A ce souci correspond une *injonction cosmopolitique*.

A la triple représentation du monde, comme écosystème du vivant (milieux de vie des systèmes naturels et artificiels de reproduction de l'*animal laborans*), comme patrimoine culturel des peuples (symbolisations matérielles et immatérielles des formes d'appartenance au monde que sont les cultures de l'*homo faber*), comme réseau transnational et scènes publico-politiques ou arènes mondiales d'agir concerté (communautés métanationales des acteurs politiques, figure renouvelée du *zôon politikon*), correspond donc un triple souci : environnemental, patrimonial (ou écouménal, dans le langage de Berque) et plural. Et corrélativement, une triple injonction : écologique, œcuménique et cosmopolitique. Ces trois soucis et ces trois injonctions sont liés. Ensemble ils dessinent les attendus et les enjeux d'une politique du monde. Le souci environnemental pour le monde est inséparable d'un souci patrimonial pour ce monde et tous deux sont à leur tour indissociables d'un souci plural pour le même monde. S'élabore ainsi une compréhension forte et exigeante du fait qu'au « centre de la politique on trouve toujours le souci pour le monde et non pour l'homme ». Car ce n'est pas de l'homme ou de la vie qu'il est d'abord question en politique mais avant tout du monde, monde vécu et monde commun parce que partagé conflictuellement avec d'autres, monde divisé en mondes donc, sans lequel cette vie ne s'élèverait jamais à la dignité d'une existence et sans lequel aucune action concertée avec d'autres et contre d'autres ne rencontrerait à la fois sa demeure et son horizon de sens.

Ainsi s'indique comment la politique rencontre le monde et, plus encore, s'ordonne au souci pour le monde ; comment la politique est sommée par une triple injonction corrélative d'être toujours à la fois écologique, œcuménique et cosmopolitique. Or force est de convenir que sur ces trois plans, il n'existe à ce jour aucune politique mondiale qui soit à la hauteur des enjeux que dessinent ces trois dimensions du souci pour le monde, aucune qui soit fidèle à cette triple injonction, quels que soient les efforts déployés par les Etats ou les organisations internationales. Que l'on considère les « sommets » consacrés à la préservation des richesses naturelles et à la biodiversité depuis le rapport du Club de Rome, les sommets de Rio et ceux qui ont suivi jusqu'au récent Rio + 20, ou les requêtes des nombreuses agences internationales soucieuses de l'environnement et portées par l'injonction écologique qui croise évidemment le défi de l'alimentation de la planète (FAO, PNUD, etc...) ; que l'on considère les efforts de l'UNESCO et des innombrables ONG soucieuses du patrimoine mondial, portées, elles, par l'injonction œcuménique d'un dialogue interculturel ; ou enfin, que l'on s'attache aux initiatives de l'ONU, des différentes institutions internationales et autres G8 ou G20 relativement au souci d'une communauté mondiale et à l'injonction cosmopolitique — dans tous les cas, on doit reconnaître qu'il n'existe à ce jour aucune instance ni aucune force susceptible de satisfaire au niveau mondial l'une ou l'autre des trois injonctions motivées par le souci pour le monde. Et *a fortiori*, les trois ensemble. Mais l'on doit aussi reconnaître qu'il n'existe guère non plus de politiques « nationales » qui aient pris la mesure du problème et aient reconnu que la préservation de l'environnement n'avait de sens que couplée à la défense de la diversité culturelle des modes de vie dans le monde, tandis que celle-ci appelait une cosmopolitique qui ne saurait s'épuiser dans l'unique et décevante gestion *ex-post* des conflits mondiaux.

Pourtant, si le souci pour le monde est au centre de la politique, alors l'articulation des trois dimensions de ce souci, environnemental, patrimonial et plural est la tâche proprement politique d'un agir cosmopolitique qui prendrait en charge, dans la dimension de conflictualité propre à la politique, les injonctions écologique et œcuménique. Mais est-ce dans cette direction que s'oriente aujourd'hui l'humanité sous l'effet de ce qu'on appelle la globalisation ?

4. Une globalisation immonde et inhumaine

On soupçonne que la réponse est négative. On pourrait sommairement décrire le mouvement de globalisation économique induit par le développement de ce qu'Arendt a nommé un *process of life* généralisé en le ramenant à trois dispositions indissociablement mêlées : domestication, consommation, unification, qui réduisent le monde à la seule dimension du globe.

Domestication versus ***publicisation***

En premier lieu, la globalisation économique correspond en même temps à l'extension illimitée de la sphère domestique et de ce que Aristote avait nommé la chrématistique : l'*oikonomia*, l'administration de la maisonnée, ramène la totalité du domaine auquel elle s'applique à une même et unique gestion domestique ; mais, sous l'effet de la productivité croissante, elle en étend les effets à la planète entière. L'économie n'a pu devenir une économie d'abord nationale, puis multinationale et enfin transnationale et donc globale, qu'en amplifiant et en étendant à la surface totale du globe le mode d'organisation et de consommation du ménage. Aménagement et management soumettent ainsi le monde à la gestion managériale des ressources et des profits.

Sous cet angle, la globalisation est donc d'abord une *domestication* : non seulement au sens d'un apprivoisement et d'une exploitation — ou d'un « arraisonnement » et d'une « computation » universels (Heidegger) —, mais aussi au sens d'une *privatisation*. Domestication et privatisation généralisées du monde, la globalisation procède alors à une élimination systématique des services publics et des domaines publics où se déploient d'autres modes d'être et d'agir que ceux de la production/consommation ordonnés au profit et à la jouissance — en particulier ces modes d'être-au-monde qu'ont dit culturels et ces modes d'agir que nous appelons politiques et qui, les uns comme les autres mais chacun à sa manière, visent l'instauration d'une monde commun et l'institution d'un lien humain plutôt que la consommation d'un bien ou la gestion d'un échange. L'élimination des espaces publics proprement dits au profit des foyers de consommation qui sont autant d'isolats, entraîne avec elle la disparition du monde commun. Car le monde n'est pas un *monde* ni un monde *commun* du seul fait d'une administration commune du système des besoins (productions, échanges, consommations), du seule fait d'une soumission commune à la logique capitaliste néolibérale ou du seul fait d'un comportement consommatoire identique pour tous. Seul un espace public non privatif, non domestique, non *économique*, permet que s'installe *entre* nous un monde qui est commun non de nous unir mais de nous tenir à distance selon certains *rapports* que ne règle aucun intérêt (aucun profit) mais seulement un *inter est* (le souci pour le monde qui *inter homines est*).

Consommation versus ***habitation***

En second lieu, la loi du profit soumet le monde à la voracité du vivant, transformant tout ce qui le constitue en bien de consommation ou d'échange. L'*oikonomia* ne procède donc pas seulement à la domestication et à la privatisation du monde, elle en fait aussi l'objet d'une consommation et d'une jouissance, par définition privées, dans la perspective de la reproduction du vivant. Aussi l'économie assure-t-elle la victoire du « *process of life* » sur tous les aspects de l'existence. Et particulièrement sur le monde. Le processus vital propre à l'économie généralisée transforme le monde entier en biens périssables, consommables, et ne laisse rien derrière lui ... sinon ses déchets, par définition im-mondes. La production de ce qui n'est voué qu'à la consommation ne saurait en effet constituer un *monde*. Tout au plus l'économie se déploie-t-elle dans, et déploie-t-elle elle-même, un *biotope*, un milieu de vie, mais lui-même aussi dangereusement menacé dans ses composantes en raison du « caractère dévorant de la vie ». Là où la vie étend sa loi, le monde est menacé de périr au nom de la vie elle-même.

Il en résulte une alternative entre une logique économique et un souci politique pour le monde. Cette alternative

n'est pas entre l'économie et l'écologie, comme si la *raison* de l'*oikos* (l'écologie) s'opposait à la *loi* de l'*oikos* (l'économie). Car ainsi entendue, l'écologie qui tente de corriger les effets littéralement immondes d'une croissance économique exponentielle est vouée à n'être que la servante du processus dévorant de la vie qu'elle retarde mais préserve aussi. L'injonction écologique s'épuise alors dans le souci environnemental et la protection de la nature est mise au service de la croissance.

On doit au contraire reconnaître une contradiction insurmontable entre les deux ordres distincts que sont l'*oikos* d'une part, la *polis* d'autre part, le foyer domestique et de la chrématistique, d'une part, celui de l'espace public de l'action politique, d'autre part. Et il faut alors admettre conjointement que le monde ne saurait perdurer par la seule *raison de l'écologie* tant que celle-ci reste seulement soucieuse de préserver l'environnement (le milieu de vie) ou de défendre un développement durable en sauvegardant tant que faire se peut l'écosystème planétaire. La perduration du monde requiert autre chose : d'une part, une politique patrimoniale répondant à l'injonction œcuménique, soucieuse de préserver le monde humain, monde culturel et pas seulement monde naturel ou monde de la vie; et d'autre part, une politique plurale répondant à l'injonction cosmopolitique, soucieuse d'honorer la pluralité des valeurs portées par les différentes communautés humaines de manière conflictuelle.

Le destin du monde ne saurait tenir à une simple écologie, fût-elle une « écologie politique », il est relève d'une cosmopolitique, au sens strict,une politique du monde qui n'est pas simple préservation écologico-économique de l'environnement ou de la nature, c'est-à-dire du monde entendu au seul sens de l'écosystème du vivant, mais qui s'efforce de prendre en charge ensemble les trois dimensions du monde en subordonnant la protection conjointe de l'environnement et du patrimoine culturel aux formes de conflictualités et d'actions concertées que les Etats mais aussi les peuples du monde sont susceptibles de déployer.

Homogénéisation versus *pluralisation*

Car en effet, troisième aspect de ladite globalisation, le monde n'est pas simplement l'ensemble relativement homogène des éléments planétaires qui composent l'*environnement* commun des différents peuples de la planète, il est avant tout la conflictuelle composition d'une pluralité de communautés humaines au travers desquelles s'articule et se préserve la diversité des formalisations symboliques de l'existence humaine, composition qui relève donc autant de l'œuvre que de l'action. Sans cette pluralité, il n'y aurait pas de *monde* ni de monde *commun*. La communauté du monde procède d'un paradoxe : il n'y a de monde humain, c'est-à-dire commun, que moyennant une pluralité irréductible de communautés de monde prises elles-mêmes dans des conflictualités diverses, internes et externes. Il n'y a de monde que pour des cultures au pluriel, et de monde commun que pour une pluralité de cultures et d'Etats. La division des mondes, l'hétérogénéité des communautés est constitutive du monde comme monde commun. Sans divisions, pas de commun. Or, non seulement la globalisation économique récuse le monde comme habitation déliée de toute fonctionnalité et de toute rentabilité en le considérant comme un gigantesque gisement de ressources qu'elle transforme en biens de consommation, mais elle détruit, en ramenant toute production au seul foyer de l'*oikonomia*, la pluralité culturelle sans laquelle il ne saurait y avoir de monde. Elle obéit ainsi à une loi d'unification ou d'homogénéisation directement contradictoire avec la condition de pluralité qui sous-tend l'existence politique des humains, des communautés, des États.

Inversement, un monde *politique* commence non pas dans la simple *reconnaissance* des autres mondes, mais dans la mise en rapport des mondes entre eux, dans leur *composition* — qui n'est ni assimilation ni intégration, ni unification ni standardisation. La politique est la composition des mondes. Ou, aussi bien, une composition du monde commun selon les partages et les divisions, très souvent conflictuels, que les communautés elles-mêmes travaillés par des tensions internes nouent entre elles. Tel est le sens d'une *cosmopolitique*, une politique des mondes. Elle ne cherche pas à soumettre la totalité du monde à une administration commune, à une gestion commune des

ressources, des productions, des échanges et des consommations, au gouvernement d'une force commune qui monopoliserait la violence légitime, pas plus qu'elle n'invoque une mythique régulation naturelle des besoins ou une harmonie naturelle des jouissances. Elle consiste au sein de chaque État, de chaque communauté, de chaque groupe, de chacun, à instituer les rapports avec les autres qui déploient un espace public où tous peuvent paraître et agir en sorte que soient toujours préservés le principe et la possibilité factuelle des apparitions et des actions.

En guise de conclusion…

Ainsi se dessinent le sens et l'enjeu mondains d'une politique digne de la condition humaine au temps de la globalisation. Celle-ci est *cosmopolitique*, au sens où elle fait de la possibilité du monde — à la fois comme milieu de vie, univers de culture et réseau des actions concertées — l'horizon de toute action. Elle l'est au sens où, dans chacun de ses actes, en chacune de ses dispositions institutionnelles, sur chacun des plans où s'entend une injonction écologique, œcuménique et cosmopolitique, est visée l'instauration d'un monde pluriel autant que sa perpétuation. Cette visée du monde requiert à la fois la liberté et l'égalité des acteurs et des spectateurs qui le composent — individus ou peuples —, et l'institution d'un espace public d'apparition de ces mondes communs aux êtres agissants. Chaque *polis*, chaque communauté, chaque Etat peut et se doit d'instituer de tels espaces publico-politiques dévolus à la concertation et à l'action commune. En ce sens, la cosmopolitique ne vise nullement l'instauration d'un ordre international ou d'un Etat mondial, fut-il démocratique : elle vise de façon bien plus fondamentale et exigeante l'instauration et l'efficace de politiques publiques ordonnées à la promotion d'un monde commun au sein des Etats particuliers qui, dans leurs divisions et leurs conflits d'intérêts, composent ce monde. Et elle doit le faire, d'abord et avant tout contre les puissances financières et économiques qui travaillent par un processus de globalisation du marché à détruire ce monde sur les trois plans environnemental, patrimonial et plural.

Bibliographie

ARCHIBUGI, D. (2009) : *La démocratie cosmopolitique. Sur la voie d'une démocratie mondiale*, trad. Fr. L. Lourme, Paris, Ed. du Cerf.

— et HELD, D. (1995) : *Cosmopolitan Democracy. An Agenda for a New World Order*, Cambridge, Polity Press.

ARENDT, H. (2000) : *Les origines du totalitarisme*, suivi de *Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto ».

— (1995) : *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. Fr. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil.

— (1981) : *Condition de l'homme moderne*, trad. Fr. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy.

— (1974) : *Vies politiques*, trad. fr. J. Bontemps, Paris, Gallimard.

BALIBAR, E. (2010) : *La proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF.

BENVENISTE, E. (1969) : *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. I « Economie, parenté, société », Paris, Minuit.

BERQUE, A. (2000) : *Ecoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin.

CHEMILLIER-GENDREAU, M. (2002) : *Droit international et démocratie mondiale : les raisons d'un échec*, Paris, Ed. Textuel.

HELD, D. (1995) : *Democracy and the Global Order*, Cambridge, Polity Press.

KANT, E. (1986) : « Projet de paix perpétuelle » (1795), in *Œuvres philosophiques*, vol. III, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade ».

MARRAMAO, G. (2003/2009) : *Passagio a Occidente. Filosofia y globalizzazione*, B. Boringhieri, Torino.

NANCY, J-L. (1990) : *Une pensée finie*, Paris, Galilée.

— (1993) : *Le sens du monde*, Paris, Galilée.

RANCIERE, J. (1995) : *La mésentente*, Paris, Galilée.

SLOTERDIJK, P. (2006) : *Le palais de cristal. A l'intérieur du capitalisme mondial*, Paris, Hachette-Pluriel.

— (2010) : *Sphères II. Globes*, trad. Fr. O. Mannoni, Paris, M. Sell.

TASSIN, E. (2012) : *Le maléfice de la vie à plusieurs*, Paris, Bayard.

— (2011 a) : « L'Europe cosmopolitique : l'épreuve du non européen », in *Philosophie du projet politique européen* (Jean-Marc Ferry ed.), Paris, Presses de la Sorbonne.

— (2011 b) : « De la domination totale à la domination globale : perspectives arendtiennes sur la mondialisation d'une point de vue cosmopolitique », in *Hannah Arendt : Totalitarisme et banalité du mal* (A. Herzog ed), Paris, PUF.

— (2008) : « Condition migrante et citoyenneté cosmopolitique : des manières d'être soi et du monde », http://popups.ulg.ac.be/dissensus/document.php?id=349, *Dissensus* n° 1, ULg Liège.
— (2007 a) : « L'Europe cosmopolitique et la citoyenneté du monde », *Raison publique* n° 7, octobre 2007, Presses de la Sorbonne, pp. 45–63.
— (2007 b) : « L'étranger et le citoyen : un enjeu politique », *Relations* nov. 2007, pp. 17–22, Montréal, Québec.
— (2003) : *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Paris, Seuil.
— (1999) : *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique ».
VALERY, P. (1931) : *Regards sur le monde actuel*, Paris, Stock.
http://classiques.uqac.ca/classiques/Valery_paul/regards_sur_le_monde_actuel/regards_monde_actuel.html

アメリカに浸透する仏教　―　その現状と意義

ケネス・田中
翻訳：堀内俊郎

現状

現代アメリカ宗教の専門家であるハーバード大学のダイアナ・エック教授によれば、「仏教は今やアメリカの宗教である」。仏教が「アメリカの」宗教であると見られていることは、今日の合衆国における仏教の状況を反映している。

近年では、仏教徒の人数は、アメリカの人口の１～1.3パーセントを占めて350万人と、合衆国で３番目に大きな宗教となり、1960年以来、17倍も増加している。もちろん、はるかに多いのはキリスト教徒であり、人口の75パーセントがクリスチャンである。次いで多いのがユダヤ教徒であり、２パーセントがユダヤ教徒である。ヒンドゥー教といったような他の信仰は、それぞれ人口の１パーセント以下である。

350万人の仏教徒以外にも、仏教徒であるとは自称しないものの、仏教、特にその瞑想に大いに興味を持っている人々もいる。こういった人々は、同調者（sympathizers)、あるいは幾分のユーモアをもって「ナイトスタンド・ブディスト（nightstand Buddhists、夜の電気スタンド仏教徒)」と呼ばれている。彼らはいかなる寺院やセンターのメンバーでもないかもしれないが、自宅の人目につかないところで瞑想し、仏教書を読むことによって、仏教を実践している。彼らはそれらを読む時に、しばしば書物を寝室の枕元のテーブル（ナイトスタンド）に置いており、それゆえにそう呼ばれている。ナイトスタンド・ブディストの数に関する信頼できるデータはないものの、数百万人と推定されている。

さらに、少し前の調査によれば、12パーセントの人が、宗教やスピリチュアリティーを考える上で、仏教が重要な影響を与えたと回答している。これは2500万人にのぼるということである。ゆえに、これら３つのグループ（仏教徒、ナイトスタンド・ブディスト、仏教に大きく影響された人々）をすべて合計すると、アメリカにおいて3000万人を少し超えるぐらいの数となる。

成長の要因

アメリカ仏教の成長の要因として、４つの要素が考えられる。宗教の重要性、社会の開放性、ダライラマの影響、そして、スピリチュアリティー（精神性）である。

宗教の重要性：アメリカは、他の先進国に比べて、宗教にはるかに高い価値を置いている。一般の人々は、概して、コミュニティーで極めて重要な指導的役割をも果たす宗教の専門家を尊敬している。そして、多くの親たちは、協調して、子供たちに宗教的な教育を与えようと努力している。それは、宗教は子供たちに精神的・倫理的基礎を与える「ポジティブなもの」と見なされているからである。もし宗教が重要でなければ、仏教に興味を持つ人の数ははるかに少なかったであろう。

社会の開放性：アメリカ仏教の成長の第２の要因は、1960年代にプロテスタント以外の諸宗教に対する開放性がより大きくなったこととともに起こった、根本的な社会変動にある。例えば、カトリック教徒であったジョン・F・ケネディーが大統領に選ばれ、カトリック教会自体が、「第２バチカン公会議」の自由化プロセスを経験した。

そして、新移民法は、さらに多くの非西洋諸国からの人々の到着でもって、より大きな多様性を促進することを手伝った。

この大きな開放性の中で、仏教はもはや東洋の異教とは見られなくなった。実際、精神的な事柄に興味を持つ多くの人々は、アジアは物質主義的な西洋よりも優れていると考えるようになってきている。したがって、仏教の魅力は、産業化されてしまった西洋の精神的退廃により効果的に応えることができる、アジアの優れた宗教の一つであったという事実にある。

ダライラマの影響：成長の第3の要因は、たった一人の個人のポジティブなイメージにある。すなわち、ダライラマ14世、テンジンギャツォその人である。彼はノーベル平和賞受賞者として、そして亡命中のチベット指導者としてよく知られている。しかし、西洋において、彼の仏教推進者としてのインパクトは計り知れない。彼は、数多くのアメリカ訪問の間、話を聞くために集ってくる数千の人々から、深く愛され高く評価されている。ダライラマの人気は、彼が平和的で、寛容で、近づきやすい精神的指導者であると考えられているという事実に基づく。かくして彼はアメリカの宗教界に新しく新鮮な要素を促進することを手助けしている。

スピリチュアリティー（精神性）：第4の、そしておそらくもっとも重要な要因は、アメリカの宗教の本質の変化に関係している。人々は組織化された宗教よりもスピリチュアリティーに、より魅惑されているのである。

「私は宗教的ではないが、スピリチュアル（spiritual）的である」という声が、多くの人から聞かれる。著名な宗教研究者であるウェイド・クラーク・ルーフ（Wade Clark Roof）は、スピリチュアリティーを、「個人が求めるものに合った〔深遠な〕一人ひとりの体験」と定義し、さらに、連結性（connectedness）、一体性（unity）、平和（peace）、調和（harmony）、落ち着き（centeredness）という5つのキーワード的な単語によって、精神性を定義する。これは、伝統的な宗教を特徴付ける5つの用語である神、罪、信仰、懺悔、道徳とは異なる。

アメリカにおける仏教は、後よりも前の用語セット（＝連結性など）によって、より特徴づけられる。変化しつつある傾向に相伴って、より一層そうなっている。個人の体験を強調するスピリチュアリティーのこの魅力の一部として、仏教は以下の3つの分野で顕著に効果的であった。

第1は、老い、死、喪失といった人生における苦しみを扱う際に仏教がとる健全な態度である。仏教は、苦しみを、人生の本質的な部分であり、理解され、受け入れられ、より完全で意味のある人生を送るための跳躍台と転ずる必要があるものと見ている。

第2に、仏教は個々人の人格の理解を重く評価する。それは、教えというものは、個人特有の体験に直接的に語りかけることができなくては、意味を持たないからである。これが、アメリカの仏教徒が、「我々の書物に書いてあるから、…もしくは師がそのように言ったからとそのまま信じるな」という有名な言葉を特に好む理由である。

スピリチュアリティーの第3の分野は、人々がメディテーション（瞑想）に引きつけられることにある。これがおそらく、アメリカ仏教の成長の第一の理由であろう。多くの人々が、仏教の瞑想は実践が容易であり、心いやされるものであり、精神的に活力を与え解放的であると気がついている。特に、坐って行う瞑想が、禅、テーラヴァーダ、チベットの学派の主要な実践であり、もっとも多い数の改宗者を引きつけてきた。

意義

アメリカでの仏教のこのような成長は、二つの面で意義を持つ。1）仏教にもたらされつつある変化、2）特に先進国におけることであるが、伝統的宗教からスピリチュアリティーへという、グローバルに起こっている転換である。このシンポジウムにより関係するので、第2のポイントを詳しく説明したい。だが、まず第1のポイントを簡単に論じておきたい。それは2600年に近い歴史を持つこの古代宗教にとって、いくつかの極めて興味深い「最初の出来事」を含んでいるからである。

一般的に、仏教は「東漸」し、アジアの多くを覆うようになった。とはいうものの、仏教は、西洋の国ではいかなる重要な方法ででも、宗教として広まってこなかった。しかしながら、仏教は、20世紀の後半に、アメリカとヨーロッパにおいて、そのことを最初に達成した。今や、仏教が西洋へ伝播することを妨げてきた壁は崩れ去ったと宣言してよかろう。第2に、アジアにおける仏教の伝播は、中心的な文化から周辺的な文化へというものであっ

た。インドからチベットや東南アジアへ、また、中国からベトナム、韓国、日本へというように。しかしながら、アメリカへの伝播はそのパターンから逸脱している。というのも、中国の政治的、経済的な成長にも関わらず、アメリカはなおも世界において最も中心的な国だからである。第３の点は、アジアの多くの国は、悟りの教説のためだけでなく、芸術的、技術的、政治的目的のために、仏教を受け入れたという事実に関係する。為政者たちは、自分の政治的な力を強化し、自分の社会の芸術的、建築的、技術的な質を高めるために、仏教のこれらの要素を求めた。これとは逆に、アメリカでは、為政者ではなく一般の人々が、仏教を、悟りや精神的な幸福というその本来の目的のために、求めているのである。

仏教史上におけるこれらの３つの最初の出来事は詳細に議論したいのだが、それは別の機会に譲るとして、第２のポイントに移りたい。つまり、アメリカにおける仏教の成長は、多くの人々の間での、伝統宗教からスピリチュアリティーへという移行を意味しているという点である。しかし、この現象はアメリカに限ったことではなく、他の国々、特に西洋やアジアの先進国において見いだされることである。この点は日本も例外ではない。自分たちが教えを提示したり信奉者たちを扱ったりするやり方を再考するために伝統宗教に挑戦することは、近代にグローバルに見られる現象なのである。

前述のルーフ教授による「個人が求めるものに合った〔深遠な〕一人ひとりの体験」という定義に部分的に基づきつつ、私はスピリチュアリティーを、「個々人による聖なるものの体験」と定義したい。この定義には３つの特徴がある。１）個人、２）体験、３）聖なるもの、である。

３つの特徴のうちの最後のものを最初に取り上げると、「聖なるもの」は伝統的な諸宗教で探求されてきた聖なるものと重なるかもしれない。しかし、スピリチュアリティーは、自然、音楽、ビジュアルアートといったような領域に由来する、非宗教的な、あるいは世俗的な意味での聖なるものを含むという点で、それらを越えている。さらに、スピリチュアリティーにおける聖なるもののきわだった他の性質は、日常生活における「普通の」活動を強調することにあると見られる。聖なるものは、常態を越えた（extraordinary）ところのみならず、日常（ordinary）の内にも発見されるのである。

集団とは反対の「個人」を強調することが、スピリチュアリティーの別の特徴である。スピリチュアリティーに興味を持つ人々は、伝統的な宗教の持つ外なる権威やその制度よりも、個々人の聖なるものの体験を、はるかに強調する。教会、ユダヤ教会、モスク、寺院は、それらそれぞれの、時の試練を経た伝統の聖性を表現している。しかし、多くの同時代の探求者たちは、その精神的な欲求が満たされていないことに気づいた。なぜならば彼らの伝統的な宗教は、その教説がより個人化され、あるいは個々のものになることなしには、有意義になり得ないのであるから。

スピリチュアリティーの第３の特徴は「体験」であり、そのことは、宗教団体によって述べられた教説や信条体系や教義を単に理性的に知るだけのこととは区別される。体験は、単に頭によってだけではなく、心や全存在でもって個人的に感得することを必要とする。そのことにより、探求者は、聖なるものを「具現化」し、個人の全人格でもって聖なるものを完全に感得することが可能となる。

スピリチュアリティーは近代化の産物でありその最大の特徴は個人主義化にあると論じてきた学者たちに、私は賛同する。近代化は、人生の多くの場面において団体から個人への移行をもたらした。そして、グローバリゼーションはこの移行に貢献してきた。団体はそれほど頼りにならず永続しないという理由で、個人が団体をあまり強調しないことを推奨することによってである。たとえば、人はもはや会社に終身雇用をあてにできず、かくして、前の世代が会社に対して見せたような忠誠心を示すことができなくなっている。ゆえに、人は安定の主たる源泉として、自分自身に頼ることを強いられている。

個人に対してこのように焦点をあてることは、さらに、聖なるものを自己の内部に置くことへと導いた。先に述べた諸要素と結びついて、近代化とグローバリゼーションは明確な自己同一性の欠如へと導き、人々は自分が本当は何者なのかということをあまり明瞭に知ることができなくなっている。今日とは異なり、伝統的な社会では、人は恒久的で明瞭に定義された役割を定められていた。今日では、人々の役割は明瞭には定義されておらず、極めて流動的である。結果、多くの人々は、自分たち自身の中にあると見られている真実の自己を探求している。この移行は、「主観的転回（subjective turn）」として言及されており、近代化の一つの特徴である。

個人への移行と、それに伴う真実の自己の理解の必要は、先に述べた瞑想人気の一つの理由である。いくつかの推計によれば、アメリカでは、毎日２千万人にものぼる人々が瞑想しており、その人気と必要性を裏付けている。瞑想は今や宗教の枠を越え、病院やセラピーオフィスといった場所で実践されている。そこでは瞑想はストレスや痛みを軽減し、免疫システムを高め、心理療法的な明瞭性を促進することに効果的であると考えられているのである。

しかしながら、スピリチュアリティーの持つこれらの側面は、極端に「個人化」、「個人主義化」されたものだと見なされてきた。その自己中心的な特徴はコミュニティーや分配を犠牲にすることになるというほのめかしをもってである。たとえば、たしかにアメリカにおけるインサイト・メディテーション（Insight Meditation）の集団は、瞑想だけを選択し、儀礼やテーラヴァーダ仏教伝統の教えを拒否する傾向にあった。その指導者のうちには、「過剰に」個人主義化された瞑想の特徴に心配の声を上げる者もいる。瞑想者には、より大きな精神的共同体とほとんど交流しない者もいるのである。

しかし、私はこの個人主義化されたスピリチュアリティーの傾向は、ポジティブな発展であり、必ずしも精神的退廃の徴候ではないと見たい。聖なるものの個人的な体験は、シャカムニ仏陀が 35 歳の時に菩提樹下で体験した宗教のあり方に他ならない。近代の探求者で仏陀と同じようなレベルでの精神的達成をなしえた者はいないものの、近代の仏教瞑想者たちは仏教本来の目的から逸脱したのではないのである。

実際、これらの探求者たちの多くは、ナイトスタンド・ブディストという語が示しているように、多読であり、仏教の哲学的次元をよく把握している。なぜなら充分な教育を受け、収入は中流から中流の上層階級に属するものが多いからである。彼らは、伝統的宗教の教説はこのグローバライズされた世界においては時代遅れで単純に過ぎると考え、それに満足しない傾向がある。彼らはつき従うための白か黒かの答えを求めているのではなく、宗教的、倫理的な問題について彼ら自身の決断をするために必要な基礎を与える精神的成熟を求めているのである。

さらに、宗教の多様性の発展に伴い、多くの人々は、多様な宗教の伝統が共存するために健康的で協調的な道を与えることができるスピリチュアリティーの形を求めている。世界はもはや諸宗教に宗教的不寛容、排他主義、孤立を与える余裕はない。自分が唯一の真実の宗教であり唯一の真理であると考える宗教が存在する余地は、より少なくなってきている。世界平和には多元的な開放性の態度が必要である。著名なキリスト教神学者のハンス・キュング博士が宗教間対話に関連して述べているように、「宗教間の平和なしには世界平和はあり得ない。そして、対話なしには宗教間の平和はあり得ない」。そして、多くの人々は、仏教こそが、さらなる対話を促進できる伝統であることを見いだしている。

アメリカにおける仏教は、「自分自身のために考えること」や個人的体験に価値を置き大事にする人々にとって、魅力的である。これらの理由で、仏教は着実に成長しつづけ、それによって、続く数十年のうちにはアメリカにおける第２に大きな宗教であるユダヤ教をも越えることを可能とするであろうというのが私の見方である。この意味で、我々は、誰あろうアルバート・アインシュタインによる予言的な見方の実現を目撃しているのである。彼は、宗教の３つの段階について述べた。１）畏れの宗教（religion of fear）、２）道徳の宗教（moral religion）、３）広大無辺の宗教（cosmic religion）である。彼は、20 世紀以降には、科学の発展に伴い、人類は「有意義な一体として自然と精神を調和させる」ものである広大無辺の宗教を欲するであろうと感じていた。そして、彼は仏教を代表的な広大無辺の宗教と考えたのである！

The Penetration of Buddhism in America: Its Reality and Significance

Kenneth Tanaka

Reality

According to Professor Diana Eck, a specialist in contemporary American religions at Harvard University, "Buddhism is now an American religion." That Buddhism is seen as an *American* religion reflects the status of Buddhism in the United States today.

Buddhists currently make up 1 to 1.3 percent of the American population, or 3.5 million, making it the third-largest religion in the United States and constituting a seventeen fold increase from the 1960s. Of course, the largest by far is Christianity, with about 75 percent of the population being Christian, followed by Judaism with 2 percent who are Jewish. Other faiths such as Hinduism are each less than 1 percent.

Beyond the three and a half million Buddhists, there are also those who do not claim to "be Buddhists" but are keenly interested in Buddhism, especially its meditation. These people are called sympathizers or, somewhat humorously, "Nightstand Buddhists." They may not be members of any temples or centers but practice Buddhism in the privacy of their home by meditating and reading Buddhist books. While reading them, they often keep the books on their bedroom nightstand, hence the name. While there is no reliable data on the number of nightstand Buddhists, it is estimated to be a couple of million people.

Moreover, in an earlier survey, 12 percent of the people replied that Buddhism has had "an important influence on their thinking about religion or spirituality." This amounted to about twenty-five million people. So, if we add up all three groups (Buddhists, nightstand Buddhists, and those strongly influenced by Buddhism), they amount to a little over thirty million people in America.

Factors for Growth

The growth of American Buddhism can be attributed to four factors, the importance of religion, societal openness, the Dalai Lama influence, and spirituality.

Importance of religion: America values religion to a much higher degree than most other developed countries. Ordinary people generally respect religious professionals, who also play vital leadership roles in the community. And many parents make concerted effort to provide religious education for their children, for religion is deemed to "be a positive thing" for providing children with spiritual and ethical foundation. If religion were not important, far fewer people would take interest in Buddhism.

Societal openness: The second reason for the growth of American Buddhism lies in the fundamental societal shift that took place in the 1960s, with greater openness toward religions other than Protestantism. For example, John F. Kennedy, a Catholic, was elected president, and the Catholic Church itself underwent the liberalization process of the Second Vatican Council. And the new immigration law helped to foster greater diversity with the arrival of

more people from non-Western countries.

Within this greater openness, Buddhism was no longer seen as an exotic religion of the Orient. In fact, many people interested in spiritual matters have regarded Asia to be superior to the materialistic West. Consequently, the appeal of Buddhism lies in the fact that it was one of the superior Asian religions that could more effectively respond to the spiritual decadence of the industrialized West.

The Dalai Lama's influence: The third reason for the growth is the positive image of one single individual, the Fourteenth Dalai Lama, Tenzin Gyatso. He is well known as a Nobel Peace Prize laureate and an exiled leader of Tibet, but his impact as a Buddhist promoter in the West has been enormous. He is highly loved and esteemed by the thousands who flock to hear his talks during his numerous American visits. The popularity of the Dalai Lama lies in the fact that he is regarded as a spiritual leader who is peaceful, tolerant, and accessible, thus helping to foster a new and refreshing element in American religiosity.

Spirituality: The fourth, and probably the most important, factor has to do with the change in the very nature of American religiosity, wherein people are more attracted to spirituality than to organizational religion.

More people are heard saying, "I am not religious, but I am spiritual." A noted scholar of religion, Wade Clark Roof, defined spirituality as "personal experience tailored to the individual's own quests," and he went on to define spirituality in five key terms, *connectedness, unity, peace, harmony*, and *centeredness*. This differs from the five terms that characterize traditional religion, which are *God, sin, faith, repentance*, and *morals*.

Buddhism, as presented in America, is characterized more by the former set of terms than the latter, which makes it more in accord with the changing trend. As part of this attraction to spirituality that stresses personal experience, Buddhism has been particularly effective in the following three areas.

The first is the healthy attitude of Buddhism when dealing with the suffering in life, such as old age, death, and "losing." Buddhism sees suffering as a natural part of life that needs to be understood, accepted, and turned into a springboard for living a more full and meaningful life.

Second, Buddhism gives much value to the personal understanding of the individual, for the teaching cannot make sense if it fails to speak directly to the experience of the unique individual. This is the reason why many American Buddhists are particularly fond of these famous words of the Buddha: "Do not accept a statement on the grounds that it is found in our books . . . or because the teacher said so."

The third area of spirituality lies in people's attraction to meditation. This is probably the number one reason for the growth of American Buddhism. Many find Buddhist meditation easy to do, mentally therapeutic, and spiritually empowering and liberating. Sitting meditation, in particular, is the main practice in Zen, Theravada, and Tibetan schools, which have attracted the largest number of converts.

Significance

This growth of Buddhism in America has significance on two fronts, 1) the changes that are being brought to Buddhism and 2) the fundamental shift taking place globally from traditional religion to spirituality, particularly in advanced countries. I wish to elaborate on the second point as it is more pertinent to this symposium, but allow me to first briefly discuss the first point for it contains some extremely interesting "firsts" for this ancient religion with a history nearing 2,600 years.

Buddhism has generally moved "eastward" to cover much of Asia but had not spread as a religion in any significant way in a Western country. However, Buddhism has accomplished that for the first time in the second half of the 20th century in America and in Europe. One can now declare that the wall that had prevented the transmission of Buddhism to the West has fallen. Secondly, Buddhist transmission in Asia had gone from a central culture to its peripheral cultures as in the case of India to Tibet and Southeast Asia as well as from China to

Vietnam, Korea and Japan. However, the transmission to America breaks with that pattern for America, despite the political and economic rise of China, is still the most dominant nation in the world. Third point has to do with the fact that most countries in Asia did not import Buddhism only for its teaching of enlightenment but for its artistic, technological and political purposes. The rulers sought these elements of Buddhism for the purpose of consolidating their political power and enhancing the artistic, architectural and technological quality of their society. To the contrary, in America it is the ordinary people, not rulers, who sought Buddhism for its original purpose, that of enlightenment and spiritual well-being.

These three firsts in the history of Buddhism are fascinating to discuss at length, but I will defer it for another occasion and move on to the second point, that the growth of Buddhism in America signifies a shift from traditional religion to spirituality among a growing number of people. This phenomenon, however, is not limited to America but can be found in other parts of the world, particularly in the advanced countries of the West and Asia. Japan is no exception in this regard. It is a global phenomenon of modernity that challenges traditional religions to rethink their modes of presenting their teachings and of their dealings with their adherents.

Based in part on Prof Roof's definition alluded to earlier (i.e., "personal experience tailored to the individual's own quests"), I wish to define spirituality as "individual's experience of the sacred." There are three features to this definition, which are 1) individual, 2) experience and 3) the sacred.

Taking up the last of the three features first, "the sacred" may overlap with the sacred sought in traditional religions, but spirituality also goes beyond them to include non-religious or secular sense of the sacred stemming from even such realms as nature, music, and visual art. Further, one other distinguishing quality of the sacred in spirituality can be seen in its emphasis on the "ordinary" activities of daily life. The sacred is realized not only in the extraordinary but also within the ordinary.

The emphasis on the "individual" as opposed to the collective is the other feature of spirituality. People interested in spirituality place far greater emphasis on the individual's personal experience of the sacred rather on the external authority of religious tradition and its institution. Churches, synagogues, mosques and temples represent the collective sacredness of their respective time-tested traditions. However, many contemporary seekers have found their spiritual needs unfulfilled, for their traditional religions had failed to become meaningful without the teachings being more personalized or individualized.

The third feature of spirituality is "experience," which is distinguished from simply rationally knowing the teachings or assenting to a set of creed or doctrines put forth by their religious institutions. Experience calls for one's personal realization with not only the head but also the heart and the total being so that a seeker comes to "embody" the sacred, enabling the sacred to be fully appreciated by the totality of one's being.

I am in agreement with scholars who have argued that spirituality is the consequence of modernity, whose greatest feature is individualism. Modernity has brought on the shift from the collective to the individual in many facets of life. And globalization has contributed to this shift by encouraging individuals to place lesser emphasis on institutions for they are less reliable and durable. For example, people can no longer rely on companies for life-time employment and thus cannot exhibit the same kind of loyalty to the company as in previous generations. Hence, people are forced to rely on themselves as the primary source of stability.

This focus on the individual has further led to the sacred being located in the inner self. Combined with the factors previously mentioned, modernity and globalization have led to the loss of clear identity so that people are less clear on knowing who they really are. In traditional societies, unlike today, people had prescribed roles that were permanent and clearly-defined. Today, people's roles are not clearly defined and are extremely fluid. Consequently, many people are in search of their true self which is seen to lie within themselves. This shift has been referred to as the "subjective turn," one of the characteristics of modernity.

The shift to the individual and the attendant need to understand one's true self is one of the reasons for the

popularity of meditation as previously discussed. By some estimates as many as 20 million people meditate daily in America, attesting to its popularity and need. Meditation is now practiced beyond the boundaries of religion in such places as hospitals and therapy office where it is seen to be effective in reducing stress and pain, enhancing the immune system and facilitating psychotherapeutic clarity.

However, some have regarded these aspects of spirituality as excessively "privatized" and "individualized" with the insinuation that its self-centered character leads to the sacrificing of community and sharing. It is true that, for example, some members of Insight Meditation groups in America have been prone to select only meditation at the rejection of rituals and the teachings of the Theravada Buddhist tradition. Even some of its leaders have voiced concerns about the "excessive" individualized character of meditation, in which some meditators hardly ever interact with their larger spiritual community.

However, I would like to see this trend toward individualized spirituality as a positive development and not necessarily a sign of spiritual decadence. Individual experience of the sacred is precisely the mode of religiosity that Shakyamuni Buddha experienced under the Bodhi tree at the age of 35. While no modern seeker can claim the same level of spiritual achievement as the Buddha, these modern Buddhist meditators have not deviated from the original aim of Buddhism.

In fact many of these seekers are well-read, as the term Nightstand Buddhists indicate, and have very good grasp of the philosophical dimensions of Buddhism, for many are well-educated and situated in the middle to upper middle income groups. They tend to be people who are dissatisfied with the teachings of traditional religions, which they regard as outdated and too simplistic in this globalized world. They are not looking for black and white answers to follow but seeking spiritual maturity to provide the foundation necessary for making their own decisions on religious and ethical matters.

Further, with growing religious diversity, many are seeking a form of spirituality that can provide a healthy and cooperative way for the various religious traditions to co-exist. The world can no longer afford religious intolerance, exclusivism and isolation among religions. There is less and less room for religions which considers it the only true religion and the only claim to truth. World peace requires an attitude of pluralistic openness. As Dr. Hans Kung, a noted Christen theologian involved in religious dialogue, stated, "There can be no world peace without peace among the religions, and there can be no peace among the religions without dialogue." And many have found Buddhism to be that very tradition that can foster greater dialogue.

Buddhism, as presented in America, is attractive to those who value and cherish "thinking for themselves" and their personal experience. For these reasons, it my view that Buddhism will continue to grow steadily, thereby enabling it to even surpass Judaism as the second largest religion in America in the next few decades. And this high level of attraction will be repeated in other advanced countries in the West, particularly Western Europe, Canada, and Oceania as well as in Asia among the thoughtful, educated class. In this sense, we are witnessing the realization of the prophetic view put forth by none other than Albert Einstein, who spoke about three stages of religion, 1) religion of fear, 2) moral religion and 3) cosmic religion. He felt that in the 20th century and beyond with the advancement in the sciences, humans would require cosmic religion, which "harmonizes the natural and the spiritual in a meaningful unity." And he considered Buddhism to be a representative cosmic religion !

全体シンポジウム

「国際化とは何をすることなのか

～東洋大学国際哲学研究センターの「これまでとこれから」～」

（2014 年 9 月 24 日開催、『国際哲学研究』4 号掲載）

- 第 1 ユニット報告（1）国際井上円了研究について（三浦節夫）
- 第 1 ユニット報告（2）近代日本哲学を問い直す（岩井昌悟）
- 第 2 ユニット報告（1）方法論研究、ポスト福島の哲学（村上勝三）
- 第 2 ユニット報告（2）＜法＞概念（沼田一郎）
- 第 3 ユニット報告（1）アジアにおける多文化共生と国際化を考える（宮本久義）
- 第 3 ユニット報告（2）イラン・イスラームとの対話、および、神仏習合（永井晋）

第１ユニット報告（1）
国際井上円了研究について

三浦　節夫

１　井上円了研究の「これまで」

「明治青年の第２世代」の代表者の一人である井上円了に関する研究は、日本社会が大転換した戦後になっても本格的な取り組みはなかった。この間に関する経過について、筆者はすでに「井上円了に関する研究史」(1) として発表したことがある。そのため、詳細はそちらを参照していただくとして、ここでは簡潔に述べることとしたい。

円了は安政５年（1858）に生まれ、大正８年（1919）に中国・大連での講演中に倒れて客死した。関係者はその急死に驚いたが、６月６日の死去から３ヶ月後の９月４日に『井上円了先生』という追悼集を刊行した (2)。そのために、同書の多くは円了の関係者の追悼文であったが、「井上円了先生行状一斑」、「甫水井上円了先生譜略」、「井上博士著作目録」、「井上円了博士全国巡回講演統計」、「井上円了博士巡講踏跡図」という生涯と著作についてのまとめが掲載されている。これが、井上円了に関する初めての研究であった。

その後、円了が創立した東洋大学では、昭和 12 年（1937）に『東洋大学創立五十年史』が出版されたが、すでに時代は戦争体制にあり、そのいわゆる「時局」の観点から円了の思想が執筆されたものであり、生涯についてもとくに資料にもとづいて書かれていなかった。戦後になり、東洋大学は昭和 42 年（1967）に『東洋大学八十年史』を出版したが、円了の生涯と思想については五十年史の枠組みと大きく異なるものではなく、ほぼ踏襲した内容にとどまっていた。昭和 31 年（1955）に「学祖研究室」が設立されたが（戦時下から創立者の円了を「学祖」と呼ぶようになった）、「学祖研究室は当初は意欲的で勢いもありましたが、やがてしりすぼみになっていったというのが、当時の状況ではなかったかと思います。」、「学祖研究室の時代というのは客観研究という段階ではなく、学祖への関心の種を蒔こうとしたものであったと思います。七十周年記念事業のために設立されたものですから、その中からいろいろな事業の企画は生まれたのですが、学祖に関する研究というにはほど遠かったように思います」と言われている (3)。

その他、戦後には、哲学、仏教、妖怪学の分野から専門家が部分的に取り上げる程度で、それらの記述の基礎は、大正８年の追悼集の『井上円了先生』を使ったものであった。つまり、戦後になっても、円了の客観的学術的研究は行われず、死去後に出版された『井上円了先生』が基本データになっているという状態であった。

戦後、東洋大学は戦前の文化系単科大学から複数の学部を擁する総合大学となり、創立者の建学の精神が薄れていくという状況であった (4)。その後、昭和 42 年（1967）から昭和 52 年（1977）までの「大学紛争」を経験した東洋大学は、その間から大学再建のために、新しい「大学のあり方」を精神的物質的にも追求しなければならないという問題意識を部分的に持つようになった。

こうした問題意識から、昭和 53 年（1978）に「井上円了研究会」という研究プロジェクトが設立された。この研究会は三つの部会から構成され、第１部会は仏教、インド哲学、第２部会は西洋思想、第３部会は社会学、哲学の関係者で、「井上円了研究」を取り組むことになった。研究費は大学が設立した「井上円了記念学術振興基金」から、毎年 1,000 万円、10 年間で１億円が提供されることになった。当時の東洋大学としては破格の研究資金であった（この他に、「井上円了の書」研究グループも設立され、５冊の研究成果を発表している。また、東洋大学 100 年史の編纂も始められた）。

この 10 年間で、主に活動したのは第 3 部会で、高木宏夫（社会学）と飯島宗享（哲学）がリーダーとなって、基本資料の収集と公開、現地調査、個人研究、総合研究を展開した。第 3 部会の業績として、機関紙『井上円了研究』第 1 号―第 6 号、『井上円了研究』資料集第 1 冊―第 3 冊、『井上円了関係文献年表』、『井上円了の思想と行動』が研究成果として出版された。これによって、井上円了研究の客観的学術的基礎は形成された（第 1 部会から『井上円了の学理思想』、第 2 部会から『井上円了と西洋思想』がそれぞれ 1 冊出版された）。

このような成果を踏まえて、東洋大学は昭和 62 年（1987）に創立 100 周年を迎えた。その記念事業として、『井上円了の教育理念―新しい建学の精神を求めて』と『井上円了選集』第 1 巻―第 3 巻が刊行された。とくに新書版で書き下ろしされた『井上円了の教育理念』は、円了の生涯と建学の歴史をまとめたもので、学内外に配布されて、新たな「井上円了像」を印象づけたと評価され、現在でも大学の新入生に配布されて、「井上円了の入門書」と位置づけられている。

その後、東洋大学は平成 2 年（1989）に、「井上円了研究」を恒常的機関として法人立の「井上円了記念学術センター」を設立した [(5)]。このセンターでは、機関紙『井上円了センター年報』が刊行され、また『井上円了選集』全 25 巻、『東洋大学百年史』を出版した。このような研究活動により、内外から新しい「井上円了研究」が発信されるようになった（「井上円了記念学術センター」は平成 26 年（2014）3 月で廃止され、新たに教学立の「東洋大学付属井上円了研究センター」が新設され、「井上円了研究」は継続されることになった）。

2 「井上円了研究」の「これから」

すでに述べたように、東洋大学よる客観的学術的な「井上円了研究」はすでに 35 年以上の歴史を持つようになった。そして、平成 24 年（2012）9 月に、国際哲学研究センター内に、「国際井上円了学会」が設立され、「井上円了研究の国際化」が取り組まれることになった。初代会長の竹村牧男（東洋大学学長）は、「これまでの大学内の井上円了研究から国際的な井上円了研究に発展させるには、より客観的学術的な研究が求められる。その中には、批判的な「井上円了研究」も含まれるが、これらの問題提起を受け止めて、新しい国際的な「井上円了研究」を進めなければならない」と述べている。この研究の国際化はまだ始まったばかりであるが、海外研究集会、学術大会、機関誌『国際井上円了研究』の刊行を柱とした活動が行われている。すでに、中国の王青、台湾の佐藤将之、アメリカの Greon Kopf、William Bodiford、John Maraldo、フランスの Frédéric Girard、Eddy Dufourmont、メキシコの Agustin Jacinto Zavala、ドイツの Rainer Schulzer などの研究発表があり、新たな研究視点が提起されるようになった。今後もグローバルな視点から「井上円了研究」がなされることになるであろう。東洋大学内の井上円了研究センターの活動とこの「国際井上円了学会」の活動が両輪となって、世界的に広がっていくことが期待されている。

註

1　拙稿「井上円了に関する研究史」（『国際哲学研究』1 号、2012 年）95-99 頁。
2　『井上円了先生』東洋大学校友会、大正 8 年 9 月。
3　天野才八「学祖研究室について」（『井上円了研究』第 7 号、1997 年）153-159 頁。
4　拙稿「東洋大学おける「建学の精神」継承の問題点」（『井上円了の思想と行動』東洋大学、1987 年）193-238 頁。
5　拙稿「東洋大学井上円了記念学術センター」（全国大学史資料協議会編『日本の大学アーカイヴズ』、2005 年）参照。

第１ユニット報告（2）
近代日本哲学を問い直す

岩井　昌悟

東洋大学国際哲学研究センター第１ユニットでこれまでに行われた近代日本哲学関係のイベントを振り返れば（一部井上円了に関わる研究も含む）大きく分けて、

１．近代日本哲学

２．近代日本における中国哲学

３．近代日本における仏教哲学

という三つの方向に分かれていたかと思われる。

１．近代日本哲学

まず近代日本哲学を主要テーマとする研究では、井上哲次郎（相楽勉研究会等）、中江兆民（吉田公平 WEB 講演会等）といった明治期の哲学者や西田哲学（ワークショップ等）を取り扱うものがあった。

それらにおける主な論点は以下のものである。

（１）西洋哲学はいかに受容されたか？

（２）西洋哲学の用語はいかに日本語に翻訳されたのか？

（３）西洋哲学を受容しながら、いかに日本の哲学が形成されたのか？

以下に個々に概観する。

(1) 西洋哲学はいかに受容されたのか？

2012 年 7 月 27 日に東洋大学教授・当センター研究員の相楽勉氏が発表された「哲学導入期の「実在」問題」と題された研究会では、西周以来に日本に導入された「哲学」がその当初いかなる知的探究として理解されていたかということを探る第一歩として、「実在」（Reality）概念に関する井上哲次郎の思考を辿った。「実在」は西洋哲学の根本問題であり、それがいかに把握されたかという点に「日本哲学」の出発点が示されていると考えられるためである。哲次郎が教鞭をとった東京大学文学部哲学科に学んだ最初期の哲学徒である井上円了、三宅雪嶺（本名：雄二郎）、清沢満之、さらには西田幾多郎にまで影響を与えた哲次郎の「現象即実在論」の方法的核心を取り出すことが試みられた。

(2) 西洋哲学の用語はいかに日本語に翻訳されたのか？

哲学用語の日本語への翻訳の問題を扱ったのは、2013 年 9 月 14 日ジョン・マラルド氏（北フロリダ大学名誉教授）の “The Meiji Introduction of Philosophy to Japan as the Learning of a Foreign Language”（外国語の習得としての明治時代における日本への哲学の導入）であった。明治時代の日本語には、西洋哲学の様々な概念に対応する用語がなかったために、西洋哲学を日本語で受容するためには、造語したり、古い漢籍の言葉に新しい意味を付与したりする必要があった。このような明治期の哲学者たちの苦闘を見ていくために、マラルド氏は ‘idealism’、‘subject’、‘individual’ といった語について具体的に論じ、それらの語が日本語に様々な仕方で翻訳され、その訳語が定着していくまでの過程を明らかにした。また、哲学という学問のスタイル自身が定着する過程、現在定着している「観念論」、「主観」、「個人」といった日本語が、明治時代にどれほど新奇なものであり、当時の人々をどれほ

どまごつかせたのかといったことを論じ、明治時代の哲学導入に際しての固有の問題を明らかにする発表であった。

(3) 西洋哲学を受容しながら、いかに日本の哲学が形成されたのか？

この問題は2012年12月7日の関西大学文学部教授の井上克人氏の「明治の哲学界：有機体の哲学とその系譜」において扱われた。井上哲次郎、井上円了、三宅雪嶺らは、西欧の哲学思想を受容していく中で、次第に自分たちが伝統的に継承してきた東アジアの思想が西洋哲学と比較しても決して遜色のないものであるばかりか、十分に形而上学的思考といえるものであることを確信するにいたる。それは一言で云えば「本体的一元論」の思考様式であって、現象の根底に「真如」もしくは「実在」と呼ばれる超越的絶対者を認め、しかもそれは現象の背後にあるものではなく、現象の只中に内在していて、現象は真実在の顕現にほかならないとする「現象即実在論」の考えであった。したがって、超越といっても、外に超越者を想定しない〈内在的超越〉の思考様式であり、この東洋的一元論を世界に提示することで、彼らは二元論的な西洋哲学的思考に対抗しようとしたのである。

2．近代日本における中国哲学

また、中国哲学を主要テーマとした研究では、主な論点として以下が論じられた。

（1）近世日本において、中国哲学がどのように日本に受け入れられ、土着化していったのか？

（2）中国哲学は近代日本にどれほどの影響を与えたか？

以下に個々に概観する。

(1) 近世日本において、中国哲学がどのように日本に受け入れられ、土着化していったのか？

2012年9月13日の中華人民共和国・復旦大学教授にして当センター客員研究員の呉震氏の「近世日本における中国善書の流伝およびその影響：中江藤樹の宗教観を中心に」と題した発表では、「近江聖人」と称された中江藤樹の『鑑草』が、日本善書史上、最初のものであり、江戸思想史上に顕著な足跡を残したものとして紹介された。中江藤樹は、明末の思想家である顔茂猷の『迪吉録』を重んじ、『鑑草』全61条の勧戒条例のうち、その48条をこの『迪吉録』から採録した。呉氏は、『鑑草』を『迪吉録』の節録として紹介し、その受容の特徴を分析した上で、その後の江戸思想史上に見られる『迪吉録』の影響について論じた。呉氏は、中江藤樹の宗教観には、明らかに中国的要素が見られるが、さらに日本の神道思想の要素も見られ、つまり中江は、中国の宗教観念を日本の神道思想として読み直して受容する思想的傾向があったと指摘した。呉氏はこの現象を「本土化」あるいは「現地化」、つまり「日本化」として紹介され、中江の外来宗教の摂取の仕方を、その典型例として位置付けた上で、かかる「日本化」が、中江藤樹以降の勧善思想家たちにも見られることを実証的に論じた。

(2) 中国哲学は近代日本にどれほどの影響を与えたか？

2011年12月21日の東洋大学教授・センター研究員（当時）（現在、東洋大学名誉教授・当センター客員研究員）の吉田公平氏の「東敬治と井上円了」と題した発表がそれに関わるものであった。吉田氏は儒学の系譜から明治期の思想を見ていくことの重要性を指摘した。明治期に活躍した思想家は、江戸時代末期に生まれた者たちであり、当時仏教思想が低調だったこともあり、彼らの思想的バックボーンは儒学にあった。それゆえ明治期の思想・哲学を理解するためには、儒学の影響を見過ごしてはならない。儒学が西洋思想の受容に果たした役割も大きい。儒学がキリスト教を説明する言葉を提供したという事実のほかに、三島中洲がJ.S.ミルの功利主義を義利合一説の立場から受け入れたことからも、西洋思想の受容に儒学が果たした役割の大きさを窺い知ることができる。また、西洋の言葉の翻訳語として日本で作られた和製漢語がそのまま中国で受け入れられるなど、国際的なつながりといった面も無視できない。西洋から輸入されて突然日本で哲学が始まったわけではない。しかし同時に、例えば西田幾多郎の哲学の根本テーマが「実在」であったことからも分かるように、仏教や儒学では中心的に扱われなかったテーマが、西洋哲学の受容によって浮上してきたという事実も認めなければならない。伝統からの連続性と、伝統との断絶、その両者に目配せをしながら明治期の哲学を扱うことが求められる。

３．近代日本における仏教哲学

最後に仏教哲学に関する研究の主な論点は以下のものであった。

（１）近世の日本仏教は国際的な影響関係（キリスト教や中国仏教など）の中でどのように思想を形成していったのか？

（２）近世から近代にかけての日本仏教は、西洋の科学とどのように対決したのか？

（３）近代日本において仏教はどのように捉えられ、改革されたのか？

(1) 近世の日本仏教は国際的な影響関係（キリスト教や中国仏教など）の中でどのように思想を形成していったのか？

2014 年 1 月 15 日の公益財団法人中村元東方研究所専任研究員の西村玲氏の「近世排耶論の思想史的展開――明末から井上円了へ――」において、最初に西村氏は、日本近世仏教の思想史を概観し、近世の排耶論を通して、日本近世仏教思想における中国仏教の受容の問題や、その特質と歴史的意義の一端を明らかにすることができるであろうと見通しを述べ、つづいて明末におけるキリスト教批判を概観した。そこではマテオ・リッチの仏教批判に対する反論として、インド由来の「虚空」概念と中国由来の自己内心の普遍性である「大道」という二つの概念に基づき、無始無終の完全な働きとしての「虚空の大道」が論じられた。一方、16 世紀の日本では、キリスト教宣教師たちによって、仏教は死後の保証がなく、「虚無」を信仰するものであると批判されていた。この批判に対して日本の禅仏教は、民衆に五戒を授け、五戒を守る自らの正しい行いが後生の安楽と現世の安穏を招くとした。また、キリスト教の教義に対して、「虚空の大道」の立場から反批判が行われた。しかし、その後の日本の排耶論は、論理的な観点からキリスト教を批判するものとなっていった。虚空の大道という形而上学的な概念は忘れられ、虚空はたんなる近代的な空間という概念になり、この系譜の中に位置づけられる井上円了も、キリスト教に対して、神が虚空のような無意味なものであるという批判を行った。

(2) 近世から近代にかけての日本仏教は、西洋の科学とどのように対決したのか？

2014 年 7 月 9 日の天理大学教授・当センター客員研究員の岡田正彦氏による「梵暦運動史の研究― 19 世紀の日本における仏教科学の展開―」は、「明治期における人間観と世界観」をテーマとした連続研究会の第 3 回として開催されたものである。

幕末から明治時代にかけて、仏教の宇宙観に合致した天文学が展開された。それは、普門円通（1754-1834）を開祖とする運動であり、地球球体説や地動説に対抗し、須弥山を中心とした平面的な世界に基づくものであった。この運動は、暦を作成する「梵暦道」、占星術を行う「宿曜道」、薬などを作成する「梵医道」の三分野にわかれるような、仏教科学を展開する運動であった。梵暦運動は、開祖円通の没後、円通の理論を科学的に修正していく「同四時派」と、円通の理論を絶対視する「異四時派」に分かれた。同四時派は、自らの理論を視覚的に実証するために、須弥山儀と呼ばれる宇宙儀を盛んに作成した。この須弥山儀は、プラネタリウムのもととなった「オーラリー（orrery：太陽系儀）」に類する精密機械であり、年月日や時間、その日時の太陽と月の軌道を表示できるものであった。この須弥山儀の作成には、後に東芝を興す田中久重が大きな役割を果たしていた。梵暦運動の担い手たちは、天文観測を正確に行い、暦を作り、大衆に頒布していった。梵暦の結社の活動は、明治 5 年に太陽暦が国の暦とされた後も、暦の配布を許可されるなど、大衆に広く普及したものであった。このように梵暦運動は、西洋の近代科学に対抗する形で始まった「反近代主義」的な運動として始まったが、天文観測を正確に行い、精密な機械や暦を生み出した科学的な、しかもそれは民衆に広く受け入れられ、広いすそ野をもつ運動でもあった。幕末から明治期にかけての西洋近代科学の流入に対して、伝統的な宇宙観に基づきながら、科学的な態度で正確な天文学が構築され、広く普及していたのである。

(3) 近代日本において仏教はどのように捉えられ、改革されたのか？

2013 年 12 月 11 日の国際日本文化研究センター教授・末木文美士氏の「井上円了と日本の哲学」では、末木氏は、最初に、西周の哲学を特徴づけ、それに対比させる形で井上円了の哲学の特徴を示した。末木氏によれば、西周は必ずしも哲学を重視せず、また従来の儒学・仏教には批判的であった。そこには、日本の伝統に対する近代的

なヨーロッパの学問の優越視が見られる。一方井上円了は、日本の知的伝統に、哲学と呼ぶにふさわしい価値があることを積極的に認め、日本の伝統、特に仏教を、哲学と同じように真理を究明するものとして考えていた。このように哲学と仏教を捉えたため、円了の著作は仏教と哲学の区分が曖昧であるという問題点を抱えている。しかし円了は哲学と仏教について、領域が違うのではなく方向性が違うのであるとも述べている。末木氏はまとめとして、この方向性の違いという観点から哲学と仏教の違いを考えていくことは、今日でも有効な考え方ではないか、また、井上哲次郎と共に、日本の知的伝統が哲学としての意義を有することを強調し、細分化した宗派として仏教を捉えるのではなく、活物として仏教を捉えた井上円了の仏教論は、現代にも大いに意義があるのではないかと指摘した。

まとめと今後の展望

これまでの研究会からおぼろげながらに見えてきていることをまとめるならば、以下のようになろう。

①西洋哲学の受容と、②東洋の伝統思想が西洋哲学と同等の哲学的な体系を具えたものであることの発見、③西洋哲学の概念を仏教や儒教といった伝統思想を通して理解したことなどが、独自性を有する近代日本哲学の成立の鍵となったということである。

今後の展望は以下のとおりである。当センターの活動は 2015 年度にひとつの区切りをむかえる。第 1 ユニットは、学祖井上円了の思想の解明と日本近現代哲学の独創性の探究とを二つの柱として研究を進めてきた。今までに多方面から種々の視点が提示され、研究は大きな広がりをもった。ここで一度、集約を試みる意味で三本めの柱として「明治期における人間観と世界観」というテーマを掲げ、一つのテーマを多方面から考察することを始めている。明治期の思想は、江戸期からの連続性を保持しつつも、西洋思想の受容を通して新たな展開を示した。連続性と新たな展開という二つの点に留意しつつ、様々な知の形成の基盤をなす人間観と世界観に注目することによって、明治期の思想の深層を明らかにすることを目指す。

第２ユニット報告（1）
方法論研究、ポスト福島の哲学

村上　勝三

第２ユニットは三つの課題をもっている。すなわち、方法論研究、ポスト福島の哲学、「法」概念の研究である。この順序で報告する。これら三つの課題の内、最初の二つを以下の順序で報告する。「法」概念については「第２ユニット報告（2)」に述べられている。

Ⅰ．方法論研究
１．実際の試行形態に即した成果と問題点
①哲学を中心とする個別専攻領域における方法論についての研究（研究会）
=> 学問的知識の裾野の作り方
②哲学的な基本概念とその基礎的立場についての国際的共有（WEB 国際会議、シンポジウム）
=> 思索と概念の国際水準を経験すること
③人文系学問内での別個な専攻領域間の技法共有化の方法
=>「クロスセッション」による学域の拡大
２．WEB を用いた国際間の研究と教育の技法
=> 研究・教育における WEB の実践的使用
３．学問方法論そのものとしての課題「東西哲学・宗教を貫く世界哲学の方法論研究」について
=> 知のネットワーク構築と普遍方法論と体系化の方法
Ⅱ．ポスト福島の哲学、あるいは来たるべきフクシマの哲学、むしろ来たるべき世界の哲学
１．センター第２ユニットとして取り組むことになった理由
２．人間性の腐敗と哲学研究者のなすべきこと

Ⅰ．方法論研究

１．実際の形態に即した成果と問題点

第一に、実際の試行形態に即した成果と問題を三点について報告する。

①一般的に言って、これまでなされてきた一番多くの方法論研究は個別学問領域内部での研究であった。この場合には、問題を提起し報告する研究者とともに同じ専攻の研究者が当該の問題を深めることが成果になる。それとともに、この方法は、他専攻の研究者が自分の研究を一般化の方向に深めるという役割も果たす。哲学の場合について、もう少し、具体的に言えば、たとえば、ヘーゲル哲学における方法に着目した研究をスピノザの研究者が聞き、議論に加わりながら、スピノザ哲学における方法についての探究をヘーゲル哲学との応答関係の下におくことにより、言説と探究を更に一般的にするという場合である。この積み重ねが複数の個別哲学についてなされて、哲学史的研究の方法についてのモデルとなり、それがさらに哲学の方法として一般化して行くことになる。これが哲学研究の裾野を作る作業に相当する。

②次に、WEB 国際会議において、哲学的に基本的な考え方、たとえば、「直観」と「反省」、「経験論」と「合理論」などについて英、独、仏の哲学者たちと、面と面を合わせて討論することによって、ドイツ語、フランス語、英語のリズムを越えて伝わってくる生の思索に自分たちを晒すことができた。テクストを通して外国語を解読

するのとは異なり、WEB 国際会議においては五感すべてと知性を用いて自分たちの言説を相手に晒すことになる。応答すること自体が、私たちに新しい経験を付け加える。外国から研究者を招聘して講演なり、討論なりをする場合とどのように異なるのか、と反論されるかもしれない。しかし、招聘の場合には、相手方は日本という風土に、意識的か無意識的かは別にして、順応しながら対応する。こちら側もお客さんとして待遇するようになる。しかし、WEB を介した場合には、日本という風土を意識するのではなく、相手一人一人を意識して討論を行う。招待する側も同じである。言い換えれば、外国のそれぞれの研究者が、こちら側と同じく一人一人の個人として応じ合うことになる。そこで出会った事柄を自分のものにしながら、それぞれが研究を進めて行くことは、将来の国際的関係の絆を深めるとともに、あちら側でも、固有名詞をもった日本の哲学研究者との遣り取りが生じる。このことを纏めて表現するならば、研究者が相互に、自らの思考自身を国際化という事態に晒し、哲学的基礎概念の国際水準を経験するということである。たとえば、日本語の「反省」、「直観」という言葉を使って表現したいことと、今は英語表現だけに留めるが、reflection, intuition で表現される事態がどれほど重なり、どれほど異なるのかということのようにである。これを言葉で表現すると膨大な研究、文章量になり、どうしても、五感と知性をもって受け取るということにはならない。

③最後の問題は「クロスセッション」と「インターディシプリナリー」あるいは「学際的」と呼ばれることとの差異に関わる。学際的研究には、たとえば、統計学と政治学と経済学と都市工学のそれぞれを研究する人達が集まって、効率の良い街作りを考えるなどということが含まれるであろう。一つの結果を創り出すために、さまざまな領域の人が共同で研究しながら計画を進めるということになる。私たちが目指しているのはその反対のことである。すなわち、それぞれの分野の研究が相互に関連づけられることを通して、いっそう大きな学問としての括りが見つかるという方向である。私たちが試行しているのは、中国文学と古代インド学と近世西洋哲学の三人の研究者がその方法について討論するということである。人文学のなかでも、文学と哲学は学問として近い関係にあると思われている。しかし、そうでありそうで、ありそうでもない。これまでの共同作業のなかで、お互いの近さと遠さが明らかになった。

三者ともに原テキストがあり、それが研究素材になるという点では同じである。基本的に書かれた文字列を対象にするのであるから、言語を分析するという点では同様な仕方になる。原テキストのおかれている時代前後の主要なテキストを参照し、さまざまな辞典、辞書、文法書を駆使し、機械可読なテキストになっているデータを解析して、語用論的探索をする等などということは、人文学ならば共通にもっている技法である。この点では近い関係になるが、何かを共有しようという段階に至ると、三者の隔たりが際立ってくる。

一つには研究者として習熟するための技法は同じであっても、対象が異なるために明確な違いが生じる。たとえば、古代インド語を主たる資料としたインド古典学と中国の古典文学と西洋 17 世紀哲学と言われても、対象が違っていて、相互の関係づけが私たちの伝統のなかで与えられていない場合には、それら三つの分野を全体とする地図が描けないということが生じる。お互いに何をしているのか、薄暗がりのなかにいるような気分になる。研究交流によって、この薄暗がりが少し晴れてくるにしても、交流したことのない他の分野との間には残り続ける。

このことは人文学の諸分野における基礎研究の成果が、私たちの伝統のなかで或る程度共有されていなければ、言い換えると、全体を見通すことのできる地図を手に持っていなければ、研究交流、ないし、刺激の遣り取りもできなくなるということを示している。同じことを肯定的に言えば、大きな地図と「人文学のジェネラリスト」が必要であるということになる。「人文学のジェネラリスト」というのは、個別分野での質の高い研究について通覧し理解して、レビューを書くことができる知見をもつ人で、その個々の成果をいっそう広い分野間の違いへと表現できる人である。現状では学問研究が細分化されてしまったので、学会レベルでジェネラリストを養成して、それを足場にしてさらに広い分野でのジェネラリストを養成することが求められるであろう。しかし、これの実現のためには、個別分野での個別研究の質の高さに裏付けられていなければならないとともに、社会環境として人文学が尊重されるようにならなければならないであろう。各段階のジェネラリストを養成するということを制度化するのは、むしろ効果を減殺するであろう。人文学のジェネラリストは個別研究の上に立ってこそ育成されるからである。このことは三分野のクロスセッションによってだけではなく、WEB 国際会議においても、個別の研究会においても看て取れることである。たとえば、WEB 国際会議の場合、哲学のジェネラリストである通訳がいるわけで

はないので、意見の遣り取りが、本人同士はたとえばドイツ語ならばドイツ語で、フランス語ならばフランス語で理解できているとしても、通訳を介して第三者にも届くようにと考えると、上手く行かなくなる場合が見られた。この点では、通訳ができるようなジェネラリストの存在が大きな役割を果たす。クロスセッションは、さまざまな局面、水準での翻訳可能性の問題を際立たせた。人文学内部で今後ともこのようなクロスセッションが実行されるべきである。「大きな地図」については、諸学問が相互に関連づけられるための方法としての普遍方法論と体系化の方法の構築が求められる。それとともにこのための環境作りも必要になる。

2．WEB を用いた国際間の研究と教育の技法

次に、WEB 国際会議と WEB を用いた講義の開発について報告する。この点で技術的に難しいのは 3 国間になった場合と、相手側の機器とこちら側の機器の相性の問題があったと思われる。そういう点で、第一に、大学間でこの技術を共有する必要がある。国際哲学研究センターは独自に相手方に依頼し、相手方に技術者の推薦を依頼して、その技術者と連絡をとるということをしてきた。これを大学間の通常の交流のなかに含めるような考え方が必要である。たとえば、東洋大学の国際センターにストラスブール大学と WEB 会議をしたいと申し出れば、技術的なことを相手側とこちら側に用意する、というようにである。東洋大学はネットワークを使って会議をするアプリケーションをもつ企業と年間契約を結んでいるので、費用はほとんどかからないはずである。一度、相手大学側の技術者と連絡がつき、WEB 会議が成立すれば、次回からはきわめて円滑な流れを作ることができる。これが技術の面で明確になったことである。

もう一つは、教育への利用という問題である。先に研究者にとっての重要性を述べたが、WEB を用いた講義の場合には、双方向の授業が国際間で成立することの意義は極めて高いと考える。私たちは、試行的に東洋大学からストラスブール大学日本学学科への講義を実現した（2012 年 11 月 14 日、WEB 国際講演会：吉田公平「日本近代における漢学と西学―中江兆民を中心に―」）。外国人学生との双方向的な授業は大学の国際化を考える上で、重要なことである。こちら側にも学生が参加し、あちら側にも学生が参加し、とりわけて日本特有な文化についての講義がなされるならば、講義を受ける者、一緒に聞く者にとってだけではなく、講義をする研究者にも大きな刺激が得られるであろう。第 2 ユニットでは、明治期の思想についての講義を実施した。しかし、日本の文学、文芸、歴史、美術などの講義をすれば、いっそう刺激的で、相互に受け取る稔りも多くなるであろう。この点もセンターが大学教育の将来に受け渡す財産の一つである。

3．学問方法論そのものとしての課題「東西哲学・宗教を貫く世界哲学の方法論研究」について

第三に報告するのはもっとも大きな課題に関してである。つまり、「東西哲学・宗教を貫く世界哲学の方法論研究」という課題である。このような大きな課題に答が見つかるわけがないと考えられるのが通常であろう。或る意味ではその通りである。「これこそ世界哲学の方法論である」などというものが、一人のアリストテレスを生産でもしない限り、5 年間で提供できるわけがない。しかし、別の意味では可能である。というのも、どのような学問にとっても基礎になる方法を私たちは既に手にしているからである。その意味では、私たちにもこの大きな課題に応えることができる。私たちは知識を伝えるために論理法則を使う。さまざまな国語に文法があるように、思考が伝達可能であるならば、その思考は基礎的な論理法則にのっとっていなければならない。たとえば、「あるものはあるのであってないのではない」などという（若干不正確であるが）矛盾律のような法則、あるいは、主語と述語の関係などは、知識を学び、伝えるためには基礎になければならない。そのように考えてみるならば、論理学、数学、言語学はすべての学問的探究に基礎を与える役割を果たす。これが私たちが主題の一つにした「普遍方法論」である。それは、どのような学問でもそれを踏まえることなしには知識を生成できない諸学問を貫通する方法である。教育カリキュラムにおいても、このことを重視する必要がある。

もう一つ、伝統的な学問間の関係を考える上での方法に体系化という方法、言い換えれば、さまざまな学問相互の基礎づけ関係を示すということがある。しかし、現在「普遍方法論」も「体系化の方法」も上手く働いているとは言えない。それどころか、両方とも、無視されたり、時代遅れだと看做されているのではないだろうか。現状では、物理学と言語学が数学的操作を共有し、言語的な基盤なしには物理学も成立しない、とは考えられていないで

あろう。しかし、次の「ポスト福島」の項で述べるように、現状は「科学」という言辞が「まやかし」のように使われる場合がある。先にクロスセッションの方法のところで指摘したように、私たちは諸学問間の関係の地図をもっていないので、とりわけても遺伝子工学、放射線物理学、脳神経科学のような、観察可能性を証拠にできないような学問領域において、よくわからない操作に基づいて「われこそは科学」だというように主張されることもある。(K. ポッパーが確立した)「反証可能性」など、とんでもないことで権威主義的に「我こそは科学者」と言い張る人も出てくる。そういう点からも、私たちは諸学問間の関連を取り戻さなければならない。「普遍方法論」も「体系化の方法」も見向きもされない現代において、少しずつこれを取り戻すような研究を重ねて行く必要がある。こうして、私たちがなすべきことが見えてくる。諸専攻領域の間で、クロスセッションという方法によって、ニューロン（神経細胞）のように枝を伸ばし、学域を広げて行くだけではなく、普遍方法論と体系化という二つの視点を切り拓くことでである。「東西哲学・宗教を貫く世界哲学の方法論研究」における、私たちの成果として言えることは、平凡ではあるが「普遍方法論」も「体系化の方法」も投げ出してはならないということ、そしてクロスセッションの方法をさまざまな分野で遂行することである。これは長く、大きく、世界的な、歴史的な課題であるが、ここまでの視界が共有されるならば自ずと先に進むであろう。

Ⅱ．ポスト福島の哲学、あるいは来たるべきフクシマの哲学、むしろ来たるべき世界の哲学

次に「ポスト福島の哲学」という企画について報告する。ポスト福島の哲学という課題の下に、2011 年 12 月の WEB 国際講演会を皮切りに、今年度の、これから実施されるものも含めて、4 年間で映画上映・講演会が 3 回、実際に被災者への支援をしている人達によるシンポジウムが 3 回、哲学系の研究者による発表が 6 回になる。

1．センター第 2 ユニットとして取り組むことになった理由

そもそもこの企画は 2010 年度に提出された私立大学戦略的研究基盤形成支援事業の応募書類にはない企画だった。しかし、2011 年 3 月に東京電力福島第一原子力発電所が引き起こした過酷事故に日本中どころではなく世界中が対応しなければならなくなった。このセンターが設立されたときには、放射性物質の拡散に伴う環境の変化に対処することが、あらゆる分野で、哲学の分野でも避けられない課題事項になっていた。過酷事故の結果、人間の五感には捉えられない放射性物質の危険を目の当たりにする新しい世界に私たちは直面しなければなくなった。このことは哲学的に考えても、もう一度自分達の哲学史を見直さなければならないほどの大きな出来事である。それはこの惨事の大きさ、その影響が地球規模に及ぶということ、人間にとって住むことができない土地が人工的に産出されてしまったということ、こうしたことのためだけではない。私たちが哲学史的に受け入れてしまっている思考の傾向性を見直さなければならなくなったからである。私たちは五感を通して物質世界と出会い、物質世界に対する態度を選択する。ところが原発事故以来、そうは行かなくなった。目にも見えず、香りもせず、味もせず、聞こえもせず、触れることもできない何かのために、これまで慣れ親しんできた土地、環境を離れなければならなくなったのである。言い換えれば、目の前に物質があって、そこから五感を通して身体に情報が伝えられ、それを受け取ることによって物質世界についての状態を知る、このような認知の捉え方では対処できない世界に生活することになった。もう少し深めて言い直せば「ある」ということを前提に「知る」ということを考えることが誤りであるという事態が生じた。こうして課題も「ポスト福島の哲学」というよりも、「来たるべきフクシマの哲学」、それよりも、むしろ「来たるべき世界の哲学」へと改変すべきであるという事態に至っている。

この望みもしない、頼みもしない、好ましくもない、害ばかりをもたらす新しい環境を前に哲学研究者は何ができるのか。日本の状況を海外から、異なる文化から見たときに、どのような見解を得ることができるのか。これらを含めて計画が立てられた。ドイツの研究者とフランスの研究者、合計 4 名にこの点での教えを求めた。詳細は記録が掲載されている年報『国際哲学研究』に譲ることにして、そのうちの 3 名の考えを合わせると以下のように纏まる。J.-L. ナンシーのように個を尊重しながら、B. ヴァルデンフェルスのように何を為すべきかということを、何が本当かということから切り離さずに（以上、『国際哲学研究』1 号）、É. タッサンのように共有可能な世界を展望する（『国際哲学研究』別冊 1）ということである。この考え方は原子力の使用を差し止める方向で考えていっ

た未来の世界を展望するものと言える。それに対して、もう一人のJ.-P. デュプイ（←デュピュイ）は、カタストロフを来たるべき未来に現実的に想定して、それを避けるという考えを提出した（『国際哲学研究』別冊1）。この考えは、要するに、現状の原子力の利用を認めながら、惨事を起こさないようにするという点で、国際的な、そして、国内の原子力推進勢力に有利な言説になる。放射性物質の拡散を受け入れてそのなかで自己管理をしながら生活するという考え方、除染をし、食糧を管理し、子供にガラスバッチを付けさせながら自分で自分を管理するという方向である。これは国際放射線防護委員会（ICRP = The International Commission on Radiological Protection）、国際原子力機関（IAEA=International Atomic Energy Agency）、原子放射線の影響に関する国連科学委員会（UNSCEAR= United Nations Scientific Committee on the Effects of Atomic Radiation）などの見解と通じている。世界保健機関（WHO）とIAEAとの間で、WHA12-40という協定を1959年に締結して以来、WHOも放射線防護に関しては無力になったと考えられる[(1)]。福島県とIAEAも同様な協定を2012年に締結した[(2)]。

このように考えた場合の成果の一つを簡潔に纏めれば、原子力村は国内的にも国際的にも、巨大な経済的ネットワークを共有し、報道機関もこの影響下にある、ということになる。しかし、その一方で、国内的にも国際的にも、反核、反原発の民間における活動は同じように続けられているということも明らかである。そして、巨大な過酷事故が、日本で発生し、国土の面積に比べれば世界中で最も密度の高い原発をもっている火山国である日本が、最も頻度の高い危険を抱え込んでおり、最も切実に脱原発化を進めなければならない。この点で、国際的な情報交換においても、日本が中心的役割を果たさなければならないということがはっきりした。その日本で、原発廃棄の方向で考える先ほどの三人の哲学者が述べていた三つの点を、どのような哲学的立場に立って築いて行くのか、それが私たちに問われている次の課題である。この課題に応えて行く準備として、6人の日本の哲学研究者にこの問題について考え、報告をうけた。その結果は、来年度に刊行される『ポスト福島の哲学』（仮題）、あるいは『来たるべきフクシマの哲学』あるいはむしろ『来たるべき世界の哲学』として公刊される。そこに四年間の研究の成果が盛り込まれることになる。

２．人間性の腐敗と哲学研究者のなすべきこと

しかし、既に現状において明らかになっていることがある。先ほどの三点ももちろんであるが、私たちの前に決定的な仕方で腐敗として現れている現象にどのように対処できるのか、ということがより深刻でより根底的な課題になる。簡潔に言えば、事実の隠蔽、嘘の横行、誠実さの欠如である。こう言いつのるだけでは解決にならない。現代哲学の主流は価値についても真理についても相対主義という立場に立っており、現状はこの相対主義の現れとみられるからである。このことに直面するならば、足場にしなければならない哲学の方向性も見えてくる。即ち、「在ること」と「善いこと」と「本当のこと」が一つになる根拠をもちながら、個と共同体と社会的関係が成り立つ場の探究である。「そんなの普通のことじゃん」と指摘されるかもしれない。しかし、私たちの人間性の腐敗はその「普通」が「異常」である状況にまで至ってしまっている。たとえば、街行く人に「職場のあなたの隣の席に、本当のことは正しい、と主張する人がいると困りませんか？」と尋ねて欲しい。一体どのような答が返ってくるのか。肯定的な答が想定されざるをえない時代に私たちは生きてしまっている。

以上が「ポスト福島の哲学」という企画のこれまでとこれからである。国際化という点で付け加えるならば、繰り返しになるが、原発問題、核使用の問題については、国内と国外において文化や風土の相異に応じて異なる見解があるのではなく、人々の経済的視点のおき方に差異があるということも明確になる。また、私たちの研究を通して、私たちが直面している事態の深刻さが顕わになるとともに、私たち哲学研究者は、個人的に、一市民としてボランティアなどの実践活動に携わること、それはそれとして大事であるにせよ、自らの社会的な役割である哲学研究者として、先に述べた人間性の腐敗という状況を根底的に見据え、それを解決するための哲学的立場の構築に向けて努力しなければならない。このことも判明になった。哲学研究者は己の仕事として、この腐敗の現状から抜け出すことのできる立場を探さなければならない。このことが大きな困難をもっていることも明らかであろう。しかし、悲惨さに涙している暇はない。さらに次のことも、最後に急いで付け加えなければならない。それはこのような活動が、あるいは有形無形の、あるいは有象無象の大きな抵抗を受けることになるであろうということである。困難は言論空間の自由度の確保という点にもある。悪しき共有文化として核使用の問題を捉え、私たちは三度にわ

たる被曝当事国に住むものとして、人間性の腐敗を直視し、それを乗り越えることのできる立場を海外に発信していかなければならないと考える。

註

1　cf. http://independentwho.org/jp/who と iaea との協定 /

2　cf. http://www.pref.fukushima.lg.jp/sec/16035d/fukushima-iaea-memorundam.html

第２ユニット報告（2）
〈法〉概　念

沼田　一郎

第２ユニットでは、〈法〉概念を課題のひとつとしてきた。国家間の条約から家族内での約束事まで、〈法〉には様々なレベルがあることは周知であるし、それぞれのレベルに成文法と不文法が存在している。また、〈法〉の現象形態は時代や地域あるいは文化によって多様を極めているが、それらをあえて〈法〉という言葉で括りうると考えると、そこには「比較」という手法を適用することが可能となる。この多様な〈法〉はそれぞれ対等な地位を有しているはずだが、現実の国家法の多くは西欧由来の法体系をその基礎としているのである。たとえば日本の民法典がドイツやフランスなどから直接的な影響を受けていることは、その成立過程を学べばただちに了解されることである。

ところが、西欧近代以外の地域や時代にはそれぞれ固有の〈法〉体系が存在したし、現存してもいる。イスラーム文化圏、インド文化圏、中国文化圏は古い起源を持つ法体系すなわち「伝統法」が存在し、それらがもっぱらアジアに偏在していることから「アジア法」と称されることもある。しかし、「アジア」の概念規定それ自体が多大の困難をはらんでいるし、西洋法もしくはその下位分類としての「英米法」や「大陸法」と同列に扱い、同じ切り口で扱うことが妥当かどうかは自明のことではないであろう。

本ユニット研究員の沼田はインドの古代法を研究課題としている。資料は古代インド語で記された「ダルマ・シャーストラ（dharmaśāstra）」すなわち「ダルマの指南書」と総称される文献資料が中心であるが、「ダルマ（dharma）」の訳語としては「法」が最も一般的である。これは仏教においては極めて重要な概念であり、仏教文献の中国語訳に際して採用されたものと思われるが、現代日本語においても「法則」「法律」「説法」「法事」のように、様々に異なる意味において用いられうるものであって、それを的確かつ簡潔に定義することは困難である。

「ダルマ」はダルマ・シャーストラの文脈においても多様な意味を持つが、現代語の「法律」あるいは law、droit、Gesetz などに相当する概念としても用いられる。「ダルマ・シャーストラ」を「法典」と邦訳するのは必ずしも適切ではないが、この文献群は中世以降になると「法律」を扱うことを専らとするようになるのも事実である。沼田は、インドの伝統的な〈法〉概念はどのようなものであり、それは dharma の歴史的な意味の変遷とどのように関わるのかということを研究課題としている。そこで、世界の様々な法系から〈法〉概念を取り出して、共通理解の可能性を探るべく 2012 年度に第 1 回のシンポジウム「〈法〉概念の時間と空間－〈法〉の多様性とその可能性を探る」を企画・実施した。当日の報告順に現代中国（鈴木賢・北海道大学）、古代インド（沼田一郎・東洋大学）、イスラーム（堀井聡江・桜美林大学）、葛西康徳（古代ギリシア・東京大学）、仏教（堀内俊郎・東洋大学）がパネリストとして報告し、その後フロアも含めてディスカッションを行った。

このシンポジウムは、多様な〈法〉概念を提示して相互理解を深める機会となったが、上述のように今日の国家法は西洋法が基礎をなしていることがほとんどである。したがって、これら伝統法と西洋法との融合あるいは相克を問題とする必要が感じられた。続く 2013 年度には、そのような観点から「〈法〉の移転と変容」をテーマとして再び〈法〉のシンポジウムを実施した。ここでは、長谷川晃（法のクレオール・北海道大学）、岡孝（日本民法・学習院大学）、浅野宜之（インド近代法・大阪大谷大学）、桑原尚子（マレーシアのイスラーム法・高知短期大学）、シマ・アヴラモヴィッチ（セルビア法・ベオグラード大学）、二宮正人氏（ブラジル法・サンパウロ大学）が報告した。「異法融合」の基礎理論である長谷川報告を基調報告とし、他はいずれも非西欧社会における近代化と法体系の確立という共通した問題を含んでいる。（以上 2 回のシンポジウムの成果は、それぞれ、『国際哲学研究』別冊 2、4 として刊行された）

以上のように、第２ユニットでは〈法〉を主題とした共同研究を主催した。〈法〉は普遍的であると同時に、その現れ方や機能は多様である。その点では比較研究の格好の素材であることは疑い得ないし、比較の方法論をそこから取り出すこともできるであろう。また、異なる法系の比較研究であるかぎり、それがドメスティックな研究ではありえないが、しかしそれがそのまま「国際的」な研究であるとも言い切れない。第２回のシンポジウムでは外国の研究者を招くことができたが、我々は「国際」の内実を常に問わねばならないのではないだろうか。

第３ユニット報告（1）
アジアにおける多文化共生と国際化を考える

宮本　久義

第３ユニットの宮本でございます。ちょうど今気が付いたんですけれど、今日のシンポジウムのチラシに「国際化とは何をすることなのか」というテーマが真ん中に書いてあって、そこに非常に大きなクエスチョンマークが付いています。これは国際化って言っているけれど、国際哲学研究センターは本当に何かやっているのかっていう、たいへん挑戦的な質問が突き付けられている感じがします。今、沼田一郎先生が「外国に行ったり外国人を招いたりすることが国際化ではないんだ」と言われましたが、わが第３ユニットはそういうことをやっております。だから本当にこのクエスチョンマークに真摯に答えなければならないと思っております。

私たち第３ユニットは、多文化共生社会構築の基盤研究を課題にしております。取り組んでいる問題が大きく分けて三つあり、アジアにおける諸宗教と多文化共生というのが一つ目の柱です。それからその中でちょっとイスラームを別立てで考えて、イランの研究者たちと好い関係が築かれつつあるので、イラン・イスラームにおける多文化共生の問題としてもう一つの柱にしております。それからもう一つ、今日はお話しませんが、西洋哲学における共生の研究を行っています。例えば身体と精神とか、過去の思考法と現在のそれがどういうふうにして繋がっているのか。さらには、人間と自然との共生などを扱っています。今日は、この三つの課題のうち、私がアジアにおける諸宗教と多文化共生の問題、永井晋先生がイラン・イスラームにおける多文化共生の問題をお話します。

まずインドとの関係をお話します。この国際哲学研究センターができる前、東洋大学共生思想研究センターという所で 2006 年から５年間活動をしておりました。その間、2007 年８月にデリーのラール・バハードゥル・シャーストリー大学で International Seminar on the Sustainability and the Philosophy of Co-existence というテーマでシンポジウムを開催しました（**写真１**）。

写真１：インド・デリーにおけるシンポジウム（2007 年８月）

サステイナビリティについての議論はあまり論じられませんでしたが、共生については、インドにはそのような考えが古代からあったと主張する見解が多くみられました。社会の調和が失われつつある現在のグローバライゼーションの時代において、われわれは互いの信頼醸成の難しさに直面しているといえますが、信頼の危機を除去ないし回避できるのは共生を広めることによってでしかない、という点で意見が一致しました。ただし、カースト制度との関係を質問すると、なかにはこの制度は一般に誤解されているが職能による役割分担であって差別ではないと答える人もいて、それをめぐって激しい意見の応酬がありました。おそらく出席者の大半がバラモン階級出身者であることを反映しているのだと思います。しかし逆に極端な意見でしたが、共生の思想はインドには過去にもなかったし、現在もまったくないという意見もありました。この発表をした教授は、アウトカースト出身者で、この教授の立場から見ればインド社会に共生の考えはないという意見は極めて妥当だと思います。しかしその状況をどうしたら打破できるのかという方法までは、残念ながら議論されませんでした。インドでは共生のことを問題にする場合は、カーストは避けて通れない問題なのだということをあらためて実感した次第です。

ある意味でこのときのシンポジウムは私にとって非常にいろいろなことを考えさせられるシンポジウムでした。哲学や宗教の扱える範囲というものを越えているんだと。共に何かをしていこうというときには、頭の中だけでは

写真２：アムリトサルのスィク教寺院（黄金寺院）

写真３：グルドワーラー内部（ゴーインドワル）

なかなかうまくいかないんだということを考えさせられました。ただもう一つは、現地に行って何かを見てくること、それから現地に行ってその人たちと対話をすることで、例えば、「共生って何ですか？」と言うと、向こうは「あ、共生って知らないな。そんな言葉は初めてだ」ということで何か考えてくれるわけです。そういうような種をまいてくることの大事さも学びました。

次にお話しするのは、同じくインド関係ですが、2011 年 9 月に当センター研究員の橋本泰元先生とリサーチアシスタントの三澤祐嗣さんが、スィク教における多文化共生の現地調査を行ってきました。開祖のナーナクは 15 世紀に生まれた人ですが、ヒンドゥー教やイスラームと異なる道を示した人です。形式主義に陥った宗教を否定して、良いところを残して悪いところには従わないという仕方で、宗教改革のみならず、ある意味で社会改革も行いました。ただし、それがゆえにヒンドゥー教からもイスラームからも攻撃の対象にされることもありました。写真２は北西インドのアムリトサルという都市にある総本山のハルマンディル寺院、別名黄金寺院ですが、頭にかぶりものをすれば誰でも参拝できるし、無料で宿泊と食事を受けることができます。スィク教の寺院には普通４つの方角それぞれに門があって 4 階級全ての人に開かれています（**写真３**）。基本的にはカースト制度というものは認めてないわけです。宗教が原理主義的な考えに固着せずに、改革が可能であることを示している点で、スィク教の教義は今後の多文化、多宗教共生を考える際にたいへん重要であると思います。

３番目にブータンを取り上げたのは、日本にブータンの若い国王夫妻が来日したときに、国民総幸福度（GNH: The Gross National Happiness）というものが、非常に話題になりました。これは本当はどうなっているんだろうというのが一つ大きな疑問だったんです。それからもう一つは、ブータンは自然環境に配慮した環境立国になっているけれど、それって本当にそうなのかということで、まず知らないことに関しては知っている専門家をお招きして話を聞いてみようということになりました。

異なった分野の専門家お二人を順次お招きしてお話を聞きました。

第１回目の研究会（2012 年 2 月）では、脇田道子さん（慶応大学）に、「辺境のツーリズム：ブータンの近代化と牧畜民ブロクパのアイデンティティーの行方」というテーマで、お話していただきました。脇田さんによれば、急速に進行するこの地域のツーリズム開発の結果、「伝統とモダニティ間の緊張」はこの地域においても例外なく強まっているという。今後、ブータンの東端に住むブロクパが自文化見直しの方向へ動くのか、あるいは「一般のブータンの人びと」への同化に向かうのか、ブロクパ出身の教育を受けた「民族エリート」が新たな道を開くのか、彼らの今後は注目に値する、と脇田さんは締めくくりました。ブータンは今、観光立国にもなりつつある。そういうなかで、マイノリティーの人たちがどうやってツーリズムの嵐のなかでもまれつつ自分たちのアイデンティティーを確立していくのか、実はこれは世界の国々がグローバライゼーションの嵐のなかで、それぞれ自分たちの道を模索している状況と同じなんだといえると思います。

第２回目の研究会（2012 年 7 月）では、宮本万里さん（国立民族学博物館）をお呼びしてお話を伺いました。「ブータン、幸福社会という国づくり：国民の属性と境界画定のプロセスから」ということで、中国とインドという二つの大国に挟まれながら、チベット仏教を国教とする主権国家として生き残るために、ブータンの為政者たちがどのようにして現在のブータン像を作り上げていったのかを 3 期に分けて解説していただきました。1 期、2 期はちょっと省略をして、第 3 期（1980 年代から 90 年代）に当たる頃から、ブータンはグローバルな環境主義の潮流に呼応しつつ、自然環境保護への傾倒をみせはじめ、政府は「すべての生き物に対する憐れみ」を求める仏教の思想を根拠としながら、自然を守り育てるブータン人という国民像を構築していった。これはブータンが環境主義を中心にしますよというアピールで、これによって国際社会から非常に大きな金銭的援助を得ることができたん

です。

ところがそもそもブータン政府が環境を守ると言ったその場所は、昔ブータンの国王が持っていたご領地、お狩場なんです。そこをそのまま環境保護の対象としてしまった。そうしたら逆に国際社会から、環境保護政策を重視していると、称賛されたわけです。ある意味で話がすり替えられてしまったわけです。それから、脇田さんも宮本さんも幸福度については直接批判はなされなかったんですけども、やっぱり心の中ではそれはちょっとおかしいんじゃないのというようなことも考えているんです。

２回の研究会でいろいろ事前にお話を聞いたあとに、橋本泰元研究員、永井晋研究員、斎藤明客員研究員（東京大学）、井上忠男客員研究員（日本赤十字学園）、堀内俊郎研究助手、三澤祐嗣 RA と私の、合わせて７名で８月にブータンに行って研究集会をもちました（**写真４**）。「現代社会におけるブータン仏教」、「国民総幸福度に対する仏教の貢献」、「アジアにおける仏教の役割」を調査テーマに掲げて、ブータン仏教界の重鎮ロペン・ゲンボ・ドルジ師にお話を伺ってきました。師は中央僧団事務局長となっていますが、実際の宗務総長かナンバー２ぐらいに当たる人だと思います。師の考えは、『国際哲学研究』２号に掲載されているので、詳細はそちらに譲りますが、周回遅れのトップランナーというのが私の考えたブータン像なんです。国際社会からは何周も遅れているわけです。ところが結果的に環境問題だとか幸福度だとかというような話題性のある問題で、国際的に注目を浴びているわけです。でもそれってまだまだ限界があるわけです。王政という擬制のなかで、王様がうまくやっているときはいいかもしれないけれども、隣国のネパールで王政が崩壊した例もあるとおり、仏教を基礎としつつも実情を反映していない国民総幸福度や無理のある環境主義という政治的キャンペーンのなかで、国民が主体的に多文化共生などの問題に取り組む姿勢はまだまだ見えてこないと感じられました。こういうのは行ってみて初めて分かるなっていう気はしました。

４番目は、人口の約９割が仏教徒であるミャンマーに、2013 年３月に私と渡辺章悟研究員と井上忠男客員研究員と３人で、多文化共生現地調査に行きました。主として、仏教の瞑想センターというものがどういう機能をして

写真４：ブータン研究集会（2012 年８月）

写真５：ブータン国立僧侶学校の訪問

写真６：タシチョ・ゾン（官公庁兼ブータン仏教界の総本山）

写真７：タクツァン僧院（ブータン最大の聖地で、険しい山岳地帯にある。伝説ではパドマサンバヴァが空を飛んで現れこの僧院を開いたという。）

写真８：ミャンマー：瞑想センター事務局長と

写真９：ミャンマー：瞑想センター内部

いるのかということで、そこを中心としてヤンゴンとマンダレーにあるいくつかの瞑想センターをまわってきました（**写真８**）。

非常に面白いと思ったのは、日本の禅宗の僧堂あるいは坐禅堂は非常に静謐な空間で、坐禅を組む人はかなり厳しい規則に従うわけですが、ミャンマーでは、もちろんここも静謐な空間であることには変わりありませんが、疲れたら自由に出入りしてよろしい（**写真９**）。それから普通にプラスチックのイスとかもゴロゴロ置いてあるんです。子どもや、何か楽にしたい人はそこに座って構わない。全員が全員、結跏趺坐をしたり、あるいはそれに類するようなきつい姿勢をしなくてもいいんだと。とにかく時間があったらやってきて、そうして人に迷惑を掛けないように座って、そしてそこからまた立ち去っていく。これが今、世界的に非常に受けているんです。現代はネット社会ですから、世界のあちこちからネットで申し込みをして、１カ月とか２カ月とか３カ月とか、ここに瞑想しに来るんです。この修行法はヴィパッサナーと呼ばれるもので、ヨーガや禅と共通しています。今後、瞑想という極めて平和的な修行方法が多文化・多宗教社会においてどのような意味や役割を持っているのかを検証していきたいと考えています。それから、ミャンマー民主化のシンボル的な存在であるアウン・サン・スーチーさんの元コックさんのモエ・リン氏（**写真 10**）にお会いすることができました。彼は通算何年も牢獄の中に居て、その人生を『アップ・クローズ』という本にまとめました。現在、隣国のタイが政治的に不安定な状態にあるので、相対的にミャンマーが安全だということで、旅行者が大挙して訪れていますが、本当の平和はまだまだ先のことだと感じられました。

写真 10：モエ・リン氏（スーチー女史の元コック）

最後になりますが、2014 年 8 月に渡辺章悟研究員、堀内俊郎研究助手、それに私の３人でオーストリアを訪れました。第３ユニットでは、海外の研究者を東洋大学に招聘したら、その次にはこちらから向こうへ行って対話をする機会を作ろうということで、できるだけ実践してきました。インスブルック大学（**写真 11**）では、「多文化共生社会に向けて－宗教・思想に何ができるか？」というテーマで研究集会（**写真 12**）を開き、以前日本に招聘したソーニーご夫妻に研究発表をしていただきました。奥様のルイットガード・ソーニー博士の発表「間文化的な文脈における物語の重要性」は、仏教に由来する菩薩の物語が、多くの変遷を伴いながらキリスト教の聖者として受容され、カトリック教会の儀礼の中にも取り入れられ、祭日にもなるほど重視されて礼拝されていった事例を提示し、物語が宗教・文化の垣根を越えることを鮮やかに示してくれました。ジャヤンドラ・ソーニー博士（インスブルック大学講師）は、「非暴力と間文化的対話におけるその役割」と題して、古典インドの聖典『チャラカサンヒター』では討論において従うべき決まりを設けており、また、ジャイナ教では思想における暴力も避けるべき

写真 11：オーストリア：インスブルック大学校舎

写真 12：オーストリア：インスブルック大学研究集会

とされていることを指摘し、ジャイナ教では討論における行いの決まりが、生活における行いの決まりにまで引き上げられていることを指摘するという内容でした。インドには複数の哲学学派や宗派がありますが、それらの間で活発に討論がなされることで学問が発達してきました。あるときには 180 度異なるような学説の対立があったわけですが、そこで殺し合いに至るような戦いはしなかった。なぜならばそこでいろいろなルールを作ってきたからです。討論のルールを作って、それを実際の生活レベルの規則にしていく。例えば人を殺すな（不殺生）とか、そういうものが基礎になり周知されることで、だから対話をすることが重要なんだという考えが浸透していったわけです。ジャイナ教が寛容な宗教であることがよく理解され、多文化共生社会構築のヒントが得られる発表でありました。

日本側からは、私と渡辺章悟研究員が発表をしました。私は、「ヒンドゥー教における個人と社会」というちょっと大きなテーマですが、もともとヒンドゥー教あるいは仏教には共生という考えはほとんど見られず、むしろ個人の救済が主な関心事である。それが近代になって国際社会に触れるようになって、ボランティアだとかいろんな概念が出てきて、それを宗教のなかに組み込むようになったというようなお話をしました。それから渡辺先生は慈悲、あるいは憐れみというお話をしました。

オーストリアでのもう一つの目的は、ウィーン大学で開催された第 17 回国際仏教学会に参加することでした。ここでは堀内研究助手が、「『楞伽経』における外教批判―仏教的観点からの多文化共生哲学の構築に向けて」というテーマで発表しました（**写真 13**）。一神教的な抑圧や征服ではなく、さらには近年はやりの妥協や融和でもなく、それぞれがそれぞれの場所を保ちながら、他に干渉したり害したりしないことによる共存、今西錦司のいう「棲み分け」という発想が共生を考える際に重要なのではないかという。魚が上流や中流に棲み分けているように、さまざまな考えを持った人々が、「思想的棲み分け」をすることが大事である。それこそが、『楞伽経』の一節から学びうる多文化・多宗教の共生の智慧として提示できるのではないか、という趣旨の発表でした。

写真 13：オーストリア：国際仏教学会（ウイーン大学）

これは非常に面白い観点で、私は多文化共生の方法論の一つというのが対話、飽くなき対話で、それが一つだとすれば、その対話が通じないとき、あるいは対話は通じるけどもやっぱり棲み分けていこうよという、これも一つの方法論だと思うんです。そういう意味でもう少しこれを精査して考えていければいいなというふうに思います。

写真 14：ウィーン中央墓地

最後にひとつ、現地に行かなきゃ分からないということを付け加えておきます。帰国の日に空港に行こうとしたら 4 時間半ぐらいの遅れがあるとわかったので、ウィーン中央墓地に行きました。ここはベートーヴェンのお墓だとかがある有名な墓地で、私も 30 年ぐらい前に行ったんですが、今回入り口の案内板の一部にちょっとした発見をしたんです。ここにはカトリックの墓地のほかに福音派やユダヤ教の墓地、さらにはイスラム教徒、それからムスリム系エジプト人、モルモン教徒、それから仏教徒の墓地まであるんです（**写真 14、15**）。いつ頃からこのように多くの宗教の信者に場所が与えられ始めたかはわかりませんが、仏教徒の場所を見に行ったら、まだそれほど多くの墓石はなかったので、比較的新しく振り分けられたのだと思います。ウィーン郊外の墓地でこんな形で大げさに言えば多文化共生というのが、あるいは棲み分けといってもいいですが、行われているんだと、本当に驚きました。私はアジアのほうを中心に見てきて、多文化共生は非常に難しいなと常々思っていまし

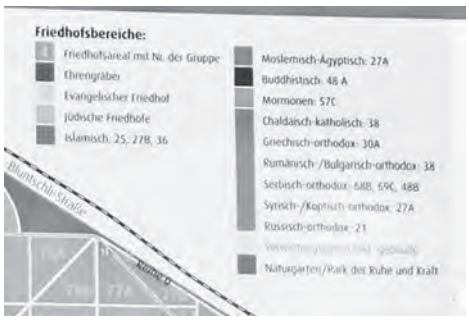


写真 15：ウィーン中央墓地（拡大図）

たが、ヨーロッパのほうでは実はかなり昔からこういうことに対しては配慮してきたのかなというようなことが行って初めて分かりました。

時間がなくなりましたが、国際化とは何をすることなのかということで、それだけ一言お話させていただきます。国際化とは、私が考えるに地球的な規模で物事の本質を探り、地球的規模で考えようということです。地球的規模で物事の本質を把握し、声高のイデオロギーに屈することなく、これは今「イスラーム国」だとかいろんな人々が言っていますけども、そういうイデオロギー的なものに屈してはいけない。なおかつ哲学のできること、宗教のできることの限界を見据えて、共に生きることのできる社会を模索すること。これが私の考えている、国際化とは何をすることなのかということです。

本日のシンポジウムのテーマは、「国際化とは何をすることなのか」ですが、副題に、「これまでとこれから」とあります。「これまで」とは、いろんな文化を見たときに、その文化がどうやってできて、どうやって受け継がれて、どうやって変わって、そして今どのようになっているのかと、起承転結を分析することです。そして「これから」というのは、これは仏教で言う苦集滅道だと私は思うんです。まず苦に気付くこと、つまり問題点を見つけることです。問題点があったら、どうしてそのような問題点があるのか、そしてその問題点に対しては解決方法があるんだと、対話だとか棲み分けだとかいろいろな方法で、提言できるならば問題はなくなるだろうと。これを今後の展望としたいと思います。ちょっと時間が長くなりましたけれども、終わりにさせていただきます。どうもご清聴ありがとうございました。

第３ユニット報告（2）
イラン・イスラームとの対話、および、神仏習合

永井　晋

ごく簡単に、これまで何をやってきて、これから何をやりたいのかという話をしたいと思います。今、宮本先生に少しお話をいただきましたが、イランのシーア派イスラームとの対話ということをやっているわけですが、後で説明しますように、スンニ派ではなくシーア派だということが非常に重要な点です。まず、なぜイスラームかということですが、イスラームには非常に強力な共生思想があるのです。イスラームは厳格な一神教であり、アッラーは唯一の神ですが、この「一」というのが「グローバル」なわけです。しかし単純にグローバルなだけではありません。世界中の様々な文化・民族の差異を、あるいは宗教の差異を全部なくしてしまって、ただ一つの「イスラーム国」のようなものを作ろうということではないのです。現在問題になっている「イスラーム国」は実際そういうことをやっていますから困るのですが、ああいうもので「これがイスラームだ」というふうに考えてしまうと大きな間違いになります。これはどういうことかといいますと、「一ということがイコール多だ」という考え方があります。イスラームでも特になぜイランかというと、シーア派の中にそのような非常に強力な議論があるからなのです。それは、神秘主義的体験に基づいた共生思想であり、イランを代表する神秘主義者でスフラワルディーという人がいますけれども、彼がそういうことを唱えております。あるいはイブン・アラビーという人がおりますが、彼はスンニ派ですがスーフィー、神秘主義者です。スーフィズムも非常にシーア派に近いことを考えていて、イブン・アラビーの研究というのはほとんどイランでなされているということです。この二人がイスラーム神秘主義の恐らく一番大事な二人だと思うのですが、彼らが何を主張しているかというと、「存在一性論」といって、神アッラーはただ一つである。しかし、そのただ一つのアッラーが無数の鏡に映ったかのような世界構造を考えるわけです。だから一でありながら多である。日本で分かりやすい仏教の言い方でいうと、「一即多」という、華厳の論理と全く同じモデルがあるわけです。

そのような「一即多」の状態、アッラーが唯一だけれども、その唯一というのは無数の多からなっているということ、無数の多に映されることによって、多様化することによって一であるということ、これは神秘体験から来ている。これがイスラームの一つの考え方だと思うのですが、これはひとつの共生思想です。歴史的にイスラームがかなりの地域を征服した時期がありますが、キリスト教と違うのは、イスラームもいろいろありますので一概には言えませんが、征服した所の文化・宗教を破壊しないわけです。それを生かしておく、共生する。なぜかというと、先に言いましたように、神はアッラー一人しか居ないわけですから、どんな神を崇拝しても、結局はそれを通してアッラーを崇拝しているということになるわけです。これは強力な共生思想で、ここで問題になるのはアッラー、「一」ということをどう考えるかです。この話になると本当に時間が長くなってしまうのであまり深入りはしませんが、われわれがイラン・イスラームとの対話の中で考えていることは根本的にはそういうことなのです。

このような「一即多」的な神秘主義に支えられた共生思想を持っているイラン・イスラームとわれわれはどうやって対話をしていくかということを手探りでやっているわけですが、これは実際大変なことです。イランも現在は体制が変わって穏健派になりましたけれども、その前まではアメリカと対立して北朝鮮のような位置にあり、そのためにイランというだけで非常に暴力的な、危険なイメージがありました。しかし本当にそうなのか。このような柔軟な共生思想を持ったイスラームととにかく対話をしてみないといけないのではないか。この交流のイラン側の中心人物はアブドッラヒーム・ギャヴァーヒー先生という方で、この方はイラン革命の後で最初の日本大使になった方です。非常に高名な方で、日本で勲章をもらったりなどした方です。彼は、特にアメリカを通さないイス

ラームを知ってほしいと、日本でそういう話をされています。既にわれわれは2回会議をやりましたが、1回目を東洋大学でやったときも、2回目をテヘランでやったときも、ギャヴァーヒー先生の話はそういうことでした。イスラームと神道の比較をしたりなどして、欧米の目を通さないイスラーム、そのイスラームが持っている平和な共生思想、これを日本人に知ってもらいたいということで、こちらもそれに答えようとしています。非常に難しい作業ですから、少しずつ対話を重ねていってそのようなイスラームの共生思想とわれわれの実体験をすり合わせていく、そういうことをやっている段階です。

まず2012年の11月に東洋大学で行った第1回のシンポジウムです。全体のタイトルは「共生の哲学に向けて―イラン・イスラームとの対話―」。イラン・イスラームとの対話、もう少し細かく言うとシーア派です。この第1回のシンポジウムで、今言いましたギャヴァーヒーさんが「イスラームと神道の対話：文化的相互理解と協力のための礎」という話をされましたが、彼は日本大使をやり、政治の世界にずっと居る人ですから、かなり実際的な話でした。このシンポジウムでは4人のイランの方々をお呼びして、日本人の研究者がそれぞれにコメントを付けるという形でプログラムを組んだのですが、2番目の森瑞枝さんという方、これは専修大学と国学院大学で非常勤をされている、神道・国学の専門家で「本居宣長の「漢意」批判」ということをなさいました。ギャヴァーヒーさんの神道理解はそれほど深くないので、この二人の議論はあまりかみ合いませんでしたが、その次のフェイラーヒー先生というテヘラン大学准教授、この方はシーア派の僧侶ですから、1回目のシンポジウムの一つの目玉でした。最初の予定では、アーヤトッラというイスラーム・シーア派の最高指導者のうちの1人が来るはずだったのですが、直前でキャンセルされて来られませんでした。超大物は来ませんでしたが僧侶で神学者のダヴード・フェイラーヒー先生が来られて「現代イスラーム：御言葉と学問の間」という話をされました。これは神の言葉と歴史上のイスラーム共同体を支配する法学との間の関係についてです。神秘主義と法学というのは非常に密接な関係にありますから、その辺について非常に細かくイスラームの法について話をしていただきました。それに対するコメントとして井筒俊彦先生のお弟子さんである黒田壽郎先生が「イスラームと共存の可能性：仏教との比較の観点から」という話をされました。これは現在のグローバル民主主義、欧米式のグローバル民主主義に対してイスラームから一つの提言を行ったもので、仏教も視野に収めて、欧米とは違うモデルを提示したものです。次のビジャン・アブドルカリミー先生、この方はイラン・イスラーム自由大学准教授です。この方はハイデガー研究者ですが、「比較哲学の重要性と必要性」という話をされ、これもハイデガーとイスラームを比較しながら比較哲学の新しい形態を出したものです。東京大学の鎌田繁先生がそれに答えられて大体同じテーマで話をされました。それからハサン・セイエド・アラブ先生、この方は、Encyclopedia Islamicaというテヘランの図書館の主任をされている方で、コルバンとスフラワルディーの関係について話されました。先に触れましたスフラワルディー、イランのシーア派神秘主義の一番重要な人、これとフランスのイスラーム学者であり哲学者であるアンリ・コルバンの関係です。コルバンというのはハイデガーとシーア派の神秘主義を使って一つの新しい考え方を出した人ですから、彼の現代の哲学と中世のスフラワルディーのイスラーム神秘主義との対話が主題になりました。それに対して東京大学の小野純一さんがスフラワルディーの現象学的な解読をされました。そしてもう一回アブドルカリミー先生がハイデガーとコルバンの関係を話され、私がそれに対するコメントとしてコルバンの現象学について話をしました。これ（**写真1**）が1回目のシンポジウムの内容になります（成果は『国際哲学研究』別冊3に収録）。これがそのときの写真で、最後の総合討論のところです。

写真1：国際シンポジウム「共生の哲学に向けて―イスラームとの対話―」総合討論（2012年11月）

写真2：イラン研究集会（於 Academy Science、テヘラン）（2013年11月）

そしてこれ（**写真2**）が第2回目になります。これは去年の11月にわれわれのほうでテヘランに行って行いました。これはイラ

ン・アカデミーサイエンスというイランの学問の一つの中心になっている非常に重要な所なのですが、ここで会議をやりました。最初のあいさつがあり、次いでアカデミー・サイエンスの所長であるアルダカニ博士がイランで歴史的に西洋哲学がどのように受容されたかというテーマで話されましたが、ほとんどされなかった、あるいは極めて遅れて受容されたということです。ペルシャは世界の中心なので西洋哲学など必要ないということでなかなか受容されなかったという、われわれにとってはなかなか驚くべき話でした。そしてアーワーニー先生、この方は井筒俊彦先生のお弟子さんで、イランのイスラームの歴史、哲学の歴史をたどりながら、これも比較哲学のようなお話でした。それから私が西田幾多郎の話をし、ギャワーヒー先生がもう一回文化の共生について話され、それから堀内俊郎研究助手が「初期仏典に学ぶ共生の知恵」というタイトルで初期仏典から共生思想を取り出すということをされました。閉会の辞だけダーマードさんというシーア派のアーヤトッラが述べられましたが、彼は前回直前にキャンセルした方で、今年（2014 年）の 12 月に行われる第 3 回のシンポジウム（12 月 13 日、国際シンポジウム「共生の哲学に向けて：イラン・イスラームとの対話―井筒俊彦の共生哲学―」）には来る予定だったのですが、また残念ながら来られなくなりました。

少し写真を見て頂きます。Encyclopedia Islamica という図書館です（**写真３**）。東洋大学の図書館と交流したい、大量の本を寄贈すると言っており、まだ実現していませんが、そのような可能性があります。これ（**写真４**）はボジュヌールディー先生とムシュタバイー（Mujtabai）博士です。ボジュヌールディー先生は 12 月に来日される予定ですが（体調の都合でキャンセルとなった）、このお二方も井筒先生の薫陶を受けられた方々です。さらに、シンポジウムと並ぶわれわれの今回のもうひとつの大きな目的が、ダルーシュ・シャイェガン（Dariush Shayegan）先生という哲学者、思想家の家を訪問することでした（**写真５**）。彼は日本ではほとんど知られていませんが、イランとフランスでは非常に有名な思想家です。イランでもたいへん尊敬されている。現代イランの、革命前の西洋社会と革命後のイスラーム体制とのある種の「共生」として面白かったのは、シャイェガン先生は完全にパーレビ時代のタイプの知識人です。西洋式の素晴らしい家に住んでおられ、西洋時代は良かったというわけです。しかし実際にテヘランに行ってみると完全に西洋社会です。イスラーム革命で何が起こったのか分からないぐらいの西洋社会で、パーレビ時代の空気が濃厚に残っている。そしてシャイェガン先生のような方がまだテヘランに居られ、彼は革命後のイデオロギーには全く興味がないヨーロッパ式の知識人です。ずっとフランスで教育を受けて、パリとテヘランを行き来している西洋型の知識人の典型のような人です。ちなみに、今回のイラン訪問の後に私だけ数日残り、元テヘラン大学教授でハイデガー研究者であるエフサン・シャリーアティーさんという方（2014 年 12 月のシンポジウムに招聘した）に会って話をしたのですが、彼の父親はイラン革命の代表的なイデオローグで、何らかの理由で暗殺された、イランではたいへん有名な方です。彼のような革命派の知識人が反革命派のシャイェガン先生と同じテヘランでごく自然に「共生」していることに、イランの奥深さというか、共生思想を目の当たりにしたような気がいたしました。

写真3：Encyclopedia Islamica（2013年11月）

写真 4：Bojnurdi 博士と Mujtabai 博士との会談（2013 年 11 月）

写真 5：シャイェガン（Dariush Shayegan）博士との会談（2013 年 10 月）

その後、ペルセポリスやヤズドという所に行きまして、ヤズドではゾロアスター教の寺院を訪ねました（**写真６**）。ゾロアスター教もイスラーム・シーア派とある種の共生関係にあり、シーア派の中

写真6：ヤズドのゾロアスター教会（2013年11月）

写真７：アルメニア人教会（ヴァーンク教会、於イスファハーン）（2013 年 11 月）

写真８：シンポジウム「共生思想としての神仏習合」（2013 年 12 月）

で、地位は低いながらも生き残っているということです。ゾロアスター教は拝火教とも言われるように火を拝みますが、この寺院の火は 12 世紀からずっと絶えることなく燃やし続けられているということで、これが一種のご神体のようなものになっています。最後に、これ（**写真７**）はアルメニア教会です。アルメニアのキリスト教はマイノリティーですが非常に優秀な技術者がたくさん居り、彼らが技術を提供する代わりにイランが彼らの宗教を保護したということです。エルサレムにもアルメニア派教会はありますが、それよりも規模が大きく、非常に特殊で興味深いものでした。これもイスラームの社会の中でそれなりに認められていおり、イスラーム的共生の一つではないかと思います。

われわれのもう一つの活動について次にお話しします。これはイランとは関係ないのですが、先ほど宮本久義先生もおっしゃった「土着」ということに関係します。日本において「土着」から「共生」を考えるときにわれわれが考えたのは「神仏習合」ということです。まさしく先のゾロアスターとイスラーム・シーア派との関係と同じようなものとして、日本には神仏習合があります。これを共生思想としてきちんと考えてみようということで専門家を 3 人お招きしてお話を伺いました。最初は早稲田大学非常勤講師の門屋温先生で、この方は神道研究の若手のホープです。非常に優秀な方で、「神仏習合が神道を再生する」と考えておられます。次に鎌田東二先生、この方は多方面で非常に有名な方です。現在京都大学の「こころの未来センター」というところに居られ、『神と仏の出逢う国』という著書に代表される独自の神仏習合を現代の思想として考えておられます。それから日文研（国際日本文化研究センター）の末木文美士先生ですが、彼はまさに神仏習合を哲学的に考えたいということでずっと研究しておられますから、その話をしていただきました。これ（**写真８**）がその様子です。かなり盛況で非常に面白い議論ができたのですが、いわゆる専門的な議論というよりも一般の人が分かるような非常に分かりやすい言葉で、しかも深い内容で話していただき、大変いい会だったと思います。

今後の計画としては、イランとの交流を軸にして今お話ししたようなことを継続し、対話を深めてゆくことを考えております。

全体シンポジウム

「22 世紀の世界哲学に向けて」

General International Symposium
Toward a world philosophy for the 22nd century

（2015 年 10 月 10 日開催、『国際哲学研究』5 号掲載）

- 間文化的哲学―哲学全体への挑戦として（ゲオルグ・シュテンガー）／Interkulturelle Philosophie als Herausforderung für die Philosophie insgesamt?（Georg Stenger）
- 日本における「哲学」受容と自然観の転換（相楽勉）
- 世界哲学構築における＜イラン＞という視座（パースペクティヴ）（永井晋）

間文化的哲学
哲学全体への挑戦として

ゲオルグ・シュテンガー
翻訳：山口　一郎

Ⅰ）間文化哲学の現在と未来

「間文化的哲学」というトポス（論題）は、20 世紀、90 年代の初め頃から出現しはじめ、それ以来、方法論的および体系的観点から、また歴史的意識および文化的根付き、および社会的、政治的論述の視点と積極的な受容にあってたえざる発展を遂げている。確かに、これまで、長らく北アメリカ由来のいわゆる「比較研究」があって、アングロサクソン系の刻印をもつ「ポスト植民地主義的研究」に続いて、「クロスカルチャル研究」のトポス（論題）における「トランスカルチャル〔超文化的〕」な方向性と結びつくことで、アングロサクソン系の研究が相互に関連しあっている。これらの議論をおざなりにするのではないが、やはり「間文化的哲学」という〔特有の〕トポスを優先したいと思う。そしてそうするにはそれなりの十分な理由があるものと確信している。さて間文化哲学の「現在」と「未来」はどこに位置するのだろうか。そのような未来はそもそもあるのだろうか。あるいは「間文化哲学」は、たんに世界中で変化をみせ、ないし常々変化している状況に対する反射的反応として理解されるとすべきなのだろうか。政治的、したがって社会政治的な現在の諸問題に眼差しを向けるだけで、明らかに次のような結論を引き出す他にないようにも思える。つまり増加する難民の流れという現実問題は、文化的な原因によると言われるより、むしろ経済的な問題や世界観の問題として意味づけられるのであり、もっぱら新たに先鋭になる戦闘上の抗争について語られ、その文化的で生活世界的、及び宗教的背景は、政治権力的で戦略的現実に遮蔽されているようにみえるのである。まさにここに反映しているのが、大学のポリシー上の実践において、大学の、言ってみれば学問的自己理解である。すなわちヴァーチャルな次元ではあっても、世界における順位をめぐるグローバルな大学間の競争に方向づけられていて、そこではさまざまに調整されたカリキュラムが用立てられている。いわゆる「客観化指数」がある種の「エバリュエーション中毒」としてしか説明しようのない価値評価対策とむすびついて、新たな階級制を確立することになり、その結果はまさに、よかれと思って考えられた、かつて努力されたできるだけ「平坦な階級制」を伴う民主主義化のプロセスに逆行することになってしまっているのである。「教養の形成」とは、前もって決められた、大抵の場合、市場に方向づけられた社会的「発展プロセス」や将来の、いわゆる夢のための「訓練」に固定化されていっているのだ。このようなすべてのことが、― さらにより多くの点をあげることもできよう ― 私達の状況を私達の現在として規定しているのである。

はたして、事態はこうでなければならないのだろうか。このように見做されなければならないのだろうか。もともと未来とは、何を意味するのだろうか。学問の未来や哲学の未来、それも間文化的哲学の未来とは何のことなのだろう。こんなふうに言ってみると、この問いかけはこのままでは、それとして大きすぎるため、これをそのまま私の主要なテーマにしようとも思わない。ここで前置きとして指摘しておきたいのは、（学問、哲学、間文化哲学の）現在と未来についての問いに関して、ニーチェを味方につけて語ろうと思うことだ。ニーチェは、（未来に向けて）手を伸ばすということは、過去に遡ることに相応して、その分だけ未来に手を伸ばすことである、と言っている。すなわち、歴史的な遡及が及ぶかぎりということであり、この遡及が実際に行なわれ、それをとおして、その状況に連れ戻され、いわゆるその現状（Status quo）を初めてしっかり理解し、その意味連関から、また「その

ようになったこと」から理解するのであり、それはそれによって、現状を超えて把握するために、言ってみれば本当に新たな「把握」を「批判的意図」で遂行するのである。（周知のように、ニーチェは、記念碑的歴史と尚古的歴史と批判的歴史を区別し、これを「歴史の芸術家的形態変様」へと導こうとする[1]。ただたんに未来を所持するのではなく、未来をここに向けて開こうとするのである。

とはいっても、次の問いはいまだ触れられてはいない。元来、**間文化的哲学**は、哲学そのものにとって何をもたらすのかという問いである。二度目の〔この問いに向けた〕眼差しにとって、〔上に述べたことで様々な〕境界をたどることや境界を乗り越えることがなされているといえるのだが、― この境界等についてここで詳細に語ることはできない ― すぐに明らかになるのは、間文化的思惟において問題になるのは、決してたんに**内容的な**相違、いわば文化的なテーマに関係づけられた相違だけではなく、哲学することそのものの基礎と根本概念なのであり、したがって、**そのつど**哲学において**何が**理解され、また理解されうるのか、ということであり、よくみると、**どのように**哲学することが生じているのかということなのである。その際、おそらくもっとも知的興奮を生じさせ、もっとも達成困難といえる考える経験の一つであるのは、― このような間文化哲学にたずさわる人々のあいだで、一致しうる見解と思われるが、― ヨーロッパ以外の思想や立場についての研究活動、すなわち現地で哲学研究する同僚（公的な機関に属するのであれ、属さないのであれ）との繋がりであり、また多くの場合、はじめは不慣れな哲学的構想を理解し、評価することができるようになるにつけても、ますますはっきりし始めてくることがある。それは、これらすべてのことが、古典的な西洋に根ざす哲学の立場に、多大な遡及的影響を及ぼさずにはおかない、また及ぼすことができるということである。ここで問題になるのは、たんなる相対化なのではない、また当然、普遍主義と個別主義ないし相対主義との論争や、あるいはグローバリズムと地域主義との論争をもう一度洗い直すといったことなのではない。問題になるのは、むしろ、諸々の哲学を相互の対話にもたらし、相互に対置する中でお互いの立場を明瞭にし、積極的にかかわりあい、相互に助成し合い、生産的になりうるということなのである。このことは、哲学の根本概念と理論的前提にまで及ぶものである。したがって私は、ここでひるむことなく、はじめに命題（命題１）を強く主張したい。すなわち、「哲学とは、社会政治的問題や難民問題等、他の外的な理由によってだけではなく、**間文化的**にならねばならないのであり、哲学は、その内的な哲学的、したがって哲学することの基盤にかかわる根本的理由によって**間文化的になりゆく**のである」という命題を掲げたい[2]。

Ⅱ）内的観点―外的観点

私はまずここで、古来、語られてきている相違について述べてみたい。「哲学**すること**」という活動と「哲学について」語り、考えるということのあいだに明瞭になる相違についてである。この点に関し、「哲学一般」と「間文化哲学」のあいだに違いはなく、また、どのような哲学、あるいは理論、古典的ヨーロッパ的、あるいはヨーロッパ以外の哲学や理論であれ、この相違に注意することで、哲学的自己究明の質的特徴が露にされるはずなのである。このことに関し、すくなくとも二つの視点を提示したい。

真正な意味での哲学は、常に、事象へと、すなわち事象についての問いであるテーマの領野に踏み込むことであり、そこに入り込んで、内的な思惟の構築物、いわば議論の構築と思考の一貫性を追体験し、それらに結びついている地平や枠組みを規定する条件や秩序の様式を明るみにだそうとする。それは、うまくいけば ― 当の思惟の構築物と同じ高さの目線で ― それを批判的に考察しつつ、隠れたまた忘れられた、あるいは閉ざされてしまっている文脈や真理基準に関して、異議をとなえることができるようになるためである。この第一の原則は、当然のことではいえるにしても、往々にして「初めから」無視され、飛び越されてしまっているのだ。というのも、人は往々にして自分固有で、持ち前の考え方の地平と好みを、議論されている内実に当てはめようとするからである。そのとき人が獲得するのは、すでに手持ちの考えでしかなく、この閉じた円環に気づくことなく、思った通りだと自足するのだ。これは一つの側面である。他の側面が示唆するのは、私たちがその内的観点だけを「真なるもの」とみなす（内向的観点）とき、私たちは、密かに歩み寄る絶対化の危険、すなわち強調に強調を重ね、傲慢になり、むしろしっかり閉じこめられてありたいと望むといった危険に対して防御できなくなってしまうことである。（私たちアリストテレス学派、カント学派、ポスト構造主義学派、間文化哲学学派、といったモットーを掲げ、哲学的－

学術的、あるいは、社会的、政治的等々、多岐にわたる哲学学会の設立）がみられるのである。したがって私たちは、いつも「外からの観点」が必要であり、また活用しているのであり、それは、一つには内的観点そのものを把握しうるためであり、またそのつどより拡張した地平を受け入れるためである。このより拡張した地平は、― 哲学が元来、希求するものである ― 普遍的な意義や規定、妥当などを伴いつつ現れてくるのである。ここまでは、それで良し、とすることができる。

このときすぐに浮かんでくる問いは、私は「外に向かう」といっても、一体どこに、その通路をもっているのか、という問いである。この通路というのは、実は、ある特定の〔自分の〕「内部」であって、（かつて）私が納得し、明らかと思われたものであり、それが問題であると思われるのは、唯一、私にとって新たな、この旧来のものをしのぐ、少なくもの相対化させるに足る明晰さ、あるいは確信をもたらすときだけなのではないのだろうか。こうした関連性のなかで、私が「哲学することの再発見」を間文化的な挑戦に関係づけて語ろうとするのも、結局、まさにこの問題領域で、ここで描かれた「内」と「外」の「二重構造」を改めて、より強力に前景に押し出したいからだ、とする反論が可能である。したがって、― この間文化的挑戦という観点から ― この問題をしっかり自覚して、あらゆる思考は、文化的、言語的、身体的、歴史的に深く「場所的」に根ざしていること、言い換えれば、飛び越すべきでない「参加する側の観点」、すなわち生活世界的、文化－社会的、そして哲学的－学問的に構成されている観点であることをしっかり自覚しておきたい。このことはしかし、「観察の観点」を犠牲にすることを意味するのではない。そんなことはそもそもできないだけでなく、私たちは、いつもこの観点を受け入れているのである（たとえば、私たちのもつ人間学的な距離を取る能力、それによって可能となっている言語能力、あるいは、カントのいう「すべての私の表象に伴っていることができるのでなければならない自我」といったように）。ただし、あらゆる観察の観点も、それが唯一そのような観点でありうるのは、― どのように詳細に論述しようとも ― その観点が事象的にみて、当の事柄に前もってどこかで〔みずから〕参加している、ないし参加していたからなのである。そこからこそ、この観点は、それそのものの源泉として議論をすることが可能になるのである。簡潔にまとめて言えば、この二つの観点のあいだに、すでに「あいだ〔間〕」が生きて活動しているのであり、このあいだは、この二つを相互に支え合っているのであり、一方が欠ければ、荘子のいう「井の中の蛙」の運命に陥いるのである。R.A. マルは、このことを「個別性の普遍化」の根本問題と診断していたのである。「蛙の観点が誤謬なのではない。本当の誤謬は、限界づけられた見方の閉鎖性にある。」(3) 私たちは、そこに立っているのでなければ、あそこに立っているのでもなく、また、「そのあいだ」に、椅子と椅子のあいだのように立っているのでもない。私たちは、そのことをはっきり意識していようといまいと、いつもある立場に立っているのであり、そこから私たちは、ものごとを理解し、議論しているのである。この立場は、簡単にそこから立ち去るわけにはいかず、それはまさに、私たちが哲学の作業をとおして、その根拠と根底がまさしく私の立場を担う「氷山の一角」（E. ヘミングウェイ）であることが判明するのである。

Ⅲ）間文化的思惟ないし哲学は、方法論的及び体系的解明の作業、すなわちそれと結びついている「自己反省化」の作業を省こうとは思わないこと（命題２）

１．方法の意識　―　どうして現象学的なのか。

フッサールの現象学の根本見解とは、私たちは、直ちに知覚を、いわゆるただ与えられているがままの現実と経験をそのまま信じてしまう態度、すなわち「知覚の断定する」態度に、まんまと乗せられたままでいないためには、「カッコづけ」を練習せねばならず、それによって、特有な主観の側と客観の側の相関関係についての見識を、したがってそのつどの与えられている、そのありのままの仕組みを知得できるとすることである、とすれば、B. ヴァルデンフェルスは、この洞察をより厳密に「プロセス」として規定し、「このプロセスにおいて**事象の内実とそこへの接近の仕方とが、相互に解消してしまうことなく交錯している**」(4) と述べている。ということは、カントの超越論哲学的見解において、方法は同時に事象を意味するとされることが、真剣に受け止められるとともに、その特有な方法と事象の問題系が明かにされ、さらに深められたことを意味するのである。「＜**別様に知覚するとは、他の物を知覚することだ**＞と簡潔にレヴィナスにおいて語られている」（同上）。したがって、他者を問題にす

るとき、人は他者経験の現象学を素通りすることはない。なぜなら「＜経験する＞とは、何かを遂行することではあるが、何かを作成することなのではない。(…) 経験は、(経験主義と合理主義の) 思惟に対して、プロセスを意味しているのであり、このプロセスにおいて、意味が形成され、分節化され、このプロセスにおいて、物はその構造と形態をもつのである。現象学は、M-メルロ＝ポンティの言うように、＜生まれるさなかの＞意味にかかわっているのであり、できあがり済みの世界にそのまま与えられているものにかかわっているわけではない」[5]。方法論的に調整された現象学の自己解明の作業、すなわちそこで理性そのものが主観（意識など）として、また客観（世界など）として研究対象になっている作業を超えて[6]、「現象学は＜**証示する思惟**＞と性格づけられる思惟様式と問いの様式として特徴づけられる。ということは、概念の解明や議論や体系性がどんなに重要な意義をもつとしても、それらがこの領野を一面的に支配することはないのである。」[7]

２．方法論的解明による相互の「開き」

この、その背後にたどることのできない接近の仕方と事象の内実との交錯は、接近の仕方にかかわるような、そのつど前もって決定してしまっていることに関係しており、それによって根本概念からして、それが前提にされてしまっていることを予感させるのだ。このことに気づくこと、つまり方法論的基礎そのものをテーマにすることは、大変重要なことである。さらにこのことは、ただ方法を手にして、― 哲学的に見て理論的な根本的構想をもつことを意味するが ― 直ちにすべての価値づけから自由に考察できることを意味するのではなく、接近することと事象の内実を解明することをとおして、一度なされた決定に留まることなく、相互に要求し、挑戦しあうことで、ある出来事が生じるのであり、この出来事はまさに、批判と修正に対して開かれていることを証明しているのである。

少し強調して述べれば、それによって初めて何かが明らかになるといえるのである。つまり、ここで接近の仕方と事象の内実が相互に開かれたものとして経験され、この経験から初めて確信や説得力といわれるものが生まれるのだ。ここで開きと同時に「深化」というものも生まれる。それは二つの側が、相互に開かれるとき、共通してあるものが潜在的な深部の構造の、ある種の創造的な遡及的経験と遡及的把握を解放する限りにおいて深化が生じるのである。この深部の構造は、文化的力と意味の源泉としての言語や芸術や宗教のように人間〔の生〕を担っているのであり、ときとして人間にとって障害になったり、壁になったり、またそれによって征服されてしまったりするのである。担うものこそ、障害にもなりうるのであり、ここではまさに根底的な構成のプロセスが問題になっているのである。

３．哲学と文化性との交錯、あるいは普遍主義と相対主義ないし個別主義の彼方

哲学と文化性の内的な交錯について、F. ヴィンマーは、「文化性のジレンマ」[8] について語る。つまり特有なあり方で微妙な配置のされ方についてであり、この配置にしたがって、特定の文化的また哲学的論述には、つねに、また本来、**同時に**、ある一般的に妥当する意義と表現力が住み着いている、ないしは内在しているということである。換言すると、あらゆる限界づけと限界性（言語的、論理的、等の限界と手段〔の限界〕）には ― そもそも限界づけられていないものはありえないだろう ― 普遍への眼差しが住まわっており、少なくとも隠れた傾向性や普遍的なものや普遍性への追求が住まわっているのだ。ここから生じる問題を示唆する問いは、私たちはそのことから、どのような種類の（記述的なあるいは規範的な次元であれ）ものであれ、〔結局〕相対主義で満足せねばならないのだろうか、という問いである。他の見方からすれば、相対主義的立場は、はじめから普遍性にとっての構成的裏面として役立っているのではないのか、と問われることになる。他方、普遍主義的立場は、よくみると、それ自身、相対的な、ないし個別的な接近の仕方の具象化、いわば予測として判明することにならないのか。そのさい行なうヴィンマーの提案は、傾向として本質主義的な特性をもつ多元中心的な並存（民族学的哲学）ではなく、また単一中心的モデルでもないとしている。後者（古典的例として、西洋哲学の特権的とする自己理解）は、次のことでもまた、(その自己限定において) 特徴的であるといえる。すなわち単一中心的モデルは、その普遍性をまさに、その非－文化性、― 文化性とは、つねに、それに先行する純粋に形式的な思考と、それに相応する論理にとっての経験的材料でしかないものであるとされ、― を根拠にして獲得できると期待しているのである。簡

潔にいえば、あらゆる選択は、もはやその議論上の説得力を欠いているように思えるのは、まさに間文化的思惟の挑戦を真剣に受け止めるときであり、すなわち、もはや制御しがたいものとなっている「文化性のジレンマ」の前に立つときである。私たちは、道を見いだす可能性を探らなければならなかったはずである。その道というのは、そのつど、文化歴史的、および体系的見地からして、実りある討論が生じうるような道であり、その討論は、単独の語りに代わり、対話的な語りと複数の語りへと入り込むのである。というのも、**そこからして**初めて、**哲学的にみて**、哲学の、いってみれば「それぞれの」哲学のそのつどの文化的混合性や基礎づけが見て取れるようになるからである。

一つの帰結として、「複数における普遍化」が語れるかもしれない。この考えは、普遍主義と相対主義の論争を回避するという意味でしぶとい考えといえるかもしれない。あるいはこのような論争の彼方で作業するとも言える。というのも、そのつどあらゆる哲学は、いつもすでに**文化に**根づいており、屈服しており、浸透されているからである。この問題と積極的に向き合うのは、それにもかかわらず、間文化哲学の最も大きな挑戦の一つである。より直接的にいえば、要求される対話の能力は、単純に与えられているわけではなく、対話がなされる中で作り上げられてくるものである。すなわち、対話はたえず、対話そのものの条件をめぐって対話になるよう工夫しているのであり、その条件をとおして対話は、はじめて対話になるのである。ここからこそ、「複数の人々のあいだの対話の能力」が発展するのであり、いわば、対話の複数性を実践する能力が生まれるのである。この能力とは、しかし、調和のとれた、和気あいあいの様子をみせる、新たな統一の形式にもっていこうとすることではなく、非対称的な、「自己」と「他者」とのあいだ、また「固有なもの」と「他なるもの」等のあいだに展開し、たえざる挑戦と要求であり続ける心構えと配置である、ということが「分かって」いることなのである。

４．差異の範例（パラディグマ）

間文化哲学にとって、差異のトポスは、大きな収穫を意味すると思える。とりわけ、差異が、幾重にも重ねられたタブロー〔完成作品〕においてせめぎ合い、細かな相違について詳細に議論される場合、大きな意義をもつ。このことが明らかになるのは、方法と体系性を、与えられ方、ないし事態と現象とに分離することなく、哲学の挑戦をそのまま受け止め、古典的な「差異」としての超越論的－形式的接近法と経験的－内容的接近方との**手前で**、また規範的な妥当と記述的な記載という差異を設定する手前で、普遍主義と文脈主義、グローバル性と個別性といった対立をもはや意味をなさない廃語とみなすときなのである。したがって私は「生産的な差異」について語ろうと思う。この差異は、一方でさまざまに異なった領域ですでに支配的であり、他方で学問ないし哲学と生活世界ないし文化世界とのあいだの間隙を克服するために登場しているのである。メルロ＝ポンティにそくせば、「底辺から立ち上げる」思惟、ある種の、「トップダウン」に換わる「ボトムアップ」の思惟がふさわしいといえよう。このトップダウンに見合うのは、「典型的な」西洋で習慣化されている「進歩の思考」であり、これは、すでにフッサールの危機の診断にあるように、「目に見えた表層的生」の場合であり、生活世界に根づいた「目に見えない深層の生」の在処を知ろうとしないのである。「それゆえ、論理的難問や論争にのめりこみ、そこでおのれの学問性を大いに誇ってみせるという誘惑が、このばあいほど大きなところもほかにないのだ。だがそうなれば、本来の研究の期待である現象それ自体は、永久に視野から見失われてしまうことになろう。」(9) フッサールの「たんなる事実学は、たんなる事実人間を作り上げる」(10) という言明は、今日でもその現実性を失っていないといえよう。

おそらく、このような二つの《あれかこれか》という動向について語るべきではもはやないかもしれない。というのも、この二つは相互に消耗しあい、条件づけあっており、だからこそ互いに限界を設けなければならなくなっているからである。したがって私は、幾つかのいわゆるポスト構造主義的な端緒を古典的現象学的端緒と結びつけてみたいと思う。そのさい、前者における差異帰納的現象とそれとともに、「社会哲学的」、「政治的」重点のおかれた論争を確保しておきたい。こうして、フーコーやドゥルーズ、デリダやレヴィナス、バトラーなどにそくして、権力の問いに関し、また暴力の問題等の視点が登場してくる。いわば問題含みの反逆的な現象が問題とされ、それに対して人は自分の立場を明確にせねばならず、まさに、間文化的な哲学研究においてこそ、それらの問題の前に立たねばならないのである。全体的にみて、ここでの試みは、「差異のトポス」を強調することにあり、その上に「**複数性**」の新たな理解を展開しようとする。この新たな理解は、間文化的思惟という標語のもとに、既存の

カテゴリーや根本概念、思惟様式を生産的な意味で突き動かすことができるのだ。先に述べられたように、次の命題は、以前と変わらず現実的有効性をもつような、哲学そのものに向けられた挑戦にふさわしい命題であると思う。すなわち哲学はたんに外的要因によって間文化的になるというのではなく、内的な哲学的根拠からして**間文化的になる**（ないしならなければならない）とする命題である。まさにここにこそ ― 確かに厳しい、傾斜の厳しい命題ではあるが ― 私たちが「哲学」のもとに理解しようとするものの未来の意味と動力が依存しているのである。自己充足する、西洋的刻印を帯びた理性の批判者として、またそのような理性のその終末を予言した M. フーコーは、日本の禅寺に滞在したさい、次のように述べたといわれる。「もし哲学に未来があるとすれば、それはヨーロッパ以外から生じるに違いない。あるいは、その哲学は、ヨーロッパと非ヨーロッパとの出会いとその衝撃の結果として生じるのでなければならない。」(11)

Ⅳ）間文化的重要性を見やった実践哲学の４つのレベル、ないし根本概念：寛容、敬意、承認、価値評価

この章では、一種の「発生学」と「考古学」に関わることで、一方で体系的で思想史的な意義の観点から実践哲学の４つの根本概念について、他方で、やはり間文化哲学に関した、社会的、文化的、政治的、したがって倫理的関連について注意を向けてみたい。同時に、私はこの考察をある種の、思考文化のあいだの間－討議性と理解してみようと思う。ここで、時間の都合上、厳密な意味で非ヨーロッパ的構想（概念）に遡及することができない。とはいえ、これこそ、生産的であることから、その根本概念とその理解について、やはり間文化的観点から言及することとし、部分的に補足したり、相互に照らし合わせたり、また抗争させたりしてみたいと思う。

寛容という概念によって、第一の重要な合理的な自己理解、すなわち間文化的に動機づけられた議論において、今日まで適切な仕方で討論されてきている自己理解が、前面に押し出されてくる。とりわけロックとレッシングに立ち戻ってみることで、寛容の掟は、当時、現実性をもつことになってきた宗教間の抗争が出発点になっていることが分かる。この宗教間の抗争は、それぞれの宗教がそれぞれ真理であることを要求し、その宗教の優位性を争うのであり、この抗争がすべての側に満足のいくような解決に至ることはできなかった。両者の提案は、諸宗教は、そのすべての相違があったとしても、共通のものが挙げられるはずであり、まず第一に、最終的決断を下す個々の個人を目指すべきであり、そこで個人は、「寛容の行使」という意味での寛容の掟を守るよう約束するというものであった。それによって同時に、とくにロックにおいては、個人がその法に基づいて「国家の枠組み」における原理的構造 (12) において登場できるのである。これと結びついているのが、他方、「積極的な寛容」についての洞察であり、それは原理として相互に承認することへと移行していく。寛容は、他の立場をたんに受け入れ、我慢するだけでなく、その概念にそくして、相互に行使し合う寛容を持ち合うように要求するのである。それはつまり、寛容は、同じく寛容を行使する相手に対してのみ、遂行されうるし、されるべきであるということである。（現在の政治的時事性を参照）。

カントの超越論哲学にそくして行なわれた、**敬意**の概念の根拠づけにともない、この概念はその正当性の基盤へともたらされた。それが実現したのは、この二つの法と道徳という異なった領域がそこにおいて相互の対応関係において働き合う限りにおいてであり、そこにおいて、人間がまさに、その「尊厳」における人間性そのものが現れてくるべきなのである。道徳的に導きだされた敬意の「感情」は、同時に、一般的に妥当する「倫理規則」への敬意を意味しているが、一方で普遍的妥当の要求を内容とし、他方で、隣人と他者と他なるものとを含み入れているものをその内容としている。それと関連する形式的な原理構造に起因する、否定的な自由の「受動的習性」は、事実上、実践的に支配している無関心という潜在的傾向性と正面から向きあっていることを認めているのであり、カントは、ここに本質的危険性が働いていると見ている。「高慢さ」や「陰口」、「嘲り」や「横柄さ」などがはびこっている。というのも、すでに「高慢さは、他の人から、その人がもつことを拒む敬意を要求する」(13) からである。自由は「義務の原則」なしに存在しないのであり、先に示された「傾向性」においていかなるたんなる心理学的な欠陥が述べられているのではないのであり、普遍的妥当を個別的なものへと〔引き入れ、〕絶対化する過ちが問題になっているのである。しかし、― ニーチェはこの問題に関して単なる批判を超えて介入している ― 敬意

の形式的原理は、内容は一貫していたとしても、容易に横転するのであり、しかも、もともと、いつも特定の内容と出来事に関係づけられて経験するのである。横転するというのは、まさに、その反対である「軽蔑」への、すくなくとも敬意をもたないとか、無関心性への横転がみられるのだ。

ヘーゲルの弁証法的な思考様式とともに、**承認**の概念によって、一般と個別、したがって形式的なものと内容的なものといった対立する形象についての**作業**が前面に出てくる。前期の「家族」から「国家」に至る「倫理性」をめぐる『イエーナ体系構想』から、「自己意識」を調達し、構成するための具体的な作業と格闘が展開される『精神現象学』への展開において、その取り組み方が明確に示されているのであり、それは、たんに形式と内容、理念性と実在性とのあいだを媒介することを求めるだけでなく、妥当の審級が、その歴史的－体系的発生に向けて問いただされているのである。「自由」が要求するのは、形式的な自律原則の要請以上であり、自由は、内的**及び**外的自由の具体的獲得と要求からのみ発動し、経験を重ねるのであり、それをとおして、間主観的、社会的、また社会政治的次元がそれらの構成的条件形式に関して歴然としてくるのである[(14)]。（たとえばフーコーが、どの程度、ヘーゲル**及び**カントから理解できるかと言う点に関して、評価を下すことができよう。）

価値評価ということで、多くの観点からして、これまでのトポスの置かれた領域とは異なった領域を取り上げてみたい。私がここで、パスカルとニーチェそしてシェーラーに遡及し、それらの構想の重要な端緒を現象学的に読もうと試みるのは、次のことと類縁性をもつ。つまり、一つには、純粋に概念的な把握の限界に注意を向けることと、他方で、現象の眼差しと態度について敏感になることであり、それらは、前もって前提にされている「現実」から出発する、ないしそこに向けて到達しようとするのではなく、その現実を、最善でも、第一の入り口の段階として理解することである。この第一の段階は、この段階を条件づけ、構成している発展と展開の可能性に向けて露呈するに値するといえるのである。確かに、「価値評価」は、概念的把握においては、すでに前もって述べられた三つの根本概念において登場していて、このすべての４つのトポスは、討論において頻繁に類義的に、あるいは同義に使用されてもいる。それでもなお、価値評価に固有であるのは、次のような契機である。それは、その潜在的な、価値の生成と価値の一般化への注意を基にして、どのようにそもそもその「価値」に至るのか、どういった意味で何かが価値をもつと見做されるのか、またなぜ誰かがそもそも価値評価される、ないしされうるのかということを示すことができる契機なのである。この現象の特性としてわずかなものを呈示することで十分だろう。まず必要とされるのは、**現実の**、つまりたんに表象され、あるいは想像されるのではない現実の出会いであり、出会いの出来事へと踏み込むことである。この出会いの出来事において、前もって巡り会ったことのない何かが経験にもたらされるのである。出会いとはこの意味で、つねに相互の受容において生じるのであり、この受容は〔相手を〕招待するのであり、何かに対して開き、導き入れ、それがうまくいくときは、相互に高め合うのである。対話の相手同士は、積極的に語りかけられ、共鳴し合い、簡単に自分の自由になるまえもって携えてきたものではない何かに反応し合うのである。人は理解するだけでなく、〔相手から〕理解されたことも感じる。それは初めはただなんとなく、と言った場合であってもである。間文化的文脈において、とくに際立っているのが、受け入れられないこと、そして理解されないことの有様が、話しかけるものの側からすればすでに理解されていることへの的確な「対応（リアクション）」として心に記録されるということ、すなわち、この話しかけられた人の対応の仕方が、話しかけた人によって、受け入れがたいとする態度として、また、いまだ明らかとされていない、あるいは、いまだ十分に明らかになっていないものとして解釈されるのである。

こういったことは、間文化的出会いでは、まずもって当たり前のことであり、もともと「善意で行なわれ」、ふさわしい形で行なわれたとしてもそれは同じことである、といわれねばならないだろう。これに対して価値評価は、相互に開き合うことでその「作業を行なっている」のであり、それによってただ他者が以前より良く理解されるだけでなく、自分の方も、その人独自のそれまでの理解がより良く受け取られ、理解されることを経験するのである。この出会いは、同様に、また同時に、あるいは即座に、あの「出会いの出来事」のうちで活動的なのであり、各自がすでに自分自身で「ある」のであり、すなわちそこにおいて自分自身と途上にあるのであり、そこに留まるのである。ここで個人的な、また社会的な、そして文化的な深層の構造が新たにそして別様に共鳴し合うことができるのであり、他の答えと他の問いかけが可能になり、人は修正に対して開かれている自分を経験し、そうして初めて自分自身と**出会い**、しかもこれが同じ目線の高さで生じるのである。「すべて」は、いまだ発見と展開に

もたらされるべきこととして経験されるのであり、ここにこそ、価値評価し、価値評価されるものが住まうのである。どのように価値評価を強調しようとも、寛容と敬意と承認の妥当性はそのままに留まるのであり、問題となるのは、どのようにこのすべての４つが流動的に滞りなく照応しあって、透明性が確保されているかということである。価値評価する根本動機は、おそらく、ここですべてのなかで最も壊れやすく、最も置き去りにされやすいものであるが、まさに相互に開き合いつつ確認できることから、間文化的移行と出会いを人間的なものとして担うことのできるもののように思われる。

「生産的な差異」のトポス〔論題〕に関して問題になったのは、お互いに深め合うことであり、いわば寛容の遂行と、敬意をはらい、承認していることを分かってもらったり、価値評価を実践したりする「学習のプロセス」のことであった。それによって現在、興隆しつつある「感情や感覚など」に関する研究領域もまた受容されることになるといえる。間文化的研究プロジェクトの一つである「共感（Compassion）」が、日本とヨーロッパに比重が置かれる形で、大橋良介教授と他の研究者達（私もここに属するが）によって現在、企画されている。

根本概念の体系性と歴史的意識とのあいだの干渉と絡み合いにおいて私は、「経験し」、したがって「感覚する思惟」の重要な礎石をみる。フッサールという源泉は歴然としている。この源泉は、フーコーやドゥルーズによる「超越論的－経験的枠構造」を受け入れ、したがって《あれかこれか》の振り分けに、例えば合理主義に対する感覚主義ないし経験主義といった対立にかかわることなく、他方でこの枠構造そのものにも囚われずに、― フーコーのエピステーメの概念はなお、それらの残余物をもっている（理性に対する記録といったような）ように思われる ― これらの責任の所在を正す以前に作業をすすめるべきなのである。皆さんは驚かれたかもしれないが、まさにここにこそ、現象学的とポスト現象学的、そして間文化的という表明の違いをみているのである。

Ⅴ）結びにあたって

私たちは、間文化的あるいは、超文化的に幾分か研究を重ねてきたという「特典」をもつとしても、このプロセスは、― 意味があるのは、さまざまな道を経由したプロセスであるということだろう ― 重要な問いと結びついているのである。その問いとは、いずれにしても、現在、もっとも重要な問いと思われるものであり、とりわけ自己反省にかかわる問いである。高くまた野心的でもある間文化的思惟**とそして**経験という要求に対して、その課題というのは、いわゆるヨーロッパ以外の伝統や思惟の構造について研究するということだけなのではなく、如何にその仕事が本質的であり、哲学自身にとって本質的であるかということが示されねばならないのである。

ということは、これはまさに「挑戦」なのであって、この研究は、古典的な西洋哲学の思想家や哲学と**同じ目線の高さで**進められなければならないのである。これは、大変、集中した仕事が必要とされ、たんに踏破すべき文献からだけでなく、必要があれば、受容し、学習し、一般化するに足る異なった「主観の捉え方」、「態度」などを問題にせねばならないという背景の前に立つということなのである。このことは、おそらく「新たなエピステーメにかかわる謙虚さ」を要求するものであり、傾聴することを学び、受け入れることができ、それまでにそのようには（理解）できていなかったことや、まったく（理解）できていなかったことを相手に与えさせることができるといった謙虚さである。すなわち、これまでの議論の円環はここで閉じることになる。真性な**哲学することは**、哲学「について語ること」でも、理論について、著者について、また事実について述べることでもない。このことを改めて整理してみなければならない。これが意味するのは、問題の解決を取り揃えることではなく、一般に通用している範例を、解決するに足る問題が存在するところに向けて後戻りさせることなのであり、えてして微妙な仕方で、以後のものが以前のものに結びつく「循環論法」を想起させることであり、問われる当のものが、すでに問いの中に前提にされていたり、また全体的に、「無限の進歩」といったものに向かってしまっている実態を明かにすることである。これらに対して、再度、私が「哲学することそのもの」の活動と結びつける思惟が求められるのであり、それによって初めて、「思惟の空間」や思惟の建築物、思惟の風景、そして経験の空間などが開かれてくるのである。これに対して、単なる知識は、それが如何に知性的で技巧的なものであろうとも本質的に貧しいものとされねばならないのだ。

註

1　F. ニーチェ『反時代的考察』、第二部参照。

2　G. シュテンガー『間文化性の哲学―経験と諸世界』フライブルク / ミュンヘン 2006 年、とくに序論、17 頁から 63 頁を参照。

3　R. A. マル「間文化的に哲学すること、その今日のプロジェクト」、『ポリロ―グ』所収、WIGP（編）、nr.25、2011 年、12 頁。

4　B. ヴァルデンフェルス『現象学入門』、ミュンヘン 1992 年、19 頁。

5　B. ヴァルデンフェルス『他者の地勢学（Topographie des Fremden）』フランクフルト、1997 年、19 頁。

6　G. シュテンガー、同上、48 頁から 56 頁までを参照。

7　B. ヴァルデンフェルス、『哲学展望、第 57 巻』、2010 年、157 頁。

8　F. M. ヴィンマー『間文化哲学入門』ヴィーン 2004 年、9 頁以降を参照。

9　E. フッサール『危機書』32 節（邦訳 216 頁及び次頁）。

10　同上、第 2 節参照。

11　M. フーコーと禅、1978 年の禅寺での滞在にて、M. フーコー『ミシェル．フーコー思考集成　第 3 巻』1976-1979. フランクフルト、2003 年、781 頁。

12　確かにロックは、規範的性質を含む寛容の**原理**について明確に語っているとはいえないかもしれない。その意味でここで「原理」として表現されている。これについて、R. フォルスト、『抗争における寛容』フランクフルト、2003 年。

13　I. カント『人倫の形而上学』WABd.VIII、フランクフルト、1977 年、602 頁。

14　これに関して A. ホネット『承認への格闘　社会的抗争の道徳的文法について』フランクフルト、1992 年参照。

Interkulturelle Philosophie als Herausforderung für die Philosophie insgesamt?

Georg STENGER

I) Gegenwart und Zukunft interkultureller Philosophie

Der Topos „Interkulturelle Philosophie“ ist etwa Anfang der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts aufgetaucht und hat sich seither stetig weiterentwickelt, sowohl in methodischer und systematischer Hinsicht als auch in Hinblick und konstruktiver Aufnahme geschichtlichen Bewusstseins und kultureller Verankerungen wie gesellschaftlicher und politischer Zuschreibungen. Gewiss, es gab schon länger die sog. „Comparative Studies“ nordamerikanischer Provenienz, gefolgt von den „Postcolonial Studies“ angelsächsischer Prägung, die im Verbund mit stärker „transkultureller“ Orientierung im Topos der „Cross-Cultural Studies“ sich verbinden lassen. All diese Diskurse keineswegs vernachlässigend möchte ich doch - und dies nach wie vor - den Topos „Interkulturelle Philosophie“ favorisieren, und glaube hierfür gute Gründe zu haben. Worin besteht also „die Gegenwart“ und darüberhinaus „die Zukunft“ interkultureller Philosophie? Gibt es überhaupt eine solche Zukunft? Oder ist „interkulturelle Philosophie“ nur als Reaktion auf eine sich weltweit verändert habende und sich nach wie vor verändernde Situation zu verstehen? Schon ein erster Blick auf die politische, mithin gesellschaftspolitische Gegenwartsproblematik lässt offenkundig keinen anderen Schluss zu: Die Aktualität der anschwellenden Migrationsströme, die mehr ökonomisch und weltanschaulich konnotiert denn kulturell begründet sind und werden, scheinen ebenso für diese These zu sprechen wie die neuerdings sich verschärfenden, ja kriegerischen Konflikte, deren kulturelle, lebensweltliche und religiöse Hintergründe eher zugunsten machtpolitischer und strategischer Praktiken abgeblendet bleiben. Geradezu gespiegelt erscheint hier das universitäre, sprich wissenschaftliche Selbstverständnis in seiner hochschulpolitischen Praxis: man orientiert sich an einem wie virtuell auch immer bleibenden globalen Wettstreit um die besten Rankings, dem die modularisierten Studienpläne zu Diensten sind. Sogenannte „Objektivationsfaktoren“, gepaart mit Bewertungsstrategien, die nur mit einer Art „Evaluationssucht“ zu erklärten sind, etablieren neue Hierarchisierungen, deren Ergebnis geradezu in ihr Gegenteil von gutgemeinten Demokratisierungsprozessen mit möglichst „flachen Hierarchien“ führt, die man ja einst anstrebte. „Bildung“, so scheint es, gerinnt mehr und mehr zur „Ausbildung“ vorgefasster, zumeist am „Markt“ orientierter gesellschaftlicher „Entwicklungsprozesse“ und Zukunftswünsche. All dies – und man könnte gewiss noch weitere Punkte nennen – bestimmt unsere Situation als unsere Gegenwart.

Muss das so sein? Muss das so gesehen werden? Was meint eigentlich Zukunft? Zukunft der Wissenschaft/en, Zukunft der Philosophie und gar der interkulturellen Philosophie? Nun, die Fragen sind zu groß, und sie sollen hier auch nicht mein Hauptthema sein. Nur um einen Hinweis zu geben: Ich würde es bezüglich der Frage von Gegenwart und Zukunft (für Wissenschaft, Philosophie und interkulturellem Denken) daher mit Nietzsche halten, wonach der Ausgriff (nach vorne in die Zukunft) immer nur soweit reicht, d.h. soviel Zukunft hat, d.h. „zukünftig ist“ als er zurückgreift, d.h. historische, geschichtliche Rückgriffe vorzunehmen weiß, diese faktisch tätigt und dadurch erst in die Lage versetzt wird, den sog. Status quo überhaupt erst einmal zu verstehen, zu verstehen aus seinem Sinnzusammenhang und „Gewordensein“ heraus, um sodann über ihn hinauszugreifen, sprich einen wirklich neuen „Ausgriff“, und dies in „kritischer Absicht“, zu tätigen. (Bekanntlich unterscheidet Nietzsche zwischen

Monumentalischer Historie, Antiquarischer Historie und Kritischer Historie, um diese in eine „Künstlerische Umgestaltung der Historie“ zu überführen.[1]) Es ginge also nicht mehr nur darum, Zukunft zu haben, sondern Zukunft auf diese hin zu öffnen!

Gleichwohl, nach all dem bleibt die Frage noch offen: Was soll eigentlich *Interkulturelle Philosophie* für die Philosophie selbst erbringen? Nun, einem zweiten Blick – und dieser hätte schon manche Grenzgänge und Grenzüberschreitungen hinter sich gebracht, die ich hier nicht eigens ausführen kann – wird doch schnell deutlich, dass es einem interkulturellen Denken keineswegs nur um *inhaltliche*, sprich auf kulturelle Themenbereiche bezogene Unterschiede zu gehen hat, sondern um die Grundlagen und Grundbegriffe des Philosophierens selbst, also darum, was *jeweils* unter Philosophie zu verstehen sei und sein könnte, und *wie* dies jeweils näherhin vonstatten geht. Es ist – und darin komme ich mit nahezu all jenen, die sich mit diesen Fragestellungen auseinandersetzen, überein – vielleicht eine der aufregendsten und herausforderndsten Denkerfahrungen, dass eine genuine Beschäftigung mit außereuropäischen Denkweisen und Positionen, persönliche Kontakte mit Kollegen und Kolleginnen vor Ort, seien diese institutioneller Natur oder nicht, neben dem Kennen- und Schätzenlernen der zunächst doch mehr oder weniger fremden philosophischen Konzeptionen auch dies zunehmend klarer hervortreten lassen, dass all dies nicht ohne Rückwirkungen auf die klassischen westlich verankerten Positionen der Philosophie bleibt und bleiben kann. Es geht darin nicht um eine Relativierung, schon gar nicht um einen Neuaufwasch der Debatten zwischen Universalismus und Partikularismus resp. Relativismus, oder zwischen Globalisierung und Regionalisierung usf., es ginge vielmehr um den Versuch, die Philosophien so miteinander ins Gespräch zu bringen, dass sie sich wechselseitig und gegenseitig erhellen, konstruktiv herausfordern und darin einander förderlich sind, ja fruchtbar werden können.

Das reicht bis in die philosophischen Grundbegriffe und theoretischen Voraussetzungen hinein. Ich würde mich daher nicht scheuen, nach wie vor die prononcierte These (= These 1) zu vertreten, wonach „die Philosophie nicht nur aus externen, etwa gesellschaftspolitischen, migrationsbedingten und anderen Gründen mehr, *interkulturell* werden muss, sie wird sich auch aus internen philosophischen, also die Grundlagen des Philosophierens selbst betreffenden Gründen *interkulturalisieren*.“[2]

II) Innenperspektive - Außenperspektive

Ich möchte hier auf eine alte Unterscheidung zu sprechen kommen, die sich zwischen der Tätigkeit des „Philosophier*ens*“ und dem Sprechen und Denken „über Philosophie“ manifest machen lässt. Hierin unterscheiden sich „Philosophie im Allgemeinen“ und „interkulturelle Philosophie“ auch kaum, und, gleich welcher Philosophie und/oder Theorie man sich zuwendet, ob klassisch europäischer oder außereuropäischer, am Aufmerken auf diese Unterscheidung wird sich das Qualitätsmerkmal philosophischer Selbstverständigung messen lassen müssen. Zumindest zwei Aspekte möchte ich hierzu nennen:

Philosophie in einem genuinen Sinne treiben hieß immer, in eine Sache, eine Sachfrage, ein Themenfeld einzutreten, ja hineinzukommen, die innere Denkarchitektur, sprich den Argumentationsaufbau und die gedankliche Konsequenz nachzuvollziehen, den damit verbundenen Horizont, die Rahmenbedingungen und Ordnungsformen zu eruieren, um gelingendenfalls - auf Augenhöhe des vorliegenden Ansatzes - diesen kritisch begleiten und hinsichtlich möglicher impliziter und auch vergessener oder gar ausgeschlossener Kontexte und Kriterien Einwände vorbringen zu können. Dieses Primum, so selbstverständlich es sein mag, erweist sich oftmals als „von vorneherein“ schon übersprungen, insofern man seine eigenen mitgebrachten Denkhorizonte und –vorlieben auf das zur Debatte Stehende appliziert. Man erhält dann auch nur das, was man schon mitgebracht hat, sieht sich bestätigt, ohne diesen Zirkelschluss zu bemerken. Dies ist die eine Seite. Die andere wiederum weist darauf hin, dass, wenn wir allein die Innenperspektive für „das Wahre“ halten (Binnenperspektive), wir nicht gegen die Gefährdungen schleichender

Verabsolutierungen, Überzeichnungen bis hin zu Verblendungen gewappnet sind, die ja gerade ausgeschlossen sein wollen. (Nach dem Motto: wir Aristoteliker, wir Kantianer, wir Poststrukturalisten, wir interkulturell Denkenden, und dies philosophisch-akademisch wie gesellschaftlich, politisch usf.; vgl. etwa die diversen Selbstverständnisse philosophischer Gesellschaften). Wir brauchen und gebrauchen daher stets eine „Perspektive von außen", zum einen, um die Innenperspektive als solche erfassen zu können, zum anderen, um den jeweils weiteren Horizont mitaufzunehmen, welcher – so das philosophische Grundbestreben - stets mit universaler Bedeutung, Bestimmung, Geltung usw. einhergeht. Soweit so gut.

Sogleich aber drängt sich die Frage auf: Woher habe und nehme ich meinen „Zugang von außen"? Ist dieser nicht selbst wiederum einem bestimmten „Innen" verhaftet, das mich (einstmals) überzeugt hat, das mir evident erschien, und das streitig zu machen nur dann möglich erscheint, wenn mir eine neue, die alte übertreffende oder zumindest relativierende Evidenz/Überzeugung einsichtig wird? Wenn ich in diesem Zusammenhang von einer „*Wiederentdeckung des Philosophierens*" angesichts interkultureller Herausforderungen spreche, dann deshalb, weil gerade auf diesem Terrain diese soeben beschriebene „Doppelstruktur" von „innen" und „außen" erneut und mit wohl noch stärkerer Vehemenz in den Vordergrund tritt. Die Frage möchte daher – angesichts dieser interkulturellen Herausforderung - verstärkt im Auge behalten, dass jedes Denken verankert ist, kulturell, sprachlich, leiblich, geschichtlich, „orthaft", usw., was es – mit anderen Worten – seiner nicht zu überspringenden „Teilnehmerperspektive" sich inne werden lässt, die sowohl lebensweltlich, kulturell-gesellschaftlich wie philosophisch-wissenschaftlich konstituiert ist. Das bedeutet nicht die „Beobachterperspektive" preiszugeben, was auch gar nicht ginge, haben wir diese doch immer auch schon eingenommen (etwa schon durch unsere anthropologische Distanzstellung und dadurch ermöglichte Sprachkompetenz, oder einem „Ich, das alle meine Vorstellungen muss begleiten können" (Kant) u.a. mehr). Allein, wie auch immer diese jeweils näher zuzuschreiben wäre, jede Beobachterperspektive kann eine solche nur sein, weil sie in der Sache dem zuvor irgendwo teilnimmt oder teilgenommen hat, woraus sie als Quelle ihrer selbst überhaupt zu argumentieren in der Lage ist. Kurz und zusammenfassend gesagt: Zwischen beiden „Perspektiven" ist schon ein „Inter" tätig, welches beide wiederum aufeinander zuhält und ohne welches beide dem Schicksal des „Brunnenfroschs" von Zhuangzi ausgeliefert wären, das Ram A. Mall gewissermaßen als das Grundproblem der „Universalisierung von Partikularität" diagnostiziert hat. „Nicht die Froschperspektive ist ein Irrtum. Der eigentliche Irrtum besteht in der Ausschließlichkeit der begrenzten Sicht."[3] Wir stehen also weder da noch dort, auch nicht einfach „dazwischen", sozusagen „zwischen den Stühlen", sondern haben immer, wie klar, bewusst oder auch nicht, stets schon eine Position, einen Standpunkt eingenommen, von denen her wir uns verstehen, von denen aus wir argumentieren. Dieser Standpunkt ist nicht so ohne weiteres zu verlassen, erweist er sich doch, gerade dann wenn wir philosophisch herangehen, als, um mit E. Hemingway zu sprechen, „Spitze des Eisbergs", dessen Gründe und Abgründe genau meinen Standpunkt tragen.

III) Interkulturelle(s) Denken/Philosophie kann sich die *methodische wie systematische* Klärungsarbeit, d.i. das damit verbundene „Selbstreflexivwerden" nicht ersparen wollen. (= These 2)

1. Methodenbewusstsein – warum phänomenologisch.

War es schon E. Husserls phänomenologische Grundeinsicht, dass wir, um dem Wahrnehmungsglauben der Geradeauseinstellung, also der sog. Realität und Empirie in ihrem bloßen Gegebensein, d.h. auch einem gewissen „Dogmatismus der Wahrnehmung" nicht aufzusitzen, vor diesen zurücktreten müssen, d.h. „Epoché üben" müssen, um die spezifische Korrelation von Subjekt- und entsprechender Objektseite, also die jeweilige *Weise* der Gegebenheit zu erhalten, so hat B. Waldenfels diese Einsicht als „einen Prozess" präzisiert, „in dem *Sachgehalt und Zugangsart unauflöslich miteinander verschränkt sind*."[4]

D.h., die transzendentalphilosophische Einsicht Kants, wonach Methode gleich Sache bedeutet, wird ernst genommen, zugleich aber auf ihre je spezifische Methoden- und Sachproblematik hin erweitert und vertieft. „*'Anders wahrnehmen ist Anderes wahrnehmen'*, heißt es lapidar bei Levinas." (Ebd.) Bezüglich einer Thematisierung des Fremden wird man daher nicht an einer Phänomenologie der Fremderfahrung vorbeikommen. Denn „'Erfahrungen machen' heißt etwas durchmachen und nicht etwas herstellen. (..) Erfahrung bedeutet dem (Denken von Empirismus und Rationalismus) gegenüber einen Prozess, in dem sich Sinn bildet und artikuliert und in dem die Dinge Struktur und Gestalt annehmen. Die Phänomenologie hat es, wie es bei Merleau-Ponty heißt, mit einem Sinn in statu nascendi zu tun und nicht mit den Gegebenheiten einer fertigen Welt."[5] Über die stets methodisch instruierte Selbstklärungsarbeit der Phänomenologie hinaus, worin die Vernunft selbst als Subjekt (Bewusstsein etc.) wie als Objekt (Welt etc.) zum Forschungsgegenstand wird,[6] zeichnet sich die „Phänomenologie durch einen besonderen Denk- und Fragestil (aus), den man als *aufweisendes Denken* charakterisieren kann. Dies besagt, dass Begriffsklärung, Argumentation und Systematik, so bedeutsam sie sind, nicht einseitig das Feld beherrschen."[7]

2. Gegenseitige „Öffnung" durch methodische Klärungsarbeit

Diese m.E. unhintergehbare Verschränkung von Zugangsart und Sachgehalt lässt schon erahnen, welche jeweiligen Vorentscheidungen anhand einer Zugangsart getroffen und damit grundbegrifflich gesehen vorausgesetzt sind und werden. Sich dessen bewusst zu sein, d.h. das methodische Basic selbst mit zum Thema zu machen, erscheint von größter Relevanz. Das hieße weiter, nicht etwa nur anhand einer Methode – philosophisch gesehen gehen damit ja theoretische Grundkonzepte einher - gleichsam wertneutral operieren zu wollen, sondern in der Handhabung von Zugangsart und Sachgehalt nicht bei deren einmal gemachten Setzungen stehen zu bleiben, sondern als gegenseitig sich auf- und herausforderndes Geschehen zu sehen, das sich als kritik- und korrekturoffen zeigt.

Ja, etwas prononciert formuliert: Erst dadurch öffnet sich überhaupt etwas, d.h. hier Zugangsart und Sachgehalt erfahren sich als gegenseitig sich öffnend, woraus wohl auch erst das entspringt, was man Überzeugungskraft, Einsicht usw. nennt. Mit dieser Öffnung geht zugleich auch eine „Vertiefung" einher, insofern das Gemeinsame des Sich-Öffnens beider Seiten eine Art schöpferisches Rück-Erfahren und Rück-Erfassen latenter Tiefenstrukturen freisetzt, die wie etwa Sprache, Kunst und Religion als kulturelle Kraft- und Sinnquellen den Menschen tragen, manchmal auch behindern, blockieren oder gar okkupieren. Nur was trägt, kann auch behindern, handelt es sich hier doch um grundlegende Konstitutionsprozesse.

3. Verschränkung von Philosophie und Kulturalität, oder: jenseits von Universalismus und Relativismus resp. Partikularismus

Bezüglich der (intrinsischen) Verschränkung von Philosophie und Kulturalität spricht F. M. Wimmer vom „Dilemma der Kulturalität",[8] d.h. von einer eigentümlich anmutenden Konstellation, wonach einer bestimmten kulturellen und eben auch philosophischen Zuschreibung immer auch und d.h. eigentlich *zugleich* eine allgemeingültige Bedeutung und Aussagekraft beiwohnt bzw. inhärent ist. Anders formuliert: Jeder Begrenzung und Begrenztheit (sprachliche, logische u.a. Mittel) - und was wäre nicht begrenzt? – wohnt ein Universalblick inne, zumindest eine, wie immer verborgene Tendenz, ein Streben nach Universellem, nach Universalität. Die Problemanfrage, die sich hieraus ergibt, lautet: Müssen wir uns dann mit einem Relativismus, welcher Art auch immer (deskriptive, normative Ebene) begnügen? Würde, anders betrachtet, eine relativistische Position nicht schon von Anfang an Universalität als ihre konstitutive Rückseite bedient haben? Erwiesen sich auf der anderen Seite universalistische Positionen, näher betrachtet, nicht selbst wiederum als Hypostasierungen, sozusagen als Hochrechnungen relativer resp. partikularer Zugänge. Wimmers Vorschlag lautet: Weder ein polyzentrisches Nebeneinander (letztlich Ethnophilosophien), mit tendenziell essentialistischen Grundzügen, noch ein monozentrisches Modell, welches (klass. Beispiel: bevorzugtes Selbstverständnis der okzidentalen Philosophie) v.a.

auch dadurch gekennzeichnet ist (in seiner Selbstzuschreibung!), dass es seine Universalität gerade aufgrund seiner A-kulturalität, die immer nur empirisches Material für vorgängiges reines formales Denken und entsprechender Logiken sein kann, zu gewinnen erhofft. Kurz: Die Alternativen scheinen nicht mehr ihre argumentative Zugkraft zu haben, nimmt man die Herausforderungen eines interkulturellen Denkens ernst, d.h. stellt man sich dem „Dilemma der Kulturalität", welches sich in der Tat als aufsässig erweist. Wir hätten also Möglichkeiten zu suchen, Wege zu finden, wie unter jeweils kulturell-historischer wie systematischer Hinsicht eine fruchtbare Auseinandersetzung vonstatten gehen kann, die anstelle eines Monologs in dia-logische und poly-logische Verfahrensweisen eintritt, weil erst *daraus, philosophisch* gesehen, die jeweilige kulturelle Legierung und Grundierung von Philosophie, sprich dann einer „jeweiligen" Philosophie ersichtlich werden kann.

Als mögliche Konsequenz könnte man vielleicht von einer „Universalisierung im Plural" sprechen, ein gewiss aufsässiger Gedanke, insofern er sich den rein logifizierenden Debatten von Universalismus und Relativismus entzieht. Oder anders gesagt: er „arbeitet" jenseits dieser „Logiken", weil eben immer schon und jeweilig eine jede Philosophie *kulturell* verankert, unterlegt, imprägniert ist. Hiermit konstruktiv umzugehen, ist und bleibt gleichwohl eine der großen Herausforderungen interkultureller Philosophie. Direkter gesagt: Die angesprochene Dialogfähigkeit ist nicht einfach gegeben, sondern konstituiert sich im Vollzug des Dialogs, d.h. der Dialog arbeitet beständig an den Bedingungen seiner selbst, die ihn dadurch erst zu einem Dialog werden lassen. Hieraus mögen sich sodann „Polylogkompetenzen" entwickeln, sozusagen die Fähigkeit im Umgang mit der Pluralität von Dialogen, die gleichwohl nicht auf eine erneute Einheitsform mit harmonischem, sprich irenischem Antlitz zusteuerten, sondern um die asymmetrischen Verfasstheiten und Konstellationen „wissen", die sich schon zwischen „Ich" und „Anderem", „Eigenem" und „Fremdem" usw. auftun und beständige Heraus- und Anforderung bleiben.

4. Das „Differenz"-Paradigma

Für die interkulturelle Philosophie erweist sich m.E. der Differenztopos von großem Gewinn, gerade auch dann, wenn dieser auf mehrfachen Tableaus sich aufdrängt und unterschiedlich diskutiert wird. Dies zeigt sich gerade dann, wenn man Methode und Systematik nicht von den Gegebenheiten/Begebenheiten und Phänomenen trennt und die philosophische Herausforderung annimmt, *diesseits* der klassischen „Differenz" von transzendental-formalem und empirisch-inhaltlichem Zugang ebenso wie von normativer Geltung und deskriptiver Zuschreibung anzusetzen, was zugleich bedeutete, den Gegensatz von Universalismus und Kontextualismus, von Globalität und Partikularität, oder wie immer man ihn benennen mag, für obsolet zu erachten. Ich spreche daher von „fruchtbarer Differenz", die einerseits auf den unterschiedlichsten Ebenen schon waltet, die aber andererseits auch dafür eintritt, die Kluft zwischen Wissenschaft resp. Philosophie und Lebenswelt resp. Kulturwelt zu überwinden. Im Anschluss an Merleau-Ponty wäre daher ein „von unten her kommendes" Denken zu empfehlen, eine Art „bottom up"- Denken anstelle des gewöhnlichen „top down"- Denkens. Letzterem eignet ein „typisches", zumeist westlich habitualisiertes Fortschrittsdenken, das – so schon Husserls Krisendiagnose! - der Falle eines „patenten Flächenlebens" aufsitzt, und wenig von dem lebensweltlich verankerten „latenten Tiefenleben" zu wissen scheint. „Nirgends ist daher die Verführung so groß, abzugleiten in eine logische Aporetik und Disputation und sich dabei auf seine Wissenschaftlichkeit viel zugute zu tun, während das eigentliche Arbeitssubstrat, die Phänomene selbst, für immer dem Blick entschwunden sind."[9] Husserls Diktum „bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen"[10] scheint an Aktualität nichts verloren zu haben.

Vielleicht sollte man aber gar nicht mehr von einem Entweder-Oder dieser beiden Bewegungsrichtungen sprechen, da beide stets noch voneinander zehren, sich bedingen und daher voneinander abgrenzen müssen. Ich würde daher manche sog. poststrukturalistischen Ansätze mit den klassisch phänomenologischen konstruktiv verbinden wollen, erhalten doch bei ersteren die differenzinduzierten Phänomene und damit auch Debatten ein „sozialphilosophisches" und „politisches" Gewicht. So treten etwa im Anschluss an Foucault, Deleuze, Derida,

Levinas, Butler u.a. bezüglich der Machtfrage und im weiteren der Gewaltfrage Aspekte hervor, sprich es werden „Phänomene“ aufsässig, denen man sich stellen muss, auch und gerade seitens interkultureller philosophischer Forschungen. Insgesamt zielt das Anliegen, den Topos der „Differenz“ stark zu machen, darauf, ein neues Verständnis von „*Pluralität*“ zu entwickeln, das unter dem Vorzeichen eines *interkulturellen* Denkens an den angestammten Kategorien, Grundbegriffen und Denkmustern auf konstruktive Weise zu rütteln vermag. Wie schon gesagt, ich halte die These nach wie vor für aktuell, ja für eine an die Philosophie selbst zu richtende Herausforderung, wonach die Philosophie nicht nur aus externen Gründen interkulturell werden müsse, sondern aus internen philosophischen Gründen sich *interkulturalisieren* wird (müssen). Hiervon wird – gewiss eine steile These – die zukünftige Bedeutung und Zugkraft dessen, was wir unter „Philosophie“ verstehen (wollen) nicht unwesentlich abhängen. Als Kritiker der alleinseligmachenden Vernunft westlicher Prägung und darin ihr Ende prophezeiend hat Michel Foucault bei einem Aufenthalt in einem Zen-Tempel in Japan folgendes gesagt: „Wenn es also eine Philosophie der Zukunft gibt, dann muss sie außerhalb Europas entstehen, oder sie muss als Folge von Begegnungen und Erschütterungen zwischen Europa und Nicht-Europa entstehen.“[11]

IV) Vier Ebenen resp. Grundbegriffe praktischer Philosophie mit Fokus interkultureller Relevanz: Toleranz - Achtung - Anerkennung – Wertschätzung.

Der folgende Abschnitt ist als eine Art „Genealogie“ und “Archäologie“ angelegt, der einerseits vier Grundbegriffe praktischer Philosophie hinsichtlich ihrer systematischen wie auch denkgeschichtlichen Bedeutung anspricht, andererseits soll damit auf die interkulturelle Relevanz bezüglich gesellschaftlicher, sozialer, kultureller und politischer, mithin auch ethischer Zusammenhänge aufmerksam gemacht werden. Zugleich möchte ich diese Überlegungen als eine Art Inter-Diskursivität zwischen den Denkkulturen zu verstehen. Ich kann hier aus Zeitgründen nicht auf dezidiert außereuropäische Konzepte zurückgreifen, obwohl ich dies für konstitutiv erachte, zumal die Grundbegriffe und ihre Verständnisse auch in interkultureller Hinsicht aufeinander referieren, sich teils ergänzen, wechselseitig erhellen oder eben auch einander widerstreiten.

Mit dem Begriff der *Toleranz* tritt, so ließe sich sagen, eine erste signifikante rationale Selbstverständigung in den Vordergrund, über die insbesondere in den interkulturell motivierten Debatten bis heute einschlägig diskutiert wird. Vor allem auf Locke und Lessing zurückgehend nimmt das Toleranzgebot Ausgang von den seinerzeit virulent gewordenen Religionsstreitigkeiten, die um die Vorherrschaft ihres jeweilig mitgeführten Wahrheitsanspruches kämpften, ohne dass diese Auseinandersetzung einer alle Seiten befriedigenden Lösung zugeführt werden konnte. Der Vorschlag beider, und sie seien bei allen Unterschieden einmal gemeinsam genannt, zielt daher zum einen auf das einzelne Individuum als Letztinstanz, wovon her man sich die Einlösung des Toleranzgebots im Sinne des „Toleranz Übens“ verspricht, womit zugleich, insbesondere bei Locke, das Individuum in seiner rechtlich verankerten und damit im „staatlichen Zustand“ befindlichen Prinzipienstruktur[12] hervorzutreten vermag. Damit verbunden ist zum anderen die Einsicht in eine „positive Toleranz“, die als Prinzip tätig auf wechselseitige Akzeptanz zuläuft. Toleranz versteht sich nicht als bloßes Hinnehmen und Dulden anderer Positionen, sondern fordert qua ihres Begriffs eine solch’ wechselseitig geübte Toleranz ein, was bedeutet, dass Toleranz nur demjenigen gegenüber stattgegeben werden kann oder soll, der selbst Toleranz übt. (gegenwärtig politische Aktualität!)

Mit Kants transzendentalphilosophisch durchgeführter Begründung des Begriffs der Achtung wird dieser sodann auf seine Legitimationsbasis gebracht, insofern darin die beiden gewiss unterschiedlichen Ebenen von Recht und Moral auch in ihrer wechselseitigen Korrespondenz auftauchen, worin der Mensch, ja die Menschheit selbst in ihrer „Würde“ hervortreten (sollen). Das moralisch induzierte „Gefühl“ der Achtung, das zugleich Achtung vor dem allgemein gültigen „Sittengesetz“ meint, beinhaltet einerseits den Anspruch universaler Geltung, was andererseits den Nächsten, den Anderen und Fremden miteinbezieht. Der damit einhergehende, der formalen Prinzipienstruktur

geschuldete „passive Gestus“ negativer Freiheit sieht sich gleichwohl mit einer latenten Tendenz faktisch und praktisch waltender Indifferenz konfrontiert, worin Kant denn auch eine gewisse Wesensgefahr am Werk sieht. „Hochmut“, „Afterreden“, „Verhöhnung“, Überheblichkeit machen sich breit, denn schon „der Hochmut verlangt von anderen eine Achtung, die er ihnen doch verweigert“[13]. Freiheit ist ohne „Pflichtgesetz“ nicht zu haben, und so liegt bei den aufgeführten „Neigungen“ denn auch kein bloß psychologisches Manko vor, sondern eine Verkehrung universaler Geltung in eine Verabsolutierung von Partikularität. Aber – und Nietzsche hatte diesbezüglich mehr als kritisch interveniert -, das Formalprinzip der Achtung kippt leicht, wird es inhaltlich konsistent – und es erfährt sich eigentlich ja immer auf bestimmte Inhalte und Ereignisse bezogen – in sein Gegenteil der „Verachtung“, zumindest aber der Respektlosigkeit oder einem Desinteresse.

Mit Hegels dialektischer Denkform tritt mit dem Begriff der *Anerkennung*, so könnte man sagen, *die Arbeit* an der Gegensatzfigur von Allgemeinem und Besonderem, mithin von Formalem und Inhaltlichem in den Vordergrund. Von den frühen „Jenaer Schriften“, die v.a. auch um die über die „Familie“ bis zum „Staat“ sich erbringende „Sittlichkeit“ kreisen, bis zur „Phänomenologie des Geistes“, in der die konkrete Arbeit und zugleich kämpferische Auseinandersetzung um die Erbringung und Konstitution des „Selbstbewusstseins“ aufgezeigt werden, werden Ansätze deutlich, die nicht nur zwischen Form und Inhalt, Idealität und Realität zu vermitteln suchen, sondern auch die Geltungsinstanzen auf ihre geschichtlich-systematische Genesis hin anfragen. „Freiheit“ verlangt mehr als die Forderung eines formalen Autonomieprinzips, sie erfasst und erfährt sich nur aus dem konkreten Erarbeiten und Erlangen innerer *und* äußerer Freiheit, wodurch wiederum die intersubjektiven, gesellschaftlichen und sozialpolitischen Dimensionen hinsichtlich ihrer konstitutiven Bedingungsformen ersichtlich werden.[14] (Man möge einmal abschätzen, wie stark sich etwa Foucault von Hegel *und* Kant her versteht!)

Mit *Wertschätzung* versuche ich eine Ebene zu benennen, die in mehrfacher Hinsicht etwas anders als die vorherigen Topoi situiert ist. Dass ich hierbei auf Pascal, Nietzsche und Scheler zurückgreife und wichtige Ansatzpunkte ihrer Konzeptionen phänomenologisch zu lesen versuche, hat die Bewandtnis, zum einen auf die Grenzen rein begrifflicher Fassungen aufmerksam zu machen, zum anderen für Phänomenblicke und Einstellungen sensibel zu machen, die nicht schon von einer präsupponierten „Wirklichkeit“ aus- bzw. auf diese zugeht, sondern diese bestenfalls als erste Einstiegsphase versteht, die es auf ihre sie bedingenden und zu konstituierenden Entwicklungs- und Entfaltungsmöglichkeiten hin freizulegen gilt. Gewiss, „Wertschätzung“ taucht in begrifflicher Fassung auch schon bei den drei zuvor angesprochenen Grundbegriffen auf, wie überhaupt alle vier Topoi in den Debatten oftmals synonym oder auch univok gebraucht werden. Und doch eignen der Wertschätzung Momente, die aufgrund ihres impliziten Aufmerkens auf die Wertentstehung und Wertgenerierung zeigen können, wie es zu einem „Wert“ kommt, inwiefern etwas als wertvoll betrachtet und warum jemand überhaupt wertgeschätzt wird bzw. werden kann. Einige wenige Phänomenzüge mögen hier genügen: So braucht es zunächst eine *wirkliche*, nicht erst vorgestellte oder imaginierte Begegnung, ein Eintreten in das Begegnungsgeschehen selbst, worin etwas zur Erfahrung kommt, was zuvor so nicht gesehen war. Begegnung in diesem Sinne geschieht stets in wechselseitiger Aufnahme, die einlädt, etwas öffnet, hineinführt und die einen gelingendenfalls gegenseitig höherführt. Die Gesprächspartner erfahren sich positiv angesprochen, es resoniert und respondiert etwas, was man nicht einfach zur Verfügung haben oder mitgebracht haben kann. Man versteht nicht nur, man fühlt sich auch verstanden, und sei es zunächst auch nur ansatzweise. Gerade im interkulturellen Kontext ist auffallend, dass der Gestus eines Nichtaufgenommen- und Nichtverstandenseins die genaue „Reaktion“ auf ein mitgebrachtes schon Verstanden- und Eingeordnethaben seitens des Gegenüber dokumentiert, die von diesem sodann als Verweigerungshaltung, als ein Status des noch nicht Aufgeklärt- oder noch nicht Soweitseins interpretiert wird.

Dies, man muss es sagen, ist zunächst und zumeist der Normalfall interkultureller „Begegnung“, wie „gut gemeint“ und honorig auch immer diese intendiert sein mag. Demgegenüber „arbeitet“ die Wertschätzung an einer gegenseitigen Öffnung, wodurch nicht nur der Andere besser als zuvor verstanden werden kann, man selbst erfährt

sich und sein eigenes bisheriges Verständnis besser aufgenommen und verstanden. Diese Begegnung ist ebenfalls und zugleich/instantan in jenem „Begegnungsgeschehen“ aktiv tätig, das jede/r mit sich selbst schon „ist“ , d.h. heißt mit sich darin unterwegs ist und bleibt. Hier vermögen persönliche, gesellschaftliche wie kulturelle Tiefenstrukturen neu und anders zu resonieren, es werden andere Antworten, andere Fragestellungen möglich, man erfährt sich korrekturoffener, man *begegnet sich* überhaupt erst, und dies auf gegenseitiger Augenhöhe. „Alles“ erfährt sich als immer auch noch zu Entdeckendes und zur Entfaltung zu Bringendes – und darin als Wertzuschätzendes und wertgeschätzt.

Bei allem Hervorheben der Wertschätzung bleiben Toleranz, Achtung und Anerkennung in Geltung, ja es wird darauf ankommen, inwieweit alle vier fluid und in durchgehender Korrespondenz und Transparenz gehalten werden. Das wertschätzende Grundmotiv mag hierbei vielleicht das fragilste und ausgesetzteste von allen sein, aber es scheint doch jenes zu sein, das die interkulturellen Übergänge und Begegnungen als menschlich tragfähig, weil gegenseitig eröffnend erweisen kann.

Hinsichtlich des Topos der „Fruchtbaren Differenz“ ginge es hier um eine wechselseitige Vertiefung, sozusagen um einen „Lernprozess“ des Toleranz Übens, des Achtung Schenkens, des Anerkennung zuteil werden Lassens, des Wertschätzung Praktizierens, womit dann auch der gegenwärtig stark anwachsende Forschungszweig hinsichtlich der „Gefühle, des Empfinden usw.“ aufgenommen werden. Ein interkulturelles Forschungsprojekt zur „Compassion“ mit dem Schwerpunkt Japan-Europa von Prof. Ryosuke Ohashi und Kollegen, an dem ich selbst beteiligt bin, ist derzeit im Entstehen.

In der Kohärenz, ja Verzahnung zwischen grundbegrifflicher Systematik und historischem Bewusstsein sehe ich einen wichtigen Baustein für ein „erfahrendes“, mithin „empfindendes Denken“ – die Husserlsche Quelle ist unverkennbar -, welches die „transzendental-empirische Klammer“, von der Foucault und Deleuze sprechen, aufnimmt, - also nicht im Entweder-Oder ihrer Zuschreibungen hängen bleibt wie etwa in der Entgegensetzung von Rationalismus vs. Sensualismus und Empirismus -, andererseits aber auch nicht in der Verklammerung stecken bleibt - Foucaults episteme-Begriff scheint noch ein paar Restbestände davon zu haben (hier Vernunft, dort Archiv) -, sondern *diesseits* dieser Zuschreibungen operiert. Sie mögen vielleicht überrascht sein, aber genau darin sehe ich ein weiteres Diskrimen für das Votum phänomenologisch, „post-phänomenologisch“ und interkulturell zu arbeiten.

V) Schlussbemerkung

Auch wenn wir das „Privileg“ haben mögen, interkulturell wie transkulturell einigermaßen geschult zu sein, so bleibt dieser Prozess – und es wird sinnvollerweise selbst ein verschiedene Wege beschreitender Prozess sein – doch an eine wichtige Frage gekoppelt, die ich im Moment jedenfalls als eine der wichtigsten halte, gerade in Hinsicht selbstreflexiver Verständigung: Dem hohen und zugleich ambitionierten Anspruch des interkulturellen Denkens *und* Erfahrens kommt nicht allein die Aufgabe zu, sich mit den sog. außereuropäischen Traditionen und Denkkulturen zu beschäftigen, es gälte damit zu zeigen, wie essentiell eine solche Arbeit ist, und zwar für die Philosophie selbst.

Das heißt aber, und dies v.a. ist das „Herausfordernde“, dass diese Beschäftigung *auf Augenhöhe* mit den klassischen kontinentalen Denkfiguren und Philosophien vonstatten gehen muss! Das ist ungleich arbeitsintensiver, nicht allein von der zu bewältigenden Literatur her gesehen, sondern vor dem Hintergrund, dass es u.U. gar um unterschiedliche „Subjektverfassheiten“, „Einstellungen“ zu gehen hätte, die es aufzunehmen und gleichsam zu erlernen, ja zu generieren gilt. Dies verlangte, vielleicht mehr denn je, eine „neue epistemische Bescheidenheit“: zuzuhören lernen, sich einlassen können, sich etwas geben lassen zu können, was man zuvor so nicht (verstanden) hatte oder auch gar nicht (verstanden) haben konnte. D.h. - der Kreis schließt sich -, ein genuines *Philosophieren*, nicht ein „Reden über“ Philosophie, über Theorien, über Autoren, über Fakten usw. bleibt erneut einzufordern. Dies bedeutete auch: nicht Lösungen für Probleme parat haben (wollen), überhaupt vor dem gängig gewordenen Paradigma erst ein-

mal zurücktreten, wonach es Probleme gibt, die es zu lösen gilt – was im übrigen auf subtile Weise an einen „Zirkelschluss“ erinnert, wonach das Spätere vor dem Früheren angesetzt wird, bzw. das zu Befragende selbst schon in der Frage vorausgesetzt ist, was insgesamt auf einen „progressus in infinitum“ zuläuft. Dem gegenüber wäre ein Denken (wieder einmal) an der Zeit, das ich mit der Tätigkeit des „Philosophierens selber“ verbinde, wonach überhaupt erst einmal der „Raum des Denkens“, die Denkarchitekturen, die Denklandschaften, die Räume des Erfahrens usw. geöffnet werden, wogegen ein bloßes Wissen, es mag noch so intellektuell und artifiziell daherkommen, wesentlich zu wenig wäre.

Notes

1 F. Nietzsche, Unzeitgemäße Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben; KSA 1.
2 Vgl. Georg Stenger, Philosophie der Interkulturalität – Erfahrung und Welten, Freiburg/München 2006, insbes. Einleitungskapitel, S. 17-63.
3 R. A. Mall, Das Projekt interkulturelles Philosophieren heute, in: Polylog, Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, hg. v. WIGP, Nr. 25, 2011, S.12
4 B. Waldenfels, Einführung in die Phänomenologie, München 1992, S.19.
5 B. Waldenfels, Topographie des Fremden, *Studien zur Phänomenologie de Fremden* 1, Frankfurt a. M. 1997, S. 19.
6 Vgl. Stenger 2006, S. 48-56.
7 B. Waldenfels, Philosophische Rundschau, Band 57 (2010) S. 154–178, 2010 Mohr Siebeck, hier 157.
8 F. M. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*. *Eine Einführung*. Wien 2004, S. 9 ff.
9 Sh. E. Husserl, Krisisschrift, v.a. §§ 32.
10 Ebd., § 2.
11 Michel Foucault und das Zen: ein Aufenthalt in einem Zen-Tempel 1978, in: Michel Foucault, Dits et Ecrits, Schriften, Dritter Band 1976-1979, Frankfurt a. Main 2003, S. 776-782, hier 781.
12 Gewiss, bei Locke ließe sich noch nicht dezidiert von einem Toleranz*prinzip* sprechen, welches sodann normative Qualitäten erhielte. In diesem Sinne als „Prinzip“ formuliert, vgl. Rainer Forst, Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a. Main 2003.
13 Immanuel Kant, Metaphysik der Sitten. Tugendlehre A 144, WA Bd. VIII, Frankfurt a. Main 1977, S. 602.
14 Vgl. hierzu auch Axel Honneth, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a. Main 1992.

日本における「哲学」受容と自然観の転換

相楽　勉

序　西洋的自然観との対決としての日本哲学

西洋においてphilosophyと呼ばれてきた知的営為が日本に最初に紹介されたのは、フランシスコ・ザビエルに始まるキリスト教宣教師たちの布教活動においてであったが、本格的に受容されて日本文化の新たな展開に結び付いたのはやはり明治期であろう。もちろんphilosophyは明治期の文化形成の一端を担ったに過ぎないが、社会や道徳に関する伝統的な価値観に再考を迫り、それまでの儒教や仏教の再評価を促すことによって明治期の文化に大きな影響を与えたと考えられる。

国際哲学研究センターの第一ユニットの活動は、このphilosophyの受容と儒教や仏教の新たな展開や革新が明治期の文化環境に与えた影響、そこに生じた新たな人間観、世界観を再評価することをめざすものだった。その際繰り返し直面した問題は、長い時間をかけて培われ固有のものとなったものとは異質の価値観とどのように向き合って自分たちの新たな時代の世界観を得るに至ったのかということだった。今回第一ユニットの活動を振り返って総括するために、この文化変貌のかかえた大きな課題を見直すことから始めて、第一ユニットの今後の展開可能性を見定めて行きたい。

この問題を包括的に捉え返す手がかりとして、ここではnatureという西洋語が「自然」という漢語によって「翻訳」され、それが定着するという出来事に着目してみたい。「自然」という語は、元々は漢語であり、日本においても空海や親鸞による独自の解釈を通じて仏教用語として定着してきた言葉でもある。日常的には「おのずから」と訓じられ、いわば副詞、形容詞として使われてきたこの言葉が、明治30年代までに西洋語natureという名詞の翻訳語として定着したこと、つまり「山川草木」「万物」「造化」など様々な訳が試みられた末に「自然」に定着したことを、日本思想学者の相良亨は「日本思想史上の一つの出来事」と評する(1)。確かにnatureの語源にあたるラテン語naturaには「生まれる（nascor)」という意味が含まれており、naturaがその翻訳語と考えられたギリシア語physisにも運動変化の原理を自らの内に持つ「おのずから（なるもの)」という意味はある。だがこれらの西洋語には、自然を生み出し形成する本体のようなものが常に考えられている点で、「おのずから」なるという日本的な「自然」とは決定的に異なると相良は言う。

あるいは、natureの理解という問題はすでに16世紀のキリスト教布教以来の問題だったのかもしれない。村上陽一郎によれば、ザビエルらによる布教はいわば日本人の自然（nature）観を改めさせることから始まった(2)。まもなく禁教令によって布教自体が日本史の表舞台から消えたために、この問題も沈静化した。とは言え、例えば林道春（後の羅山）のキリシタン指導者ハビアンとの対論などに見られるように、西洋的自然観が問題になったことはあった。彼ら儒学者たちにとってそれが受け入れがたかったからこそ、西洋的な自然観を「形而下」的なものと見なし、「形而上」のことに関しては「古聖賢の教」に従うというその後の精神文化が形成されたとも言えるのである(3)。特に受け入れがたいのは、自然法則と人が従うべき「道理」が重ならないということであったようだ(4)。この「形而下」的な西洋の自然観に再び直面することになったのが、19世紀後半における「哲学」受容においてである。

翻訳と文化の関係を一貫して論じてきた柳父章も、「自然」という翻訳語を巡る様々な混乱や、natureという西欧的原語の意味と伝来の意味の「混在」や錯綜が明治時代以降の文化形成に及ぼした影響について語っている(5)。

柳父によれば、自然という言葉が nature の翻訳語として用いられる分野には、法律、科学、文学の三つがあった。「自然法（natural law）」という訳は明治 14 年まで遡ることができ[6]、「自然科学（natural science）」という訳語は明治 31 年（1899 年）に登場すると言う。もちろん natural は名詞ではないが、明治 10 年代の流行語であった「自然淘汰（natural selection）」なども考え合わせると、これら natural な事態をもたらすものがなければならぬと考えるところから、独立の存在としての nature すなわち「自然」が考えられたのではないかと柳父は推察する[7]。

この問題をまさに西洋的自然観を培って来たとも言える philosophy の受容における問題として考えるのが本稿の試みである。まず（1）西周が「儒学」に代わる「哲学」を考えた時に直面した自然観の問題を確認したうえで、それに続く初期の日本哲学のうち、（2）**井上哲次郎の「実在」問題**のうちに含まれる自然観の考察を経て、（3）明治期の終わりに公刊された**西田幾多郎の『善の研究』**において自然の問題がいかに総括され、それが以後の哲学の展開にとってどのような意義を持ったかを考えてみよう。

1．西周の「哲学」受容における自然観の転換

若き儒学徒であった西周は蕃書調所で出会いオランダ留学時に学んだ philosophy に開国後の新たな時代を生きる人々を導く知的指針を見出した。彼の『**百一新論**』（1874 年）において、「哲学」は「百教一致」の方法、すなわち「人ノ人タル道ヲ教フル」諸々の「教」（西はこれを moral に相当すると言う）を統一する方法として挙げられている。つまり、仏教や儒教などこれまでの様々な「教」に共通する本質を明らかにするのが「哲学」という方法だと考えている。

西は「教」の一致を考えるに先立って、「教」にかかわる「道理」の内に、「天然自然ノ理」である「物理」と、「人間上バカリニ行ナハレル理」としての「心理」の区別を考える[8]。「物理」は人間の意のままにはならない「ア、プリオリト云ッテ先天ノ理」、「心理」は人間の意のままになる「ア、ポステリオリト云ッテ後天ノ理」[9]と言われていることに明らかなように、西は客観的自然の実証的理解も「教」に関わる「道理」の一部だと考えた。

この区別を踏まえて、西は諸々の「教」の核心を取り出してそれらの一致点を見出すために「観行の二門」を分けて論じることを提案する。「行門」とは「人ノ人タル道」の実践にかんする考察なのだろうが、それは人の「性理」に基づくもので「物理」に基づくのではないが、その「性理」を客観的に考察する「観門」においては「物理」を参考にすべきだ、なぜなら人間も「天地間ノ一物」、つまり自然的存在だからと言うのである。人間の「心力」で「天然物理上の力」を変化させることはできないのである。そして、西は「観門」の考察を「行門」に生かし、「天道人道」を解明して「教」の方法を確立するのが「哲学」なのだと結論付けたのである[10]。

いわば人間の心から独立した「物理」を参照した「心理」の考察というこのような西の「哲学」理解は、コントの実証主義の影響を感じさせるものではあるが、西洋的な「自然」の考え方を踏まえたものであり、自然科学の研究を踏まえた人間論という新たな時代の学の出発点を示している。このような西の「哲学」理解は、その後の日本における哲学受容における根本問題を先取りしたものである。

2．井上哲次郎の「現象即実在論」において考えられている自然

西の『百一新論』が公刊された 3 年後の明治 10 年（1877 年）に東京大学の文学部が開設され、4 年後の明治 14 年には「哲学科」が設置された。この最初期に学んでいた井上哲次郎、井上円了、三宅雄二郎、清沢満之などが官学における最初期の哲学学徒であった。彼らが学んだ「哲学」は、主に東京大学が招聘したフェノロサをはじめとする外国人教師たちに多くを負っていたが、彼らも西と同じく自らの出自にかかわる儒学や仏教を多分に意識して哲学を試みており、各々の仕方で西洋的自然観を意識した人間論を試みているとも言える。

井上哲次郎が「**現象即実在論**」と名付けた哲学的立場は、これら初期の哲学徒たちにも共有された自然への問いを反映している。哲次郎はいわば、この問題を「実在」問題として考えたのである。彼の「実在（reality）」とは単なる「物理」的現実性のことではない。むしろ具体的に観察され分析されうる「現象」の徹底的な考察を通じて

直観される「現象ノ裏面」であり「観念」なのである。

哲次郎の「実在」への問いは、西洋近代の哲学概念との関連と共に、フェノロサたちが伝えたハーバート・スペンサーの『第一原理』における「不可知者（the unknowable）」「不可知的実在（Unknown Reality）」との関連をうかがわせる[11]。スペンサーは科学的認識が可能な「可知的世界」の背後に「不可知的実在」を想定し、その「力」が可知的な現象を生み出すと考えた。スペンサーはいわば偶像崇拝的な神の表象を排し「力」のような概念に純化することによって科学と宗教の統一を構想したのだが、哲次郎の「現象即実在論」の発想もこれに近いものと思われる。

まず、哲次郎は「現象」に関する科学的研究の有効性を認める。その場合、「実在」とは諸現象の背後にそれら諸現象をあらしめる法則性を見出していく探究の究極で直観される、その法則を持っている自然の直観的経験とでもいうべきものである。ただし、科学が現象の分析だけを続け、さらに包括的な法則を見出そうとするだけならば、自然の「実在」を直観することには無縁のままである。分析によって得られた現象の区別が「還没する所より一転して実在の観念に到達する」[12] ことが肝心だと哲次郎は言うのであるが、その到達方法にかんしては、説明も行き詰まりを見せている。哲次郎は「現象」の「差別的」分析を超えゝる「実在」の直観を求めるのだが、たとえば「心的実在」の直観とは「心的現象」が「一時に消失して無差別に帰する」経験であり、それは「獨り静坐して何等の事をも思惟せざる時」に起こりうるのだと言うにとどまる。あるいは後年「主観客観」の区別を生み出す「活動 Thätigkeit」[13] を想定することによる説明も試みているが、決め手を欠いたままであった。それは nature の分析と、人間自らの主体的経験との統一という難問として、後続の哲学徒に引き渡されたのである。

３．西田幾多郎の「純粋経験」論における「自然」

西田幾多郎の『善の研究』は明治 44 年（1911 年）に刊行されたが、この頃には nature の翻訳語としての「自然」もすでに定着していた。この著を西以来の「自然」問題への応答という点から読むと、「現象即実在論」を超える新たな哲学の方向性が模索されていることに気づく。

『善の研究』において、「自然」はまず第二編第八章のタイトルとして登場するが、この「自然」は次章「精神」と対をなす限り、西洋的な自然 nature を意識したものであり、この章は西田の「自然」論と言える[14]。次に、第三編第三章において「意識の自由」とは「自己の自然に従う」（p.153）ことだと述べられ、同章の終わりでは「意識の根底たる理想的要素」は「自然の産物」ではないので「自然法則の支配は受けない」と言われている（p.154）。この「自己の自然」は、人間における自然的本性 human nature という意味であろうが、「おのずから」という従来の意味を引き継いでいるようにも思える。しかしながら、西田の内で nature としての「自然」を見る視点と、伝来の「おのずから」視点がたんに両立していると理解することに留まるなら、西田の新たな「哲学」の核心を取り逃がすことになる。

「物理」としての自然の考察を参考にして「人ノ人タル道」を考察するという西以来の「哲学」的課題を西田がどのように引き受けているかを、まず把握する必要がある。わかりやすい例として、第三編冒頭の「行為」と「意志」の考察箇所を振り返る。「行為　上」と題された冒頭章では、まず心理学の考察を参照する。「行為」は「衝動的感情」として現れる「動機」に「目的観念」が伴って「欲求」や「決意」という「意志」が生じることに基づくとされる。また「意志」とは諸観念を統一する「統覚」の一種とされ、「聯想」「思惟」「想像」と区別される。だが西田はこれら区別を踏まえたうえで、それらが生じてくる経験の根本から見直すことに向かう。続く「行為　下」においては、「意志」を「有機体の物質的作用より起こる者」（p.143）と考える科学的考察の前提が問題になる。西田によれば、自然は「合目的なる者」であり、その中には「合目的力」が潜在するという見方と、物質は「機械力」のみを持つという見方があるが、その根拠を突き詰めて行くと両者とも仮定であり、それはさらに単純な法則によって説明可能になりうる。つまりは「真理は単に相対的である」（p.144）ということに帰着する。だが西田はこのことを逆手にとって、分析より「**綜合**」を重んじる哲学の立場を表明する。西田は「**意識が物体を作る**」（p.145）ということを仮定し、また「意志」をその「意識の最も深き統一力」と考える。すると「機械的運動」や「生活現象の過程」、つまり「いわゆる自然」は意志の発現であり、「自己の意志を通して幽玄なる自然の真意義

を捕捉することができる」（同上）と言うのである。

この「行為　上下」は『善の研究』という著書の探究方法の核心を示している。この著は、井上哲次郎が解明半ばに終わった「実在」への問いから始まるが、その問いの立て方が異なる。西田が議論の端緒とする「直接の知識」ないし「直覚的経験」は、哲次郎の「現象」のように観察され分析されたことではなく、すでになんらかの「実在」の直観のうちに立っているということだ。「直接の知識」とは「現前の意識現象とこれを意識するということとは直に同一」（p.66）ということである。ただし、西田の言う「意識」は周りを認識して言葉で応答できるという通常の意味よりかなり広い。「思慮分別」以前の「色を見、音を聞く刹那」の経験状態が「意識現象」なのであって、その反省から「分析」が生じ、「綜合」に移行し、より高次の「実在」（reality）直観に展開すると考えるのである。

それゆえ西田の「実在」論は「意識の体系」論として論じられ、その議論を終えたのちに、西田は改めて第一編に当たる部分を書き、「現象即実在論」ではなく「純粋経験」を自らの立場として表明した。「純粋というのは、毫も思慮分別を加えない、真に経験其儘の状態をいうのである」（p.17）。そして、「意識の体系というのは凡ての有機物のように、統一的或者が秩序的に分化発展し、その全体を実現するのである」（p.18）。

このような西田の「純粋経験」の立場からすると、nature としての「自然」も当然ながら「直覚的経験の事実」として捉え直される。先ほどの「行為」の分析が示すように、西田は自然科学自体を拒否することはないのだが、同時にその有効性の範囲を限定する。第二編第八章では科学の「純機械的説明」において考えられる「純物質」が「単に空間時間運動という如き純数量的性質のみを有する者」であり「全く抽象的概念」であって「直覚的事実」ではないと言われている。後の「行為」分析によって示されることになる「意識が物体を作る」という仮定に基づくならば、自己の意志において見いだされる自然こそが「直覚的事実」であり、そこに機械的運動や自然法則を見出すのは後からの分析ということになる。

直覚的経験としての「自然」は、「一本の植物、一匹の動物もその発現する種々の形態変化および運動は、単に無意義なる物質の結合および機械的運動ではなく、一々その全体と離すべからざる関係を持って居るので、つまり一の統一的自己の発現と看做すべきものである」（p.113）と西田は述べている。

結果的にみるなら、この時期の西田の自然観は「有機的自然観」に近いが、その後の西田の哲学は己の哲学的問いの根本的前提である「意識」あるいは「自己」を繰り返し問いに付すことを通じて展開された。それを「自然」観の展開と解することも可能だろう。

今後の展望

西洋的「自然」観の理解をめぐる様々な試行錯誤にみられるように、新たな文化受容は従来の文化的価値観や思想を根本的に見直すことを強いられる。またそれは個別分野ごとの考察だけではなく、それらの文化的運動全体との関連において見直される必要があろう。西洋文化とのかかわりを通して儒学や仏教といった伝統思想の被った変化や展開、あるいは日本における哲学の展開を文学運動や芸術運動とのかかわりにおいて考察するという課題もある。

さらに、日本における哲学を含む文化受容が「翻訳」から始まり、それに重きを置いてきたことは実はかなり重要だと思われる。翻訳とは必ずしも自国の文化的脈絡への我田引水的な読み替えではなく、自らとは異なる異質な思考や感情と向き合うことによって、これまでの思想脈絡の見直しと新たなとらえ直しへと導かれうる営為でもある。従来「翻訳に留まる」文化受容がネガティブな評価を受けてきたが、それを積極的に評価することを試みたい。特に「日本哲学」の成立と展開にかかわる「翻訳」の意義を再検討することは大きな課題になりうると考えている。

注

1　相良亨『日本の思想　理・自然・道・天・心・伝統』ぺりかん社、1989 年、p.38。ただし nature（蘭語 natuur）が「自然」と訳された初出は『波留麻和解』（1796）である。

2　村上陽一郎『日本人と近代科学』新曜社、1980 年、p.22。「司祭たちは、日本人の自然観を壊し、その上にヨーロッパ的な自然観を移植し、そこから、宗教としてのキリスト教への帰依を求めた。」
3　「人間の徳行性質の領域では、すべて、古聖賢の教えを採るべきである」（山片蟠桃）。
4　村上陽一郎『日本人と近代科学』新曜社、1980 年、p.24。
5　柳父章『翻訳語成立事情』岩波新書、1982 年、p.128。
6　ボアソナード講義録の邦訳『性法講義抄』（井上操訳）において。柳父章『翻訳の思想』筑摩書房、1995 年、p.82 参照。
7　同書、p.93。
8　大久保利謙編『西周全集』第一巻、宗高書房、昭和三五年、p.277（以下『全集』と略記）。
9　『全集』第一巻、p.278。
10　『全集』第一巻、p.289。
11　Herbert Spencer, First Principles, New York : P.F. Collier & Son, [1880]、ハアバート・スペンサー『第一原理』澤田謙訳、1927 年、春秋社、p.100。
12　井上哲次郎「現象即実在論の要領」哲学雑誌第十三巻第百二十三号 p.381。以下「要領」と略す。
13　井上哲次郎「認識と実在との関係」、シリーズ日本の宗教学「井上哲次郎集第 5 巻」、1901 年、p.146）。以下書名を「認識」と略記する。
14　西田幾多郎『善の研究』岩波文庫、2012 年改版第一刷、p.110。以下、引用箇所には、この文庫のページ数を付記する。

世界哲学構築における＜イラン＞という視座（パースペクティヴ）

永井　晋

序

2015年9月11日から19日まで、第3ユニット関連の5人で2回目のテヘランでのシンポジウムに行って参りました。その報告も交えてお話しいたします。

われわれ第3ユニットの「イラン・プロジェクト」は、共生に基づく22世紀の世界哲学を構想するために「イラン」という視座（パースペクティヴ）を取り、そこから、西洋中心の哲学を新たに組み替えようという問題意識をもって活動を続けてきました。これまでに東洋大学で2回、テヘランのアカデミーサイエンスで2回のシンポジウムを開き、このテーマのための基礎作りをしてきました（その成果は、「国際哲学研究」別冊3として刊行されています）。

今日は、来る4年間に向かって、なぜ「イラン」なのか、それが「世界哲学の構築」にいかなる寄与をなし得るのか、そこで考えられる「東洋哲学」とはいかなるものなのか、ということの一端を話したいと思います。

1.「世界哲学」における「イラン」という視座

⑴「哲学の世界化」とは何か？：「一」の二義性

22世紀の世界哲学を構想するにあたって、＜イラン＞がいかなる意味を持つのか。それが以下の主題です。それを考えるにあたって、まず、「哲学の世界化」もしくは「世界哲学」とはいかなるものでありうるのか、そもそも「世界」とは何か、を考えてみたいと思います。「世界（化）」というとき、まず第一に考えられるのは「一つの・グローバルな全体」ということでしょう。西洋や東洋、アフリカや南米、アメリカやイランといった区別のない、グローバルに妥当する哲学、ということでしょうか。しかしよく考えてみると、「一つ」ということはそのようなグローバルな全体というだけではなく、もう一つ別の意味を持っているようです。それに応じて「世界哲学」にも大きく分けて二つの方向性が考えられると思います。

①グローバルな全体としての「一」

まず、「一」が「地平方向の拡張」と考えられる場合。あらゆる差異を飲み込んで広がってゆくいわゆる「グローバリゼーション」です。その代表的なものが、世界全体を飲み込んで進みつつある金融資本主義の市場経済システム、それと連動した「民主主義」と称する消費政治システム、そして画一的な文化システムでしょう。誰しも、最近とみに身近で実感されるようになってきたこの傾向に何らかの違和感と不安を感じているはずです。そこでは一なるものが多様性を飲み込んで支配します。これは、哲学的には個別的な多様な伝統を越えた「普遍的」な哲学として、もっぱら英語で行われる英米系の分析哲学などに代表されるでしょう。

今やこの統一化・全体化・グローバリゼーションの動きを止めるものは何もないように思われます。それに対抗する勢力はさしあたり（別の「一」を主張する）中国とイスラームでしょうが、イスラームに関して言えば、この抵抗は多くの場合テロの形を取らざるを得ません。そのために、イスラームは、欧米から世界に拡散するメディア

において、非道で暴力的な対抗勢力の代表と見なされることが多い（とりわけ「イスラーム国（ISIL）」）わけです。実際、イランに関して言うなら、後で詳しく見るように、イラン・イスラーム革命はこの対グローバル化の理念の下に起こされたわけであり、民主主義の敵として欧米では今でももっぱらマイナスのイメージで見られています。先日、パリで友人の哲学者に会ったとき、この人は大変優秀な人なのですが、イランに行った話をしたところ、彼の地では相変わらず原理主義者たちによる抑圧的な神政政治が行われており、民衆には自由もなく、女性たちはスカーフの着用を義務づけられて抑圧された（スカーフ問題はフランスで常に物議を醸しています）、暗い社会のイメージを持っているのです。私が「イランの社会は実質的には西洋近代社会とたいして変わらず、人々は日本やフランスよりずっと明るく幸せそうだ」というと、そのような明るい面だけを見せられて騙されているのだ、というのです。しかしこれは誤りです。この点は後でお話しします。少なくとも、イラン革命は単純な伝統回帰ではありません。

②「差異の反復」としての「一」

もうひとつの「一」のあり方は、一が垂直方向に、すなわちラディカルな個体化、というよりも特異化の原理として考えられる場合です。ここでは、「特異性としての一」が、グローバルな一に包摂されるのではなく、そこから逃れて「唯一の一」になる出来事こそが「真の一」です。仏教の（空を表す）表現を使って言い換えれば、華厳の「一即多」というときの＜即＞の働きです。これは地平方向のグローバリゼーションとはその身分を全く異にする、というより正反対に働きます。グローバルな一が、諸伝統の差異を無くしてゆく平板化としての一であるのに対し、「差異の反復」としての一は、逆に諸伝統をその固有性において垂直に掘り下げることによって、それぞれを「唯一の伝統それ自体」へと取り戻し（イスラームで言う「タウヒード」）、さらにそれら比較を絶した、通訳不可能な伝統同士を、非地平的な何らかの仕方で「結びつけ」（レヴィナスの他者との対面を参照）、そこに別種の「普遍性」を形成する（イスラームの「ウンマ」）ことを意味しています。

われわれが理解する限りでの＜イラン＞という視座（パースペクティヴ）は、取りも直さず、これら二つの「一」の考え方のうち、第二の方向性を意味しています。イランという視座を取ることによって、グローバルを免れる（「中間界的な」）「一即多」構造による「東洋哲学＝比較哲学」が可能になるのではないか、というのがわれわれの基本的な考えです。しかしここで言う＜イラン＞は、先にグローバリゼーションへの対抗勢力として触れた歴史的・地理的な国家もしくは共同体としての「イラン」のことではありません。そこで、「イラン」という言葉の意味を明確化しておかねばなりません。

⑵ イランの二義性：「中間界」としての＜イラン＞

イランは二重の意味で「中間の世界」です。

①地理的・歴史的な意味

イランは地理的に、垂直（南北方向）に見れば西洋（ギリシャ）と東洋の間にあり、水平（東西方向）に見ればインドとアラブの中間に位置します。また、現代イランを代表する思想化の一人であるダリューシュ・シャエガンさんによれば、イランの精神的使命は、「イランがイスラームを導入することによって我が物としたアブラハムの伝統（一神教）と、記憶の遙か彼方に由来するゾロアスター教の伝統を結びつけること」にあります。それに加えて、プラトン、アリストテレスのギリシャ哲学の伝統、さらにはエジプト起源のヘルメス主義の伝統などがそれに合流します。イラン人は多かれ少なかれこのような意識（自分たちが諸文化の交錯点であり、中心だ、という矜持）を持っているようですが、哲学的文脈でイランの「中間的な性質」を強調したコルバンの影響のもとに、シャエガンさんなどはイランとは「混血の」「分裂的な」社会だとし、そこに新たな可能性を見いだしています。実際、あらゆる文明が多かれ少なかれ雑種なわけですが、イランには特にその意識が強いようです。

②「精神的／神秘主義的／存在論的」な意味

これは、歴史的な概念ではなく、「超歴史的」なものであり、哲学的・神秘主義的なレベルでの「中間界（もしくは想像界）」です。フランスのイスラーム学者であり哲学者であるアンリ・コルバンが、イランの神秘主義的哲学者スフラワルディーの「照明哲学（東洋哲学）」から定式化したものです。それは、西洋哲学やイスラームの公教的神学によって抽象的に分離された（表象された＝偶像化された）一（神・存在）と多（被造物・存在者）の中間の世界であり、「創造的想像力」によって根源的（元型的・象徴的）イマージュとして現れる神の顕現（テオファニー）の世界です。人間の認識能力としての知性と感性は、一と多を綜合して外的「世界」を表象しますが―これがグローバルな「一なる世界」、いわば「擬似的な一」を意味します―、この「中間界」は、それに先立って、「真に一なる」実在＝神そのものが、自らの内部で、その内部に入った神秘主義者の創造的想像力を通して―それを鏡として、そこに映されて―多様化して現れたもの（神顕・テオファニー）であり、言わば「一」の内在平面としての「世界」です。この世界は、一なる神の内部として、未だに物質性の重み（無から創造されたもの）を持たず、まずは透明な光の世界としてイメージされます。神は唯一の「光の光」としてイメージされ、それが無数の光線として放射され、凝縮されて多様化し、それらの光線同士が軽やかに、無礙に交錯し合って様々な像を結ぶのです。この「一即多」が中間界のあり方です。それはプラトンのイデアの世界がイスラームの神の一性の内部で潜在性として動的に捉え直されたものですが、スフラワルディーではさらに、この透明な光の戯れがゾロアスター教のイマージュ化の伝統と習合されて「天使（学）」として現れます。井筒俊彦によれば、同じ構造が別の伝統、例えば華厳における一即多構造につながっていきます。この、連想的に「つながっていく」というのが「東洋哲学」の方法論として重要です。つまり、これらは同じ潜在性の別の実現なのです。

そして、この天使のイマージュの中間世界こそが、表象的地平において一者がそれと分離された多様性を暴力的に統一するという第一の意味での「グローバリゼーション」を偶像・仮象として解体し、多そのものをその実在＝絶対の特異性（潜在性）において救い出す、「真の一」のフィールド（一の内在平面）となります。

さて、このいわば「精神的イラン」―井筒俊彦はこれを「東洋」と呼びます―こそが、われわれの主題とする世界、「真の一」の世界です。そこでこそ、多様な諸伝統がその多様性を失うことなく互いに無礙に結びつきあうことが可能になります。それは実質的に或る種の元型的「比較哲学」になりますが、それは具体的には二重の哲学的操作を要求します。

① この世界は、まだいかなる物質性ももたない純粋なイマージュ（現象性）の世界ですから、学問的には現象学の対象領域となります。「東洋哲学＝比較哲学」のフィールドをまず開くのは、還元の遂行によって世界を物質界からイデア＝天使界に移行・変容させる（言い換えれば歴史的「イラン」を超歴史的＜イラン＞に還元する）現象学の役割です。

② さらに、それは解釈学を要求します。というのは、この比較哲学の大きな部分はテクスト解釈の作業だからです。イスラームの伝統では、この「精神的イラン」の中間界は、天使という現象として現れると同時に文字テクスト（クルアーン）として現れます。したがって中間界の探索（「東洋哲学」）は、天使の現象性を通して「現れと隠れの現象学」として行われると共に、「ザーヒル（現れた・顕教的意味）」の背後に「バーティン（隠れた・秘教的意味）」を読み取ってゆく解釈学（ターウィル）として遂行されます。

２．伝統と近代（モダン）―アリー・シャリーアティーの思想―

⑴ 伝統と近代

以上が、超歴史・超地理的な意味での＜イラン＞が提供する新たな「比較哲学＝東洋哲学」のパースペクティヴの概要ですが、われわれのもう一つの主題は、現代イランにおける哲学の現状です。世界哲学を語るとき、これまでの西洋哲学にもいわゆる東洋哲学にも入ってこなかった「イラン」という国が―先のものとは異なるより経験的な、字義的な意味で―ひとつの視座を与えてくれるだろうからです。

前回のテヘランでのシンポジウムでは、イラン・アカデミーサイエンスのダーワリ所長から、イランにおける近

代以降の西洋哲学の導入が極めて遅かったこと―つまりイスラームの伝統の強さ―の説明がなされましたが、今回のイラン訪問では、多くのイランの若手知識人（哲学者、社会学者などの大学教授）との対話において、「伝統とモダン」という、日本ではもはやあまり聞かなくなった言葉を何度も聞く機会がありました。これは単に、近代化が日本のように進んでいないことから来るものではありません。そうではなく、日本に比べて伝統の存在、伝統と近代の緊張関係が極めて強固であり、それが今でも続いているためです。とりわけイラン革命は、まさしく西洋型近代のただ中での伝統イスラームの回帰として、イランの思想界に大きな問いをつきつけました。イラン革命後36年たった今も、イスラーム体制が続いている限り、この問いのアクチュアリティは変わっていません。革命によって突きつけられた、「伝統と近代をいかに調和させるか」というこのリアルな問題が彼らの根本的な問題意識の中に根強くあるわけです。彼らに、日本において伝統思想もしくは哲学が「革命」（明治維新）に際してどのような役割を果たしたのかを何度も聞かれましたが、とりわけ彼らの関心は、「日本の近代化は思想的に導かれたのか、あるいは現実の政治／経済的な変化が逆に思想を導いたのか」ということでした。日本の明治維新と異なり、イラン革命はまさしくイデオロギー、思想の革命だったからです。つまり、イラン・イスラーム革命とは、外部からそう見られてきたように、単に、イスラーム原理主義者による西洋型近代から中世イスラームの宗教への暴力的な回帰（神政政治）では必ずしもなかったということです―もちろんそういう面もありますが―。この点はもちろん極めて錯綜しており、簡単に判断できるものではありませんが、単純な「宗教改革」と暴力的な「神政政治」―確かにそういう面もあり、欧米、そしてそれを主な情報源とする日本では未だにこのイメージがつきまとっていますが―では必ずしもなく、西洋近代に対する十分な知識とそれに対するイスラームの側からの真摯な思想的対決があって初めて民衆がそれに従った面があるということです。それは明らかに、直接的には堕落したパーレビ体制への民衆の怒りの反逆ですが、同時にその背後にある西洋近代という「グローバルな一」（さらにはイスラーム原理主義の暴力的「一＝全体性」）に対する反逆でした。そしてそれはまた、「イスラーム的な一＝神」の名の下になされたのです。この点がわれわれにとって興味深いところであり、本論の１．の議論にもつながるところです。

このような革命のイデオロギー、思想の核心になったのが、アリー・シャリーアティー（1933-1977）という思想家です。彼は今でもイランで最も尊敬を集める思想家であり、哲学や思想とは関係のない一般の人々が彼の著作を揃えて読んでいるとか、イランの各都市に「シャリーアティー通り」があるとかいったことから、彼の人気の高さが分かります。われわれ第３ユニットのイラン・プロジェクト（イラン・イスラームとの対話）では、彼の息子さんであるエフサン・シャリーアティー氏（彼は父と同じくパリで勉強した哲学者で、テヘラン大学教授でした）とも連携しており、昨年は彼に東洋大学でのシンポジウムに参加してもらいました。今回はテヘランで彼の母の家に呼ばれ、彼の父シャリーアティーの功績について話を聞きました。

以下、彼の思想について、井筒俊彦のお弟子さんである黒田壽郎先生の解説を参照して少し話したいと思います。（シャリーアティーに関する本は、櫻井秀子先生の訳された『イスラーム再構築の思想』（大村書店、1997年）があるのみであり、黒田先生がこれに解説を付けておられます）。

⑵　シャリーアティーの思想

アリー・シャリーアティーは1933年生まれ、フランスで勉強し、1964年に帰国してイスラームの側から西洋（直接的には当時のパーレビ体制）批判を行って反体制運動のリーダーになるのですが、すぐに投獄されています。1967年から、今回われわれが訪ねたマシュハド―彼の故郷でもあります―のマシュハド大学でイスラーム史を教えますが、1971年に解任され、その後はテヘランで民衆に対して改革を求める講演活動を続けて1973年に再び投獄、１年半後に釈放されますが、1977年に亡命先のイギリスで怪死を遂げています。暗殺であろうと言われています（櫻井秀子による解説）。

彼の思想は、端的に言うと、パーレビ体制の背後にある西洋モダンを、イスラームを新たな視点から読み直すことによって批判し、イスラーム的な意味での「民主主義（平等思想）」に基づいた新たなイスラーム社会を作ろうというものです。つまり、単に過去のイスラームを現代に回帰させて西洋に対立させ、これを批判したのではなく、西洋を批判するために伝統イスラームを新たに読み替え、因習的なイスラームをも徹底的に批判・革新した、という点が重要なのです。イランで「シャリーアティーはイスラーム復古主義だろう」と言うと、そうではなくイ

スラーム革新主義だと何度も言い返されました。では彼のイスラームの読み替えとはいかなるものか、ここでは黒田壽郎先生の解説に沿ってお話しします。

一言で言うと、シャリーアティーの功績は、イスラームの中心である「タウヒード（神の唯一性）」に新たな解釈を施し、それに基づいて「ウンマ（共同体）」の理解を革新したこと、そしてそれに基づいて、西洋近代でも中世イスラームでもない、新たな、真に民主的な社会を構想した、というものです。

まず「タウヒード」ですが、これは伝統的に「唯一の神からすべてのものが生じた」、「すべてのものを一に帰して解釈する」（黒田）もので、いわゆる「存在一性論」に他なりません。これはイスラームの根底にある考えであり、多くの場合形而上学的・理論的に理解されています。例えば井筒俊彦の仕事（『イスラーム哲学の原像』）によって知られるようになったイブン＝アラビーの「存在一性論」などです。シャリーアティーの功績は、現実から遊離して形而上学的議論に終始していたこの「タウヒード」理解を、イラン革命前夜のイラン社会の現実に結びつけて実践的な理論として解釈し直したこと、そしてそれをウンマ＝共同体論に結びつけたことにあります（一般にシャリーアティーによるイスラームの新解釈とは、「現実から遊離した形而上学的思弁的な解釈」から、「現実の中で働き、現実を変えうる原理」へと読み替えることです）。

シャリーアティーの解釈では、「タウヒード」の意味する「一性」とは、形而上学的思弁の主題ではなく、あらゆる二元性（「シルク」＝精神と物質、現象と実態、現世と来世など）の元にあり、すべてのものがその現れ、「徴（アーヤ）」であるようなものであり、それによってあらゆるものが同等・平等（一）であるような一性です。

この「タウヒード」の解釈は、黒田先生によれば、あらゆる被造物に関して、①等位性、②差異性、③関係性、という三つの特性を与えます。

①唯一の神から生じたゆえに、すべてのものは等位である。

②すべてのものは相互に絶対的な差異を持つ。同一のものは決してない。

③すべてのものは相互に関係を持っており、他から切り離されたものは存在しない。

この前提のもとで、すべてのものは②絶対の差異をもちつつ、①平等なものとして、③互いに結びつき、真に民主的な民衆のウンマ＝共同体を形成します。そして、この新たなウンマ理解からするシャリーアティーの腐敗したパーレビ体制への批判は、「支配的政治権力・経済的権力・それらと結びついた聖職者層」という、三位一体となって展開する抑圧的な権力としての「一」に、真に「神の代理人」たる民衆が取って代わるべきだ、というものです。

このようなシャリーアティーのイスラーム（神の一性）の新解釈が、本論の１．で論じた、スフラワルディーの照明哲学に基づいた「一即多」と同型であることが分かると思います。相互に平等な絶対の差異が、その特異性のままに関係を持つこと、それこそが真の「一」に他ならないのです。

このような「一」の見方、「差異の反復」を原理として、それによって開かれる現象学的・解釈学的空間において「比較哲学」を行うことが、さしあたりわれわれの考える、＜イラン＞を視座とした新たな「東洋哲学」の構想なのです。

Ⅲ．各ユニットの活動

1）第 1 ユニット：世界哲学の日本からの発信

2）第 2 ユニット：世界哲学の方法論研究

3）第 3 ユニット：多文化共生の実現

第 1 ユニット

世界哲学の日本からの発信

（1）日本哲学研究

（2）国際井上円了学会の創設

（3）韓国・東国大学校との研究協定

（1）日本哲学研究

- ワークショップ「西田幾多郎の宗教哲学　キリスト教と仏教の立場から」／Workshop of the 1st Unit: “Nishida Kitaro’s Philosophy of Religion: form the Standpoints of Christianity and Buddhism”（2012 年 7 月 11 日開催、『国際哲学研究』2 号掲載）
- 海外研究者招待講演「外国語の習得としての明治時代の日本への哲学の導入」ジョン・マラルド（2013 年 9 月 14 日開催、『国際哲学研究』3 号掲載）
- 海外研究者招待講演「善の曖昧さ―「精神の戦争」におけるドイツ人の教授たち―」ウルリッヒ・ジーク／International Lecture: “The Ambiguity of the Good. German Professors in the “War of the Minds”” Ulrich Sieg（2014 年 9 月 10 日開催、『国際哲学研究』4 号掲載）
- ワークショップ「江戸期における漢学者たちの人間観の特色―中国との比較―」／Workshop of the 1st Unit: “Characteristics of Chinese Scholars’ Views of Humanity in the Edo Period - A Comparison with China”（2015 年 8 月 26 日開催、『国際哲学研究』5 号掲載）

ワークショップ

「西田幾多郎の宗教哲学　キリスト教と仏教の立場から」

Workshop of the 1st Unit: “Nishida Kitaro’s Philosophy of Religion: form the Standpoints of Christianity and Buddhism”

（2012 年 7 月 11 日開催、『国際哲学研究』2 号掲載）

- 西田幾多郎における中国仏教について（ゲレオン・コプフ）／西田几多郎思想中的中国佛教（Gereon Kopf）
- 西田哲学とキリスト教―愛の概念の展開として（石井砂母亜）／Nishida’s Philosophy and Christianity - Explication from the Concept of Love（Ishii Samoa）
- 西田哲学と宗教哲学（小坂国継）／Nishida’s Philosophy and Religious Philosophy（Kosaka Kunitsugu）

西田幾多郎における中国仏教について[1]

GEREON KOPF

20 世紀最大の日本の思想家、西田幾多郎（1870–1945）は後期の著作において、彼の思想的な立場を示すためにしばしば仏教の伝統に言及しました。事実、彼が用いる仏典や仏教思想は、彼自身の思想の興味深い展開を浮き彫りにするものでありました。西田が一貫してこだわったのは、体系的な、非二元論の哲学を練り上げることであったことから、彼が基盤とする哲学的体系の基となるパラダイムは頻繁に変更されました。彼の最初の著作である 1911 年の『善の研究』[2] では、西田哲学は純粋経験[3] という概念のもとに体系化されています[4]。この概念の重要な欠陥に不満を抱いた西田は[5]、フィヒテ、プラトンの学術用語あるいはヘーゲルに基づいて、それを次々と絶対意志（1917）、場所（1925）、弁証法の一般者（1933）などに言い換え、そして行為的直観（1937）、絶対矛盾的自己同一（1939）などの彼独自の造語をあてていきました。1937 年度以降、西田は非二元論を表すために仏教用語を用いるようなっていきます。最後の二つのパラダイム、平常底（1939）と逆対応（1945）は、仏教的伝統に呼応させているものです。西田独自の用語は、他のどの哲学にも似ておらず、仏教哲学[6] というよりも彼独自の非二元論を示すためのもののように思われます。

西田は彼の著作のなかで「仏教」という語を 100 回以上も用いていますが、彼が実際に引用したり参照したりしているものはそれほど多くありません。竹村牧男は西田の参照する仏教資料は次のものだと指摘しています。禅、親鸞（1173–1263）、それから『大乗起信論』、天台宗、華厳宗などの仏教です。これらのリストは、西田の著作にみられるものよりも深い仏教的知識をしめしているように思われます。西田は母親をとおして浄土真宗を知っていましたし、彼自身の坐禅の取り組みをとおして禅を知りました。西田の引用する仏典は次のようなものです。『金剛経』[7]、『大乗起信論』[8]、『無門関』[9]、『臨濟錄』[10]、道元の『正法眼蔵』[11]、『歎異抄』[12]。西田の『歎異抄』の使い方をみるとどれほどそれに親しんでいたかがわかりますが、その他のテクストについては、臨濟義玄（810/15–866/7）の「阿屎送尿、著衣喫飯、困來即臥」[13] というものや道元（1200–1253）の「自己をならふといふは、自己をわするるなり」[14] などのよく知られた箇所の引用に限られています。西田の日記や書簡などによると彼の学問的なあるいは半ば学術的な仏教の知識の多くは、彼の生涯の友であった鈴木大拙（1870–1966）に負うところが大きいようです。大拙は『華厳経』[15] のようないくつかの経典に注釈をつけています。西田が説く天台宗や華厳宗についての思想大系は、「一念三千」「理事無礙」「事事無礙」などのいくつかの引用に限られています。そして『般若経』における哲学的大系の説明については、鈴木大拙のいう「即非の論理」を用いているだけです。これらのことから、いくつかの疑問がわいてきます。西田は何のために仏教テクストの選択的な引用を行なったのでしょうか。西田は仏典に対してどのような解釈学的方法を用いたのでしょうか。本論では、西田の用いる仏教概念の解説を行っていきます。彼の用いる「時事無礙」「理事無礙」「即非の論理」などの表現は、重要な説明概念とはいえず、ことばとして荒いため、ここでは平常底という考えに注目したいと思います。したがって、ここでは『金剛経』や『無門関』などの仏典の解釈や解説を行なうのではなくて、西田の哲学的な戦略と思想を明らかにしていくつもりです。

日常の深さとしての「平常底」

平常底や逆対応などの用語は、西田が『場所の論理と宗教的世界観』[16] の後半部に展開した彼の後期思想におい

て特徴的かつ中心的なものです。どちらも西田の非二元論のもっともラディカルな表現を構成しているものであり、平常底は、絶対と相対のあいだの非二元性をさし、逆対応は、超越と内在のあいだの非二元性をさしています。上田閑照によると、『「逆対応」は宗教的関係を表し、「平常底」は宗教的立場を表す』[17]ものです。しかしながら、逆対応と平常底は禅宗や浄土真宗としばしば関連[18]づけられているにもかかわらず、これらの用語のもつアイロニーは、上田やジェームズ・ハイジグが指摘するように、本質的に西田の独自の創造なのです[19]。逆対応と仏教の関係や平常底と禅宗の伝統にいう「平常」を示すさまざまな用語との関係はたとえ語源的に結びつきがないとしても非常に緊密であると西田は述べています[20]。

結局のところ、西田は、これらの用語が仏教の神髄を、あるいは少なくともいくつかの仏典や仏教思想の神髄を内包していると示唆しているようです。しかしながら、西田は逆対応という用語のために仏教の神髄をいうだけでなく、平常底の起原として禅仏教をあげているので、ここからはこの平常底と禅仏教について考えてみることにします。とくに、『無門関』から二つの例と『臨濟錄』から二つの箇所をみていくことにします。平常底という概念は、西田の後期哲学に特徴的だというのと同じ意味で、西田の仏教との関係を象徴的にとはいわないまでも徴候的にあらわしています。『経験科学』（1939）の最後から二番目の段落に初めてこの語が登場してから、「場所の論理」の最後の節にあらわれるまで、西田は「平常底」という用語を語源的に意味論的に『無門関』の二つの文言「平常心是道」[21]あるいは「是心即仏」[22]と『臨濟錄』の「佛法無用功処、祇是平常無事阿屎送尿、著衣喫飯、困來即臥」に結びつけています。そのようにすることで、西田は「平常心」「平常無事」の用語を彼の学術用語の起源としつつ、同時に仏典によって彼の独自の用語をかたちづくろうとしているのです。

西田は『経験科学』のなかで、平常底を世界のそして哲学の「根本的操作」と定義しています[23]。次に、西田はそれを南泉普願（748–834/5）の「平常心」それ自体ではなく「平常心是道」になぞらえるようになります。なぜかといえば、むろん西田は「平常心」のなかで道を解消し、内在のうちに超越をみるようなかたちにしたくなかったからなのです。同様に、西田は臨濟の「喫飯の平常無事」を「内在」という語ではなくて「超越的即内在的」という文言によって補足しています。事実、西田は「平常底」を「酒脱無關心」[24]と同定したのは大きな間違いだったと述べています。むろんそれで西田の「平常」ということが全くだめになってしまうというわけではありません。食事、睡眠、トイレに行くことのなかに仏法を求める臨濟の説論をたびたび引用していることから、絶対を最大の超越への高みにまつり上げてしまうことを妨げるこうした日常性の冒涜性に西田が魅せられていたことがわかります。しかし同時に、「平常底」は、平常心ではなく「宗教心」に具体的な形で表現されるのです。その意味で、日常の深さと宗教心は、日常と宗教という正反対の相を表しています。

「平常底」の定義は、大乗仏教に言われる「生死即涅槃」や『無門関』にいわれる「即心是仏、仏即是心」を思い起こさせます。西田の解釈を示すために、「平常底」の源泉として彼が示す一節を簡単に紹介しましょう。「平常底」という概念が何に着想を得たものかというので、西田が言及するのは、『無門関』の第一九則の例です。

趙州從諗[25]が南泉に「道とは何か」と問うと、南泉は「平常心是道」と答えました。趙州が「道を求めるべきか」と問うと南泉は「道を求めれば逆の方へ落ちるだろう」と答えました。趙州が「それを求める努力なくして、どうしてそれが道だと知ることができるでしょうか」と問うと南泉は「道とは知るとか知らないとかいうものではない。知るとは惑いであり、知らないとは混乱である。もしまったくの疑いの痕跡もなく、真に道に到達するなら、無限で広大な無に到達するであろう。いずれにしろ、どうして道を求めるということができようか。」と答えました。これらのことばを聞いて趙州は悟りを得ました。

これについて無門慧開（1183–1260）は、南泉は趙州の問いに良い説明をしていないと述べ、ある詩のなかで、もし心が不要な考えから自由になるなら、すべての季節が楽しめるはずだと提唱しました。この例についてあるいは無門の解釈についての分析を深めることなしに、西田は公案の主要な部分を削除したようです。むろん、もしこの条件が、疑いのないこと、不要な考えから自由な心であり、この悟りの到達点あるいは証拠が巨大な無であるなら、悟りがどのようにして平常心と折り合えるのかという疑問が生じます。

西田はこれについても、たとえそれが悟りに至る意志であってもあるいは秋月龍珉が言ったように本当の課題は修行の問題だとし、知の限界についての認識論的課題や意志性の問題として述べることはありませんでした[26]。たとえこれらの問いが公案そのものにとって中心的なものではなかったとしても、西田の読みにおいて必然的に生じ

た疑問であったはずです。西田のその他の平常底の源泉の解釈についても同様です。『無門関』の第三十則は馬祖道一（709-788）と大梅法常（752-839）との次のような短いやり取りに表されています。大梅の「仏陀とはなにか」という問いに馬祖は「是心即仏」と答えました。これについての無門の注釈は、どちらかというと曖昧で、本質的な救済論的謎かけに向けられています[27]。

一方で、彼はこれらを理解することが仏性に結実すると述べ、他方では、理解する人はこれらと同じことばを聞いて逃げて行くだろうと主張しました。「仏とは何かと問うことは片手に盗んだものを持って崇拝されるようなことにほかならない」という最後の詩には、矛盾した感情が鏡写しにされています。

しかし西田のこの句の用法は、この曖昧さを反映するものではなく、公案がもつ認識論的かつ救済論的問題に言及することなく、仏陀に象徴される超越の非二元性と「是心」に象徴された内在に注目しているものなのです。西田の『臨濟錄』の引用の場合についても同様です。

たいへん興味深いことに、西田は『臨濟錄』における仏法は有用でもないし、何かを達成するものでもないということばで『経験科学』を締めくくっています。臨濟の言葉は、「仏是即心」のほど非二元的ではないにもかかわらずです。西田は、「心法無形、遍文十方、在眼日見、在耳日聞」や「智者も愚者も、大事も小事も、此に一でなければならない」[28]などの言葉を加えて臨濟の言葉を修正するように見えます。しかし、臨濟自身は上記された「仏法」の説明を、西田のように、「愚人笑我。智乃知焉。古人云。向外作工」[29]と語り続けるのであります。これにもかかわらず、西田の『場所の論理と宗教的世界観』のなかで、超越と内在の曖昧さ、あるいは非二元性というべきものは、『臨濟錄』からの「赤肉團上有一無位眞人」[30]の引用に反映されています。

一般的にいえば、『臨濟錄』からのこれらのセクションの読みは、曖昧さあるいは逆説的に仏法の法、「我々の生命の標識である」と「根本的操作」[31]という西田の理解する非二元論についての西田の表現の源泉となっています。西田が興味をもっていたことは単にそしてもっぱら「平常心即道」ということばが「内在即超越」という彼の考えを反映し象徴するという事実だけなのです。おそらく重要なことは、西田は自身が引用する公案の言説には踏み込まないという事実なのです。多くの公案にみられるように、問答の形式というのは（ジョン・マクラエが「encounter-dialogue」（対決的問答）[32]と呼んでいるものですが）、悟りを得ているだろう教師あるいは知識のある教師の庇護下に、疑うことから理解することまで一人の弟子がたどる道を描く内容となっています。

こうした対決的問答は、対決的問答の長い伝統と注釈、元となるテクストが互いに重層し合う間テクスト性のなかにあるものです。この間テクスト性は特に『無門関』の場合にあてはまります。『無門関』は、事例と無門の注釈と最後の詩という三つの層、そして隠された第四の層である様々なテクストに引用された、あるいは対話者の実践に関連した概念に引用された問答の内容を含み持っているからです。

『臨濟錄』の第二部の文学ジャンル、「上堂」が修行者の集まりで行われた儀式によるものであっても、『臨濟錄』はテクストや格言に共通の伝統を引いた、この間テクスト性の伝統に寄与するものなのです。このテクストは対立的問答と同じスタイルを構成しているだけでなく、『無門関』と同じ「イマジネール」を共有してもいます。その「イマジネール」とは、師弟対峙の似たような神話的文脈であり、系譜の重要性と教えの伝統の考え、そして悟りをもとめることなのです。このことは単純な知識としてあるいは人生を変える転換の経験として定義されるでしょう。西田は公案の伝統にも対立的問答にも、疑い、転換、悟りの言説にもくみしないのです。

禅の伝統と悟りの言説が西田のテクストにみられるという指摘をすることは可能ですが、テクストに隠されている仮説が教育手段として用いられたはずはないのです。

上田は、西田の「私と汝」はそれ自体問答的だと主張しています[33]。それがたとえ知の弁証法的モデルではないとしても、西田の弁証法を基盤とした対立的問答の哲学の構築は価値のある企てだといえるかもしれませんが、西田自身はこの企てには参与しなかったのでした。

結論

西田は彼が引用する仏典のいわゆる解釈、テクスト批評的、概念的な考察をすることがなかったということははっきりと言えます。また西田は彼が用いる概念を元のテクストの文脈のなかで読み解こうとする気もないので

す。むしろ、彼はそうした言葉を記憶をたよりに用いたり、彼の勝手なイメージで用いるなどしており、「平常心是道」「生死即涅槃」「是心即仏、仏即是心」などを彼の考えに呼応するように用いて、臨濟の「平常無事」や華厳思想の「時事無礙」を彼独自の哲学的用語として解釈しているのです。西田はそれを分析し解釈し、あるいは援用するために仏教思想や仏典を引用するのではなく、彼自身の哲学を説明するために、そして自らが仏教的な伝統を受け継いでいることを示すためにそれらを引用しているのです。彼の解釈学的な方法は、選択的で、その語の歴史的あるいは意味論的な文脈には頓着せずに用語の類縁性を基にしているのです。西田の後期哲学の基本的パラダイムと主要な概念と大乗仏教的非二元論のあいだにかかわる議論はなにも提供されないままであっても、こうした用語の同定における第一の理由は、彼が感じる概念的な類縁性、親類性なのです。

西田は、『金剛經』、『華厳』の注釈、『無門関』や『臨濟錄』などの作者たちが持っていた形而上学的で救済論的な熱意と企図との違いには頓着しなかったのです。むしろこれらの哲学的学派が提供する用語法は、元の文脈や状況とはかけ離れたやりかたで彼の独自の概念構造にあてはめられた時に、彼の哲学の最も基礎となるパラダイムを示していると感じられたものだったのです。

にもかかわらず、西田の仏典の読みは比較哲学の分野に二つの根本的な貢献をしています。第一に、彼の用語法が問題をかかえていたとしても、西田は仏教的な用語を哲学の本流の言説に引き入れたのです。さらに、彼の解釈学が創造した学術用語は、注意深く発展させれば、異文化哲学[34]のモデルとして機能するにちがいないのです。ささやかながら西田は仏教的概念を学術的な哲学で構成されている問題にあてはめ、またその逆も行なわれたのです。第二に、西田は学術的哲学の言説のなかで体系的に非二元論を構成したのです。西田の非二元論が仏教的伝統でいわれるものと同等のものであるかどうかは別として、この事実こそが西田哲学の批判的読解を価値あるものそして意味のあるものとしているのです。

注

1　本論は、私が著作した“Critical Comments on Nishida's Use of Chinese Buddhism”, *Journal for Chinese Philosophy*（「西田における中国仏教の使用についての批判的コメント」『中国哲学ジャーナル』), Vol. 32, No. 2, 2005, pp. 335–351）に基づく。『中国哲学ジャーナル』（*Journal for Chinese Philosophy*）の許可のもと翻訳されたものである。翻訳に際しては、荒川直哉博士、木村朗子博士、堀内俊郎博士、竹花洋佑氏にお手伝いいただいた。記して感謝の意を表したい。

2　西田、『西田幾多郎全集』（東京：岩波書店、1988）第一巻, pp. 1–200.

3　西田はこの用語をウィリアム・ジェームズから借りているものの、その意味に重要な変化を加えている。西田にとって純粋経験は「直接経験」、「主観と客観の結合」を意味する。

4　西田は自分の目標を「すべてを「純粋経験」の概念によって説明する」という試みであると位置づけている。西田、『西田幾多郎全集』第一巻、p. 4.

5　西田はこの用語は心理主義的すぎるということを認めている。

6　西田は、「哲学」という用語を西洋や北アメリカの哲学的伝統のためにとっておくという日本の慣習に総じて従っているものの、時折、「仏教哲学」という語を使用する。（西田、『西田幾多郎全集』第十二巻、pp. 363, 365, 366, 367、第十六巻、p. 477.

7　大正大藏經、高楠順次郎・渡辺海旭編（東京：大正新脩大藏経刊行会、1961）［以下、略号 T］、8. 0235.

8　T 32. 1666.

9　T 48. 2005.

10　T 47. 1985.

11　道元『正法眼藏』玉城康四郎編（東京：大藏出版、1993）

12　T 83. 2661.

13　T 47. 1985. 498.

14　道元『正法眼藏』巻一、p. 94.

15　T 09. 278.

16　「逆対応」という語は『場所的論理』の最後の 4 節においてのみ登場し、他方、「平常底」は『哲学論文集』第三巻、第四巻、第五巻にも出る。

17　上田閑照『西田幾多郎とは誰か』（東京：岩波書店、2002）、p. 251.

18　上田は、西田自身が「逆対応」という語を禅仏教の伝統、より正確には『大燈国師語録』に帰しており、浄土仏教に帰して

いるのではないということを指摘している。（上田『西田幾多郎とは誰か』、p. 249.）

19 同、p. 249. James Heisig, 『無の哲学者たち』（ホノルル：ハワイ大学出版局、2001）*Philosophers of Nothingness* (Honolulu : University of Hawaii Press, 2001), p. 103.

20 西田、『西田幾多郎全集』第十一巻、p. 449.

21 同、第九巻、pp. 303–4、同第十一巻、p. 424. T 48. 2005. 295.

22 西田、『西田幾多郎全集』第九巻、p. 333, 11 : 424, 446. T 47. 1985. 498.

23 西田、『西田幾多郎全集』第九巻、p. 303.

24 同、第十一巻、p. 424.

25 本文は以下の通り。「南泉因趙州問。如何是道。泉云。平常心是道。州云。還可趣向否。泉云。擬向即乖。州云。不擬爭知是道。泉云。道不屬知。不屬不知。知是妄覺。不知是無記。若真達不擬之道。猶如太虛廓然洞豁。豈可強是非也。州於言下頓悟。」T 48. 2005. 295.

26 秋月龍珉『無門関を読む』（東京：講談社、2002）

27 本文は以下の通り。「馬祖因大梅問。如何是佛。祖云。即心是佛。無門曰。若能直下領略得去。著佛衣喫佛飯。說佛話行佛行。即是佛也。然雖如是。大梅引多少人。錯認定盤星。爭知道說箇佛字三日漱口。若是箇漢。見說即心是佛。掩耳便走。頌曰。青天白日切忌尋覓更問如何抱驪叫屈 。」T 48. 2005. 297.

28 西田、『西田幾多郎全集』第九巻、p. 333.

29 T 47. 1985. 498.

30 西田、『西田幾多郎全集』第九巻、p. 333. T 47. 1985. 496. T 48. 2003. 201.（『碧巌録』）.

31 西田、『西田幾多郎全集』第九巻、p. 303.

32 John McRae, “The Antecedents of Encounter Dialogue in Chinese Ch’an Buddhism” in *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*（「中国禅仏教における問答の先駆」『公案：禅仏教におけるテキストと文脈』）, edited by Steven Heine and Dale S. Wright（Oxford; Oxford University Press, 2000）, pp. 46–74.

33 上田閑照 1986「禅における「一即多」と「問答」」『一即一切　日独哲学コロクィウム論文集』辻村公一編（東京：創文社、1986 年）, pp. 123–135.

34 Rolf Elberfeld は、西田哲学が「間文化的哲学」や「間文化性の哲学」への基盤を提供してくれると論じている。*Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalitaet*（『近代日本哲学と間文化性への問い』）［Amsterdam : Rodopi, 1999］

西田几多郎思想中的中国佛教[1]

GEREON KOPF

20 世纪最重要的日本思想家西田几多郎（1870-1945）在其后期著作中，常言及佛教传统，以显示他的思想立场。事实上，他所引用的佛典与佛教思想，凸显了他本人思想的颇有趣味的发展。西田一贯执着于建构系统的非二元论哲学，为此他作为基础的哲学体系的根基性范畴频繁变更。在其最初著作《善的研究》[2]（1911 年）中，西田哲学是基于“纯粹经验”[3]概念来系统化的[4]。西田后来对该概念的严重缺陷深怀不满[5]，据费希特，柏拉图及黑格尔的学术概念，不断改用绝对意志（1917），场所（1925），辩证法的一般者（1933）等，并使用了行为的直观（1937），绝对矛盾的自己同一（1939）等他独创的术语。1937 年以后，西田开始用佛教概念来体现非二元论。最后的两个范畴——平常底（1939）与逆对应（1945）是与佛教传统相关的。可以认为，西田独创的概念易于其他所有哲学，与其说是佛教哲学[6]，不如说是以此来体现其独创的非二元论的。

虽然西田在著作中上百次使用“佛教”一词，但实际摘引或参照者并不多。竹村牧男指出西田参照的佛教资料如下：禅，亲鸾（1173-1263），以及《大乘起信论》，天台宗，华严宗等佛教。通过这一名单可见西田佛教知识之深厚远远超出了其著作中所体现者。西田通过母亲接触到净土真宗，通过他本人坐禅而了解了禅。西田所引用的佛典如下：《金刚经》[7]，《大乘起信论》[8]，《无门关》[9]，《临济录》[10]，道元的《正法眼藏》[11]，《叹异抄》[12]。看西田如何使用《叹异抄》可知他有多么熟悉，关于其他文本，仅引用了济义玄（810/15-866/7）的“阿屎送尿，着衣吃饭，困来即卧”[13]与道元 （1200-1253）的“呈现自己，即忘却自己”[14]等为人熟知的词句。根据西田的日记与书简等可知，他的学术性或半学术性佛教知识较多来源于他生涯挚友铃木大拙（1870-1966）。大拙对《华严经》[15]等若干经典加了注释。关于西田对天台宗与华严宗的思想体系，仅限于引用“一念三千”，“理事无碍”，“事事无碍”等若干处。并且关于《般若经》中的哲学体系的说明，仅使用了铃木大拙所说的“即非的逻辑”。由此产生了若干疑问。西田为何对佛教文本选择性地引用？ 西田对佛典采用了怎样的解释学方法？在本论文中，对西田使用的佛教概念进行解说。由于他使用的“事事无碍”，“理事无碍”，“即非的逻辑”等表达方式，很难说是重要的说明概念，并且语言较粗，在此关注平常底这一想法。因此，在此不是对《金刚经》与《无门关》等佛典进行解释与解说，而是着重弄清西田的哲学性策略与思想。

作为日常之深奥的“平常底”

平常底与逆对应等术语构成了西田在《场所的逻辑与宗教的世界观》[16]的后半部分阐述的他的后期思想中的特征与核心。两者都是西田非二元论的最激进的表达方式，平常底指绝对与相对之间的非二元性，逆对应指超越与内在之间的非二元性。上田闲照认为“‘逆对应’表示了宗教性关系，‘平常底’则表明了宗教性立场”[17]。但是，尽管逆对应与平常底常常被与禅宗，净土真宗关联起来[18]，但这些术语所具有的悖反意义正如上田，James Heisig 所指出的，本质上是西田独创的[19]。西田认为，逆对应与佛教，平常底与禅宗传统中指称“平常”的各种术语之间，即使在词源上并不相关，也应具有相当密切的联系[20]。

结果，西田似乎暗示这些术语包括了佛教之神髓，或至少包括了若干佛典与佛教思想之神髓。可是由于西田不仅为了逆对应这一术语而提到佛教之神髓，而且作为平常底之起源提到禅佛教，因此，下面我们来看该平常底与禅佛教的关系。特别是看看取自《无门关》的两个例子与取自《临济录》的两个例子。平常底这一概念，代表了西田的后期哲学之特征，在同样意义上，即使不能说象征着西田与佛教之关系，至少也象征性地体现了这一点。从《经验科学》

（1939）的倒数第二段落中首次出现该词，到出现在〈场所的逻辑〉的最后一节，西田将“平常底”这一术语在词源上在意义论上与《无门关》的两句话“平常心是道”[21]，“是心即佛”[22]以及《临济录》的“佛法无用功处，只是平常无事，阿屎送尿，着衣吃饭，困来即卧”连结了起来。通过这样做，西田一方面将“平常心”，“平常无事”的术语作为他的学术词汇之来源，同时试图通过佛典来建构他独自的术语。

西田在《经验科学》中将平常底定义为世界的以及哲学的“根本性操作”[23]。其后，西田将其不是比为南泉普愿（748-834/5）的“平常心”本身，而是比为“平常心是道”。这是因为，西田当然不想在“平常心”中消解道，不想采用在内在之中看超越的形式。同样，西田不是用“内在”这一词，而是用“超越的即内在的”这一词来补充说明临济的“吃饭之平常无事”。事实上，西田曾提到将“平常底”等同于“洒脱无关心”是一个巨大的错误[24]。当然并非因此西田否定了所谓的“平常”。通过他常常引用临济的饮食，睡眠，如厕中求佛法的说法，可知妨碍将绝对提升到最高的超越的这些日常生活中的冒渎行为对西田具有吸引力。可是同时，“平常底”不是平常心，而是以具体的形式反映为“宗教心”。在此意义上，日常的深奥与宗教心表达了日常与宗教这一对正相反的相。

“平常底”的定义令人想起大乘佛教中所谓的“生死即涅槃”与《无门关》中所谓的“即心是佛，佛即是心”。在此介绍一下他作为“平常底”的由来摘引的一节，来说明西田的解释。为说明“平常底”这一概念是从那里来的，西田提及了《无门关》的第十九则之例。

赵州从谂[25]向南泉问“如何是道”，南泉答“平常心是道”。赵州问该如何求道，南泉答“拟向即乖（求道则走到相反方向）”。赵州问“不拟争知是道（不努力争取怎么知道那是道呢？）”，南泉答“道不属知，不属不知（道不是知不知的问题），知是妄觉，不知是无记（知是虚妄的，不只导致混乱）。若真达不疑之道，犹如太虚廓然洞豁（如果完全没有怀疑，真的达到道的境界，便达到了无限且广阔的无）。岂可强是非也（无论如何，怎么能求道呢？）”。听此言，赵州得悟。

对此，无门慧开（1183-1260）认为，南泉对赵州之问没有做很好的解答，在一首诗中提出，如果心能从不必要的考虑中解脱出来，就能享受所有的季节。西田似乎并未进一步分析这一事例及无门的解释，而将公案的主要部分省略了。如果这一条件是：毫不怀疑；从不必要的思考中解脱出来的心；彻悟的终点或证据为巨大的无，那么就会产生出一个问题：彻悟是如何与平常心获得平衡的。

关于这一点，西田认为，即使这是到达彻悟的意志，恐怕也如秋月龙珉所言，真正的课题在于修行的问题，他并非作为关于知识之边界的认识论课题与意志问题来论述的[26]。即使这些设问对公案本身而言并非核心性的，按西田的解读，疑问是必然出现的。西田对“平常底”之源泉的其他解释也相同。《无门关》的第三十则写的是马祖道一（709-788）与大梅法常（752-839）的如下短暂交锋。对于大梅的“如何是佛”这一提问，马祖回答道“是心即佛”。无门对这一点的注释应该说是模糊的，是面向本质救济论式的解答[27]。

一方面，他提出理解这些可归结于佛性，另一方面主张，理解的人听到与此相同的话大概会逃走。在最后一首诗中写到“更问如何，抱赃叫屈”，映现出矛盾的心情。

然而西田的这一句的用法，不是反映了该模糊性，而是未言及公案所具有的认识论性及救济论性的问题，而关注佛陀所象征的超越的非二元性与“是心”所象征的内在。西田引用《临济录》时也是同样的。

饶有趣味的是，西田以《临济录》中的佛法既非有用，也不是达成什么等话来结束《经验科学》。尽管临济的话并不如“佛是即心”那么非二元性的。西田加上“心法无形，遗文十方，在眼日见，在耳日闻”与“无论智者愚者，大事小事，在此必一”[28]等话修正了临济的话。可是临济本身如西田那样，一直说“愚人笑我，智乃知焉。古人云，向外作工”[29]来说明上述“佛法”。尽管如此，在西田的《场所的逻辑与宗教的世界观》中，超越与内在的模糊性，或可谓非二元性的特征，反映在摘自《临济录》的“赤肉团上有一无位真人”[30]一话中。

一般而言，来自《临济录》的这些章节的解读，构成了模糊性或相反正是佛法之法，“作为人的极限，人类的代表”[31]这些西田所理解的非二元论的西田式表达方式之源泉。西田感兴趣的只是“平常心即道”这一词反映并象征了他的“内在即超越”的想法这一事实。重要的恐怕是，西田未深入本人所引用的公案言说中这一事实。正如众多公案中所见的，问答形式（John McRae 称之为“encounter-dialogue（对决式问答）”[32]）体现的是在大概得悟的教师或有学识的教师庇护下，从怀疑走向理解的一个弟子所经历的过程。

这样的对决式问答是在对决式问答的长期传统与注释，以及构成其基础的文本互相重叠的间文本性之中开展的。这一间文本性特别适合于考虑《无门关》。这是因为《无门关》包涵了事例，无门的注释，最后的诗三个层次，并且包

涵了隐藏着的第四层——围绕各种文本中引用的，与对话者的实践相关的概念中所出现的内容的问答。

虽然《临济录》第二部分的文学部分“上堂”是修行者集会时举行的仪式中的话，但《临济录》与文本，格言继承了相同的传统，对该间文本性的传统做出了贡献。该文本不仅构成了与对立性问答相同的形式，而且与《无门关》拥有相同的“印象”。该“印象”就是，类似于师弟对峙的神话性文脉，谱系的重要性与教诲的传统思考，以及追求悟。这一点可以定义为单纯性知识，或改变人生的转换性经验。西田对于公案的传统，对立性问答，怀疑，转换，悟的言说都未介入。

可以指出，在西田的文本中可见到禅的传统与悟的言说，但隐藏在文本中的假说不可能是作为教育手段使用的。

上田主张西田的“吾与汝”本身就是问答体的[33]。即使那不是知识辩证法性的模式，也许可以说西田的以辩证法为基础的对立性问答的哲学构筑是颇有意义的尝试，但西田本身并未参与这一创造。

结论

可以清楚地说，西田未对他引用的佛典未进行诠释，未做文本批评式的，概念性的考察。西田也无意将他使用的概念在原文本之文脉中进行解读。相反，凭记忆，按他的印象随意使用这些话，为了与他的思考想呼应用而使用“平常心是道”，“生死即涅槃”，“是心即佛，佛即是心”等，为了解释他独自的哲学性概念而使用临济的“平常无事”与华严思想的“事事无碍”。西田不是为分析诠释或援引而引用佛教思想与佛典的，他是为了说明他本人的哲学，并表明他自己继承了佛教传统而引用了这些内容。他的解释学方法是有选择性的，不拘泥于该词语的历史性或意义论上的文脉，而基于该词语的类似性。即使在西田后期哲学的基本范畴，主要概念与大乘佛教性非二元论之间开展的探讨未提供任何新东西，将这些术语视为等同的首要理由在于他感到的概念上的类似性，近似性。

西田未拘泥于《金刚经》,《华严》的注释,《无门关》与《临济录》等的作者所拥有的形而上学式的救济式的热情与企图。倒是这些哲学性学派所提供的术语用法，在脱离原来的文脉，状况，与他独创的概念结构相对照时，使他感到体现了他的哲学的最基础性的范畴。

尽管如此，西田的佛典阅读对比较哲学领域有两项根本性贡献。首先，尽管他的术语用法有许多问题，但西田将佛教概念导入了哲学主流言说中。另外，他的解释学所创造的学术概念如果慎重地发展下去的话，一定能作为异文化哲学的模式发生作用[34]。西田将佛教式概念应用于由学术性哲学所构成的问题中，也做了相反的尝试，虽然并不多。并且，西田在学术性哲学的言说中系统地建构了非二元论。姑且不论西田的非二元论与佛教传统中所说的是否相同，该事实正使西田哲学的批判性解读有价值，并具有意义。

注

1 本文根据拙文〈对西田如何使用中国佛教思想的批判性评论〉《中国哲学杂志》(“Critical Comments on Nishida's Use of Chinese Buddhism”（*Journal for Chinese Philosophy*),Vol.32,No.2,2005,335-351)。经《中国哲学杂志》(*Journal for Chinese Philosophy*）允诺翻译而成。翻译之际，获得荒川直哉博士，木村朗子博士，堀内俊郎博士，竹花洋佑先生的大力协助。在此深表谢意。

2 西田《西田几多郎全集》(东京：岩波书店，1988）第一卷，pp.1-200.

3 虽然西田借用了威廉·詹姆士（Williams James）的概念，但对其含义加以重大更改。对西田而言，纯粹经验意味着“直接经验”，“主观与客观的结合”。

4 西田将自己的目标定为试图“用纯粹经验概念来说明一切”。西田几多郎《西田几多郎全集》第一卷，p.4.

5 西田承认该术语含有过多心理主义因素。

6 西田虽然总体上承袭了将“哲学”这一词用于指西洋或北美的哲学传统这一日本的习惯，但时而使用“佛教哲学”一词。(西田《西田几多郎全集》第十二卷，pp.363,365,366,367，第十六卷，p.477）

7 大正大藏经。高楠顺次郎，渡边海旭编（东京：大正新修大藏经刊行会，1961）[以下，略称T]，8.0235.

8 T 32.1666.

9 T 48.2005.

10 T 47.1985.

11 道元《正法眼藏》玉城康四郎编（东京：大藏出版，1993）

12 T 83.2661.

13 T 47.1985.498.

14 道元《正法眼藏》卷一，p.94.

15 T 09.278.

16 “逆对应”这一词仅在《场所的逻辑》最后 4 节中出现，而“平常底”在《哲学论文集》第三卷，第四卷，第五卷中出现。

17 上田闲照《西田几多郎とは谁か（西田几多郎这个人）》（东京：岩波书店，2002）p.251.

18 上田指出，西田本人似乎将“逆对应”这一词归结为禅佛教传统，更准确地说归于《大灯国师语录》，净土佛教。（上田《西田几多郎とは谁か（西田几多郎这个人）》p.249.）

19 同，p.249. James Heisig, *Philosophers of Nothingness*《“无”的哲学家们》（Honolulu：University of Hawaii Press（檀香山：夏威夷大学出版社），2001）p.103.

20 西田《西田几多郎全集》第十一卷，p.449.

21 同，第九卷，pp.303-4，同第十一卷，p.424.T 48.2005.295.

22 西田《西田几多郎全集》第九卷，p.333,11：424,446.T 47.1985.498.

23 西田《西田几多郎全集》第九卷，p.303.

24 同，第十一卷，p.424.

25 原文如下。「南泉因赵州问。如何是道。泉云。平常心是道。州云。还可趣向否。泉云。拟向即乖。州云。不拟争知是道。泉云。道不属知。不属不知。知是妄觉。不知是无记。若真达不拟之道。犹如太虚廓然洞豁。岂可强是非也。州于言下顿悟。」T 48.2005.295.

26 秋月龙珉《无门关を读む（读无关门）》（东京：讲谈社，2002）

27 原文如下。「　马祖因大梅问。如何是佛。祖云。即心是佛。无门曰。若能直下领略得去。着佛衣吃佛饭。说佛话行佛行。即是佛也。然虽如是。大梅引多少人。错认定盘星。争知道说个佛字三日漱口。若是个汉。见说即心是佛。掩耳便走。颂曰。青天白日切忌寻觅更问如何抱赃叫屈。」T 48.2005.297.

28 西田《西田几多郎全集》第九卷，p.333.

29 T 47.1985.498.

30 西田《西田几多郎全集》第九卷，p.333.T 47.1985.496.T 48.2003.201.（《碧岩录》）

31 西田《西田几多郎全集》第九卷，p.303.

32 John McRae〈中国禅佛教问答之先驱（中国）〉《公案　禅佛教的文本与文脉》Steven Heine and Dale S.Wright 编（牛津：牛津出版社，2000),pp.46-74.

33 上田闲照 1986〈禅における「一即多」と「问答」（禅中的“一即多”与“问答”）〉《一即一切　日德哲学研讨论文集》辻村公一编（东京：创文社，1986 年),pp.123-135.

34 Rolf Elberfeld 指出，西田哲学为“间文化性哲学”与“间文化性的哲学”奠定了基础。*Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalitaet*（《近代日本哲学与间文化性问题》）[Amsterdam：Rodopi,1999].

西田哲学とキリスト教――愛の概念の展開として

石井砂母亜

序に変えて――西田哲学と宗教について

〈西田哲学とキリスト教〉というテーマで問題を提起する場合、まず問われなければならないのは西田哲学における宗教の位置づけであろう。三木清は「西田哲学はどこまでも哲学として理解さるべきものであると思ふ」[1]と語り、安易に宗教や宗教哲学と結び付けて取り上げるべきではないと警告するが、他方で西田哲学はいかなる哲学であったかと問いを起こせば、そこに宗教の問題が大きく横たわっていることに気づかざるを得ない。『善の研究』（1911 年）では、四編立ての構成の最後に〈宗教論〉が置かれ、西田は「第四編は、余が、かねて哲学の終結と考へてゐる宗教に就いて余の考を述べたものである」（1-3 [2]）と序の中で言及している。遺稿ともなった最晩年の論文「場所的論理と宗教的世界観」（1946 年）は後期西田の着地点であると同時に、西田のまとまった宗教論でもある。しかしながら、こうした宗教への言及はそれが西田哲学の特殊な形態を論じるに際してなされたわけではなく、むしろ西田哲学において宗教を問うということが実在の考究と一つになっているところにその特徴がある。

西田は晩年、西谷啓治に宛てた書簡（1943 年 2 月 19 日）の中で次のように述べている。

> 背後に禅的なるものと云はれるのは全くさうであります　私は固より禅を知るものではないが元来人は禅といふものを全く誤解して居るので　禅といふものは真に現実把握を生命とするものではないかとおもひます　私はこんなこと不可能ではあるが何とかして哲学と結合したい　これが私の 30 代からの念願で御座います（新 23-73 [3]）。

西田は自らの思索の背景に「禅的なもの」が横たわっていることを否定しない。しかし西田がここで「禅」と表現しているものは、仏教伝統の中で所謂「禅」として位置づけられているものではない。むしろそれは「真に現実把握を生命とするもの」であり、西田はここに哲学と禅の共通の課題を見出そうとしている。「固より禅を知るものではない」と告白するにも関わらず、自らの「背後に禅的なるものと云はれるのは全くさうであります」と西田が語るのは、西田の思索が「現実把握を生命とする」ところに向けられているからである。1936 年『善の研究』の再々版の序の中では、「早くから実在は現実そのまゝのものでなければならない、所謂物質の世界といふ如きものは此から考へられたものに過ぎないといふ考を有つてゐた」（1-7）と西田は自らの哲学的歩みを回顧しており、「現実」を把握するということが西田においては「実在」を把握するということと一つになっている。三木は西田哲学を振り返り、「西田哲学の中心問題はその発展のあらゆる段階を通じて実在であると云ふことができる」[4]と語っているが、三木の発言を待つまでもなく、西田本人が『善の研究』の序の中で「純粋経験を唯一の実在としてすべてを説明してみたいといふのは、余が大分前から有つて居た考であつた」（1-4）と言及しており、われわれは西田の哲学的歩みが最初から最後まで「現実そのまゝ」なる実在の問題に貫かれていたことを知る。西田哲学の中心には「現実そのまゝ」なる実在の問題が横たわっており、こうした問題意識が青年期の只管打坐によって培われたことは確かである。また、西田の弟子から多く禅者が輩出されたという事実は、西田哲学が「現実把握を生命するもの」であり、「真に現実把握を生命とするもの」を禅と理解する西田の立場を明らかにする。その意味で、西

田哲学と禅の結びつきは確かに強い。

しかしながら、「真に現実把握を生命とするもの」を「禅」と表現する西田において、〈西田と禅の結びつき〉に対する強調は、決して禅以外の宗教とのかかわりを否定するものではない。むしろ、現実を真に把握するのに不可欠なその最具体相として、それぞれの宗教が問題となる。最晩年の「場所的論理と宗教的世界観」に見るように、西田は禅にとどまらず浄土真宗やキリスト教、ドストエフスキーの文学を用いつつ、宗教を「心霊上の事実」(11-371) と言及する。「場所的論理と宗教的世界観」の冒頭は次のような言葉ではじまる。

> 人は必ずしも芸術家ではない。併し或程度までは、誰も芸術と云ふものを理解することができる。人は宗教家ではない、入信の人は稀である。併し人は或程度までは、宗教を理解することができる。……自己が一旦極度の不幸にでも陥つた場合、自己の心の奥底から、所謂宗教心なるものの湧き上るのを感ぜないものはないであらう。宗教は心霊上の事実である (11-371)。

西田は宗教を「心霊上の事実」として問題にする。事実とは主観的な自己によっては回収されえない事実そのものであり、西田は最も客観的な事実として宗教を問題にし、それは「我々の自己自身の存在が問はれる時、自己自身が問題となる時、はじめて意識せられる」(11-393) と語っている。すなわち、自らの生をその都度新しく生きなければならない自らの現実とこの現実に喘ぎ駆けずり回る自己が〈自己〉において問題となるときに、自己の存在そのものがはじめて主題化されると西田は主張するのである。「我々が自己の自己矛盾的存在たることを自覚した時、我々の自己の存在そのものが問題となる」。「心霊上の事実」とは、現実の只中で一回的な生を新たに生きるこの自己のあり方が問われる事実であり、西田は「此の事実を見詰めて行く時、我々に宗教の問題と云ふものが起こつて来なければならないのである (哲学の問題と云ふものも実は此処から起こるのである)」(11-393f.) と、哲学と宗教が同根源的な場から起こると強調している。西田において宗教とはそこにおいて自己の存在が問われる場であり、それゆえ西田は道徳と宗教とを明確に区別する。「道徳の立場からは、自己の存在と云ふことは問題とならない。如何に鋭敏なる良心と云へども、自己そのものの存在を問題となせない」。なぜなら、「如何に自己を罪悪深重と考へても、道徳は自己の存在からであるが故」(11-393、傍点引用者) に、道徳の立場においては自己が問題にならないからである。自己がすでに前提とされてしまっている限り、道徳の立場からは自己の存在は問えない。宗教とは決して繰り返すことのできないこの一回的な生の足場を問題にする事実であり、西田が終生追い求めた実在の問題はこの事実を見つめてゆく眼差しの中でひらかれ、「哲学者はこの心霊上の事実を説明」(11-371) するものとして位置づけられる。したがって、西田の宗教へのアプローチはそれぞれの宗教が持つ教義にではなく、宗教が〈我々の自己の存在そのもの〉を問題とし、「自己の自己矛盾的存在たること」(11-393) の自覚をひらくという事実に向けられる。その意味では、「自己の自己矛盾的存在たること」の自覚をひらくものとして、仏教のみならずキリスト教の根本が問題になる。そして、キリスト教の根本が問題になる限り、「西田哲学とキリスト教」という問題の設定は意味を持ってくるのである。

第 1 章　「西田哲学とキリスト教」の問題背景

近年ではこうした宗教に対する西田の哲学的なアプローチを踏まえ、仏教にとどまらずキリスト教との関わりから西田の宗教論に言及にする研究も増えた。いくつかのタイプに分けて先行研究を概観することが可能だと思われるが、次の三つのタイプに分けて概観したい。

（1）西欧キリスト教に対する批判から、西欧キリスト教に見られる閉塞性を克服するものとして西田哲学を取り上げるもの [5]。

（2）西田哲学とキリスト教の歴史的対話を問題とし、西田哲学に対するキリスト教の影響関係を取り上げ、整理したもの。

（3）西田哲学とキリスト教のその両者の対話的地点に立ち、西田哲学に内在する宗教間対話の可能性をひらこうとするもの [6]。

「西田哲学とキリスト教」というテーマ設定から考えれば、（2）の先行研究がもっとも直接的な研究であるが、小川圭治がこの研究の先駆であり、西田哲学とキリスト教の思想的対話を四期に分けて考察している。第一期は『善の研究』（1911 年）の執筆期、第二期は『無の自覚的限定』（1932 年）から『哲学論文集一、二、三』（1939 年）まで、第三期は『実践哲学序論』（1940 年）以降、第四期は遺稿論文「場所的論理と宗教的世界観」（1945 年／刊行年 1946 年）である。小川の行なったこの四区分は「西田哲学とキリスト教」研究の時期区分の典型となっている[7]。同じく綿密な資料研究により西田哲学とキリスト教との歴史的な対話に注目したものとして浅見洋が挙げられる[8]。浅見は資料研究によるキリスト教からの影響史を詳細に分析したが、それに留まらず西田哲学のキリスト教思想への可能性として宗教間対話のあり方を問題にしている点で、先行研究の（3）にも分類されよう[9]。

「西田哲学とキリスト教」に関する従来の研究は、多くの場合、両者の相違や思想的な対話に注目する中で、西田の宗教理解に内在する宗教間対話という見地、すなわち諸宗教の対話的見地に立ちうる西田の場所的論理としての宗教論を問題にするに留まっている。すなわち、いずれも西田哲学そのものを問うものではなく、西田哲学に内在するキリスト教の問題へと踏み込む研究は十分に展開されてこなかったように思われる。本稿は、西田の宗教論や「西田哲学とキリスト教」をめぐる影響史から論を起こすのではなく、むしろ西田哲学が『善の研究』以降中心課題としてきた〈実在〉の問題を考究の出立点とすることによって、西田哲学とキリスト教の関係を問題にしたい。

西田は書簡を通して自らの哲学的動機が「現実把握にある」と西谷に述べていたが、先に見たように、現実とはその都度新しく自らを生きなければならない自己の現実であり、自己のこの一回的で具体的な生の営みを掴むことが西田哲学の出立点であり着地点である。1937 年信濃哲学会の講演の中で、西田は「我々の最も平凡な日常の生活が何であるかを最も深く掴むことに依って最も深い哲学が生れる」（14-267f.）と語っており、三木清が「西田哲学の中心問題はその発展のあらゆる段階を通じて実在であると云ふことができる」と語った同じ 1936 年には、『理想』の編集者宛の書簡[10]で「純粋経験の考以来、私の考え方は最も直接的な具体的な実在から出立するといふのでした」（13-138）と、自らの哲学的思索の道行きが実在の解明と呼応したものだったと告白している。すでに言及したとおり、西田が『善の研究』当初から宗教を「哲学の終結」（1-3）と考えその考察に一編を割いたのは、宗教に対する考察が現実の世界を最も深く掴む上で不可欠だったからである。西田において宗教とは実在の最具体相であり、自己の存在は実在の最具体相として問題になる。それゆえ、西田がキリスト教に言及し、自らの哲学的思索を神学用語から展開するとき、そこでは最も具体的な実在へと深まりゆく西田の哲学的動性が見られるのである。

西田の宗教論を問題にするということは、西田哲学の中心課題である実在の最具体相を問題にすることであり、本稿では西田の宗教論の中心に「愛」の問題が横たわっていることに注目し、この愛の概念の展開として西田の宗教論を位置づけてゆきたい。しかしそれは同時に、西田の実在論が愛論と共に展開されてきたことを物語るものでもある。西田の愛論が展開するに伴い、西田の実在理解も大きく展開してゆくのである。本稿では、小川の「西田哲学とキリスト教の対話」の四区分を踏襲しつつ、西田が愛の問題に積極的に取り組んだ第一期『善の研究』期と第二期『無の自覚的限定』期を取り上げる中で、西田の愛論の展開とそれに伴う実在論の展開を問題にしてゆきたい。もちろん、西田の愛論が最終的な形で提示されるのは最晩年の「場所的論理と宗教的世界観」であるが、詳細に取り上げる紙幅を持たない。「おわりに」において、愛論の展開の最終的なかたちに触れることができればと思う。

第 2 章　『善の研究』における愛の問題

西田が『善の研究』の中で愛を問題にするのは、第 4 編宗教の、とりわけ後で付加された最終章においてである。『善の研究』第 4 編は、西田が序で語るように「かねて哲学の終結と考えている宗教」（1-3）についてまとめたものであるが、全体は 5 章からなり、第 1 章は「宗教的要求」、第 2 章は「宗教の本質」、第 3 章は「神」の定義、第 4 章は「神と世界」の関係、第 5 章は「知と愛」というかたちで〈愛〉が主題となる。

西田は、宗教的要求を「自己の生命に就いての欲求……我々の自己がその相対的にして有限なることを覚知する

と共に、絶対無限の力に合一して之に由りて永遠の真生命を得んと欲するの要求」(1-169) と定義している。小川が指摘するように、西田は最晩年に至るまで宗教の核心を「ガラテヤの信徒への手紙」2 章 20 節を引用して説明するが、『善の研究』においてもこれを引用し

> パウロが「既にわれ生けるにあらず基督我にありて生けるなり」といつた様に、肉的生命の凡てを十字架に釘付け了りて独り神に由りて生きんとするの情である。真正の宗教は自己の転換、生命の革新を求めるのである (1-169)

と強調している。自己の否定的転換あるいは自己実現というモチーフが西田の宗教論の核心であり、「場所的論理と宗教的世界観」においても「我々の自己はその生命の根源に於て、何時も絶対的一者との、即ち神との対決に立つて居るのである、永遠の死か生かを決すべき立場に立つて居るのである」(11-427) と語られる。西田の宗教に対する基本的な態度は自己の否定的転換ないし実現であり、その意味では『善の研究』以降、西田の宗教に対する態度は変わらないと言うこともできる。しかし神人関係に関して見る限り、『善の研究』と「場所的論理と宗教的世界観」ではその理解を大きく異にしているのも事実である。こうした変化は一言で言えば、神と人間との関係を切れ目のない〈合一〉に見るか〈対決・対立〉に見るかであるが、本稿はここに西田哲学とキリスト教の対話の深化の所産を見る。

『善の研究』では、実在は「意識現象」として考究され、神は我々の精神活動（意識）の根底に働く「統一的或者」(1-181)、「宇宙の統一者であり実在の根柢」(1-182) と理解されている。人格も愛もこの「統一的或者」に帰せられる概念であり、西田は神の統一作用を「愛」、また神の統一する力を「人格」と整理した上で、汎神論的な神観を提示する。「神は宇宙の根柢たる一大人格であるといはねばならぬ。……宇宙は神の人格的発現といふこととなる」(1-182)。「人格」という言葉は使用されているものの、『善の研究』期の西田が「人格」という言葉で捉えたのは、個的実体としての人格概念でないことは確かである。むしろ二項関係を統一する力あるいは統一作用として理解されており、この統一に預かることが宗教の本質とされている。実際、実在を「統一」というモチーフから導き出そうとする西田は、「最深の宗教は神人同体の上に成立することができ、宗教の真意はこの神人合一の意義を獲得するにある」(1-177) と語り、宗教の本質は「神人合一」に見られ、愛は「二つの人格が合して一となる」(1-176) ことだと理解されている。ここで注目されなければならないのは、『善の研究』期における西田が「神人合一」の可能根拠を両者の同一性に見ていることである。「我々が神を敬し神を愛するのは神と同一の根底を有するが故」(1-176) とする西田において、愛は同一の根底を持つものの統一作用として捉えられている。西田のこうした発言は汎神論的であり、人格を個的実体と取らない西田の宗教論を仏教的伝統の問題圏にあると理解する傾向は強い。小川もまた、ここに西田とキリスト教の断絶を見ようとする。確かに、個的実体としての人格概念は西洋の形而上学的伝統においては主流である。しかし、キリスト教の三位一体論は、個的実体として括ることのできない神の神に対する関係が前提となっている。キリスト教の根底には個的実体という枠組みだけでは括ることのできない人格概念の伝統があり、田中裕はこの伝統を「人格を〈実体〉ではなく〈関係〉と見なす伝統」[11] と言い表している。人格を「〈関係〉と見なす伝統」がキリスト教にもある限り、西田の愛論が〈関係を繋ぐ〉ものとして理解されているからといって、直ちに西田の宗教論を仏教と結び付けて理解すべきではないであろう。

『善の研究』期の西田は、愛を「意識現象」たる実在の根底に働く「統一的或者」の自発自展のうちに位置づけ、「神は凡ての実在の根柢として、其愛は平等普遍でなければならず、且つその自己発展其者が直に我々に取りて無限の愛でなければならぬ」(1-185) と語る。西田は神の愛を神の自発自展の働きと解し、その自発自展の働きにおいて人間が神の愛に預かるという〈愛〉の理解を示すのである。神は自らを人間と結びつける統一力（人格）であり、それが可能であるのは神と人間がその根底において一つだからである。それゆえ、神が自らを愛することが同時に人間を愛することであり、人間が自らを愛することが同時に自らの根底としての神を愛することになる。西田は「神の統一作用は直に万物の統一作用」であり「神の他愛は即ちその自愛」(1-185) と結論づけている。

以上のような議論の最後に、第 5 章「知と愛」というかたちで西田の愛論が展開される。ここでは、知と愛が自他合一を旨とする「同一の精神作用」(1-197) だと論じられ、知と愛を区別する考え方そのものが実在世界の抽象

化に過ぎないと指摘される。西田は数学者が数理に没頭する例を挙げ、数学者が寝食を忘れて数理に没頭できるのは、解を得たいという知的好奇心を越えてそこに数理そのものへの愛があるからであり、逆に数理への愛があるから解を得たいと思うのだと言及している。「物を知るには之を愛せねばならず、物を愛するには之を知らねばならぬ」（1-197）と強調され、知と愛が一つになって働く精神作用は「主客合一の作用……我が物に一致する作用」（1-196）として主題化される。「我が物に一致する作用」とは〈純粋経験〉であり、西田は純粋経験のうちに知と愛が一つになって働く精神作用を見ようとする。「我々が自己の好む所に熱中する時は殆ど無意識である。自己を忘れ、唯自己以上の不可思議力が独り堂々として働いて居る。此時が主もなく客もなく、真の主客合一である。此時が知即愛、愛即知である」（1-198、傍点引用者）。「同一の精神作用」だと語られる知と愛は、共に忘我ないし没我の境地において主客が合一し、「自己以上の不可思議力が独り堂々として働いて居る」ところに成立するものである。西田はこの統一作用そのものになりきるところで、知と愛の精神作用を問題にするのである。

西田の知と愛をめぐるこうした議論は、『善の研究』期の西田の宗教観、道徳観を良く表わしてもいる。『善の研究』では、道徳と宗教の区別はほとんどなく、むしろ道徳の完成として宗教は理解されている。「愛を知の極点」と言及しながらも知と愛を切れ目のない「同一の精神作用」と理解する西田は、「学問も道徳も皆仏陀の光明であり、宗教といふ者は此作用の極致である」（1-199）と述べている。『善の研究』第３編「善」では、「之を独立の倫理学と見ても差支ないと思ふ」（1-3）と西田自らが語るように、道徳が問題にされている。ここでは愛が善行の極致として論じられるがゆえに、愛は極めて〈上昇的な自己実現〉モデルにおいて捉えられている。「自己の最大要求を充し自己を実現するといふことは、自己の客観的理想を実現するといふことになる、即ち客観と一致するといふことである。この点より見て善行為は必ず愛である」（1-155）。宗教を道徳の完成と見なす『善の研究』期の西田は、「愛というのは凡て自他一致の感情である。主客合一の感情である。……プラトーは有名な『シンポジューム』に於て愛は欠けたる者が元の全き状態に還らんとする情であるといつて居る」（1-156f.）と、プラトンのエロス的な愛を引き合いに出すのである。もちろん、こうした上昇モデルにおいて捉えられた愛の内実は〈純粋経験〉であるから、西田は先の引用に続けて

> 併し更に一歩を進めて考へて見ると、真の善行といふのは客観を主観に従へるのでもなく、又主観が客観に従ふのでもない。主客相没し物我相忘れ天地唯一実在の活動あるのみなるに至つて、甫めて善行の極致に達するのである（1-156）

と結論するのである。「天地唯一実在の活動あるのみ」と強調される道徳的境地は、西田の「天地同根万物一体」（1-156）という世界観に支えられながら、西田の宗教論を汎神論的な色彩で満たしてゆく。それゆえ、自他合一の精神作用として言及される知と愛も、究極的には「天地唯一実在の活動」へと回収されるものである。

西田は知と愛を「同一の精神作用」と理解しているが、しかし両者を全く区別なく使用しているわけではない。知と愛は、それが対象とするものの相違により区別される。西田によれば、知が非人格的対象を志向するのに対して、愛は人格的対象を志向する。その限りで、「非人格的対象の知識」である知よりも「人格的対象の知識」（1-198）である愛の優位性が強調される。なぜなら、西田において「宇宙実在の本体は人格的の者」（1-199）だからである。その意味では、非人格的対象に向かう知よりも人格的対象に向かう愛が上に位置づけられるのは当然であり、ここに西田独自の視点を見ることができる。西田にとって所謂哲学的な分析推論は表層的な知の遂行であり、人格的対象である実在は推論知によっては捕捉できないものである（1-199）。西田が知と愛とを相即的に捉えるのは、知の対象が究極的には「統一的或者」たる実在自体に置かれているからであり、それを捉えうるのは人格を対象とする愛以外にはないと考えるからである。愛とは「実在の本体を捕捉する力」（1-199）であり、その意味で「物の最も深き知識」「知の極点」（1-199）である。学問や道徳の完成が宗教に見られていたように、ここでは知の完成が「愛」に見られている。

『善の研究』では、実在が意識現象の自発自展およびその統一といった文脈から論じられ、西田の宗教論もこの文脈から外れるものではない。人格を意識現象の「統一力」、愛を意識現象の「統一作用」と整理する西田において、愛が「自己を捨てて他に一致するの謂」（1-197）である限り、神を愛することは自己が神に回収されることで

もあり、そこには「天地唯一実在の活動あるのみ」と表現される〈純粋経験〉が見られるだけとなる。合一の可能根拠が人格同士の同質性に置かれ、「境遇を同じうし思想趣味を同じうし、相理会する愈々，いよいよ深ければ深い程同情は益々濃(こまや)かになる」(1-198) と語られるのを見ても、『善の研究』は「私と汝とを包摂する何らの一般者もない」(6-381) と規定する『無の自覚的限定』(1932 年) の立場とは明らかに異なるのである。しかし、『善の研究』においても愛は〈関係を繋ぐもの〉として捉えられている。この点は、西田の愛論を理解するにあたり踏まえなければならない事実である。

第 3 章　『無の自覚的限定』における愛の問題――「アガペー」としての愛

1.『善の研究』から『無の自覚的限定』への展開

『善の研究』から『無の自覚的限定』までに 20 年余りの開きがあるが、キリスト教との対話という観点から見る限り、大きな変化は見られない。もちろん、『一般者の自覚的体系』(1930 年) 所収「叡知的世界」(1928 年) を中期西田哲学の宗教論と位置づけることはできる[12]。判断的一般者から出発して一般者の一般者とも言うべき無の一般者へと到達するその道行きを示した同論文では、道徳の完成としての宗教観は払拭され、むしろ道徳から宗教への転換に伴う自己否定的な契機が強調される。「道徳的自己があると云ふことは、自己を不完全として何処までも理想を求めることであり、良心が鋭くなればなる程、自己を悪と感ずるのである。かゝる矛盾を越えて真に自己の根柢を見るには宗教的解脱に入らなければならない、徹底的に自己を否定することによつて自己の根柢を知るのである。その境地に於ては善もなければ悪もない」(5-172)。このように「善もなければ悪もない」と道徳を超えた宗教的立場に言及する西田は、しかし「宗教的意識に於ては、我々は身心脱落して、絶対無の意識に合一するのである」(5-177) と未だ〈合一〉のモチーフを残して議論をしている。後期哲学への移行期に執筆された『無の自覚的限定』(1932 年) は神学用語が頻出する点で特異であるが、同書以降〈合一〉という言葉が敢えて避けられ、神と人間、個と個の関係が〈対立〉において捉えられるようになる。それは西田の宗教論に変化を与えるだけでなく西田の思索そのものにも変化を与えているように思われる。〈合一〉というモチーフが残る論文「叡知的世界」(1928 年) と『無の自覚的限定』の開きはわずか 4 年であり、後期西田哲学が個と個の関係から歴史的世界を考究することを鑑みれば、『無の自覚的限定』は西田哲学そのものの転換点と考えることができる。

『無の自覚的限定』では、「我々の人格と考へられるものはその一歩一歩が絶対に自由でなければならない、自由なるものの統一として人格といふものがある」(6-277) と言われ、西田は「一歩一歩が絶対に自由」な個と個の〈関係〉から〈人格〉を問題にし、この自由なる個が切り結ばれるところに〈愛〉の働きを見ている。『無の自覚的限定』では、実在は決して結びつかないものの「飛躍的統一」(6-277) として考究され、〈自他合一〉というモチーフによる愛の考究は否定されるのである。「普通には愛といふことを単に自他合一と考へて居るが、……単なる自他合一は愛ではなくして一種の衝動に過ぎない」(6-278)。西田は「一歩一歩が絶対に自由」な人格が「飛躍的統一」をなしてゆく構造を、「永遠の今の自己限定」という実在の限定形式から問題にし、時間と永遠のパラドキシカルな関係から問い直している。「真に時といふものが考へられるには、非連続の連続として考へられるのでなければならない。時は現在の底に消え行くものでなければならない、矛盾の統一として時といふものが考へられるのである」(6-279)。西田は、「現在の底に消え行く」時間がその「消え行く」ところにおいて統一される構造を「永遠の今の自己限定」と語ることにより、永遠と時間のパラドキシカルな関係において実在を考究しようとする。本稿の関心は、こうした永遠と時間のパラドキシカルな関係から実在が問題にされるところにあり、とりわけ愛が「現在の底に消え行く」時間の「飛躍的統一」として捉えられているところに集中する。西田は自らの時間論がキルケゴールの瞬間理解と共鳴するものであることを告白している。「それはケェルケゴールのパラドックスといふ如きものでなければならない、我々は今が今自身を限定する瞬間に於て神に触れるといふことができる」(6-147)。キルケゴールのパラドックスは人間が神に触れられるその瞬間におけるパラドックスであるが、それは現在に対する人間の本来的な関わり方において、眼を見開いて直視する瞬間 Augenblick における〈キリストの受肉〉の反復というかたちで問題にされる。それゆえ、瞬間におけるパラドクスとはイエス・キリストにおける神人のパラドックスであり、瞬間とは神が人間となる瞬間、すなわち受肉の瞬間である。〈結びつくことないものが結びつく〉そ

れがパラドックスであり、西田はここに永遠と時間、神と人間との関係を見ようとする。しかし同時に、この結びつくことのないものが〈結びつく〉パラドックスに、西田は〈愛〉の究極的なかたちを見るのである。すでに概観したように、『善の研究』において考究された愛は「統一的或者」に最終的には回収される「統一作用」であり、また統一の可能根拠も神と人間の同質性に置かれていた。しかし『無の自覚的限定』では、愛は決して結びつくことのない「その一歩一歩が絶対に自由……自由なるものの統一」(6-277) として論じられる。決して結びつくことのない「自由なるものの統一」、すなわち「掴むことのできない瞬間が瞬間自身を限定する」ところに、西田は永遠なる神が自らを犠牲にする自己否定的な愛である「絶対の愛（アガペー）」を見るのである。『無の自覚的限定』所収「私と汝」では、「アガペは憧憬ではなくして犠牲である、神の愛であつて人間の愛ではない、神から人間に下ることであつて人間から神へ上ることではない」(6-421) と語られ、愛は「統一的或者」の自発自展ではなく、極めてキリスト教的な神のケノーシスとして受け止められている。

2．私と汝――「絶対の他」の呼声に応答するということ

論文「私と汝」では、個は他の延長とはなりえない、あるいは他を延長とはなしえないという「他」の予感を孕むものとして論及される。西田はこの「他」との関係から具体的な個を問題にし、私と汝の人格的関係を主題とする。西田は自己のあり方のうちにすでに異他なるものが内在することを問題にして、「一と他との間に何等かの媒介するものがあつてはならない、自己が自己の中に絶対の他を含んでゐなければならぬ」(6-380) と語る。西田のこの語りは「自己が自己に於て自己を見る」という中期の自覚の議論に呼応するが、後期西田において自覚は自己の存在構造（そして自己が於かれている世界の構造）を意味するものとして登場する。西田は自己の自覚を「絶対の他」[13] という術語から主題化し、

> 自己が自己に於て自己を見ると考へられる時、自己が自己に於て絶対の他を見ると考へられると共に、その絶対の他は即ち自己であるといふことを意味してゐなければならない。而してかゝる意味に於て見るものと見られるものとを包むものは、限定するものなき限定として無の一般者と考へられるものでなければならぬ。それは無媒介的媒介、非連続的連続といふべきものでなければならない（6-386）

と言及する。自己は無媒介的な自覚構造をもつと述定されるが、この述定は自己が自己ならざるものに拠って自己であること、言い換えれば自己ならざるものによって自己が否定され、その否定において自己が獲得されるという自覚の構造を明らかにする。西田の思索の特徴は、このような論理構造をもつ自覚を私と汝の人格的な関係から問題とするところにある。「私と汝とは絶対に他なるものである。私と汝とを包摂する何等の一般者もない。併し私は汝を認めることによつて私であり、汝は私を認めることによつて汝である、私の底に汝があり、汝の底に私がある、私は私の底を通じて汝へ、汝は汝の底を通じて私へ結合するのである、絶対に他なるが故に内的に結合する」(6-381)。ここでは具体的な自己のあり方が異他なるものによって保証され、自己はそれを「汝」と認めることで自らを回復している。もちろんそれは、「絶対の他」が所謂パーソナルな人間とイコールであるという単純な議論ではなく、〈私の自己性が拭い去られるその絶対的な否定の場〉を、西田が〈「絶対の他」を汝と認めるという人格的な関係の場〉以外には見ないということである。

西田において特徴的なのは、この否定の場を人格的な応答関係から問題にするところにある[14]。

> 我々に対し絶対の他と考へられるものは自己自身を表現するものの意味を有たなければならない、……絶対に対立するものの相互関係は互いに反響し合ふ、即ち応答するといふことでなければならない。何処までも独立に自己自身を限定するものが、自己限定の尖端に於て相結合するのが応答といふことである、そこには所謂自他合一と正反対の意味がなければならない（6-392f.）。

西田はここで、汝と見なされる「他」が自らを表現するものだと分析している。言い換えれば、自らを表現するものに応答する、それが他を汝と〈認める〉ということであり、この応答関係がどこまでも独立に一回的な現在を

生きる個と個の関係をひらくのである。現在の私に対するものの一切は私の延長にはなりえない「他」であり、西田はそこに私-汝関係の原初的なかたちを見ている。しかも、こうした応答関係は「単なる表現の内容といふ如きものではなくして、私が私の自己限定としての事実を、汝は汝の自己限定としての事実を話し合ふ」(6-405)ところに生起する。それは現在を生きる自己の時間論的な応答関係を問題にしている。西田の時間論は永遠と時間とがパラドキシカルに現在において交差する時間論であるが、西田はこうした現在を生きる自己の生を「過ぎ去った汝」として過去と向き合い、〈まさに来らんとする汝〉として未来と向き合う人格的な応答関係から論じようとするのである。

> 我々が自己自身の底に無限の過去を見、更に自己自身の底に於て未来から過去を限定すると考え得るのも、否、時を否定すると考へ得るのも、自己に対するものが汝であるといふ意味からでなければならぬ。……我々が自己自身の底に絶対の他として汝を見るといふことから、時の限定が始まるのである(6-418f.)。

しかし、自己の出会う一切が「汝」であるならば、われわれは「今、ここ」で常に無限の責任を負っていることになる。西田は「自己自身の底に自然を蔵すると云つても、理性を蔵すると云つても、かゝる考は出て来ない。……私自身の底に汝を蔵しそれによつて私が私自身であるといふことから、私は私の存在そのものの底に無限の責任を有する」(6-420)と強調する。現実の只中において自己を呼び起こす声は、自己の外からではなく自己の根底からの声であり、この異他なる呼声にいかに応えるかという責任をわれわれは担っている。とはいえ、有限な自己が無限の当為に応えることは現実には不可能であり、無限の当為に応え得ないという現実は、自己の存在に対する無限の罪意識を生むことになる[15]。

西田は無限の当為に応え得ないという罪意識(原罪)に言及することで宗教的次元をひらいてゆく。西田において宗教は実在世界の最具体相であり、それゆえ罪意識を問題にすることで西田は、どこまでも抽象化・一般化を拒む具体的な実在世界を問うのである。

> 汝は単に一般的なる抽象的汝であつてはならぬ、又歴史的と云つても単なる歴史的事実として了解の対象といふ如きものであつてもならぬ。それは私の底から限定する歴史的汝でなければならぬ、私は私の底に歴史的汝を見ることによつて私が私であるのである。……当為と云つても、単に抽象的なる一般的当為といふものがあるのでなく、私が私の限定せられた歴史的位置に於て、私に対するものを歴史的汝と見ることによつて、真の当為といふものが考へられるのである。かういう意味に於てのみ実在の根底に人格的なるものを考へ、人格的なる物の上に実在界が建てられると考へることができる(6-420f.)。

一瞬一瞬に出会われる他の呼声にいかに応えるか、そのような課題を担う者として私は私であり、私は汝の呼声に呼び起こされ、その呼声に応える中で歴史的な実在世界をひらく。それゆえ実在世界は、無限と過去と無限の未来がそこにおいて一つとなる私と汝の出会いの場においてひらかれるのである。

3.「絶対の他」の呼声と「絶対の愛(アガペー)」

西田は、無限の当為に応え得ないという罪意識(原罪)が問題にされるところで、自己の存在が問われうると考えている。

> 道徳的にはわれわれは有限なる自己の中に無限の当為を蔵することによつて人格と考へられ、宗教的には罪の意識なくして人格といふものは考へられないと云はれる。併し我々の人格的自己は何故に斯く考へられねばならぬのであろうか。それは我々の自己自身の底に絶対の他を蔵するといふことを意味するに外ならない。自己自身の底に蔵する絶対の他と考へられるものが絶対の汝といふ意義を有するが故に、我々は自己の底に無限の責任を感じ、自己の存在そのものが罪悪と考へられなければならない。我々はいつも自己自身の底に深い不安と恐怖とを蔵し、自己意識が明となればなる程、自己自身の罪を感ずるのである(6-419f.)。

西田はこのように議論を起こしたうえで、自らの語る「絶対の他」が自己の根底において「私を殺す」(6-401)ものだと論じる。自己の存在の底部で働く絶対の否定は、私によって回収されることを拒む〈他の呼声〉であるが、「自己に於て」見られる「他」は未だ「客観的精神」や「宇宙的精神」といった自己拡大の方向に向かいうる可能性を残している。その意味で、「自己に於て絶対の他を見る」という述定は未だ不十分であり[16]、西田は「自己拡大と反対の意味に於て自己の中に絶対の他を見る」(6-424)という言葉遣いで、良心の呵責に苛まれ、自己の存在そのものを罪悪とせざるを得ないような「絶対の他」の否定性を「絶対の他において自己を見る」という定式において取り上げようとする。

> 自己自身の底に絶対の他を見るといふことの逆に絶対の他に於て自己を見るといふ意味に於てのみ、真に自己自身の底に原罪を蔵し、自己の存在そのものを罪とする人格的自己といふものが考へられるのである。そこにキリスト教の所謂アガペの意味がなければならない(6-424、傍点引用者)。

西田は、自らの存在を罪悪と感じ、自らの存在を「罪」とせざるをえない絶対の否定性において、自己が逆に回復されると考えている。すなわち、自己の絶対的な否定による無媒介な直接性において「真に私が私であるものとなる」(6-424)と主張するのである。

「絶対の他」の呼声に応えるということは、その呼声に応えられないという絶対否定から生きるということであり、西田はこの「絶対の他」の否定性を「アガペ」という言葉で先鋭的に描き出す。アガペーとは、自らを犠牲にする絶対否定の愛である。それはエロス的な自己拡大とは反対の意味において考えられる愛である。しかも、「神の愛であつて人間の愛ではない、神から人間に下ることであつて人間から神へ上ることではない」(6-421)と強調されるように、アガペーは「ケノーシス」とも言うべき神の自己無化、十字架の死におけるキリストの自己無化(フィリ2：6-8)を意味している。西田は、われわれが他の呼声に呼び起こされ、応答し、他を愛することができる根拠を神の「アガペ」に貫かれてある自己のあり方に見るのである。西田の語る「アガペ」とは、神の徹底的な自己犠牲に基礎付けられた創造の原理である。神から人間へと至る道は神の徹底的な自己否定としての道であり、この絶対の否定から西田は私と汝が関係しあう実在世界、すなわち歴史的世界そのものを語るのである。こうした自己否定的な神の愛は、ドイツの宗教哲学者ハインリッヒ・ショルツの『エロスとカリタス』の原文によってより明確に提示される。

> Die Menschwerdung Gottes. In der Christuserscheinung. Und welch eine Menschwerdung ! Bis zum Tode am Kreuz. So manifestiert sich die Gottesliebe. (神の受肉。キリストの現われにおいて。なんという受肉！十字架における死に至るまで。このようにして神の愛は顕わになるのである)[17](6-421f.)。

西田は「永遠の今の自己限定」を切り結ぶ愛(アガペー)の否定性を、受肉の出来事と十字架におけるキリストの死を平行に置くショルツの言葉を引用して説明し、この否定において私と汝が織り成す歴史的な実在世界がひらかれると考えている。しかしそれは、私-汝関係を離れて超越的な神がどこかにあるということではない。むしろ私-汝の関係において、その関係をひらく働きが神のアガペーであり、神のアガペーは自己性が一切拭い去られた場をひらくという意味で絶対の否定、すなわち「絶対の無」なのである[18]。

おわりに

西田の語る歴史的世界は創造的な世界である。それは私と汝の応答関係によって、新たに創造されてゆく世界だと言ってよい。この「新たに」というところで歴史はひらかれ、この「新たに」は、〈絶対無の自覚〉という言葉遣いで提示されるのである。〈絶対無の自覚〉は、しかし、絶対者の自己無化としてのアガペーである。アガペーとは絶対者が自らを否定する絶対の無への動性であり、絶対が自らの中に無を含み、相対へと自らを翻す無への動性でもある。それゆえ、そこでは一切が消され、消されるという動性において一切が神の無化のうちに創造される

のである。西田の自覚とは、〈愛（アガペー）〉に基礎づけられた自覚であり、愛を「知の極点」（1-199）とする『善の研究』の議論は、より論理的に突きつめられたかたちでここに提示される。

しかし同時に、西田は『善の研究』の議論を展開させ、最晩年には堕罪と贖罪、創造と救済、否定と肯定とを切り結ぶ論理として愛論を構築してゆく。神は「極悪にまで下り得る神」（11-404）と語られ、よりキリスト教の根幹に触れる議論の中で、西田は歴史的世界を問題にしてゆくのである。西田は「場所的論理と宗教的世界観」の最後で、ドストエフスキーの『カラマーゾフの兄弟』の「大審問官」において無言のまま老審問官に近づいて接吻するキリストの姿を描くことで、神のアガペーを語りだそうとする。15 世紀のスペインのセヴィリヤ、毎日夥しい数の異端者が焚殺される時代に、それを物見遊山に観察する聴衆の只中で、キリストは人知れずに現われ、密やかに奇跡を行なう。それに気づいた大審問官はキリストを捕らえ、キリストを徹底的に批判しなじるのである。

> 「何故今になつて、我々の邪魔をしに来たか、明日はお前を烙き殺してくれる」と云ふのだ。之に対し、キリストは終始一言も云はない、恰も影の如くである。その翌日釈放せられる時、無言のまゝ突然老審問官に近づいて接吻した。老人はぎくりとなった（11-462）。

西田は「始終影の如くにして無言なるキリストは、私の云ふ所の内在的超越のキリストであらう。これは私一流の解釈である」と、もちろんこうした解釈に批判が集中することを承知の上で「併し新しいキリスト教的世界は、内在的超越のキリストによつて開かれるかもしれない。……神なき所に真の神を見るのである」（11-462）と自らの立場を明らかにしている。「神なき所」とは、神の自己否定の徹底たる「神なき」世界である。夥しい数の人間が殺され、それを物見遊山に楽しむ聴衆の只中にキリストは立ち、夥しい数の人間を虐殺した大審問官を前にして、黙してこの大審問官に接吻をする。それこそが西田がアガペーとして語りだす神の姿であり、アガペーの徹底として創造されゆく世界の姿がある。世界が悪魔的であればあるほど、そこでは自らを無にして悪魔的世界に寄り添い、それに接吻する神のアガペーが貫徹されてゆく。西田は愛（アガペー）を論理的に突き詰めて考究する中で、悪魔的なまでに創造的にその都度死して生まれゆく現実世界（実在）を語ることのできる論理を、「愛（アガペー）」を軸に構築してゆくのである。

注

1　三木清「西田哲学の性格について」（1936 年）、『三木清全集』第 10 巻、岩波書店、1967 年、410 頁。

2　西田幾多郎の著作の引用および参照は、日記および書簡、また新資料以外は、下村寅太郎他編『西田幾多郎全集』（全 19 巻）、岩波書店、1965-66 年（第二版）に基づく。引用と参照に関しては、たとえば第 6 巻 1 頁の場合は、（6-1）のように、本文中に典拠箇所の巻数と頁数を示す。

3　西田幾多郎の日記および書簡、また新資料は、竹田篤司、クラウス・リーゼンフーバー、小坂国継、藤田正勝編『新版　西田幾多郎全集』（全 24 巻）、岩波書店、2002-2009 年に基づく。引用と参照に関しては、たとえば第 24 巻 1 頁の場合は、（新 21-1）のように、旧版全集と区別するため巻数の前に〈新〉と付して、本文中に典拠箇所の巻数と頁数を示す。

4　三木清、前掲論文、419 頁。

5　花岡（川村）永子はキリスト教と西田哲学の相違に注目して、西欧キリスト教の限界を提示することにより西田哲学にその解決を求めている（川村永子『キリスト教と西田哲学』、新教出版社、1988 年）。同じく西欧キリスト教の限界を提示するところから思索する柴田秀は、西田と弁証法神学者カール・バルト（1886-1968）の影響を受けた思想家滝沢克己（1909-1984）を取り上げることにより、現代の宗教を批判するかたちで新たなる宗教の可能性を模索している。柴田秀は滝沢克己の純粋神人学の立場から現代の宗教を批判して、新たなる宗教の可能性として「インマヌエルの宗教」を視座に据えている（『現代の危機を超えて』、南窓社、1991 年や『神概念の革命』、南窓社、1995 年）。

6　古くは滝沢克己の西田哲学研究（『西田哲学の根本問題』、『仏教とキリスト教の根本問題』）や滝沢の対論相手ともなった無教会の八木誠一、プロテスタント教会で洗礼を受けるも後に禅者となった秋月龍珉の思索（八木誠一・阿部正雄編著、秋月龍珉・本多正昭共著『仏教とキリスト教――滝沢克己との対話を求めて』、三一書房、1981 年。八木誠一・秋月龍珉『ダンマが露わになるとき〈仏教とキリスト教の宗教哲学的対話〉』、青土社、1990 年など）があり、彼らの思索は宗教間対話を問題にするあたり取り上げられるべき定石となっている。カトリックの神父でもある J・ヴァン・ブラフトは西田哲学とキリスト教相互の影響関係を批判的に分析した上で、西田哲学に対して「人生・存在全体の神秘と深く取り組み、宗教へと開かれたもの、宗教と哲学との対立を乗り越えようとするような哲学」（J・ヴァン・ブラフト「西田哲学とキリスト教」、大峯

顯編『西田哲学を学ぶ人のために』、世界思想社、1996 年、213 頁）だと評している。小野寺功もカトリック神学の立場からキリスト教神学と仏教哲学を接近させるものとして西田哲学を探究し、「三位一体のおいてある場所」という着想のもとに、とくに聖霊論との関わりに注目して西田哲学の無の場所を問題にしている（小野寺功『大地の哲学――場所的論理とキリスト教』、三一書房、1983 年など）。

7　小川の研究に特徴的なのは、西田哲学の中に息づくキルケゴールや弁証法神学の影響を取り上げキリスト教に対する西田の肯定的・否定的評価を問題にしたところにある（小川圭治「西田哲学とキリスト教」、『西田哲学への問い』、岩波書店、1990 年、242–279 頁）。

8　浅見は小川の西田哲学とキリスト教の四区分を踏襲しつつ、小川が『善の研究』の執筆をもって西田とキリスト教の対話がはじまったとするのに対して、1897 年山本良吉宛の書簡（西田の聖書体験告白）を取り上げ西田とキリスト教の対話を『善の研究』以前に見ている。

9　浅見洋『西田幾多郎とキリスト教の対話』、朝文社、2000 年。

10　『理想』第 64 号（1936 年 5 月）に掲載された文章であるため、書簡という扱いではなく小編として旧版全集から引用した。

11　田中裕「無の場所と人格――西田哲学とキリスト教の接点」、『理想』第 681 号、2008 年、163 頁。

12　論文「叡知的世界」は中期西田哲学を代表する哲学論文であると同時に、西田の立場からプラトン以来の西欧形而上学の基礎づけを試みたものである。西田は、真・善・美のイデアを知的に直観する形而上学を越えて、更にそこから超越的主観としての神の立場をも超えた宗教的世界観を同論文において提示している。論文「叡知的世界」は確かに中期西田哲学における宗教論としての側面をもち、小坂国継も『西田哲学と宗教』、大東出版社、1994 年、199–221 頁で同論文を西田中期の宗教論と位置づけている。

13　「絶対の他」という術語は、『無の自覚的限定』所収の限られた論文（「自由意志」、「私と汝」、「生の哲学について」）の中で集中的に論じられる用語である。「絶対の他」は『無の自覚的限定』では個が個に対するその瞬間を鋭く際立てて説明する際に用いられるが、とりわけ自己の自覚構造を説明するものとして「自己に於て絶対の他を見、絶対の他に於て自己を見る」と定式化される。

14　私と汝の応答関係を主題とし、ここに西田の他者論の転換を見る論文として、熊谷征一郎「西田他者論における転回――共感的一致から応答的結びつきへ」、『西田哲学会年報』第 2 号、2005 年、128–142 頁がある。

15　西田は「汝の呼声」としての「絶対の他」が二つの様相をもって自己の存在底部で自己を否定すると考える。一つは無限の当為であり、もう一つは宗教的な罪悪である。「自己自身の底に蔵する絶対の他と考へられるものが絶対の汝といふ意義を有するが故に、我々は自己の底に無限の責任を感じ、自己の存在そのものが罪悪と考へられなければならない」（6–420）。自己に無限の責任を負わせ、自己に罪悪を呼びおこすものが西田の「汝」である。

16　白井雅人は「〈私と汝〉が対する現場を離れて超越的な神がどこかにいるわけではない」と強調しながらも、この否定の働きが他者との関係の場をひらいているという点で、「否定の働きは我々を超越した働きであると言わざるをえない」と語り、さらに、「この否定の働きが、単なる相対的な否定であるならば、私にとっての否定となり、〈私にとって〉という自己性がどこまでも付きまとい、結局のところ自らを越え出ることができない」と主張している（白井雅人「否定性と当為――後期西田哲学の展開に向けて」、『西田哲学会年報』第 4 号、2007 年、146 頁）。

17　括弧内、訳は筆者。Heinrich Scholz, *Eros und Caritas: Die platonische Liebe und Die Liebe im Sinne Des Christentums*. Halle : Mac Niemeyer Verlag, 1929, S. 49. H. ショルツ（1884–1956）は 1920 年代から 30 年代にかけてのバルトの対論相手、共同研究者となった宗教哲学者であり、ドイツで最初の数理哲学の教授にもなった人物である。1932 年に執筆された「私と汝」においてこの『エロスとカリタス』（1929 年）が引用されていることを鑑みても、西田のキリスト教への関心の高さが見てとれる。

18　西田は「我々の底から我々を限定する絶対の他と考へられるものは、歴史的限定の意義を有つたものでなければならない。神は歴史の底に自己自身を啓示するのである」（6–426）と語っているが、神が歴史を通じて自らを啓示することそれ自体を「アガペ」と理解している。

Nishida's Philosophy and Christianity
— Explication from the Concept of Love

Ishii Samoa

For Preface—About Nishida's Philosophy and Religion

In raising a question on the theme of 〈Nishida's philosophy and Christianity〉, the first to be inquired about should be the position of religion in his philosophy. Miki Kiyoshi says, "Nishida's philosophy should be understood thoroughly as philosophy," [1] warning that it should not be raised easily in connection with religion or the philosophy of religion. On the other hand, when we ask the question of what is Nishida's philosophy, we cannot but find significant religious issues underlying the question. In *"Zen no kenkyū [An Inquiry into the Good]"* (1911), which is composed of four parts, the final part is given to 〈Religion〉, and Nishida mentions in the preface that "Part Four describes my opinion of religion which I always consider as the conclusion of philosophy" (1-3 [2]). His last essay *"Bashoteki ronri to shūkyoteki sekaikan [The Logic of Locus and a Religious Worldview]"* (1946), which was published posthumously, is not only the goal of the late Nishida's philosophy but also his view summarized in religion. However, his reference to religion is not made in the course of discussing the special form of his philosophy, but rather characterizes his philosophy in the sense that the inquiry into religion is equivalent to thinking over being.

Nishida says in his later days in the letter to Nishitani Keiji (as of February 19, 1943) as follows:

> As you say, it is true that there is something like Zen underlying my meditation. Of course, I don't know Zen well, but people radically misunderstand Zen, so I think that the soul of Zen may be to grasp reality truly. I want to try my best to combine Zen with philosophy even though it may be impossible. It is my desire long cherished since my thirties (New 23-73 [3]).

Nishida does not deny "something like Zen" underlying his meditation. However, what he describes as "Zen" in this letter is not what is called "Zen" positioned in the tradition of Buddhism but is rather "the thing whose soul is to grasp reality truly," and in this sense, Nishida tries to find the theme common to both philosophy and Zen. The reason for his saying that "it is true that there is something like Zen underlying my meditation" while he admits that he of course does not know Zen well is that his meditation aims for the thing "whose soul is to grasp reality." In the preface of the third-printed *"Zen no kenkyū [An Inquiry into the Good]"* in 1936, he looks back on the course of his own philosophy saying, "I had an idea earlier on that being should be reality in itself and the so-called material world is nothing but what was thought out from that" (1-7). Thus for Nishida, to grasp "reality" is the same as to grasp "being." Miki says that "we can say that the main question of Nishida's philosophy is being throughout all the stages of its explication" [4] when he thinks back on Nishida's philosophy, but without mentioning what he says, Nishida himself says in the preface of *"Zen no kenkyū [An Inquiry into the Good]"* that "I have long been thinking that I want to explain everything by pure experience as an only being" (1-4), and thus we can find that Nishida's

philosophy consistently stuck to the question of being that is "reality in itself" from start to finish throughout its steps. The question of being that is "reality in itself" underlies the core of his philosophy, and it is certain the awareness of the question was developed through sitting in Zen meditation during his youth. Furthermore, the fact that many Zenists were produced from his disciples proves his standpoint that his philosophy is "to grasp reality as its soul," and thus it recognizes Zen as the thing whose "soul is to grasp reality truly." In this sense, the relation between Nishida's philosophy and Zen is very strong.

However, for Nishida who says "the thing whose soul is to grasp reality truly" as "Zen," the emphasis on 〈the connection between Nishida and Zen〉 does not mean denying the relation with any religions other than Zen. In fact, each religion is the matter of concern as the most concrete form essential for truly grasping reality. As you can see in his late thesis *"Bashoteki ronri to shūkyoteki sekaikan [The Logic of Locus and a Religious Worldview],"* he describes religion as "a spiritual fact" (11-371) by referring to the Jodo-Shin [True Pure Land] sect, Christianity, and the literature of Dostoyevsky without limiting the ideas to Zen. The opening paragraph of *"Bashoteki ronri to shūkyoteki sekaikan [The Logic of Locus and a Religious Worldview]"* starts with the following:

> Though not everyone is an artist, everyone can appreciate art to a certain degree. Though not everyone is a religionist, those who commit themselves to a religion being a rare few, everyone can understand religion to a certain extent. ... Situations of extreme misfortune are bound to awake religious awareness in every one of us. Religion is a spiritual fact. (11-371)

Nishida raises a question as to religion as "a spiritual fact." The fact is the one in itself that cannot be collected by the subjective self, and Nishida calls religion into question as the most objective fact saying, "We truly recognize it for the first time when our own existence is called into question, when our very self becomes a question" (11-393). That is, he insists that our existence will not be topicalized until our own reality in which we must live our own life anew each time and our self who runs about desperately struggling with reality come into question by 〈us〉. "When we realize the self-contradiction of our existence, our very existence becomes the problem" (11-393). "A spiritual fact" is the fact for which the existence of our very self who lives our own one-time life anew in the middle of reality becomes a question, and Nishida emphasizes that philosophy and religion are brought from the places with the same root, saying that "when we seriously confront these contradictions, religious questions must inevitably arise (philosophical questions arise from the same source)" (11-393f). For Nishida, religion is the place where the existence of self is questioned, and therefore he clearly differentiates morality from religion. "From the standpoint of morality even the keenest moral conscience cannot take up the existence of the self as a question." It is because however wickedly sinful one may feel oneself to be, morality presupposes the existence of the self (11-393, the underlined part is by the person who quoted it), and therefore the self is not called into question from the standpoint of morality. As long as the self has already been presupposed, the existence of the self cannot be called into question. Religion is the fact that questions the basis of a one-time life that is never repeated, and the problem with being, which Nishida pursued until the end of his life, is disclosed by focusing on that fact. Thus, he takes the position that the "philosophers' task is to explain this existing spiritual reality" (11-371). Therefore, his approach to religion is to question not the doctrine of each religion but the fact that religion calls into question 〈our own existence itself〉 and thus is made for the fact that religion raises self-awareness of "the self-contradictions of our existence"(11-393). In this sense, as the source of raising the awareness of the self-contradictions of our existence, the basis of Christianity and that of Buddhism is taken up as a question. As far as the basis of Christianity is taken up as a question, picking up the theme of Nishida's philosophy and Christianity makes sense.

Chapter 1　The Background to the Problem with Nishida's Philosophy and Christianity

In recent years, based on Nishida's philosophical approach to religion as said above, the studies referring to his religious theory in relation to not only Buddhism but Christianity have increased. It may be possible to survey briefly the previous studies by categorizing them into several types. I will survey them by categorizing them into three types as follows:

(1) Studies taking up Nishida's philosophy as one to overcome the closeness of Western Christianity from the criticism on that. [5]

(2) Studies taking up and summarizing the influence relation of Christianity to Nishida's philosophy to call into question the historical dialogs between Nishida's philosophy and Christianity.

(3) Studies exploring the possibility of dialogs between religions immanent in Nishida's philosophy from standpoint of dialogs between his philosophy and Christianity. [6]

Considering the theme set as Nishida's philosophy and Christianity, the previous studies in (2) may be the most direct. Ogawa Keiji has done pioneering work for those studies, examining the dialogs on thought between Nishida's philosophy and Christianity by categorizing them into four phases. The first phase is when *"Zen no kenkyū [An Inquiry into the Good]"* (1911) was written, the second phase is from *"Mu no jikakuteki gentei [The Self-aware Determination of Nothingness]"*(1932) to *"Tetsugaku ronbunshu I, II and III [Philosophical Essays I, II and III]"* (1939), the third phase is after *"Jissen tetsugaku joron [Introduction of practical philosophy]"* (1940), and the fourth phase is Nishida's posthumous essay *"Basho-teki ronri to shukyo-teki sekaikan [The Logic of Locus and a Religious Worldview]"* (1945/published in 1946). The Ogawa's categorization into the said four phases is the model of phase categorization in the studies on "Nishida's philosophy and Christianity." [7] Asami Hiroshi also focused on the historical dialogs between Nishida's philosophy and Christianity through in-depth studies on the materials. [8] Asami analyzed the history of influence from Christianity by researching the materials, however, his studies may be also categorized into (3) said above in terms of taking up as a theme how the dialogs between religions should be for the potential of Nishida's philosophy for the philosophy of Christianity, not limited to the analysis. [9]

Many of the traditional studies on Nishida's philosophy and Christianity, at most, take up as a question the argument over religion from the standpoint of dialogs between religions underlying Nishida's understanding of religion, that is, as his logic of place in which he takes the standpoint of dialogs between religions focusing on the differences between his philosophy and Christianity and the dialogs on thought between them. In fact, any of those studies did not inquire Nishida's philosophy itself and thus does not seem to have fully inquired in depth into the Christianity underlying Nishida's philosophy. This study will raise a question on the relation between Nishida's philosophy and Christianity not from Nishida's thoughts on religion or the history of influence surrounding Nishida's philosophy and Christianity but by starting the inquiry from the question of 〈being〉, which was the main theme of his philosophy after *"Zen no kenkyū [An Inquiry into the Good]."*

Nishida says to Nishitani through the letter to him that his philosophical motivation "lies in grasping reality," and as mentioned before, the reality means the one of self who must live its own life anew each time, and it is the starting point and the goal of Nishida's philosophy to grasp the single and concrete practice of the life of the self. In the speech for Shinano tetsugaku-kai (Shinano Association of Philosophy) in 1937, Nishida said, "Grasping the most deeply what our most ordinary life is will bring about the deepest philosophy" (14-267f.). In 1936 when Miki Kiyoshi said, "We can say that the main question in Nishida's philosophy, throughout all the stages of its explication, is being." Nishida admits that the direction of his philosophical thought was consistent with the clarification of being in the letter to the editor of *"Riso [An ideal]"* [10] saying, "Since the consideration of pure experience, my thought has started from the most direct concrete being" (13-138). As mentioned before, why Nishida considered religion as

"the conclusion of philosophy" (1–3) from the beginning of *"Zen no kenkyū [An Inquiry into the Good]"* and devoted one part to the consideration of it was that the considering religion was indispensable for grasping the world of reality the most deeply. For Nishida, religion is the most concrete form of being, and the existence of self comes into question as the most concrete form of being. Therefore, when Nishida explicates his philosophical thoughts from the theological terms by referring to Christianity, we can see in it his philosophical movement that is deepened toward the most concrete being.

To question Nishida's thoughts on religion is to question the most concrete form of being that is the main theme of Nishida's philosophy. In this study, focusing on the problem of "love" lying in the center of Nishida's thoughts on religion, I will place his thoughts as the explication of the notion of love. However, at the same time, it illustrates the fact that Nishida's thoughts on being were explicated together with his thoughts on love. Along with the explication of his thoughts on love, his understanding of being is greatly developed. In this study, I want to call into question the explication of Nishida's thoughts on love and his thoughts on being as accompanied with that on love by taking up the first *"Zen no kenkyū [An Inquiry into the Good]"* phase and the second *"Mu no jikakuteki gentei [The Self-aware Determination of Nothingness]"* phase when Nishida aggressively worked on the problem of love, based on Ogawa's four-phase categorization for the dialogs between Nishida's philosophy and Christianity. Of course, it is his last thesis *"Bashoteki ronri to shūkyoteki sekaikan [The Logic of Locus and a Religious Worldview]"* that Nishida's thoughts on love are presented in the ultimate form; however, I have no space in this study to write it in detail. Thus, I like to mention the ultimately explicated form of his thoughts on love in the conclusion section.

Chapter 2 Problem of Love in *"Zen no kenkyū [An Inquiry into the Good]"*

It is in part four "Religion" of *"Zen no kenkyū [An Inquiry into the Good],"* particularly in the last chapter of it, which was added later, that Nishida takes up love as a question. Part four of *"Zen no kenkyū"* summarizes "religion which I always consider as the conclusion of philosophy" (1–3) as mentioned by Nishida in the preface of the part, and it is composed of five chapters: chapter 1 is "Religious demand," chapter 2 is "Essence of Religion," chapter 3 is the definition of "God," chapter 4 is the relation between "God and the World," and chapter 5 is "Knowledge and Love" in which 〈love〉 is the main subject.

Nishida defines the religious demand as "a demand concerning the life of the self...the demand wherein our self perceives its relativity and finitude and, at the same time, joins with the absolute and infinite power, thereby desiring to acquire the true life of eternity" (1–169). As pointed out by Ogawa, Nishida explains the core of religion until his later days by citing section 20 of chapter 2 in "Epistle to the Galatians," and he also cites it in *"Zen no kenkyū,"* enhancing as follows:

> As Paul said, "I have been crucified with Christ; it is no longer I who live, but Christ lives in me," the religious demand is the feeling of trying to live alone by God by crucifying the whole physical life. True religion seeks the conversion of self or regeneration of life. (1–169)

The core of Nishida's thoughts on religion is the motif of negative conversion of self or self-actualization as described in *"Bashoteki ronri to shūkyoteki sekaikan [The Logic of Locus and a Religious Worldview]"* as "at life's very foundations we are every in confrontation with the Absolute one, i.e. God. We stand at the crucial point where we can choose eternal life or death" (11–427). Nishida's basic attitude toward religion is negative conversion or actualization of self, and in this sense, we can say that his attitude toward religion does not change after *"Zen no kenkyū [An Inquiry into the Good]."* However, as far as it is seen from the relation between God and man, it is true that his understanding is significantly different between *"Zen no kenkyū"* and *"Bashoteki ronri to shūkyoteki*

sekaikan." The difference, in short, depends on whether the relation between God and man should be regarded as seamless 〈unity〉 or 〈confrontation / contradiction〉, but this study finds in it the result of deepened dialogs between Nishida's philosophy and Christianity.

In *"Zen no kenkyū [An Inquiry into the Good],"* being is thought of as "phenomena of consciousness," and God is recognized as "the unifying one" (1-181) underlying our mental activities (consciousness) or "the unifier of the universe and the ground of being" (1-182). Personality and love are notions attributed to "the unifying one," and Nishida presents the pantheistic view of God by outlining the unifying action and the unifying force as "live" and "personality" respectively. "God is the one great personality who is the ground of the universe...the universe is the personal expression of God" (1-182). Though the word "personality" is used, it is certain that what Nishida in the phase of *"Zen no kenkyū"* expressed by the word "personality" is not the notion of personality as an individual substance. It is rather recognized as the force of unifying the dualistic relation or the unifying action, and the essence of religion is to get a share of the unity. In fact, Nishida who tries to derive being from the motif of "unity" says that "the deepest religion can be formed on the God and man as the same substance, and the real intention of religion is to acquire the meaning of the unity between God and man" (1-177), and thus it is understood that the essence of religion is seen in "God-man unity" and love is that "two personalities are united into one" (1-176). What to be focused on here is that Nishida in the phase of *"Zen no kenkyū"* sees the grounds of the possibility of "God-man unity" in the sameness. For Nishida who thinks that "the reason that we worship and love God is because we possess the same foundation as God" (1-176), love is considered the unifying action of what has the same foundation. Such comments of his are pantheistic; therefore, his thoughts on religion that personality is not considered as an individual substance strongly tend to be recognized as being categorized into the question of the tradition of Buddhism. Ogawa also tries to see the discontinuity between Nishida and Christianity. It is true that the notion of personality as an individual substance is the mainstream in the metaphysical tradition of the West. However, the Holy Trinity of Christianity is predicated on the relation of God, which cannot be explained as an individual substance to God. Christianity is underlain by the tradition of the notion of personality that cannot be explained only by a substantial individual, and Tanaka Yutaka describes the tradition as "the tradition regarding personality not only as 〈being〉 but also as a 〈relation〉." [11] As long as "the tradition of regarding personality as a 〈relation〉" also exists in Christianity, we should not understand Nishida's thoughts on religion by connecting it easily with Buddhism even if Nishida's thoughts on love are recognized as 〈what creates relation〉.

Nishida in the phase of *"Zen no kenkyū [An Inquiry into the Good]"* positions love in spontaneity and self-development of "the unifying one" working at the basis of being, which is "the phenomena of consciousness," saying that "God is the foundation of all of beings, and as such, His love has to be fair and universal, and inversely the self-development of God in itself has to be infinite love for us" (1-185). Nishida, translating God's love as God's action of spontaneity and self-development, describes the understanding of 〈love〉 that man gets a share of God's love in spontaneity and self-development. God is a unifying force (personality) that binds Himself to man, and the reason why it is possible is because God and man are the same in terms of the grounds. Therefore, that God loves Himself is equal to the fact that He loves man, and that man loves himself is equal to the fact that he loves God as his own grounds. Nishida concludes that "the unifying action of God is just that of the universe" and "God's loving others is just equal to His loving Himself" (1-185).

At the last of the argument as above, Nishida's thoughts on love are explicated in the form of chapter 5 "Knowledge and Love." Here knowledge and love are described as "the same spiritual action," which aims at the unity of self and other (1-197), and he points out that the idea of distinguishing knowledge from love is, in itself, only an abstraction of the world of being. Nishida takes the example of mathematicians devoting themselves to a mathematical principle, mentioning why mathematicians can devote themselves to a mathematical principle wherever and whenever they could is because they have a love of the mathematical principle itself beyond their

intellectual curiosity to get the answer and inversely they want to get the answer because of their love of it. It is emphasized that "in order to know something, we must love it, and in order to love something, we must know it" (1–197), and the spiritual action working by knowledge and love unified together is topicalized as "the action of unifying object and subject...that of my corresponding to the thing" (1–196). "The action of my corresponding to the thing" is 〈pure experience," and Nishida tries to see in pure experience the spiritual action that works by knowledge and love unified together. "We are almost unconscious when we are caught up in what we like. We forget ourselves, and only the inexplicable power beyond ourselves is working majestically. At this time, there is no object nor subject, and thus object and subject are truly unified together. At this time, knowledge is just love, and love is just knowledge." (1–198, the underlined part is by the person who quoted it.) Both knowledge and love that are described as "the same spiritual action" are formed when object and subject are unified in the stage of forgetting or losing the self and "only the inexplicable power beyond the self is working majestically." Nishida calls into question the spiritual action of knowledge and love in the place of becoming the unifying action itself completely.

Nishida's argument over knowledge and love represents his views on religion and morality in the phase of "*Zen no kenkyū [An Inquiry into the Good]"* well. In "*Zen no kenkyū,"* there is little differentiation between morality and religion; in fact, religion is recognized as the completion of morality. Nishida, who refers to "love as the culmination of knowledge" while he recognizes knowledge and love as seamlessly "the same spiritual action," says that "learning and morality are the glory of Buddha God, and religion is the culmination of such actions" (1–199). In part 3 "Goodness" of "*Zen no kenkyū,"* morality is called into question as Nishida himself says that "it may be no problem to see it as an independent ethics" (1–3). Since love is discussed as the culmination of good behavior, love is understood based on the model of extremely 〈 ascendant self-realization〉. "To realize the self by satisfying the maximum demand of it is to realize the objective ideal of the self, or it means the coincidence with the object. From this viewpoint, good behavior is always love" (1–155). Nishida in the phase of "*Zen no kenkyū"* who considers religion as the completion of morality cites Plato's love as Eros saying, "Love is always a feeling of corresponding self with other. It is a feeling of unifying subject and object...Plato says in the famous *'Symposion'* that love is a feeling that those who are imperfect try to return to the original perfect state" (1–156f). Of course, as the truth of the love recognized in the ascendant model is 〈pure experience〉, Nishida concludes after the said citation as follows:

> However, considering further, truly good behavior is not to make object follow subject, nor to make subject follow object. It is not until both subject and object vanish, both the thing and I are forgotten, and only the activity of being that is the only one in the universe just exists that we can reach the culmination of good behavior. (1–156)

The grounds of morality emphasized as "the activity of being that is the only one in the universe just exists" fills Nishida's theory on religion with the pantheistic color by being supported by his world view that "the universe is from the same root and everything is unified" (1–156). Therefore, knowledge and love, which are referred to as the spiritual action of the unity of self and other, are ultimately collected into "the activity of the only being in the universe," too.

Nishida recognized knowledge and love as "the only spiritual action," but he does not use them all without distinction. Knowledge and love are distinguished according to the difference in what they are targeted. For Nishida, knowledge aims at a non-personal object while love aims at a personal object. Only in this sense, the superiority of love that is "the wisdom aiming at a personal object" (1–198) is emphasized more than knowledge that is "the wisdom aiming at a non-personal object" because for Nishida "the substance of being in the universe is a

personal one" (1–199). In this sense, it is natural that love aiming at a personal object is placed higher than knowledge aiming at a non-personal object, and we can see Nishida's unique view in it. For Nishida, the so-called philosophical analysis and inference are superficial pursuit of knowledge, and it is impossible to grasp being, which is a personal object by knowledge through inference (1–199). The reason why Nishida grasps knowledge and love inseparably is because knowledge ultimately aims at being itself that is "the unifying one" and he thinks that only love, which aims at personality" can grasp it. Love is "the power of grasping the substance of being" (1–199), and in this sense, it is "the deepest knowledge of things" or "the culmination of knowledge" (1–199). As learning and morality were regarded as religion, here the completion of knowledge is regarded as "love."

In "*Zen no kenkyū [An Inquiry into the Good],*" being is described from the context of the spontaneity / self-development of the phenomena of consciousness and the unification of them, and thus Nishida's thoughts on religion follow the context. For Nishida who summarizes personality and love as "the unifying force" and "the unifying action" of the phenomena of consciousness, respectively, to love God means that the self is collected into God as long as love means "corresponding to other by excluding self" (1–197) in which nothing other than 〈pure experience〉, which is described as "only the activity of being exists in the universe" can be seen. Considering that he places the grounds for the possibility of unity on the homogeneity between personalities and he says that "the deeper the mutual understanding when the circumstances, thought and interest are the same, the deeper the mutual sympathy" (1–198), his standpoint in *"Zen no kenkyū*" is clearly different from that in *"Mu no jikakuteki gentei [The Self-aware Determination of Nothingness]"* (1932) which puts a definition that "There is no universal which encompasses me and thee" (6–381). However, love is recognized as 〈what creates relation〉 also in "*Zen no kenkyū*." This point is the fact that should be considered when we understand Nishida's thoughts on love.

Chapter 3 Problem of Love in "*Mu no jikakuteki gentei [The Self-aware Determination of Nothingness]*" —— Love as "Agape"

1. Explication from *"Zen no kenkyû"* to *"Mu no jikakuteki gentei"*

There is an interval of more than 20 years between *"Zen no kenkyū"* and *"Mu no jikakuteki gentei,"* however, as far as we see from the viewpoint of dialog with Christianity, there is no significant change. Of course, it is possible to position "Eichiteki sekai [The Intelligible World]" (1928) carried in *"Ippansha no jikakuteki taikei [The System of the Self-conscious Universal]"* (1930) as the thoughts on religion in Nishida's mid-term philosophy. [12] In the essay that indicates the course starting from the universals of judgment and reaching the universals of nothingness, which should be described as the universal of universals, the view of religion as the completion of morality is swept away and the self-contradictory moment going with the transition from morality to religion is rather emphasized. "Existence of the moral self means that the self is incomplete and thus the ideal is thoroughly pursued, and the keener the conscience becomes, the more the self is felt as evil. For perceiving the basis of the self truly beyond such a contradiction, religious emancipation from worldly attachments is required. By thorough self-negation, the basis of the self is understood. In this stage, neither good nor evil exists" (5–172). Nishida who mentions his religious standpoint beyond morality as "neither good nor evil exists," however, still discusses with leaving the motif of 〈unity〉, saying that "in the religious consciousness, we drop our mind and body to be unified into the consciousness of absolute nothingness" (5–177). Though *"Mu no jikakuteki gentei [The Self-aware Determination of Nothingness]"* (1932), which was written during the period of transition toward his late philosophy, is unique in terms of frequently appearing theological terms, the word 〈unity〉 is avoided intentionally after this essay, and the relation between God and man or between individuals comes to be grasped based on 〈contradiction〉. It seems to make a change not only in Nishida's thoughts on religion but on his thought itself. There is only an interval of four years between the essay "Eichiteki sekai [The Intelligible World]" (1928) in which the motif 〈unity〉 is left and *"Mu no*

jikakuteki gentei [The Self-aware Determination of Nothingness]," and given that Nishida's late philosophy studies the historical world from the relation between individuals, it is possible to consider *"Mu no jikakuteki gentei"* as the turning point of Nishida's philosophy itself.

In *"Mu no jikakuteki gentei [The Self-aware Determination of Nothingness],"* it is described that "what is considered as our personality must be absolutely free in its each step; personality exists as the unity of free things" (6-277), and Nishida takes up 〈personality〉 as a question from the 〈relation〉 between individuals that are "absolutely free in each of the steps" and finds the movement of 〈love〉 by which those free individuals cross each other. In *"Mu no jikakuteki gentei,"* being is thought as "the dramatic unity" (6-277) while it is never united, and the thought over love according to the motif 〈the unity of self and other〉 is denied. "Generally, love is simply thought as the unity of self and other, however, ... the simple unity of self and other is not love but a kind of impulse" (6-278). Nishida takes up as a question the structure where the personality that is "free in each of the steps" achieves "the dramatic unity" in the determinative form of being named "self-determination of eternal now," discussing the question again in terms of the paradoxical relation between time and eternity. "When time is truly considered, it has to be considered as discontinuous continuity. Time has to vanish into the bottom of the present; time is considered as the unity of contradiction" (6-279). Nishida tries to think over being in terms of the paradoxical relation between eternity and time by describing the structure where the time "vanishing into the bottom of the present" is unified at the place where it "vanishes" as "self-determination of eternal now." The interest of this study is to take up being as a question in terms of the paradoxical relation between eternity and time, particularly focusing on love grasped as "the dramatic unity" of time "vanishing into the bottom of the present." Nishida admits that his own thoughts on time are sympathetic with Kierkegaard's understanding of the instant. "It has to be like Kierkegaard's paradox; we can say that we feel God in the instant when the present determines the present itself" (6-147). Kierkegaard's paradox is the paradox in the instant when man can feel God, and it is called into question in terms of the way that man is essentially involved in the present in the form of repetition of 〈the Incarnation of Christ〉 in *Augenblick*, the instant of looking directly with eyes open. Therefore, the paradox in the instant is that between God and man in Jesus Christ, and the instant means the moment when God becomes man, that is, the moment of incarnation. 〈What is never united is united〉 is the paradox, and Nishida tries to see the relation between eternity and time or God and man in there. However, at the same time, Nishida sees the ultimate form of 〈love〉 in the paradox that what is never united is 〈united〉. As summarized before, love thought of in *"Zen no kenkyū [An Inquiry into the Good]"* is "the unifying action" that is ultimately collected into "the unifying one," and the grounds of the possibility of unity were placed on the homogeneity God and man. In *"Mu no jikakuteki gentei [The Self-aware Determination of Nothingness],"* however, love is described as "the unity of what is free...absolutely free in each of the steps" (6-277), which is never united. Nishida sees "absolute love (agape)," which is the self-contradictory love for which eternal God sacrifices itself in "the unity of what is free" that is never united, or in that "the instant which cannot be captured determines the instant itself." In "Watashi to nanji [I and Thou]" carried in *"Mu no jikakuteki gentei [The Self-aware Determination of Nothingness]"* as it is described that "agape is not a longing, but a sacrifice; not a love of humans, but a love of God, not a rise from human to God, but a descent from God to human" (6-421), love is recognized not as spontaneity and self-development of "the unifying one" but as the extremely Christian kenosis of God.

2. I and Thou —— Responding to the Calling of "Absolute Other"

In the essay "Watashi to nanji [I and Thou]," an individual is discussed as the one that cannot be an extension of other or cannot extend other, that is, the one for which "other" is anticipated. Nishida takes up a concrete individual as a question from the viewpoint of relation with this "other," presenting the personal relationship between "I and thou" as a subject. Nishida says, "Something intermediary mustn't exist between one and other; the self must

include the absolute other in the self" (6–380), calling into question something different that is already immanent in the way the self exists. This saying of Nishida's responds to his mid–term argument about the self–awareness that "the self finds the self in the self," but the self–awareness in Nishida's late philosophy appears as what means the existential structure of the self (and the structure of the world where the self is located). Nishida topicalizes the self–awareness from the term "the absolute other" [13] mentioning it as follows:

> When it is assumed that the self finds the self in the self, it must be assumed that the self finds the absolute other in the self and it must be meant that the absolute other is just the self. In this sense, what encompasses those who find and those who are found must be assumed to be the universal of nothingness as the determination with no determiner. It must be like immediate intermediate or discontinuous continuity. (6–386)

The self is described as having the immediate structure of self–awareness, which clarifies the structure of self–awareness that the self is itself according to what is not the self, or, in other words, the self is negated by what is not the self and the self is acquired by the negation. Calling into question the self–awareness with such a logical structure from the viewpoint of the personal relation between I and thou is the characteristic of Nishida's thought. "I and thou are absolutely others. There is no universal that encompasses me and thee. However, I am me by recognizing thee, and thou art thee by recognizing me; thou art at the bottom of me and I am at the bottom of thee. I am united with thee through my bottom, and thou art united with me through thy bottom; I and thou are united internally because we are absolutely others" (6–381). Here the concrete way that the self exists is guaranteed by the different one, and the self recovers itself by recognizing it as "thou." Of course, it is not an easy argument that "the absolute other" is equal to a so–called personal man. It means that Nishida does not find 〈the place of absolute negation where my own self is swept away〉 other than 〈the place of personal relation where "the absolute other" is recognized as thee〉.

It is the characteristic of Nishida that he calls the place of negation into question in terms of the personal relation of response. [14]

> For us what is thought as the absolute other must have the meaning of the representation of ourselves...the mutual relationship of what is absolutely contradictory must echo each other, that is, respond each other. Responding means that what determines the self independently in every point unites mutually at the peak of self–determination, in which the meaning contradictory to the so–called unity of self and other must exist. (6–392f)

Here Nishida analyzes that "other" which is considered as thee represents itself. In other words, to respond to what represents the self is to 〈recognize〉 the other as thee, and this responsive relation opens the relation between individuals that live the one–time present independently in every point. Everything responding to me in the present is "other" that cannot be the extension of me, in which Nishida finds the primary form of I–thou relation. Besides, the responsive relation is "not a simple substance of representation; it arises in the place where I and thou mutually speak of the fact as my self–determination and the fact as thy self–determination respectively" (6–405). It calls into question the responsive relation in terms of the time theory of the self who lives the present. Nishida's time theory is the one in which eternity and time cross each other paradoxically in the present, and he tries to discuss the life of the self who lives the present from the viewpoint of the personal responsive relation in which the past and the future are faced as "bygone thou" and 〈just coming thou〉 respectively.

> The thought that we find the infinite past in the bottom of ourselves, and besides, the past is determined from

> the future, or time is negated, in the bottom of ourselves must be according to the meaning that what responds to the self is thee. ... The determination of time begins when we find thee as the absolute other in the bottom of ourselves. (6-418f)

However, if everything the self meets is "thee," we should always bear infinite responsibility "here now." Nishida insists that "even if nature, or reason, is held in the bottom of the self, such a thought is not arisen. ... As thou are found in the bottom of myself and therefore I am myself, I bear infinite responsibility for the bottom of my existence itself" (6-420). The voice of calling the self in the midst of reality is the one from not the outside but the basis of the self, and we bear responsibility for how to respond to this different voice. Nevertheless, it is impossible for the finite self to respond to the infinite oughtness in reality, and the reality that it is impossible to respond to the infinite oughtness produces an infinite sense of sin about the existence of the self. [15]

Nishida opens the religious order by referring to the sense of sin (original sin) that it is impossible to respond to the infinite oughtness. For Nishida, religion is the most concrete phase of the world of being, and therefore he pursues the concrete world of being which thoroughly rejects abstraction or universalization by taking up the sense of sin as a question.

> Thou must not be abstract thee that is simply universal; and even if it is historical, it must not be what is understood as a simply historical fact. It must be historical thee determined from the bottom of me; I am me by finding historical thee in the bottom of me. ... Though it is oughtness, abstract oughtness that is simply universal is not found; when I find what responds to me as historical thee in my determined historical position, true oughtness is assumed. Just in this sense, what is personal can be assumed in the bottom of being, and it is possible to think that the world of being is built on what is personal. (6-420f)

How should I respond to the calling of other that is met in each moment? As one to whom such a task is assigned, I am me, I am awaken by the calling from thee, and I open the historical world of being while responding to the calling. Therefore, the world of being is opened in the place where I and thou meet, in which the infinite past and the infinite future are united.

3. Calling of "Absolute Other" and "Absolute Love (Agape)"

Nishida thinks that the existence of the self can be called into question in the place where the sense of sin (original sin) that it is impossible to respond to the infinite oughtness becomes question.

> In terms of morality, it is thought as personality that we hold the infinite oughtness in our finite self while personality cannot be assumed without the sense of sine in terms of religion. However, why does our personal self have to be thought of as such? Because it means that we hold the absolute other in the bottom of ourselves. As what is thought to be the absolute other that is held in the bottom of ourselves has the meaning of absolute thee, we must feel infinite responsibility for the bottom of ourselves and think our existence itself as sin. We always have deep anxiety and fear in the bottom of ourselves, and the more clarified the self-awareness is, the more strongly we feel our own sin. (6-419f)

Bringing forth the argument as above, Nishida argues that "the absolute other" he says "kills me" in the bottom of the self (6-401). The absolute negation working at the bottom of the existence of the self is 〈the calling of other〉 that refuses to be collected by me, but the "other" found "in the self" still has the possibility of going for the self-extension such as "objective spirit" and "universal spirit." In this sense, the description of "finding the absolute

other in the self" is not enough yet,[16] and thus Nishida tries to take up the negativity of "the absolute other" by which we cannot but be tormented by a guilty conscience and consider the existence of ourselves in itself as sin according to the formula of "finding the self in the absolute other," using the words "we can find the absolute other as opposite to an extension of ourselves" (6-424).

> Just in the sense that we find ourselves in the absolute other in opposition to finding the absolute other in the bottom of ourselves, we can think the personal self that truly has original sin in the bottom of the self and regards the existence of the self itself as sin. And the meaning of so-called agape in Christianity must exist in there. (6-424, the underlined part is by the person who quoted it.)

Nishida thinks that the self is inversely recovered in the absolute negativity in which the existence of the self is felt as sin and is considered as "guilt." That is, he insists that in the immediate directness by the absolute negation of the self, "I become truly what is me" (6-424).

To respond to the calling of "the absolute other" is to live from the absolute negation, which means that it is impossible to respond to the calling, and Nishida radically draws the negativity of "the absolute other" as the word "agape." Agape is the love of the absolute negation, which victimizes the self. It is the love that is thought of in the sense that is opposite to the self-extension like Eros. Moreover, as it is emphasized that "agape is not a love of humans, but a love of God, not a rise from human to God, but a descent from God to human" (6-421), agape means self-emptying of God which should be said as "kenosis," or, self-emptying of Christ by the death on the cross (Philippians 2:6-8). Nishida finds in the way we ourselves exist, which is consistent with God's "agape," the grounds that we are awakened by and respond to the calling of other and thus are able to love the other. "Agape" mentioned by Nishida is the principle of creation that was founded on the thorough self-sacrifice of God. The way for leading to man from God is the one as God's thorough self-negation, and from the absolute negation Nishida describes the world of being where I and thou are related with each other, that is, the historical world itself. Such self-negative God's love is more clearly presented in the text of *"Eros and Caritas"* by German philosopher of religion Heinrich Scholz.

> Die Menschwerdung Gottes. In der Christuserscheinung. Und welch eine Menschwerdung! Bis zum Tode am Kreuz. So manifestiert sich die Gottesliebe. (God's incarnation. In the event of God. What incarnation! Till the death on the cross. Thus God's love is revealed.)[17] (6-421f)

Nishida describes the negativity of love which faces "the self-determination of eternal now" by citing the words of H. Scholz, who places the event of incarnation and the Christ's death on the cross in parallel and thinks that the historical world of being woven by me and thee is opened in that negation. But it does not mean that transcendental God exists somewhere away from the I – thou relation. Rather God's agape is the action for opening the relation, and God's agape is the absolute negation, that is, "the absolute nothingness" in the sense of opening the place where selfhood is completely swept away.[18]

Epilogue

The historical world described by Nishida is a creative world. We can say that it is the world which will be created newly by the responsive relation between me and thee. In terms of this "newly," history is opened, and this "newly" is presented using the term "the self-awareness of absolute nothingness." "The self-awareness of absolute nothingness" is, however, the agape as the self-emptying of the absolute being. Agape is the movement toward the

absolute nothingness in which the absolute being negates itself, and also the movement toward nothingness in which the absolute includes nothingness in itself and reverses itself toward the relative. Therefore, in the movement with which everything is vanished and vanishes, everything is created through God's emptying in there. The self-awareness mentioned by Nishida is the one founded by 〈agape〉, and the argument in *[An Inquiry into the Good]"* in which love is regarded as "the culmination of knowledge" (1-199) is presented in the more logically analyzed form.

However, at the same time, Nishida explicates the argument in *"Zen no kenkyū"* to develop his thoughts on love in his last years as the logic of crossing the fall with the expiation, creation and salvation, or negation and affirmation. God is described as "The God who is able to descend to the most wicked" (11-404), and the historical world is called into question by Nishida in the deeper argument about the basis of Christianity. In the last of his essay *"Bashoteki ronri to shūkyoteki sekaikan [The Logic of Locus and a Religious Worldview],"* he draws the picture of Christ stepping up to the old inquisitor to kiss him wordlessly in "The Grand Inquisitor" of Fyodor Dostoyevsky's novel *"The Brothers Karamazov"* to describe God's agape. In Seville, Spain of the 15th century, which is the time when vast numbers of heretics were burned to death every day, among the people watching them curiously, Christ appears in private and performs a miracle secretly. The Grand Inquisitor who found it captures Christ and thoroughly criticizes and rebukes him.

> "How can you deprive us of that authority now? Why art Thou come to hinder us? Tomorrow I shall burn Thee." In response, Christ remains silent, never uttering a word, as if a shadow. The next day when he is about to be released, Christ approaches the old man end kisses him without a word. The old man shudders. (11-462)

While Nishida of course admits that his interpretation becomes the target of criticism saying, "This Christ, silent from beginning to end like a shadow, is the Christ of what I call immanent transcendence.....It is my own interpretation," he clarifies his position by saying that "But a new Christian world may be opened up with the Christ viewed in terms of immanent transcendence. ..... We see the real God where there is no God" (11-462). "Where there is no God" means the world where "there is no God" that is the ultimate of the self-negation of God. Vast numbers of people are killed, and among those who enjoy seeing it curiously Christ stands in front of the Grand Inquisitor who slaughtered the vast numbers of people and kisses him wordlessly. It is just the way of God Nishida begins to mention as agape, and the form of the world created as the ultimate of agape. The more diabolic the world, the more the agape of God who stands close to the diabolic world and kisses it with emptying itself is carried through. While Nishida thoroughly looks into agape logically, he develops focusing on "agape" the logics that can describe the real world (being) that dies and then arises even diabolically creatively each time.

---

1 Miki Kiyoshi, "Nishida tetsugaku no seikaku ni tsuite [On the characteristics of Nishida's philosophy]" (1936), *"Miki Kiyoshi Zenshu [The complete works of Miki Kiyoshi]"* Vol. 10, p. 410, Iwanami Shoten, 1967.

2 The citation of or reference to the writings of Nishida Kitaro is based on *"Nishida Kitaro Zenshu[The complete works of Nishida Kitaro]"* (19 vols) 2nd edition, edited by Shimomura Toratato et al., Iwanami Shoten, 1965-66, except for the dailies, letters, and new materials. With regard to the citation or the reference, it is indicated in the main text as the combination of volume and page number cited. For example, page 1 of volume 6 is cited as (6-1).

3 The diaries, letters, and new materials of Nishida Kitaro are based on *"Shinban Nishida Kitaro Zenshu [New Edition of the complete works of Nishida Kitaro]"* (24 vols), edited by Takeda Atsushi, Kraus Riesenhueber, Kosaka Kunio & Fujita Masakatsu, Iwanami Shoten, 2002-09. With regard to the citation or the reference, it is indicated in the main text as 〈New〉 followed by volume and page number cited in order to distinguish it from the old edition. For example, page 1 of volume 24 is cited as (New 21-1).

4 Miki Kiyoshi, the essay cited before, p. 419.

5 Hanaoka (Kawamura) Eiko seeks the solution from Nishida's philosophy by showing the limit of Western Christianity by focusing on the difference between Christianity and Nishida's philosophy. (Kawamura Eiko, *"Kirisuto-kyo to Nishida Tetsugaku [Christianity and Nishida's philosophy],"* Shinkyo Shupansha, 1988) Shibata Syu, who also philosophizes by showing the limit of Western Christianity, seeks the new potential of religion in the form of criticizing modern religions by taking up Takizawa Katsumi (1909–1984) who came under the influence of Nishida and the dialectical theologian Karl Barth (1886–1968). Shibata criticizes modern religions and takes the standpoint of considering "the religion of Immanuel" as a new potential of religion from the viewpoint of Takizawa's pure anthropomorphism. (*"Gendai no kiki wo koete [Beyond the modern crisis],"* Nansosha, 1991: *"Kami gainen no kakumei [Revolution of the conception of God],"* Nansosha, 1995.)

6 Older ones include the studies on Nishida's philosophy by Takizawa Katsumi (*"Nishida tetsugaku no konpon mondai [The fundamental problems of Nishida's philosophy],"* *"Bukkyo to kirisutokyo no konpon mondai [The fundamental problems of Buddhism and Christianity]"*) and the speculations by Yagi Sei-ichi who is the member of Non-church movement and met Takizawa in argument and Akizuki Ryomin who was baptized as Protestant but later became a Zenist (*"Bukyo to kirisutokyo – Takizawa Katsumi tono taiwa wo motomete [Buddhism and Christianity – pursuing the dialogue with Takizawa Katsumi],"* authored and edited by Yagi Sei-ichi and Abe Masao, co-authored by Akizuki Ryomin and Honda Masa-aki, Sanichi Shobo, 1981, and *"Danma ga arawa ni narutoki 〈Bukkyo to kirisutokyono shukyo-tetugaku-teki taiwa〉 [When damma is exposed 〈Dialogues between Buddhism and Christianity in terms of philosophy of religion〉],"* co-authored by Tagi Sei-ichi and Akizuki Ryomin, Seidosha, et al. 1990). Their speculations are formulas to be taken up when dialogues between religions are called into question. Jan Van Bragt, who is a Catholic priest, analyzed the influence and relation between Nishida's philosophy and Christianity critically, describing Nishida's philosophy as "the one opened to religion by addressing the mystery of the whole life or being deeply or the one trying to overcome the conflict between religion and philosophy" (Jan Van Bragt, Nishida's Philosophy and Christianity published as part of *"Nishida tetsugaku wo manabu hito no tameni [For those who study the philosophy of Nishida Kitaro],"* edited by Omine Akira, Sekai Shisosha, 1996, p. 213). Onoda Isao also explored Nishida's philosophy as one to bring the theology of Christianity close to the philosophy of Buddhism from the standpoint of the theology of Christianity, calling into question the place of nothingness in Nishida's philosophy by focusing particularly on the relation with pneumatology based on the conception of "the place of the holy trinity" (Onodera Isao, *"Daichi no tetsugaku – Basho-teki ronri to kirisutokyo [Philosophy of the earth – Logic of place and Christianity],"* Sanichi Shobo, et al. 1983).

7 The characteristics of Ogawa's studies is that he took up the influence of Kierkegaard and dialectical theology underlying Nishida's philosophy to call into question Nishida's positive and negative reviews of Christianity. (Ogawa Keiji, Nishida tetsugaku to kirisutokyo [Nishida's philosophy and Christianity], *"Nishida tetsugaku heno toi [Inquiry into the philosophy of Nishida],"* Iwanami Shoten, 1990, pp. 242–279)

8 Asami, while he follows the four phases for the dialogues between Nishida's philosophy and Christianity set by Ogawa, considers the dialogues to have been started before *"Zen no kenkyū [An Inquiry into the Good]"* by taking up the letter to Yamamoto Ryokichi in 1987 (Nishida's profession of experience of the Bible) in contrast to Ogawa who considers the start of the dialogues to be by writing *"Zen no kenkyū."*

9 Asami Hiroshi "Nisida Kitaro to kirisutokyo no taiwa [The Dialogue between Nishida Kitaro and Christianity]," Chobunsha, 2000.

10 As the sentence appeared in "Riso [An ideal]" Vol. 64 (May 1936), I cited it from the old edition of *"Nishida Kitaro Zenshu [The complete works of Nishida Kitaro]"* as part of the short piece, not as a letter.

11 Tanaka Yutaka, "Mu no basho to jinkaku – Nishida tetsugaku to kirisutokyo no setten [The place of nothingness and personality – the contact point between Nishida's philosophy and Christianity], "Riso [An ideal]," Vol. 681, 2008, p. 163.

12 The essay "Eichiteki sekai [The Intelligible World]" is not only the one representing Nishida's mid-term philosophy but also the one that tried to found the Western metaphysics from Plato according to Nishida's standpoint. Nishida, going beyond the metaphysics that intuits the idea of truth, goodness, and beauty intellectually, presents in the essay the view of religious world which goes beyond further the position of God as the transcendental subject. The essay has certainly an aspect of the thought on religion in Nishida's mid-term philosophy. Kosaka Kunitsugu also positions the essay as Nishida's mid-term thought on religion in *"Nishida tetsugaku to shukyo [Nishida's Philosophy and Religion],"* Daito Shuppansha, 1994, pp. 199–221.

13 The term "the absolute other" is the one that is intensively discussed in the limited essays ("Jiyu ishi [Freedom of Will]," "Watashi to nanji [I and Thou]" and "Sei no tetsugaku ni tsuite [On the Philosophy of Life]") carried in *"Mu no jikakuteki gentei [The Self-aware Determination of Nothingness]."* In *"Mu no jikakuteki gentei,"* "the absolute other" is used in giving a

keenly highlighted description of the instant of an individual toward it, however, it is particularly formulated as "finding the absolute other in the self and finding the self in the absolute other" to describe the structure of self-awareness.

14 One of the essays topicalizing the relation of the response between I and thee in which we can find Nishida's change in his argument over other is Kumagaya Sei-ichiro, "Nishida tasharon ni okeru tenkai —— Kyokanteki icchi kara outouteki musubitsuki e [Turning in Nishida's Argument over Other —— from Sympathetic Correspondence to Responsive Unification]," *"Nishida tetsugakukai nenpo [Annual Report of Nishida Philosophical Society]"* Vol. 2, 2005, pp. 128-142.

15 Nishida thinks that "the absolute other" as "thy calling" negates the self at the bottom of the existence of the self from the two aspects; one is infinite oughtness and the other is a religious sin. "As what is thought to be the absolute other held in the bottom of ourselves bears the meaning of the absolute thee, we feel infinite responsibility in the bottom of ourselves, and the existence of ourselves in itself is thought to be sin" (6-420). What Nishida describes as "thou" is what puts infinite responsibility to the self and evokes sin in the self.

16 Shirai Masato, in spite of emphasizing that "It isn't meant that transcendental God exists somewhere while 〈I and thou〉 leave the place they respond, says that "the action of negation has to be said as the one transcending us" in the sense that the action of negation opens the place for the relation with other, and then emphasizes that "If the action of negation is simply a relative one, it is the negation for me, the selfhood of 〈for me〉 always follows around me, and after all it is impossible to go beyond myself." (Shirai Masato, "Hiteisei to toui —— Koki Nishida tetsugaku no tenkai ni mukete [Negativity and Oughtness —— For the explication of late Nishida's Philosophy]," *"Nishida tetsugakukai nenpo [Annual Report of Nishida Philosophical Society] "* Vol. 4, 2007, p. 146.

17 Translation inside the parentheses is by this writer. Heinrich Scholz, *Eros und Caritas: Die platonische Liebe und Die Liebe im Sinne Des Christentums*. Halle: Mac Niemeyer Verlag, 1929, S.49. H. Scholz (1884–1956) is a German philosopher of religion who argued and collaborated with Karl Barth from 1920s to 1930s, who is also a German's first professor of mathematical philosophy. Considering the fact that Nishida cited this *"Eros and Caritas"* (1929) in "I and Thou" he wrote in 1932, we can find that Nishida was greatly interested in Christianity.

18 Nishida says that"what is thought to be the absolute other which determines us from the bottom of us must have the meaning of historical determination. God reveals the self in the bottom of history" (6-426), understanding that "agape" is God's revelation of itself through history.

西田哲学と宗教哲学

小坂国継

1．宗教哲学としての西田哲学

西田哲学は全体として宗教哲学であるといえるだろう。西田哲学は、スピノザ哲学やキルケゴールの思想と同様、本質的に宗教的自覚の論理である。西田は宗教をあらゆるものの根本であり、基址であると考えていた。いっさいのものは宗教より出て、また宗教に帰る、と考えていた。処女作『善の研究』では、「学問道徳の本には宗教がなければならぬ、学問道徳はこれに由りて成立するのである」（第1編第4章）といわれ、「人智の未だ開けない時は人々かえって宗教的であって、学問道徳の極致はまた宗教に入らねばならぬようになる」（第4編第1章）といわれている。また遺稿「場所的論理と宗教的世界観」においても、「宗教的意識というのは、我々の生命の根本的事実として、学問、道徳の基でもなければならない」（「場所的論理と宗教的世界観」3、岩波文庫 349）と述べられている。

西田は、晩年、歴史的世界の自己形成の問題に腐心した。現実の世界の歴史的形成の問題が彼の最大の関心事となった。この意味では、彼の哲学は歴史哲学であったといってよい。そして、「絶対矛盾的自己同一」「行為的直観」「作られたものから作るものへ」の三つの用語が彼の歴史哲学の基本概念となった。「絶対矛盾的自己同一」というのは、歴史的現実界の内的な論理的構造を表現したものであって、具体的には一即多・多即一とか、内即外・外即内とか、時間的限定即空間的限定・空間的限定即時間的限定とかいった定式で表現される。それらはいずれも、絶対に矛盾的なもの、対立的なものが、そのように矛盾し対立しながら、しかも同時に自己同一を保持していることをあらわしている。また「行為的直観」は、歴史的世界のこうした不断の自己形成を、行為的主体の側から主体の働きに即して表現したものであり、「作られたものから作るものへ」は、同じくそれを反対に世界自身の側から世界の働きに即して表現したものと考えられる。

しかし、西田の考えでは、歴史的世界の根底には宗教があるのであって、歴史的世界そのものが根本的に宗教的構造を有しているのである。西田は、「宗教は個人の意識上の事ではない。それは歴史的生命の自覚にほかならない」（387）といい、「歴史的世界は、その根底において、宗教的であり、また形而上学的であるのである」（388）といっている。したがって、「宗教を否定することは、世界が自己自身を失うことであり、逆に人間が人間自身を失うことであり、人間が真の自己を否定することである」（392）とさえいっている。

西田の後期の論稿を見ると、一見、宗教とはまったく関係がないと思われるようなテーマをあつかったものにおいてさえ、長短の違いはあるが、決まってその最終の部分で、それと宗教との関連について触れるか、あるいは一般に宗教について述べることによって、その論稿を締めくくっている。「絶対矛盾的自己同一」「経験科学」「知識の客観性について」「ポイエシスとプラクシス」など、いずれもそうである。こうした事実を見ても、西田の思索のなかにいかに宗教が深く浸透しているか、いかに宗教が重要な位置を占めているかが窺い知られる。

2．西田の宗教観

一般に、西田哲学は「純粋経験」、「自覚」、「場所」、「弁証法的世界」あるいは「絶対矛盾的自己同一」の四つの

時期に区分される。そしてそのどの時期においても、宗教は学問道徳の根本と考えられているが、西田が特に宗教に関心をもち、それについて深く考察したのは前期の『善の研究』（明治 44 年、1911 年）と中期の『一般者の自覚的体系』（昭和 5 年、1930 年）と晩年の「場所的論理と宗教的世界観」（昭和 20 年、1945 年、脱稿。刊行は 1946 年）においてであろう。

そこで、処女作『善の研究』の第 4 編「宗教」と、『一般者の自覚的体系』所収の珠玉の論稿「叡智的世界」と遺稿「場所的論理と宗教的世界観」を相互に比較して、その異同を検討してみよう。

上記のどの時期においても共通しているのが、①宗教を主として道徳との関連で考え、宗教を道徳の極限と考えていること、②宗教は価値の問題ではなく、存在の問題である、つまり自己という存在の在処の問題であると考えていること、いいかえれば宗教は「いかに生きるか」の問題ではなく、「なぜ自分は存在するか」の問題であると考えていること、したがってまた③宗教は個人と超越者との関係の問題であり、具体的には、両者の同性的関係あるいは相即的関係の問題である、と考えていることである。

しかし、そうした問題について、西田の見解には終始一貫している部分と、各時期によって変化や力点の移動がある部分、さらには根本的な立場の転換がある部分とがあり、またそこに彼の宗教哲学の発展がみとめられる。

3．『善の研究』の宗教観

『善の研究』の宗教観の特質は、まずもってそれが「純粋経験」の立場から考えられていることであろう。純粋経験というのは、主観と客観が未分離の意識の厳密な統一的状態のことをいうのであるが、同時に西田は個々の純粋経験の背後には意識の「根源的統一力」（普遍的意識作用）があって、個々の純粋経験はこの根源的統一力の顕現ないし発展の諸相であると考えていた。西田の純粋経験説が、一方では、ジェームズの「根本的経験論」（radical empiricism）と結びつき、他方では、フィヒテ以後のドイツ観念論、特にヘーゲルの「具体的普遍」（konkrete Allgemeinheit）の考えと結びつくゆえんである。前者においては主観即客観・客観即主観、内即外・外即内であるが、後者においては個体即普遍・普遍即個体、一即多・多即一である。『善の研究』の第 1 編の「純粋経験」や第 2 編の「実在」においては主客未分の純粋経験が表面に出ているのに対し、第 3 編の「善」や第 4 編の「宗教」においては自己と根源的統一力（神）との相即的関係に力点が置かれている。

この時期の西田の宗教論の特質を概観すると、①『善の研究』においては、個々の純粋経験と根源的統一力、あるいは自己と神の同性的関係が強調されており、したがってまた有神論には批判的で、汎神論には共感的である。しかし、西田の基本的な立場は「万有内在神論」（panentheism）に近い立場であるといえよう。

②宗教は道徳と連続したものとして、道徳の延長上に、また道徳の極限として位置づけられている。そこには、宗教と道徳の断絶の要素、宗教は道徳の絶対否定的転換において成立するという要素は希薄である。たしかに宗教における自己否定についての叙述がないわけではないが、全体としてはそうした印象は薄い。わずかにオスカー・ワイルドの『獄中記』（De Profundis）の主人公の告白などに触れて、宗教における回心の契機について触れている程度である。これに対して宇宙の根本である神とその表現であるわれわれの自己との相即的というよりも一体不二的な関係が、ウェストコット、ベーメ、エックハルト、アウグスティヌス、ヘーゲル、テニスン、シモンズ、倶胝、僧肇などの言葉を引いて、繰り返し説かれている。

③このことと連関して、『善の研究』では悪の契機やその積極的意義について触れた言説は少ない。それは、いっさいのものが純粋経験であって、「純粋経験の事実は我々の思想のアルファであり、またオメガである」（第 1 編第 2 章）と考えられているからであろう。純粋経験を唯一の根本的実在と考え、純粋経験からいっさいのものを説明し、いっさいのものを純粋経験の発展の諸相として見ようとする立場からは、悪の存在やその積極的意義を論ずることはきわめて困難なことであったと思われる。

④要するに、この時期の西田の宗教観は、宗教についての直接的表白の段階、いわば宗教の即自的形態であるといえるだろう。

4．中期の宗教観

西田の中期の宗教観は『一般者の自覚的体系』（昭和５年）に見られる。この著作は西田の著作のなかでももっとも形而上学的色彩の強いものであって、西田は判断的一般者（自然界）から出発して、判断における主語（特殊）と述語（一般）の包摂関係にもとづいて「自覚的一般者」（意識界）に進み、今度は意識の志向作用を手がかりにして「叡智的一般者」（叡智界）へと超越し、さらに叡智的一般者の種々の段階をへて、究極的な一般者である「無の一般者」（絶対無の場所）にまで至っている。それは現象界から実在界へ至る形而上学的階梯を一歩一歩昇っていく過程である。そしてこの時期の西田の宗教観は、この形而上学的階梯の最終段階においてまとまった形で提示されている。ここでも、宗教は学問道徳の根本であり、その極所であるという考えは健在である。

さて、自覚的一般者（意識界）の極限にあって、これを包摂する叡智的一般者（叡智界）は、さらに知的・叡智的一般者（意識一般）から情的・叡智的一般者（芸術的自己）をへて、最終的に意的・叡智的一般者（道徳的自己）へと進む。叡智的一般者のもっとも深いところに意的・叡智的一般者すなわち道徳的自己が見られる。こうした主意主義的傾向もまた西田哲学の全時期に共通した特質といってよい。

さて、道徳的自己は絶対無の場所にもっとも近接した叡智的一般者であるが、西田はこの道徳的自己を「悩める魂」として性格づけている。それは自己矛盾的な自己であって、道徳的自己はつねに理想と現実、義務と欲求、善と悪、価値的なものと反価値的なものとの相剋の狭間にある。そして、こうした「悩める魂」である道徳的自己は、その自己矛盾の極限において、自己の絶対否定による転換すなわち回心を経験する。それが宗教的意識であると考えられている。したがって、道徳的自己と宗教的意識は直接的に連続しているのではない。そこには絶対の断絶が介在している。道徳的自己と宗教的意識は絶対の断絶を介して連続しているのである。道徳的自己に死して宗教的意識に生きるのである。

では、「宗教的意識」とはいったい何であろうか。宗教的意識とは、一言でいえば、自己の根底が絶対無に通じているということの自覚である。また、それは同時に絶対無の場所自身の自覚でもある。したがって、宗教的意識と絶対無の場所と絶対無の自覚は一体にして不二なるものである。宗教的意識における絶対無の自覚は同時に絶対無の場所自身の自覚である。ここでも、個と普遍の相即的関係が主張されているわけである。『善の研究』における純粋経験と根源的統一力（神）との関係は、宗教的意識と絶対無の場所との関係に置き換えられ、それがともに絶対無の自覚として統一されている。

この時期における西田の宗教論の特徴は、個の側における悪の問題が正面からとりあげられ、究極的に道徳的自己が破綻し、その自己否定を媒介として宗教的世界があらわれる、と論じられていることである。ここでは、宗教はもはや道徳の延長上に連続してあるのではなく、道徳的なものとの断絶において、すなわち非連続としてある。この意味で、この時期の宗教論は宗教の自覚的段階であるといえるだろう。

けれども、絶対無の自覚が「見るものも見られるものもなく色即是空空即是色の宗教的体験」と定義されているように、この時期においては、宗教はまだ自己の側から、自己の否定的転換としてとらえられていて、それが同時に場所の側から場所自身の否定的転換として見られるという要素は希薄である。

5．最晩年の宗教論

晩年の西田の宗教論は遺稿「場所的論理と宗教的世界観」（以下、「宗教論」と略称する）において、よく整理された形で提示されている。この時期の宗教論の特徴は他力的要素が強いことと、宗教がわれわれの自己の側から考えられているとともに、超越者（絶対無）の側からも考えられていることである。この論文で頻繁に用いられている「逆対応」の観念がそのことをよくあらわしている。晩年の西田の宗教論を考察するにあたっては、その遺稿においてはじめて提示された「逆対応」の論理と、それまでの「絶対矛盾的自己同一」の論理の関係および異同の問題、また「宗教論」において頻出する「絶対的一者」という用語と「絶対無」の関係の問題がその重要なテーマとなるであろう。

その最晩年を除いて、前期から後期に至るまでの西田の宗教観は、ときおり親鸞やアウグスティヌスあるいはキルケゴールなどへの強い共感や傾倒を吐露しながらも、しかし全体としては禅仏教にもとづく自力的な色彩の強い宗教観であった。そして、その核心は、われわれの自己の自己否定的転換をとおして真の自己を徹見することにあったといえるであろう。その神髄はまさしく禅宗でいう「大死一番絶後に蘇る」ことにあるのであって、実際、西田自身そのことを、例えば白隠の高足である古郡兼通の偈「万仞崖頭撒手時、鋤頭出火焼宇宙、身成灰燼再蘇生、阡陌依然禾穂秀」（万仞の崖頭から手を撒する時、鋤頭火を出して宇宙を焼く、身灰燼と成りて再び蘇生し、阡陌依然として禾穂秀ず）でもって示している。この偈を西田流に表現すれば、われわれの自己が絶対の自己否定を媒介として、自己の根底が絶対無であることを自覚することであった。

しかし、晩年の「宗教論」においては、宗教はわれわれの自己の側の自己否定の働きと、超越者の側の自己否定の働きとの逆方向的対応として特徴づけられている。もともと「宗教論」は浄土真宗の信仰を哲学的に根拠づけようとしたものであったから、このような他力的要素が前面にあらわれるのは当然であるともいえるが、しかしこうした逆対応の思想ならびに他力的信仰への傾倒は、太平洋戦争の末期という未曽有の歴史的状況を抜きにしては考えがたい。この時期、（それまで）一貫してカント主義者であった田辺元が京都大学の最終講義を「懺悔道」というテーマでおこない、その講義の一部を『私観教行信証の哲学』として上梓し、また世界への禅の唱道者である鈴木大拙は『日本的霊性』を書いて、「名号の論理」を展開した。さらに、三木清は昭和 18 年末頃から 20 年 3 月に検挙される直前まで「親鸞論」を執筆し続けた。もはや個人の力ではどうにも抗うことのできない巨大な時代の波が否応なく個人を呑み尽くそうとしていたのである。ここに至っては、成るようにしか成らないといった一種の諦念が個人の意識を蔽い尽くしていたように思われる。それが、彼らを浄土仏教、とくに親鸞の他力信仰へと向かわせたのではなかろうか。

ところで、逆対応というのは、超越者と自己、すなわち神と人間、あるいは仏と衆生との間に見られる相互否定的な対応関係をあらわす概念である。例えば、一方に弥陀の救済をもとめる衆生の声があり、他方に迷える衆生を救おうとする仏の呼び声がある。そしてそれが「南無阿弥陀仏」という六字の名号において合致している。この名号は阿弥陀仏に救いをもとめる衆生の側から発せられる悲痛な叫びであると同時に、たとえ自分は地獄に落ちようとも衆生を救わんとする阿弥陀仏の側から発せられる悲願の声でもある。此岸の側からの「もとめる声」と、彼岸の側からの「呼びかける声」が相互に自己否定的に対応している。こうした逆対応の関係こそが、二種の深信や機法一体観の根底に見られる論理的構造である、と西田はいうのである。そして、それを衆生の側から見れば、「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」の信念となり、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」の確信となるというのである。

自己と超越者、あるいは相対と絶対との間のこのような逆対応の関係はキリスト教の「神のケノシス」の思想にもみとめられる。ケノシス（κένωσις）というのは、「謙虚、あるいは自己を空しくすること」の意であるが、新約聖書の『ピリピ書』には「キリストは神のかたちであられたが、神と等しくあることを固守すべき事とは思わず、かえって、おのれをむなしうして僕のかたちをとり、人間の姿になられた。その有様は人と異ならず、おのれを低くして、死に至るまで、しかも十字架の死に至るまで従順であられた」（ピリピ書２・７）とある。こうした神の子の受肉は、人間の側から見れば、「もはや私が生きているのではない。キリストが私の内に生きておられるのである」（ガラテヤ書２・20）という確信になり、「アダムによって死に、キリストによってすべての人が生かされる」（コリント前書 15・22）という信念になる。そこには、神の働きと人間の働きとの間の相互の自己否定による逆対応の関係がみとめられる。

さらに、西田はしばしば大燈国師の「億劫相別れて而も須臾も離れず、尽日相対して而も刹那も対せず」という言葉を引いて、自分のいう逆対応を説明している。これもまた絶対と相対、仏と衆生の間の絶対矛盾的自己同一的で逆対応的な関係を表現したものと見ることができる。仏と衆生は絶対に隔絶しているとともに、寸毫も隔絶していない。まったく逆方向の極端に対峙しているものが、相互に自己否定的に対応し合っている。仏と衆生との間に見られるこうした即非的関係を表示するのに、「逆対応」という言葉がうってつけだ、と西田は考えたのである。

この逆対応の論理は西田の遺稿において初めてあらわれたところから、それと絶対矛盾的自己同一の論理との異同が論議の的になった。高坂正顕、高山岩男、北森嘉蔵のような西田の高弟たちは、これを絶対矛盾的自己同一と

は別個の論理、絶対矛盾的自己同一に「百尺竿頭一歩を進む」論理として解釈しようとした（田辺元もそう理解している）が、後に公にされた晩年の西田の書簡、特に鈴木大拙や務台理作宛の書簡を読むと、逆対応は絶対矛盾的自己同一とは別個の論理ではないということは明らかである。むしろ逆対応は絶対矛盾的自己同一の「絶対矛盾的」という部分を論理的に先鋭化したもので、同じく「自己同一」の部分を先鋭化した「平常底」の論理と一対にして考えられるべきものと思われる。そのことは、例えば西田が「逆対応」という言葉を使用する際、逆対応的に「接する」とか、「触れる」とか、「応ずる」とかいった表現をしているが、この「接する」とか、「触れる」とか、「応ずる」とかいう言葉の内に「自己同一」という意味が込められているように思われる。同様に、西田は「平常底」という言葉を用いる際、きまって「終末論的平常底」とか、「終末論的なる処、すなわち平常底」という云い方をしている。ここで終末論というのは、歴史の始まりと終わりがこの絶対現在において同時存在的であるということを表示しているので、そこに「絶対矛盾的」という意味が込められているように思われる。いずれにしても、西田の絶対矛盾的自己同一の論理は、最晩年の「宗教論」において、新たな局面が開かれ、新たな立場へと展開したというよりも、それが「絶対矛盾的」という要素と「自己同一」という要素に分節され、前者は「逆対応」として、また後者は「平常底」として、それぞれ明確にされ、具体化されたといえるであろう。

また、この「宗教論」において目立つのは、従来の「絶対無」という言葉が影をひそめ、それに代わって「絶対的一者」という言葉が多用されていることである。西田がなぜこの論文で、絶対的一者という言葉を用いているのか、そのことについて西田自身は何の説明もおこなっていない。しかし、逆対応が超越者と自己との間の逆限定的な内含関係を表示するものとすれば、その超越者に外的・対象的方向に位置する超越者と、内在的方向に位置する超越者が考えられるであろう。しかるに、キリスト教の神や阿弥陀仏のような外在的超越者を「絶対無」と表現するのは少しく不都合であるので、それに代わるものとして「絶対的一者」という言葉が用いられるようになったと思われる。（もっとも西田自身は阿弥陀仏を外在的超越者とは考えず、むしろ内在的超越者と考えているように思われる。そのことはこの時期の西田の書簡からも窺われる）。一般に、仏や絶対無は内在的超越の方向に考えられる超越者であって、いわばノエシスのノエシスともいうべきものであるのに対して、キリスト教の神や阿弥陀仏はノエマ的方向に考えられる超越者であるから、絶対的一者という言葉がふさわしいと考えられたのではなかろうか。この「宗教論」においてまた「絶対有」という言葉が再三用いられているのも、おそらくこのことと関連があるであろう。

しかし、「宗教論」の終わりのところで、西田はドストエフスキーの『カラマゾフの兄弟』の「大審問官」の一節を引いて、自己流の解釈を提示し、そこで終始影のように無言であるキリストを「内在的超越のキリスト」と表現し、それにつづいて「新しいキリスト教的世界は、内在的超越のキリストによって開かれるかもしれない」と述べている。この「内在的超越」という言葉の意味は今一つはっきりしないが、そのすぐ後で「中世的なものに返ると考えるのは時代錯誤である。自然法爾的に、我々は神なきところに真の神を見るのである」と書かれているところを見ると、それは対象的超越的方向に考えられた神ではなく、自己の内の内、あるいは底の底に考えられた神であり、ノエマ的方向に考えられた超越者ではなく、ノエシスのノエシス、ノエシスの極限に考えられた神であるように思われる。それで、「我々は神なきところに真の神を見る」といわれているのであろう。この意味で、自己と神は相含関係にある。務台理作宛の書簡には「私は浄土宗の世界は煩悩無尽の衆生ありて仏の誓願あり、仏の誓願ありて衆生ある世界と思って居ります」とある。

ただ、この内在的な神や仏は「超越的内在」とも考えられ、「内在的超越」とも考えられる。一般に、キリストは「超越的内在」であるのに対して、仏は「内在的超越」と考えられているが、西田はこの「宗教論」の最後で、「ただ私は将来の宗教としては、超越的内在よりも内在的超越の方向にあると考えるものである」とある。超越的内在と考えられた神や仏はわれわれの自己とは別個の人格であるのに対して、内在的超越と考えられた神や仏は究極的には真正の自己である。そこには、超越者とわれわれの自己との間の懸隔はない。両者は一体にして不二なるものである。西田が考える超越者は最終的にはこのような性格のものであったのではなかろうか。そしてこの点で、「内在的超越のキリスト」という表現はきわめて意味深く、示唆するところ大きいように思われる。

Nishida's Philosophy and Religious Philosophy

Kosaka Kunitsugu

1. Nishida's Philosophy as Religious Philosophy

Nishida's philosophy can be seen, overall, as religious. As with the philosophies of Spinoza and Kierkegaard, the essence of Nishida's philosophy is the logic of religious awareness. Nishida considered religion to be the basis and foundation of all things. He argued that all things both come from and return to religion. In his first work, *An Inquiry into Good*, he wrote that "Religion must be included in any work of learning and morality. Morality only comes into existence on the basis of religion" (Part Ⅰ, Chapter 4) and "when men have not yet been enlightened, they are all the more religious. The culmination of learning and morality is destined to combine with religion again." (Part Ⅰ, Chapter 4) In his posthumous work, *The Place of Logic and the Religious Worldview*, he wrote "religious consciousness, as the fundamental reality of our lives, must be the basis of the learning and morality" ('Shukyoron' 3, Bunko 349).

In the final year of his life, Nishida devoted himself relentlessly to the question of self-formation in the historical world. Nishida was most concerned with the topic of the historical formation of the real world. In this sense, we should consider Nishida's philosophy as the philosophy of history. The key concepts of Nishida's philosophy were the following terms: "self-identity in absolute contradiction," "action-intuition" and "from the created to the creating." The idea of "self-identity in absolute contradiction" expresses the intrinsic logical configuration of the real historical world. Nishida expressed this specifically with formulae such as "one is many and many are one," "inward is outward and outward is inward," and "temporal restriction is spatial restriction and spatial restriction is temporal restriction." These express how absolute contradictives that are mutually antagonistic can still maintain self-identity in the face of this antagonism and contradiction. "Action-intuition" expresses this unceasing self-formation of the historical world via the work of the individual from the standpoint of the acting agent. In contrast, "from the created to the creating" expresses this same self-formation via the work of the world from the standpoint of the world itself.

However, Nishida thought that religion formed the basis of the historical world, and that the historical world itself has, fundamentally, a religious configuration. He wrote as follows. "Religion is not something that belongs to the consciousness of individuals. It is nothing other than the awareness of historical life." (387) "The historical world is at a fundamental level religious and metaphysical." (388) Accordingly, Nishida goes so far as to say "To deny religion means that the world loses its very self and, conversely, that humans lose their humanity and deny their true selves" (392).

Looking at the work of Nishida's later period, although the length of different works varies, his final sentences invariably conclude either by discussing the relationship between religion and things that appear at first to have nothing to do with religion, or by making general statements on religion. This is also true for Nishida's essays "Self-Identity in Absolute Contradiction," "Empirical Science," "Regarding the Objectivity of Knowledge" and

"Poiesis and Praxis." This fact alone allows us to fathom the depth to which religion penetrated in Nishida's contemplations, and the degree of importance that Nishida placed on it.

2. Nishida's Religious View

Nishida's philosophy is generally divided into the four periods of "pure experience," "self-awareness," "place," and "dialectical world" or "self-identity in absolute contradiction." In each of these periods, Nishida considered religion to be the basis of the study of morality. The works in which Nishida showed particular interest in religion and examined it deeply were *An Inquiry into Good* (1911) from his early period, *A Self-conscious System of the Universal* (1930) from his middle period, and *The Place of Logic and the Religious Worldview* (completed 1945, published 1946), which was written in his final years.

Let us therefore attempt to compare and contrast the fourth chapter of his maiden work *An Inquiry into Good* entitled "Religion," a sublime piece of writing on "The Intelligible World" in *A Self-conscious System of the Universal*, and "The Place of Logic and the Religious Worldview," his posthumous work.

Three common points can be identified throughout Nishida's works from each of the periods mentioned above. These are: 1) Religion is primarily considered in relation to morality, and it is considered to be the extreme of morality. 2) Religion is not a question of value, but a question of existence – it is considered to be a question of the whereabouts of the existence of the self. To put it another way, religion is not a question of "how we should live," but is a question of "why we exist." 3) Religion is therefore considered to be a question of the relationship between the individual and the transcendent. Specifically, it is a question of the likeness-relationship or the oneness-relationship.

There are aspects of Nishida's ideas on this issue that remain consistent throughout his corpus, but there are also aspects that underwent changes or shifts in focus according to the period, and aspects where Nishida's position seems to have changed fundamentally. It is possible to use these different aspects to trace the development of Nishida's religious philosophy.

3. Nishida's Religious View Outlined in *An Inquiry into Good*

Nishida's religious view, as outlined in *An Inquiry into Good*, may first of all be characterized as a consideration from the standpoint of "pure experience." Pure experience means a complete unity of consciousness free from the distinction between subject and object. Nishida also thought that "the fundamental unifying force" (the work of universal consciousness) lies behind individual pure experiences, and that each pure experience is a particular aspect of the manifestation or development of this fundamental unifying force. This explains why Nishida's theory of pure experience links both, on the one hand, to William James's "radical empiricism," and, on the other hand, to the ideas in post-Fichte German idealism, especially Hegel's idea of "concrete universality" (konkrete Allgemeinheit). In the former, subject is object and object is subject, inward is outward and outward is inward, and in the latter, individual is universal and universal is individual, and one is many and many are one. The theme of pure experience being free from subject-object distinction makes an appearance in the first chapter of *An Inquiry into Good*, which is entitled "Pure Experience," and its second chapter, which is entitled "Reality". However, in the third chapter, entitled "Good," and the fourth chapter, entitled "Religion," the emphasis is instead on the oneness-relationship between the self and the fundamental unifying force (God).

Nishida's theory of religion in this period may be outlined as follows. 1) In *An Inquiry into Good*, Nishida emphasizes the likeness-relationship between each pure experience and the fundamental unifying force, or between the self and God. It is therefore critical towards theism and sympathetic towards pantheism. However, Nishida's fundamental position was arguably closer to panentheism.

2) Nishida posits religion as something which, being contiguous with morality, extends out of it, and is its ultimate end. There is little detail on what it is that severs religion from morality, and how religion is formed by morality's absolute negation-conversion. Nishida did occasionally mention self-negation in religion, but overall his writings on the matter do not leave much of an impression. He only goes so far as to briefly touch on the confession of the protagonist in Oscar Wilde's *De Profundis*, and to address the opportunities for spiritual conversion that are offered by religion. In contrast to this, Nishida talks at length about the relationship between the God of the foundation of the Universe and the human self that represents such a God. This relationship is more than a relationship of likeness: it is a relationship of undifferentiated oneness. In explaining this, Nishida quotes and repeatedly explains the words of people such as Westcott, Böhme, Eckhart, Augustinus, Hegel, Tennyson, Simmons, Gutei, and Seng Zhao.

3) With reference to 2), there is little discourse in *An Inquiry into Good* concerning the opportunities for evil or the positive meaning of evil. This is because Nishida considered all things to be pure experience and stated that "the fact of pure experience is the Alpha and Omega of our thought" (Part Ⅰ, Chapter 2). Because Nishida considered pure experience to be the only fundamental reality, using pure experience to explain all things and believing all things to be different aspects of the development of pure experience, it would have been extremely difficult to discuss the existence of evil and any positive meaning it may have.

4) In short, it can be said that at this stage, Nishida's religious view was in the phase of direct manifestations of religion or religious experience.

4. Middle Period Religious View

Nishida's view on religion during his middle period can be seen in *A Self-conscious System of the Universal* (1930). This work has the strongest metaphysical tone of all of Nishida's works. Nishida sets off from the decisional universal (the natural world) and, based on the subsumptive relationship that exists between the subject (specific) and the predicative (universal) when making decisions, moves on to the "self-conscious universal" (the world of consciousness.) He then uses the will of consciousness as a foothold to cross into "the intelligible universal" (the intelligible world). Furthermore, he passes through the various stages of the intelligible universal to arrive at the ultimate universal, which is called "the universal of nothingness" (the place of absolute nothingness). This is a process of climbing up, step by step, a metaphysical staircase leading from the phenomenal world to the real world. Nishida's religious view is summarized at this final step of the metaphysical staircase. At this stage, Nishida was still holding firmly to the view that religion is both the foundation and the end of scholarship-morality.

And so, at the extreme end of the self-conscious universal (the world of consciousness), the intelligible universal (the intelligible world), which subsumes the self-conscious universal, presses further forward from the intellectual/intelligible universal (the consciousness universal) through the emotive/intelligible universal (the artistic self), and finally heads towards the volitional/intelligible universal (the moral self). At the deepest reaches of the intelligible universal, the volitional/intelligible self, that is, the moral self, can be seen. This voluntaristic tendency is also something that is common throughout each period of Nishida's philosophy.

So the moral self is the intelligible universal that is closest to the place of absolute nothingness, but Nishida characterized it as a "troubled spirit." This is the self-contradictory self. The moral self is always in the no man's land between the opposing forces of ideal and reality, duty and desire, good and evil, and value and anti-value. Then, at the extreme of this self-contradiction, the "troubled spirit" of the moral self undergoes the experience of a conversion through absolute self-negation. This is considered to be religious consciousness. Therefore, the moral self and religious consciousness are not directly contiguous with each other. It is here that an absolute rift runs between them. The moral self and religious consciousness are contiguous with each other only through the medium

of this absolute rift. One dies to the moral self and lives in religious consciousness.

So what is religious consciousness? Simply put, religious consciousness is the awareness that one's self leads to absolute nothingness. At the same time, it is the awareness of the place of absolute nothingness itself. Therefore, religious consciousness, the place of absolute nothingness, and the awareness of absolute nothingness, are all part of an undifferentiated singularity. The awareness of absolute nothingness in religious consciousness is simultaneously the awareness of the place of absolute nothingness itself. Here too, the oneness-relationship between the individual and the universal is advocated. The relationship between pure experience and the fundamental unifying power (God), which is discussed in *An Inquiry into Good*, is replaced here by the relationship between religious consciousness and the place of absolute nothingness, and these are then unified together as the awareness of absolute nothingness.

Nishida's religious view in this period may be characterized as tackling head-on the question of evil from the standpoint of the individual, and asserting that the moral self is ultimately destroyed, and that the religious world appears through this self-negation. At this point, religion has ceased to be contiguous with and extending from morality, and is instead severed from morality – it is discontiguous. In this sense, by this period, Nishida's theory of religion was at a phase of religious self-awareness.

Having said this, just as the awareness of absolute nothingness is defined as "the religious experience of the saying *there is nothing that sees and nothing that is seen, form is emptiness and emptiness is form*," in this period religion was still being considered from the standpoint of the self as self-negating conversion, and there was only a faint sense in which he also saw it from the standpoint of place as the negation-conversion of the place itself.

5. Nishida's Religious View in His Final Year

In his posthumous work *The Logic of Place and the Religious Worldview* (hereafter shortened to *Religious Worldview)*, Nishida presents a clarified version of his final religious worldview. Nishida's religious worldview during this period is notable for its strong focus on the power of the other (*tariki)*, and for its consideration of religion from the standpoints both of the self and of transcendence (absolute nothingness). This is well represented by Nishida's frequent use in this work of the idea of "inverse correspondence." There are two major themes when considering Nishida's view of religion in his final year. First, the relationship and the similarities and differences between "inverse correspondence," which Nishida first introduces in this posthumous work, and "self-identity in absolute contradiction." The second major theme is the relationship between the"absolute oneness," a term that appears frequently in *Religious Worldview*, and "absolute nothingness."

With the exception of the very last year of his life, Nishida's religious view from his early period through to his late period occasionally exposes his strong sympathy and leanings towards Shinran, Augustine, and Kierkegaard, while his views were also heavily colored by the Zen Buddhist idea of self-power (*jiriki*). The core of this idea of self-power lies in the full revelation of the true self by way of the self-negation-conversion of one's self. The quintessence of this is undoubtedly the Zen Buddhist teaching that "upon death all is brought to nothing and then one is born anew." Nishida was indicating this understanding himself through, for instance, the gatha of Hakuin's foremost disciple Kanemichi Furugori "When one lets go of the hand upon the edge of the highest cliff, the spade releases sparks and sets the universe ablaze. The soul is reduced to ash and is reborn. The field then brings forth ears of rice as always." If this gatha is considered in Nishida's philosophical language, it is referring to undergoing the absolute self-negation of one's self, and thereby becoming aware that the very core of one's self is absolute nothingness.

However, in *Religious Worldview*, the work from Nishida's final year, religion is characterized as the inverse correspondence of the self-negating work of one's self and the self-negating work of transcendence. Because this

work was originally an attempt to provide a philosophical grounding to Pure Land Buddhist belief, it is natural that the other-power element appears so prominently. However, it is difficult to consider Nishida's tendency towards this idea of inverse correspondence and faith in the power of the other without taking into account the unprecedented historical conditions that existed towards the end of the Pacific War. During this period, Hajime Tanabe, who had until then been a consistent Kantist, worked on the theme of "Metanoetics." He provided his final lecture on this in Kyoto University, and published part of this lecture as "My View of the Philosophy of Kyogyoshinsho." Also, the international advocate of Zen, Daisetsu Suzuki, wrote *On Japanese Spirituality* and developed the "Logic of identity and difference (*sokuhi*)." Moreover, Kiyoshi Miki continued writing *Shinran* from 1943 until just before his arrest in March, 1945. This was a time when the individual was all but consumed by a giant wave that could not be resisted by an individual's power. By this stage, it would seem that the individual consciousness was shrouded in a "what will be will be" type of resignation. This must surely have steered many thinkers towards Pure Land Buddhism, and in particular towards the other-power faith of Shinran.

Incidentally, inverse correspondence (*gyaku taiō*) is a concept that represents the mutually negating correspondence between transcendence and the self (God and humans), or between the Buddha and sentient creatures. For example, on the one hand there is the voice of sentient creatures who seek the salvation of Amitabha Buddha, and on the other hand there is the voice of the Buddha calling out to the lost sentient creatures. This accords with the six-character form of the name of Amitabha Buddha "南無阿弥陀仏" Namu Amida Butsu ("I take refuge in the Compassion of the Buddha). This name is simultaneously a cry from the side of the sentient creature for the mercy of Amitabha Buddha, and the earnest wish of Amitabha Buddha, who desires to save sentient creatures, even if it necessitates descending into hell. The "voice crying for help" from this shore and the "summoning voice" from the other shore correspond with each other in a self-negating manner. Nishida argues this very inverse correspondence is the logical configuration seen at the heart of the two kinds of deep faith (*Nishu Jinshin*), and the oneness of the receiver and the Dharma (*Kihō Ittaikan*). From the standpoint of sentient creatures, this is the faith in the saying "Even the good person attains birth in the Pure Land, how much more so the evil person" and the conviction in the Shinran's saying "Through untold aeons of deep deliberation, Amida worked out the Primal Vow. Its meaning is brought home to me through reflection, and I see it was all for my sake alone."

This inverse correspondence between the self and the transcendent, or between the relative and the absolute, is also seen in the Christian idea of "divine kenosis." Kenosis (κένωσις) signifies "humility or the complete self-emptying of oneself." In the New Testament's Epistle to the Philippians, it is written "Who, being in the form of God, thought it not robbery to be equal with God: But made himself of no reputation, and took upon him the form of a servant, and was made in the likeness of men" Phil.2:6-7. Looking at it from a human point of view, the scripture presents the Incarnation of the Son of God is presented as both conviction: "I am crucified with Christ: nevertheless I live; yet not I, but Christ liveth in me: and the life which I now live in the flesh I live by the faith of the Son of God, who loved me, and gave himself for me" (Gal.2:20), and faith: "For as in Adam all die, even so in Christ shall all be made alive" (1Cor.15:22). What may be recognized here is the inverse correspondence based on the mutually self-negating relationship between the work of God and the work of humans.

Furthermore, Nishida uses the words of Daitokokushi to explain what he means by inverse correspondence "Though separated for thousands of years, we are not separated even for a second. Though together throughout the day, we are never together even for a fleeting moment." This can also be seen as expressing the manifestation of self-identity in absolute contradiction between the absolute and the relative, between the Buddha and sentient creatures. The Buddha and sentient creatures are absolutely separated from each other and at the same time are not at all separated. The things that meet each other at the extreme ends of entirely contrary directions correspond with each other in a mutually self-negating way. Nishida considered "inverse correspondence" to be the most fitting term to express this non-dualistic relationship found between the Buddha and sentient creatures.

From the first instance of this logic of inverse correspondence appearing in Nishida's posthumous work onwards, the focus of the discussion is the similarities and differences between the logic of inverse correspondence and the logic of self-identity in absolute contradiction. Nishida's leading disciples, including Masaaki Kosaka, Iwao Koyama, and Kazo Kitamori, interpreted this as a different type of logic from that of self-identity in absolute contradiction. They understood it to be a logic that goes beyond self-identity in absolute contradiction, as in the Zen saying "going a step beyond a hundred feet or the tip of an oar" (Hajime Tanabe also understood it this way). However, the posthumously-published letters that Nishida wrote in his final year, in particular those addressed to Daisetsu Suzuki and Risaku Mutai, reveal that the logic of inverse correspondence is not a separate logic from that of self-identity in absolute contradiction. Indeed inverse correspondence logically radicalizes the "absolute contradiction" of this concept and, as such, should be considered in tandem with the logic of "everyday depth (*byoujyou tei)*," which, likewise, radicalizes the aspect of "self-identity". This is seen when, for example, Nishida uses the term "inverse correspondence." When he uses "inverse correspondence," he also uses expressions such as "approach," "contact," or "response," and the words "approach," "contact," and "response" seem to contain the meaning of "self-identity" within them. Likewise, when Nishida used the term "everyday depth," he was invariably using the language of "eschatological everyday depth" or "eschatological place, i.e., everyday depth." Eschatology, as used here, represents the idea that the beginning and end of history simultaneously exist in the absolute present, so it seems to contain an "absolute contradiction." In any case, rather than seeing Nishida's late work *Religious Worldview*, as opening up a new avenue and position through the logic of self-identity in absolute contradiction, it is more appropriate to say this concept was segmented into the elements of "absolute contradiction" and "self-identity," and that each element was clarified and specified, with the former relating to "inverse correspondence" and the latter relating to "everyday depth."

Furthermore, a notable aspect of *Religious Worldview* is the fact that the traditional term "absolute nothingness" fades into the shadows, and the term "the absolute" is used frequently in its place. Why did Nishida use the term "the absolute" in his final work? Nishida himself has offered no explanation about this. However, if inverse correspondence represents the implicit relationship of inverse determination between transcendence and the self, for this transcendence to function, there must be both transcendence that is outwardly manifested (external transcendence) and immanent transcendence. Nevertheless, it is somewhat awkward to represent outwardly manifested transcendence (the Christian God and Amitabha Buddha) as "absolute nothingness." Nishida may therefore have used "the absolute" as an alternative (Nishida probably believed Amidabha Buddha to be immanent transcendence rather than external transcendence. His letters from this period also suggest this). Whereas the Buddha and absolute nothingness are generally regarded as immanent transcendence, and can also be seen as the noesis of noesis, the Christian God and Amitabha Buddha are generally considered to be noematic. The absolute is therefore a fitting term for them. The fact that the term "absolute presence" is repeatedly used in the *Religious Worldview* is probably related to this.

However, towards the end of *Religious Worldview*, Nishida quotes from "The Grand Inquisitor," a chapter of Dostoevsky's *The Brothers Karamazov*, and presents his own interpretation, expressing the eternally silent Christ as "the Christ of immanent transcendence," then writes "A new Christian world may be opened up by the Christ of immanent transcendence." The meaning of "immanent transcendence" is somewhat vague, but Nishida immediately follows it up with the following words. "To think of returning to the Middle Ages is anachronism. Naturally (*jinen hōni)*, we see the true God in the absence of God." Reading this, it appears that the God he refers to is not the God who outwardly manifests transcendence, but the God that is the inside of the inside of the self or the depths of the depths. This is not Noematic transcendence, but the God that is the noesis of noesis: the absolute limit of noesis. It is for this reason that Nishida writes: "Naturally (*jinen hōni)*, we see the true God in the absence of God." In this sense, the self and God are interrelated. In his letter addressed to Risaku Mutai, Nishida wrote: "I consider

the world of Pure Land Buddhism to be the world of the sentient creature wrapped up in inexhaustible earthly passions, the world of the Buddha's adjuration, and the world of the Buddha's adjuration and the sentient creature."

It ought to be noted that the immanent God and the immanent Buddha are also regarded as both "transcendently immanent" and "immanently transcendent." It is generally considered that, whereas Christ is "transcendently immanent," the Buddha is "immanently transcendent." However, Nishida writes at the end of *Religious Worldview*, "I think that the religion of the future lies in the direction of immanent transcendence rather than of transcendent immanence." Whereas God and the Buddha of transcendent immanence are different in character from the human self, they are, ultimately, the true self. Here there is no discrepancy between transcendence and the human self. Both are one and indivisible. In the end, this was surely the characteristic of the transcendence that Nishida had in mind. This being the case, the expression "the Christ of immanent transcendence" carries with it the deepest of meaning and has a great many insights to offer.

海外研究者招待講演

「外国語の習得としての明治時代の日本への哲学の導入」

ジョン・マラルド

（2013 年 9 月 14 日開催、『国際哲学研究』3 号掲載）

外国語の習得としての明治時代における日本への哲学の導入[1]

ジョン・マラルド
翻訳：白井　雅人

私は25年以上もの間、文化を横断し、時代を貫く哲学の翻-訳に興味を抱いて来た。ここでの翻-訳とは、ある言語の言葉を他の言語の言葉に置き換えるということ以上のものを含んでいる。私が「翻-訳」という語にハイフンを用いるのは、「より以上」の関わるものを示すためである。すなわち、目につく文法や語彙だけではなく、より目につきにくいアイデアや思考のパターンも含まれているのである。哲学は、観念や我々が論証と呼ぶものと共に作動している。しかしあるグループで表明されている哲学的なアイデアが、他のグループの思索には見られないということがしばしばある。とりわけ、二つのグループの言語が少しは関係しているとしても、遠い関係しかない場合はそうである。両方の言語に精通している翻訳者は、特定の文化に対してアイデアや諸産物を新たに提示するために、しばしば新しい言葉を作り出したり、あるいは既存の言葉の意味を変えたりしなければならなかった。アイデアは諸産物のようには簡単には把握できない。つまり、アイデアを理解するためには、実例と同じように想像力が要求されるのである。

言葉が多かれ少なかれそのまま伝えられていたところでさえ、その意味は根本的に変わる可能性があり、見えにくい翻訳が生じた。古代ギリシア語のεἶδος（エイドス）は、プラトンが事物の不変の本質の意味で使う以前には、何かの見た目の意味であったし、ギリシア語の新約聖書においては外見を意味し続けていた。同じ意味でプラトンはまたἰδέα（イデア）というギリシア語を用いたが、ラテン語の*idea*となり、ヨーロッパの言語では本質的には同じ綴りの言葉となった。しかし実際には、イデアがその場所（place）を見出した領域は、この見えにくい翻-訳の推移のただ中を移行していった。ラテン語で著述したキリスト教思想家たちは、ideaの場所を、不変の超越的な領域から、神の心へと移すことが必要であると考えた。神は、自身のアイデア（idea）に一致するように世界を創造したのである。中世と近代の西洋の哲学者たちは、これらの高貴なるideaを、自身のアイデア（idea）を世界の事物に合わせる必要があるような、単なる人間の心へと移した。ideaは主観的になり、我々が今日使用するように、私的で各人の内面的なものとなった。そして哲学者たちには、ideaを明確にすること（チャールズ・パースが1878年に述べたように）、ideaが正確に述べられたかを確かめることが残された。もちろん、これらの主観的なものとされたideaは、私的な個人の心に入り込む以前に、言語や文化によって媒介されていた。ideaは常に翻訳されてきたのであり、避けがたく言語の話者の「私的な」心へ移されて、翻-訳されてきたのである。ある時には、ジョージ・バークリーのような哲学者たちが、我々が私的な心の外部として知覚している世界は、我々の心のideaの投影にほかならないのではないかと考えた。バークリーの「見解（view）」は「主観的観念論」と呼ばれるものとなった。その後、例えばカントのような他の種類の「観念論」が続いた。カントの観念論は、因果性や時間と空間といった普遍的な構造とideaを、個人的な心が共有していると提案するようなものであった。これらは、我々が経験する通りに世界を経験することを可能にするのである。彼の立場は、「超越論的観念論」と呼ばれるようになった。この「超越論的」という語は、経験に対して先立つものを、そのような経験を越えたものを示している。ヘーゲルの「絶対的観念論」は、歴史を通して自らを実現するidea、あるいは概念（*Begriff*）を提案した。同様に、プラトンのideaの理論がずっと以前から「観念論」と呼ばれるようになったのは、彼が世界の可視的な事物を、永遠のideasの単なる不完全なコピーと見なしたからである。

もう少し、この例を続けていこう。幕末や明治初期の日本の学者たちが西洋のidealism（イデアリスム）の考え

方に遭遇した際に、彼らはidealismに対応する既成の中国語や日本語の用語をまったく見出せず、最初にその意味（あるいはむしろ、その一連の意味）を伝えようと試みてもがき苦しんだ。日本における最初の有名な西洋哲学概論書である1886年の『理学鉤玄[i]』の中で、批評家中江兆民は「意象説」という漢語を造語し、それに片仮名でイデアリスムと注記した。それに少し先んじた18881年に、中江兆民に単なる亜流のエリート主義者と評された井上哲次郎が、「idealism」の翻訳として、唯心論という仏教的な含みのある言葉を提案した。井上円了は哲次郎と同じ用語を1886年の『哲学一夕話』の中で使用した。おそらく二人の井上は、「idea（観念）」に対応する語として彼らの語を考えていたというよりは、むしろしばしば唯心と呼ばれていた仏教理論のことを考えていたのであろう。この唯心という理論は、通常知覚されている世界はその人自身の迷いの心が映し出したものであるというものである。西洋哲学のidealismには、現象世界は心の構築物であるという考え方が反響しているが、しかし迷いという含蓄までは含んではいない。また"唯心論"は、現在の日本語の哲学辞典では、「spiritualism」の翻訳であり、一方"観念論"が「idealism」の標準的な訳語となっている。井上哲次郎は、1884年の「我世界観の一塵」という論文の中で、客観的世界が実際に存在すると主張する実在派と対比して、客観的世界は知る主観の産物であるとさまざまな仕方で主張する学派を概括して示すために、観念派という語を使った。そこで彼は、客観の世界と対比して、心だけが実在するというタイプの観念派について言及する。この世界観――彼がそう呼ぶのだが――は、少なくとも哲学の歴史の中で三度現れた。すなわち、パルメニデスに端を発してプラトンにおいて頂点に達し、カントに端を発してヘーゲルにおいて頂点に達し、ウパニシャッドに端を発しヴェーダーンタにおいて頂点に達した。この大雑把な性格付けの正確さへの疑問とは別に、この世界観の枠内にある用語と区別は、哲次郎の学生や読者にとって決して自明なものではなかった。多くの用語は西周によって導入されたが、いまだにはっきりと儒教や仏教の意味合いを帯びていた。

認識論的な意味において、主観（subject）、主観的（subjective）、主観主義（subjectivism）といった用語は、例えば客観（object）、客観的（objective）、客観主義（objectivism）と同じように、太古からの余韻を伴う外来の造語であった。例えば"subject"の訳語の主観は、文字通り何か「主なる観点」のようなものであり、文字通り主人の観点を示唆している。対して"object"の訳語の客観は、客もしくは受け手の観点を示唆している。新しい日本語の用語の奇妙さについてのヒントを得るために、我々は英語の用語"subject"を"the undercast"と変換することを想像してみよう、"the undercast"はラテン語のsubjectumをまるで直訳したかのような語であり、このsubjectumは同様に「下にあるもの」を意味するギリシア語のhypokeimenonを翻訳したものである。日本の哲学者たちは、subjectの三つの意味の間の区別を導入することによって、問題をついには複雑化し、――そしてやっとのことで問題を明確なものとした。すなわち三つの意味の区別とは、認識的なsubjectを主観とし、具体化されたあるいは統合的なsubjectを主体とし、文法的なsubjectを主語とする区別である。これらのうち最初のものである主観だけが、明治時代の初期の哲学者の間に行きわたっていた。

井上哲次郎と彼の同僚の翻訳者たちが、2000年にわたる西洋哲学の語彙を20～30年に圧縮するという課題に直面していた、ということを忘れないでおくことは重要である。彼らは哲学的な辞書を編纂することによって、西洋哲学を受容し、日本の伝統を哲学的なものとして再-定義しようという、彼らが選んだ課題に取り組んだ。その際には、しばしば井上が先頭に立った。既に西周が用語の定義づけを行うプロジェクトを始めていたが、しかし井上と彼の共著者は1881年、1894年、1912年に出版された『哲学字彙』[2]の編集においてそれを体系化した。最終版では、第一版で定義されていた英語の用語にドイツ語とフランス語の翻訳が付け加えられ、一つしか日本語の訳がなかった多くのものに他の選択肢が追加された。批判者たちがたくさんの間違いを指摘したということは、哲学的言語が未だに非常に不安定であったことのもう一つの証拠であろう。1909年からは、医学、工業、教育、経済や農業を包括する『大日本百科辭書』の一部として、より包括的な辞書が出版され始めた。井上哲次郎は、その際に、伝記、書誌情報や学術的コメントによって補われた哲学的な記事に寄稿した75人ほどの教授たちの一人であった。この『哲學大辭書』が整理した記事の見出しは、編集者が哲学とその他の領域と考えているものの範囲を示している。哲學大辭書が定義している用語の範囲は以下の通りである。哲学とその歴史、論理学、認識論、倫理学、美学に加えて、

東洋哲学と東洋の倫理学、インド哲学、神道の哲学、仏教哲学、キリスト教とユダヤ教、心理学、児童学、宗教、社会学と法、言語学、教育学、生物学、人類学、精神医学を我々は見つけることができる。西洋の哲学者と同様に東洋の哲学者の伝記も付け加えられている[3]。1920年代には哲学的用語法が、かなり確立された。標準的な西洋語に対する日本の語句は、初期の翻訳語から入れ替わるか、多くの訳語で感知できた儒教や仏教の香りが隠されるか、どちらかであった。

私は、いつ、どこで、"idealism"という用語が古代の唯識という仏教理論を表すようになったのか知らないし、またそういった西洋の考え方がそれに適合しているのかどうか全く不確かである。しかし我々がよく知るように、井上哲次郎は、彼が『日本陽明学派之哲学』（1900年）、『日本朱子学派之哲学』（1906年）、『日本古学派之哲学』（1902年）と称した立場を表すために、idealism（観念論）という用語やrealism（実在論）やmaterialism（唯物論）といった同種の用語を用いた。井上はもちろん、ある学派を観念論として考え、別の学派を唯物論や実在論として考えたわけではない。むしろ彼は、西洋の考え方を用いて、西洋の哲学と対比させる方法により、三つの学派の立場を定義しようとしたのである。彼がまさに試みたのは、ヘーゲル的弁証法を三つの学派に適用することであり、日本の陽明学派を定立と考え、日本の朱子学派を反定立と考え、そして日本古学派を総合とみなしたのである――皮肉なことに、総合と考えられる「古学（古い孔子の教え）」は年代順で言えばもっとも初期の立場に戻るのである。この日本の儒学の学派の三区分は、井上の発案であるようだが、上述の弁証法のねじれを除けば、今日でもいまだに用いられている区分である。より重要なのは、哲次郎によるphilosophy（哲学）の概念の日本の儒学的思想への適用が、東洋の思想が真に哲学的なものであるということの認知を得ようとする努力を示していることである。この努力は、円了と何人かの人々に共有された。当時の日本の学者たちにとって、自らの国の伝統を「哲学」とみなすことは決して明白なことではなかった。今日の「日本哲学」という呼称もまた、反論の余地がないものではない。私は、*Japanese Philosophy: A Sourcebook*[4]という本の中で、この疑問に関する議論の概要を試みてきた。*Sourcebook*という本もまた「philosophy」という語の翻訳の試みと、西周の仕事によって始まったその起源について要約している。ここで私は、どのようにして彼がついに哲学という新しい造語を確定したのかについて、詳細を繰り返すつもりはない。しかし、現在では確かに標準となったこの「哲学」が、20年以上にわたって「理学」という用語と競争関係にあったということを思い起してもらいたい。

哲学的な用語の翻訳の多くは、大正時代まで変わりやすいものであった。例えば、"理学"は、"philosophy"だけではなく、円了がこの用語を用いた時のように、哲学と区別された"sciences"の翻訳でもあり得た。"理学"は現在もなお東京大学の自然科学の学部の名前である。哲学受容のこの段階では、"philosophy"や"science"のような西洋の標準的なカテゴリーを翻訳するために使われた様々な用語は、伝達することが目的であったが、期待とは裏腹に、新奇でそして多くは謎めいたらしい西洋の概念であった。

私は、西洋の哲学と政治システムを理解するために中心的な役割を果たした用語のペアについて言及してみたい。それは特に個人の権利の考えに関するものである。"The individual"や"individual person"というアイデアは、福沢諭吉や他の近代初期の日本人翻訳者に対して、重大な課題を提起した。「個人」という用語は、福沢が定着させ、今では訳語として標準となっている。しかし"個人"は、常に他者との関係の中を存在している人間として、一人だけの、もしくは抜き出された人間を含意しており、自律した人格ではない。個という接頭辞は、もちろん、助数詞である。初期の辞書の"individual"についての記事には、他の記述語を含んでおり、その意味は"単"、"独"、あるいはつなげて"単一個人"である。井上哲次郎の『哲学字彙』の初版（1881年）では、"individual"という用語に対して、単一の存在を意味する"個体"と共に、"各自"という語をあてている。この"各自"は英語で言えば、おおよそ"each"あるいは"each one"を意味することになる。"individuality"という用語には、"孤独"（英語で言えばsolitudeもしくはaloneness）という語をあてている。1912年の後の版では"individual"に"各個"と"個人"を加えている。この版では、英語の"individuality"とドイツ語の"Einzelheit"には"単独"と共に"孤単"という語を当てている。もちろん"individual"という用語は、人間だけでなく、すべての事物に適用できる。しかし我々が個人を"individual person"と再-翻訳す

るならば、同じ種類の困難に遭遇する。つまり、personという概念は日本語で近い同義語を欠いていたのである。もちろん、"人間"という考えは存在していたが、これは1700年代中頃までは「じんかん」と発音され、他の五つの存在[ii]の世界と対置されて、輪廻での人間世界を示していた。日本語の人という用語は、西洋の考えでは多かれ少なかれ当たり前だと思われている個人の自律や自立という考えと、まったく関係がない。最近の研究者である川島武宜は、困難さの説明を提示している。

> ［日本において］individualは独立した存在とは考えられていない。むしろ、彼の関心は、彼が属している集団の関心に没入しており、集団の関心こそが、もっとも重要性をもつものとして認識されている……他の個人と対等な独立した存在としての個人という観念の余地はない。[5]

この観察は近代初期日本の辞書編纂者に対してわけのわからないものであろう。同様に、私たちは福沢の「同等トハ……権理通義ノ等シキヲ云フ」[iii]という言葉を違和感なく読む。しかし彼がrightという英語に対して用いた権利（彼は権理と書いた）という日本語は、1870年代の中頃の彼の読者の目を捉えたであろう。彼は、「他の人を妨げない、もしくは邪魔しない」というように、その意味の範囲を何度も限定した後でのみ、新しい言葉を用いた。彼は、権利という自らの考えや、自由と独立（自由自在）という彼の考えを、利己的なものととられないように注意深く区別した。

これまで私は用語の翻-訳のいくつかの例を挙げてきただけだったが、哲学とは、その用語を使って「論証」する営みであろう。古代ギリシアにおいてアリストテレスは、タレスやヘラクレイトスといった、事物のロゴスを探求した人々の残した断片を読んだ。彼らはミュトス（神話）という物語を受け入れなかったとアリストテレスはみなしていた。アリストテレスはこれらの思想家たちを回顧して哲学者と呼び、はるか後の19世紀には、これらの思想家たちは哲学史の中で「ソクラテス以前の哲学者」として位置づけられることになった。実際のところ彼らは、論理的な論証のように見えるものをほとんど示さなかった。また、論理が明白なところでさえ、例えば生成変化の非-存在についてのパルメニデスによる議論のように、彼らのテキストはミュトス（神話）で満たされている。それはプラトンの対話篇でももちろん同様である。主張を論拠に基づける方法は少しずつ発達し、幅広く多様な議論のスタイルを生み出した。現代の哲学者たちはそのすべての議論のスタイルを妥当なものとはみなしていない。過去を回顧して構築された哲学史において、論争という論証仕方は、首尾一貫した事物の見方の提示と同じように、哲学の重要な証しである。

東アジアにおける思想史では、"論理的なもの"とそれに対して"神話的なもの"といったようなカテゴリーに分けることは、さらに難しくなる。明治時代以前の日本に哲学があったかどうかかということについての論争の一部は、以下のような問いに関わっていた。その問いとは、日本のテキストが、西洋の哲学者のような論理的論証を提示しているかどうか、というものである。しかしそのような研究が生まれる以前でさえ、日本の学者たちは、彼らが出会った西洋のテキストにおいて、論理的論証仕方を認めなければならなかった。西周などの学者たちは、論証仕方を説明し、たくさんの実例を与えたテキストに助けられた。そのようなテキストの一つは、ジョン・スチュワート・ミルの『論理学体系』であり、西はこのテキストに1863-65年のライデン大学滞在中に出会った。もう一つの同様のテキストはオーギュスト・コントの『実証哲学講義』であった。西は自身の著作『百学連環』（1868年）の中で、多くのコントのアイデアを言い換えていたが、しかしあるアイデアは拒否されたようである。彼はあらゆる知識の種類を統合する経験的な理論に惹きつけられた。儒教の教育を受けた彼は、コントのように、実践的行為が理論の目的であるべきだと考えていた。しかし彼はミルの哲学に好意を示したが、精神諸科学を偏愛し、自然諸科学にはあまり興味を示さなかった。それにしても、西がいくつかのアイデアを単純に受け入れ、続いて、それらを苦も無く日本の知的世界に伝えたわけではない。もしそのようなことができたと考えるならば、それは実態と大きくかけ離れている。

「経験的」、「知識」、「理論」、「精神諸科学」、「自然諸科学」という言葉はすべて外国の新奇な概念であった。蘭学は、とりわけ西の半世紀前には、こういった概念の理解の道を準備していた。そして西はオランダに渡る前にオランダ語を習っていた。やがて彼は、ミルを理解するために十分な英語を習得した。見たところ、彼はコントの著作を、ライデン大学のオプゾーメル教授の講義で翻-訳されたもののみ理解していたようだ。彼が日本に戻って「philosophy」を紹介した時、学問分野が蘭学になじみのないものであったため、彼は、哲学者たちが何を考えていたかについて説明するだけではなく、いかに考えていたのかを説明するという困難に直面した。近代初期の翻訳者たちの課題が非常に手に負えにくかったであろう一例として、1860年代の開国期以前に唯一書かれた、西洋哲学を扱うテキストを見ていこう。『西洋学師ノ説』は古代ギリシアと近代ヨーロッパの哲学者たちと経験科学者たちについての、簡潔で非常に不完全な概略である。この著作は1835年に医学と軍事学の学者である高野長英によって書かれた。長英の儒学的なスタイルのテキストでは、古いオランダ語で「哲学者」を意味するwijsgeerという語に、学師という訳語があてられている。そして例えば、プラトンのプシュケーもしくは魂の理論を、朱熹の虚霊不昧という用語で説明した。長英は、西洋哲学が、根拠のない議論のかわりに、実測に基づく実験的な方法を用いることによって、経験科学へと進歩すると推測していた。彼の下位区分の分類は、多くのオランダ語の言葉を未翻訳のままにしていた。しかし彼の説明は、logic（オランダ語ではredeneerkundeだが、長英はredenkundeと書いていた）の訳語としての「知理義学」といったような、もはや使われていない新しい言葉を造り出してもいた。

当時の学者たちは、未だ、外国語で思考できるほど十分に学んでは来なかった。そして外国語で思考することは、「哲学」の新奇で謎めいた考え方を把握するために必要なことであった。このことをよく示すのが、東京大学での哲学の最初の講義が英語で教えられたということである。英語は、徳川時代から明治時代のアカデミックな制度へ学者たちが移行した際に、オランダ語に取って代わったのであった。ジェイムズ・サマーズが、1873年に開成学校で、日本の最初のアカデミックな科目としての哲学を教えた。この開成学校は東大の前身であり、福沢諭吉が教師をつとめ運営にも関わった。サマーズはミルの*System of Logic*［論理学体系］やトーマス・ファウラーの*Deductive Logic*［演繹的論理学］といった英語のテキストを使用した。哲学の最初の日本人教授たちは、ミシガン大学で学んだ外山正一のように、アーネスト・フェノロサと共に英語で講義をした。1880年代には、ルードヴィヒ・ブッセとラファエル・フォン・ケーベルがドイツの思弁哲学を紹介し、イギリスの実践的哲学よりも優勢になった。しかし、二人のドイツ人たちは多くの場合、英語での講義の伝統を続けた。はっきりとは言えないが、おそらく井上哲次郎が1890年に講座主任の地位に就くまで、日本語は東大での哲学教育の優先的な言語とはならなかった。

学者たちはその間、アカデミックなグループの内外で、哲学の西洋の専門用語の翻-訳を続けた。非常にゆっくりと、彼らは日本語の儒学の書物と共通する文体を、より口語的なスタイルに置き換えていった。振り返ってみると、彼らの哲学的作品における一般的なスタイルは、革新的であったとしても、伝統的な儒学の論説と20世紀の日本の哲学者の散文の中間にあるような、古めかしく見えるものである。彼らの用語法は、儒教的響きに満ちた造語であり、新しい仕方で使用された古い言葉（"宗教"のような用語）が散りばめられていた。彼らの辞書は未だにまったく決定的なものとはならず、彼らの書き方も過渡期にあるものであった。近代主義者で自由主義者の中江兆民でさえ、我々が"自然法"と呼んでいるものを示すために"天地の理"と書いていた。「哲学」はいうまでもなく、今日まで生き延びている、「文明」や「権利」、「個人」や「真理」や「進化」といった言葉も、現代において読む場合に、我々はこれらの言葉が明治時代初期においていかに新奇なものであったのか、忘れてしまいがちである。

20世紀日本の哲学の語法は、突然現れたわけではない。フラマン人の研究者であるヴィリー・ファンデヴァーレと共に、以下のように言ったところで、おそらく言い過ぎではないだろう。「西田が『善の研究』を出版する［1911年］までに、既に日本語は、西洋の統語法により近くなった統語法が定着するような、深刻な変化を経てきたのだ……ある意味では、西洋の作品を日本語に忠実に翻訳するために、日本語はもとの言語を模倣しなければならなかったのだ……」[6]。インド-ヨーロッパ語の主語-述語構造を日本語の文法構造に適応することについて、さらに多くのことを言うことができるだろう。

今日の哲学的な日本語の使用においては、多くの場合、元々の外国語の名残を見て取ることはできない。確かに哲学の翻訳は、西半球において昔からずっと、同じように西洋言語の重大な変化を要求していた。ギリシア哲学をラテン語の語彙と文法へと翻訳することは、中動態の微妙な区別を失わせ、*hypokeimenon*のような概念をsubjectum、subjectに変形させた。ラテン語を近代西洋語へ変換したことによって、*sacer*（荘厳な）とsacred（聖、世俗の反対）の間の差異が消去された。17世紀のデカルトとスピノザは、自らの母国語と同様にラテン語でも著述を続けたが、このことは学者と他の文字を読める人たちとの隔たりを示している。しかし、1700年代に入ってヨーロッパにおける書き言葉は口語的な語法に近づいていった。これは、明治時代の間の日本語のケースよりも、口語に近づくものであった。日本における哲学受容は、西洋における哲学の話法に倣った、日本の書き言葉の変形のことであった。

この素描が、哲学の翻-訳と、明治初期から中期にかけての思想家たちが西洋哲学をどのように翻-訳していたのかについて、私のおおまかな考えを伝えるものであったことを望んでいる。私が彼らのテキストを読もうとするとき、彼らの用語が完璧に現代的に感じられるところでさえ、なんと彼らの語法が古めかしく見えることだろうか、という思いに打たれる。私は、これらの初期の哲学の翻訳者たちによって作り出された造語――これらの用語は今日では聞き覚えのある明白なものとなっている――の中に備わっている奇妙さを想像してもらえるように試みた。「日本近代初期における西洋哲学の摂取」というわたしの論文は、その中で哲学的な問題が提起された用語について、また明治時代の代表的な哲学者たちの議論の枠組みの違いについての（とりわけ井上円了について）、より広い観点を提供するものとなっている。

注

1　この論文は、近刊予定のBret W. Davis編*the Oxford Handbook of Japanese Philosophy*に収録予定のより長い章から抜き出されたものである。Oxford University Pressの許諾を得て、翻訳された。
2　『哲学字彙』東京大学、1881年。井上哲次郎、元良勇次郎、中島力造『英独仏和　哲学字彙』丸善、1912年
3　森山章之丞他編『哲學大辭書』、同文館、1909年、１～３巻、追加（１冊）、索引（１冊）。Gino K. Piovesanaによれば以下の通りである（*Recent Japanese Philosophical Thought 1862-1996: A Survey, with a new survey by Naoshi Yamawaki 1963-96*. London and New York: RoutledgeCurzon, 1997, 79-80）。1922年に「より良い哲学辞典」が出版された――これは、宮本和吉他編『岩波哲学辞典』、岩波書店、1922年のことである。続いて1930年に伊藤吉之助によって編集されたより小さな辞書が、版を重ねて、長い間標準的な辞書となった。それ以来、１ダースほどの哲学辞典が出版されてきており、その中には三木清によって編集された『現代哲学辞典』（日本評論社、1936年）も含まれている。この辞典には樺俊雄による日本哲学についての記事が含まれており、その記事には「明治時代の哲学」、「〔第一次〕大戦後の哲学」、「非常時の哲学」の三区分を行うという典型的な特徴がある。
4　“Modern Academic Philosophy: Beginnings, Definitions, Disputations,”in James W. Heisig, Thomas P. Kasulis, and John C. Maraldo, eds.（2011）, *Japanese Philosophy: A Sourcebook*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 553-582.
5　Kawashima Takeyoshi川島武宜, “The status of the individual in the notion of law, right, and social order in Japan,” in Moore, Charles A., ed.（1968）*The Status of the Individual in East and West*. Honolulu: University of Hawaii Press, 431 & 440.
6　ファンデヴァーレが、彼が編集した本の序文で述べている。W. Vande Walle, *Dodonaeus in Japan: Translation and the Scientific Mind in the Tokugawa Period*（Leuven, Belgium: Leuven University Press, 2001）, 19-20.

凡例

（１）著者の注はアラビア数字で脚注番号を示し、この凡例の上に記載した。
（２）翻訳者の注はローマ数字で脚注番号を示し、この凡例の下に記載した。
（３）文中の［ ］は著者の挿入であり、〔 〕は翻訳者の挿入である。
（４）……は、省略を示す記号である。
（５）本文中の「」は英語の原文では“ ”である。" "は、英語の原文の中で日本語表記された箇所など、読みやすさを考え

て翻訳者が補ったものである。

訳者注

[i] 理学=哲学、鉤=隠れているものを探り出すこと、玄=奥深い真理、鉤玄=奥深い道理を探り出す〔韓愈・進学解〕。

[ii] 地獄、餓鬼、畜生、修羅、天のこと。

[iii] 福沢諭吉『学問のすゝめ』、合本版、福沢諭吉：東京、1880年、21頁。

海外研究者招待講演

「善の曖昧さ―「精神の戦争」におけるドイツ人の教授たち―」

ウルリッヒ・ジーク

International Lecture:
“The Ambiguity of the Good. German Professors in the “War of the Minds””

Ulrich Sieg

（2014 年 9 月 10 日開催、『国際哲学研究』4 号掲載）

善の曖昧さ
―「精神の戦争」におけるドイツ人の教授たち―

ウルリッヒ・ジーク*
翻訳：石原　悠子

第一次世界大戦に対するドイツ人研究者らの態度はしばしば批判の対象とされてきた。とりわけ大学教授らが国家を戦時体制に仕立て、外国人嫌いの偏見を伝達するために果たした役割については多くの歴史学者が強調するところである。例えば、ボーフムで教鞭をとっていた哲学者であり歴史学者でもあるクルト・フラッシュは、過激な国家主義や反西洋の憤りが当時ドイツ人教授たちの間で見受けられたと報告している(1)。しかしながらこのような見解はやや大雑把すぎる見方であり、プロパガンダ戦争の国際的な側面を度外視しているだけでなく、プロパガンディストらの自己理解を誤認するものでもある。さらに、一時期広く一般的であった「ドイツ的なるものの形而上学（Deutschtumsmetaphysik）」への偏った非難はただ現代の偏見を硬直させてしまうか、あるいは逆の前提のもとでそれらの偏見を永続化させてしまうだけだろう(2)。

本稿は「精神の戦争（Krieg der Geister）」について確立されている見解の妥当性を問い、理念史におけるこれらの現象を分析するという広範にわたる文脈的アプローチを用いる。戦時中研究者らは細かく計算された議論というよりもスローガンや仰々しい様式にたよっていたために、このようなアプローチはいっそう好ましいと考えられる(3)。またそうした状況を受け、われわれ歴史学者らは、あたかもそれ自体は単刀直入な解釈を積極的に拒むようなテクスト群に対する解釈学を考案しなければならないという厳しい立場に立たされている。だがそうであるからこそ、受容史を明らかにすることがいっそう重要なのである。なお、問題の世界戦争文献の実際の影響を（少なくとも現実的に実現可能な程度まで）評価するためには、印刷部数、検閲および配分地区について詳しい知識を得る必要がある(4)。

ここでは国家主義的な縮図とみられる三つのテクストを扱いたい。一つ目はエルンスト・リサウアーの「英国に対する憎悪の讃歌（Hassgesang gegen England）」である。一見しただけではその攻撃的なレトリックと広範な影響は否定できないものである（I）。二つ目には「九十三人のマニフェスト」を分析したい。「九十三人のマニフェスト」は著名な科学者や作家らが署名し、国際的な共感を得る目的で作られたものの、直ちにドイツの自らに対する過大評価を表すものとして受け取られた（II）。三つ目にはヴェルナー・ゾンバルトのパンフレット、「商人と英雄（Händler und Helden）」を考察する。これはドイツ人教授陣に関わる戦争文献に対する今日における見解を形成したテクストとしてもっとも影響力のあったものである（III）。最後に「精神の戦争」に対するはっきりとした見解を打ち出す上で支払うべき代償がどのようなものであるのかを問い、その克服の方法について概観する（IV）。

I

「英国に対する憎悪の讃歌（Hassgesang gegen England）」の作者であるエルンスト・リサウアーはドイツ系同化ユダヤ人の一人であった。1910 年に亡くなった父のヒューゴ・リサウアーはベルリンの裕福な絹商人であり、多くの人から慕われ「商業顧問官（Kommerzienrat）」という誇らしいタイトルを保持していた。多くの同世代の人がそうであったように、1882 年生まれのエルンスト・リサウアーもまた父の財産を自分の知的関心のために利用し、有名な作詞家となった。だがまわりとは対照的に非常に保守的な世界観を持ち、ドイツ文化の保存を繁栄な未来のための必須条件とみていた。さらに、1912 年にあった大規模なユダヤ人ディベートの際には、「道は二つだ

け開かれている。一つは移住という道、もう一つはドイツ人になるという道。だが後者の道をとるのであれば、掘り下げなさい。すべての力、あらゆる方法を使って根付きなさい。ドイツ人になるために自分を教育し、ドイツの主張を自身の主張としなさい」(5) と強く主張した。このことからすぐに予測できることだが、1914 年の 8 月、リサウアーは妬ましい敵に囲まれながら（と彼の眼にはうつっていた)、自らをドイツ国家に捧げたのであった。彼は 1914 年の英国の連合国側への参入を許されざる裏切り行為とみなし、またドイツが掲げる最高位の文化的価値観に対する攻撃とみなした。

1914 年 9 月、やや奇妙な仕方で出版された直後に「英国に対する憎悪の讃歌」は大衆の関心を大いに引いた。その冗漫な詩は戦争勃発時における英国の不信な行いに対するドイツの憤りを忠実に表現したものとして受け取られた。そのイデオロギー的なメーセージの大いなる重要性とその詩としての平凡さは 次のもっとも有名な箇所から理解されるだろう。

我々は憎しみを決して抑えることはないだろう
我々はたった一つの憎しみを持つだけである
我々は一丸となって愛し、一丸となって憎む。
我々の敵は一つであり、たった一つだけである、英国よ。(6)

この詩は当時のドイツにおいて広く受け入れられていた態度をそのままあらわしたものであった。シュテファン・ツヴァイクは『昨日の世界（Die Welt von Gestern)』の中で「憎悪の讃歌」を「弾丸倉庫に落ちた爆弾」と評してさえいる (7)。それは多少言い過ぎだとしても、リサウアーの詩がすぐに多大な支持を受けたことは疑い得ない事実である。

「憎悪の讃歌」は皇帝にも称賛され、国内戦線の雰囲気を作り上げた。戦争勃発後の数ヶ月は街中のいたるところで「英国に神の裁きあれ！」「そうであれ！」という掛け声が聞こえたほどであった。作者がベルリン出身の同化ユダヤ人だということが明るみになってからもとくに変化はなかった。皇帝からリボン付きの赤鷲勲章が授与され、バイエルン王太子とともに皇帝は軍部における詩の普及を保証した (8)。ユダヤ人であるリサウアーに対する汎ゲルマン主義者らによる罵倒は影響力を持たなかったのである。にもかかわらず、「憎悪の讃歌」は永続的な効果を持ち得なかった。そうした背景にはドイツのアカデミックな中流階級の教養市民層（Bildungsbürgertum）の影響があった。教養市民層の考え方や態度はおおむね世論を形成していたのだが、彼らは中央同盟国が人類の理想のために戦争をすすめていると固く信じ、そのため敵を悪魔化することに原則的に反対していたのである。影響力のあるユダヤ人知識人はさらに一歩先を行き、たとえば六十人のドイツ系ユダヤ人の世論指導者をインタビューしたビンジャミン・シーゲルによれば、「憎悪の讃歌」を真に「ユダヤ的」とみなしたのはそのうちたった一人だけであった (9)。大敵なる英国の中傷よりも普遍的な倫理的価値の方が重要であるというのが共通の見解だったのである。

戦争が続く中、その愛国的な詩が「騎士道的なドイツ文化」を否定するものであるという理由でリサウアーは次第に望まれない人と化していった。こうした評価は驚くほど一面的なものであったが、それによってリサウアーは結果的に追放され、また反ユダヤ主義者たちにとって好都合な結果をもたらしたのであった。同時にリサウアーに対するそのような評価は、説明が必要とされていた連合国のドイツに対する破滅的なイメージの身代わりにもなっていた。また、彼のような急進的な国家主義的政治思想は当時リベラルなドイツ系ユダヤ人の間ではめずらしかったため、リサウアーは反ユダヤ人主義による中傷合戦の標的ともなった。多くの教養ある中流階級の人々は、学校や大学での教えの影響でドイツ文化に対する理想的な理解を好んでいた。ドイツの教養市民層がどれほど自分たちのことを高く評価していたかは 1914 年 10 月 4 日に出版された「文化的世界への懇願」から見て取ることができる。九十三ある署名のすべては著名な知識人によるもので、それは「ドイツ理念」の推進を求めるものであった。

II

ルターのテーゼを彷彿させる文体を意識的に用いた「九十三人のマニフェスト」も同様のプロパガンダに直面した。ヴィルヘルム二世はかのアッティラ大王とは反対に平和の王子であり、その公平さは二十六年の統治期間において何度も証明されてきた。ベルギーで戦争犯罪を犯したという非難は――ドイツ国家の生存権を確保するために中立性は犠牲にしなければならなかったため――、不当である。さらに「ドイツ軍国主義」は――それなしには「ドイツ文明はとっくに絶滅していたであろう」ため――、名誉ある称号であった。それとは対比的に英国やフランスの欺瞞的な性格は、ロシアやセルビアといった不正な国家と同盟を結んでいたことや、先住民に自分たちの居留地を「白色人種に対して」確保するように煽動していたことから明確に見て取ることができた[10]。

マニフェストの過激な口調ゆえに、歴史学者たちは長い間その政治責任を非難してきた。フリッツ・フィッシャーはウルリッヒ・フォン・ヴィラモーヴィッツ＝メレンドルフをその著者であり、プロイセンの貴族でもあり、また保守的な古代ギリシア学者であると見なした。しかしながら実際には、その世界的に有名なベルリンの教授はただマニフェストに署名しただけだったのである[11]。マニフェストの原点は世紀の変わり目に皇帝の後進的な文化政策に強く反対したリベラル左派に求めることができる。ベルリンのゲーテ連盟（Goethebund）の会長であったルートヴィッヒ・フルダが第一草稿を書き、国家主義的な作家であるヘルマン・ズーダーマンが多くの重要な議論を提供した。ドイツですでに何十年も活躍していた画家マックス・リーバーマンや作家のゲアハルト・ハウプトマンもマニフェストに署名し、さらにいっそう驚くべきはドイツ学者たちの間での反響であった。

人文科学の分野でも広く尊敬されていた多くの教授陣が署名していた[12]。有名な神学者でありカイザーウィルヘルム協会の会長でもあったアドルフ・フォン・ハルナックのほか、哲学者ルドルフ・オイケン、ヴィルヘルム・ヴィンデルバント、マックス・ヴント、また経済学者のルヨ・ブレンターノやグスタフ・シュモラーらも署名した著名人の中に含まれていた。また科学者たちでさえも抑制されていなかった。マールブルクの教授であり1901年第一回ノーベル医学賞の受賞者であるエミール・フォン・ベーリングのほか、パウル・エールリヒ、フリッツ・ハーバー、エミール・フィッシャーやコンラート・レントゲンなどの世界的に有名な学者らも署名を捧げた。彼らは皆ノーベル賞を受賞していた。フリッツ・ハーバーも、連合国から毒ガスの使用の責任者として非難されていたものの、ついに1918年には受賞した[13]。

アルバート・アインシュタインのような平和主義的な考えはアカデミック界においてはあまり一般的でなかった。むしろ緊急時には母国を守ることが万人の義務であるという考えが流布していた[14]。「九十三人のマニフェスト」に署名した多くの教授陣は政治的に保守的であったわけではなく、一般的にリベラル左派や国民自由党に対して同情的であった。国のために立ち向かう彼らの意思は強いものであったが、成功するプロパガンダの背景については少しも考えようとしなかったのである。

すぐにマニフェストは十カ国語に翻訳されたが、当時のドイツ軍事機構のもとではその影響は破壊的であった。同盟国や中立国の観点からすれば、ドイツ軍がベルギーで犯した残虐行為について前線から遠く離れた学者たちが知る由もなかったのである。マニフェストの口調は思い上がった態度とみなされ、とりわけ当時の出来事を正当化するために作者らが引用した「ゲーテ、ベートーベン、カントの遺産」という文句がそういった態度をあらわしているとされた[15]。このような政治的関心に基づいた哲学的装飾に対する批判は当時でも妥当性を持ち、今日においてもいまだ妥当する。しかしながら、歴史的な状況についての十分な解釈抜きにしては、このような批判は網の目のような出来事の系列の重要な側面を覆い隠しかねない。

同盟国によるプロパガンダのその攻撃的な性格と同時にそのプロフェッショナリズムはいずれも学者たちのドイツ文化への過度な同一化をすすめる大きな材料であった。アンリ・ベルグソンによる8月8日の非常に雄弁な陳述もその一つである。彼はフランス国家の内的統一を賛美し、「野蛮」に対する「文明」のための戦闘準備を命じた[16]。さらに英国のマスコミがドイツ人を「フン族」と定型化したこともその一例であろう。タイムズ紙もまた――それまではどちらかと言えばドイツびいきだったのだが――視覚化するのに適していたということも相俟ってとくにそのステレオタイプを好んで用いていた[17]。今日でさえもその影響力は保ち続けられているが、それとは対照的にドイツ人教授陣と彼らの反英国プロパガンダは同様の成功を収めることはできなかった。

しかしながら、このことは第一次世界大戦において「ドイツ理念史における特殊な道（deutschen Sonderweg in der Ideengeschichte）」があったことを意味しない。このような考えはプロパガンダ戦争が国際的な出来事であったことを度外視している。当時は対立する議論に反論し自身の立場を宣伝することがとりわけ重要であった。また、「ドイツ理念史における特殊な道」という考えは「ドイツ的な性格」を賛美することを好んでいたが、逆にそうした考えそのものがそうした性格を損なっていた。そしてついにはそうした考えは経験的に実証することがほぼ不可能であるような大胆な連続性の思い込みを招くのである。彼らは時々「精神の戦争」と「1941 年以来の東の戦線におけるゲリラ戦争」との間の直接的な関係を示そうとする [18]。しかし第一次世界大戦における理念史でさえもそれ自身の前提において理解されるべきである。ドイツにおいてどれだけの人が実際に同盟国によるプロパガンダから学ぼうとしたかは、当時もっともよく読まれていた社会学者ヴェルナー・ゾンバルトから知ることができる。

III

1915 年の 2 月、『商人と英雄』において不親切な口調で語り出したのがヴェルナー・ゾンバルトであった。経済学者であり自己マーケティングにおいて天才的であったゾンバルトは、大戦について過熱したディベートが繰り広げられる最中においては極端な単純化が唯一にしてもっとも効果的な武器であると知っていた。そのため、彼は英国人を勇敢なドイツ人によって身の程を知らされなければならない欲深い商人として描き、また、「戦争とスポーツの混乱」に対して激しく反論し、原子化した英国社会と社会的なドイツ共同体を対照的に描いたのであった [19]。

ゾンバルトの著作は主にイデオロギー的な再武装化の役割を担っていた。若いドイツ軍人らに「今後の将来におけるドイツの敵を見つける方向性」を示すというものであった [20]。そこにおける敵の描写は過激なものであった。英国は世界を絞め殺そうとする巨大な蛸として描かれていた [21]。長い目でみたとき、英国の商人が快適な暮らしという理想を宣伝することには無理があった。 人間の文化に対する純粋に功利主義的な理解は多くの人にとってはあまりに表面的なものとして受け取られる。未来はむしろ、より危険な人生に対して尻込みせず、また自分たちの仲間すなわち国民（Volk）と深く結びついているような英雄の手中にあったのである。

今日までゾンバルトの著作はドイツアカデミック界における優越主義の典型としてみなされ続け、その成功はたびたび取り上げられてきた。偶然にも彼の無節操な憤りの表現に気分を害していた同僚らに対して最初にして最大の不満を抱いたのが「サロン・マルキスト」らであった。リベラル左派は確固たる英国びいきゆえに彼の偏見に満ちた例には傾かなかった [22]。ただし、亡き兄を国民的ヒーローとしてマーケティングすることに必死だった エリーザベト・フェルスター＝ニーチェのいるワイマールにおいては、ゾンバルトの考えや議論は多大な関心を引いた。英国の文明化の堕落はエリーザベト自身の策略と合致し、またニーチェの愛国心を押し進めるためのいい機会となった。何と言ってもゾンバルト自身彼女の兄を「ドイツ人民の最後の詩人および予言者」と呼び、また彼の軍事的態度を力強く強調したのであった [23]。

しかしながらニーチェの思想の政治的利用に対する矛盾は強烈であった。第一に、これらは「喫茶店ライター（Cafehausliteraten）」と彼らの敵が呼ぶところの表現派の作家たちによるものであった。このことはニーチェの妹による「純粋なるドイツ人としてのニーチェ（Deutschsprechung Nietzsches）による占領」というものに反論したフランツ・プエムファートの論説において論証される [24]。今日までこのテクストは第一次世界大戦におけるニーチェ受容の変化を説明するために用いられてきた。しかし誇張表現は避けなければならない。エリーザベト・フェルスター＝ニーチェの決断はニーチェアーカイブの政治的方針にとって決定的であったかもしれないが、このことはこのような過激な考えがドイツアカデミック界の大多数においては受け入れがたいものであったという事実を隠蔽してはならない。

想像を超える数の戦争犠牲者を抱える中、結局のところすべては何らかの意味づけを見出すことに終始していた。歴史的な連続性を理解することができる人のみ、よりよい未来への道を知っているかのようであった。そのためぞんざいなコメントや無愛想な態度は従来歴史学者たちが言うほど要求されてはいなかった [25]。また、われわれは人間が安定性を求める傾向を過小評価してはならない。とりわけ国家主義的な概念は、崩壊が目に見えていな

がらもそれを受け入れることのできない世界における永久性を保証しようとしていたのである。こうした背景において、イエナ出身のネオイデアリストであるルドルフ・オイケンのような「精神の戦争」における重要人物が登場した。この高尚で名誉ある人物の思索において ルター、カント、フィヒテがドイツ哲学の祖先として認められた。彼らの人間主義的な考えは抑制がきかなくなった近代よりもはるかに優位であると考えられたのである。この知的伝統の重要性から彼は戦争の結末がドイツに傾くと結論づけたのであった[26]。

しかしながら、このことはオイケンのドイツ文化に対する高い評価が普遍的な共感はもとより西洋の国々においても共感を呼ぶことを意味しなかった。むしろ反対に、ドイツの知的伝統の英雄たちはひどく嫌悪されていた。特に軍隊への厳粛な責務の支持者とされていたカントや、思い上がりの予言者とみなされていたフィヒテは多くの場合は絶対的な拒絶の対象とされていた。例えばアメリカのプラグマティストであるジョン・デューイは、ドイツ観念論におけるひどく豪胆な自我哲学と同盟国の掲げる過剰な戦争の目標が密接に関連していると論じた[27]。こうした彼の主張は言うまでもなく根拠がなく、真面目な学術的議論においては歯が立たないものであるが、こうした論説は「精神の戦争」においていかに様々な主張や非難が飛び交い、またいかに白熱した議論が繰り広げられていたかということを示すには十分である。ドイツアカデミアは自身の「善意志」を誤って信頼してしまったのである。プロパガンダ戦争という状況下では、カントの概念は自分たちの主張を実証するという目的か、あるいは政治的状況を曖昧にするためだけに用いられた。規範的な倫理における正当化原理としての「善意志」という考えは説得力を失った遺物と化し、遅くとも 1918 年には時代遅れのものとなっていた。

IV

終わりにいくつかの結論をまとめてみたい。「精神の戦争」に対するはっきりとした見解を維持するためには、われわれは大きな代償を払わなければならない。というのも、そこにおいてわれわれは――批判的ではあるが――国家主義的な主題を繰り返しているのであり、またそのことで――意図的ではないが――その存続に貢献しているのである。同時に、われわれは世界戦争文献の文脈的な性格を低く見積もっている。これらの文献は一見するとほかの解釈の余地のないことを述べているかもしれないが、それは表面上のことである。検閲を十分意識しながらも、また市民の停戦を第一の目的として掲げながらも、なお書き手たちは国内の政治を動かしたいと欲していた[28]。これらの著作を正しく理解する前に、われわれはまずカモフラージュされたコメントやイデオロギー色のかかった表現を解読しなければならない。

私見では、世界戦争文献のよりよい理解のためには次の二つのことが重要である。第一に、われわれは曖昧さにより注意を払うべきである。例えば、ヒューストン・スチュアート・チェンバレンがもっともよく読まれたドイツプロパガンダライターであった（彼の本は 100 万部以上売れたのである）という事実の理由については広く知られてもいないし、また十分に説明されてもいない。たしかに皇室とのつながりや出版元であったミュンヘンのブルックマン出版社のプロフェッショナリズムは確実に彼に有利に働いた。しかし極めて重要な点は別のところにあった。リヒャルト・ワーグナーの義理の息子であるヒューストン・チェンバレンは、教養（Bildung）というプロテスタントの伝統を賛美していたオイケンよりも、また文化的な悲観主義で武装された英国攻撃に集中していたゾンバルトよりも、単純に読者に提供するものが多かったのである。チェンバレンは商品に対する英国精神について記述する際に 反ユダヤ主義色のかかった言語を用いていたが、検閲は問題なく切り抜けられながらもなお過激な右翼派には簡単に理解できるようにと工夫していた 。と同時に、危機的な状況における自己完結した世界観に特徴的であるように、彼は堂々と自身の考える哲学史に矛盾するような事実をすべて度外視し、そのことによってその魅力を保持しようとした[29]。

第二に、この過酷なプロパガンダ戦争における、散漫する力関係により注意を払うべきである。知識人らは最初の時点で粗い国家主義的な言動に頼っていたために後々身動きができなくなっていた。そのため、理念史の解明においても「大戦争」を形成していた「内在的なロジック」の分析が欠かせない[30]。一例をあげると、「ドイツ軍国主義」への大胆な傾倒は破壊的なステレオタイプをあおり、さらにはドイツの過去についての歪曲を手助けし、唆していた。こうしたことから、少なくとも国家主義的な偏見の扱いには十分気をつけなければならないことがわか

るだろう。そしてこのことは今日においてもなお言えることである。

＊ここにおいて Anne C. Nagel 氏と Michael Seelig 氏にその建設的な批判と貴重なコメントをいただいたことに感謝申し上げる。またドイツ語原稿から英語へ微妙なニュアンスを捉えた翻訳を手がけてくれた Wolfram Kändler 氏にも感謝申し上げる。

注

1 Kurt Flasch, Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg, Berlin 2000.

2 第一次世界大戦における「Deutschtumsmetaphysik」の多様なかたちについて掘り下げられた研究としてもっとも古いものについては以下参照。Hermann Lübbe, Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte, Basel/Stuttgart 1963, part 4. また、最新のものについては以下参照。Ulrich Sieg, Geist und Gewalt. Deutsche Philosophen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus, München 2013, pp. 103-149.

3 Cf. Wolfgang Mommsen（ed.）, Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg, München 1996. また、以下の事例研究も参照。 Ulrich Sieg, Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg. Kriegserfahrungen, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe, 2nd ed. Berlin 2008.

4 このようなアプローチについては以下二つ参照。Steffen Bruendel, Volksgemeinschaft oder Volksstaat. Die „Ideen von 1914“ und die Neuordnung Deutschlands im Ersten Weltkrieg, Berlin 2003; Peter Hoeres, Krieg der Philosophen. Die deutsche und die britische Philosophie im Ersten Weltkrieg, Paderborn et al. 2004.

5 „*Nur zweierlei ist möglich: entweder auswandern; oder deutsch werden*. Dann aber: sich eingraben, einwurzeln mit aller Kraft, mit allen Adern, allen Muskeln, sich zum Deutschen erziehen, die Sache der Deutschen zu der eigenen machen“, in: Sprechsaal, Deutschtum und Judentum, Der Kunstwart of April 1st, p. 12. 引用は私が多大な恩恵を受けている次の秀逸な著作からである。Elisabeth Albanis, German Jewish Identity from 1900 to the Aftermath of the First World War. A Comparative Study of Moritz Goldstein, Julius Bab and Ernst Lissauer, Tübingen 2002.

6 “Wir wollen nicht lassen von unserem Haß / Wir haben alle nur einen Haß, / Wir lieben vereint, wir hassen vereint, / Wie haben alle nur einen Feind / England.” Ernst Lissauer, Haßgesang gegen England, in: Id., Worte in die Zeit. Flugblätter 1914, 1. Blatt, Göttingen 1914; 英訳は【邦訳者註：英訳は以下のものである。“We will never forego our hate,/ We have all but a single hate,/We love as one, we hate as one,/We have one foe and one alone-/England!”】1914 年 10 月 15 日「ニューヨーク・タイムズ」に掲載された Barbara Henderson 氏によるものである。

7 “Das Gedicht fiel wie eine Bomber in ein Munitionsdepot”; Stefan Zweig, Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers, München 1981, p. 286.

8 Cf. Elisabeth Albanis, Ostracised for Loyality: Ernst Lissauer’s Propaganda Writing and its Reception, in: Leo Baeck Institute Year Book 43（1998）, pp. 195-224, here p. 196. 反英国の掛け声については以下参照。 Jeffrey Verhey, Der „Geist von 1914” und die Erfindung der Volksgemeinschaft, Hamburg 2000, pp. 204 et seq.

9 この一名は文学研究者のルードヴィヒ・ガイガーである。シーゲルのインタビューの背景については以下二つ参照。Sieg, Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg op. cit., pp. 83 et seq.; David Brenner, Marketing Identities. The Invention of Jewish Ethnicity in “Ost und West“, Detroit 1998.

10 英訳に関しては以下に掲載されたものを参照。The North American Review vol. 210, no. 765（August 1919）, pp. 284-287（http://www.jstor.org/stable/25122278, 27/06/2014）. 原文については以下の模範的なドイツ語版参照。 Jürgen and Wolfgang von Ungern-Sternberg, Der Aufruf „An die Kulturwelt!“ Das Manifest der 93 und die Anfänge der Kriegspropaganda im Ersten Weltkrieg, Stuttgart 1997, pp. 144 et seq. 以下の考察はこの研究によるところが大きい。

11 Fritz Fischer, Der Griff nach der Weltmacht. Die Kriegspolitik des kaiserlichen Deutschland, Deutschland 1961, p. 180. この誤解は「従属的な臣民の社会（“Untertanengesellschaft”）」たるプロイセンに対するフィッシャーの反感とよく合致していた。また後の版でも間違いは訂正されなかった。Cf. Bernhard vom Brocke, ‚Wissenschaft und Militarismus’. Der Aufruf der 93 ‚An die Kulturwelt!’ und der Zusammenbruch der internationalen Gelehrtenrepublik im Ersten Weltkrieg, in: William M. Calder III, Helmut Flashar and Theodor Lindken（eds.）, Wilamowitz nach 50 Jahren, Darmstadt 1985, pp. 649-719, here pp. 655 et seq., note 7.

12 署名者の名前は以下であげられている。Ungern-Sternberg, Aufruf an die Kulturwelt op. cit., pp.145-147.

13 このあたりを網羅する研究については以下参照。 Margit Szöllösi-Janze, Fritz Haber 1868-1934. Eine Biographie, München 1998.

14 戦争時におけるアインシュタインの孤立については以下参照。Siegfried Grundmann, Einsteins Akte. Einsteins Jahre in Deutschland aus der Sicht der deutschen Politik, Berlin / Heidelberg 1998, pp. 39-80.

15 Ungern-Sternberg, Aufruf an die Kulturwelt op. cit., p. 145. 海外におけるマニフェストの受容については以下参照。Ibid., pp. 81-104.

16 Sieg, Geist und Gewalt op. cit., p. 109.

17 Cf. Georg Eckert, Steife Oberlippe, hängende Unterlippe: Julikrise und Kriegsbeginn in der Londoner Times, in: Id., Peter Geiss and Arne Karsten (eds.), Die Presse in der Julikrise 1914. Die internationale Berichterstattung und der Weg in den Ersten Weltkrieg, Münster 2014, pp. 113-135, here pp. 126-130.

18 Cf. Hans-Ulrich Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, vol. 4: Vom Beginn des Ersten Weltkriegs bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten, München 2003, p. 19. 私自身の見解については以下の二つの論考参照。"Deutsche Geschichte ist nicht tiefschwarz", in: Cicero, October 2013, pp. 120-125; "Erkenntnis und Empathie", in: Rotary Magazin 3/2014, pp. 48-51.

19 Werner Sombart, Händler und Helden. Patriotische Besinnungen, 11.-20. Tausend München / Leipzig 1915, p. 48.

20 Ibid, p. VI.

21 Ibid, p. 37.

22 この点はすでに以下で指摘されているが、ゾンバルトについてはやや単純化された考えが主流となっていたと思われる。Friedrich Lenger, Werner Sombart als Propagandist eines deutschen Krieges, in: Wolfgang J. Mommsen (ed.), Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg, München 1996, pp. 65-76.

23 Sombart, Händler und Helden op. cit., p. 53.

24 Franz Pfemfert, Die Deutschsprechung Friedrich Nietzsches. Ein Protest, in: Die Aktion 5 (1915), pp. 320-323. 歴史的な背景については以下参照。Steven E. Aschheim, Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults, Stuttgart, Weimar 1996, pp. 140-143.

25 そのような指摘をする最新の研究としては以下のものがある。ただし読む価値は十分にある。Ernst Piper, Nacht über Europa. Kulturgeschichte des Ersten Weltkrieges, Berlin 2013.

26 Cf. Sieg, Geist und Gewalt op. cit., pp. 117-122.

27 John Dewey, German Philosophy and Politics, New York 1915.

28 この点は以下の研究が明らかにしている。Bruendel, Volksgemeinschaft oder Volksstaat op. cit., とくに pp. 93-132.

29 Cf. Erik Lindner, Houston Stewart Chamberlain: The Abwehrverein and the „Praeceptor Germaniae", 1914-1918, in: Leo Baeck Institute Year Book 37 (1992), pp. 213-236; Sieg, Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg op. cit., pp. 183-187.

30 以下の見事な研究参照。Jörn Leonhard, Büchse der Pandora, Geschichte des Ersten Weltkrieges, München 2014, here p. 28.

Lecture

The Ambiguity of the Good. German Professors in the "War of the Minds"

Ulrich SIEG*

The German scholars' attitude toward the Great War has usually been the object of much criticism. Most historians specifically stress the part the professors played in mobilising the nation and in conveying xenophobic prejudices. To name but one example: Kurt Flasch, philosopher and historian who taught in Bochum, observed a rabid nationalism and a considerable collection of anti-western resentments among the German professors.[1] This, however, is a somewhat broad-brush assessment that not only fails to acknowledge the international dimension of the propaganda-war but also misconceives the way the protagonists saw themselves. Furthermore, a lopsided condemnation of the once so very common Metaphysics of Germanism ("Deutschtumsmetaphysik") would only serve to petrify contemporary prejudices – or to perpetuate them under reversed preconditions.[2]

This paper intends to call into question the established view of the "War of the Minds" (Krieg der Geister) and advocates a widely contextualised approach, analysing these phenomena within the history of ideas. This seems especially advisable since during war times the scholars did not adhere to meticulously crafted arguments but tended to resort to rallying cries and grave stylisations.[3] Accordingly, we historians find ourselves in the difficult position of having to device hermeneutics for a group of texts that in their hermetic style seem to almost actively resist any straightforward interpretation. Hence, it is all the more important to elucidate the reception history. Before we are able to assess the actual effect of this world-war-literature, at least to a reasonably realistic degree, we need to acquire detailed knowledge on print runs, censorship, and distribution area.[4]

I would like to deal with three texts that are seen as the epitome of nationalistic bigotry. Firstly, there is Ernst Lissauer's "Hymn of Hate against England", the Hassgesang gegen England. At first glance there is no denying its aggressive rhetoric or its wide-spread impact (I). Secondly, I shall analyse the "Manifesto of the Ninety-three"; signed by distinguished scientists and writers the text had been intended to evoke international sympathy, but was immediately considered an expression of Germany's overestimation of itself (II). Thirdly, I will look into Werner Sombart's pamphlet "Merchants and Heroes" (Händler und Helden) that more than any other text shapes today's view of German professorial war-literature (III). Finally, I shall pose the question of what price we are actually paying for our clear-cut picture of the "War of the Minds" and I will outline ways of overcoming it (IV).

I

Ernst Lissauer, author of the "Hymn of Hate against England", was part of the assimilated German Jewry. His father, Hugo Lissauer, died in 1910 as a rich silk merchant in Berlin. He was a well respected man and led the proud title "Kommerzienrat". Like many other members of his generation Ernst Lissauer, born in 1882, took advantage of his father's property to follow his own intellectual interests. He became a famous lyricist. However, in contrast to many

of his contemporaries he possessed a very conservative worldview and saw in the preservation of German culture an indispensable condition for a prosperous future. Moreover, he proposed strongly in the large Jewish debate of 1912, that the Jews had to go up in the German nation: "*Only two things are possible: either to emigrate, or to be German.* But then: Dig, take root with all strength, with all the veins, all the muscles, educate yourself to became German, make the German case a case of your own" [5] As might be expected in August 1914 Lissauer identified himself with the German nation which he saw surrounded by envious enemies. Britain's entry into the war in 1914 on the side of the Entente he regarded as unforgivable betrayal and as an attack on the highest cultural values embodied by Germany.

In September 1914, right after it had been published somewhat out-of-the-way, the "Hymn of Hate against England" met with great public interest. The ponderous poem was regarded as an authentic expression of German indignation over Great Britain's treasonable behaviour at the outbreak of war. Its most famous lines may serve to illustrate the paramount importance of its ideological message as well as its unaspiring poetry:

> "We will never forego our hate,
> We have all but a single hate,
> We love as one, we hate as one,
> We have one foe and one alone -
> England!"[6]

After all, with his poem Lissauer had expressed a widespread attitude in Germany. In his "World of Yesterday" (Die Welt von Gestern) Stefan Zweig even talks of "the Hymn of Hatred" as "a bombe which had fallen into an ammunition depot".[7] This might be an exaggeration, but it is undeniable that the poem of Lissauer very quickly gained enormous popularity.

Admired by the Emperor the "Hymn of Hate" shaped life at the home front and the greeting "May God punish England" (Gott strafe England) answered by "So be it" (Er strafe es) could be heard at many a street corner during the first months of war. Nothing much changed when it came to light that the author was an assimilated Berlin Jew. The Emperor awarded Lissauer the Order of the Red Eagle, with ribbon, and together with the crown prince of Bavaria he ensured that the poem was widely circulated within the military.[8] The Pan-German's stream of spiteful invective against Lissauer's Jewishness, however, played only a minor role.

Nevertheless, the "Hymn of Hate" failed to have a lasting effect. This was largely due to the German *Bildungsbürgertum*, the academic middle classes, whose views and attitudes basically constituted public opinion. The *Bildungsbürgertum* firmly believed that the Central Powers were leading a war for human ideals and hence, as a matter of principle, it disapproved of demonising the military enemy. Influential Jewish intellectuals went even a step further. The journalist Binjamin Segel interviewed sixty opinion leaders among the German Jewry and merely one of them regarded the "Hymn of Hate" as genuinely "Jewish".[9] It was common ground that universal ethical values were of higher importance than vilifying the major enemy, which England was doubtlessly considered to be.

While the war continued, Lissauer soon found himself among the undesirables, because his patriotic poetry allegedly denied the "chivalrous character of German culture". This was a remarkably one-sided appraisal of matters, its effect not only equal to an ostracism but also grist for the anti-Semites' mill. But it supplied a scapegoat for the disastrous image of Germany among the Entente Powers that was considered to be in need of an explanation. Lissauer also

became the victim of an anti-Semitic smear campaign, because his extreme nationalistic political thoughts were quite uncommon among liberal German Jews. Most members of the educated middle-classes preferred an idealistic understanding of German culture, as it was cultivated in schools and universities. Exactly how highly the German Bildungsbürgertum thought of itself can be gleaned from the "Appeal to the Cultural World", published on October 4th 1914. Its signatories, all 93 of them eminent intellectuals, had hoped to promote the "German cause".

II

Employing a prose consciously reminiscent of Luther's Theses the "Manifesto of the Ninety-three" confronted allied propaganda. William II. was no Attila but a prince of peace, who in his reign of now 26 years had time and again proven his fair-mindedness. Claims of war crimes committed in Belgium were unwarranted; its neutrality had to be sacrificed for the sake of the German Nation's right to life. "German militarism", moreover, was an honorary title, without it "German civilization would long since have been extirpated". In contrast, the deceitfulness of England and France was clearly visible considering that they had allied themselves with unjust states such as Russia and Serbia and that they were inciting the indigenous people of their colonies "against the white race".[10]

Because of the manifesto's drastic diction, historians have for a long time held the nationalistic right responsible for it. Fritz Fischer deemed Ulrich von Wilamowitz Moellendorf the author, Prussian nobleman and conservative scholar of Greek antiquity. In actual fact, however, the world famous Berlin professor had merely adorned the manifesto with his signature.[11] Its origins can be pinpointed to the liberal left that at the turn of the century had so vehemently opposed the Emperor's backward cultural policy. Ludwig Fulda, chairman of the Berlin Goethe Federation (Goethebund), had written the first draft and Hermann Suderman, a naturalistic writer, contributed several key arguments. Some artists like the painter Max Liebermann or the writer Gerhart Hauptmann, who had been famous in Germany for decades signed the manifesto. Even more remarkable was its resonance among Germany's scholars.

In the humanities a lot of well respected professors signed the manifesto.[12] Besides the famous theologian and President of the Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft, Adolf von Harnack, the philosophers Rudolf Eucken, Wilhelm Windelband und Max Wundt were among the signatories as well as the economists Lujo Brentano and Gustav Schmoller. Even the scientists were not restrained: together with the Marburg professor Emil von Behring, the first winner of the Nobel Prize in medicine in 1901, some world-famous scholars like Paul Ehrlich, Fritz Haber, Emil Fischer or Conrad Röntgen gave their signature. All of them gained the Nobel Prize: Fritz Haber, although he was accused by the Entente States to be the main responsible for the use of poison gas in the war, at last in 1918.[13]

A pacifist view like Albert Einstein was not very common in the academic world. The confession was widespread, that it was the duty of everybody to defend the homeland in case of emergency.[14] Most of the professors who had signed the "Manifesto of the Ninety-three" were politically not conservative but were generally sympathetic either to the liberal left or the national liberal parties. There is no doubt at their willingness, to stand up to their country, but they had not wasted a single thought on the preconditions of successful propaganda.

Immediately the manifesto was translated into ten languages but given the strength of the German military apparatus its impact was disastrous. Within the Entente and the neutral states it seemed inconceivable how scholars far away from the front-lines would know anything noteworthy about atrocities committed by the German army in Belgium. The manifesto's tone of voice was considered presumptuous. This especially applied to the airiness the authors exhibited when citing "the legacy of a Goethe, a Beethoven, and a Kant" to vindicate current events.[15] Criticising

these philosophical embellishments of political interests was instantly plausible and still meets with approval today. Without adequate interpretation of historical circumstances, however, this criticism threatens to obscure significant dimensions of the mesh of events.

The aggressive character as well as the professionalism of allied propaganda were both crucial stimulants for the scholarly over-identification with German culture. There is, for one, Henri Bergson's powerfully eloquent statement of August 8th. He glorified the inner unity of the French nation and called to arms for a battle of "civilisation" against "barbarism".[16] Furthermore there is the British press stylising the Germans as "Huns". The Times, until then rather Germanophile, particularly favoured this second stereotype and it also proved very suitable for visualisations.[17] Even today it still has lost nothing of its potency. The German professors and their anti-British propaganda failed to achieve a similar success.

However, this does not mean that one should think of a "special path in German history of ideas" (deutschen Sonderweg in der Ideengeschichte) during World War One. This position neglects the fact that the propaganda war was an international event. It was important to refute the opposing arguments and to advertise the own view. Moreover, the idea of a "special path in German history" (deutsche Sonderweg) favoured precisely those glorification of a "German character", which the idea itself tries to damage. At last this leads to bold assumptions of continuity which to substantiate empirically is nearly impossible. Sometimes they try to show a direct connection between the "War of Minds" and the "Guerrilla War on the Eastern Front since 1941".[18] But even the history of ideas during World War One deserved to be understood by her own preconditions. How much people in Germany tried to learn from the allied propaganda can be demonstrated by Werner Sombart who was one of the most read social scientists at his time.

III

In February 1915 it was Werner Sombart who adopted an unaccommodating tone of voice in his book "Merchants and Heroes". The economist, a genius when it came to self-marketing, had realised that drastic simplification was the single most effective weapon in the over-heating debates of the Great War. Accordingly, he decided for a palette of black and white, depicting the English as greedy merchants who had to be put in place by the brave Germans. He savagely argued against the "confusion of war and sports" and contrasted an atomised British society with a socially-minded German community.[19]

Sombart's book served primarily ideological rearmament. It should show young German soldiers "the direction, where in all future the enemy of German character should be searched".[20] According to that the pictures used to characterise the enemy were very drastic. England is described as a giant octopus trying to strangle the world.[21] In the long run, however, it would be impossible for English merchants to advertise their ideal of a comfortable life. Most people would assess a pure utilitarian understanding of human culture as far too superficial. The future, however, would belong to the heroic man, who would not shrink away from a life more dangerous and who was deeply rooted within his own people, his *Volk*.

To this day Sombart's book is regarded an exemplar of German academic chauvinism and its success is emphasised time and again. As it happens the "salon-Marxist" had first and foremost disgruntled his colleagues, who were offended by his unscrupulous use of resentments. The liberal left was steadfast in its Anglomania and so his prejudiced examples would not take hold.[22] In Weimar, however, where Elisabeth Förster-Nietzsche was busy

marketing her late brother as a national hero, Sombart's ideas and arguments aroused great interest. A debasement of British civilisation matched her own agenda and gave her the opportunity to push forward Nietzsche's patriotism. Sombart had, after all, called her brother the "last bard and seer of the German people" and had emphatically underlined his military attitude.[23]

However, the contradiction against the political use of Nietzsche was violent. First of all it came from Expressionist writers, who's enemies liked to call them "Cafehausliteraten". This can be demonstrated by an article of Franz Pfemfert which argued against "the occupation of Nietzsche as pure German" ("Die Deutschsprechung Nietzsches") by his sister.[24] Till today this text is used to illustrate the change of the reception of Nietzsche during World War One. But one should avoid any exaggeration. Elisabeth Förster-Nietzsche's decision would be fundamental for the political orientation of the Nietzsche Archive but this should not hide the fact that radical ideas such as these were hardly acceptable for the majority of German academia.

In view of an inconceivable number of war victims it was, in the end, all about giving meaning. Only those who were easily able to construe historic continuity seemed to know the way into a better future. For that reason brusque comments and attitudes were far less in demand than is widely believed among historians.[25] Moreover, we should not underestimate the human need for stability. Nationalistic concepts in particular had to vouch for the perpetuity of a world whose dissolution was suspected but could not be faced. On these grounds clap speakers like Rudolf Eucken, a neo-idealist from Jena, emerged as key figures in the "War of the Minds". In the thinking of this noble laureate Luther, Kant, and Fichte became the forefathers of German philosophy, whose humanist ideas were vastly superior to an unleashed modernity. The significance of this intellectual tradition led him to conclude that the fortunes of war would be with Germany.[26]

This does not mean, however, that Eucken's high regard for the German culture would evoke sympathy in the western world and even less was it universally shared. Quite the contrary – the heroes of German intellectual tradition were being disliked emphatically. Especially Kant, seen as the advocate of a strict sense of duty among the military, or Fichte, seen as a presumptuous prophet of his own people met for the most part with an almost categorical refusal. The American pragmatist John Dewey argued, for instance, that there was a tight link between the all too daring ego-philosophy of German Idealism and the Central Powers' excessive aims of war.[27] His claims are, of course, unfounded and would not withstand a serious academic debate – but they clearly illustrate how allegations and reproaches were being exchanged in this "War of the minds" and how heated it actually was. German academia had wrongly relied on its own "good will". Under the conditions of a propaganda-war, Kant's concept only served to substantiate one's own claims or to obscure the political situation. "Good will" as the legitimising principle of normative ethics was an idea that had ceased to convince and by 1918 at the latest it had become obsolete.

IV

To conclude I would like to sum up some results. We are paying a high price for our clear-cut picture of the "War of the Minds". We are repeating – albeit critically – nationalistic topoi and in doing so we are contributing – albeit unintentionally – to their continued existence. At the same time we are underestimating the contextual character of world-war-literature – only at first glance do they appear to utter convictions that are set in stone. While being very aware of censorship and its prime objective of upholding the civic truce, the authors still wanted to influence domestic politics.[28] Before we are able to properly understand these writings we have to decipher camouflaged comments and ideologically charged expressions.

To my mind two things are crucial for a better understanding of world-war-literature. Firstly, we should pay more attention to ambiguities. For example, it is neither widely known nor satisfactorily explained why Houston Stewart Chamberlain was the most read German propaganda-writer – he sold more than one million books. His contacts with the Imperial court were certainly advantageous, as well as the professionalism of his publisher Bruckmann in Munich. But the pivotal point was a different one. Richard Wagner's son in law simply had more to offer to his readers than Eucken with his glorification of Protestant tradition of *Bildung* or Sombart with his England-bashing garnished with a touch of cultural pessimism. When describing the British spirit of merchandise, Chamberlain used a language tinted with anti-Semitism, which evaded censorship but was easily understood by the extremist right. At the same time he boldly ignored all facts that contradicted his philosophy of history and thus ensured its attractiveness, which is peculiar to self-contained views of the world in a time of crisis.[29]

Secondly, we should pay more attention to the discursive dynamics of this unforgiving propaganda-war. Having resorted to coarse nationalistic drumming in the first place the intellectuals were left with little room for manoeuvre later on. Accordingly, a history of ideas, too, needs to analyse the "intrinsic logics" that were formative for the "Great War".[30] To name but one example: The defiant commitment to the "German militarism" fuelled a disastrous stereotype and, moreover, aided and abetted a distortion of Germany's past. It shows, if nothing else, how careful one should be when dealing with nationalistic prejudices. This is valid down to the present day.

---

* I would like to thank Anne C. Nagel and Michael Seelig for constructive criticism as well as valuable comments, and Wolfram Kändler for the nuanced translation of the German manuscript.

1 Kurt Flasch, Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg, Berlin 2000.

2 Cf. the first in-depth study regarding the diverse forms of "Deutschtumsmetaphysik" during the Great War: Hermann Lübbe, Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte, Basel / Stuttgart 1963, part 4. Cf. most recently Ulrich Sieg, Geist und Gewalt. Deutsche Philosophen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus, Munich 2013, pp. 103-149.

3 Cf. Wolfgang Mommsen (ed.), Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg, München 1996, and the case study Ulrich Sieg, Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg. Kriegserfahrungen, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe, 2nd ed. Berlin 2008.

4 Cf. for an approach like this: Steffen Bruendel, Volksgemeinschaft oder Volksstaat. Die "Ideen von 1914" und die Neuordnung Deutschlands im Ersten Weltkrieg, Berlin 2003, and Peter Hoeres, Krieg der Philosophen. Die deutsche und die britische Philosophie im Ersten Weltkrieg, Paderborn et al. 2004.

5 "*Nur zweierlei ist möglich: entweder auswandern; oder deutsch werden*. Dann aber: sich eingraben, einwurzeln mit aller Kraft, mit allen Adern, allen Muskeln, sich zum Deutschen erziehen, die Sache der Deutschen zu der eigenen machen", in: Sprechsaal, Deutschtum und Judentum, Der Kunstwart of April 1st, p. 12. Quoted after the excellent book of Elisabeth Albanis, German Jewish Identity from 1900 to the Aftermath of the First World War. A Comparative Study of Moritz Goldstein, Julius Bab and Ernst Lissauer, Tübingen 2002, which I owe a lot.

6 "Wir wollen nicht lassen von unserem Haß / Wir haben alle nur einen Haß, / Wir lieben vereint, wir hassen vereint, / Wie haben alle nur einen Feind / England." Ernst Lissauer, Haßgesang gegen England, in: Id., Worte in die Zeit. Flugblätter 1914, 1. Blatt, Göttingen 1914; translation by Barbara Henderson, as it appeared in The New York Times of October 15th, 1914.

7 "Das Gedicht fiel wie eine Bomber in ein Munitionsdepot"; Stefan Zweig, Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers, Munich 1981, p. 286.

8 Cf. Elisabeth Albanis, Ostracised for Loyality: Ernst Lissauer's Propaganda Writing and its Reception, in: Leo Baeck Institute Year Book 43 (1998), pp. 195-224, here p. 196. For the anti-British salutations cf. Jeffrey Verhey, Der "Geist von 1914" und die Erfindung der Volksgemeinschaft, Hamburg 2000, pp. 204 et seq.

9 This was the literary scholar Ludwig Geiger (Bonn). Regarding the context of Segel's survey cf. Sieg, Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg op. cit., p. 83 et seq., and David Brenner, Marketing Identities. The Invention of Jewish Ethnicity in "Ost und West", Detroit 1998.

10 Translation as it appeared in The North American Review vol. 210, no. 765 (August 1919), pp. 284-287 (http://www.jstor.

org/stable/25122278, 27/06/2014). For the original text cf. the exemplary German edition by Jürgen and Wolfgang von Ungern-Sternberg, Der Aufruf "An die Kulturwelt!". Das Manifest der 93 und die Anfänge der Kriegspropaganda im Ersten Weltkrieg, Stuttgart 1997, p. 144 et seq. The following observations owe a lot to this study.

11 Fritz Fischer, Der Griff nach der Weltmacht. Die Kriegspolitik des kaiserlichen Deutschland, Deutschland 1961, p. 180. This mistake went well with Fischer's aversion to the Prussian "society of subservient subjects" ("Untertanengesellschaft") and he did not correct it in later editions. Cf. Bernhard vom Brocke, 'Wissenschaft und Militarismus'. Der Aufruf der 93 'An die Kulturwelt!' und der Zusammenbruch der internationalen Gelehrtenrepublik im Ersten Weltkrieg, in: William M. Calder III, Helmut Flashar and Theodor Lindken (eds.), Wilamowitz nach 50 Jahren, Darmstadt 1985, pp. 649-719, here p. 655 et seq., note 7.

12 The names are listed in Ungern-Sternberg, Aufruf an die Kulturwelt op. cit., pp.145-147.

13 Encompassing Margit Szöllösi-Janze, Fritz Haber 1868-1934. Eine Biographie, Munich 1998.

14 For Einstein's isolation during the war cf. Siegfried Grundmann, Einsteins Akte. Einsteins Jahre in Deutschland aus der Sicht der deutschen Politik, Berlin / Heidelberg 1998, pp. 39-80.

15 Ungern-Sternberg, Aufruf an die Kulturwelt op. cit., p. 145; regarding the manifesto's reception abroad cf. ibid, pp. 81-104.

16 Sieg, Geist und Gewalt op. cit., p. 109.

17 Cf. Georg Eckert, Steife Oberlippe, hängende Unterlippe: Julikrise und Kriegsbeginn in der Londoner Times, in: Id., Peter Geiss and Arne Karsten (eds.), Die Presse in der Julikrise 1914. Die internationale Berichterstattung und der Weg in den Ersten Weltkrieg, Münster 2014, pp. 113-135, here pp. 126-130.

18 So Hans-Ulrich Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, vol. 4: Vom Beginn des Ersten Weltkriegs bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten, Munich 2003, p. 19; to my own position see the articles "Deutsche Geschichte ist nicht tiefschwarz", in: Cicero, October 2013, pp. 120-125, and "Erkenntnis und Empathie", in: Rotary Magazin 3/2014, pp. 48-51.

19 Werner Sombart, Händler und Helden. Patriotische Besinnungen, 11.-20. Tausend Munich / Leipzig 1915, p. 48.

20 Ibid, p. VI.

21 Ibid, p. 37.

22 This has already been noted by Friedrich Lenger, Werner Sombart als Propagandist eines deutschen Krieges, in: Wolfgang J. Mommsen (ed.), Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg, Munich 1996, pp. 65-76, but the somewhat simplistic opinions on Sombart seem to have prevailed.

23 Sombart, Händler und Helden op. cit., p. 53.

24 Franz Pfemfert, Die Deutschsprechung Friedrich Nietzsches. Ein Protest, in: Die Aktion 5 (1915), pp. 320-323; to the historical context cf. Steven E. Aschheim, Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults, Stuttgart / Weimar 1996 pp.140-143.

25 Cf. most recently Ernst Piper, Nacht über Europa. Kulturgeschichte des Ersten Weltkrieges, Berlin 2013. The study is nevertheless well worth reading.

26 Cf. Sieg, Geist und Gewalt op. cit., pp. 117-122.

27 John Dewey, German Philosophy and Politics, New York 1915.

28 This has been elucidated by Bruendel, Volksgemeinschaft oder Volksstaat op. cit., especially pp. 93-132.

29 Cf. Erik Lindner, Houston Stewart Chamberlain: The Abwehrverein and the „Praeceptor Germaniae", 1914-1918, in: Leo Baeck Institute Year Book 37 (1992), pp. 213-236, and Sieg, Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg op. cit., pp. 183-187.

30 Cf. the masterly study by Jörn Leonhard, Büchse der Pandora, Geschichte des Ersten Weltkrieges, Munich 2014, here p. 28.

ワークショップ

「江戸期における漢学者たちの人間観の特色―中国との比較―」

Workshop of the 1st Unit: "Characteristics of Chinese Scholars' Views of Humanity in the Edo Period - A Comparison with China"

（2015 年 8 月 26 日開催、『国際哲学研究』5 号掲載）

- 楠本碩水の『朱王合編』について―並木栗水と楠本碩水―（申绪璐）
- 水戸学と陽明学―徳川ミュージアムの儒学関連資料の調査を中心として―（銭明）／水戸学与陽明学（銭明）
- 徳川日本心学運動の“草の根化”の特色―民間文書《心学　こゝろのしらべ》について―（呉震）

楠本碩水の『朱王合編』について
―並木栗水と楠本碩水―

申　緒璐
翻訳：早坂　俊廣

16 世紀末から 17 世紀にかけて、藤原惺窩や山崎闇斎といった学者たちの熱心な宣揚により、朱子学は江戸時代の正統思想となった。江戸寛政２年（1790）、幕府は異学の禁令を頒布し、日本の最高学府である昌平坂学問所が、朱子学以外の学説を討論することを禁止したことで、朱子学の独尊的な地位は絶頂に達した。時を同じくして、陽明学が日本に伝来し、民間において流行した。特に幕末期には、陽明学の思想がますます隆盛を極め、官営学府においても佐藤一斎のような学者が出現し、陽明学を大いに提唱するに至った。注目すべきは、幕末の学者が陽明心学を信奉する時に、決して朱子学を否定しないという点であり、このことは、理学と心学が合流する思想傾向を表している。日本近代の九州儒学の重要人物である楠本碩水[1]が編纂した『朱王合編』は、このような思想観念を存分に展開したものである。『朱王合編』[2]は四巻からなり、理学と心学における工夫（じっせん）の異同について幕末の学者が討論した漢文の書簡を収録している。そこでは、朱陸論争に関わる問題について、深く踏み込んだ議論が行われている。本論は、このような文献について紹介を行うとともに、その中に反映されている理学の問題に対して分析を行うものである。

１、「知先行后」と「知行合一」

前半の三巻の内容が陽明心学を主とするのとは異なり、『朱王合編』巻四は一転して朱子学の観念を強調する。一般的には、陽明学思想は、幕末期の倒幕運動に積極的な影響を与え、明治になると、今度は日本の近代化に対して多くの陽明学者が重要な作用を発揮した、と考えられている。巻四に収録されている楠本端山・楠本碩水兄弟および並木栗水・佐久間象山といった人々の書簡は、朱子学の立場に立つ儒者が当時の社会思潮に対して抱いていた焦慮の念や、朱子学の正統的な地位を改めて確立したいという願望が反映されている。

万延元年（1860）正月、28 歳の楠本碩水は、熊本の学者である月田蒙齋（名は強、字は伯恕、通称は右門、1807-1866）に宛てた書簡のなかで、当時の心学者の品格と行為に対する不満を既に漏らしていた。碩水は、以下のように言う。

> 孚嘉（わたくし）（楠本碩水）は、東游して以来、儒学で名の知れていると世間で言われている方をいろいろと見てまいりましたが、おおむね記誦詞章（ことばづらだけ）の徒に過ぎず、道学をもって自ら任ずる者には会えませんでした。その躬行践履の実態に至っては、下劣ででたらめなことだらけの者までおりました。そこで、古の君子は知と行とが一致しており、知が極まれば行もまた極まるのだと思い至りました。最近の儒者は、どうしてここまで知と行とが背いてしまっているのでしょうか。つらつら考えまして、その学術に間違いが必ずあるからだということに始めて気づきました。つまり、学術がひとたび間違ってしまいますと、知識が明確で見聞が広かったとしても、道に達することは望むべくもないのです。（孚嘉東游以來、歷觀世所謂以儒名家者、大抵不過記誦詞章之徒、難以道學自居者。至其躬行踐履之實、則或有卑鄙乖謬不可勝言者。因謂古之君子知行一致、知之所至行亦至。今之儒者、何故知行相背至於如此。反復考之、始知其學術必有所誤也。蓋学術一誤、則雖知識明、見聞博、然

達道則遠矣。）

碩水は、月田蒙齋に向かって、東游の見聞を述べている。当時の儒学者のなかで、記誦詞章の人は言うまでもないが、いわゆる践履の士も、その品格が儒者の身分と符合しなかった。碩水のいう「躬行践履」の士とは、明らかに、活発に活動していた心学の士人を指している。碩水は、これらの人々が、知と行とが一致せず、説くところの道理と行うところの行為とがはっきりと背いてしまっていることを、とりたてて批判した。知と行とが一つでない原因は、その学術に間違いがあることによる。

最近の儒者には、高遠な境地に馳せ参じて日常卑近なところをないがしろにする者や、博雅な境地に熱心になるあまり順序を失ってしまう者がいます。学術が明らかでなく、知と行とが背いてしまっているのも、無理はありません。もし学術が明らかであるのならば、日常卑近な行住坐卧から、遠大な「天地位し、万物育す」ところまで、その努力実践には必ず順序次第があって、混乱するはずがないのです。（今之儒者、或馳高遠而略卑近、或務博雅而失循序、宜乎學術不明而知行相背也。苟学術明焉、則自行住坐卧卑且小者、至天地位萬物育遠且大者、其用功必有次第階級而不可亂矣。）

ここで碩水は、学術の鍵は「必ず順序次第があって、混乱するはずがない」という点にあることを提示している。学問の工夫（じっせん）は、近くから遠くへ、順序に従って段々と進み、「下学して上達」するものであって始めて、日常のふるまいから天下の統治に至る行為において知行の一致を実現することができると、碩水は主張する。碩水の、順序次第や「下学上達」を強調する思想は、明らかに程朱理学の基本的立場である。これに対し、当時の心学活動家が巻き起こしている種種の問題は、知行の先後順序を知らない点にこそあると、碩水は考えた。

知ってから後に行うのでして、知らずに行える者などおりません。ですから、知が先に在り、行が後に在るのです。姚江（おうようめい）のいわゆる「知行合一」のようなことではありません。……知が極まっているのに行がそこに追いつかないという人はいます。譬えるならば、目は十歩先を見ているのに、足は必ず第一歩から進み出すようなものです。……最近の儒者で知と行とが背いてしまっている者がいるのは、知見が真か真でないのかの問題ではなく、学術が明らかか明らかでないかの問題に他なりません。（知而後行、未有不知而能行者、故知在先而行在後、非如姚江所谓知行合一也。……有知能至而行未遽及者、譬之目在十歩外、而足必自一歩進。……今之儒者知行相背者、不在知見之真不真、而在學術之明不明而已矣。）

ここに至って、碩水は自己の観点を明確にした。当時の学者が知行不一致なのは、陽明の「知行合一」を鼓吹して、朱子の「知先行後」を知らないところに原因があった。このため、これらの人々は、持っている観点に正確なところがあるのだけれども、その行為が当を失して背いてしまい、順序に従って行うということを知らないのである。碩水が例を挙げているように、たとえば十歩前の場所を既に見ていたとしても、やはり一歩一歩歩みを進める必要があり、一気に片を付けるというわけにはいかないのである。

以上の観点を、碩水は、親友の小笠原敬斎にも伝えた。碩水は敬斎のことを「爲人（ひととなり）は敬邁特達にして、程朱を確守す」と評価していたけれども、碩水が列挙した同時代人の病弊に対して、敬斎は「真に知れば必ず実行する。実行が追いついていないのは、知が明らかでないからに他ならない（真知必實行、行之不至、便由知之不明）」と主張した。実際、陽明は、自己の「知行合一」思想を表明した時に、まさしくこの観点を提示した。明らかに、小笠原敬斎はこの場面で、あのような心学活動家は、行為が下品ででたらめなだけでなく、その知るところ見るところもまた真の知ではないと非難しようとしている。しかし、碩水は「知と行とは、譬えるなら渓流を隔てて山を見るようなものです。足はまだ山に至ってはいませんが、見ているもの［山］は実体のないものではありません。山に至ることができないとすれば、それは、道筋を知らないからに過ぎません（知行譬猶隔溪而見山、雖足未至山、然其見者非虚見也。其不能至者、是由不知其路徑耳。）」と考えた。同時代人の病弊は、知の問題ではなく、行の問題なのである。

知行の問題において、碩水は「能知（知ることができる）」と「能行（行うことができる）」とを区別した。心学家の見解には正確な内容もあるので、「能知」であると言うことができる。しかし、「能知」は決して「能行」とイコールではない。そうであるにもかかわらず、同時代人たちは却って陽明心学の「知行合一」をスローガンにし、「真に知」れば「実に行う」ことができると考えて、行う方法が順序に従って段々と進むべきものであることが分かっておらず、そのため多くの病弊が出現してしまうのである、と碩水は考えた。このことから、碩水が、同時代人の「知」の正確さを認めていたけれども、その「行」の方法を否定していたことが分かる。まさにこれは、「能知」と「能行」とが、「知の方法」と「行の方法」とがイコールなのではないとする立場に基づいて、碩水が陽明の「知行合一」のスローガンに批判を加えたものなのである。

月田蒙齋の返信のなかに、特別に「批答」という一文が附されており、そこでは、楠本碩水の問題提起に対する応答がなされている。蒙齋は碩水の観点に賛成するだけでなく、さらに陽明の「知行合一」の観点に対する批判が特になされている。蒙齋は冒頭で、江戸時代初期の朱子学者である山崎闇斎の「＜徳性を尊ぶ＞ことと＜問学に道（よ）る＞ことは、鳥の両翼、車の両輪のようなもの（尊性問學二者、猶鳥兩翼車兩輪）」という観点を掲げ、どちらも欠くことができず、「徳性を尊ぶ」と「問学に道（よ）る」とを貫通するのが「存養」の工夫（じっせん）であるとした。このほか、「真知必實行」「知行合一」という心学の観点に対して、蒙齋は、自身の批評を提示した。

> 「真に知れば必ず実に行う」、この言葉には問題があるように思われます。何故ならば、知が真であって後に行うことができるからです。そうであるのに、「必ず実に行う」と言うのは、「知行合一」の意味ではないでしょうか。そもそも学びを通して［あることを］知っているけれども、行いがそれに追いついてないということは、「知る者は仁を利とす」［『論語』里仁篇］というレベル以下の人なら誰もがあてはまります。ですから、夫子は「知がそこに到達していても、仁がそれを固守できなければ、一時的にそれを手に入れても、必ず失ってしまうだろう」［『論語』衛霊公篇］と言ったのです。そもそも「知がそこに到達している」と言うわけですから、「知がまだ真でない」とは言えません。「仁がそれを固守できなければ、失ってしまう」のですから、「必ず実に行う」と言うことはできません。「仁がそれを固守できない」からといって、それを知の罪だとすることはできません。『中庸』には「知」「仁」「勇」の三達徳が述べられていますが、「知」一つで「仁」「勇」の二つを兼ねることができるとでもいうのでしょうか。ましてや、「徳性を尊ぶ」工夫や「浩然の気を養う」技術は、その成否を「知」一つにゆだねることができるとでもいうのでしょうか。（真知必實行、此言似有病、何則知已真而後能行也。然曰必實行、無乃知行合一之意乎。夫學已知而行未至、知者利仁以下皆然。故子曰、知及之、仁不能守之。雖得之、必失之。夫人已曰知及之、是不可曰知未真。而仁不能守之[3]、則失之也、然則不可謂必實行。復仁不能守之者、未可歸罪於知也。中庸知仁勇三達德、以一知能兼得仁勇二者哉。況尊德性之功夫、養浩然之氣術、責功於一知而可乎。）

蒙齋の考えによれば、孔子の「知及之、仁不能守之」という言葉は、特に初学の段階について述べたものであり、完全に知行合一であると見なすことはできない。「知及之」とは「すでに知っている」ことを表している。「仁不能守之」とは、個人の行為が「すでに知っている」そのレベルに到達できない場合があることを孔子も認めていたことを表している。このほか、『中庸』にいう「知」「仁」「勇」の三達徳が、三つの異なる方面の道徳目標と功夫（じっせん）修養とが存在することを表していると、蒙齋は考えた。そのため、単に知の功夫だけで仁と勇の二方面の修養を覆い尽くすこともまた不可能なことであった。

このような観点に基づき、蒙齋は、『論語』子罕篇の「顔淵喟然（きぜん）として歎じて曰く、之を仰げば彌々（いよいよ）高く、之を鑽（き）れば彌々堅し。之を瞻（み）るに前に在り、忽焉として後に在り。夫子は循循然として善く人を誘（いざな）ふ。我を博（ひろ）むるに文を以てし、我を約するに禮を以てす。罷（や）めんと欲すれども能わず。既に吾が才を竭（つ）くす。立つ所有りて卓爾（たくじ）たるが如し。之に從わんと欲すと雖も、由（よし）無（な）き也已（のみ）」という章における顔子の感歎が、まさしく顔子が「知已至、而行未至［十分に知っているけれども、行いが追いついていない］」「雖欲從之、末由也已［着いていきたいけれども、その術がない］」ことを表している、と指摘した。

蒙斎はまた程伊川の「至りを知っているならば至るべきであり、終わりを知っているならば終わるべきである。

知ることを基本としなければならない（知至則當至之、知終則當遂終之、須以知爲本）」[4]という文章を引用している。原文のなかで程伊川は、「至りを知ることは知を致すであり、＜博く学び、明らかに弁じ、審らかに問い、慎んで思う＞とは、全て知を致し至りを知ることであり、＜篤く行う＞とは、終えることである。＜條理を始め、條理を終える＞という言葉などは、その條理を始めるが故に條理を終えることができるのであり、＜至りを知ることが、とりもなおさず終えることができること＞というような意味である（知至是致知、博學明辨審問慎思皆致知知至之事、篤行便是終之。如始條理終條理、因其始條理、故能終條理、猶知至即能終之。）」と述べている。伊川は、知と行とは異なるものであり、行は知を前提にすべきであるが、「知れば必ず行うことができる」ということは決して無いということを強調した。「始條理」「終條理」とは、『孟子』万章下篇「始條理者、智之事也。終條理者、聖之事也」から来ている。この語に対して蒙斎は特別に解釈を加え、「始條理者、智之事也」とは「致知」に他ならず、「終條理者、聖之事也」とは行のことに他ならず、「終わるところを知ったのならば、努め進んで終えよ（既知所終、則力進終之）」とした。孟子の説く「智之事」と「聖之事」の相違により、蒙斎は再び知と行の相違およびその先後の順序を強調したのである。

最後に、月田蒙斎は楠本碩水の「渓流を隔てて山を見る」という譬喩を批判した。碩水は、同時代人たちはすでに山を見ているけれども、山に至る道筋を知らない、つまり行の方法を知らないと考えた。これに対し、蒙齋は、「いわゆる＜知る＞とは、経路や距離も含めて知っていることです。……山峰をはるか遠くに望み見るばかりで、そこに至る経路を知らないのであれば、知見を有しているとは、とても言えません（所謂知、並其徑路遠近而知之也。……乃遥遥望山峰而未知路蹊所由、則不可謂有所見也。）」と指摘した。蒙齋は、行の方法を知らないということも「不知」なのであり、真の見識があるのではない、と考えたのである。総じて、楠本碩水と同様に、月田蒙齋も、知と行とはイコールではなく、知が行の基礎であり、順序に従って段々と進むべきとする工夫論の思想を同じく強調した。心学思想に対する両者の批判は、主に心学の「知行合一」という観点に対するものであり、孔孟の材料に基づいて知と行との相違を指摘した。批判の際に、蒙斎と碩水は、単純に先人の観点を反復したわけではなく、「能知」は「能行」とイコールではない、「知及之、仁不能守之」などといった方面から、独自の議論を提出した。

２、並木栗水と楠本碩水の朱陸観

楠本碩水は東游の過程で、幕末期の一部の心学活動家に「下劣ででたらめなことだらけ」で、知と行とが一致しない病弊が存在していることに気づいた。しかし、一般的には、倒幕運動と明治初期の改革過程のなかで、心学家は巨大な作用を発揮したと考えられている。明治維新から 20 年近くが経ち、54 歳の楠本碩水の、社会に対する見方および心学に対する批判には、若いころの鋭気がすでに失われていた。碩水より四歳年長の並木栗水は、依然として朱子学の立場に立ち、心学に対して鋭い批判を展開していた。

「與東澤瀉書」のなかで、並木栗水は、自らが尊崇する「聖學之要」を提示し、「程朱の説は中正純粋で、本体と作用とを兼ね備えています。聖人が再び現れても、必ず彼らの言葉に従うでしょう（以爲程朱之説、中正純粹、體用該備、本末具擧。聖人復興、必從其言）」と語った。明治以降の社会と学風に対し、栗水は、人々が有用の学を好み、伝統的な理学が日を追って衰微していることを嘆いた。

> そもそも近世において斯学は衰退し、学者はみな、六経四書を無用で迂遠なものと見なし、歴史詞章を有用で優れたものと考えるようになりました。聖賢君子たらんことを望むことなく、英雄豪傑と為ることを願うようになってしまいました。このため、人心は壊乱し、風俗は頽廃しています。邪でゆがんだ学説が、さらにその風潮に便乗しています。そうでありながら、天下に堕落しない者がいるならば、何とも幸運なことであると言えましょう。（抑近世斯學陵夷、學者皆以六經四書爲無用迂闊、以歷史詞章爲有用達才。不庶幾爲聖賢君子、願欲爲英雄豪傑、是以人心壞亂、風俗頽靡。邪詖之説、又從乘之。然而天下不敗亂者、幸也。）

栗水は、幕末以来、六経四書を基礎とした心性学説である理学は、もはや世間の人々から重視されなくなってし

まったと指摘する。社会の人々は、歴史・詞章を重視する者や英雄豪傑になって功業を成し遂げんとする者ばかりである。「仁義を迂闊で無用なものと見なし、功利を政治に有用なものと見なす（以仁義爲迂闊無用、以功利爲経濟有用）」、「毎日『左伝』『国語』『史記』『漢書』の類いを読誦し、英雄豪傑の活躍を喜んで口にする（日誦左國史漢之書、喜談英雄豪傑之利）」、「経義を修める者は、高遠に過ぎる場合は陸王の頓悟に流れ、卑俗に過ぎる場合は漢唐の訓詁に流れる（其修經義者、高則陸王之頓悟、卑則漢唐之訓詁）」、栗水は、まさにこの社会の風気が「人心壞亂、風俗頽靡」をもたらしたと考えた。その濫觴について、栗水は指摘する。

> 私の考えでは、近世の学風が一変したのは、その淵源が頼山陽にあり、藤田東湖・佐久間象山・藤森弘庵といった連中がそれを鼓舞したのです。彼らはみないわゆる豪傑の士ですから、その流弊は国内を風靡し、その災禍は激烈を極めています。象山の学問は陸氏を祖述するものです。陸王の学はしばしば功利に流れますが、熊沢蕃山や大塩中斎はこの類いです。
>
> そもそも、程子は蘇東坡に対して、朱子は陸象山・陳龍川に対して非難しましたが、それは末流の弊害を考慮したからです。程朱は純正でありますので、その学を奉ずる人はだいたい謹厳整粛な人士です。蘇・陸・陳の学問は雑駁なものですから、その教えを奉ずる人は磊落不羈な人士が多いのです。俗士はこういう人を喜びますが、こういう人は法規を破り乱しがちです。謹厳整粛な人は、俗士に忌み嫌われますが、義に安んじ礼に従う人ばかりです。
>
> （僕竊謂近世學風之一變、其源出於山陽賴氏、而藤田東湖、佐久間象山、藤森弘庵之徒鼓舞之。彼皆所謂豪傑之士也、故其流弊風靡於海内、其禍最烈也。象山之學、祖述陸氏。陸王之學、往往流爲功利、如熊沢蕃山、大塩中齋皆是也。
>
> 夫程子於蘇東坡、朱子之於陸象山陳龍川、毎排抑之、蓋慮其末流之弊也。程朱純正也、故奉其學者、往往謹嚴整肅之士也。蘇陸陳之學偏駁也、故奉其教者、多磊落不羈之士、俗士喜之、然或違法亂紀。嚴整肅之士、俗士忌之、然必安義循禮。）

栗水は始めに、以下のように指摘している。日本の学風が改変した発端は頼山陽（名は襄、字は子成、号は山陽、1781-1832）であり，その後、藤田東湖（名は彪、字は斌郷、号は東湖、1806-1855）、佐久間象山（名は国忠・啓、字は子迪・子明、号は象山、1811-1864）、藤森弘庵（名は大雅、字は淳風、号は天山・如不及斎等、1799-1862）等の人々がさらに一歩進めて心学を鼓吹し、心学の風勢が一気に盛んになったのである。以上の人々はみな、幕末期の、いわゆる「豪傑之士」として有名な活動家であり、彼らの影響を受けて、心学思想の影響はますます盛行した。栗水は次いで、佐久間象山の思想が陸象山から来ており、陸象山と王陽明の心学思想はしばしば功利思想に流れたので、熊沢蕃山（名は伯継、字は了介、号は蕃山、又は息游軒、1619-1691）、大塩中斎（名は正高・後素、字は子起、通称平八郎、号は中斎、1793-1837）たちの弊害は全て心学に由来する、と指摘した。

まさしく心学の流弊がきわめて深いために、程伊川が蘇東坡に対して、朱子が陸象山・陳龍川たちに対して行ったように、全力で批判を行う必要があることを強調した。純正な程朱学は、謹厳整粛なものであり、普通の人間に喜ばれないのが常である。対照的に、蘇氏の詞章、陸王学の磊落不羈は、極めて容易に人心を籠絡するものである。しかし、程朱学は謹厳整粛であるけれども、義に安んじ礼に従うものである。陸王学は磊落不羈であるけれども、法を破り風紀を乱すことが多い。先に楠本碩水が同時代人における知行の不一致の多さを指摘していたが、その背後の原因はおおむね栗水の言う通りであろう。

東沢瀉は「答並木栗水」という返信のなかで、自分は最初、禅学に心を溺れさせていたが、後に陽明心学を崇拝し、程朱学を批判するようになったと述べている。そして、いま二十数年の精進の後に、「程朱の学説は、もともと陸王の言葉と相矛盾するものではありません。ひとえに、自分がどういう見方をするかにかかっています。つまり、絶妙な円通さを身につければ、粗雑な形跡のレベルに滞ることはないのです。霊光がひとたび貫徹すれば、言語文字が障害となることはあり得ないのです（程朱之説、與陸王之言、本不相悖。一在吾所見如何。蓋得圓通之妙、則不滯在形迹之粗。靈光一徹、則言語文字不能爲之障礙）」と考えるようになった。最後に東沢瀉は「だいたい、ちゃんと学べば、あらゆる学説がわが道を補佐してくれるようになりますが、ちゃんと学ばなければ、道を守

る志が失われて、かえって門戸の争いが生じるものなのです（大抵善學則百家之説、可心翼吾道。不善學則失衛道之志、反生門戸争矣）」と強調した。東沢瀉は、表面的には程朱陸王を調停し、それらの学は「本不相悖」としているけれども、「靈光一徹」すれば言語形迹にとらわれないという主張は、明らかに陸王心学、ひいては仏家禅学の基本観念である。東沢瀉は栗水が百家を兼ね取り、門戸の争いに陥らないことを望んでいるけれども、これは明らかに、栗水が朱陸の争いに執着しており、それは道学において無益であるという批判である。

この辺りの経緯について、並木栗水は1886年の「與楠本碩水書」のなかで言及している。

> 私は山中にわび住まいしており、学問を講じあう益友のいないことを苦にしております。都会に住む学士は志を異にし、ともに語り合うことができません。斯学に進歩利益がなく、一生を無駄に過ごすのではないかと思い煩っています。周防に東沢瀉という方がおられ、先師（大橋訥庵）の門下で学んだことがあり、正しい学問を地方で唱導されていて、付き従う門徒も多いと噂に聞きました。私は、この方であれば、ともに学問を講じあって進歩利益があがるものと喜んだのですが、陸王禅学を兼ね修めておられるという噂も耳にして、不審に思っておりました。そこで、一書を贈って試してみたら、やはり噂の通りでした。そういうわけで、その間違いを痛烈に叩き、「朱陸太極論合編」を執筆してみました。（僕僻居山中、苦無講學益友。都下學士、又往往異趣、不能相爲謀。所患斯學無進益、以辜負一生。聞周防有東澤瀉者、亦嘗及先師之門、能唱正學於一方、從游之徒彼多。僕喜以爲斯人可相與講習進益、又聞兼修陸王禪學、因復竊怪焉。乃贈一書試之、果如其信然。於是痛斥其非、朱陸太極論合編所由作也。）

栗水は、自身と碩水の兄である楠本端山、東沢瀉らがかつて大橋訥庵に学んだことに言及している。ただし、端山はすでに3年前に世を去っており、自身の周囲で学問を講ずる人の多くは心学の徒であったため、ともに程朱学を宗とする人を特に探し求めていて、そこで、地方で学問を唱導していた東沢瀉に書簡を送ったのである。東沢瀉の返信から明らかなように、その思想は陸王禅学を交えたものであったため、栗水は深い失望を感じた。このことからも分かるように、栗水が対象を転じて楠本碩水に書簡を送ったのは、楠本兄弟が九州地方で学問を講じ、「程朱の學をして、海西に盛んたらしめ」ていることを聞きつけて、同志を探し求め、理学を守り抜こうとしたからであった。

栗水の『朱陸太極論合編』に対し、碩水は「書朱陸太極問答合編後」という跋文を記した。その中のある表現に関して、栗水は批判を行った。碩水が「私は浅学でして、聖人の徒となることがかないません（余淺學雖未能爲聖人之徒）」と謙遜した点に対し、栗水は、『孟子』滕文公下篇のなかに「能(よ)く言いて楊墨を距(ふせ)ぐ者は、聖人の徒なり」とあるように、「仏教や老荘を学んだものはみな仏老の徒を名のりますし、聖人を学んだ者はやはり聖人の徒です（學釋老者皆稱釋老之徒、學聖人者亦聖人之徒也）」と主張した。そこで栗水は、碩水が聖人の徒を自任し、異端を批判してくれることを望んだのである。前述のように、碩水は若いころ「知行先後」の方面から心学を激烈に批判したことがあった。ただ、54歳の碩水は、思想の面でわずかに変化していた。碩水は「君子反經而已矣。經正、則庶民興。庶民興、斯無邪慝矣。［君子は正道に立ちかえるのみ。道が正しければ、万民が興起し、万民が興起すれば邪悪は消えて無くなる］」（『孟子』尽心下篇）という語を引き、張載の「反約、默養」はほとんど一種の独善的な態度であると指摘した。これに対し、栗水は碩水が孟子のようになってくれることを依然として願い、「一生かけて熱心に不正邪悪を弁じても、まだ足りません。後生の者たちを叱咤激励し、彼らもみな不正邪悪を弁じることができるようにさせなければなりません（畢生汲汲焉辨邪**詖**、猶以爲未足。奬勵勤勉於後生小子、令其皆得以辨之）」と述べた。

朱陸論争に対して、碩水は二度と論争に巻き込まれるつもりはないようで、「朱陸論争につきましては、何が正しく何が間違っているか、既に先儒による議論がありますので、我が輩が今さら発言する必要はありません（朱陸之辨、甲是乙非、先儒各有成説、不必待吾輩之言）」と述べているが、これと類似の表現が、かつての東沢瀉の返信にも「蘇氏・陳氏・陸氏・王氏の学問につきましては、古来、議論の已むことがなく、それぞれ書物となっていますので、それにもとづいて検討すればよいことです。それなのに、何のかんのと大きな声でがなり立てるのは、人を憂鬱な気分にさせるものです（至蘇陳陸王學術之辨、古今聚訟、各有成書、可就考焉。喋喋強聒、亦似爲人担

憂。)」という形で見えていた。碩水に同様の物言いが見られたため、栗水は鋭く批判した。これは、「自分が弁じないだけでなく、さらに他人が弁じることをも無くさせようという意図がありますので、孟子の意とは違っています（不徒自家不辨、其意又使人無辨之、則與孟子異矣)」である。栗水は、「既に先儒による議論がある（先儒各有成説)」けれども、「何が正しく何が間違っているかについて定論は無いので、その弊害は今に至るもまだ収まっていないのです（甲是乙非、未有定論、是以其害至今猶未熄也)」と指摘した。もし全力で白黒を付けなければ、「世道が衰微し、人々がみな自分勝手な説を唱えるようになって、邪悪が並び起こる（世衰道微、人人爲異説、以濟其私、而邪慝並起)」こととなり、挙げ句の果てには、「儒学のようでありながら儒学ではなく、仏教のようでありながら仏教ではない。程朱でもなく陸王でもなく、一生懸命＜どちらも正しくてよい＞と唱えて、世間に媚びへつらっている。こんな有様もまた鄉原（ぎぜんしゃ）の最たる者です（似儒而非儒、似佛而非佛。非程朱、非陸王，而務爲兩是兩可之説、闇然媚於世者、是亦鄉原之尤者矣)」。これらの言葉から、碩水が立場を明確にして陸王学に対し断固とした批判を行ってくれることを、栗水が望んでいたことがうかがえる。

だが、碩水の返信には、自分に世間と争うつもりはなく、ただ「後日、国史を編纂する方がいて、幸いにも我が姓名をそこに記してくださるのであれば、ぜひ隠逸伝のなかの人になりたいもの（他日有修國史者、幸列姓名於其間、則爲隱逸傳中之人也)」と願うのみであると記されていた。これに対し、栗水は、勇気を出して任に当たって欲しいと碩水に望み、「貴殿が猥りに謙遜されることなく、勇猛果敢に前進し。ますます道徳を高め、後に道学伝に載る人となられ、隠逸伝のなかの人となることを願ったりはされないことを切望いたします（更望高明不猥自遜讓、勇往直前、益高道德。以他日爲道學傳中之人、不願其爲隱逸傳中之人也)」と述べた。この点について、楠本碩水は、最後の返信で弁明している。

> 古の人のなかには、農耕に身を隠した人もいれば、漁業林業に逃れた人もいました。聖賢の君に遇うことがなければ、最後には、「隠逸伝」のなかの人になったのです。『宋史』には「道学伝」が立てられていますが、これは一種の特例でして、我が国の歴史に望むべきではありません。「儒林伝」に関しましては、典籍を携えて相授受した人が載せられ、純駁異同が取りざたされることはありません。そのなかに放り込まれることが、学者がとりわけ嫌がることです。私があちら［儒林伝］を捨ててこちら［隠逸伝］を取ったのも、平素の志によるものなのです（古之人隱於耕桑者有焉、逃於漁樵者有焉、如不遇賢聖之君、則終爲隱逸傳中之人矣。宋史立道学傳、別是一種創例、非可望之于国史。若夫儒林傳、則彼挾墳策以相授受者、不論純雜、不問異同。悉收其中、學者之尤所不喜也。僕之舍彼而取此、亦平生之志也已)。

周知のように、『宋史』は独自に「道学伝」を設けたが、これは中国の正史のなかでも特別な例であった。このため、碩水の目から見ると、並木栗水が望んでいる「道学伝」は、日本の歴史書のなかに現れるべくもないものであった。儒学を自らに任じている士人からすれば、「儒林伝」に収められる他はないのであって、理学派であれ心学派であれ、みな同様である。しかし、若いころの碩水が目にした、一部の心学活動家における言行不一致の有様は、依然として深く忌み嫌うべきものであった。「隠逸伝」に入れられたいという碩水の希望は、要するに、これらの輩と同列に扱われることを望まないという意思の表れであった。

このことから分かるように、碩水は激烈な主張を展開しなかったけれども、それは、決して心学を受け入れたわけではなく、単に、現実の社会に対してどうすることもできない無力感を表明したものに他ならなかった。碩水の思想の帰着点は、依然として程朱理学であった。碩水は、「そうであるならば、異説を弁別しなければならないのは、明々白々なことです。……仏老が道理に近似していることは、楊墨の比ではありません。陸王は、表向き儒者でありながらひそかに仏教徒であるので、なおさら危険です。これが、程朱以来の諸儒が、彼らを余すことなく論駁し排斥した理由です（然則異説之不可不辨也、昭昭明矣。……佛老近理、又非楊墨之比。況陸王陽儒陰釋之説乎。此程朱以來諸儒之所以辨駁排斥不遺餘力也。)」と強調する。碩水から見れば、「君子は、何をするにも根本にひたすら力を注ぐものであり、根本が確立されれば、その道は自ずとしっかりしていく（君子凡事專用力於根本。根本既立、則其道自主)」、これに尽きるのであった。それ故、碩水は、外に向かって論弁をする前に、まずは自己の修養と認識をちゃんとするべきであると強調する。碩水は「仁義を立てるには、まずは自己において確立するこ

とが大切です。王覇を弁別するには、まずは自己において弁別することが大切です。朱陸の異同を弁別するにも、自己において弁別するのみなのです（所謂立仁義者、在先立之於己也。辨王霸者、在先辨之於己也。若夫辨朱陸異同、亦在辨之於己而已矣）」と主張しているが、このように自己から他人へと推し及ぼしていってこそ、はじめて真の意味で大義を究明することができるのである。

楠本碩水が編纂した『朱王合編』は、幕末心学家の大量の思想資料を収録しているけれども、やはり『朱紫合編』と命名されるべきものであった。その要旨は、碩水の書簡のなかで引用されていた「君子反經而已矣。經正、則庶民興。庶民興、斯無邪慝矣」という言葉の通りであった。実際、なぜ『朱王合編』全四巻のうち、前三巻が心学を主にし、最後の一巻になってやっと理学に回帰しているのか。このことは、「再答並木栗水書」のなかでも暗示されていた。そこで碩水は「『近思録』は、異端の弁別を第十三巻で取り上げ、［その直後の第十四巻で］聖賢を取り上げて終わっている。その微意の在処を見て取ることができる（夫異端之辨、近思録載之第十三篇、而以聖賢終焉、其微意之所在可以見也）」と述べていた。「序言」のなかで、内田周平は「碩水先生がこの書に命名した所以に関しては、微意があってのことであろう（至於碩水先生所以名斯編、蓋有微意在焉）」と述べていた。碩水の微意も、概ねこの点にあったのであろう。

注

1　楠本碩水（1832-1916）とその兄の楠本端山（1828-1883）は、共に九州地方で理学を宣揚し、「東海の二程」と称された。楠本端山の孫にあたる楠本正継は、九州大学中国哲学史研究室の初代教授として、岡田武彦・荒木見悟・佐藤仁といった、世界の儒学研究に多大な影響を与えた弟子たちを育成し、東京学派・京都学派と並び称される九州学派を創建した。

2　『朱王合編』巻首に載る、内田周平が昭和 6 年（1931）に記した「序言」によれば、楠本碩水が編纂したこの書物は、もともと『朱紫合編』と名づけられていた。楠本碩水の没後、その門人である岡子直が増補をしたうえで、刊行した。刊行する際、岡子直と内田周平が相談して『朱王合編』に改名した。

3　二箇所で出てくる「仁不能守之」は、原文では「不仁能守之」となっている。

4　『程氏遺書』巻十五、『二程集』第 164 頁。書簡中の引用と原文は少し異なっている。

水戸学と陽明学
―徳川ミュージアムの儒学関連資料の調査を中心として―

銭　　明*
翻訳：坂本　頼之

2012 年から 2015 年まで、私はとても幸いなことに、徳川齊正理事長と徳川真木館長と徐興慶教授の研究チームが行った「儒学関連資料の調査研究」という研究課題に全行程参加した。この４年というもの、毎年７・８月の最も暑い時期に、私たちは徳川博物館文庫に集まり[1]、資料を調べ、写真を撮影し、帰国してから学術的価値のある文献を選び、分類して、釈文を書いた。今、皆様の前に呈したこの三冊の図録釈解[2]、これこそが私たちの研究チームが得た研究成果の一つである。

徳川博物館の「儒学関連資料の調査研究」プロジェクトは、国際協力の形式によって、元来彰考館内に収蔵されていた各種文献資料の系統調査を行い、併せてその中から学術的価値のある文献を選び図録釈解を行うというものである。これは水戸徳川家 15 代当主の徳川國順氏が明治年間に行った調査につづいて行われた二度目の系統調査であり、得られたすべての調査結果を国内外に向けて、公開展示したのは初めてである。この点からいえば、徳川齊正理事長と徳川真木館長と徐興慶教授の研究チームがリードするこの研究課題は、重要な国際文化プロジェクトである。それはこれからの研究者に、徳川博物館及びその前身の水戸彰考館、儒家文化の東アジア社会への影響、水戸学派の形成と発展、更には江戸時代の日本思想文化史等を究明していく上での重要な手がかりを生み出すこととなり、この研究プロジェクトは歴史に刻まれてもおかしくない文化的な営みであるとすらいえる。

この研究報告会で、私は元来私自身が書いた三十数点の文献釈文の中から、特に学術的価値のある資料を選んで、水戸学と朱舜水の学問の関係について皆様に報告する予定であった。しかし時間の都合により、不本意ながら主に『本館新撰』という書物、及び本書からみた水戸学と陽明学の関係について、ささやかな見解を語るにとどめたいと思う。皆様からのご訂正ご指摘を願いたい。

『本館新撰』は写本で、序文はないが文中に跋文があり、巻首に彰考館蔵書の印がある。その文中の跋文によれば、この書は寛延三年（1750）に秋山八兵衛・市川孫之允の編纂したものである。内容から見れば、これは彰考館の比較的早期の蔵書目録と考えられ、その編纂は朱舜水死去（1682）より六十八年後の寛延三年に行われたものである。

『本館新撰』中には寛延三年午三月に書かれた跋文一篇があり、全文は「候文」で書かれている。その内容は以下のようなものである。

> 「元来御目录不立分，管庫口仲申伝候所。心覚迄ニ享保十三年申三月記置申候内。本目並御副本ニ相立可然分相撰申度旨，寛延三年午三月，管庫小田部茂介、鬼沢太衛門、惣裁増子幸八、河合伝次江及相談候処，尤之由ニ付，秋山八兵衛、市川孫之允相撰，朱点消之分ハ本目並御副本江出ス」

この書はまず子・丑・寅・卯・辰・未・午・未・申・酉・戌・亥の十二支によって排列されている。辰の部には、『張非文筆語』一本、『沈・張・蔣詩文』（筆語附き）一本、『霞池省庵手簡』一本、『文苑雑纂』五十七本、『舜水文集』三十本等、明の遺民と関係する資料が記され、さらに末尾に『舜水文集草稿』二十四本を補録している。

その他の部においては、『神道集成』二十五本、『大日本史』二百五十本、『大日本史』（傍訓点）八十本、『水城實録』一本、『近代諸士傳略』三十九本、『新補水城實録』十一本、『水府系纂』十一本、『西行雜錄』一本、『南行雜錄』五本、『朱氏談綺』四本、『韓使來聘日記』一本、『西山紀聞』一本、『大日本史論贊』八本等の重要文献が記されている。

これら十二支の排列の後に、「靖伯様禦遺本」[3]「朱文恭遺書」「勅書箱之部」「恭伯様禦遺本」[4]がある。

「朱文恭（即ち朱舜水）遺書」の中には、「『通鑒綱目』百十本」、「『温公通鑒』百四本」、「『五經奇英』五本」、「『詩經集傳』五本」、「『國纂奇抄』六本」、「『小學孝經』二本」、「『左傳綱目』八本」、「『陸宣公集』四本」、「『難經』一本」、「『廣皇輿考』十二本」、「『篇海』八本」、「『管子』四本」、「『古文品外錄』六本」、「『禮記集説』八本」、「『陽明文抄』五本」、「『源流至論』八本」、「『春秋左胡選』四本」、「『説苑』三本」、「同四本」、「『新序』一本」、「同二本」、「『韻府』十本」、「『訓蒙圖彙』十四本」、「『孔子家語』本朝刻五本」、「『敬齋箴』一本」、「『闢異』一本」、「『詩韻輯要』一本」、「『唐詩選』一本」、「『日本史略』写本一本」、「『五經集注』十五本」、「『名文珠璣』闕本七本」、「『古文奇賞』六本」、「同三本」、「『元文韻』十一本」、「『太平廣記抄』三本」、「『詩經注』二本」、「『禮記纂注』四本」、「『武経』一本」、「『讀史快編』三本」、「『周易本義』一本」、「『續藏書』闕本一本」、「『文公家禮』一本」、「『秦漢文抄』六本」、「『編次諸家文集』三本」、「『武經標題正義』一本」[5]、「『大學衍義補』一本」、「『酉陽搜古奇編』三本」、「『人物考』一本」、「『必讀古本』一本」、「『公穀管子纂』二本」、「『古文纂』朱文公手寫一本」[6]など、四十八種の漢文の古書が記されている。

「勅書箱之部」の中には、「監國魯王勅書」一軸、「文恭先生印石」五（枚）、「安南行役紀事並節略」一本、「先世緣繇履歷」一軸、「奏疏貳首」（手書原本附き、朱天正彰考館寫）一軸、「掲・祭文貳首」（奏疏残簡附き）一軸、「釋奠筆記」（文恭真跡）一巻、「楠公贊」（朱文恭撰）、「祭朱文恭文」（朱毓仁）、「飛白文」（張斐文筆）、「朱文恭先生畫像」（入箱）一幅などの、朱舜水と関連する文献や文物が記されている。

「恭伯様禦遺本」の後に、享保十三年（1728）三月の記述があり、併せて「禦目録不立、分禦書物簿（禦目録は立てず、禦書物を分けて簿す）」の字句が記されている。この後に一、二、三帙の目録があるが、これらは後人の補録であり、そこには『舜水文集草稿』三箱、『獨立真跡』一冊、『義公禦真跡』四部、『常山文集』（箱入り写本）十冊、『史館事蹟』一冊、『大日本史草稿原本』二百五十冊、『十竹遺稿』（佐宗淳）一冊、『魯齋遺稿』（今井小四郎）一冊、『張斐墨蹟』二巻、『明冠服圖』一軸などの非常に珍しい文献が収録されている。最後に寛延三年（1750）三月に平仮名の草書で書かれた補記がある。

注目すべき点は、朱舜水が残した書物の中に『陽明文抄』『續藏書』といった書籍の名前が登場することである。これについて二通りの可能性が考えられる。一つはこれらの書籍は朱舜水が明より亡命した際に持参して持ち込んだもので、自ら用いた後、彰考館に残されたものである可能性。もう一つは朱舜水が来日した後、とりわけ江戸（もしくは京都）に到着後に日本で購入したものである可能性である。たとえば朱熹の『通鑒綱目』などは、まさに朱舜水が江戸で購入したもので、「武江に来たるに及び、方に購わんとして京師録する所の『通鑒綱目』を得る」とある[7]。徐興慶氏によると、朱舜水が江戸で『通鑒綱目』を購入したのは、間違いなく日本におけるその翻刻の状況を確認するためである。言い換えると、朱舜水は元来この書物を所有していたが、江戸到着の後、市場よりこの書を購入したのは、この書の日本に於ける翻刻の状況を理解するためであった、ということになる。しかし、はっきりと分かっているのは、朱舜水が用いた儒家経典などの書籍の大部分が明より持ち込んだものであり、『陽明文抄』と『續藏書』が日本で購入されたものだとしても、彼がこの種の陽明学の書籍に多大な興味関心を持っていたということが出来るということである。

筆者の知る限り、現存する『陽明文抄』の公式な出版物は、清の張問達（江蘇江都の人）の編纂した、清の康熙二十八年（1689）刊行の二十巻本で前文に張問達の序がついているものだけである[8]。朱舜水は1682年に死去しており、そのため彼が遺した『陽明文抄』がこの張問達編纂本であることは決してあり得ない。朱舜水は1659年にはすでに長崎に亡命して居を定めていたこと、またこの頃清国は北京に都を定めて間もなく、江南地方はいまだ明清の戦乱の中にあったことなどからすると、彼が日本に持ち込んだ、或いは日本で購入した『陽明文抄』は当然明刻本であることは疑いない。ただ『陽明文抄』と類似の『陽明文録』『陽明文集』『陽明文稿』などの明刻本には数十におよぶ種類があり、そのうち朱舜水の同郷の浙江の人が刻した版本だけでも十数種あり、朱舜水が遺した

『陽明文抄』が果たしてどれであるかは、今となっては判断することは難しい。もちろん『陽明文抄』が朱舜水本人、或いは日本人の作った抄本であるという可能性もある。もしそうであるならば、それは朱舜水が陽明の著作に対して高い関心を持っていたということをより一層強く示す。

『續藏書』は明晩期の有名な思想家李贄（1527～1602 号は卓吾）が編纂した歴史学の著作であり、その初刻は明の萬暦三十九年（1611）である。『續藏書』は六十七巻あって、「本紀世家」がなく、「列伝」だけで、明興りてより萬暦年間に至るまでの四百人以上の人物が記録されており、みな李贄と同時代の人物である。

李贄は泰州学派の継承者である。泰州学派は陽明学の一派に属し、「左派王学」と称せられる。李贄は幼少より性強情で、独創的な思考に長じており、程朱理学の伝統観念の束縛を受けず、伝統に対する強烈な批判的思想をもっていた。『續藏書』には下層民衆と高位高官の貴人たちとを区別無く扱う平等な態度が表されている。書中には王侯将相の事蹟だけでなく、学士や庶人、僧侶や道士、小間使いや芸妓などについても収録している。王侯将相に対してむやみやたらと賞賛せず、下層民衆に対して讃美の意を表している。李贄の歴史に対する褒貶の評価には「庶人可言貴、侯王可言賤（庶人貴しと言うべく、侯王賤しと言うべし）」という身分を問わない平等な考え方が体現されている。

「忠」に対しての考え方も、李贄は独創的な見解を持っている。『續藏書』巻七「遜國名臣程公・高公」篇には、編修程濟と禦史高翔との異なった「忠」をつくす方法が記載されている。程濟は「靖難の変」の際に、建文帝に対して「天數已定、唯有出走免難耳（天數已に定まれり、唯だ出走して難を免るる有るのみ）」と説いた。そこで僧侶を探してきて建文帝の髪を落とさせ僧体に変装して脱走し、そのままずっと建文帝に数十年付き従った。一方で高翔は「靖難の変」の後に、喪服を着て、大哭しながら燕王朱棣に会見して、不遜の言葉を発し、朱棣の怒りに触れた。そのため一家全員死罪となり、財産は没収され、一族は全員辺境の守備兵として徴発され、祖先の墳墓すらも暴かれた。これに対して李贄は評価してこのように説いている。高公は死を貴いものとみなし、程公は智恵によって危難を免れることを貴いものとみなしたが、この二つの忠は異なるようにみえる。しかしその実際のところ、高公の死を賭しての忠も忠であり、程公が建文帝に付き従って危難より逃れたのもまた忠なのである。そして程公の忠、これこそ「人臣之大忠也（人臣の大忠なり）」であると。李贄は、忠と不忠との分かれ目は、死を賭しての忠という名節を追求することにあるのではなく、もし仮初めにも生きることで忠をむける対象の人や物事が、より大きな利益を得ることを計ることが出来るのであれば、これこそが本当の忠なのであると考えていた。

ついでながら少し触れておくと、もう一人張問達（？～1625）という人物がおり、これは陝西涇陽の人であり、その政治的立場は東林党に近い。こちらの張問達はかつて上訴して李贄を弾劾し、李贄の著した『藏書』『焚書』などの作品について「流行海内、惑亂人心（海内に流行し、人心を惑亂す）」と主張した。そこで皇帝は命令を下し、張問達の弾劾を許可し、さらに「惑世誣民（世を惑わし民を誣す）」の罪名の下に李贄を捕らえさせ、その著書は焼却処分された。朱舜水は『陽明文抄』を編纂した方の張問達について知っていたとは限らないが、しかしこの李贄を弾劾した方の張問達についてはよく知っていたはずである。

では、朱舜水はなぜ『陽明文抄』『續藏書』といった類の書物を常に側に置いて、そして彰考館に残す必要があったのだろうか？それは彼の陽明学観と歴史観とにある程度の関係があって、そしてさらにこの陽明学観と歴史観とが、水戸学派へと影響を及ぼした可能性がある。

朱舜水の陽明学観については、従来二種類の見解があった。ひとつは朱舜水は王陽明を高く評価しており、日本に陽明学を伝播させたのであるとする見方であり、これに対して筆者は以前にこの説を否定する論証を行った[9]。もう一つは朱舜水は王陽明の影響を受けて、自覚無自覚いずれにおいても陽明の主旨と多くの点で合致したのだとする見方である。朱舜水が『陽明文抄』と『續藏書』とを常に側に置いていた事に対する分析を通すと、この二つめの見解の方が辻褄が合う。実際のところ、陽明学を伝播したかどうかと陽明の主旨の影響を受けたかどうかは、二つの性質を異にする問題である。筆者の見解によれば、朱舜水はただ陽明の思想の影響を受けただけでなく、その上さらに陽明に対する態度というものは信奉が憂慮に勝っており、讃美が批判よりも多い。彼の批判の主要な対象は陽明の後学の所謂「狂禪派」とよばれる人々である。朱舜水の見方においては、陽明の学は「有病處（病處有り）」、つまりそれは完全無欠ではないとされ、そして陽明後学の中の「狂禪派」は「異端」であって[10]、徹底的に批判すべきものであるとされている。これは一方は部分的な否定であり、もう一方は完全な否定である。李贄は陽

明学派の「狂禪派」に属しており、それ故また朱舜水が重点的に批判する対象の一つに属している。朱舜水が王陽明の文として選んだのが抄本つまり撰集本であって、全集本ではなかったという本当の理由はこの朱舜水の陽明学観に有ると思われる。

もちろん、朱舜水は王陽明の「病處」を消し去るのと同時に、陽明の非常に正しい幾つかの主張をもきれいに取り除いてしまっている。例えば是非を判断する基準について、王陽明は孔子の是非を是非とせず、自らの是非を是非とすることを主張しているのに対して、朱舜水は「來問朱・王之異、不當決於後人之臆斷、寒暖之向背、即當以孔子斷之（朱王の異を來問するに、當に後人の臆斷、寒暖の向背に決すべからず、即ち當に孔子を以て之を斷ずべし）」[11]「孔子之道、宜可萬世無弊矣（孔子の道は、宜しく萬世弊無かるべし）」[12] と説き、「周孔之道」は絶対の真理であり、学術や是非を判断する唯一の基準であるとしていた。

朱舜水は李贄等「狂禪派」に対しては徹底的な批判の立場をとっていたが、しかし李贄の『續藏書』に対しては部分的に認めており、とりわけその歴史観について受容があるようである。朱舜水と同時代で餘姚出身のもう一人の第一級の学者である黄宗羲も同様に、「教人就事上理會」の永嘉の学を賞賛しているが[13]、「事上理會」と王陽明の主張する「事上磨錬」とは、本質において相通ずるものであって、一方は「事上」を無視して認識（「理會」）することは出来ないということを主張し、一方は「事上」を無視して実践（磨錬）することは出来ないということを主張している。そのため韓東育氏は「大きな脈絡で言えば、朱舜水の「実理実学」は、実は「周孔」聖人の道に基づいている。表面的な用語などから言えば、「浙東事功学派」に基づいているように見える」とみている[14]。歴史観について言えば、永嘉学派と李贄・黄宗羲らは同様の点を持っていることは確実であり、みな同時代の歴史研究を大変重視しており、また同時代の人物の批評を重視する。「事上理會」の理念に従って思考を進めさえすれば、必然的に古代の歴史への興味関心が現代史への関心へと向くことになるはずであり、朱舜水の歴史観もまさにこれである。そしてこのような歴史観が『大日本史』編纂に対しても、有る程度の影響を与えたはずである。これについてはさらに研究を進めていきたい所存である。

以上が、私の『本館新撰』という本、及び水戸学と陽明学との関係についてのささやかな見解である。

＊作者紹介：錢明（1956－）、日本九州大学文学博士、浙江国際陽明学研究センター主任、浙江歴史文化研究センター研究員、浙江省儒学会副会長。

注

1 徳川博物館の前身は水戸藩藩主徳川光圀が作り史書の編纂を主に行った彰考館である。日本の『史記』とも評価される『大日本史』は、ここ彰考館で編纂され完成した。

2 すなわち『日本徳川博物館蔵品録』Ⅰ『朱舜水文献釈解』・Ⅱ『徳川光圀文献釈解』・Ⅲ『水戸藩内外関係文献釈解』（徳川真木監修、徐興慶主編、上海古籍出版社、日本徳川博物館 2013 年 6 月、2014 年 6 月、2015 年 6 月出版）である。

3 靖伯とは、徳川綱方（1648～1670）のことで、光圀の甥、後に光圀の養子となり水戸藩の世子とされるが、早くに死んだ。

4 恭伯とは光圀の養子徳川綱條（1656－1718）のこと。幼名は采女、号は鳳山。綱方の死後世子に立てられ、水戸藩第三代藩主となった。恭伯は諡号。光圀の実兄の讃岐高松藩主松平頼重の次男。

5 『新鐫武經標題正義』は中国軍学の典籍で、全七巻、明の趙光裕が注釈と校正を行い、萬暦十六年（1588）に刻本された。この書には『武經節要』一巻が附刻されており、また陣法・馬歩射法・棍法一巻が附されている。

6 この書は恐らく朱舜水が日本の弟子たちに教授するために自ら編纂した古典籍の模範文章集ではないかと思われる。

7 安積覺『朱文恭遺事』による。朱謙之編校『朱舜水集』下冊（中華書局　1981 年）に収められている。p.625-626。

8 正式な書名は『王陽明先生文抄』である。二十巻、清の張問達編修、清の康熙二十八年致和堂刻本であり、『四庫全書存目叢書』集部第 49 ～ 50 冊に収録されている。

9 拙稿「近世東亞文明與朱舜水之位相」（徐興慶主編『朱舜水與近世日本儒學的發展』（臺灣大學出版中心　2012 年）の p.80~98 に所収）を参照していただきたい。

10 『朱舜水集』上冊 p.296

11 『朱舜水集』上冊 p.84

12 『朱舜水集』上冊 p.84-85

13 『黄宗羲全集』（浙江古籍出版社　1988 年）第 5 冊 p.56-57

14 韓東育『從“脱儒”到“脱亞”』（臺灣大學出版中心　2012 年）p.254

水戸学与陽明学

錢　明

2012 年至 2015 年，我非常有幸地全程參與了由德川齊正理事長，德川真木館長和徐興慶教授組織實施的“儒學関連資料の調査研究”課題。四年來，在每年的七，八月間天氣最炎熱的季節，我們彙聚到德川博物館文庫[i]，查閱資料，拍攝照片，回國後再挑選出有價值的文獻，分門別類，撰寫釋文。如今呈現在諸位面前的這三冊圖錄釋解[ii]，就是我們這個團隊所取得的第一批成果。

德川博物館“儒學関連資料の調査研究”項目，是通過國際合作的形式，對原藏於彰考館內的各類文獻史料進行系統調查，並選擇其中有價值的文獻進行圖錄釋解。這是繼水戶德川家 15 代當主德川國順先生在明治年間所作調查後的又一次系統調查，而且把所有調查成果向國內外作了首次公開展示。因此可以說，德川齊正理事長，德川真木館長和徐興慶教授組織領導的這一課題，是一項重大的國際文化項目，它對世人瞭解德川博物館及其前身水戶彰考館，瞭解儒家文化對東亞社會的影響，瞭解水戶學派的形成與發展，乃至瞭解江戶時期的日本思想文化史，都將產生非常重要的作用，甚至可以說是一項將被載入史冊的文化工程。

對於本場報告會，我原來打算從本人所撰的三十餘種文獻釋文中，挑選幾種較有價值的史料，就水戶學與舜水學的關係向諸位作一報告。但因時間關係，我想主要就《本館新撰》這本書及其所反映出的水戶學與陽明學的關係談點粗淺的看法，請諸位批評指正。

《本館新撰》，寫本，無序文，但文中有跋文，卷首有彰考館藏書印。據文中跋文，該書應是寬延三年（1750）秋山八兵衛、市川孫所編。從內容上看，該書應該是彰考館比較早的藏書目録，其編纂時間則是在朱舜水去世（1682）後六十八年的寬延三年。

《本館新撰》中有撰於寬延三年午三月的跋文一篇，全文為“候文”，內容如下：

> 元来御目录不立分，管库口仲申伝候所。心觉迄ニ享保十三年申三月记置申候内。本目并御副本ニ相立可然分相撰申度旨，宽延三年午三月，管库小田部茂介、鬼沢太卫门、惣裁增子幸八、河合伝次江及相谈候处，尤之由ニ付，秋山八兵卫、市川孙之允相撰，朱点消之分ハ本目并御副本江出ス。

該書先是按子，丑，寅，卯，辰，己，未，申，酉，戌，亥排列。其中辰部，記有《張非文筆語》壹本，《沈，張，蔣詩文》（筆語附）壹本，《霞池省庵手簡》壹本，《文苑雜纂》伍拾柒本，《舜水文集》參拾本等與明遺民有關的史料，並且在末尾補錄了《舜水文集草稿》二十四本。在其他部中，則記有《神道集成》貳拾伍本，《大日本史》貳佰伍拾本，《大日本史》（傍訓點）八拾本，《水城實錄》壹本，《近代諸士傳略》參拾玖本，《新補水城實錄》《拾壹本，《水府系纂》拾壹本，《西行雜錄》壹本，《南行雜錄》伍本，《朱氏談綺》肆本，《韓使來聘日記》壹本，《西山紀聞》壹本，《大日本史論贊》八本等重要文獻。

然後是“靖伯様禦遺本”[iii]，“朱文恭遺書”，“敕書箱之部”和“恭伯様禦遺本”[iv]。

在“朱文恭（即朱舜水）遺書”中，共記有“《通鑒綱目》百拾本”，“《溫公通鑒》百肆本”，“《五經奇英》伍本”，“《詩經集傳》伍本”，“《國纂奇抄》陸本”，“《小學孝經》貳本”，“《左傳綱目》扒本”，“陸宣公集》肆本”，“《難經》壹本”，“《廣皇輿考》拾貳本”，“《篇海》扒本”，“《管子》肆本”，“《古文品外錄》陸本”，“《禮記集說》扒本”，“《陽明文抄》伍本”，“《源流至論》扒本”，“《春秋左胡選》肆本”，“《說苑》三本”，“同肆本”，“《新序》壹本”，“同貳本”，“《韻府》拾本”，“《訓蒙圖彙》拾肆本”，“《孔子家語》本朝刻伍本”，“《敬齋箴》壹本”，“《闢異》壹本”，“《詩韻輯要》壹本”，“《唐詩選》壹本”，“《日本史略》寫本壹本”，“《五經集注》拾伍

本”，“《名文珠璣》闕本柒本”，“《古文奇賞》陸本”，“同三本”，“《元文韻》拾壹本”，“《太平廣記抄》三本”，“《詩經注》貳本”，“《禮記纂注》肆本”，“《武經》壹本”，“《讀史快編》三本”，“《周易本義》壹本”，“《續藏書》闕本壹本”，“《文公家禮》壹本”，“《秦漢文抄》陸本”，“《編次諸家文集》三本”，“《武經標題正義》壹本”[v]，“《大學衍義補》壹本”，“《酉陽搜古奇編》三本”，“《人物考》壹本”，“《必讀古文》壹本”，“《公穀管子纂》貳本”，“《古文纂》朱文恭手寫壹本”[vi]等四十八種中文古籍。

在“敕書箱之部”中，有《監國魯王敕書》壹軸，《文恭先生印石》五（枚），《安南行役紀事並節略》壹本，《先世緣繇履歷》壹軸，《奏疏貳首》（手書原本附，朱天正彰考館寫）壹軸，《揭，祭文貳首》（奏疏殘簡附）壹軸，《釋奠筆記》（文恭真跡）壹卷，《楠公贊》（朱文恭撰），《祭朱文恭文》（朱毓仁），《飛白文》（張斐文筆），《朱文恭先生畫像》（入箱）壹幅等與朱舜水相關的文獻原件。

在“恭伯様禦遺本”後，有享保十三年（1728）三月記文，並有“禦目錄不立，分禦書物簿”的字様。此後為一，二，三函目錄，系後人補錄，錄有《舜水文集草稿》三箱，《獨立真跡》壹冊，《義公禦真跡》四部，《常山文集》（箱入寫本）拾冊，《史館事蹟》壹冊，《大日本史草稿原本》貳佰伍拾冊，《十竹遺稿》（佐宗淳）壹冊，《魯齋遺稿》（今井小四郎）壹冊，《張斐墨蹟》二卷，《明冠服圖》壹軸等珍貴文獻。最後為寬延三年（1750）三月用日文草書撰寫的補記。

值得重視的是，在朱舜水所遺留的書目中出現了《陽明文抄》，《續藏書》等書籍。這有兩種可能：一種是這些書由朱舜水帶到日本，先供自己使用，然後留給彰考館。另一種是朱舜水到日本後尤其是抵江戶（京師）後購買的，如朱熹的《通鑒綱目》就是朱舜水在江戶購得的：“及來武江，方購得京師所鋟《通鑒綱目》。”[vii] 徐興慶先生認為，朱舜水在江戶購買《通鑒綱目》，無疑是想瞭解其被翻刻的情形。換言之，朱舜水自己原本有此書，到江戶後又從市面上購買此書，是為了瞭解此書在日本的翻刻情況。但可以肯定地說，朱舜水所用的儒家經典等書籍，大部分是從明國帶來的，即使《陽明文抄》，《續藏書》是朱舜水在日本購買的，也至少能說明他對此類書籍的極度興趣。

據筆者所知，現存《陽明文抄》的正式出版物，只有清張問達（江蘇江都人）編纂，清康熙二十八年（1689）刊行的二十卷本，書前有張問達序[viii]。朱舜水逝於 1682 年，故其所遺《陽明文抄》肯定不會是張問達編纂本。由於朱舜水在 1659 年就已定居長崎，此時清國才剛剛定都北京不久，江南還處在戰亂之中，所以他帶到日本或在日本購買的《陽明文抄》，當系明刻本無疑。而與“陽明文抄”類似的“陽明文錄”，“陽明文集”，“陽明文稿”等明刻本有幾十種之多，僅朱舜水的浙江同鄉所刻的本子就有十余種，朱舜水所遺《陽明文抄》究竟是哪一種，現已難作判斷。當然還有一種可能，就是此《陽明文抄》是朱舜水本人或日本人之抄本，若如此，則更說明朱舜水對陽明著作的高度關注。

《續藏書》是晚明著名思想家李贄（1527－1602，號卓吾）編撰的史學著作，初刻於明萬曆三十九年（1611）。《續藏書》共有六十七卷，沒有《世紀》，只有《列傳》，記錄了自明興至萬曆年間四百多個人物，都是當代人物。

李贄是泰州學派的傳人，泰州學派屬陽明學派的分支，被稱為“左派王學”。李贄自幼倔強，善於獨立思考，不受程朱理學傳統觀念束縛，具有強烈的反傳統思想。《續藏書》表現出對下層民眾與達官貴人一視同仁的平等態度。書中不僅輯錄了王侯將相的事蹟，還有學士庶人，方外緇黃，庸僕妾妓等。對王侯將相並不一味褒揚，對下層民眾則有讚美之意。李贄的褒和貶，體現了“庶人可言貴，侯王可言賤”的平等歷史觀。

對“忠”的觀念，李贄也有自己獨到的看法。《續藏書》卷七《遜國名臣·程公·高公》篇裡，記載了編修程濟和禦史高翔不同的效忠法。程濟在“靖難”後，對建文帝說：“天數已定，唯有出走免難耳。”於是找來僧人為帝落髮，喬裝出逃，一直跟隨建文帝數十年。而高翔在“靖難”後，穿著喪服，大哭著去見燕王朱棣，出言不遜，觸怒朱棣，於是全家抄斬，沒收家產，親戚全部發戍邊疆，連祖墳都被挖開。對此，李贄評價說，高公以死為貴，程公以智免為貴，兩種忠好像不同。其實，高公死忠是忠，程公跟隨建文帝逃難也是忠，且程公之忠才是“人臣之大忠也”。李贄認為，忠與不忠，不在於追求死忠的名節，如果苟活着能為所忠之人或事謀取更大利益，才是真正的忠。

順便說一下，還有個張問達（？－1625），是陝西涇陽人，政治立場近於東林黨。這個張問達曾上疏彈劾李贄，說李贄刻《藏書》，《焚書》等作品，“流行海內，惑亂人心”，於是皇帝下旨，允許彈劾，並以“惑世誣民”的罪名下令逮捕李贄，其所著書亦遭焚毀。朱舜水對編刻《陽明文抄》的張問達未必知道，倒有可能熟悉這位張問達。

那麼，朱舜水為什麼要把《陽明文抄》，《續藏書》這類書帶在身邊，並留給彰考館呢？這可能與他的陽明學觀及歷史觀有一定關係，而這種陽明學觀及歷史觀又對水戶學派產生過影響。

對於朱舜水的陽明學觀，歷來有兩種看法：一種認為朱舜水推崇王陽明，並在日本傳播了陽明學，對此筆者已作了

否證；[ix]另一種認為朱舜水受到王陽明的感染，自覺不自覺地與陽明精神多有吻合。通過對朱舜水隨身攜帶的《陽明文抄》和《續藏書》的分析，可以看出這第二種看法基本能夠成立。其實，是否傳播陽明學與是否受到陽明精神的感染，是兩個不同性質的問題。依筆者之見，朱舜水不僅受過陽明思想的感染，而且對陽明的態度亦是崇奉勝於擔憂，讚賞多於批評。他批評的主要對像是陽明後學中的所謂“狂禪派”。在朱舜水看來，陽明之學“有病處”，即不是十全十美，而陽明後學中“狂禪派”則為“異端”[x]，應當徹底批判；一個是部分否定，一個則是全盤否定。李贄屬於陽明學派中的“狂禪派”，故而亦屬於朱舜水重點批判的對象之一。朱舜水選擇王陽明的文抄本即選集本，而不是全集本，其真實用意可能即在於此。

當然，朱舜水在消除王陽明之“病處”的同時，把王陽明一些非常正確的主張也清除掉了，比如在判斷是非的標準上，王陽明主張不以孔子之是非為是非，而朱舜水卻說：“來問朱，王之異，不當決於後人之臆斷，寒暖之向背，即當以孔子斷之。”[xi]“孔子之道，宜可萬世無弊矣。”[xii] 認為“周孔之道”是絕對真理，因而是衡量學術是非的唯一標準。

儘管朱舜水對李贄等“狂禪派”持徹底批判之立場，但對於李贄的《續藏書》卻好像有部分的接受，尤其是其中的歷史觀。朱舜水與其同時代的另一位餘姚籍思想大師黃宗羲一樣，讚賞“教人就事上理會”的永嘉之學，[xiii]而“事上理會”與王陽明所主張的“事上磨煉”在本質上是相通的，一個重視的是不能離開“事上”的認識（“理會”），一個重視的是不能離開”事上“的踐行（磨煉）。所以韓東育先生認為：“就大脈而言，朱舜水的‘實理實學’，實根據于‘周孔’聖人之道，而淺近的意義上說，實根據於‘浙東事功學派’。”[xiv] 就歷史觀而言，永嘉學派與李贄，黃宗羲等實有相同之處，即都比較重視現當代史的研究，注重現當代人物的臧否。因為只要按照“事上理會”的理念前行，就必然會把對上中古史的興趣轉向現當代史，朱舜水的歷史觀亦復如此。而這種歷史觀對《大日本史》的編纂是產生過一定影響的，對此有必要作進一步的研究。

以上就是我對《本館新撰》這本書以及水戶學與陽明學之關係的一些粗淺看法。

---

i 德川博物館的前身是水戶藩藩主德川光圀所建的主要進行修史的彰考館，被譽為日本之《史記》的《大日本史》，就是在彰考館編纂完成的。

ii 即《日本德川博物館藏品錄》Ⅰ《朱舜水文獻釋解》，Ⅱ《德川光圀文獻釋解》，Ⅲ《水戶藩內外關係文獻釋解》，德川真木監修，徐興慶主編，上海古籍出版社，日本德川博物館 2013 年 6 月，2014 年 6 月，2015 年 6 月出版。

iii 靖伯即德川綱方（1648－1670），光圀姪子，後以養子身份被立為水戶藩世子，早亡。

iv 恭伯即光圀養子德川綱條（1656－1718），小名采女，號鳳山，綱方死後被立為世子，水戶藩第三代藩主，謚號恭伯。實為光圀親兄長賴重的次子。

v 《新鐫武經標題正義》是中國武學典籍，全七卷，明趙光裕注釋並校正，萬曆十六年（1588）刻本。此書附鐫《武經節要》一卷，附陣法，馬步射法，棍法一卷。

vi 此書疑是朱舜水為教授日本弟子而親自編纂的古文範文。

vii 安積覺：《朱文恭遺事》，收入朱謙之編校：《朱舜水集》下冊，中華書局，1981 年，第 625－626 頁。

viii 全名為《王陽明先生文鈔》，二十卷，清張問達輯，清康熙二十八年致和堂刻本，《四庫全書存目叢書》集部第 49－50 冊收錄。

ix 參見拙文《近世東亞文明與朱舜水之位相》，徐興慶主編：《朱舜水與近世日本儒學的發展》，臺灣大學出版中心，2012 年，第 80－98 頁。

x 《朱舜水集》上冊，第 296 頁。

xi 《朱舜水集》上冊，第 84 頁。

xii 《朱舜水集》上冊，第 84－85 頁。

xiii 《黃宗羲全集》，浙江古籍出版社，1988 年，第 5 冊，第 56－57 頁。

xiv 韓東育：《從“脫儒”到“脫亞”》，臺灣大學出版中心，2012 年，第 254 頁。

徳川日本の心学運動の「草の根化」の特色
―民間文書『心学こゝろのしらべ』について―

呉　　震
翻訳：坂本　頼之

前言　心学研究における「ボトルネック」の問題

16 世紀の明代に陽明学の士人グループが講学活動に大変熱中し、それによって儒家倫理を実践して社会福祉事業や地方の秩序の立て直しなどを行う一つの運動となし、更には郷村社会へと漸次浸透して広汎な影響をもたらして、中国全土を席巻する勢いを持つにいたったことはよく知られている[1]。しかるに 500 年を経た現在、私たちがその運動の詳細な実情を知ろうとすると、非常に解決困難な「ボトルネック」とも呼ぶべき問題へと突き当たってしまう。つまり私たちが把握可能な文献資料の多くが、知識人の文集か公式にまとめられた文書（例えば地方官庁によってまとめられた地方志等）であり、これらの知識人たちの手による記録には濃密な文人の空気が漂っているため、当時の郷村社会における講学活動の実際状況や、その講学に関する内容については、ほとんど理解不可能であろう。そのため私はかつて以下のように指摘した。明代晩期の陽明学主導の下の講学の風潮については、資料の制限を受けることにより、私たちが文集や地方志から読み取ることが出来るものの大部分は儒学的知識や抽象的な心学の議論に関わるものとなってしまい、むしろ「当時の知識人がある郷村あるいは市街へと身を投じ、一般民衆に対して行った実際の講学の過程やその内容に関する詳細な記録を探し出そうとする手段が全くない」し、文人たちの文集に残された「講学語録が与える印象は抽象的儒家哲学の討論である。明末清初の儒者がこのような講学に対して、ある種の印象をぬぐい去ることが出来ず、つまり「空談心性」と呼ばれたのは尤ものことである」と[2]。その結果私たちの思想史研究はどうしても「帝王将相」のような正史研究へと焦点を向けさせられ、地方思想史の研究領域を掘り下げて開拓することは一層困難なものとなった。私たちが得られる理解の多くはエリート文化である「大伝統」のレベルに限られ、庶民文化の「小伝統」レベルについては常に「其の門に入るを得ず」という状態に陥っている[3]。

中国の状況と異なり、日本では地方社会の研究や地方文化の保存に対して、より重視するという伝統がある。数十年来少なからぬ民間文書が新たに発見され、そこに反映されているのは郷村ないし家庭における日常生活の状況であり、その中には所謂「小伝統」に関する大量の消息が含まれている。これらの民間文書の分類は各々異なり、内容も雑多であるが、しかし私たちに上記の「ボトルネック」の難題を解決することが出来るような、ある日本心学の講学実録の意外な発見をもたらした。所謂日本心学とは、具体的には 18 世紀に興起した石門心学（詳細は以下に述べる）を指しており、中国の陽明心学と直接の思想関係は実はそれほどない[4]。ただ彼らが郷村で講学活動を実施した際に喧伝したものの多くは儒学と関係のある世俗倫理であるため、我々の関心を引くに値する。

本稿で明らかにしようとしたものは、江戸時代（1603-1868）後期の日本の関東地方のある小さな町村――「下館町」[5] 付近で発見された中村家の民間文書である。それは 19 世紀初頭に、日本の石門心学が民間に推し広めた心学講学活動の実際の記録であり、その講学の対象は知識人層ではなく、当地の青少年であった。そのため、その内容が及んでいるのは通俗教化の範囲であって、高遠な理論の探究ではない。この民間文書の記録者は書名を『心学こゝろのしらべ』としている[6]。

これは長期にわたり埋もれていた手書きの写本で、1960 年代になってやっと発見されたばかりである。現在の

日本の学術界にあっても、心学を専門とする研究者でもなければ、この民間文書に大きく注目することはない。では中国の読者である我々にとって、この文書の中には、注目すべきいかなる内容が含まれているだろうか。実のところ、まさしく上に述べたように、明代中国の心学者たちが郷村社会で行った講学活動について詳細な実情を窺い知る術はすでにない。しかし、この外国の地方文献を通して、私たちは19世紀初頭の日本の心学者たちが、如何にして郷村で講学活動を展開していたのかを、生き生きと知ることが出来る。また、これにより東洋地域社会における儒家通俗倫理の喧伝講義活動に、どのような相違性と共通性とが存在していたかについて、更なる理解を深める可能性がある。すなわち、私たちはこの『心学こゝろのしらべ』を閲読することを通して、一方では近世日本の儒者が如何にして郷村社会層の間に身を投じて、末端層へと世俗倫理教育を施し、儒家倫理を一つの「草の根化」運動としていったかについて具体的に理解することができ、また一方で私たちは、なぜ17世紀以降明清期の中国の郷村教育及び民間講学が持続的な発展を継続出来なかったのかを再考させられる。知識人達の大多数が文学史学の伝統の再建に没頭し、或いは文字の考証の作業に酔いしれ、清一代を見回してみると、郷村の末端へと根をはった心学活動家は消え失せて殆ど存在しない。20世紀初頭になってやっと、最後の儒家と称された梁漱溟（1893-1988）が、明代泰州学派が郷村の末端社会で行っていた講学における自由な気風こそ本当は大変貴重なものであることに初めて気がついた。中国の農村の問題のみならず、中国の根本問題を解決するための貴重なヒントを発見する可能性があるという考えが、彼を山東鄒平県での郷村建設運動に身を投じさせることへと駆り立てたが、時局の動乱によって、その効果は微々たるものに留まった。

一　下館藩における心学活動の展開

『心学こゝろのしらべ』は石門心学の講学活動に関わるものであるため、まず石門心学について簡単な説明が必要である。石門心学の創始者は京都の町人（つまり商人）出身の石田梅岩（1685-1744）で、享保十四年（1729）に京都で「講座」[7]を公開開催したことが、その心学創始の象徴とされる。彼が打ち立てた心学思想は、歴史上「梅岩心学」もしくは「石門心学」と称される[8]。なお注意が必要なのは、石門心学はその創立の当初から心学理論の構築と同時に、注意を民間の末端層へと向け、その結果、ある種の心学の「草の根化」運動を巻き起こしたということである。その運動の主な表れとして、心学者を講学の師（彼らはまた「講師」と称された）へと養成し、彼ら心学講師によって各地の講学活動が主導され、更には各種の「講舎」及び「講師」の制度が構想されたことなどがあげられる。これらの運動に代表される石門心学は、京都大阪等の関西地区より、次第に日本全国各地へむけて拡大発展し、幕末から明治、大正及び昭和（戦前）までの各時代を通して連綿と継続し、時に中断することはあっても、完全に断絶してしまうことはなかった。歴史の上からみれば、その講学活動は、この心学運動の前後で大きく変化している。その早期には、主に民間を主要な活動場所とし、講学の対象も多くは中小の商人及び町村の農民であったが、しかし明治期以後、特に明治末より昭和初期にかけて、心学の講師達は上層の役人たちと頻繁に連動しはじめる。一部の心学者たちは積極的に政府の推進する国民教育活動に参加した。例えば「心学道話」の方式を用いて、明治天皇発布の「教育勅語」を敷衍して解釈したというように、心学者達は日本が帝国主義の中で推進していった「国民道徳教育」運動の中で不面目な役割を担当した[9]。そのため戦後日本の学術界では、ある一定の期間において「石門心学」を研究することに対し恐れ憚って避けて論ぜず、大多数の学者は一顧だに値しないといった態度をとる風潮が引き起こされた。しかしこれについてはここでは論じない。

江戸晩期、関東地区における石門心学の講学活動に関して、戦前の石門心学研究の大家石川謙が、研究史上煌々と輝く大著『石門心学の研究』の中で非常に詳細な紹介と分析を加えている。彼の研究によって、私たちは18世紀末の時点で、心学運動が江戸（つまり現在の東京）からその周辺の地域へと迅速に拡大していったおおよそのあらましについて知ることが出来る。例えば寛政四年（1792）下館藩（即ち『心学こゝろのしらべ』が発見された下館町一帯を領地としていた藩）の藩主石川若狭守総弾はとても熱心な心学の信奉者で、彼はかつて江戸にいた際、心学者中沢道二（1725-1803）の弟子北条玄養を呼び寄せて家中に講学させ、また家老（江戸時代に藩主を補佐した重要な家臣）や用人といった重役を共に聴講に参加するよう命令した。翌年、彼は中沢道二を下館に招聘し、一般民衆に向けて心学の講学を行わせること7日間に及んだ。以後、ほぼ毎年北条玄養を招いて下館で心学を講学さ

せている。上にあげた民間文書『心学こゝろのしらべ』の所有者である中村兵左衛門は他でもないこの下館の大商人であり、また当地の名士でもあった。彼は後に心学講学の「都講」（講学の助手）となり、寛政五・六年間に下館城下に「有隣舎」――一種の地域性の心学講学組織を設立している[10]。

寛政より文政（1818-1829）年間に到るまで、藩権力と密接な関係にあった中村家は、藩財政の継続的な悪化及び農村経済の衰退を防ぐために、心学者たちと連携して協力し、講学によって庶民の教化を推進し、更には地域の人心を盛り返すことを試みた。しかし天保期（1830 年以降）には、心学運動は急速な衰退の兆候を見せ始めた。その要因の一つが、下館の人々が日々悪化していく経済状況を根本的に改善するためには、農村行政及び町民の経済生活の改革を主張する二宮尊徳（1787-1856）が提唱する方法「仕法」及び、彼が主張する「報徳」思想の方が、心学よりも魅力的なことに気がついたことにある。事実、天保八年（1837）以降、下館藩に二宮尊徳の思想を導入することを主張して、積極的に藩主に推奨した主要な人物が、まさしく中村兵左衛門であった[11]。二宮尊徳の思想と石門心学とにどの様な異同があるのかについては、ここでの詳細な検討は避けたい。ただ上述のような現象から分かることは、中村に代表される藩政の首脳を含む当地の実力者達が思想学術を導入する際に、臨機応変な態度を採っていたということである。彼らの心学に対する興味関心が持続するかどうかは、心学の導入が実際に持続的な効果を生み出すかどうかによって決定される。従って地区の教化に、より有益な思想学説が有ることに気付いたならば、彼らはすぐさまその新しい思想へと転向する。この種の思想文化に対する「拿来主義」の態度こそ、まさに日本が外来の文化を吸収するにあたっての常套手段である「借用」方法のあらわれなのである。

ただ私たちにとって興味を引くのは、これら心学の講師達が地域社会で講学を展開していくにあたって、彼らが講じていたのは結局どんな内容だったのか、また聴衆としての当地の庶民たちはどのようにこの講学活動に参加していったのか、これが興味をひく一つ目の問題である。次に彼らの講学の過程の中で、講師と民衆は如何にして相互に連動したのか等々。こういった問題の考察を通じて、私たちは 19 世紀初めの日本の江戸周辺地域における民衆の思想活動状況について、主に二つの点で理解を深めることが出来る。一つはまず近世日本の知識人が如何にして倫理教説を一般庶民階層に浸透させていったかについて、もう一つは当時の日本の庶民社会が如何にしてそれら心学の理論を受容していったのかについてである。

『心学こゝろのしらべ』の分析に取りかかる前に、二点の予備知識を提示する必要がある。まず初めは心学の講学の方式に関してである。梅岩が心学を創設して以来、石門心学の講学には一つの伝統があった。それは日本語では「会輔」とよばれ、『論語』顔淵篇「以文会友、以友輔仁」を由来としている。梅岩の考えでは、「会」は学問の向上に励むことを指し、「輔」は心学の修養のステップアップを指していた。形の上から言うと、それは今日の大学の授業で日常的に見られる「seminar」つまり所謂「ゼミ」と大変良く似ている。毎次の「会輔」において、まず講師がいくつかの特定の課題を提示し、その後、皆で一緒に自由に言いたいことを言い合って探究を進めていく。梅岩の時代には出題者は当然梅岩であった。彼が遺した代表的な著作である『都鄙問答』はまさにこの「会輔」の記録である。梅岩の後学にいたっても、「会輔」は一種の制度としてずっと保存されており、わたしたちがこれから見ようとしている『心学こゝろのしらべ』という文書も、まさにこの「会輔」の記録の一つである。その内容を見ると、まず心学講師がいくつかの問題を挙げて、その後に聴衆が自由に感想と意見を発表しあい、最後に講師が心学理論及び従来の著名な心学者の考え方によって解説を行うというものである。解説を行う際に、往々にして民衆が発表した意見をいちいち取り上げて殊更に反論しないのは、彼ら講師の説教の様子を物語っている。しかし、これらの民衆の意見は選び抜かれて「会輔」の記録の中に収められている。後人から見ると、その中のいくつかの意見や理解には幼稚な点があるように見えるが、それは参加者の多くがまだ世間知らずの少年少女であることが原因である。しかしまさにこの参加者やその意見が幼稚で若いという問題こそが、かえって私たちに中国晩明の講学の情景とは全く異なる別の情景――つまり、19 世紀初めの日本の辺鄙な小さな町村の住民がそのありふれた日常生活の中で人生の問題に対して思考している――を見出させるのである。

次いで、江戸期日本の心学の講学がもつ基本的特質についても理解する必要がある。それは当時現れ始めた思想の「民衆化」の趨勢である。長年、従来の思想史研究は知識エリートの思索活動の解明に偏重していたが、それを一変して日本「民衆思想史」という研究領域を開拓することに注力し、多大な成果をもたらしたのは安丸良夫である[12]。彼は江戸思想史において「心」の哲学とは、普遍化され、絶対化された規範――心と自己との一体化（内在

化）を強調し、それによって人心へ無限の可能性を見出せる哲学であると指摘した。形態上から言えば、これらの哲学は「極度の唯心論形態」[13]を備えている。しかし、日本近世史上より見れば、これらの哲学はむしろ民衆の日常生活規範としての「通俗的諸徳目の実践」と結合することにより、心学のエネルギーを「広汎な人間の生活意識の内面」へと浸透させ、それにより彼らの「精神世界」を改変し作り上げている。これらの指摘は大変重要であり、明らかに安丸は一方では「心」の哲学を「能動性・主体性の哲学」と規定し、それと同時に「通俗道徳」（つまり「世俗倫理」）が近世日本の民衆の「思想形成・主体形成」において「歴史的に独特の形態」を備えていることを非常に強調してもいるのである[14]。更に重要なのは、安丸によれば、所謂「通俗道徳」の問題とは、つまりは「心」の哲学と通俗的諸徳目の間の関係を如何にして把握するかの問題であると言うことにある。この関係の把握によって、私たちは「心」の絶対性の主張に包含された「能動性・主体性の哲学」が、如何にして民衆の日常生活の意識の中に浸透し得たかについて理解し、また同時にそれと付随して起こった自らに切迫して内在している道徳への覚醒が、如何にして民衆の俗世間の中で呼び起こされ得たかを理解することが出来る[15]。そして安丸の言う所の「心」の哲学、その典型とは即ち「石門心学」なのである。だからこそ、安丸の「民衆思想史」という観点からの江戸思想史への新たな考察は、私たちが『心学こゝろのしらべ』という民間文書を理解する上で、重要なバックグラウンドの知識ないし詳細な視点を提供してくれていると言える。

二　心学講学における草の根化の特徴

この『心学こゝろのしらべ』という「会輔」の記録資料の講学が行われた日程は、文政十年（1827）10月1日から6日までで、開催場所は中村家である。全部で48丁あり、今は上冊のみが残されていて、全て口語体で書かれた手写本である。初日「会輔」の参加者は全て女子ばかりであり、そのうち15才が5人、14才が1人、11才が3人、9才が1人であった。二日目からは男子の参加者もあり、男子の多くは中村家に仕える「奉公人」で、その年齢層は不明である。

初日の「会輔」はただ一つの問題が挙げられており、得られた回答は11個、最後に講師によるまとめの総括が行われている。設問は「道を行に人つきあたらぬやうに行ハいかが致して行候哉？」というもので、訳すならば、これは大通りを歩いていく際にどうすれば人と衝突しないかを問うものである。ただしその中にはあるキーワードが隠れている。それは「道」である。いま私たちは回答の中から幾つかを選んで、これらの少女たちがどのように回答しているか見てみよう[16]。

> 答　朝起きてあの人は悪ひこの人は悪ひといふを人の道につきあたるるとそんじ候、心正直なれバつきあたる事ハ御座なく候（丑十一歳、中村おた祢）

最後の括弧の中の一文は回答者の年齢と姓名を記録したものであり、これはわずか11才の小さな女の子が答えた回答である。彼女の回答の中では、ある重要な概念が用いられている。それは「正直」であり、そしてこの「正直」こそ石門心学の核心的概念である。この僅か11才の少女がこの概念を自然と口にするというのは、恐らくは彼女のこれまでの学習経験の中で、石門心学に関連した教育を受けたことがあったか、或いは周囲の年長者から「人として「正直」でなければならない」といったような教えを聞き及んでいたためであろう。実際、私たちはこの少女の回答に対して、ちょっとした哲学的解釈を行うことも出来る。大通りを歩いていて人と衝突するような事態が起こるのは、その原因は相手方にあるのではなく、自らの心理状態が正しくないことにあるのである。それは例えば、朝起きてすぐに、周囲の人が皆悪人であると思って一日を過ごすというような、こういった心理状態などはまさに正直ではない心理状態である。このような心理を行為や態度に表せば、人と衝突してぶつかりあいが発生するに違いない。このため石門心学の観点からすれば、この少女の回答は代表的なものであると言える。面白いことに、彼女のあとの幾人かの少女の回答も彼女と大同小異である。

例えば二番目に登場する中村菊という14才の少女はこのように答えている。

答　道は元より正直なるものゆへ我心正直にさへすれバつきあたる事は御座なく候（戊十四歳中村菊女）

この回答には「道は元より正直なるもの」という考え方がはっきりと出ているが、説明するまでもなく、これも石門心学の伝統的観念である。先ほどの 11 才の少女の回答と比べてみると、こちらの回答の方がやや成熟したものであると考えられる。なぜならばその物言いにすでにある一定の抽象性が含まれているからである。当然回答の内容について言えば、上述の二人の少女は共に「正直」という核心的な概念を捉え、その「正直」を用いて「道」を理解している。

もう一人の僅か 9 才の小さな少女の答えはさらに面白い。

亦〔答〕 道をあるくハ人を道のよきほうを通シ我はわるいほうを通ると人につきあたらぬとそんじ候（栃木屋札女、卯九歳）

この回答は大変あどけないものに思われる。その表現には万事に謙譲を優先すべきであるという子供心が顔を出しているからである。そこには『三字経』の「孔融讓梨」のような道徳啓蒙教育の気味が表されている。明らかに、これはこの少女が受けた家庭内教育によるものである。彼女は「道」「正直」といった抽象的概念の意味を理解できていないかもしれないが、ただ事に臨んで「謙譲」を重んじて利を争うべきではないことは解っていた。

ある 15 才の少女の回答は成熟度が非常に高いように思われる。彼女は儒家倫理の仁義礼智信といった重要な徳目に対しての初歩的な理解を持つに至るほどであった。

答　夏ハ日のてるほうをとうり冬はひかけを通り候へば人に突あたらぬとそんじ候、仁義礼智信一ツかけても人にあたる事とそんじ候（井川あい女、酉十五歳）

この回答には二つの意味が込められている。前半部分は前述の 9 才の少女の回答と大体同じであり、謙譲を大切としているが、後半部分ではこの少女が儒家知識に対して初歩的理解を持っていたことを示している。彼女が言いたかったことは、夏と冬とで道を歩く際には、他人の心情を考慮すべきであり、その上で適切な方法をとる事が出来れば人と衝突することを避けることが出来る。その適切な方法とは、まさに仁義礼智信に属する何らかの方法なのである。思うに、彼女の儒家倫理に対する理解は浅はかなものではあるが、但し基本的に間違ってはいない。

最後に、心学講師がこの問題に対して如何に回答したのかを見てみよう。彼は孔子の説いた著名な道徳の黄金律「己の欲せざる所を人に施すこと勿かれ」から話しはじめるが、それはこれらの心学講師たちも経典を引用して根拠とする様式があったことを示している。

答　子貢曰ク、一チ言シテ以テ身終ルマデ行ウヘキコト有乎、子曰其恕乎己欲セザル所人ニ施スコトナカレ、古歌に　命をハおしまぬものハなかりけり　我身をつミて人のいたさを、冬ハ日かけ夏ハ日あたりを通ウバ突あたる事ハあるまじ、又日用五倫の交りとてもその如し。・・・

はじめに「子貢曰く」「子曰く」と前置きされていることから、彼らの講学の過程に儒家経典である『論語』に関する知識が織り込まれていたことは想像に難くない。「古歌に云々」の部分で言われているのは、日本伝統文学の中で有名な詩句である。

この心学講師の回答から見えることは、彼は先ほどの 15 才の少女の回答に満足してはいるが、ただ彼のつとめは明らかにこれらの回答の筋道を示して理論化することにあった。そのために彼は儒家経典を総結に用いて、日常生活中の謙譲の行為を「日用五倫」の高さで言及し、これがまさしく儒者の説く己の欲せざる所を人に施すこと勿かれという「恕」の道であることを指摘している。明らかにこの心学講師は儒学の基本的知識に相当熟達しており、そこから日本心学が儒家経典を大変重んじている様子が見て取れる。そのため広範に言うならば、石門心学も東洋儒学の範疇に帰属すると言うことが出来る。しかし、それでも私たちは日本の心学講師が儒学を用いる際に、

その講説は日本倫理の色彩を帯び、石門心学の核心概念である「正直」という問題で構成されていることを見出すことが出来る。すなわち、儒学思想は心学者達の中ですでにある転換を起こしている――つまり儒学を日本倫理の観念と結合させる、実質的には儒学に「日本化」という転向を発生させるという転換である。この点に関しては本論の最後でもう一度簡単に述べることにする。

二日目の会輔は夜会で行われ、その中では二つの問題が登場している。一つめの問題は「家業ハ何と心得て被成候哉」というものである。「家業」とは日本語の名詞であり、その意味は特殊で、一家の産業を指すものであり、さらには生活を維持する上で従事する職業を指す。また個人経営の商業活動のことでもあり、代々相続されてきた特殊な職業のことでもある。その上さらに「家業」と日本歴史上の「イエ」という特殊な概念とは密接な関係をもつ[17]。梅岩心学の講学活動の中で「家業」に関する話題が現れる頻度は非常に高く、これは心学者の大多数が町人出身であることと一定の関連があるのかも知れない。上述の問題に対して、ある者は答えて言った。

家業は天への奉公と存候（中村内彦兵衛拝す）

この答えは心学の標準的回答であり、その意は「家業」とは天への献身的奉公行為であって、単に自己の利益の獲得手段とだけ考えるべきではないということである。ここでいう「奉公」が中国儒学での所謂「大道之行、天下為公」（『礼記』礼運）のような抽象的な概念ではなく、近世日本社会おける「家業」に従事することを最大の「奉公」とみなすという重要な観念が反映されたものであるということは指摘されなければならない。言い換えると、日本的「公」とは「イエ」の意味を内含したものであり[18]、それにより「奉公」と言う言葉も「家業」への献身の意味に等しくなり、そしてこの行為は道徳に符合するものと考えられていたということである[19]。面白いことには、この聴衆の回答によれば、彼は「家業」に服従する「奉公」の精神を「天」のレベルにまで言及することで強調を加えている。これに対し、心学講師は聴衆の回答よりも一層の肯定を加えている。

先師答　家業天えの役と可心得候

第二の問題は非常に趣き深い「猫のねつミをとらざる何の役たち候哉」というものである。この問題は大変聴衆を引きつけたらしく、皆この問題への回答は相当活溌である。その多くの回答は皆「猫は鼠取ざれバ何にも仕用無之と存候」（中村内留吉）という点に集中している。最後に講師が一句の簡単な回答をしている。

先師答　猫のねづミをとらぬハ世の中の役に立たぬ人の譬へになり申候

明らかに、この比喩の直接的な意味は、我々一人一人はそれぞれ皆必ず社会の中でしかるべき役割を果たさなければならないということであり、言い換えれば、鼠を捕ることが出来ない猫が猫としての役に立たないのと同様に、人がもし社会の中で役割を発揮できなければ、その人も人としての役に立たないということである。

三日目から六日目の会輔に関しては、冗長を避けるために本稿では詳述せずに、ただその会輔でだされた問題を以下に列挙するに留める。これによって当時の講学の気風の一端を窺えるかと思う。その問題はおおよそ以下のようなものである。

口論の本源と如何
家内の修め様ハいかか致し候哉
此身は死して心ハいかやうに成候哉
一生えいわざる一言あり如何
人々此身養ふにわ三度の食事を以養へ共、心ハ何を食物致し養候哉
堪忍[20]の花盛りとハ如何
宝の最上は何最上致し候哉

天地の間に我物と致し候もの何にて候哉
心を大丈夫に持やうハ如何致し候哉
海山をへだてて遠国に居る親へ孝行の致しやうありや如何
天地の間にうへもなき貴き物ハ如何
奢の根元とハ如何

最後の問題は「心を楽にする根元ハ如何致し候ハハ楽になり候哉」である。

会輔の問題をこのようにして概観すると、その内容の殆どは3つの特徴でまとめることができる。第一に、これらの問題はおおかた世俗倫理の問題に属するもの、つまり日常の生活と密接な関係にある道徳の問題であるということである。第二に、その多くが「心」の問題に集中しているということである。これは心学講師達の主な関心が、聴衆の人々に心学思想を喧伝することに寄せられていたことを物語る。第三に、問題の設定はみな非常に具体的現実的でありながら、その内には一定の哲理を内包しているということである。

私たちにとって大変興味深いのは、これらの民間社会における対話の場面が非常に生き生きと活溌で、講学者と講学対象の人々の間の相互の交流も非常に自由で、かつリラックスし解放されているということである。ここから深く考えさせられるのは、16世紀以後の明清における中国の講学の伝統の中にこういった講学の様式を見出すことが出来ないのは何故なのだろうかということである。それはひょっとすると文字記録が失われたためではなく、明清中国の伝統社会が終始このような講学の気風を持っていないことが原因なのかもしれない。もし明代中頃の心学の講学について残された資料を見たとして、それらの士人の筆による講学の記録から私たちが見出すことが出来るのは、往々にして士人達が高みに立って下を見下ろしたような道徳の説教か、或いは儒学経典の知識をめぐる議論のみであって、上述の石門心学の講師達が推進していた日常生活に合致した問答が繰り広げられる「会輔」のような講学の形式は、ほとんど見出すことは出来ないだろう。しかし明代心学者とそれ以前の儒者の講学の気風はやはり異なるのであって、彼らは民間社会の倫理の問題及び郷村秩序の建て直しの問題に十分に関心を払っており、それによって明代心学者の中のある者は郷村での講学に熱中した[21]。ただし両者を比較して言うと、講学の方式やその内容から見て、中国心学と日本心学との間に存在する差異は明らかであり、その最も重要な差異は以下のようなものである。それは江戸期の知識人達について言えば、儒学とは結局のところ外来の文化であって、彼らは儒学の知識を獲得するのと同時に、すぐにそれらの知識を江戸期社会の生活常識ないし行動常識と合致するように変化させる必要があることに気付いた。そのため彼らの講学は日本固有の伝統的道徳観念と互いに結合したものでなければならなかった。従って客観上から言えば、彼らの一連の思想活動はその実、ある種の「儒学日本化」による再創造であったということができる。

最も注目に値するのは、儒家倫理の重要徳目である「仁義礼智信」が、なんとわずか15才の日本の郷村の少女の口にのぼされていることである。これは日本の辺鄙な村落社会においてすでに一定の儒学知識が備わっていたことを充分に物語っている。これにより、彼らの日常教育の中で儒家経典に一定程度の接触していたことは確実であるという推断もできる。当然のことながら、彼らはこれらの知識を受動的に受け容れていただけではなく、積極的にこれらの儒学知識と日本独特の心学理論とを互いに結びつけ、彼ら自身の日常生活の中での実践へと変化させていたのである。

三　余論「津田観点」再考

今まで述べてきたことにより、私たちは津田左右吉（1873-1961）が日中間の思想の関係において提示した代表的な観点に対しての再考を引き起こされる。彼の提示した観点をさしあたっては「津田観点」と呼ぶ。実のところ、この「津田観点」は、儒学思想は従来日本人の「実際生活」の中には入り込んでおらず、そのため、儒学は日本の郷村社会と完全に絶縁の状態に置かれたように考えるものであった。しかしこの観点は明らかに日本心学の民間文書が反映している「草の根化」運動の実情と符合しない。

津田は 20 世紀初頭の日本学界の非常に著名な東洋学者であり、彼の専門の研究領域は日本思想史であったが、常に日中両国の思想の領域にまたがって研究を行っていた。津田の学術的立場は非常に鮮明で、彼は日本本位主義の立場に立って、日本文化と中国思想の関係についての考察を行った。その際、津田は以下のような認識を堅持した。それは日本の歴史と文化は独自の形成と発展を続けてきたものであり、中国思想の所謂「影響」とは無関係である。中国思想、特に儒学は非常に早い時期に日本に伝来したが、しかし儒学はただ文献上の知識として知識人達の関心をそそるに留まり、儒学思想の根本の所は日本人の日常生活に入っていくことは出来ず、その上日本人の生活上の指導原則を成り立たせることもなかった。日本社会の実際の日常生活でいえば、自身等がもつ国民道徳の原則がその間を終始一貫していた。これが津田の認識であった。これにより、津田は中国の道教と日本の神道との間の実質的な関連について、如何なる存在をも断固として認めないのみならず、中国儒教に関しても「書籍の上の知識として、思想として、學習せられ講説せられたのみであって、實生活には初から入りこまず、また入りこむことのできないものであったからである」と考えていた[22]。

では津田のこのような判断の根拠はどこにあったのだろうか？津田の指摘によれば、例えば皆が理解しているように、儒教において人々の生活に具体的な規範を提供するのは礼であるが、しかし「日本人が決して儒教の禮を學びそれを實行しようとしなかったことは、最もよくそれを證明するものである」とされる[23]。津田のこれらの論点を如何に評価すべきかに関しては、より全体を通した考察を行う必要があり、私が本稿において唐突に断言できるものではない。ただ少なくとも有る点では非常に明確であって、もし津田の日本本位主義の立場をひとまず置き、更には中国に対する蔑視の感情を学術研究から排除すれば[24]、私たちにとって、日本文化の主体性の強調は、本来は見るべき点があると考えるべきである。しかしもし中国儒学（或いは儒教とも称する）が、ただある種の知識趣味としてだけみなされて、全く日本社会の実際生活の中には入り込んでいないと説くならば、その結論は強引な独断の可能性がある。この結論を導いた原因は、津田本人がただ広く公開されているような典籍や書物からだけで日本文化の中の中国思想を理解しようとし、『心学入門手册』のような民間文書に触れる機会がなかったことにあるのかもしれない[25]。言い換えれば、津田の中国ないし日本の儒学に対する理解は、ただ典籍だけからの知識に限られていたのかもしれない。もし津田が民間文書に対しても深く切り込んで全面的な理解をしたならば、私たちは津田が下すであろう結論に対して、全く異なる印象を持ち得ただろう。何故ならば、これら日常生活からの思想における記録において、事実はすでに非常に明らかなものとなっているからである。それは江戸晩期の日本社会の民衆生活と最も近接し、最もよく当時の日本の生活シーンを反映している資料の中から、我々は多くの儒学よりもたらされた知識及び概念を見出すことが出来るが、しかしこれらの儒学知識は絶え間なく起こる「日本化」という転換のただ中にあり、日本心学が喧伝する「正直」「堪忍」などの日本的倫理概念と交錯を起こしてもいるという事実である。

当然のことながら、重要なのは資料の数量から日本文化の中に些かの中国的要素が含まれることを証明し、そこから中国文化が日本に対して決定的な「影響」を与えてきたことを推断することではない。資料の綿密な整理と全体的な把握によって、日本における中国思想の「日本化」を理解することが重要である。例えば儒学が日本社会に伝来した際、日本人は能動的に吸収（日本語で「受容」と称する）し、受動的に受け容れたのではなかった。すなわち、儒学が日本社会に溶け込んでいく過程の中で、必然的に「日本化」の現象を発生しているのであり、このことを私たちは看過することは出来ない。この意味で、恐らくは津田の以下の観点が全くの道理外れでもないということを認めざるを得ないだろう。津田の認識では、中国思想が日本に伝来してから、日本土着の文化による改造により、「日本化」とも呼べる現象が現れた結果、二度と本来の「中国制」に戻ることはないとされる[26]。この観点は間違いなく成立するものである。ただ問題は依然として、「儒学日本化」という歴史論の背後に、明治維新の成功以来次第に昂揚した「蔑視中国」という道理に背き暴走した感情に対する同情や理解が潜在していないかどうかであって、これは格別に留意しなければならない問題である。

溝口雄三の分析に照らすと、津田を代表とする「近代主義中国観」は、国が弱体化し民衆が窮乏しているという現実に置かれていた当時の中国に対して取らせた批判と蔑視の態度であり、この態度の背後には、その実ある観念が災いしていた。即ち「近代日本は亜細亜アフリカの諸国に比べて先進国化しているという観念を自認していた」とされる観念である[27]。本来「儒学日本化」とは、学術的な観点或いは考察の視点として、自ら合理性を保持して

いる。それは当初の仏教が中国に伝来してより後に、やはり同様に「中国化」の経過を辿ったように、この種の事例は文化交渉史上においてしばしば見受けられる少なからぬ現象なのである。しかし近代日本の複雑な学術史・思想史の文脈の中で、「儒学日本化」という学術用語は、幾重もの非学術的な複雑な要素で語られることが多かった。これこそ私たちが今後慎重に対処し、省察を加えなければならない課題なのである[28]。

＊本論文は国家社科基金重点項目「日韩朱子学的承传与创新研究」（13AZD024）による研究成果の一部である

注

1　明代講学活動に関する研究は、21 世紀にはいって以降、すでに大量の研究成果の蓄積がある。例えば拙著『明代知识界讲学活动系年：1522-1602』（上海　学林出版社　2003 年）や、吕妙芬『阳明学士人社群——历史、思想与实践』（台北　中央研究院近代史研究所　2003 年）、张艺曦『阳明学的乡里实践—以明中晚期江西吉水、安福两县为例』（北京　北京師範大学出版社　2013 年（同書の初出は「台湾大学文史丛刊」版（2006 年）である））などがある。

2　拙稿「德川日本心学运动中的中国因素——兼谈“儒学日本化”」（『中华文史论丛』2013 年第 2 期　161 頁）を参照。

3　「大伝統」と「小伝統」について、これはアメリカ人類学者のロバート・レッドフィールド（Roboert Redfield）地域社会研究の中で提示した対概念で、分析により文明社会中にはランクの異なる文化の伝統が存在することを示したものである。当然この両種の伝統は完全には分断することは出来ず、エリート文化と庶民文化それ自体には区別もあれば相互補完性もあり、庶民文化は更にエリート文化の基礎であって相反するものではない。拙著『明末清初劝善运动思想研究』（台北　台大出版中心　2009 年　168-170 頁）を参照のこと。他に余英时『儒家伦理与商人精神』（『余英时文集』第 3 巻所収（桂林　広西師範大学出版社　2004 年））、赵世瑜『大历史与小历史——区域社会史的理念、方法与实践』（北京　三聯書店　2006 年）も参照。

4　上掲の拙稿「德川日本心学运动中的中国因素——兼谈“儒学日本化”」を参照。

5　「下館町」は日本の関東地区の茨城県西部の栃木県と隣接する地域に位置し、かつては「常陸国真壁郡」に属し、現在の茨城県筑西市にあたる。

6　長谷川伸三「文政期下館町における石門心学の青少年教化の実際——中村兵左衛門家文書「心学こゝろのしらべ」の紹介——」は、茨城県史編さん委員会『茨城県史研究』第十六号（1970 年）に初出後、現在今井淳・山本眞功編『石門心学の思想』（東京　ぺりかん社　2006 年　328-354 頁）に収められている。

7　当時の日本語を用いた説法で「講釈」と呼ばれ、経書を解説するという意味である。しかし石田梅岩の場合の所謂「講釈」の内容は、経書の解説に限らず、処世の方法から人生の道理、家族倫理などの問題に広汎にわたっており、その中には更に仏教や或いは神道の思想内容に関わるものも含まれる。

8　一般的に、「梅岩心学」とはおおむね石田梅岩個人の心学思想を指し、「石門心学」とは主に石田梅岩が創始しその後学に連なる心学学派を包括して指す。本稿が取り扱うのは梅岩自身の心学理論ではなく、石田梅岩の心学学派が展開した講学運動を主な問題としているため、多くは「石門心学」という言葉を用いている。

9　詳しくは上述の拙稿「德川日本心学运动中的中国因素——兼谈“儒学日本化”」の 156-158 頁を参照。

10　以上は石川謙『石門心学の研究』（東京　岩波書店　1938 年）の 476-478 頁を参考にした。

11　以上は佐々井信太郎『二宮尊徳伝』（東京　日本評論社　1935 年）第 14 章「下館の仕法」を参照し、また上述長谷川論文（『石門心学の思想』所収 333 頁）より引いている。二宮尊徳の思想に関する中国語の専著として刘金才・草山昭『报德思想与中国文化』（北京　学苑出版社　2003 年）がある。

12　安丸良夫の 1960 年代以来の民衆思想史の領域における研究成果及び残された問題については、安丸良夫・磯前順一『安丸思想史への対論—文明化・民衆・両義性—』（東京　ぺりかん社　2010 年）で参照出来る。

13　安丸良夫『日本近代化と民衆思想』（東京　青木書店　1974 年）の 9 頁に見える。また逆井孝仁「「通俗道徳」の思想構造——「心」の哲学成立の思想史的意義——」（古田紹欽・今井淳編『石田梅岩の思想——「心」と「倹約」の哲学——』（東京　ぺりかん社　1979 年）に所収。49 頁）を参照のこと。

14　上述の逆井論文を参照。

15　上述書の 51 頁による。

16　以下の引用はすべて上述の長谷川伸三「『心学こゝろのしらべ』紹介」の文による。『石門心学の思想』の 335-354 頁に見える。以下の引用も全てここから引くが、個別の引用の頁数を注に出すことはしない。

17　日本社会における「イエ」概念については、竹田聴州『日本人の「家」と宗教』（『竹田聴州著作集』第 6 巻　東京　国書刊行会　1996 年）、渡辺浩『日本政治思想史——十七～十九世紀』第 4 章「家職国家」と「立身出世」（東京　東京大学出版会　2010 年）を参照のこと。渡辺は特に日本社会の「家」と中国的「家」概念が全く異なることを強調しており、そのた

め彼はわざわざカタカナの「イエ」（漢字「家」の日本語訓読み）を用いて表記している。また日本的「イエ」が指し示すものは、単に家庭或いは家族を指すだけでなく、主な意味として「ある種の組織、或いは法人のことである。それは組織としての社会的機能を備えている」とする。日本社会は、一村一郷の農民社会から武家社会ないし朝廷内部に至るまで、全てはこの「イエ」を基本単位とした一種の「イエ集合体」（上述書 72 頁）であり、これらの「イエ集合体」への服従の行為を絶対不変の真理である「家職」とみなし、更には「天職」であるとみなしていた。

18 日本語の「公」に関して、字源学的な視点より見ると、「公」は日本語訓読みでは「オオヤケ」と読み、その「オオ」は「大」であり、「ヤケ」は漢字の「家」「宅」を意味する言葉である。つまりその原義は日本古代の農業を中心とする社会共同体が擁する共同施設を指し、それがやがて共同体の首領の意味へと帰属し、さらには共同体の公共的機能の意を備えた。このことからわかるように、日本語の「公」と漢語の「公」とでは意味の上での違いが大変大きく、同一視することはできない。詳しくは田原嗣郎「日本の『公・私』」、溝口雄三『中国の公と私』（東京　研文出版　1995）所収、91-130 頁を参照。

19 そのため、江戸中期には「家業道徳」という概念すら現れた。例えば元文五年（1740）刊行の一書は、書名を『家業道徳論』（著者は河田正矩）というが、これなどはその一例である。渡辺浩の指摘によれば、これらの「家業」を重視する道徳観は江戸期の社会体制と互いに合致し、そのため江戸時代の歴史研究の領域においては、ある学者が「家職国家」という概念を提示し江戸期の社会の基本的な特徴を概括することすらあった。渡辺浩の見解は上述の著書『日本政治思想史――十七～十九世紀』第 4 章「家職国家」と「立身出世」の 78-83 頁を参照のこと。「家職国家」の概念に関しては、石井紫郎『日本人の国家生活』（東京　東京大学出版会　1986 年）220 頁から出ている。引用は上述の渡辺浩の書の 72・86 頁から。

20 「堪忍」は元は仏教用語であり、後に石門心学の特殊な概念となった。意味は隠忍・忍耐或いは「屈辱に耐え重荷を背負うこと」であり、一種の美徳とみなされた。

21 拙著『泰州学派研究』第 5 章「何心隠：乡村改良运动的实践家」（北京　中国人民大学出版社　2009 年）の 290-312 頁及び拙稿「以“讲会”兴起“善人”――17 世纪东亚文化交涉与福建乡绅的讲学活动」（日本　関西大学文化交涉学教育研究センター『東アジア文化交涉研究』第 3 号　2010 年 3 月（縮小版「“云起社”与 17 世纪福建乡绅的劝善活动」は『云南大学学报』（2012 年第 5 期）に、また人大复印资料『明清史研究』（2012 年第 12 期）に全文を転載））を参照。

22 津田左右吉『シナ思想と日本』「前言」（東京　岩波書店　1938 年「岩波新書」）の 2-4 頁と 53 頁以下による。津田の思想に関しては、家永三郎『津田左右吉の思想史的研究』（東京　岩波書店　1972 年）を参照すべし。引用は同書の 161 頁による。

23 注 22 の上述書 161 頁。津田の「日本人は決して儒教の礼を学習せず」という観点に対して、近年吾妻重二が江戸期儒教の礼儀の実践の大量の資料を用いた、今までにない新たな一連の研究を進めることにより、津田観点に対して疑問を提示した。吾妻重二『朱熹「家礼」実証研究 -- 附宋版「家礼」校勘本』（呉震編）第 2 章「江戸時代儒教礼儀研究」（上海　華東師範大学出版社　2012 年）を参照。

24 津田の中国に対する批判は往々にして独断的非難に近く、それはこの『シナ思想と日本』という書の中でもしばしば見受けられる。葛兆光「国家与历史之间――从日本关于中国道教、日本神道教与天皇制度关系的争论说起」の中では 5 条が数え上げられている（氏の著書『宅茲中国』第 6 章（北京　中華書局　2011 年）の 202 頁に見える）。私はこの 5 条に少し付け足したいと思う。例えば津田はこのように述べている。「學説としての理論を立てるのが主旨では無く、直接に現實の政治を指導し道徳を指導しようとしたものであるところに支那思想の特色があり、従ってそれは普遍性の甚だ乏しいものである」（『シナ思想と日本』7 頁）。ここで津田はこのように述べている。中国思想には普遍的問題への探究が乏しく、そのため理論性に乏しく、ただ実際の問題に対する関心があるばかりで、普遍性は存在しなかったと言えると。この結論は検討するに値するが、明らかにこれは津田の儒学ないし中国文化の基本に対する誤解である。この「誤解」はもとより其の近代理性的学術の立場によるものであるが、しかしその観点の背後にあるセリフが潜んでいるのは明らかなことである。それは中国思想が普遍性を備えていないのであるから、中国の領域外、例えば日本に対して中国思想が何らかの影響を生み出すことは全く不可能であったというセリフである。そのため津田はこのような指摘すらする。「儒教道徳の根本とせられる「孝」」とは、畢竟ただ「身を保ち生を保つ」がためであって、そのため本質上からすればこれは「一種の利己主義」であると（同上述書 13-14 頁）。これは根本上からの儒家の孝道思想の否定であった。更に言えば、「孝」が儒教道徳の根本とみなされることによって、儒教道徳全般すらも大きく問題とされているのである。

25 拙文「德川日本心学中的中国因素」の中で紹介している他の日本の民間文書、例えば 19 世紀初頭の飛騨の国（按ずるに今の岐阜県北部の飛騨市）の心学講学実録――二木長嘯稿・大野政雄校『講席日誌』（初出は飛騨郷土学会『飛騨春秋』第 150 号　1970 年 2 月、今井淳・山本眞功編『石門心学の思想』280-327 頁に再録）を参照のこと。他に今井淳「飛騨の心学運動――二木長嘯の『講席日誌』――」（初出『専修大学人文学研究月報』第 15 号　1970 年、今井淳・山本眞功編『石門心学の思想』269-278 頁に再録）を参照。

26 津田左右吉『日本の神道』第 2 章「奈良朝までの思想に於いて」（『津田左右吉全集』第 9 巻　東京　岩波書店　1973 年）の 20 頁（中国語訳本は邓红译訳　北京　商務印書館　2011 年）。按ずるに、これは津田が中国道教と日本の神道との関係の問題に提示した一つの観点であり、当然のことながら彼が中国文化と日本文化との関係の問題に対して下した判断が、同様にこの問題にも活用されている。津田の観点に対して、道教研究専門家福永光司（1918-2001）は『道教と日本文化』（京

都　人文書院　1982 年）及び後に著した「津田左右吉博士と道教」（『東方宗教』第 61 号　1983 年）の中で、厳正な批判を展開した。福永の批判に対して、反論を行ったのが福井文雅（1934-）であり、その著『漢字文化圏の思想と宗教－儒教・道教・仏教』所収の「上代日本と道教との関係」（東京　五曜書房　1998 年）271-515 頁に見える（中国語訳本では徐水生訳　武漢　武漢大学出版社　2010 年の 221-256 頁に見える）。福永と福井との間で津田をめぐって発生したこの学術論争に関しては、葛兆光に簡単な考察がある。上述の氏の著書『宅茲中国』第 6 章「国家与历史之间」198-207 頁を参照のこと。

27　溝口雄三『方法としての中国』（東京　東京大学出版社　1989 年）の 6 頁。

28　拙稿「19 世纪以来“儒学日本化”问题史考察：1868-1945」（『杭州師範大学学報』2015 年第 5 期に記載）を参照。

（2）国際井上円了学会の創設と活動

Ⅴ．別冊 1）第 1 ユニットを参照。

（3）韓国・東国大学校との共同研究

- 東洋大学・東国大学校仏教大学共催　秋期セミナー／Collaborative Research between Dongguk University (South Korea) and Toyo University (Japan), First Research Conference（2014 年 11 月 6 日開催、『国際哲学研究』4 号掲載）
- 東国大学校との共同研究／Collaborative Research between Dongguk University (South Korea) and Toyo University (Japan)（『国際哲学研究』5 号掲載）

東洋大学・東国大学校仏教大学共催　秋期セミナー

Collaborative Research between Dongguk University (South Korea) and Toyo University (Japan), First Research Conference

（2014 年 11 月 6 日開催、『国際哲学研究』4 号掲載）

- 近代日本の仏教界と井上円了（竹村牧男）／근대 일본의 불교계와 이노우에 엔료（井上円了）다케무라 마키오（竹村牧男）
- 近代期韓日比丘尼の存在様相に対する試論的考察―宗制の変遷を中心として―（姜文善）
- 이노우에 엔료（井上円了）아 동아시아（1）―이노우에 엔료의 조선순강（朝鮮巡講）―미우라 세쓰오（三浦節夫）
- 100 年前の東洋大学留学生、李鐘天―論文「仏教と哲学」と井上円了の思想―（佐藤厚）／100 년전의 東洋大学 유학생 이종천（李鍾天）―논문「불교와 철학」과 이노우에 엔료（井上円了）의 사상―사토 아쓰시（佐藤厚）

近代日本の仏教界と井上円了

竹村　牧男

１．明治初期の日本仏教界の状況

日本の仏教諸宗は、江戸時代、幕府による本末制度の強化により、自由な布教に制約を受け、かつ寺請制度（檀家制度）の推進により、布教活動への活力を失っていった。さらに幕末から明治にかけて、廃仏毀釈の運動が各地で起こり、「諸藩の廃仏策は、寺院の破却・廃絶、僧侶の還俗、仏教的行事の禁止などに及び、没収した寺院領を軍事費にあてたり、梵鐘を鋳つぶして兵器に作ったり、石仏を打ちこわして河川の水よけに用いたりする例も見られた」（文化庁編『明治以降宗教制度百年史』、原書房、1983 年、151 ～ 152 頁）。特に明治初年の「神仏判然の令」によってこのことがより一層はげしくなり、仏教界の打撃は大きかった。たとえば「興福寺では、僧侶は全員、春日大社の神官にさせられ、堂塔・伽藍は残ったが、諸堂はことごとく破壊され、五重塔は売りに出される」という始末であった（太田保世『日本の屈折点――明治維新の苛烈な廃仏毀釈の謎』、ごま書房、2007 年、 9 頁）。ただし、この「神仏判然の令」は、本来は神社における仏教的要素の払拭をねらったもので、けっして仏教弾圧を意図したものではなかった。

さらに、戸籍法公布、葬儀の自由化、僧侶の教導職への任用等がなされ、しかも西欧各国の来襲とともに明治政府は極端な欧化政策を推進したことから伝統的な仏教思想は省みられなくなり、仏教界は沈滞への一途を辿ることになる。日本では、豊臣秀吉のバテレン追放令（1587）以来、江戸時代を通じてもキリスト教の禁止政策が一貫して取られた。慶応４年（明治元年、1868）３月、「五榜の高札」が掲げられたその第三札に、「切支丹邪宗門の厳禁」が謳われており、明治新政府もこの姿勢を引き継いでいった。しかし諸外国の圧力に抗することができず、明治６年（1873）にはこの高札を降ろさざるをえなくなり、その後はなしくずし的にキリスト教の伝道が普及し、旧態依然の仏教界はそうした時代の中で息をひそめるだけであった。

井上円了（1858 ～ 1919）は、当時の仏教界の状況について、次のように語っている。

> 「そ（仏教学者の学識なく名誉のみ求める不可解な行動）のほか、普通の僧侶は多く木魚を鳴らして伽藍を守り、死人を迎えて引導を渡すのほかに、なんらの能もなければ芸もなく、お経の棒読一事をもって自己の糊口より堂宇の修繕に至るまで、一切の経費を支弁せんとす。……ここにおいて百方工夫の末、檀家の機嫌を取りて、一文たりとも受納をふやさんことをつとむるに至り、僧侶の見識と品格とは、お経の値段とともに日に増し下落するは、勢いの免るべからざるところなり。」（「仏教改革私見（釈尊降誕会に列していささか所感を述ぶ）」、『甫水論集』、『井上円了選集』第 25 巻、学校法人東洋大学、138 頁）

このような状況から、円了は「従来わが国の宗教は六百年の昔、鎌倉時代において革新を唱うる者前後相接して起こり、一時大いに活気を発揚したりしも、その後、足利および徳川治世の間ひとり外観を装うのみにて、内部の精神はほとんど死滅に帰したるがごときありさまなり」（同前、143 頁）と断じ、「仏教界今日の光景は、あたかも三冬霜枯の季節のごとく、満目荒涼たるありさまにして、昔日百花爛漫の勢いは旧夢に属し、また見るべからざるもののごとし」（同前、137 頁）と慨嘆するほどであった。

その明治初期の時代に少年時代を送った円了は、当初、寺院の出身であるにもかかわらず、仏教に対して懐疑的ですらあった。むしろ「これを非真理なりと信じ、誹謗排斥する事、毫も常人の見るところに異ならず」（『仏教活

論序論』、『井上円了選集』第３巻、336 頁）というありさまであった。円了は、自らの少年時代の仏教への見方について、次のように語っている。「余はもと仏家に生れ、仏門に長ぜしをもって、維新以前よりまったく仏教の教育を受けたりといえども、余が心、ひそかに仏教の真理にあらざるやを疑い、頭を円にし数珠を手にして世人と相対するは一身の恥辱と思い、日夜早くその門より去りて世間に出でん事を渇望してやまざりしが、たまたま大政維新に際し、一大変動を宗教の上に与え、廃仏毀釈の論、ようやく実際に行わるるを見るに及んで、たちまち僧衣を脱して学を世間に求む。」（同前）

２．円了における哲学と仏教

しかし円了はやがて東京大学で西洋哲学を学び、ヘーゲルの思想を高く評価するとともに、その立場から仏教を見直して、仏教の優れた点を改めて深く認識することになる。このことは、次のように述べられている。

「すでに哲学界内に真理の明月を発見して、さらに顧みて他の旧来の諸教を見るに、耶蘇教の真理にあらざることいよいよ明らかにして、儒教の真理にあらざることまた容易（たやす）く証することを得たり。ひとり仏教に至りては、その説、大いに哲理に合するを見る。余、ここに於て再び仏典を閲し、ますますその説の真なるを知り、手を拍して喝采して曰く、何ぞ知らん、欧州数千年来、実究して得たる所の真理、早くすでに東洋三千年前の太古にありて備わるを。……これ実に明治十八年の事なり。これを余が仏教改良の紀年とす。」（同前、337 頁）

では、円了は西洋の哲学のどこに真理を見出したのであろうか。円了はカント・フィヒテ・シェリング・ヘーゲルとドイツ哲学が深まっていく様子を描写しつつ、最終的に次のように判断している。

「故にヘーゲル氏は相対の外に絶対を立てずして、相対の体すなわち絶対なりとす。他語をもってこれをいえば、氏の説、相対と絶対とは全く相離れたるものにあらずして、互いに相結合して存し、絶対の範囲中に相対のあるゆえんを論定して、相対中にありてよく絶対のいかんを知り得べきものと立つるなり。この絶対の全体を理想と名付け、その体中含有するところの物心両界を開発するもの、これを理想の進化という。……ドイツ哲学ここに至りて始めて大成すというべし。」（『哲学要領』（前編）、『井上円了選集』第１巻、144 ～ 145 頁）

このように、いわば相対即絶対・絶対即相対の思想に、ドイツ哲学の最高峰を見たのである。では、そのことと仏教はどのように関わるのであろうか。円了の次の説は、哲学と仏教の対応関係を巧みに指摘している。

「つぎに大乗唯識の森羅の諸法、唯識所変と立つるは西洋哲学中の唯心論に似たり。その第八識すなわち阿頼耶識はカント氏の自覚心、またはフィヒテ氏の絶対主観に類す。つぎに般若の諸法皆空を論ずるは西洋哲学中、物心二者を空ずる虚無学派に似たり。つぎに天台の真如縁起は、西洋哲学中の論理学派すなわち理想学派に似たり。その宗立つるところの万法是真如、真如是万法というは、ヘーゲル氏の現象是無象、無象是現象と論ずるところに同じ。起信論の一心より二門の分かるるゆえんは、シェリング氏の絶対より相対の分かるる論に等し。そのいわゆる真如はスピノザ氏の本質、シェリング氏の絶対、ヘーゲル氏の理想に類するなり。」（同前、104 頁）

こうして円了は、西洋哲学の最高の思想が、天台の真如縁起説や華厳の法界縁起説に同等であると了解し、仏教は哲学に勝るとも劣らない思想を有する貴重なものであると考えるのであった。なお、円了の哲学と仏教への見方については、拙稿「井上円了の哲学について」（『国際井上円了研究』第１号、国際井上円了学会、2013 年３月）を参照されたい。

３．円了の仏教復興運動

円了はこの立場から、俄然、仏教の擁護に努めていく。まずは、キリスト教の虚妄性を論じ、一方、仏教は思想的にきわめて優れたものであることを論じた。『真理金針』や『仏教活論』等はその論陣である。これらの書物によって、「世人は、仏教の哲理は決して西洋の哲学や宗教に劣るものではないことを知り、仏教徒は初めて自家の宝蔵に気づき、大いに活気を呈した」（平野威馬雄『伝円了』、草風社、1974 年、101 ～ 102 頁）のである。

また、円了は教育活動に挺身するのであったが、それは実は仏教僧の再教育をも目的とするものであった。円了は、大学時代から学校設立の願いを抱いていたようであり、その後、東大の後輩である棚橋一郎（哲学館では倫理学を担当した）に対し、哲学館においては哲学の普及を目的とすると同時に、さらに「僧侶が地獄極楽ということにこだわっていて、本当の僧侶学をやっていない。彼らに哲学思想を与えてやれば、きっと社会の利益につながると思う」と語ったという（『井上円了の教育理念』、学校法人東洋大学、24 頁）。哲学教育を通じて民衆の知力を開発しようとしたのみならず、哲学教育を僧侶に対しても用いて、沈滞していた仏教界を活性化させようと願っていたことがわかる。

しかも円了は、僧侶を教育者に仕立てることを考えていた。江戸時代には、学問教育の分野は仏教界が一応、掌握していたが、明治になって僧侶らが教育事業に携わることができなくなってきて、そこに仏教衰退の一因があると考えたのである。「そこで、仏教家が教育家を兼務できるようにすれば、仏教の勢力を回復することにもつながる。そのためにはまず仏教家の学識を中等以上のレベルに高める必要があり、これを哲学館の急務とみなした」のである（同前、76 頁）。このことは、明治 22 年 11 月 13 日の、哲学館校舎の移転（麟祥院から蓬莱町へ）式での演説の中の、第 1 回目の海外視察をふまえた哲学館改良の 4 項目の一つに、「第四：世の宗教者、教育者を一変して言行一致、名実相応の人となすこと」を掲げていること（同前、56 頁）や、明治 36 年 9 月に、第二回目の世界視察後かつ哲学館事件後の教育方針を打ち出した「広く同胞諸子に告ぐ」（『東洋哲学』10 輯第 9 号、115 ～ 120 頁）等からも知られるところである。

ところで、明治 19 年（1886）ころから、諸外国との間で、「外国人の内地居住・動産不動産等の権利を日本国民と同等にすること」が大きな問題となってきた。円了は、明治 22 年の海外視察より帰国後の頃には、故郷の実家の寺に一度は帰省するようにと促す父に対して手紙を書き、今、いかに仏教が危機的状況にあるかをるる説明している。すなわち、同年の憲法の発布によりキリスト教の伝道は自由となった、社寺局は廃止・寺院の墓地取払い・寺院の境内地取上げ・本山管長の廃止・住職僧侶の名義の廃止は間近である、内地雑居の公許によりキリスト教は大勢力を得、仏教は廃滅に至るであろう、国会に宣教師は出席権を有するも僧侶は出席できない、等をあげている。自分はその状況に対し、仏教の復興に全霊をかけるということを手紙に切々と書くのである。

> 「今や日本全国の仏灯まさに滅せんとするの時なり。今や仏教総体のために生死を決せざるをえざる危急存亡の秋なり。この憲法国会の期は、万世の国基の立つ所にして、今にして仏教下風に立つときは、万世輓回する見込みこれ無く候。実に危急の時なり、九死に一生の日なり、一カ寺、一住職のために汲々するの時にあらず、一地方、一部落のために奔走すべき時にあらず。私儀はこの仏教総体の存廃に付き、多年苦心罷り在り、今や九死一生の危急に相い迫り候らえば、必死の勢いにして、せめて来年国会前に何とか仏教護持の一方相立てたく、一人にてその途に当たり、昼夜心痛これ有り候。もし国会後に至り候はば、とても仏教輓回の策とてはこれ無く候につき、この頃よりその振起法を立案いたし居り、明後日、芝・青松寺に於て各宗管長代理相い集め協議に附し、来月上旬には総管長の会議を開き、再応協議に及び候。」（明治 22 年 8 月 28 日付井上円悟宛書簡。『東洋大学百年史』資料編Ⅰ・上、学校法人東洋大学、1887 年、50 ～ 51 頁）

続いて、政府へ建白書を出す決意を語り、狂人とのそしりを厭わないと訴えている。こうして円了は、必死の思いで仏教界の復権に邁進するのである。この間のことについて、平野威馬雄は「仏教公認運動のリーダーとなって陣頭に立った円了は、その年の秋には京都の各宗本山を歴訪し、各宗本山では団結してその実現に協力することに同意した。つまり、「仏教を公認せよ」という建白書を内務省に提出しようという議なのである。帰京後ふたたび

東京の各宗寺院をまわって諒解を得、各宗連合を結成した。そこで愛宕下青松寺に各宗の管長と会合し、いよいよ本格的な運動を展開することになった。事務所は浅草伝法院に置き、天台宗の村田寂順、日蓮宗本成寺派の古谷日新が委員となり、請願書は大内青巒が執筆して、各宗の印をとり、提出のてはずがととのった」と記している（平野威馬雄『伝円了』、草風社、1974 年、100 ～ 101 頁。なお、前掲傾書簡参照）。

しかしこのとき、内務省から、請願書の内容に関しては、近い将来実現の可能性があるから、その運動は中止するようにと要請され、結局、この請願書は提出されなかったという。しかしこのことを機に、その後も各宗は、政府高官に、信教の自由の意味、仏教の公認教たるべきことを説き続けていった。仏教の各宗連合の動きに関しては、以下の記述も見られる。「早いものとしては、二十三年六月、築地本願寺別院において各宗管長会議が開かれ、各宗協会を設置し、社会の調和、貧民の救助、教育の普及、殖産興業の奨励、各宗綱要の編集・翻訳などがはかられた。そのさい、仏教慈善会も設立された。各宗協会は、それから毎年、開催され、諸宗の連合運動の柱となっていった」（『明治以降宗教制度百年史』、162 頁）。こうして、円了の懸命な活動によって、瀕死の状況にあった仏教界は生命を吹き返し、活気を帯びて来たのである。この結果、「日本人の海外発展にともなって、朝鮮、中国大陸、ハワイ、北米に布教線をひらこうとする新路線を見出した」のでもあった（『伝円了』、100 ～ 101 頁）。このように、円了の指導によって仏教界は命脈を保ちえ、のちには新仏教運動なども起きてくるのである。円了自身は、寺を捨てた。しかし一寺院を捨てつつ、何万という寺院を救ったといっても過言ではないほどである。

４．円了の仏教改革への視点

また、円了は各宗協同を求めるのみでなく仏教界に対して、各宗ともに根本からその教義を建て直し、かつ厭世教の評判をくつがえして、現実社会を指導できるよう、改良すべきであることを訴えた。円了には、「明治以前はわが国における鎖港攘夷の時代にして、今日は万国交通時代なるのみならず、内には外国と雑居し、外には列国と競争せざるを得ざる時代なり。僅々三十年間の歴史において、国家の形勢、上のごとき一大変遷の進行せるにもかかわらず、宗教ひとり旧観を存するは、だれかこれを怪しまざるものあらんや」（「仏教改革私見」、143 頁）との思いがあった。当時の仏教界では、新しい方針として、僧服改良や肉食妻帯、各宗合同や海外宣教、内地雑居の準備、国教請願などを打ち出されたりしているが、そのすべてについて「その着眼するところの狭きは、局外者の大いに笑うところなり。……」（同前、135 ～ 136 頁）とも述べている。そして、外国人の内地雑居問題に対しては、次のように説くのである。

「第三、世間、出世間の両全を期するは、これまた肝要なり。仏教の弊は世の無常を説きて、なるべく人をして厭世的ならしむるにあり。……往々死後冥土のことのみを説くが故に、世間は仏教を目して厭世教とし、世間に立ちて一事業を成さんと欲するものには、仏教は一大障害物にして、富国強兵、殖産興業には一大邪魔物なり。……これ畢竟、従来の仏教家が出世間的出離解脱の一道を説きて、世間道を説かざりしが故に、ついに世人をして仏教を誤解せしむるに至りしなり。よって、今日以後は世間道を表にし、出世間道を裏にし、二者の両全を本として、仏教の弘通に力をつくさざるべからず。……」（「内地雑居に対する教育家、宗教家および実業家の覚悟」『甫水論集』『井上円了選集』第 25 巻、100 頁）このように、円了は仏教そのものを、世間を益するものに変えなければいけない、それが根本問題であるとするのである。

なお、明治 25 年 1 月、東京・京都の学生を中心として大日本仏教青年会が設立され、釈迦降誕会や夏期講習会が催された。講習会には、有名仏教学者たちが講師として招かれた。これがきっかけとなって、全国の諸地域に学生を中心として仏教青年会が設けられていく。このいつの時かの講習会に円了が招かれたのであろう、このとき次のように説いている。

「そもそも大聖釈迦牟尼仏は、ひとたび摩耶夫人の体内に宿りしより、沙羅双樹の間に円寂を示せしまではもちろん、その遺教の今日に伝わりて、四億五億の生霊が随喜追慕してやまざるありさまを考うるに、宇宙の一大精神が発動開現して、この大覚者を降誕せしめたるやの感なきにあらず。ゆえに、余は釈迦仏の本地は決して三千年古の悉多太子にあらずして、久遠劫来の覚者、無始以来の仏なるを信ず。…（釈尊の一生）…これ、あに宇

宙の大勢力の活動発現にあらずしてなんぞや。

余が釈迦牟尼を仰ぎて、大聖と称し大覚者と呼び、「天上天下唯我独尊」と賛嘆するは、全くこの大精神の発動にあり。けだし、その門を出でて生死を観ずるや、あまねく一切衆生を済度せんとする無二の大願と、無限の大悲との一心、にわかに内に動きて制せんと欲するも制すべからず、とどまらんと欲するもとどまるべからざりしは明らかなり。すなわちその一心たるや、自己の一心にあらずして無我の一心なり、相対の一心にあらずして絶対の一心なり、有限の一心にあらずして無限の一心なり。換言すれば、無始以来この大宇宙が懐抱しきたれる至高至大の精神が、忽然として釈迦牟尼の心底をわき出でたるものなるを信ず。」（「仏教改革私見」、139 ～ 140 頁）

このように、釈尊の根本に無二の大願と無限の大悲、至高・至大の精神が存在しているのだとし、今日の仏教はそれこそを具現すべきことを訴えている。そして次のようにも説くのである。

「換言すれば、旧来の厭世的宗風を一変して、進取的宗風を発揮するの謂なり、形式的の宗教を一変して、精神的宗教を喚起するの謂なり。禅宗は禅宗のままにて可なり、浄土宗は浄土宗のままにて可なり。天台、真言は天台、真言としてこれを存し、真宗、日蓮はまたやはり真宗、日蓮としてこれを伝えて可なり。ただ、各宗がその体内に包有せる精神を外に開発して、一大活気を振起するをもって足れりとす。」（同前、143 頁）

さらに、円了は浄土真宗の寺院の出身であったが、死後の浄土往生を望むのみの仏教より、この地上の社会の改革に取り組もうとする日蓮宗を高く評価するほどであった。「……今日世間一般に仏教を目して厭世教となし死後教となせるに対して、そのしからざるゆえんを示すには、主として日蓮宗諸師に、その宗意教理を広く世間に開示せられんことを望まんとす」（「将来の仏教につきて日蓮宗諸師に望む」、『甫水論集』、『井上円了選集』第 25 巻、302 頁）というのである。さらに、このことについて、次のように説いている。

「余案ずるに、日蓮宗の長所は、現世を本とし世間を目的とするにあり。……今後の仏教は世間門を先として出世間門を後にし、俗諦門を表にして真諦門を裏にせざるべからず。日蓮宗のごときは、すでに厭世教にあらずして世間教なれば、この際さらに進みて国際の競争に加わり、あくまで国家を円満ならしむることを目的とすべし。他の宗派も、永くこの国に栄えんと欲せば、必ずこの方針を取らざるべからず。しからずんば、僧侶は世間の廃物視せられ、寺院は無用視せらるるに至るは必然の勢いなり。しかりしこうして、余は日蓮宗に向かいて、今後の仏教改良の先鞭をつけられんことを望む。その方針たるや、世間的、競争的、有為的、進取的ならざるべからず。かくして、仏教は厭世教なり、僧侶は墓番なり、寺院は葬式取扱所なりとの妄評を説破せざるべからず。」（同前、303 頁）

なお、日蓮宗に対しては、「爾後、日蓮宗と他宗との間は、開港通商的精神を持って相交わり、互いに彼が長を取りて己の短を補い、もって宗派の統一と教理の円満を祈らざるべからず」と述べ、その排他的性格を克服するよう、訴えている。

まとめ

円了の立場は、時代の制約もあって確かに国家主義的な面が否定出来ない。仏教界の反応として、明治初期は排耶護法を主とするものであったが、明治 20 年代になると、それが排耶護国を訴えるように変わっていった。それには、外国人の権利問題の交渉などが、関わっていたのであろう。円了の護国思想の背景には、そうした全体的な社会の事情もあった。もちろん今ではその正当性も吟味しなければならないが、しかし円了が当時において力説した、「仏教は現実社会に深く関わるべきだ」「仏教は世間的、競争的、有為的、進取的になるべきだ」とする主張

は、今日の日本仏教にとってなお重要な課題である。なお、この円了の思想が、当時の仏教界にどのように影響を与えたかについては、改めて調査してみたいと思う。

現在、仏教諸宗は、それなりに一定の地歩を日本の社会の中に占めることができているが、その淵源は、井上円了が、当時の各宗管長を組織統合して、仏教界の復権に立ち向かわせたことにあるといって過言ではない。その意味で、円了は今日の日本の仏教界にとって、きわめて大きな存在であったのであり、仏教界はけっして忘れてはならない存在であると言うべきである。我々は、仏教の哲学を深く究明し、その立場から現実社会の改革に参画する仏教を構想した円了の志を汲み、今後もその実現をさらに追求すべきである。

근대 일본의 불교계와 이노우에 엔료（井上円了）

다케무라 마키오（竹村牧男）

1．메이지(明治) 초기 일본 불교계의 상황

일본의 불교 종파들은 에도(江戸) 시대에는 막부에 의한 본말제도(本末制度)의 강화로 자유로운 포교에 제약을 받았었고, 寺請制度(檀家制度)의 추진으로 인해 포교활동에 대한 활력을 잃어 갔다. 더구나 막부 말기로부터 메이지(明治)에 걸쳐 폐불훼석 운동이 각지에서 일어나「각 번국(藩)의 폐불책은 사원의 파기・폐사, 승려의 환속, 불교행사의 금지 등에 이르렀고 몰수한 사원 영지를 군사비에 충당하고 범종을 녹여 병기를 만들고 석불을 부수어 하천제방으로 쓰는 예도 보였다」(文化庁編 『明治以降宗教制度百年史』, 原書房, 1983년, pp.151~152). 이러한 상황은 메이지 1년의「神仏判然令」에 의해 한층 더 심해져서 불교계의 타격은 컸다. 예를 들어「코후쿠지(興福寺)의 경우, 승려는 모두 카스가 타이샤(春日大社)의 신관이 되었고 당탑과 가람은 남았지만 諸堂은 다 파괴되고 5층탑은 매물로 나오」는 형국이었다. (太田保世 『日本의 屈折点――메이지 유신의 가혹한 폐불훼석의 수수께끼』, 고마書房, 2007년, p.9). 다만 이「신불판연령」은 본래는 신사에서의 불교적 요소의 불식을 노렸던 것으로 결코 불교탄압을 의도한 것이 아니었다.

더욱이 호적법의 공포와 장례의식의 자유화, 승려의 教導職에의 임용 등이 이루어졌으며, 거기에 서구 각국의 내습과 더불어 明治政府가 추진한 극단적인 서구화정책으로 전통적인 불교사상은 스스로를 돌이켜보지 않게 되어, 불교계는 침체일로에 놓였다. 일본에서는 토요토미 히데요시(豊臣秀吉)의 선교사 추방령(1587) 이래로 에도 말기까지도 기독교 금지정책이 취해졌다. 케이오우(慶応) 4年(메이지 원년, 1868) 3월「5개조의 게시판(五榜의 高札)」이 내걸렸다. 그 세 번째 게시에「기독교(邪宗門)의 엄금」이 명시되었으며 메이지 신정부도 이 자세를 유지했다. 그러나 외국의 압력에 저항할 수 없어서 메이지 6년(1873)에는 이 게시판(高札)을 내려야만 했고, 그 이후는 자동적으로 기독교가 널리 전도되는 속에, 구태의연한 불교계는 숨죽이고 상황을 지켜볼 뿐이었다.

이노우에 엔료(井上円了, 1858~1919)는 당시 불교계의 상황을 다음과 같이 이야기하고 있다.

「그(불교학자가 학식이 없이 명예만을 추구하는 이해하기 힘든 행동을 하는 것) 외에, 일반 승려는 대개 목탁을 울려서 가람을 지키고 사자(死者)들을 위한 임종기도를 하는 것 외에는 아무런 쓸모도 없으며, 경전 읽기만으로 제 입에 풀칠하기에서 당우(堂宇)의 수선에 이르기까지 일체의 경비를 충당하려고 한다.……이 지경에 이르러 궁리 끝에 단가(檀家)의 비위를 맞추어 단 한 푼이라도 수입을 늘리고자만 노력하게 되어서 승려의 식견과 품격은 경전의 값과 함께 날로 급격이 하락함을 면할 수 없게 되었다.」(「仏教改革私見 (석존 탄생법회에 참석하여 얼마간의 소감을 털어놓는다)」, 『甫水論集』, 『井上円了選集』제 25권, 학교법인 동양대학, p.138)

이러한 상황에서 엔료는「종래 우리나라 종교는 6백년 전 카마쿠라(鎌倉) 시대에 혁신을 주장하는 사람이 뒤를 이어 출현하여 한때 크게 활기를 띠었지만, 그 후 아시카가(足利) 및 도쿠가와(徳川) 치세 중에는 오직 외관을 장식할 뿐, 내부의 정신은 거의 사멸한 것과 마찬가지 상황이다」(同前, p.143)고

단정하고「불교계의 작금의 광경은 마치 엄동설한의 시기처럼 도처가 황량한 상황으로, 그 옛날 백화난만(百花爛漫)의 기세는 옛 꿈으로, 다시 볼 수 없을 것과도 같다」(同前, p.137)고 개탄할 정도였다.

그러한 메이지 초기에 소년시절을 보낸 엔료는, 원래 사원 출신임에도 불구하고 불교에 대해 회의적인 생각마저 가지고 있었다. 오히려「이것을 진리가 아니라 믿고서 비방배척하길, 조금도 일반인의 시각과 다르지 않았다」(『仏教活論序論』, 『井上円了選集』 제3권, p.336)는 상황이었다. 엔료는 불교에 대한 자신의 소년시절의 견해에 대해, 다음과 같이 말하고 있다.「나는 원래 불가에서 태어나 불문에서 자라서, 유신 이전부터 오로지 불교 교육만을 받았지만, 내심 불교가 진리가 아닌 것이라 의심하였다. 그래서 머리를 깎고 염주를 손으로 들고 세상 사람들과 상대하는 것은 일신의 치욕이라 생각해서 늘 어서 빨리 절집을 떠나 세상에 나가길 갈망해 마지않았는데 우연히 타이세이(大政) 유신 때 종교상의 일대 변동이 일어나, 폐불회석이 실행되는 것을 보고, 그 즉시 승복을 벗고 바깥 세상에서 학문을 구했다.」(同前)

2. 엔료의 철학과 불교

하지만 엔료는 이윽고 동경대학에서 서양철학을 배워, 헤겔 사상을 높이 평가하는 동시에 그 입장에서 불교를 재검토하여, 불교의 뛰어난 점을 새삼 깊이 인식하게 된다. 이러한 사정을 다음과 같이 말하고 있다.

「이미 철학계 내부에서 진리의 明月을 발견한 후, 다른 구래의 종교들을 다시 살펴보니 예수교가 진리가 아님은 이제 분명히 하고, 유교가 진리가 아닌 것도 쉽게 증명할 수 있었다. 오로지 불교에 이르러서야 그 가르침이 철리에 매우 합치함을 보았다. 나는 여기서 다시 불전을 읽고, 더욱더 그 가르침이 진리임을 알아서 손뼉을 치고 갈채하며 말하길, '어찌 알았겠는가? 서구에서 수천 년간 실로 구하여 얻은 진리가 동양에서는 일찍이 3천년 전의 태곳적에 갖추고 있었음을. …… 이것은 실로 메이지(明治) 18년의 일이었다. 이것을 내 불교 개량(改良)의 원년으로 한다.'」(同前, p.337)

그렇다면 엔료는 서양철학의 어디에서 진리를 발견한 것일까? 엔료는 독일철학이 칸트, 피히테, 셸링, 헤겔로 깊어지는 양상을 묘사하면서 최종적으로 다음과 같이 판단하고 있다.
「따라서 헤겔은 상대(相対)의 밖에 절대(絶対)를 세우지 않고, 상대의 본체가 곧 절대라고 한다. 달리 말하자면 그의 학설은, 상대와 절대는 둘이 완전히 떨어진 것이 아니라 서로가 결합하여 존재하고, 절대의 범위 속에 상대가 있는 까닭을 밝혀, 상대 속에 있으면서 능히 절대가 어떠한지를 알 수 있다고 주장했다. 이 절대의 전체를 이상이라 이름짓고 그 속에 함유하고 있는 물심(物心) 두 세계를 개발하는 것, 바로 이것을 이상의 진화라고 한다. …… 독일철학은 여기에 이르러 처음으로 대성했다고 할 수 있다.」(『哲学要領』(前編), 『井上円了選集』 제1권, pp.144~145)

이처럼 이른바 상대즉절대・절대즉상대의 사상에서 독일철학의 최고봉을 본 것이다. 그렇다면 그것과 불교는 어떻게 관련하는 것일까? 엔료의 다음 설명은 철학과 불교의 대응관계를 잘 지적하고 있다.

「다음으로 대승 유식의 삼라의 제법이 유식소변이라고 말하는 것은 서양철학의 유심론과 유사한다. 제8식, 즉 알라야식은 칸트의 자각심 혹은 피히테의 절대주관과 유사한다. 다음으로 반야가 제법공상을 논하는 것은 서양철학 중에서 물심(物心)의 둘이 없다고 하는 허무학파와 유사한다. 다음으로 천태의 진여연기는 서양철학의 논리학파, 즉 이상학파(理想学派)와 유사한다. 천태에서 내세우는 '万法是真如, 真如是万法'이라는 것은 헤겔이 '現象是無象, 無象是現象'이라고 논하는 것과 같다. 기신론이 말하는 일심으로부터 이문이 갈리는 연유는 셸링의 절대로부터 상대가 갈리는 논과 같다. 그것의 소위 진여는 스피노자의 본질, 셸링의 절대, 헤겔의 이상과 유사한다.」(同前, p.104)

이처럼 엔료는 서양철학 최고의 사상이 천태의 진여연기설이나 화엄의 법계연기설과 동등함을 충분히 이해하여, 불교가 철학에 결코 뒤지지 않는 사상을 가진 귀중한 것이라고 생각하게 됐다. 한편 엔료의 철학과 불교에 관한 견해에 대해서는 拙稿「井上円了의 철학에 대해」(『国際井上円了研究』제1호, 国際井上円了学会, 2013년 3월)를 참조하기 바란다.

3. 엔료의 불교부흥운동

엔료는 이와 같은 입장에서 돌연 불교 옹호에 노력한다. 먼저 기독교의 허망성을 논하는 한편 불교가 사상적으로 매우 우수하다는 사실을 논했다. 『真理金針』이나 『仏教活論』등이 그 논진이다. 이들 서책을 통해「세상 사람들은 불교의 진리가 결코 서양철학이나 종교에 뒤떨어지지 않음을 알았고, 불교도는 처음으로 자신들의 보물창고를 알아차려 활기를 띠게 된」(히라노 이마오(平野威馬雄) 『伝円了』, 草風社, 1974, pp.101~102)것이었다.

또한 엔료는 교육활동에 헌신하게 되었는데 그것은 사실 불교 승려의 재교육을 목적으로 한 것이기도 했다. 엔료는 대학시절부터 학교 설립의 뜻을 품고 있던 것 같고, 그 후 동경대 후배인 타나하시 이치로(棚橋一郎, 철학관에서는 윤리학을 담당)에게, 철학관에서는 철학의 보급을 목적으로 하는 것과 동시에「승려들이 지옥극락이라는 것에 구애받고 참된 승려학을 안 하고 있다. 그들에게 철학사상을 준다면 반드시 사회의 이익으로 이어진다고 생각한다」고 말했다고 한다..(『井上円了의 교육이념』, 학교법인 동양대학, p.24). 철학교육을 통해서 민중의 지력을 개발하려고 할 뿐만 아니라 철학교육을 승려에 대해서도 적용하여 침체되던 불교계를 활성화시키려고 바랬던 것을 알 수 있다.

게다가 엔료는 승려를 교육자로 만들고자 하였다. 에도 시대에는 학문교육의 분야는 일단 불교계가 장악했지만 메이지에 들어 승려들이 교육 사업에 종사할 수 없게 되었는데, 그것이 불교 쇠퇴의 한 요인이라고 생각했다.「그래서 불교가가 교육자를 겸할 수 있게 되면 불교 세력의 회복으로도 이어진다. 그러기 위해서는 먼저 불교가의 학식을 중등 수준으로 높일 필요가 있는데, 이것을 철학관의 급무로 간주했다(同前, p.76). 이것은 메이지 22년 11월 13일에 열린, 린쇼인(麟祥院)에서 호우라이쵸(蓬莱町)로의 철학관 교사의 이전식에서의 연설 중에 첫 번째 해외시찰에 의거한 철학관 개량의 네 항목의 하나로「제4 : 세상의 종교가, 교육자를 일변시켜 언행일치, 명실상응한 사람이 되게 함」을 내세운 것이(同前, p.56)나, 메이지 36년 9월에 두 번째 세계시찰 후이자 철학관 사건 후의 교육방침을 세운「널리 동포 여러분에게 고한다」(『東洋철학』 10집 제9호, pp.115~120)등으로부터도 알 수 있다.

그런데 메이지 19년(1886) 무렵부터 외국과의 사이에서「외국인의 국내거주・동산부동산 등의 권리를 일본 국민과 동등하게 할 것」이 큰 문제가 되어 왔다. 엔료는 메이지 22년의 해외시찰에서 귀국한 후에는, 본가인 절이 있는 고향으로 한번은 귀성하라고 재촉하는 아버지에게 편지를 써서, 지금 불교가 얼마나 위기적인 상황에 놓여 있는지를 상세히 설명하고 있다. 즉 '같은 해 헌법의 발포로 기독교의 전도는 자유로워졌다, 지샤쿄쿠(社寺局)은 폐지되고, 사원 묘지의 철거, 사원 경지의 몰수, 본산 관장의 폐지, 주지 승려 명의의 폐지는 멀지 않았다. 외국인의 자유로운 주거(内地雑居) 허가로 기독교는 큰 세력을 얻고 불교는 폐멸에 이를 것이다. 선교사는 국회에 출석할 권리를 보유하지만 승려는 출석하지 못 한다' 등을 거론하고 있다. 자신은 그 상황에 대해, 불교의 부흥에 온 정신을 쏟겠다는 내용을 절절히 쓰고 있다.

「지금 일본 전국의 불등(仏灯)은 꺼지려 하고 있습니다. 지금은 불교 전체를 위해 생사의 결심을 해야 할 위기 존망의 시기입니다. 이 헌법국회의 시기는 万世의 国基를 세울 때로, 지금 불교가 남의 밑에 서게 되면 만세에도 만회할 가망은 없을 것입니다. 정말이지 위급한 시기입니다. 구사일상의 날입니다. 하나의 절, 하나의 주지직에 급급할 때가 아니며 한 지방, 한 부락을 위해 분주할 시기가 아닙니다. 저는 이러한 불교 전체의 존폐에 대해 다년간 고심한 바가 있습니다. 작금 구사일생의 위급한 상황에서 분주하는 것은 필사의 기세로, 적어도 내년 국회 이전에 어떻게 해서든 불교 수호를 위한 방책을 세우고자 홀로 밤낮으로 마음쓰고 있습니다. 만일 국회 개회 후가 되면 불교세력 만회의 방책은 없어

지기 때문에, 지금부터 대책을 마련하고 있고, 모레 시바(芝)・세이쇼지(青松寺)에서 각 종교 관장 대리를 소집하여 회의를 열고, 다음 달 상순에는 총관장 회의를 열어 재차 협의를 할 예정입니다.」(메이지 22년 8월 28일자, 井上円悟에게 보낸 서간. 『東洋大学百年史』 資料編 Ⅰ·上, 학교법인 동양대학, 1887, pp.50~51)

그는 이어서 정부에 건의서를 제출할 決意를 밝히고, 狂人라는 비난도 마다하지 않겠다고 호소하고 있다. 이렇게 엔료는 필사의 마음으로 불교계의 복권에 매진하게 된다. 그 간의 일에 대해 히라노 이마오(平野威馬雄)는「불교공인운동의 리더가 되어 진두에 서게 된 엔료는 그 해 가을에는 쿄토의 각 종파 본산을 방문하였으며, 각 본산에서는 단결하여 그 실현에 협력하기로 동의했다. 즉「불교를 공인하라」는 건의서를 내무성에 제출하려는 회의였다. 귀경 후, 다시 도쿄의 각 종파 사원들을 돌며 양해를 얻어 각종파연합을 결성했다. 그래서 아타고시타(愛宕下) 세이쇼지(青松寺)에서 각파의 관장들과 회합하여 드디어 본격적인 운동을 전개하게 되었다. 사무소는 아사쿠사(浅草) 덴뽀인(伝法院)에 두고 천태종의 무라타 자쿠준(村田寂順), 일련종(日蓮宗) 혼세이지(本成寺)파의 후루야 닛신(古谷日新)이 위원이 되고, 청원서는 오우치 세이란(大内青巒)이 집필하여 각 종파로부터 인장을 모아 제출 준비를 마쳤다」고 적고 있다.(히라노 이마오 『伝円了』, 草風社, 1974, pp.100~101과 전게 서간 참조.)

그러나 이 때 내무성으로부터, 청원서의 내용과 관련하여 가까운 장래에 실현될 가능성이 있기 때문에 운동은 중지하라는 요청을 받아, 결국 청원서는 제출되지 않았다고 한다. 그러나 이 일을 계기로, 각 종파는 이후에도 정부고관들에게 신교(信教)의 자유의 의미, 불교가 공인되어야 한다는 사실을 계속해서 설명했다. 불교 각 종파연합의 움직임과 관련하여, 다음의 기술도 보인다.「빠른 것으로는 23년 6월, 츠키지 혼간지(築地本願寺) 별원에서 각 종의 관장회의가 열려, 종파간 협회를 설치하고 사회의 조화, 빈민의 구조, 교육의 보급, 식산흥업(殖産興業)의 장려, 각 종파들의 강요(綱要)의 편찬・번역 등이 협의되었다. 그때 불교자선회(仏教慈善会)도 설치되었다. 종파간 협회는 그 때부터 매년 개최되어 종파연합운동의 기둥이 되어 갔다」(『明治以降宗教制度百年史』, p.162). 이처럼 엔료의 헌신적인 활동에 의해 빈사상태에 있던 불교계는 회생하여 활기를 띠게 되었다. 그 결과「일본인의 해외발전과 더불어 조선, 중국 대륙, 하와이, 북미에 포교의 끈을 넓히고자 하는 신 노선을 이끌어 냈던」는 것이기도 했다(『伝円了』, pp.100-101). 이와 같이 엔료의 지도에 의해 불교계는 명맥을 유지할 수 있었고, 나중에는 신 불교운동 등도 일어나게 된다. 엔료 자신은 절을 버렸다. 하지만 하나의 사원을 버림으로써 수만의 사원을 구했다고 해도 과언이 아닐 정도이다.

4. 엔료의 불교개혁에 대한 시점

엔료는 또한 종파간의 협동을 바랄 뿐만 아니라 불교계에 대해서, 각 종파가 모두 근본에서부터 각각의 교의를 다시 세우는 한편 염세교라는 평판을 뒤집고 현실 사회를 지도할 수 있도록 개량해야 한다고 호소했다. 엔료에게는「메이지 이전의 우리나라는 쇄항양이(鎖港攘夷)의 시대였고, 지금은 만국이 서로 통하는 시대일 뿐만 아니라 안으로는 외국과 함께 거주하고 밖으로는 열국과 경쟁해야하는 시대이다. 불과 30년이라는 역사에서, 국가의 형세가 위에서와 같이 크게 변천을 겪고 있음에도 오로지 종교만이 구태를 유지하는 것에 그 누가 이상하게 생각하지 않겠는가?」(「仏教改革私見」, p.143)라는 생각이 있었다. 당시 불교계에서는 새로운 방침으로서, 승복 개량이나 육식 대체, 종파간 합동이나 해외 선교, 외국인의 자유로운 거주에 대한 준비, 국교청원 등을 내세우기도 하였는데, 그 모두에 대해「그 시야의 편협함은 비관계자들이 크게 비웃는 대상이 된다……」(同前, pp.135-136)라고도 했다. 그리고 국내 외국인의 자유로운 주거 문제에 대해서는 다음과 같이 말한다.

「제3, 세간과 출세간 양자를 모두 고려하는 것이 중요하다. 불교의 폐는 세상의 무상함을 설하여 사

람을 되도록 염세적이게 만드는 것에 있다. …… 주로 사후세계(冥土)에 관해서만 설하기 때문에 세간은 불교를 보고 염세교라고 하고, 세간에서 어떤 일을 하고자 하는 사람에게는 불교는 하나의 큰 장해물로서, 부국강병, 식산흥업에는 큰 방해물이 된다. …… 결국 이것이, 종래의 불교가가 출세간적 출리해탈이라는 한 길만을 설하고, 세간도를 설하지 않았던 것을 이유로, 드디어 세상 사람들이 불교를 오해하도록 만들었다. 따라서 오늘 이후로는 세간도를 바깥으로 하고 출세간도를 안으로 하여 양자를 모두 근본으로 삼아 불교의 교법이 두루 퍼지도록 힘써야 한다. ……」(「외국인의 자유로운 주거에 대한 교육가, 종교가 및 실업가의 각오」, 『甫水論集』, 『井上円了選集』 제25권, p.100)이처럼 엔료는 불교 그 자체를 세간에 도움이 되는 것으로 바꿔야만 하고, 그것이 근본문제이라고 하고 있다.

또한 메이지 25년 1월, 도쿄와 쿄토의 학생을 중심으로 한 대일본 불교청년회가 설립되어, 석가탄신회나 여름 강습회가 개최되었다. 강습회에는 유명 불교학자들이 강사로서 초대되었다. 이것이 계기가 되어, 전국 각지에 학생을 중심으로 한 불교청년회가 설립되게 된다. 이중 어느 한 시기의 강습회에 엔료가 초대를 받은 듯 하며, 그때 다음과 같이 설하고 있다.

「원래 대성(大聖) 석가모니 부처님은 일단 마야부인의 태내에 잉태되었을 때부터 사라쌍수 사이에서 원적을 보일 때까지는 물론, 그 남겨진 가르침이 오늘에 전하여 4억, 5억의 생령(生靈)이 기쁘게 귀의하고 추모하길 그치지 않는 상황을 생각해보면, 우주의 하나의 큰 정신이 발동해서 현현하여 이 대각자를 탄생시키지 않았을까 하는 느낌마저 든다. 따라서 나는 석가불의 본체는 결코 그 옛날 3천년 전의 싯다르타 태자에게 있는 것이 아니라, 무한히 먼 과거로부터 온 각자, 무시이래의 부처임을 믿는다. .....(석존의 일생) ..... 이 어찌 우주의 대 세력이 활동하여 발현한 것이 아니겠는가?

내가 석가모니를 우러러, 대성이라고 칭하고 대각자라고 부르며, 「천상천하 유아독존」이라 찬탄하는 것은 오로지 이 대정신의 발동 때문이다. 아마도 그 문을 나가서 생사를 보고선, 두루 일체중생을 구도하고자 하는 둘도 없는 대원(大願)과 무한한 대비(大悲)와의 일심(一心)이 속에서 울컥 드러나서 억누르려 해도 억눌리지 않고, 멈추려 해도 멈추지 않은 것이 분명하다. 즉 그 일심은 자기의 일심이 아니라 무아의 일심이다. 상대의 일심이 아니라 절대의 일심이다. 유한한 일심이 아니라 무한한 일심이다. 바꿔 말하면, 무시이래로, 이 대우주가 품어온 지고지대한 정신이 홀연히 석가모니의 마음속 깊은 곳에서 솟아 나온 것이라 믿는다.」(「仏教改革私見」, pp.139~140)

이처럼 석존의 근본에 둘도 없는 대원과 무한한 대비, 지고지대한 정신이 존재한다고 하면서, 작금의 불교는 바로 그것을 구현해야 함을 호소하고 있다. 그리고 다음과 같이 설하고 있다.

「환언하면 구래의 염세적 종풍을 일변시켜 진취적인 종풍을 발휘한다는 의미이고, 형식적인 종교를 일변시켜 정신적인 종교를 환기한다는 의미이다. 선종은 선종인 채로 좋고 정토종은 정토정인 대로 좋다. 천태, 진언은 천태, 진언으로서 그것을 가지고 있으며, 진종, 일련종 역시 진종, 일련종인 대로 그것을 전해도 좋다. 단지 각 종파가 그 체내에 함유하는 정신을 밖으로 개발하여, 일대 활기를 진작하는 걸로 충분하다.」(同前, p.143)

더구나 엔료는 정토진종 사원 출신이었지만, 사후 정토왕생을 바라기만 하는 불교보다, 이 지상 사회의 개혁을 기도하고자 하는 일련종을 높이 평가할 정도였다. 「…… 오늘 세간 일반에서 불교를 보고 염세교라고 하고 사후교(死後教)라고 하는 것에 대해, 그렇지 않음을 보이기 위해, 주로 일련종의 여러 스승에게 그 종의교리(宗意教理)를 널리 세간에 개시하기를 바란다.」(「종래의 불교에 대해 일련종 스승들에게 바란다」, 『甫水論集』, 『井上円了選集』 제25권, p.302)라고 했다. 더구나 이것에 대해 다음과 같이 설하고 있다.

「내가 생각하기에, 일련종의 장점은 현세를 근본으로 하고 세간을 목적으로 하는 것에 있다. ……

앞으로의 불교는 세간문(世間門)을 앞에 두고 출세간문(出世間門)을 뒤로 하고, 속제문(俗諦門)을 바깥으로 진제문(真諦門)을 안으로 해야 된다. 일련종이라는 것은 이미 염세교가 아니라 세간교(世間教)이기 때문에, 이 기회에 한층 더 국제적인 경쟁에 참가하여 어디까지나 국가원만을 목적으로 해야 한다. 다른 종파들도 오랫동안 이 나라에서 번성하려면 반드시 이 방침을 취해야 한다. 그렇지 않으면, 승려는 세간의 폐물 취급을 받고, 사원은 무용하다는 소리를 듣게 마련이다. 그래서 나는 일련종에게 향후 불교 개량의 선구적 역할을 하기 바란다. 그 방침은 세간적, 경쟁적, 유위적, 진취적이어야 한다. 그렇게 해서 불교는 염세적인 종교다, 승려는 묘지기다, 사원은 장의소다라는 망평을 설파해야 한다.」(同前, p.303)

또한 일련종에 대해서는,「앞으로 일련종과 타 종파 사이는 개항통상적인 정신을 가지고 교류하고, 서로가 상대방의 장점을 취하고 자신의 단점을 보완해서 종파의 통일과 교리의 원만을 기원해야 한다」고 하면서, 그 배타적인 성격의 극복을 호소하고 있다.

결론

엔료의 입장은, 시대의 제약도 있어서 확실히 국가주의적인 면모를 지니고 있음을 부정할 수 없다. 불교계의 반응으로서, 메이지 초기에는 반기독교와 호법(排耶護法)이 주된 것이었지만 메이지 20년대가 되면 그것이 반기독교와 호국을 호소하는 것으로 바뀌게 된다. 여기에는 외국인 권리문제의 교섭 등이 관련되어 있었을 것이다. 엔료의 호국사상의 배경에는 그러한 전체적인 사회의 사정도 있었다. 물론 지금은 그 정당성도 음미해보지 않으면 안 되지만, 그럼에도 엔료가 당시에 역설한 ‘불교는 현실사회와 깊은 관계를 맺어야 한다’, ‘불교는 세간적, 경쟁적, 유위적, 진취적이 되어야 한다’라는 주장은 지금의 일본 불교에 있어 여전히 중요한 문제이다. 또한 이러한 엔료의 사상이 당시의 불교계에 어느 정도 영향을 미쳤는지에 대해서는 새로이 조사할 생각이다

현재 불교 제종파는, 사회 속에서 그 나름의 일정한 위치를 점하고 있지만, 그 연원은 이노우에 엔료가 당시의 각 종파 관장을 조직적으로 통합하여 불교계의 복권 문제에 맞서도록 했던 것에 있다고 해도 과언이 아니다. 이런 의미에서 엔료는 지금의 일본 불교계에 있어 중요한 존재였고, 불교계가 결코 잊어서는 안 되는 존재라고 말해야 할 것이다. 우리는 불교철학을 깊이 구명하여, 그 입장에서 현실 사회의 개혁에 참여하는 불교를 구상하였던 엔료의 뜻을 계승하고, 앞으로도 더욱 그 실현을 추구해야 한다.

近代期韓日比丘尼の存在様相に対する試論的考察
―宗制の変遷を中心として―

姜文善（慧源）

＜目次＞

Ⅰ．序言
Ⅱ．近現代期韓国仏教界の宗制変化
　１．「朝鮮仏教禅教両宗」（1929）から「朝鮮佛教教憲」（1946）へ
　２．「曹溪宗」（1955）から「大韓仏教曹溪宗」（1962）へ
Ⅲ．近現代期韓国比丘尼の様相
　１．近現代期宗制と鄭守玉和尚の批判
　２．淨化期以降の比丘尼の地位
Ⅳ．近現代期日本曹洞宗の宗制と尼僧
　１．明治維新以降の教団の宗制変化
　２．教団での尼僧の地位向上
Ⅴ．結語

Ⅰ．序言

1876 年に韓日通商条約（江華島条約）が締結された後、日本仏教が上陸し、日蓮宗僧侶の佐野前勵は韓国僧侶の都城出入禁止処置を知り、入京して各大臣と大院君にまで訪問し入城解禁（1895）を実現させる。以降、日本帝国時代（1910-1945）に入り、近代期朝鮮仏教界は、既存の山中仏教より都市仏教への転換の契機となり、朝鮮仏教の正体性を探しながら、仏教近代化を推進していく代案と実行方案を準備する。

本稿は、このような近代期を中心として現代にいたるまでの各宗憲に現れた「僧侶法」での僧侶分限などの法令の変遷によって、教団での比丘尼の地位と権利などを考察するものである。このような論議の一環として、近代期禅・教を修学した鄭守玉和尚の日本「内地仏教見学記」を通して、当時の教団の制度的実相を究明し、また淨化期以降の宗団改革にいたるまでの比丘尼の地位と権利確保に対する当時比丘側の認識を、宗団法令と先行研究資料を通じて照明していきたい。

近代期（1868-1944）の日本仏教教団は、明治維新の‘廃仏毀釈’と仏教改革に対抗し新しい宗制を構築した。従って、日本の各宗派の中で曹洞宗の宗制変遷と尼僧の曹洞宗教団での資格と地位確保などを見て、韓日教団の宗制と比丘尼の存在様相を比較し考察し、現代の韓国比丘尼の修行教育を通した社会的役割と宗団内での位相を模索していきたい。このような論究は、仏教宗団の制度が‘仏法’に相応した僧伽の構造を均等の体制としての宗制であるかを再考してみる契機になると考える。

Ⅱ．近現代期韓国仏教界の宗制変化

１．「朝鮮仏教禅教両宗」（1929）から「朝鮮仏教教憲」（1946）へ

近代仏教史において合法的に創設、運営された歴史性がある宗団は、1941 年 4 月に出帆した「朝鮮仏教曹溪宗」

である。しかし、この宗団の淵源は、覚皇寺で開会された「朝鮮仏教禅教両宗」（以下禅教両宗と略称）僧侶大会（1929.1）より始まる。

まず「禅教両宗」の法令の中で、＜僧侶法＞制定を見てみよう。「朝鮮仏教禅教両宗第２回宗会会録」＜僧侶法＞（9 章 38 条で構成）で、

＊得度の資格、行解：得度者は、沙弥（尼）戒を受持する。修学は、宗乗の要旨を必修。僧侶が法臘５年以上になると、禅院で３夏以上を修禅しかければならぬ。

＊称号と法階：

称号	沙弥（得度）、学人（大戒稟受）	大師（大選法階を受けた者）	宗師		大宗師
等級	５級	４級	３級	２級	１級
法階	大選	中徳	禅徳、大徳	大禅師、大教師	大宗師

＊衣制：僧侶の法衣、地質、色別、形式などを定める。（沙弥と学人は同一である。）重要法式の時には大依を必着し、講演その他の執務の時には絡子のみを纏う。禅徳または大徳以上の法階を持つ者は、毘盧冠を着用する。

＊教育法：教育は三学を專修し、一般的学術を兼修して人器を養成する。宗乗の必修は拈頌と華厳経である。

＊教育機関：禅院（参禅）、講院（宗乗と余剰を教授）、専門学校（僧侶及び一般人に仏教学及び高等学術を教授）、研究院（講院及び専門学校卒業者が、仏教教学の奥義を研究する最高学部）である。また、宗立学校管理規則があり、宗立学校というのは中央教務院の経営に属する専門学校、高等普通学校、普通学校をいう。

このような僧規は、当時（1931）＜朝鮮仏教禅教両宗第４回宗会会録＞で 30 本寺の中 16 本寺の寺刹数 648 ヶ所、僧侶数 3242 名（比丘 2833、尼僧 328）を対象にしたものである。比丘尼より比丘の数が顕著に少ないのを察することができる。

10 年後に形成された「朝鮮仏教曹溪宗総本寺太古寺法」（1941、以下「朝鮮仏教曹溪宗」と略称）の法令（16 章 130 条に構成）の＜僧侶法＞が形成される。「朝鮮仏教曹溪宗」の＜僧侶法＞を＜禅教両宗＞の法令と比較してみると、①僧侶分限から度牒を受ける要件に、朝夕礼仏誦呪などが新しく挿入され、②大戒を受持し修学は宗乗の要旨を必修とし、法臘５年以上となることが省略され、③伝法で法脈相承が簡素化され、④法階等級と呼称が簡略されたのである。

法階名称	大宗師	宗師	大徳	中徳	大選
等級	１級	２級	３級	４級	５級

法階の昇進段階は試験を経なければならず、共通点はすべて安居回数が定まり増えていく。４、５級のみが、教学履修が必修である。⑤講院の修行機関が５年に定められる。⑥衣制は、制式が初めて定められる。５級－５条、４級－７条、３級－９条、２級と１級－９～25 条である。この制式は現在でも継承されている。両法令ともに衣制において僧尼の差別はなく、比丘尼の法階が特に決っていなかった。

このような宗令の体制は、1945 年 8 月 15 日に解放を迎えて維持できなくなった。「朝鮮仏教曹溪宗」の中央執行部が退陣し、1945 年９月に全国僧侶大会で選出された新執行部によって新たな「朝鮮仏教教憲」（1946.5.28）（以下「教憲」と略称）が成立される。「教憲」は 26 章で構成されている。

「教憲」での各条項は、「朝鮮仏教曹溪宗」の法令にほぼ従っている。他に定めた条項は、第２款‘行解’と第４款の法階である。この「教憲」は、改正を繰り返し（４回）ながら「曹溪宗」宗憲（1954.8.16）17 章で再び構成し公布、施行する。

「曹溪宗」宗憲を見ると、「教憲」の僧規より規制が細かく、これには当時の時代的な背景があるようである。日

本統治からの解放後、また韓国戦争を経験し、仏教界は李承晩大統領の浄化指示発言（1954.5）と比丘側の本格的浄化運動、比丘・妻帯の間の宗団の体制と宗権における相争がさらに高まっていく実情であった。僧尼の法階昇進にも「教憲」より一段階高めた高学歴の水準を要求し、ここでも法階の名称は僧尼すべてに適用される。

２．「曹溪宗」（1955）から「大韓仏教曹溪宗」（1962）へ

「曹溪宗」（1954.7.6、曹溪宗宗正は曼庵）宗憲（以下「曼庵宗憲」と略称）は、次の年（1955.8.12）に再び‘全国僧侶（比丘僧）大会通過’となった宗憲に改正され、同じ名前の「曹溪宗」（大韓仏教曹溪宗宗正は薛石友）宗憲 18 章 101 条に構成され、公布する（1955.8.15）。この理由は、1954 年 12 月 25 日に浄化運動の対策案を樹立し、宗憲を再整理して 1955 年に‘全国僧侶大会’（8.12-13）を開き、比丘僧の側は、宗会議員の選出、宗憲の制定、新執行部の選出などを断行した背景があった。

「曼庵宗憲」と「曹溪宗」宗憲を比較してみると、条項の内容がほとんど同一である。他の部分は、＜長老院＞条項が新しくでき、宗会議員の数が在籍僧尼の 30 分の 1 であって「曼庵宗憲」の 100 分の 1 の数より遥かに少ない数である。このような「曹溪宗」宗憲は、比丘僧側の浄化運動の展開とそれを契機として比丘・妻帯僧の ' 和同団合‘精神’と日本統治下で現れた韓国仏教の伝統継承、禅教兼修の指向、戒律守護、宗団の建立及び再建を期した統合宗団の‘最初宗憲’（1962）が制定されるまで 7 年間存続される。次に、統合宗団である「大韓仏教曹溪宗」の法令（18 章 116 条で構成）は、「曹溪宗」宗憲と類似した条項が多い。‘最初宗憲’の内容は、比丘・妻帯僧の間の相争関係に置かれながらも和同の関係を維持し、比丘僧団としての正体性を確固たるものにするための法令とみえる。‘長老院’の設置が、そのまま存続され、宗会議員の数は、大幅に減っている。試験などを準備する‘委員会’が構成され、徒弟養成の目的として‘叢林’が新設され、また宗徒に宗費を支給する項目が開設される。‘最初宗憲’の＜僧侶法＞（第 8 章第 55 条で構成）は、再び改訂（1994.10.25）される。特に法階法（19 条項に構成）、第 3 条（位階序列）比丘尼法階は、別階級であり、比丘との序列は律蔵所定による。第 5 条（種別）比丘比丘尼法階の名称は、次の通りである。

等級	僧侶	1 級	2 級	3 級 1	3 級 2	4 級	5 級
法階称号	比丘	大宗師	宗師	宗德	大德	中德	見德
	比丘尼	明師	明德	賢德	慧德	定德	戒德

比丘尼法階は、別途の名称で定められたということがわかる。「禅教両宗」の宗憲より「曹溪宗」宗憲（1955）に至るまでは、僧尼すべての法階等級と称号が同一であったことと大きく異なっていたことがわかる。

‘最初宗憲’の法令は、16 回の間（38 年間）に改正と公布を繰り返されながら、以降‘徐義玄の総務院長 3 選連任企図’を阻止し、‘仏教界の矛盾を剔抉し僧伽本来の姿を回復’しようと‘改革宗団’（1994）が誕生し、法令（24 章 140 条）が一層細かくなる。各条項は、概ね‘最初宗憲’と類似する。この宗憲では教育院、布教院、護戒院などを別途設置した。

宗憲を見ると、宗正の権限が大幅に縮小・修正され、宗正をはじめ首長格の資格に‘比丘’と明示した。また‘長老院’が‘元老会議’に変更され、なおかつ資格が‘元老比丘’と限定された。宗会議員の資格に法階の等級が明示されず、‘最初宗憲’では 50 名の議員であったが、改革宗団では 81 名と大幅に増加された。

以上のように、同じ制度上から朝鮮仏教時期（1930 年代）に日本に見学・留学した比丘尼守玉和尚の「内地仏教見学記」（以下「見学記」と略称）を通じて、当時の朝鮮仏教界の制度を考察していくことにする。

Ⅲ．近現代期韓国比丘尼の様相

１．近現代期宗制と鄭守玉和尚の批判

鄭守玉和尚（1902-1966）は、16 才（1917）修徳寺の見性庵（禅院）で出家し、修禅生活に入ったのである。以降、四集（1922）と大教を修了（1929）し、日本に見学及び留学（1937-39）する。そして、30 年代末より比丘尼

講院を設立し、講師として勤め、1951 年より住職、1955 年中央宗会議員（４選）を歴任した。和尚の修学の時期は、日本統治時代であり、その時代の朝鮮仏教教団は、「禅教両宗」（1929）、「大韓仏教曹溪宗」（1941）、「朝鮮仏教教憲」（1946）などの宗制が次第に実施されていく時期である。和尚の「見学記」を中心として当時宗制に対する比丘尼界の意見の反映と日韓比丘尼の教育の実態及び地位を考察する。

和尚の「見学記」によると、日本の僧侶の教育過程は小学校、中学校、専門学校、大学校であり、これを終えると僧堂に入り、２- ３年間参禅することになる。これを修了すると、住職或は布教師の資格を与えるのである。和尚は、“ここの尼僧たちは学問を磨き、階級的修行（法階）をし、一般人らは彼らを大和尚、大禅師、老師、大教師と略称”とした。また“尼僧に対する手厚い待遇は比丘と同じ”であるとしながら、“日本の尼僧制度がかなり優越している”とした。和尚は、朝鮮尼僧が劣っている理由を“尼僧を指導する責任を持つ比丘僧のせい”としながら、尼僧の地位と品位を向上させるためには、“独立した講堂、禅房を設置すべきである”というのである。このように、和尚は当時の朝鮮で比丘尼の禅院、講院などの施設が皆無であり、法制の呼称までもないということを嘆いた。

守玉和尚の日本留学は、当時の朝鮮仏教界で普遍化されたことであった。“1919 年の 3.1 運動を通じて、1920 年代の仏教留学生の数は、急速に増加（117 名）した”という。1936 年以降は、大幅増加し、各寺刹ごとに派遣した留学生の数が合わせて 360 名程度であるという。日本統治時代に留学生を送った寺刹別の調査によると、22 ヶ所の寺刹の中で通度寺が最も多く、修徳寺は皆無であった。このような留学の思潮には少なからず弊端も生じ、宗務協会によって‘留学生監督規定’（1937.9）を制定した。その時、仏教留学生たちは、大学だけではなく中学から日本に進学したが、鄭守玉和尚は留学の資格を持ち、中高５年過程の‘尼衆學林’に入学したとみられる。

２．淨化期以降の比丘尼の地位

近代期仏教は、廃仏政策下にあった‘朝鮮仏教’が、日本統治の‘都城出入解除’という名分により朝鮮仏教の正体性を確立するようになったが、再び日帝時代に入り、日本仏教の意識と体制に変換される難局の時期に対処しなければならなくなった。特に日帝下の仏教は、僧侶の肉食妻帯を許容する制度を受け入れなければならないことになり、朝鮮仏教の僧侶たちは、もう一度出家者としての自尊心を失うことになった。このような制度は、40 年間続けられるのであるが、比丘僧たちはこれを黙過せず、清浄僧風と伝統戒律を守護するという意志のもとで満空和尚を中心として禅学院首座大会（1935）を開催する。これを端緒として 1950 年代には、仏教浄化運動が展開されていく。これは、妻帯僧の排除と断絶、首座比丘僧中心の教団（僧団）の樹立、韓国仏教の伝統樹立、戒律守護などを骨格とした日本色仏教から離れた‘教団改革であり仏教革新運動’である。このような浄化運動において比丘尼の役割は大きかった。1954 年 11 月 11 日、全国僧侶大会が開催され、宗会議員 56 名を選出した中で守玉和尚をはじめ、比丘尼７名が選出された。この席で、九山秀蓮（1909-1983）和尚は、比丘尼叢林の場を選定しようと発言した。12 月 13 日の大会（比丘 366 名、比丘尼 441 名）では、“比丘比丘尼の差別はない”ということを前提した後に、比丘尼の寺刹住職と宗会議員の６分の１任命事項が議決された。浄化運動は、一層拡大し、1955 年 8 月 12 日、妻帯僧の主導権下から比丘僧団へ取り戻されたことで一段落する。

その間、妻帯僧側が主導した“伝統を持つ 623 寺刹”を選別して、比丘側が住職を内定するが、文教部より認可を受けたところは“19 ヶ所の寺刹”に過ぎなかった。その中で、宗団からは浄化運動（1955 年）当時に参加した比丘尼たちの労苦を称賛し、開運寺（ソウル）、仙巖寺、桐華寺などを比丘尼に与えたのである。その中で“教団事情により桐華寺は、清道雲門寺（桐華寺末寺）と交換した”という。

筆者は、教団にどういう事情があったかを知るために、曹溪宗総務院＜中央記録舘書庫＞で当時の記録を探した。記録では事情が若干異なった。桐華寺では、いくつかの問題が発生したという。即ち、桐華寺に籍を置いていた比丘尼の適切ではない品行と、近郊の大邱では桐華寺が比丘尼叢林として適切ではないという世論が頻発したのである。このような理由で、当時の総務院長であった青潭和尚は、慶尚北道宗務院を通じて再び引き受けたのである。比丘尼惺文和尚が、桐華寺に入ってから９ヶ月後に起ったことである。しかし、当時桐華寺の総務部長を歴任した比丘尼仁弘和尚（1908-1997）は、“浄化が終わった後にも関わらず、相変わらず比丘尼の位相は正しく評価されなかった”と言った。当時教団内での比丘尼の地位や権利の構造を如実に知りうる意味を持つものである。現在

でも同様であるが、‘比丘尼叢林’は当時の比丘尼には切実な懸案であったようである。仙巖寺の住職である安光豪和尚（1915-1989）は、総務院長に「比丘尼叢林実施に関する協調の件」という書信を送り、仙巖寺を比丘尼叢林の道場とすることを認可してもらうように頼んだのである。仙巖寺の当時の姿は、明星和尚の回顧録では、“仙巖寺は、当時の妻帯比丘間の裁判が進行中であり、大雄殿を中心として東堂では比丘尼、西堂では妻帯僧が住んでいた”という。このように慌ただしい仙巖寺であるが、比丘尼たちの講学が行われたところでもあり、裁判中ではあるが光豪和尚は、‘仏教浄化成就当時よりの懸案’であった比丘尼叢林建立を総務院長に提議したのである。しかし、光豪和尚の書信に対しての答申がなかった。

このように惺文、光豪、月仁和尚（開運寺）は、‘浄化仏事功徳’によって寺刹住職を稟申を受けたが、比丘尼道場として長く持続できなかったので、結局去ってしまった。浄化運動以降 40 余年過ぎて曹溪宗は、救宗仏事という名分によって改革宗団（1994）の体制を整え、また宗団内部の‘新浄化運動’を迎えた。当時の総務院長であった徐義玄和尚の３選阻止とその体制を清算しようということに集中された運動であった。この時期、比丘尼たちは、結社（‘定慧道場’、1994.5・9）を通じて宗団改革仏事に積極的に参加し、比丘尼の位相定立を果たそうと決議した。その当時集まった比丘尼たちの公議は、①元老会議への比丘尼元老の参加、②比丘尼らの教区本寺運営、③比丘尼宗会議員の大幅な拡大、などである。比丘尼のこのような要請に、比丘たちは‘比丘尼八敬戒を取り上げたり、適当な人物がいないため仕事を任せられない’という不当な理由をあげて拒絶した。僧・尼の構造に現れた比丘尼に対する差別的地位がそのまま持続された現象であると見られる。

Ⅳ．近現代期日本曹洞宗の宗制と尼僧

１．明治維新以降の教団の宗制変化

近代日本は、‘廃仏毀釈’から始まり、明治元年（1868）３月の神仏離離令が発表される。全国の有名な寺社は莫大な被害を受け、廃寺の僧侶と各本山は、政府に対して猛烈な反対運動を行ったが、結局 1870 年に曹洞宗をはじめとする各宗団は、新時代に即応する教団形成運動が台頭する。

明治５年（1872）４月 25 日に、政府は「僧侶肉食妻帯蓄髪」の布告を下し、翌年には尼僧の「蓄髪肉食縁付帰俗許可」を発表する。日本仏教の宗教改革と見ることができる。そこで、日本の禅宗の代表的宗派である曹洞宗を中心に教団の変化と宗団制度について見ることとする。

明治８年（1875）、仏教各宗派でも僧侶養成機関の制度的整備が推進される。明治 19 年に曹洞宗「宗制」（1886）を第１号から第 11 号まで制定、発布し、その中で「僧侶法」とみられる第７号「‘曹洞宗僧侶教師分限稱號規程’（1885.11.15、制定）を提示する。その中で第１章６条では曹洞宗僧侶の称号、分限においての依制の色と布は、次の通りである。（**表１**）

称号	第１上座	第２長老	第３和尚	第４大和尚
分限	第１得度、 第２入衆	第３立身、 第４伝法	第５住職、 第６伝衣	第７結制
法衣	黒色、麻布	黒色、絹布	袈裟（壊色）	紫黄緋を除外。 香衣を着用

また「曹洞宗教師檢定條規」を見ると、下の**表**の通りである。

※曹洞宗教師等級及び資格と各等級試験学科程度表（**表２**）

教師	等級	1等	2等	3等	4等	5等	6等	7等
教師	名稱	教師	左同	左同	左同	準教師	左同	左同
僧侶	法臘	結制以上	左同	左同	伝法以上	左同	左同	左同
資格	称号	大和尚	左同	左同	長老 和尚 大和尚	左同	左同	左同
	宗乘	蘊奥	左同	左同	要旨	左同	左同	左同
	余乘	蘊奥	左同	左同	要義	左同	左同	左同
	説教	大意	左同	左同	左同	左同	左同	左同

明治 39 年（1906）２月に再び新しい「曹洞宗宗憲」が発布され、この宗憲は質実的に僧侶妻帯が黙認されたのである。この宗制は、２回（1922、1934）にかけて改訂され、また 1945 年 12 月に「宗教法人令」で公布されて僧尼の平等を完全に認定し、差別が撤廃される。以降、現代に入り 1995 年に制定された「宗制」を見ると、1886 年に制定された「宗制」が基礎になり、僧尼の‘法階’と‘僧階’が定められたと見ることができる。僧尼の儀式、法階、僧階を段階的に見ると、次の通りである。（**表３**）

儀　式	戒 師	法　階	承　繼
得度	受業師	沙弥（沙弥尼） 上座（尼上座）	
立身（立職、法戦）	法幢師	座元（尼座元） 長老	
嗣法（伝法）	本師	座元（尼座元） 長老	3等 教師
瑞世（転衣）		和尚（尼和尚）	2等 教師補
建法幢		大和尚（尼大和尚）	2等 教師

得度から建法幢までの儀式をみると、僧尼すべてに適用される。また、戒師の名称が韓国仏教教団のそれと異なる。瑞世儀式後、僧尼すべてが‘大和尚’という法階を受ける。僧階ごとに等差があり、袈裟と紫衣の色によって区別される。また、僧階の段階ごとに修学の範囲がある。３等教師から大教正までが 10 段階であり、各段階ごとに宗立専門大学または宗立大学の仏教学或は宗教学科での履修と過程がすべて異なる。現在の曹洞宗では、３等教師から正教師までの僧階は、本人の申請によって資格を得、権大教師から大教正までは、教団内の経歴審査会の規定によって補任される。

また、曹洞宗の寺格（規模、等級）と住職資格をみると、次の通りである。（**表４**）

寺格	住職資格
大本山　（永平寺、總持寺）	大教正
格地	1等教師、大和尚（尼大和尚）以上
法地　（一般寺刹）	2等教師、和尚（尼和尚）以上
准法地	3等教師、座元、伝法 以上

２．教団での尼僧の地位向上

『曹洞宗尼僧史』を見ると、1946 年の宗憲の法令で僧尼差別を撤廃するにいたるまでの間、尼僧たちの教団に向けた組織的で献身的な運動が背景となっていたことがわかる。

明治６年（1873）の「蓄髪肉食縁付帰俗許可」発布後、尼僧の数は急激に減少し、当時の尼僧は江戸時代と同じように上座、平僧の地位だけに留まった。1902 年、禅宗をはじめ各宗派では、僧侶養成機関が推進され、第５次曹洞宗宗議会で‘尼学林設置規定’が可決され、全国３ヶ所に尼衆学林を設置する。明治期から大正期は、民主主

義運動、婦人運動が高まり、このような社会の思潮が尼僧界にも及ぶ。尼僧たちの実力培養は、男僧と平等になるべきであるという意識が強くなり、以降、1923 年の宗制で尼僧に首座・和尚の号が与えられた。しかし、尼僧たちは、権利確保要求のために、３回にかけて‘全国尼僧大会’を起こす。第１会（1925）に５項を決議して要求する。①尼僧自身の覚醒と精進、②尼僧禅林の実現、③宗会の参政権の要求、④後継者養成のための徒弟得度権の獲得、⑤布教師任命の要求などである。再び第２会（1930）の時に、①嗣法相続の許可、②法地寺院住職の権利、③教育機会均等などである。第３会（1937）の時には、嗣法相続、転衣、布教師任命、宗会参政権、教育機会均等、法地住職の資格許可などである。尼僧たちは、戦時下（1943）で自発的に‘曹洞宗尼僧護国団’を創設し、‘国家に挺身奉公’の精神によって戦勝報国に尽力する。戦後になり、保母、寮母など子供の世話などの活動を活発に行い、その影響力は社会的に大きかった。終戦後、当時の曹洞宗管長の承諾を得て、‘尼僧団’に発展させ、僧尼の平等を実現させる団体になる（1945）。続けて、尼僧の法階、教師分限などを宗会に請願書として提出する（1946）。戦後（1946）になり、次第に僧尼資格の僧尼平等による教師資格を持つ尼僧に選挙権、履歴に師僧とともに併記、尼僧安居許可（1948）、尼僧専門僧堂に改造（1950）、尼僧１人が宗会議員（1951）、1952 年に新宗制に得度権、嗣法、伝法を認定した。尼僧学林学長に尼僧が就任（1957）し、法地寺院住職の許可が得られる（1970）。

Ⅴ．結語

日本統治時代の朝鮮仏教界は、仏教の正体性と伝統性を宣揚し、継承するという意味で初めて‘朝鮮仏教禅教両宗’という教団と法令を作った。この法令は、再び時代の流れに沿って、その後の新しい宗憲として改正、公布されるが、「僧侶法」は大きく変わることなく、伝承されたと見なされる。現代にいたり、比丘比丘尼の和同精神により‘統合宗団’を形成し、宗名を‘大韓仏教曹溪’とした。教育機関に‘叢林’が新設され、法階法では‘比丘尼法階は、別定級であり比丘との序列は、律蔵による’として、初めて僧尼に法階と称号が差別化された。この法令は、現在‘改革宗団’が掲げた宗団法令までに適用され、さらに宗団の元老及び各院長の資格は、‘比丘’と明示された。朝鮮仏教の宗権では見られない僧侶差別が、如実に現れたのである。このような僧尼に対する差別的制度は、近代期の仏教界底辺にすでに横わっていたのである。このような実情は、当時鄭守玉和尚の日本「見学記」から見ることができた。和尚の見学による朝鮮仏教の尼僧制度に対する批判は、‘朝鮮比丘尼たちの教団の制度に対する意識自体がなく、結果的に差別的待遇を受容することになり、また宗団の比丘たちが尼僧を圧迫、粗悪な待遇、軽視しているから’であるというのである。

近代期以降、教団の比丘中心主義的宗令と比丘尼に対する不平等の制度が持続された。比丘尼たちは、教団の中心にある比丘に人情的処遇改善のみを望み、宗制自体についての是正の要求がなかったと見るべきである。‘浄化運動’後、比丘中心の宗団側に見せた実相より明らかであり、また宗団改革（1994）当時、比丘尼たちが猛烈に参加しながら不平等な宗団制度に対する是正を要求はしたが、正当な理由もなく背けたことなどから、その実例を見ることができる。

近代期の日本仏教界は、明治維新政府による僧侶の在家仏教化する宗教政策にかかわる布告令を発布（1872）し、これに立ち向かい抵抗と反抗によって政府と極烈に対峙した時期があった。しかし、まもなく各宗派は政府施策に即応し、自身の改革を断行した。曹洞宗もやはり「曹洞宗宗憲」が発布（1906）された。再び２回の改訂を経て「宗教法人令」（1946）が公布され、僧尼制度を完全に認定し、差別が撤廃された。このような僧尼平等の地位には、近代期の尼僧たちの権利確立要求と地位向上のため三度開催した‘全国尼僧大会’が、その要因となったのである。当時尼僧たちに対する男僧中心の教団の認識の底辺には、戦時と戦後の尼僧たちが団結して国家的社会的に大きく貢献したことによる肯定的な信頼と評判があったようである。

以上のように、日韓比丘尼の存在様相と法階上での変化の過程で、両国の比丘尼たちの共通点は、教団での宗令の不均等を意識し、自らの意志によって個人的なおかつ集団的にこれを解決しようと努力、奮闘したことである。しかし、相違点は、次の通りである。まず、日本尼僧たちは、歴史的に国家と社会に信頼される宗教人としての役割と、これによる教団内の信任を獲得し、男僧との平等な制度を確保するための教団に向かう持続的な‘運動’を展開したのである。これに反して、韓国の比丘尼たちは、教団内での存在認識と宗令に対する認識が大きく不足し

ており、これを克服するための自体内の結束力も微弱であったが、共有した覚醒もなかったのである。これは、結果的に比丘中心の宗令制度を招来した。このような教団での差別的意識及び制度の遠因としては、朝鮮時代から悪い習慣的な意識である男尊女卑の社会意識を取り上げることができ、このような社会的影響が、朝鮮仏教界の比丘尼に対する教育制度と比丘尼と同等ではない教育施設と地位にまで現れたことがわかったのである。現代にいたるまで差別化された制度は、律儀に根拠があるという八敬戒が、比丘中心の教団の普遍的な意識として固着化されたこととともに古い習慣である差別意識が潜在された傾向であるとみなされる。

このような弊害から切り抜けるためには、まず比丘尼自らの教育によって高い水準の実力培養とこれによる社会的、国家的に友好的な実践と親密度を高め、さらに宗令に対する自覚とこれを改善させる結束力と請願が、より強くなるべきであると思われる。言い換えれば、教団の宗制で僧尼の差別制度は、比丘尼自身が、どれくらい意識し自覚するかにより、差別性が消滅する方向に制度は変化され調律されるだろう。もし、比丘尼の宗団制度に対する無関心と黙認が深くなればなるほど比丘中心の宗団制度は一層強化されていくはずであり、このような結果は、比丘尼界の責任として見なければならないと思われる。僧尼間の平等な制度とその実行は、僧伽に対する世間の評価と尊敬心が高揚され、伝法活動もさらに活性化すると見られる。

＜参考文献＞

大韓仏教曹溪宗総務院、『大韓仏教曹溪宗法令集』、大韓仏教曹溪宗総務院、1957。
大韓仏教曹溪宗、・宗団法令集』、ソウル：大韓仏教曹溪宗総務院、1995。
大韓仏教曹溪宗、・宗団法令集』、ソウル：大韓仏教曹溪宗総務院、2001。
『近代仏教その他の資料』（３）、韓国近現代仏教資料全集 65 巻、ソウル：民族社、1996。
『朝鮮仏教各会議録』、韓国近現代仏教資料全集 67 巻、ソウル：民族社、1996。
仏学研究所編、『講院総覧』、1997。
曹洞宗尼僧史編纂会、『曹洞宗尼僧史』、曹洞宗尼僧団本部、1955。
曹洞宗務局文書課編、『曹洞宗宗制』、東京：鴻盟社、1891。
鄭守玉、「内地仏教見学記」上、（仏教時報 48 号、1939、7 月）。
鄭守玉、「内地仏教見学記」下、（仏教時報 49 号、1939、8 月）。
華山守玉、『華山集』、千聖山内院寺、1990。
その他先行研究論文。

이노우에 엔료(井上円了)아 동아시아 (1)
- 이노우에 엔료의 조선순강(朝鮮巡講)-

미우라 세쓰오(三浦節夫)

1. 선행연구

이노우에 엔료(井上円了)는 61년의 생애 중 2번의 조선순강(朝鮮巡講)을 했다. 첫 번째는 메이지(明治) 39년(1906)에 실시한 것으로「滿韓紀行」이라는 제목으로 기록되었다[1]. 두 번째는 다이쇼(大正) 5년(1916)에 실시한 것으로서「朝鮮巡講第1回(조선 서부와 중부)日誌」,「朝鮮巡講第2回(남부와 동부)日誌」,「朝鮮巡講 第3回(북부)日誌」로 3회로 나누어 기록되었다[2]. 이 2번의 조선순강에 대해서는 이미 2편의 先行研究가 있다. 그 중 하나는 박경식(朴慶植)의「井上円了의朝鮮巡講의 歷史的背景」이고[3], 다른 하나는 허지향(許智香)의「井上円了와 朝鮮巡講, 그 歷史的位置에 대해」이다[4].

재일조선인(在日朝鮮人)이자 역사연구자였던 박경식의 연구는 엔료의 두 차례의 조선순강에 대해, 우선 그 각각의 역사적·정치적인 배경을 들고 있는 점에 특징이 있다. 그리고 엔료의 순강일지(巡講日誌)의 내용을 분석해서 그 문제점을 밝히고, 특히 도쿠토미 로카(德富蘆花)의 조선에 대한 견해와 대비시켜 엔료의 조선순강을 평가하였다.

한편 철학이나 사상사의 연구자인 허지향(許智香)의 연구는 엔료의 순강 가운데 두 번째 순강에 대해, 당시 잡지에 게재된 강연내용을 분석한 점에 특징이 있다. 또 박경식의 론문과 다른 점은 엔료의 생애의 업적을 지탱한 사상과 朝鮮巡講의 사상을 일관된 것으로 규정하려고 했던 점이다. 그러나 필자의 엔료에 관한 연구의 지금까지의 견지에서 보면 허지향의 론문은 몇 가지 문제를 안고 있다고 생각한다.

허지향의 논문에서는 본문 시작부분에서 "실제로 메이지(明治)시대의 철학수용사(哲学受容史)에서 이노우에 엔료는 그다지 중요한 인물이 아니라고 평가되어 왔다"[5] 고 말했다. 그러나 최근의 연구에서 시바타 다카유키(柴田隆行)는 저서・哲学史成立의 現場」에서 엔료의・哲学要領・앞부분을 거론하여 "이 부분은 일본인의 손으로 쓴 최초의 서양철학 통사(通史)이다"[6] 라고 하며, 고사카 구니쓰구(小坂国継)는 저서・메이지 철학의 연구・에서 "메이지철학사에서 '순정철학(純正哲学)'(형이상학)이 나타난 것은 겨우 메이지 20년대 이후이다. 그 대표적인 사상가로서는 이누오에 엔료(井上円了, 1858-1919), 이누우에 데쓰지로(井上哲次郎, 1855-1944), 기요자와 만시(清沢満之, 1863-1903), 니시다 기타로(西田幾多郎, 1870-1945)의 이름을 들을 수 있다."[7] 고 지적한다. 그것을 보면 엔료의 업적이 새롭게 평가되고 있는 것이 아닐까?

또 허지향의 론문에서는 "이노우에 엔료는 '철학'이라는 말을 사용하면서 근대 천황제를 지탱하는 '전통 이데올로기'로서의 '불교'를 시도한 점이나 '철학관(哲学館)'을 바탕으로 한 전국수신교회운동(全国修身教会運動)을 전개한 점 등에서 알 수 있듯이 '관학(官学)아카데미'로서의 '철학'과 국가와의 관계에 가장 민감하게 대응했던 지식인이었다"[8] 고 하며, "본고에서는 '국가'에 의한 학문의 제도화의 바깥쪽에 있으면서도, 아니면 오히려 그렇기 때문에 두 가지 의미에서의 '확장' 사업에 정열적으로 상관했었던 이노우에 엔료에 주목한다. 여기서의 두 가지 의미로서의 '확장'

이란 그의 ‘철학당 (哲学堂)’ 과 제국 일본의 식민지주의를 가리킨다 .” [9] 고 한다 .

허지향의 논문이 말한 ‘전통 이데올로기’ 로서의 ‘불교’ 혹은 승려이기 때문에 ‘불교의 이데올로그’ 였다는 평가에 관해서는 불교학자인 타무라 고유 (田村晃祐) 의 저서 ‘近代日本의 仏教者들’ 에서의 “불교의 본질을 구한” [10] 첫 번째 대표자라는 것과 다르다 . 혹은 허지향의 “ ‘철학관 (哲学館)’ 을 바탕으로 한 전국수신교회운동」 이란 , 사실과 달리 엔료가 본격적으로 수신교회운동을 전개한 것은 철학관 대학에서 은퇴한 메이지 39 년 (1906) 이후의 일이다 . 더구나 허지향이 말한 철학당 (哲学堂) 의 ‘확장’ 은 수신교회운동에서의 주된 목적 (수신에 의한 사회교육) 을 계승하는 것으로서 , 철학당의 확장은 그 부수적인 목적이었다고 생각된다 (허지향은 엔료의 철학관대학의 은퇴의 원인인 문부성과 대립한 ‘철학관 사건 (哲学館事件)’ 에 관해서는 전혀 언급하지 않는다).

허지향은 논문의 결론으로 “이상으로 본고에서는 이노우에 엔료의 ‘조선순강’ 에 관한 자료를 들고 , 그의 철학에 대한 인식과 국가주의적인 활동의 관련성에 관해 고찰하였다” [11], “그가 실현하려는 철학은 이러한 ‘분투활동 (奮闘活動)’ 하는 학 (学) 이었다 . 철학관 설립에서 수신교회운동까지 동경에서 조선 , 그리고 만주까지 그는 생애에 걸쳐서 참으로 ‘분투활동’ 한 것이다 . 그러나 우리는 그 ‘분투활동’ 과는 따로 그의 발화 (発話) 의 입장을 물어야 하는 것을 지적함으로 본고를 마치고 싶다” [12] 고 말했다 .

라이너 슐쩌 (Rainer Schulzer) 는「동양대학에서의 이노우에 엔료 연구」 [13] 중에서 허지향의 론문 등을 言及하면서 엔료의 국가주의에 관한 연구의 필요성을 지적하는 한편으로 , 철학관의 창립에 관한 엔료의 사상을 ‘철학관개설의 지취’ 와 ‘철학관 개관지취’ [14] 를 바탕으로 밝히고 그 사상이 철학에 있었음을 논증했다 . 그러나 허지향은 철학관의 개관식 에서의 연설이자 라이너 슐쩌가 거론한 ‘철학관 개관지취’ 를 분석하여 “그 뒷면에는 보다 현실적인 목적과 과제가 있었다” , “또 하나의 현실적인 과제는 제국대학과의 관계에 있었다 . 당시 서양철학을 정규과정으로 교육하는 유일한 기관이었던 제국대학과 비교하여 학생모집을 의식하고 있던 그는 ‘세간일반’ 에 눈을 돌린다” , “이처럼 이노우에 엔료는 철학관을 창립한 시점부터 동본원사 (東本願寺) 에 대한 자기의 위치와 사립학교의 사회적 지위에 관해서 민감하게 반응하고 있었다” [15] 고 한다 . 이 분석에는 엔료 철학관을 창립했을 때 ‘공리성 (功利性)’ 이나 ‘실리성 (實利性)’ 을 ‘뒷면’ 에서 중시했다고 말한 것으로 생각된다 . 이 점에 대해서는 순수하게 철학적 인식의 중요성으로 철학관을 창립했다는 라이너 슐쩌의 논문과 정면으로 대립한다 .

지금까지 선행연구를 검토해 왔는데 다음에 엔료의 조선순강를 들고 싶다 . 또한 조선순강에 대해서는 엔료 자신의 일지 이외에도 , 본지에 발표된 사토 아쓰시 (佐藤厚) 의「이노우에 엔료의 조선순강에 관한 자료—식민지기 조선발행 기사를 중심으로」 를 참조했다 .

2. 제 1 회 만한기행 (満韓紀行)

엔료가 조선에서 강연활동을 하기 전에 일본과 조선의 관계를 어떻게 보고 있었는지 엔료의 조선에 관한 견해를 보여 주는 논고는 없다 . 주지하는 바와 같이 엔료는 메이지 20 년 (1887) 에 현재의 동양대학의 전신인 사립학교 ‘철학관’ 을 창립했다 . 이 창립사업을 뒤받침한 것을 ‘철학관의 세 은인 (恩人)’ 으로 불리는 사람들이다 . 세 은인이란 가토 히로유키 (加藤弘之), 데라다 후쿠주 (寺田福寿), 가쓰 가이슈 (勝海舟) 이다 . 이 가운데 데라다 후쿠주는 엔료와 같은 동본원사의 승려로 경응의숙 (慶応義塾) 에서 배우고 후쿠자와 유키치 (福沢諭吉) 의 신뢰를 얻었던 인물이다 [16].

이 데라다 후쿠주는 조선의 근대화에 노력한 ‘김옥균 (金玉均)’ 을 후쿠자와 유키치에게 소개한 것으로 알려져 있다 . 그 과정은 다음과 같이 말해지고 있다 [17].

「김옥균은 초기 개화파의 일익을 담당한 동지 스님인 이동인 (李東仁 , ? -1881) 을 1878 년 6 월에 몰래 일본에 파견했다 . 동본원사 부산별원 (釜山別院) 오쿠무라 엔신 (奥村円心) 의 소개로 쿄토의 동본원사를 방문한 이동인은 그 후 1880 년 3 월 , 토쿄의 동본원사 별원으로 옮겨 승려 데라다 (이시

가메) 후쿠주 (寺田 [石亀] 福寿) 를 소개받아 , 그 데라다 (寺田) 를 통해서 후쿠자와 (福沢) 와 연락하는 데 성공한 것이다 . 오사카 경응의숙에서 배운 경험이 있는 데라다 (寺田) 는 그 인연으로 이동인을 후쿠자와 (福沢) 에게 소개했고 , 그 후 잠시 이동인은 후쿠자와 (福沢) 의 집을 거점으로 일본의 사정을 시찰하고 1880 년 9 월 , 조선에 귀국한 후 그 견문을 김옥균에게 보고했다 .」

이러한 사전에 준비를 한 후 1882 년에 김옥균은 제 1 차 일본방문을 실시하고 "도중에 교토까지 먼길을 마중 나온 데라다 후쿠주 (寺田福寿) 와 함께 같은 해 6 월 도쿄에 가고 , 도쿄에서 일본의 정치 , 경제 , 군사 등의 시설을 시찰했다 . 이 때 김옥균은 미타 (三田) 의 후쿠자와 (福沢) 자택을 방문했다 . 이것이 후쿠자와 (福沢) 와 金玉均의 첫 대면이었다 . 그런데 이 해의 3 월 11 일 · 時事新報 · 사설에「조선의 교제를 논한다」라는 제목으로 최초의 조선론 (朝鮮論) 이 게재되었다 . 후쿠자와의 조선문제에 대한 관심이 급속히 높아지는 시기이다 .(18)

1884 년 12 월 조선의 혁신에 몰두하는 김옥균은 일본 공사 (公使) 의 協力을 얻어 민씨정권을 타도하는 쿠데타 (甲申事変) 를 일으켰는데 , 실패하여 일본으로 망명했다 . 김옥균의 망명생활을후쿠자와나 데라다는 지원했다고 한다 .

이러한 경험을 한 데라다 (寺田) 는 엔료에게 조선문제를 전하지 않았을까 ? 엔료의 조선관의 형성에 데라다가 관계했을 가능성은 생각될 수 없을까 ?

엔료는 메이지 39 년 (1906) 10 월말에 한국을 방문했다 . 그 강연여행을 소개하기 전에 당시의 일본과 한국의 정치적 정세를 소개해 두고자 한다 . 박경식은 다음과 같이 말한다 .

"1905 年 7 月 日本은 미국과 '가쓰라 - 태프트 밀약' 을 같은 해 8 월에는 '제 2 차일영동맹' 을 맺고 영 · 미와의 군사동맹관계를 만들어 갔다 . 같은 해 9 월 '노일강화조약' 이 체결되고 일본은 한국에서의 정치상 , 경제상 , 군사상의 탁월한 이권을 보유하는 것 , 그리고 일본이 한국에서의 필요로 인정한 '지도' , '보호' 및 '감리조치 (監理措置)' 를 취하는 것에 간섭하지 않는 것을 러시아에 인정시켰다 ."

"같은 해 10 월 일본은 '한국보호권확립의 건' 의 각의결정 (같은 해 4 월) 을 바탕으로 아울러 그 실행에 관한 각의결정을 하고 , 이를 근거로 11 월 17 일에 '第 2 차일한협약' (을사 5 조약 , 한국보호조약) 을 무력을 배경으로 강제하였다 …… 이로 인해 한국은 외교권을 완전히 일본에 빼앗기고 , 나아가 한국을 '보호국' 으로 하여 내정까지 감독하는 한국총감부의 설치를 규정했다 . 이것은 일본군에 의한 한성부 , 왕궁 등의 제압 아래에서 한국황제 , 한국정부를 무력협박하고 강제적으로 체결시킨 것으로 국제법상 무효가 되는 것이다 . 이렇게 해서 한국에 대한 일본의 식민지정책이 구체적으로 진행되었다 ."

"1906 년 2 월 전년도 말에 결정된 한국총감부가 설치되고 , 3 월에 이토 히로부미 (伊藤博文) 가 초대 통감으로 부임했다 . 통감은 천황에 직례하고 한국의 정치 · 군사 등의 관한 절대적인 권한이 부여되어 , 한국의 내정에 대한 감독권을 강화해 갔다 . 이렇게 해서 한국정부는 존재하기는 하지만 실권은 한국총감부가 장악해 갔다 ."(19)

엔료의 첫 번째의「만한기행」은 이러한 일본의 한국총감부 초기에 실시했는데 , 이 강연여행은 계화적으로 실시한 것이 아니었디 . 메이지 39 년 (1906) 은 엔료가 철학관대학장을 은퇴하고 수신교회운동에 일교육자로서 몰투하고 전국순강을 시작한 해이다 . 이 해의 4 회째 순강은 7 월 8 일부터 시작하여 10 월 27 일까지 국내를 순강하고 , 그 계속으로서 한국에 건너간 것이다 . 도쿄 (東京) 에서 시코쿠 (四国), 시코쿠 (四国) 에서 사가현 (佐賀県) 을 순강했다 . "그러부터 조선에 건너갔습니다 . 이것은 여정한 것이 아니었지만 나가사키 (長崎) 까지 간 김에 조금 더 가려고 생각해서 조선에 건너간 것입니다 . 조선에 건너가면 한 발 더 나아가 만주에 들어가려고 생각했습니다"(20)

10 월 28 일에 한국 부산에 배로 도착한 엔료는 "한국의 산은 나무도 없고 풀도 없고 , 적토를 노출한다 . 정말 살풍경 (殺風景) 하다" 고 느꼈다 . 숙소는 본원사 별원이었다 . 필자는 본고의 말미에 엔료의 일지를 바탕으로 해서「조선순강일람」을 작성했는데 , 부산에는 10 월 28 일부터 11 월 1 일까지 6 일간 체재하고 담화 · 연설 · 강연을 5 회 진행했다 . 다음의 경성에는 11 월 2 일부터 6 일까지 5 일

간 체재하고 2 회 연설했다. 경성에서 인천으로 옮겨 11 월 6 일부터 7 일까지 2 일간 체재하고 2 회 연설했다. 마지막으로 평양에서는 11 월 8 일부터 9 일의 이틀간 체재하고 1 회 강연했다. 그리고 11 월 10 일에 신의주역에서 만주로 향했다. 한국체재는 2 주간인데 연설・강연은 합계 11 회였다. 이 체재의 일지를 분석한 박경식은 다음과 같이 말했다.

"부산에서는 철학관 출신의 아라나미 헤이지로(荒波平治郎)가 교장을 맡은 개성학교에서 담화를 나누는데, 동교(同校)의 본교(本校)・분교(分校)에는 한국인 학생이 300 여명이나 있고 '정말 성공했다고 할 수 있다' 라고 만족하고 있다. 그리고 아라나미(荒波) 교장에게 다음과 같은 찬사의 한시(漢詩)를 보냈는데, 일본의 조선침략에 관해서는 아무런 고려도 없었던 것으로 보인다. / '……다년신고(多年辛苦) 끝에 차례차례로 그 공(功)은 결실했다. 문명(文明)을 내걸고, 월일(日月)을 새롭게 하고, 팔도(八道)의 낡은 산천(山川)을 비추는 것이다.' [漢詩 - 인용자]"

"부산에서 경성에 이르는 도중에 한국인의 가옥에 대해 '전에 들은 바와 같이 돼지우리(豚小屋)와 다를 바가 없고, 미개야만(未開野蛮)의 주택이지만 다만 놀라운 것은 그런 작은 가옥에 살면서 사람의 체격이 의외로 큰 것이다' ……나무를 보고 숲을 못 보는 편견과 우월감에서 동정을 나타내고 있다."

"'요컨대 한국인은 수백년간 아무런 진보도 없고 오래 악정 아래에 억압당하고 오직 구관(舊慣)을 고수해서 하루살이 생활의 경계를 보낼 뿐이다.……만물의 영장인 인간으로는 정말 불쌍히 여겼다. 그런 사람에게 인간에게는 영지영능(靈知靈能)이 있는 것을 가르치고 인격에 대한 것, 천직에 대한 것을 가르치는 것은, 저는 일본인의 임무라고 믿고 있습니다' 라고 해서 일본의 조선침략과 식민지지배를 합리화하는 견해를 말하고 있다고 생각된다."

"다음에 조선인의 도덕에 대해 '조선인은 일반적으로 도덕의 관념이 모자라다는 것을 전해 듣고 있다. 남에게 거짓말을 하는 것은 당연한 것으로 생각하고 있다고 한다. 이것은 즉 오늘날까지 교육도 종교도 결여되기 때문임이 분명하다' 고 했는데, 이것은 편견이 가장 큰 부분이라 하지 않을 수 없다. 이노우에의 발언은 아무런 조사도 없이 남의 편견을 받아 옮기고 있을 뿐이다. 이 발언은 일본의 침략자들에게 그대로 돌려주고 싶은 내용이라고 생각한다."

"이노우에는 11 월 2 일 경성에 도착, 다음 날 3 일 한국통감부 총무장관인 쓰루하라 데이키치(鶴原貞吉), 부장인 기우치 주시로(木内重四郎), 이사관인 미우라 야고로(三浦弥五郎), 군정부의 구로다 다쿠마(黒田太久馬) 등을 방문, 당일은 '천장절(天長節)'(메이지 천황의 생신)이라 다음과 같은 천황숭배사상, 조선인에게의 '황은(皇恩)의 혜택' 을 말하고 있지만 일본인은 몰라도 조선인에게 천황은 불구대천(不倶戴天)의 적이었다. 이노우에의 사상에는 이 천황숭배사상이 근간에 있는 것일까? / '천장절인 오늘은 조선에 기쁨의 얼굴이 많고, 이 이국도 역시 우리 황은의 혜택을 받고 있는 것이다. 아침부터 천황의 장수를 축하하려고 요리는 청국(清国)과 조선, 술은 일본주로 축연을 열었다.' [漢詩—인용자] 라고 피상적인 견해로 시종일관한다."

평양에서 읊은 한시의 일부에는 '……한국의 사람은 함부로 의례를 자랑하는데, 어떤 냄새가 집에 가득하고 그 옷도 비린내가 난다' [漢詩—인용자][21]

엔료는 11 월 10 일에 만주로 향하고 11 월 29 일에 도쿄로 돌아왔다. 엔료의 조선에 대한 견해는 이미 박경식이 지적한 것 처럼 청일전쟁・노일전쟁의 전승국의 것이고 일본의 한국통감부라는 지배자 쪽에 선 것이었다.

3. 제 2 회 조선순강

엔료는 1918 년 즉 '다이쇼(大正) 7 년 5 월, 조선총독부에서 13 도국민도덕강화촉탁의 명을 배수(拝受)하여 24 일(금요일) 맑은 아침, 8 시반의 특급을 타고 선지로 향'[22] 했다.

제 1 회의 조선에서의 강연부터 12 년이 경과했고 이번은 지난번처럼 여행의 속편이 아니라 조선총독부에서의 의뢰라는 명확한 목적의식과 계화을 가진 것이었다. 이 시기의 일본과 조선의 정치적관계에

대해 박경식은 다음과 같이 말한다.

"같은 해 [1905 년—인용자] 8 월 16 일, 데라우치 (寺内) 통감은 이완용 내각과 '병합조약안', '병합각서'를 수교, 각의에서는 학부대신 이용직이 반대했지만 8 월 22 일에 '한국병합에 관한 조약'이 이완용, 데라우치의 서명 아래에 조인됐다. 그러나 조선인민의 반대를 두려워서 8 월 25 일 경무총감부에서는 정치적집회, 옥외민중집회를 금지하는 '집회취체에 관한 건'을 공포하고, 8 월 29 일 '한국병합에 관한 조약'을 공포했다. 동시에 대한제국은 '조선'이 되고 조선총독부가 설치됐다. /「한국병합조약」서두는 '상호 행복을 증진하며 동양의 평화를 영구히 확보하고자하는 바 이 목적을 달성하기 위해서는 한국을 일본 제국에 병합하는 것이 낫다고 확신하여' 이며 그 제 1 조에 '한국황제폐하는 한국전부에 관한 일절의 통치권을 완전하고도 영구히 일본제국 황제폐하에게 양여한다', 제 2 조에 '일본국 황제폐하는 앞의 조항에 기재된 양여를 수락하고 한국을 완전히 일본제국에 병합하는 것을 승낙한다' 고 했다. / 이 '병합조약' 은 무력의 위협 아래에서 강제된 제 1 차, 제 2 차, 제 3 차 '일한협약' 을 토태로 해서 만들어진 것으로……완전한 무력 점령에 다름이 아니었고, 이것 또한 국제법상 무효라고 할 수 있겠다." (23)

"1910 년 이전 일본의 상업자본가가 조선의 도시 개항장에 진출하여 조선인상업을 압박했다. 일본상인은 사금, 모피, 인참, 미곡 등을 싸게 사고, 일본에서 면포, 약품, 잡화 등을 비싸게 팔았다. 일본의 잡화상, 여관・요리집, 고리대금업자가 각 도시에 출현했다. 그리고 일본자본은 경부선 등의 주요철도의 부설과 재정고문 메카타 다네타로 (目賀田種太郎) 에 의한 한국에서의 화폐정리를 강행하고, 한국의 화폐제도를 일본에 종속시켰다. 그리고 그 실무자인 제일은행이 한국의 중앙금융기관이 되고 제일은행권을 태환권 (兌換券) 으로 무제한으로 발행, 한국지배의 경제적기반을 이룩했다. / 일본자본은 초기에 정미업, 식품가공업, 피혁・연초제조업에 진출했다. / 일본은 1910 년 12 월에 '회사령 (會社令)' 을 공포해서 조선에서의 회사의 설립을 허가제로 해서 조선공업의 발전을 억압했다. 조선은 쌀을 중심으로 한 식료품 및 공업원료의 공급지, 일본상품의 판매시장으로 1910-20 년대에는 약탈무역에 의한 식민지수탈이 강행돼 갔다" (24)

이러한 시기에 엔료는 조선 전토를 순강했다. 5 월 25 일에 시모노세키 (下関) 부터 조선의 부산에 도착하자마자 바로 경성으로 향했다. 다음 날 경성에 도착한 엔료는 '저는 메이지 39 년 총감부 시대에 처음으로 조선을 역유 (歷遊) 했는데 그 당시에 비하면 경성만으로도 별천지의 모습을 보이고, 우편국 부근은 동양의 작은 파리를 연상하게 한다' (25) 고 일지에 써있는데, 박경식은 "조선총독부에 의한 '무단정치' 를 높이 평가하고 있다" (26) 고 말했다.

본고 말미의「조선순강일람」에 보이듯이 5 월 27 일부터 경성에서 순강을 개시하고 5 월 30 일에서 6 월 9 일까지는 서조선을, 6 월 10 일에서 6 월 12 일까지 중조선을 6 월 12 일에서 6 월 25 일까지는 남조선을 6 월 25 일에서 7 월 3 일까지는 동조선을 7 월 4 일에서 7 월 18 일까지는 북조선을 순강했다. 부산으로 입국하고 부산에서 출국했는데 일수는 합계 56 일에 달한다. 이 사이에 엔료는 '13 도 11 부 26 군 30 면리 91 개소 116 석 청중 35,910 인' (27) 의 순강을 했다. 엔료의 일지를 바탕으로 해서 순강지를 동그라미로 치고 작성한 것이 본고 말미의「조선순강지도」(28) 이다. 이 지도를 보면 엔료의 순강이 조선 전토에서 개최된 것이 일목료연하다. 그리고 엔료가 정리한「조선전도개회일람」(29) 를 바탕으로 필자가 작성하고 일본의 전국순강과 비교한 것이 다음의「조선순강통계」이다.

朝鮮巡講統計 (大正 7・1918 年)

巡講의 会場

	寺院	小学校	他の学校	その他	合計
朝鮮	21	38	11	21	91
	23.1	41.8	12.1	23.1	100.0
日本	36.5	45.9	7.9	9.7	100.0

巡講의 主催者

	教育関係	町村有志	諸団体	仏教関係	組織連合	自治体	合計
朝鮮	18	6	20	8	9	30	91
	19.8	6.6	22.0	8.8	9.9	33.0	100.0
日本	27.0	17.8	17.7	10.2	11.1	16.1	100.0

演題類別

	詔勅修身	妖怪迷信	哲学宗教	教　育	実業	雑題	合計
朝鮮	75	20	14	4	1	2	116
	64.7	17.2	12.1	3.4	0.9	1.7	100.0
日本	40.8	23.6	15.4	7.9	6.8	5.4	100.0

巡講의 聴衆

	朝鮮人	日本人	合計	1回平均
実数	5100	30810	35910	395
%	14.2	85.8	100.0	

註　이 통계는 이노우에 엔료・南船北馬集・제16편, pp.112-118 및・井上円了選集・제15권, pp.496-498를 기초로 해서 작성했다.

이「조선순강통계」를 보면 엔료의 순강의 전체를 리해할 수 있다. 제1은‘순강의회장’인데‘소학교’가 가장 많고(41%), 다음은‘사원’,‘기타’로 같은 23%이다.‘다른 학교’는 12%이다. 학교관계를 합계하면 53%로 반수를 넘는다. 이것을 일본과 비교해 보면 학교관계의 할합은 50%태로 똑같고‘사원’은 10포인트 일본보다 적고 대신「기타」가 일본보다 10포인트 이상 많이 차지하고 있다.

제2의‘순강の주최자’를 보면 특별히 반수를 넘는 것은 없다.‘자치체’가 33%,‘제단체’가 22%,‘교육관계’가 20%,‘조직련합’이 10%,‘불교관계’가 9%,‘지방 유지’가 7%로 되어 있다. 일본과 비교해서 눈에 띄는 점은‘자치체’가 일본보다 많고‘지방 유지’가 일본보다 적은 것이다. 엔료의 조선순강이 조선총독부라는‘위에서의 의뢰’였다는 것이 여기에 나타난다고 생각된다.

제3의‘강연의 주제(演題類別)’를 보면‘조칙수신(詔勅修身)’이 가장 많고 65%이다. 다음은‘요괴미신(妖怪迷信)’17%,‘철학종교’12%로 조칙수신과 큰 차를 보이고 있다. 기타의‘교육’,‘잡제(雑題)’,‘실업(実業)’은 합계해도 10%미만이다. 일본과 비교해서 눈에 띄는 점은 역시 조칙수신이 높은 것으로 일본보다 25포인트 웃돌았다. 이것은 조선총독부의‘국민도덕강화’라는 의뢰에 엔료가 충실히 따랐기 때문일 것이다. 그 의미에서 엔료의 순강은‘관제(官製)’에 의한 것이었다.

제4는‘순강의 청중’이다. 합계로 약 3만6천명인데 이것을 일본인과 조선인으로 나누면 일본인이 3만810명(엔료는‘내지인’으로 부르고 있다)으로 86%를 차지하고 조선인은 5100명으로 14%로 적다. 1회의 청중의 평균은 399명으로 되어 있다.

그럼 엔료는 구체적으로 어떤 강연을 했던 것일까? 허지향의 논문에서는・朝鮮及満州・에 게재한 강연기사가 인용되고 있다[30]. 사토 아쓰시(佐藤厚)의「이노우에 엔료의 조선순강에 관한 자료」[31]에는 허지향의 논문이 거론한 기사 이외에・매일신보(毎日申報)・,・조선신보(朝鮮新報)・,・경성일보(京城日報)・의 기사가 있고, 당시의 강연내용을 밝히고 있으므로 참조를 바란다. 전술한 통계의‘강연의 주제’에서 말한 것 처럼 강연은‘조칙수신’,‘요괴미신’으로서, 특히 전자의‘조칙수신’이 많았다. 그런데 사토 아쓰시(佐藤厚)가 수집한 당시 조선의 신문기사를 보면 요괴학 관계는「심리적요괴(心理的妖怪)」(・매일신보・,・경성일보・)와「미신론(迷信論)」(・조선신보・)이 있다. 국민도덕관계로는「조선인동화론—교육만능주의」(・매일신보・)가 있고,「」국민도덕의 대강(大綱)」(・朝鮮及満州・)이 있다. 여기서는 후자인「국민도덕의 대강」을 인용하고자 한

다 (32).

이「국민도덕의 대강」은 다이쇼 7 년 (1918) 5 월 26 일에 경성고등여학교 강당에서 실시한 것이다. 이 강연의 요점을 정리해서 열거해 두고자 한다. 첫 번째는 '우리 국민도덕」, 선제 (先帝) 의 교육칙어와 무신조서 (戊申詔書) 의 이대칙어 (二大勅語) 에 근본이 있고 "적어도 제국의 신민이라면 이 천고부마 (千古不磨) 의 대유훈 (大遺訓) 을 준법해서 제국의 발전향상을 도모해야 한다" 고 한다. 두 번째로는 현재의 서양문명은 만개상태, 이에 반해 동양문명은 쇠퇴빈사의 상태이지만, 이 사이에서 "흘립 (屹立) 하여 서양의 문화 (文華) 와 미 (美) 를 다투고 있는 것은, 오직 우리 제국이 있을 뿐이다", "동양에서의 모든 책임은 다 일본에 걸려 있다" 고 한다. 세 번째로, "우리 국체 (國體) 의 존엄을 유지해 온 원동력이 어디에 있는지를 말하면 충효의 이도 (二道) 이다", "서양인의 국가에 대한 근본관념 [이기주의—인용자] 은 우리 일본국민의 국가에 대한 관념과는 전혀 다르다. 충군애국의 정신사상은 그 출발점을 다르게 한다" 고 한다 (같은 동양에서도 중국과 일본은 사상에 큰 차이가 있고 중국의 국민성에 감동해서는 안 된다.). 네 번째는, "일본인의 마음에는 대의 (大義) 가 있는데, 이것이 일본의 정화 (精華) 이고, 이것이 충효가 되고 일본민족의 특색이지만 서양인은 애국심의 함양에 고생하고 있다. 우리나라는 전에 이대칙어를 '신조로 나가야 된다. 이제 일본과 조선은 합병되고 한 나라가 됐는데 원래 국명으로부터 일한은 하나이다' 라고 한다. 이제 이 량국은 합방하고 일단으로 화해서 광영있는 만세일계의 천황폐하를 봉대하고 미이쓰 (御稜威) 아래에 동양의 문명을 발달시키고 동아민족의 흥륭를 기도하며 세계의 문명에 공헌해야 된다" 고 한다.

엔료의 조선순강의 일지에는 같은 취지의 기사가 말해지고 있다.

"오늘날 조선의 도로는 내지이상이고 자동차가 종횡으로 분주할 수 있게 되고, 또 각도회에는 수도설비가 있어서 음용수에 불편함이 없으며, 또한 전등전화가 골고루 미친 것은 다 조선합병의 덕택이 아닌 것이 없다. 학교교육의 보급도 생명재산의 안전도 다 그 덕분이다. 조선인은 그 은혜를 심두에 명하고 이에 보답하는 것을 생각해야 된다." (33)

"합병 이래 악정은 선정으로 일변하고 인민은 처음으로 안도 (安堵) 할 수 있었다. 조선인은 영원히 이 혜택을 잊지 않음을 바란다. 저는 각 회장에서 다음과 같이 말했다. 일본의 이름은 욱일 (旭日) 이고, 조선의 이름은 조는 아침, 선은 선명함, 즉 아침의 경치이다. 이 경치는 욱일에 의해 생기는 것이고 만일 욱일이 없으면 조선은 무의미하게 될 것이다" (34)

엔료는 조선을 식민지화한 일본을 찬미한 논리를 전개할 뿐이다. 박경식은 이러한 엔료의 조선순강을 다음과 같이 총괄했다 (35).

"이노우에 엔료는 유럽의 근대화를 배우고 일본사회의 근대화의 확립을 염원하고 교육칙어에 제시된 국민도덕을 목표로 계몽운동, 수신교회운동을 전개해 갔다. 이노우에 엔료의 일본내의 순강에서는 '관학' 에 대한 '전학 (田學)' 이라는 민중적 입장에서 近代的 계몽운동에 일정한 역할을 다했다고 생각한다. / 그러나 조선인에 대해서는 민족의 존재와 그 주체성은 전혀 고려하지 않고, 그것을 부정해서 일본으로의 동화라는 일본정부의 조선식민지정책을 뒤쫓아 간 것 같다. 이노우에의 조선순강이 조선총독부관헌 등에 의한 조직・동원에 의해 수행된 것으로부터도 그렇게 말할 수 있을 것이다. 이것은 이노우에 엔료 뿐만 아니라 당시 일본의 대부분의 이데올로그가 그랬던 만큼, 이노우에는 그 대표적 인물의 한 사람이라고 할 수 있겠다"

【註】

1 井上円了「満韓紀行」(井上円了『南船北馬集』第一編) pp.64-77

2 井上円了「朝鮮巡講第一回 (西鮮及中鮮) 日誌」(井上円了『南船北馬集』第 15 編) pp.103-116. 井上円了「朝鮮巡講第二回 (南鮮及東鮮) 日誌」(井上円了『南船北馬集』第 15 編) pp.116-130. 井上円了「朝鮮巡講第 3 回 (北鮮) 日誌」(井上円了『南船北馬集』第 16 編) pp.1-28. (同書는『井上円了研究』第 3 号 pp.91-118 에 수록돼 있다.)。

3 朴慶植「井上円了의 朝鮮巡講의 歷史的背景」(『井上円了研究』第 7 号) pp.81-107

4 許智香「井上円了와 朝鮮巡講 그 歷史的位置에 대해」(『日本思想史学』第 45 号) pp.146-161

5 許智香, 위의 논문 , p.146.

6 柴田隆行『哲学史成立의 現場』弘文堂 1997 年 p.78
7 小坂国継『明治哲学의 研究』岩波書店 2013 年 pp.297-298
8 許智香 , 위의 논문 , pp.146-147.
9 許智香 , 위의 논문 , p.147.
10 田村晃祐『近代日本의 仏教者들』日本放送出版協会、2005 年 p.72
11 許智香 , 위의 논문 , p.157.
12 위의 논문 , pp.157-158.
13 라이너 슐쩌「東洋大学에서의 井上円了研究」(『国際井上円了研究』第 2 号) pp.181-199 参照 .
14 井上円了「哲学館開設의 旨趣」(『東洋大学百年史』資料編 Ⅰ・上) pp.83-84. 井上円了「哲学館開館旨趣」(同書同編) pp.89-93.
15 許智香 , 前掲論文 pp.148-149.
16 拙稿「福沢諭吉・井上円了・寺田福寿・小栗栖香頂」(『福澤諭吉年鑑』第 23 号) 参照 (同論文은『井上円了研究』第 7 号에도 収録돼 있다 .)
17 猪木武徳 "오사카 경응의숙이 후쿠자와와 김옥균을 결합시켰는가 ?」(『近代日本研究』第 27 号) p.7. 福沢와 金의 関係에 대해서는 姜健栄『開化派리더들의 日本亡命—金玉均・朴泳孝・徐載弼의 足跡을 더듬다』飛鳥社 2006 年이나 金秉洞『金玉均과 日本—그 滞日의 軌跡』緑蔭書房、1991 年을 참조 .
18 猪木武徳 , 前掲論文 , p.8.
19 朴慶植 , 前掲論文 , pp.82-83.
20 井上円了「満韓旅行談」(『東洋哲学』第 14 巻第 1 号)pp.51-55.
21 朴慶植 , 前掲論文 , pp.84-87. 同文의 漢詩의 口語訳은 닛타 고지 (新田幸治) 에 의한 것이다 . 朴論文에는 日誌 외에 井上円了「朝鮮旅行談」(『修身』第 4 巻第 1 号) 을 資料로 했다 . 이「満韓紀行」에 대한 円了의 談話에 대해서는 註 (20) 의「満韓旅行談」, 井上円了「朝鮮旅行談」(『護法』第 20 号第 5 号 pp.21-25) 이 있다 .
22 井上円了「朝鮮巡講第一回 (西鮮及中鮮) 日誌」(前掲書) p.103.
23 朴慶植 , 前掲論文 , pp.90-91.
24 위의 논문 , p.93.
25 井上円了「朝鮮巡講第一回 (西鮮及中鮮) 日誌」(前掲書) p.104
26 朴慶植 , 前掲論文 , p.95
27 井上円了「朝鮮巡講第三回 (北鮮) 日誌」(前掲書) p.28.
28 原図는『조선 일람』朝鮮総督府 , 大正 12(1922) 年의 地図이다 .
29 井上円了「朝鮮巡講第三回 (北鮮) 日誌」(前掲書) pp.22-28
30 許智香 , 前掲論文 , pp.156-157
31 佐藤厚「井上円了의 朝鮮巡講에 関한資料—植民地期 朝鮮発行 記事를 中心으로」(『井上円了센터연보』第 23 号)
32 위의 논문 .
33 井上円了「朝鮮巡講第三回 (北鮮) 日誌」(前掲書) p.18.
34 위의 논문 , p.21.
35 朴慶植 , 위의 논문 , p.105. 엔료의 동화론에서는 "동화문제의 첫 번째는 언어의 보급이다 . 조선인이 어학의 천재를 보유하는 점은 참으로 놀랄 만하다 . 보통학교에 들어가서 처음으로 내지어를 배우고 반년을 지나면 자유롭게 국어를 문해하고 그리고 자유롭게 대화할 수 있다고 하는데 , 만일 분교장적 (分教場的) 인 서당을 두고 서당에 있을 당시부터 내지어를 배우게 되면 국어의 보급에 한층 더 진보를 보이는 것은 물론이고 , 더구나 교육을 보급함으로 조선인의 지견을 열리게 하면 , 처음으로 문명의 혜택의 감사를 자각하게 되고 병합전과 병합후의 상위도 잘 식별하고 충심으로 내지를 향해서 감사를 나타나게 함은 의심이 없다 ." (佐藤厚「井上円了의 朝鮮巡講에 関한 資料—植民地期 朝鮮発行 記事를 中心으로」(『井上円了센터연보』第 23 号)) 고 한다 . 메이지 20 년대에 일본주의를 주창하고 일본의 독립을 논한 엔료는 그 정신을 독립시키기 위해서는 역사 , 언어 , 종교의 주체성을 주장했다 . 조선순강에는 그 시대의 사상적 문제는 전혀 되돌아보지 않는다 .

100 年前の東洋大学留学生、李鍾天
ー論文「仏教と哲学」と井上円了の思想ー

佐藤　厚

１　問題の所在

東洋大学は、井上円了（1858-1919）がその前身である哲学館を設立してから現在まで 125 年を越える歴史を有する大学である。第二次大戦終了まで東洋大学には多くの朝鮮人留学生が在籍し、そのうち卒業者は約 160 名を数える。帰国後、彼らは僧侶、作家、言論人などとして活躍した [(1)]。その中、本発表で取り上げるのは、今から丁度 100 年前の 1914 年に東洋大学に留学した韓国人僧侶である李鍾天（イジョンチョン）（李鐘天、1890-1928）である。彼は東洋大学で学び、韓国人留学生の第一号の卒業生として卒業し、帰国後は韓国仏教界の改革のほか朝鮮総督府の言論集会弾圧に抗議するなど社会的な活動を行ったが 38 才で病のため夭折した。

本発表では、李鍾天が東洋大学在学中の 1918 年に著わした論文「仏教と哲学」を取り上げ、それが井上円了の思想を背景とした著作であることを明らかにする。これは井上円了の思想の海外への影響を示すということで重要であるが、それに加え、韓国における仏教、哲学の研究史の上でも重要であると考える。この方面の研究としては、既に金永晋先生が日本の仏教哲学の韓国への影響ということで論じているが [(2)]、本発表では、それをより具体的に提示することに目的がある。

２　李鍾天の略伝 [(3)]

2-1　出生から東洋大学留学まで

号は春城、1890 年（明治 23）、慶尚南道の蔚山で生まれた [(4)]。固城の玉泉寺で出家した後、通度寺に移った。師匠は金九河（1872-1965）であった。金九河は当時の有力な僧侶で、朝鮮総督府の定めた三十本山の一つである通度寺の住職を務めていた。李鍾天は金九河の支援で東京に行き、曹洞宗第一中学（現、世田谷学園）で学び、のち 1914 年（大正 3）4 月から 1919 年（大正 8）3 月まで 5 年間、東洋大学に留学した。同じ年に日本の大学に留学した僧侶は合計 13 名いる。曹洞宗大学（現、駒澤大学）4 名、東洋大学 1 名、豊山大学（現、大正大学真言学専攻）1 名、臨済宗大学（現、花園大学）7 名であった [(5)]。

2-2　留学当時の東洋大学

李鍾天が留学した 1914 年の東洋大学は、大内青巒（せいらん）（1845-1918）が第 3 代の学長に就任した年である。1916 年には専門学校令による大学では初めて女子学生を受け入れるなど変化を見せていた。

当時の東洋大学の学部学科は、大学部第 1 科、第 2 科、専門部第 1 科、第 2 科の 2 部 4 科から構成されている [(6)]。この中、李鍾天は専門部第 1 科で学んだ。この学科は「倫理、教育、哲学、英語を主とし、併せて感化救済に関することを教授する」もので、修業年限は 3 年であった [(7)]。講義の種類を見ると、1 倫理、2 教育、3 国語及漢文、4 哲学、5 法制経済、6 生理、7 歴史、8 英語、9 弁論の 9 つの科目群からなる [(8)]。この中、哲学の科目群は、1 年では論理学、西洋哲学史、印度哲学、2 年では認識論、西洋哲学史、印度哲学、3 年では西洋哲学史、支那哲学、印度哲学、社会学を受講することになっている。このように印度哲学は 3 年間学ぶことになるが、講師は、前田慧雲、渡辺海旭、木村泰賢、境野哲、島地大等、曽我量深の 6 人である [(9)]。

李鍾天は1918年、朝鮮の仏教雑誌『朝鮮仏教叢報』に、3回に分けて論文「仏教と哲学」を掲載した。これは李鍾天が、当時関心があった仏教と哲学というテーマについて、様々な学説をもとに考察したものである。後に検討するが、李鍾天が中心的に参考にしたのは、井上円了の学説であった。

2-3　1919年3月の出来事

1919年（大正8）3月は韓国にとって特別な月であり、李鍾天にとってもそうであったろう。1日、朝鮮では日本からの独立を叫ぶ万歳運動が起こった。この時、日本にいた李鍾天はどう思っていたであろうか。25日、東洋大学の卒業式が行なわれ、李鍾天は専門部1科を卒業した。その時の卒業生は大学全体で30名[(10)]であり、現在から比べるととても少ない。李鍾天が在籍した専門部1科の卒業生は5名である。さらに李鍾天は、韓国人の卒業生の第1号であった[(11)]。

卒業式の2日後である3月27日、東京芝の青松寺（曹洞宗）で朝鮮王朝最後の王であると同時に大韓帝国初代皇帝であった李太王（高宗、1852-1919）の追悼式が行われた[(12)]。主催は仏教護国団という組織である。これは1916年11月に出来た組織で、各宗派の僧侶が連合して国民精神の振興を行なうことを目的としている。式には各宗の重鎮、李太王関係者のほか、児玉秀雄伯爵（1876-1947）、末松謙澄子爵（1855-1920、妻は伊藤博文の娘）、田尻稲次郎（1850-1923）東京市長の代理、朝鮮人留学生男女10余名が参列した。式は仏教護国団代表・峰玄光の追悼文、導師・北野元峰の法語、仏教連合会の弔文朗読、参拝者焼香が終わった後、朝鮮男子留学生を代表して李鍾天が挨拶をした。李鍾天は「内地人及び朝鮮人相互の理解の徹底の必要」を説いた。3・1運動の時には祖国にいることができず、祖国を併合した者の国にありながら、祖国の王の追悼式に参加した李鍾天の心中はいかばかりのものであっただろうか。彼の「内地人及び朝鮮人相互の理解の徹底の必要」という言葉に込められた思いは、苦渋に満ちたものであったと推測される。

2-4　帰国後の活動

3.1運動の後、全国的に民族を啓蒙するための社会団体ができたが、朝鮮に帰った李鍾天は故郷である蔚山に設立された蔚山青年会の初代会長となった。巡回講演では「労働は神聖」、「人生と労働」、「人格の実現」、「生活改善と消費節約」などを説いた。さらに1920年（大正9）には仏教系の啓蒙雑誌である『鷲山宝林』の編集人となった。1923年（大正12）からは京城に出て仏教改革、社会改革の運動に乗り出す。この年の1月、仏教維新会が朝鮮総督府による寺刹令撤廃を要求する会議を開いたが、李鍾天は司会を務めたている。さらに各種団体が集まった青年党大会の準備委員の一人となり活動した。

1924年（大正13）、仏教界の改革を企図した朝鮮仏教青年会の総会で、韓竜雲が総裁に選出され、李鍾天は総務に就任している。同じ年、朝鮮総督府の言論集会弾圧に抗議する弾劾会が各種団体により結成されると、李鍾天も実行委員に加わった。1925年（大正14）には地方に帰り、晋州仏教振興会の専任講師を務めたほか、通度寺の本山委員を務めた。

このように朝鮮仏教界の改革、朝鮮総督府に対する抗議、地方での啓蒙活動に従事した李鍾天であったが、1928年（昭和3）、病気のため38歳という若さで亡くなった。『東亜日報』は、朝鮮仏教の革新運動に献身的努力、社会運動にも奮闘した人物、との訃報を掲載した[(13)]。

2-5　著作

李鍾天の著作は、現在、以下の13種が挙げられる。

＜表1＞李鐘天の著作

	題目	媒体、号	著者名	刊行年	年齢
1	仏教と哲学	『朝鮮仏教叢報』9号	李鍾天	1918年	28歳
2	仏教と哲学（続）	『朝鮮仏教叢報』12号	李鍾天	同上	同上
3	仏教と哲学（続）	『朝鮮仏教叢報』13号	万東鍾天	同上	同上

4	基督教と仏教の立脚地	『朝鮮仏教叢報』14 号	李鍾天	1919 年	29 歳
5	宗教論	『鷲山宝林』1 号	李鍾天	1920 年	30 歳
6	宗教論（続）	『鷲山宝林』2 号	正眼子	同上	同上
7	朝鮮文学史概論	『鷲山宝林』2 号	李鍾天	同上	同上
8	社会と個人の服従	『鷲山宝林』2 号	万東生	同上	同上
9	朝鮮文学史概論	『鷲山宝林』3 号	李鍾天	同上	同上
10	朝鮮文学史概論	『鷲山宝林』4 号	李鍾天	同上	同上
11	不良少年論	『鷲山宝林』5 号	万東生	同上	同上
12	死後の問題	『鷲山宝林』6 号	李鍾天	同上	同上
13	仏教の政治観	『潮音』1 号	李鍾天	同上	同上

この中の多くは仏教、哲学、宗教に関するものであるが、朝鮮文学史概論（7、9、10）は、韓国の文学研究の中で、早い時期の文学史として注目される。また、3. 仏教と哲学（続）が万東鍾天という名前で著わされていることに着目すると、万東生という筆名で著わされた「社会と個人の服従」(8)、「不良少年論」(11）も李鍾天の著作ではないかと考えられる。もし李鍾天の著作であるとすれば、彼の別の一面を見せるものと考えられる。6. 宗教論（続）は正眼子というペンネームで書かれているが、5. 宗教論の続編であるため、李鍾天の著作と判断した。

以下、李鍾天が東洋大学在学中の 1918 年に著わした「仏教と哲学」をとりあげ、その概要と井上円了の思想との関連を探っていく。

3　論文「仏教と哲学」と井上円了の思想

3-1 「仏教と哲学」の概略

論文「仏教と哲学」は、李鐘天が東洋大学の冬期休暇（おそらく 1917 年冬）の間に「今日の哲学の意義はどのようなものであり、また哲学と仏教との関係はどうであるか」を構想したものである [(14)]。この論文が掲載された『朝鮮仏教叢報』9 号には、李鍾天をはじめ、日本に留学した僧侶が書いた論文が多い。李智光「仏教倫理学」、李混惺「仏教心理学」、金晶海「歴史上に現われた朝鮮僧侶と外国布教の価値」、以上の 3 名は曹洞宗大学への留学生であり、曹学乳「宗教の起源について」は豊山大学への留学生である。

以下、「仏教と哲学」の全体の構成を簡略に示す。番号は筆者が付けたものである。

＜表 2 ＞「仏教と哲学」の構成

1　仏教と哲学・宗教との関係
- 1-1　仏教は哲学の部分と宗教の部分とから構成される。
- 1-2　仏教が哲学的である理由

2　哲学
- 2-1　哲学の広狭二義
- 2-2　科学の広狭二義
- 2-3　仏教哲学は純正哲学である。
- 2-4　デカルトによる物・心・理の三大元
- 2-5　求心性と遠心性
- 2-6　物・心・理と勢力・時間・空間
- 2-7　勢力の二義
- 2-8　学問の体系（学問、科学、哲学）
- 2-9　純正哲学の本体論の区分
- 2-10 哲学の意味（以上 9 号）

3　仏教
- 3-1　教学（科学、哲学、宗教）の関係
- 3-2　仏教の哲学門と宗教門
  - 3-2-1　小乗倶舎宗
  - 3-2-2　外道と仏教との違い
- 3-3　仏教の中の哲学・宗教の分類

3-3-1　哲学門の分類
3-3-2　外道、小乗、大乗の区分と主観、客観
3-4 哲学門と宗教門との関係
3-4-1　図説
3-4-2　関係 (1)
3-4-3　関係 (2)
3-4-4　大乗と小乗との区別（以上 12 号）
3-4-4-1　図による説示
3-4-4-2　倶舎宗、法相宗、実大乗におけるの真如観の違い
3-4-4-3　倶舎宗、法相宗、三論宗、天台宗、華厳宗、真言宗の事理観の違い
3-5 『大乗起信論』の真如と無明との関係の問題（以上 13 号）

これをごく簡単に説明すると、1 で仏教には哲学と宗教との二つの側面があることを提示とし、2 哲学では純正哲学の位置づけと物、心、理の関係などを中心として論ずる。3 仏教では、仏教の中の哲学と宗教の分類について述べた後、大乗と小乗との区別、諸宗派における事理観の違いを論じ、最後に『大乗起信論』における真如と無明の関係の問題を論じて終わる。また、この論文の特徴は数多くの図を使って説明していることである。

４　井上円了の思想との関連

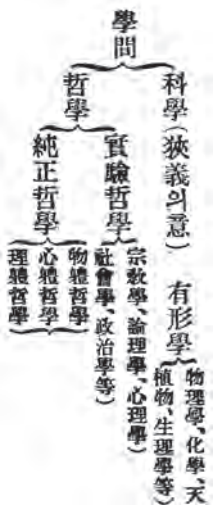
続いて井上円了の思想との関連を指摘する。まず本論全体の主題、すなわち仏教と哲学、宗教との関連という問題は、井上円了の一貫した主題でもある。円了は、仏教は哲学と宗教とを完備したものであると説き、明治初の廃仏毀釈で沈滞した仏教界を活性化させた。同時にこれがキリスト教批判の理論ともなる。すなわち円了は、人間の知性に訴えるものを哲学、情感に訴えるものを宗教と定義した。仏教には哲学といえる倶舎宗、法相宗、天台宗などの教理があるほか、宗教といえる浄土教もある。これに対してキリスト教は、情感に訴えるものはあるが哲学はない、ゆえに仏教はキリスト教よりも優れていると論ずる。

続いて具体的に円了思想との関連をいくつか指摘する。まず、1-1 仏教には哲学の部分と宗教の部分とがあることを説く部分であるが、この部分は円了の『仏教大意』（1899 年）とほぼ同じである。両者を対照させると次のようになる。「仏教と哲学」は漢字ハングル混交文であるが、筆者が翻訳した（以下同）。

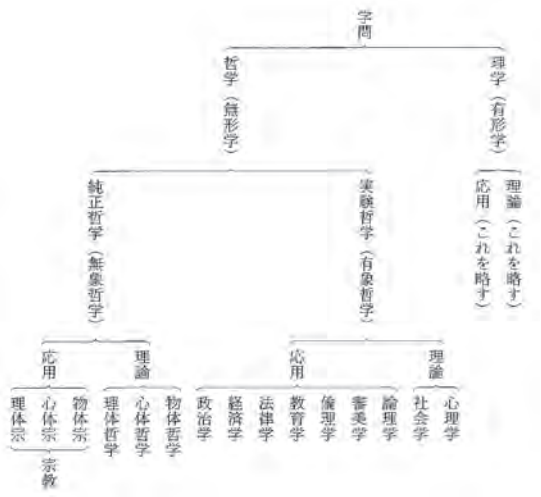
李鍾天「仏教と哲学」(15)	井上円了『仏教大意』(16)
所説の如く、仏教教理中に宗教の部分と哲学の部分に互相混在していたとしても、仏教即哲学といい、即宗教と、在偏断言することはできない。	およそ世人が仏教を評論するに二様あり。一は曰く、仏教は宗教にして哲学にあらず、一は曰く、仏教は哲学にして宗教にあらずと。余をもってこれをみるに、この二論共に偏見たるを免れず。しからば仏教は哲学にもあらず宗教にもあらざるか。曰く、否。余おもえらく、仏教の一半は哲学にして、一半は宗教なり。
要するに、仏教の大半は哲学であり、大半は宗教であるといえる。 ここに両者の関係を説明すれば、二方面の論証が成立するが、 一には、哲学は原理であり、宗教は応用である。哲学は仏教の可宗教的原理、即ち仏教の教理を代称するものであり、その応用は宗教である。	もし哲学の部分にありてこれをみれば、仏教は哲学の道理を実際に応用したる宗教なりといわざるべからず。故に、哲学は原理にして、宗教は応用なり。と称せざるを得ざるも、
二には、宗教は目的であり、哲学は方便である。仏教の目的はもちろん宗教にあるが、この目的を方便的弁証するものは哲学であるという。前者は哲学的方面の所観であり、後者は宗教的方面の所観である。	もし宗教の方面よりこれをみれば、宗教は目的にして、哲学は方便なり。と定めざるを得ず。これを要するに、仏教は哲学と宗教との両区域にまたがるものなり。

2 哲学の部分は、全く同じ部分はないが、物、心、理の 3 つの要素をとりあげて世界を説明するということは円了の哲学思想の枠組みの基礎であり『仏教活論本論、顕正活論』[17]、『純正哲学講義』[18] 等に説かれる。2-8 学問の体系[19]、2-9 純正哲学の本体論の区分[20] も『純正哲学講義』に出る図に類似する。ここでは 2-8 学問の体系の図を対照させる。純正哲学の内部は少し異なっているが、基本的な枠組みは同じであることが確認できる。

＜李鍾天「仏教と哲学」[21] ＞



＜井上円了『純正哲学講義』[22] ＞



3 仏教の部分では、3-2、3-3 仏教の哲学門と宗教門の区分は、円了の様々な著作でなされているものと同じである。3-2 では哲学門の中に有宗哲学（小乗教）、空宗哲学（権大乗）、中宗哲学（実大乗）を開き、宗教門では有宗、空宗、中宗を開く。さらに続いて 3-4 哲学門と宗教門の関係の部分は、『仏教大意』[23] とほぼ同じである。ここでは 4 つの図を使って小乗と大乗の教理の違いを説明するが、ここではその 1 つを対照させる。

＜李鍾天「仏教と哲学」[24] ＞

＜井上円了『仏教大意』[25] ＞

円了の図で説明すると、円の中心は悟りである。中心から右下に延びる線は、発心から悟りまでの小乗と大乗の違いを表わす。すなわち小乗は悟りを目指すが、本当の悟りには行きつかない。それに対して大乗は中心の、本当の悟りまで行き着くことを示す。続いて左下に延びる線は、中心すなわち悟りから衆生を救済する能力に関しての、権大乗（法相宗など）と実大乗（天台宗、華厳宗など）の違いを表わす。権大乗では五性各別を唱えるため一切衆生の救済には至らない。それに対して実大乗はすべての衆生の救済ができるという違いを表わしている。李鍾天の図は文字や線の配置が少し異なっているが、内容は同じものである。

続いて、3-4-4-3　倶舎宗、法相宗、三論宗、天台宗、華厳宗、真言宗の事理観の違いの部分も図を用いて説明しているのであるが、これは『仏教通観』に出る図と同じものである。ここでは倶舎宗と法相宗の 2 つを対照させる。

＜李鍾天「仏教と哲学」(26)＞

＜井上円了『仏教通観』(27)＞

最後に、3-5 『大乗起信論』は真如と無明の関係の問題である。もし真如が絶対的な存在であれば無明はどこからやってくるか。もし別であれば真如は絶対ではなく、二元論的相対的なものであることになる。この問題は、円了も大きな問題と感じ著作中で詳しく論じている(28)。李鍾天はこの問題の結論として「相対と絶対（真如）とを調和させる方法が宗教門の解釈である」(29)と述べるが、これは李鍾天独自のものと思われる。

以上、李鍾天の論文に与えた井上円了の思想の影響を見てきた。これは李鍾天が東洋大学に留学したわけであるから、当然であるが、具体的に指摘できたことは一つの成果と考えられる。

李鍾天が参照したと思われる円了の著作を刊行年代順で並べると次の 4 つである。

1 『純正哲学講義』（1888 年、明治 21 年）
2 『仏教活論本論、顕正活論』（1890 年、明治 23 年）
3 『仏教大意』（1899 年、明治 32）
4 『仏教通観』（1904 年、明治 37）

1、2 は初期の著作であり、それゆえ仏教、哲学、宗教という学問の枠組みから論じているところが特徴である。3、4 は 1、2 よりも後に書かれたもので、仏教概論書という位置づけの書物である。この中で、先ほどの李鍾天の引用から考えると、基礎にあるのは最初と最後の部分がほぼそのまま引用されていた『仏教大意』である。そして中間部分に『純正哲学講義』、『純正哲学講義』が引用される。

これを著作の性格から考えると次のことが言えよう。第一に『仏教大意』、『仏教通観』は量が短く内容も解り易い著作である。おそらく李鍾天もこれを熟読したのではないかと想像される。そして『仏教大意』、『仏教通観』で提示された内容を補強するために、『純正哲学講義』、『仏教活論本論、顕正活論』の内容を整理していったのではないかと考えられる。

では次になぜ井上円了の著作を基礎としたかという問題である。李鍾天が東洋大学に入学したのは 1914 年である。『仏教大意』は 15 年前の書、『仏教活論本論、顕正活論』などは 24、5 年前の書である。そして円了は東洋大学では講義はしていない。それなのになぜ円了に基づいた論文を書いたのか。これは日本の近代仏教学の進展と関連があると思う。円了が著作活動を開始した 1880 年代は、仏教、哲学、宗教のそれぞれの関連、枠組み自体が問題となった時代であった。つまり西洋思想の消化時期で、概念の総合的な研究が求められた時代である。しかし約 30 年経つと、研究の方向は総合的研究から、典籍、宗派の個別研究の時代に移行する。東洋大学でも 1914 年に仏教専攻科を設けるが、これは達意的な仏教研究から専門的な仏教研究への移行を目的とするものである。つまり原典の主意だけを把握していく学問から、原典の細かい部分まで探る学問に変化していったのである。ゆえに仏教、哲学、宗教の関係という主題を問題とするばあい、円了の義論に戻らなければならないのである。さらにそうした考え方は朝鮮には存在しなかった。これを目にした李鍾天は関心を抱き、自分なりの整理を行いたいと考えたのであろう。そして著作されたのがこの「仏教と哲学」であったと考えられる。

5　結語

以上、今から 100 年前の 1914 年に東洋大学に留学した韓国人僧侶、李鐘天の生涯と著作を見た後、「仏教と哲学」という論文について、その思想背景として東洋大学創立者・井上円了との関連を考察してきた。最後にこの「仏教と哲学」という論文をいくつかのレベルで評価してみたい。

第一に、李鐘天という個人というレベルで考えると、これは李鐘天の処女作であると同時に、思想の基盤を作った論文と言える。李鐘天は以後、仏教とキリスト教の関連、宗教論といった、より広い分野の論文を著わすことになるが、本論文はそれらを考察する際の基礎ともなったといえよう。

第二に、これを韓国哲学史の中で考える。姜栄安『韓国近代哲学の成立と展開』によれば [30]、韓国哲学の始まりの時期のものとして、1895 年に兪吉濬が『西遊見聞』で哲学という学問の効用について言及し、1912 年に李寅宰が『古代希臘哲学攷弁』で儒学的な観点から西洋の古代哲学を論じたという。また 1920 年に創刊された『開闢』には、ほぼ毎月のように、ニーチェ、カントなどを紹介する文章が載せられたという。ただ、本格的に西洋哲学が研究されはじめたのは 1920 年代後半からという。こうした中で李鐘天の「仏教と哲学」はほぼ円了の義論を導入していると言っても、韓国人としてこの問題を扱った初期の作品として評価されてよいのではないかと思う。

第三に、韓国仏教学での意味を考えて見ると、日本の仏教学研究の受容の初期段階と評価できる。これがただの翻訳ではなく、自分が様々な著作から整理したものであるというところに意義があると思う。

これまでは近代韓国仏教と日本仏教の関連というテーマは、主として植民地時代の日本の宗教統治の様相、これに対する韓国人僧侶の独立運動のあり方など、歴史的研究が中心となっていたように思われる。今後は思想面での関連を解明することにより、仏教思想が日本、韓国の近代において持っていた意味、役割を考察する方向にも進まなければならないと考える。

原典

井上円了『純正哲学講義』（『井上円了選集』1 巻、1990 年）原著は 1891 年刊行
同　『純正哲学講義』（『井上円了選集』7 巻、1990 年）原著は 1888 年刊行
同　『仏教活論本論　第二　顕正活論』（『井上円了選集』4 巻、1990 年）原著は 1890 年刊行
同　『仏教大意』（『井上円了選集』5 巻、1990 年）原著は 1899 年刊行
同　『仏教通観』（『井上円了選集』5 巻、1990 年）原著は 1904 年刊行
李鍾天「仏教と哲学」（『朝鮮仏教叢報』9 号、1918 年 5 月）
同　「仏教と哲学（続）」（『朝鮮仏教叢報』12 号、1918 年 11 月）
同　「仏教と哲学（続）」（『朝鮮仏教叢報』13 号、1918 年 12 月）

参考文献

＜日本語文献＞
金永晋「近代韓国仏教の形而上学受容と真如縁起論の役割」（『井上円了研究センター年報』22 号、2013 年）
東洋大学同窓会『東洋大学一覧』（1918 年）
裵姈美『1920 年代における在日朝鮮人留学生に関する研究－留学生・朝鮮総督府・「支援」団体－』（一橋大学博士論文、一橋大学機関リポジトリ HERAMES-IR）
＜韓国語文献＞
金光植『韓国近代仏教史研究』（民族社、1996 年）
＜新聞、雑誌＞
『慶尚日報』、『読売新聞』、『毎日申報』

注

1　東洋大学に朝鮮から留学生が来るようになったのは日韓併合以後からである。東洋大学を卒業した朝鮮人留学生は約 160 人であるが、実際に東洋大学に在籍した朝鮮人学生は、それよりもはるかに多い。例えば 1923 年には 70 名近くが在籍していた（南波登発『朝鮮学生の暁鐘』（麗澤会、1923 年）pp.66-67）。在籍数に対して卒業数が少ない理由は、1. 入学はしたものの卒業をせずに辞めた場合、2. 他の大学に移った場合、3. 聴講だけをしていた学生がいたからである。次の表は、第二次大戦までに東洋大学に留学した韓国人学生で、後に歴史に名を残した人々である。データの採取は、主として韓国のインターネットで調査した。

＜表＞戦前東洋大学韓国人留学生の中、歴史に名前を残した人々

	氏名	氏名ヨミ	生没年	東洋大学在籍・卒業	事項
1	李鍾天	ｲｼﾞｮﾝﾁｮﾝ	1890-1928	1919 年：専門部第一科卒業	僧侶
2	李祐植	ｲｳｼｸ	1891-1966	年度不明。哲学科	独立運動家
3	辛太晧	ｼﾝﾃﾎ	1890- ？	1924 年：印度哲学倫理学科卒業	僧侶
4	呉鳳彬	ｵﾎﾞﾝﾋﾞﾝ	1893-1945	1927 年：倫理学教育学科卒業	朝鮮美術館設立者
5	姜性仁	ｶﾝｿﾝｲﾝ	1894-1945?	1920 年：哲学科・卒業？	僧侶
6	文世栄	ﾑﾝｾﾖﾝ	1895-1952?	1921 年：倫理教育科・卒業	朝鮮最初の『朝鮮語辞典』編纂
7	金敬注	ｷﾑｷﾞｮﾝｼﾞｭ	1896- ？	1923 年：印度哲学倫理学科卒業	僧侶
8	金凡夫	ｷﾑﾎﾞﾝﾌﾞ	1897-1966	1915 年？東洋哲学専攻	東洋哲学者
9	崔承万	ﾁｪｽﾝﾏﾝ	1897-1984	1923 年：印度哲学倫理学科・卒業	東洋大学時代は柳宗悦の弟子。知事、大学教授となる。
10	金賢準	ｷﾑﾋｮﾝｼﾞｭﾝ	1898-1950	1922 年：印度哲学倫理学科・卒業	社会哲学者（朝鮮人で初めてドイツの博士号取得）。
11	宋昌根	ｿﾝﾁｬﾝｸﾞﾝ	1898-1950?	1922 年：入学	プロテスタント神学者
12	方定煥	ﾊﾟﾝｼﾞｮﾝﾌｧﾝ	1899-1931	哲学科・特別聴講生	児童文学家
13	河弼源	ﾊﾋﾟﾙｳｫﾙ	1900-?	哲学科・卒業？	社会主義活動家
14	金東煥	ｷﾑﾄﾞﾝﾌｧﾝ	1901-?	1921 年：英文学科に入学するも関東大震災で中退	詩人
15	李仁植	ｲｲﾝｼｸ	1901-1963	年度不明。哲学科・卒業？	独立運動家
16	桂鎔黙	ｹﾖﾝﾓｸ	1904-1961	1928 年・入学？学科不明	小説家
17	趙明基	ﾁｮﾐｮﾝｷﾞ	1905-1988	1937 年：卒業	仏教学者、東国大学校総長
18	全武吉	ﾁｮﾝﾑｷﾞﾙ	1905-?	？	小説家
19	呉宗植	ｵｼﾞｮﾝｼｸ	1906-1976	1926 年：文化学科卒業	ソウル新聞社社長をつとめたほか、言論機関の重鎮
20	李相玉	ｲｻﾝｵｸ	1908-1981	1938 年：予科卒業	歴史家、漢学者
21	朴吉眞	ﾊﾟｸｷﾙｼﾞﾝ	1915-1986	1942 年：哲学科・卒業	僧侶円仏教
22	張俊河	ﾁｬﾝｼﾞｭﾅ	1915-1975	予科卒業	言論人、政治家

2　金永晋「近代韓国仏教の形而上学受容と真如縁起論の役割」（『井上円了研究センター年報』22 号、2013 年）

3　李鍾天の生涯に関する基礎資料は、「故春城李鍾天君の追悼文」『仏教』54 号（1928 年）、『朝鮮日報』1924 年 1 月 8 日付、『東亜日報』1928 年 11 月 6 日付などであり、それらを整理したのが金光植『韓国近代仏教史研究』（民族社、1996 年）p.499 である。なおイ・ジェミョン「人物で読む蔚山遺事（72）」（『慶尚日報』2013 年 9 月 15 日付）は李鍾天の生涯をよくまとめている。

4　『東洋大学一覧』（1918 年）には李鍾天の登録住所（原籍）として、「朝鮮全南道本綾州郡道岩面灯」とある。これがどのような意味を持つのかはわからない。『東洋大学一覧』（1918 年）p.97

5　李能和『朝鮮仏教通史』上篇 p.622

6　**＜表＞ 1918 年（大正 7）の東洋大学の学部学科**

	部科	年限	内容	教員免許
1	大学部第 1 科	4	倫理、哲学、英語を主とし、第四年に至りて東西の哲学主に印度哲学を専攻	修身科
2	大学部第 2 科	4	国語、漢文、哲学を主とし、第四年に至りて東西の哲学主に支那哲学を専攻	国語漢文科
3	専門部第 1 科	3	倫理、教育、哲学、英語を主とし、併せて感化救済に関することを教授	修身科、教育科
4	専門部第 2 科	3	倫理、国語、漢文を主として教授し、専ら中等教員を養成す	修身科、国語漢文科

7　前述したように李鍾天が日本に留学した期間は5年間であるから、3年の修業年限では2年間の余りが出る。なぜそうなのかは現在のところわからない。

8　**＜表＞1918年（大正7）専門部1科の時間表：東洋大学同窓会『東洋大学一覧』（1918年）**

			第1学年		第2学年		第3学年
1）	倫理	4	実践道徳 東洋倫理史 西洋倫理史	4	実践道徳 東洋倫理史 西洋倫理史	4	実践道徳 東洋倫理史 倫理学
2）	教育	4	教育史 心理学	6	教育史 教育学 応用心理学	7	教育学、教授法 実地授業、社会教育
3）	国語及 漢文	6	国語講読 漢文講読	4	漢文講読		
4）	哲学	6	論理学 西洋哲学史 印度哲学	6	認識論 西洋哲学史 印度哲学	7	西洋哲学史 支那哲学 印度哲学 社会学
5）	法制経済			3	法制経済		
6）	生理衛生	1	生理衛生	1	生理衛生	2	社会衛生学 教育病理学
7）	歴史	1	日本歴史	1	東洋歴史	1	西洋歴史
8）	英語	6	文法、講読	6	講読	7	講読
9）	弁論					2	弁論学及実習
	合計	28		31		30	

※表の中の各学年の数字は授業時間数である。

9　東洋大学同窓会『東洋大学一覧』（1918年）p.30

10　内訳は大学部1科10名、2科9名、専門部1科5名、2科3名、研究科修了者3名である。

11　『東洋大学卒業者名簿』p.12

12　『読売新聞』1919年3月28日付、同じ内容が『毎日申報』1919年3月31日付に出る。

13　『東亜日報』1928年11月6日付

14　李鍾天「仏教と哲学」（『朝鮮仏教叢報』9号、1918年5月）p.28

15　李鍾天「仏教と哲学」（『朝鮮仏教叢報』9号、1918年5月）p.28

16　井上円了『仏教大意』（『井上円了選集』5）p.252

17　井上円了『仏教活論本論、顕正活論』（『井上円了選集』4）p.233

18　井上円了『純正哲学講義』（『井上円了選集』1）p.242

19　井上円了『純正哲学講義』（『井上円了選集』7）p.44

20　井上円了『純正哲学講義』（『井上円了選集』7）p.57

21　李鍾天「仏教と哲学（続）」（『朝鮮仏教叢報』9号、1918年11月）p.33

22　井上円了『純正哲学講義』（『井上円了選集』7）p.44

23　井上円了『仏教大意』（『井上円了選集』5）pp.256-259

24　李鍾天「仏教と哲学（続）」（『朝鮮仏教叢報』12号、1918年11月）p.37

25　井上円了『仏教大意』（『井上円了選集』5）pp.256-259

26　李鍾天「仏教と哲学（続）」（『朝鮮仏教叢報』13号、1918年12月）p.61

27　井上円了『仏教通観』（『井上円了選集』5）pp.73-74

28　『仏教通観』第10章『起信論』（1904）、『大乗哲学』第5講「真如万法関係論」（1905）

29　李鍾天「仏教と哲学（続）」（『朝鮮仏教叢報』13号、1918年12月）p.63

30　姜栄安著、鄭址郁訳『韓国近代哲学の成立と展開』（世界書院、2005年）p.22

100 년전의 東洋大学 유학생 이종천（李鍾天）
- 논문「불교와 철학」과 이노우에 엔료（井上円了）의 사상 -

사토 아쓰시（佐藤 厚）

1 문제의 소재

동양대학 (東洋大学 , 토우요우 다이가쿠) 은 이노우에 엔료 (井上円了 , 1858~1919) 가 그 전신인 철학관을 설립한 지 125 년이 넘는 역사를 가진 대학이다 . 1945 년 (2 차 세계대전 종전) 까지 동양대학에는 많은 조선인 유학생이 재적하고 있었으며 , 그 중 졸업자는 약 160 여명에 이른다 . 그들은 귀국 후 , 승려 , 작가 , 언론인 등으로 활약했다 [1]. 그 중 본 발표에서 취급하는 인물은 지금으로부터 정확히 100 년 전인 1914 년에 동양대학에서 유학한 한국인 승려인 이종천 (李鍾天 , 1890~1928) 이다 . 그는 한국인 유학생 1 호로 동양대학을 졸업한 후 귀국하여 한국불교계의 개혁은 물론 조선 총독부의 언론집회탄압에 항의하는 등 사회적인 활동을 벌였지만 , 38 세에 병으로 요절했다 .

본 발표에서는 이종천이 동양대학 재학 중인 1918 년에 작성한 논문「불교와 철학」이 이노우에 엔료의 사상을 배경으로 한 저작임을 밝힌다 . 이것은 이노우에 엔료 사상이 해외에 미친 영향을 보여 주는 중요한 것이고 , 더욱이 한국 불교와 철학 연구 상에서도 중요하다고 생각된다 . 이 방면의 연구로는 이미 김영진 선생이 일본 불교철학의 한국에의 영향이라는 주제로 논했지만 [2], 본 발표에서는 그것을 보다 구체적으로 제시하고자 한다 .

2. 이종천의 약력 [3]

2.1 출생부터 동양대학 유학까지

호는 춘성 (春城) 으로 1890 년 (메이지 23) 경상남도 울산에서 태어났다 [4]. 고성 (固城) 옥천사 (玉泉寺) 에서 출가한 후 통도사로 옮겼다 . 스승은 김구하 (1872~1965) 스님이었다 . 김구하는 당시의 유력한 승려로 , 조선총독부가 지정한 30 본산의 하나인 통도사의 주지스님이었다 . 이종천은 김구하 선사의 지원으로 동경으로 가 조동종 (曹洞宗 , 소우토우슈우) 제 1 중학 (현 세타가야하쿠엔 , 世田谷学園) 에서 수학한 후 1914 년 (타이쇼우 3) 4 월부터 1919 년 (타이쇼우 8) 3 월까지 5 년간 동양대학에 유학했다 . 같은 해에 일본의 대학으로 유학한 승려는 모두 13 명이다 . 조동종 대학 (현 코마자와 , 駒澤大学) 4 명 , 동양대학 1 명 , 부잔 (豊山) 대학 (현 大正大学 真言学 専攻) 1 명 , 린자이슈우 (臨済宗) 대학 (현 하나죠노 , 花園大学) 7 명이었다 [5]。

2.2 유학 당시의 동양대학

이종천이 유학한 1914 년의 동양대학은 오오우치 세이란 (大内青巒 , 1845~1918) 이 제 3 대 학장으로 취임한 해였다 . 1916 년에는 전문학교령 (専門学校令) 에 의해 대학으로는 처음으로 여학생을 받아들이는 등 변화를 보였다 .

당시 동양대학의 학부학과는 대학부 제 1 과 , 제 2 과 , 전문부 제 1 과 , 제 2 과의 2 부 4 과로 구성되어 있었다 .[6] 이종천은 이중 전문부 제 1 과에서 수학했다 . 이 학과는 ‘윤리 , 교육 , 철학 , 영어를 주

대상으로 하고 아울러 감화구제 (感化救済) 에 관해 교수하는' 것으로 수업연한의 3 년이었다 . 강의의 종류를 보면 크게 윤리 , 교육 , 국어 및 한문 , 철학 , 법제경제 , 생리 , 역사 , 영어 , 변론의 9 개의 과목군으로 구성된다 .[7]

이 중 철학 과목군은 1 년에서는 논리학 , 서양철학사 , 인도철학을 , 2 년에서는 인식론 , 서양철학사 , 인도철학을 , 3 년에서는 서양철학사 , 중국철학 , 인도철학 , 사회학을 수강하게 되어 있다 . 이처럼 인도철학의 경우 3 년간 배우게 되는데 , 강사는 마에다 에운 (前田慧雲), 와타나베 카이교쿠 (渡辺海旭), 키무라 타이켄 (木村泰賢), 사카이노 사토시 (境野哲), 시마지 다이토 (島地大等), 소가 료진 (曽我量深) 의 6 명이다 8. 어떤 내용의 강의가 이루어 졌는지 알 수 있으면 흥미롭겠지만 , 전하지 않는다 .

이종천은 1918 년 조선의 불교잡지인『조선불교총보』에 3 번에 나누어 논문「불교와 철학」을 게재했다 . 이것은 이종천이 당시 관심을 가졌던 불교와 철학이라는 주제에 관해 다양한 학설을 바탕으로 고찰한 것이다 . 뒤에서 검토하겠지만 , 이종천이 중심적으로 참고한 것은 이노우에 엔료의 학설이었다 .

2.3 1919 년 3 월의 일

1919 년 (타이쇼우 8) 3 월은 한국에게 특별한 달이고 이종천에게 있어서도 그랬을 것이다 . 3 월 1 일 , 조선에서는 일본으로부터의 독립을 주장하는 만세운동이 일어났다 . 이때 일본에 있던 이종천은 어떤 생각을 하였을까 ? 25 일 , 동양대학 졸업식이 거행되어 , 이종천은 전문부 1 과를 졸업하게 된다 . 그때 대학 전체의 졸업생은 30 인 [9] 으로 현재와 비교하면 매우 적은 편이다 . 이종천이 재적한 전문부 1 과의 졸업생은 5 명이었다 . 그리고 이종천은 한인 졸업생 1 호였다 .[10]

졸업식 이틀 후인 3 월 27 일 , 토쿄 시바 (芝) 에 있는 조동종 사찰 세이쇼우지 (青松寺) 에서 조선왕조 최후의 왕이자 대한제국 초대 황제인 이태왕 (고종 , 1852~1919) 의 추모식이 거행되었다 .[11] 주최는 불교호국단이라는 조직이었다 . 이 조직은 1916 년 11 월에 , 국민정신의 진흥을 목적으로 불교각 종파의 승려가 연합하여 설립한 것이다 . 추모식에는 각 종파의 중진 , 이태왕 관계자외에 코다마 히데오 (児玉秀雄) 백작 (1876~1947), 수에마쓰 켄초 (末松謙澄) 자작 (1855~1920, 부인은 이토우 히로부미의 딸), 타지리 이네지로 (田尻稲次郎 , 1850~1923) 토쿄 시장의 대리 , 조선인 유학생 남여 약 10 여명이 참석했다 . 식은 불교호국단 대표인 미네 겐코 (峰玄光) 의 추도문 , 도사 (導師) 키타노 겐포 (北野元峰) 의 법어 , 불교연합회의 조문낭독 , 참배자의 헌향에 이어 한인 남자 유학생 대표로서 이종천이 인사를 하는 순서로 진행되었다 . 이종천은 '일본인과 조선인 서로간의 철저한 이해가 필요' 함을 역설했다 . 3・1 운동 때는 조국에 있을 수 없었고 , 조국을 합병한 자의 나라에 있으면서 조국 왕의 추모식에 참가하였던 그의 심정은 어떠했을까 ? 그가 말한 '일본인과 조선인 서로간의 철저한 이해의 필요성' 이라는 말에 담겨진 감정은 아주 괴로운 것이었다고 추측된다 .

2.4 귀국 후의 활동

3・1 운동 이후 전국적으로 민족계몽을 위한 사회단체가 생겨났는데 , 조선으로 돌아온 이종천은 고향인 울산에 설립된 울산청년회의 초대회장이 된다 . 순회강연에서는 '노동의 신성함' , '인생과 노동' , '인격의 실현' , '생활개선과 소비절약' 등을 역설했다 . 더구나 1920 년 (타이쇼우 9) 에는 불교계 계몽잡지인『취산보림 (鷲山宝林)』의 편집인이 되었다 . 1923 년 (타이쇼우 12) 부터는 경성에 올라와 불교개혁 , 사회개혁 운동에 나섰다 . 그해 1 월 , 불교유신회가 조선총독부에 의한 사찰령 철폐를 요구하는 회의를 개최했는데 이종천이 사회를 담당했다 . 그리고 각종 단체가 모인 청년당대회의 준비위원의 한 명으로도 활동했다 .

1924 년 (타이쇼우 13), 불교계의 개혁을 기도한 조선불교청년회 총회에서 한용운이 총재로 선출되고 이종천은 총무직에 취임하게 된다 . 같은 해 , 조선총독부의 언론집해탄압에 항의하는 탄핵회가 각종 단체들에 의해 결성되자 이종천도 실행위원으로 참가했다 . 1925 년 (타이쇼우 14) 에는 지방으로

내려가 진주불교진흥회의 전무강사직을 맡는 한편 통도사의 본산위원으로 근무했다.

이종천은 이와 같이 조선불교계의 개혁, 조선총독부에 대한 항의, 지방에서의 계몽활동에 종사하였지만, 1928년(쇼와 3) 병으로 38세라는 젊은 나이로 타계했다.『東亜日報』는 조선불교 개혁운동에 헌신적으로 노력하고 사회운동에도 분투한 인물이라는 부보를 게재했다.[12]

2.5 저작

이종천의 저작으로 현재 다음의 13종을 들 수 있다.

	題目	媒体、号	著者名	刊行年	年齢
1	불교와 철학	『조선불교총보』9号	李鍾天	1918年	28歳
2	불교와 철학(続)	『조선불교총보』12号	李鍾天	同上	同上
3	불교와 철학(続)	『조선불교총보』13号	万東鍾天	同上	同上
4	기독교와 불교의 입각지	『조선불교총보』14号	李鍾天	1919年	29歳
5	종교론	『취산보림』1号	李鍾天	1920年	30歳
6	종교론(続)	『취산보림』2号	正眼子	同上	同上
7	조선문학사개론	『취산보림』2号	李鍾天	同上	同上
8	사회와 개인의 복종	『취산보림』2号	万東生	同上	同上
9	조선문학사개론	『취산보림』3号	李鍾天	同上	同上
10	조선문학사개론	『취산보림』4号	李鍾天	同上	同上
11	불량소년론	『취산보림』5号	万東生	同上	同上
12	사후의 문제	『취산보림』6号	李鍾天	同上	同上
13	불교의 정치관	『조음』1号	李鍾天	同上	同上

이 중 많은 것은 불교, 철학, 종교에 관한 것으로, 조선문학사개론(7, 9, 10)은 한국 문학연구 중에서도 이른 시기의 문학사로서 주목받는다. 또 만동생(万東生)이라는 필명으로 저술한「사회와 개인의 복종」(8),「불량소년론」(11)이 정말 이종천의 저작인지의 여부는 알 수 없지만, 이들 논문은 모두 사회문제를 다루는 것으로, 만일 이종천의 저술이라고 한다면 그의 다른 일면을 보여주는 것이라고 여겨진다.

이하에서는 이종천이 동양대학 재학 중인 1918년에 저술한「불교와 철학」에 관해 그 개요와 이노우에 엔료의 사상과의 관련을 살펴본다.

3. 논문「불교와 철학」과 이노우에 엔료의 사상

3.1 「불교와 철학」의 개략

「불교와 철학」은 이종천이 동양대학의 겨울방학(대략 1917년 겨울)때 '작금의 철학의 의의는 어떤 것이며 또한 철학과 불교의 관계는 어떠한가' 에 관해 구상하여 저술한 것이다.[13] 이 논문이 게재된『조선불교총보』9에는 이종천을 비롯하여 일본에서 유학중이던 승려가 쓴 논문이 많다.[14]

다음에「불교와 철학」의 구성을 간략히 제시한다. 번호는 필자가 붙인 것이다.

「불교와 철학」의 구성

1 불교와 철학 · 종교와의 관계

1.1 불교는 철학 부분과 종교 부분으로 구성된다.

1.2 불교가 철학적인 이유

2 철학

2.1 철학의 광의와 협의
2.2 과학의 광의와 협의
2.3 불교철학은 순정 (純正) 철학이다 .
2.4 데카르트에 의한 물 (物) · 심 (心) · 이 (理) 의 3 대 원리
2.5 구심성과 원심성
2.6 물 · 심 · 이와 세력 · 시간 · 공간
2.7 세력의 두 의의
2.8 학문의 체계 (학문 , 과학 , 철학)
2.9 순정철학의 본체론 구분
2.10 철학의 의미 (이상 9 호))
3 불교
3.1 교학 (과학 , 철학 , 종교) 의 관계
3.2 불교의 철학문 (哲学門) 과 종교문 (宗教門)
3.2.1 소승구사종
3.2.2 외도와 불교의 차이
3.3 불교속의 철학 · 종교의 분류
3.3.1 철학문의 분류
3.3.2 외도 , 소승 , 대승의 구분과 주관 , 객관
3.4 철학문과 종교문의 관계
3.4.1 도설
3.4.2 관계 (1)
3.4.3 관계 (2)
3.4.4 대승과 소승의 구별 (이상 12 호)
3.4.4.1 그림을 통한 설시
3.4.4.2 구사종 , 법상종 , 실대승의 진여관의 차이
3.4.4.3 구사종 , 법상종 , 삼론종 , 천태종 , 화엄종 , 진언종의 사리관의 차이
3.5 『대승기신론』의 진여와 무명과의 관계 문제 (이상 13 호)

전체를 간단히 설명하자면 , 1 에서 불교에 철학과 종교라는 두 측면이 있음을 제시하고 , 2 철학에서는 순정철학의 위치와 물 , 심 , 이의 관계를 중심으로 논한다 . 3 불교에서는 불교속의 철학과 종교의 분류에 관해 서술한 뒤 , 대승과 소승의 구별 , 제종파의 사리관의 차이를 논하고 마지막으로『대승기신론』의 진여와 무명의 관계문제를 논하며 끝마친다 . 또한 이 논문의 특징은 많은 그림을 사용하여 설명하고 있는 점에 있다 .

4 이노우에 엔료의 사상과의 관련

다음으로 이노우에 엔료의 사상과의 관련을 지적한다 . 먼저 본론전체의 주체 , 즉 불교와 철학 , 종교와의 관련이라는 문제는 이노우에 엔료의 일관된 주제이기도 하다 . 엔료는 , 불교는 철학과 종교를 완비한 것이라고 설명하며 메이지 초기의 폐불훼석 (廃仏毀釈) 으로 침체한 불교계를 활성화시켰다 . 동시에 이것은 기독교 비판론이기도 하다 . 즉 엔료는 인간의 지성에 호소하는 것을 철학으로 , 감정에 호소하는 것을 종교라고 정의했다 . 불교에는 철학이라 할 수 있는 구사종 , 법상종 , 천태종 등의 교리가 있는 한편 종교라 할 수 있는 정토교도 있다 . 이에 대해 기독교는 감정에 호소하는 것은 있지만 철학은 없다 . 따라서 불교는 기독교보다 우수한다고 논한다 .

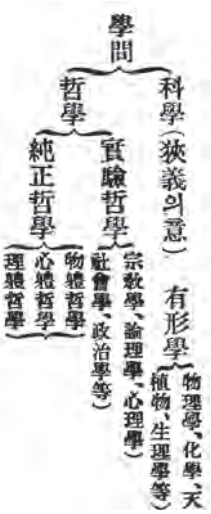
이어서 구체적으로 엔료 사상과의 관련을 몇 가지 지적한다 . 먼저 ‘1.1’ 은 불교에는 철학 부분과

종교 부분이 있는 점을 설하는 부분인데, 이 부분은 엔료의『불교대의』(1899) 와 거의 같다. 둘을 대조시키면 다음과 같다. (이종천의 원문을 인용할 때는 현대식 표현으로 바꿔 제시한다.)

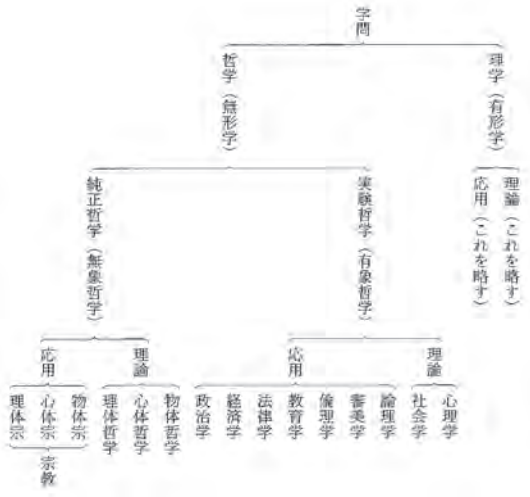
이종천「불교와 철학」[15]	이노우에 엔료『불교대의』[16]
설명하는 바와 같이 불교교리 속에는 종교 부분과 철학 부분이 서로 혼재하고 있다 하더라도, 불교가 곧 철학이라 말하고 곧 종교라고 재편단언 (在偏断言) 할 수는 없다. 요컨데 불교의 태반은 철학이고 태반은 종교라고 할 수 있다. 여기서 둘의 관계를 설명하자면, 두 가지의 논증이 성립하는데, 하나는 철학은 원리이고 종교는 응용이라는 것이다. 철학은 불교의 가종교적 (可宗教的) 원리, 즉 불교의 교리를 대칭 (代称) 하는 것이고 그 응용은 종교이다. 두 번째는 종교는 목적이고 철학은 방편이라는 것이다. 불교의 목적은 물론 종교에 있지만, 이 목적을 방편적으로 변증하는 것은 철학이라고 한다. 전자는 철학적 측면에서의 소견이고 후자는 종교적 측면에서의 소견이다.	세상 사람들이 불교를 두 가지로 평론한다. 하나는 불교는 종교이고 철학이 아니라는 것이고 다른 하나는 불교는 철학이고 종교가 아니라는 것이다. 내가 보기에는 이 모두 편견일 따름이다. 그러면 불교는 철학도 아니고 종교도 아닌 것인가? 아니다. 나는 불교의 반은 철학이고 반은 종교라고 생각한다. 만일 철학적 측면에서 보면 불교는 철학의 도리를 실제로 응용한 종교라고 하지 않을 수 없다. 따라서 철학은 원리이고 종교는 응용이다고 칭하지 않을 수 없으며, 만일 종교적 측면에서 보면 종교는 목적이고 철학은 방편이라고 규정하지 않을 수 없다. 요컨대 불교는 철학과 종교의 두 구역에 걸쳐있는 것이다.

다음으로 '2 철학' 부분은 완전히 같은 부분은 없지만, 물, 심, 이의 3 요소를 들어 세계를 설명하고 있는 점은 엔료의 철학사상이 가지는 틀의 기본으로서『불교활론본론, 현정활론』[17],『순정철학강의』[18] 등에서 설해진다. '2.8 학문의 체계'[19], '2.9 순정철학의 본체론' 의 区分[20] 도『순정철학강의』에 나온 그림과 유사하다. 아래는 '2.8 학문의 체계' 의 그림을 대조한 것이다. 약간의 차이는 있지만 기본적인 틀은 같은 것으로 확인된다.

〈이종천「불교와 철학」[21]〉



〈이노우에 엔료『순정철학강의』[22]〉



'3 불교'의 부분에서는 '3.2, 3.3'에서의 불교의 철학문과 종교문의 구분이 엔료의 여러 저작에서 나오는 것과 동일하다. '3.2'에서는 철학문 속에 유종철학(小乘教), 공종철학(権大乘), 중종철학(実大乘)을 펼치고 종교문에서는 有유종, 공종, 중종을 펼치고 있다. 계속해서 '3.4 철락문과 종교문의 관계' 부분은 그림과 문장이『불교대의』[23]와 거의 유사하다. 여기에서는 4 개의 그림을 사용하여 대승과 소승 교리의 차이를 설명하는데, 아래에서 그 중 하나를 대조한다.

〈이종천「불교와 철학」[24]〉

〈이노우에 엔료『불교대의』[25]〉

계속해서, '3.4~4.3'의 구사종, 법상종, 삼론종, 천태종, 화엄종, 진언종의 사리관의 차이 부분도 그림을 사용하여 설명하는데, 이것은 엔료의『불교통관』에 나오는 그림과 같은 것이다. 그중 구사종과 법상종의 것을 대조하면 아래와 같다.

〈이종천「불교와 철학」[26]〉

〈이노우에 엔료『불교통관』[27]〉

마지막으로 '3.5' 는『대승기신론』의 진여와 무명의 관계에 관한 문제이다. 만일 진여가 절대적인 존재라면 무명은 대체 어디서 나오는 것인가? 만일 다르다면 진여는 절대가 아니가 이원론적이며 상대적인 것이 된다. 이 난문은 엔료도 큰 문제로 여겨 저작 속에서 자세히 논한다[28]. 이종천은 이 문제의 결론으로서, '상대와 절대(진여)를 조화시키는 방법이 종교문의 해석이다'[29] 고 말하는데, 이것은 이종천의 독자적인 생각으로 여겨진다.

이상에서 이종천의 논문에 미친 이노우에 엔료의 영향을 살펴보았다. 이종천이 동양대학에서 유학했던 만큼 이는 지극히 당연하다고 할 수 있지만, 구체적으로 지적할 수 있었던 것은 하나의 성과라고 생각된다.

이종천이 참조하였던 것으로 여겨지는 엔료의 저작을 간행 순서별로 나열하면 다음과 같다.

1.『순정철학강의』(1888 年, 메이지 21)
2.『불교활론본론, 현정활론』(1890 年, 메이지 23)
3.『불교대의』(1899 年, 메이지 32)
4.『불교통관』(1904 年, 메이지 37)

이 중 1 과 2 는 초기 저작으로, 따라서 불교와 철학, 종교라고 하는 학문의 틀로부터 논하고 있는 것이 특징이다. 3 과 4 는 첫 두 저작보다 뒤에 저술된 것으로 불교개론서라고 할 만한 책들이다. 이 가운데 앞서 거론한 이종천의 인용으로부터 추론하면, 기초가 되는 것은 첫 부분과 마지막 부분이 거의 그대로 인용된『불교대의』와『불교통관』이라고 생각된다. 그리고 중간 부분에『순정철학강의』와『불교활론본론, 현정활론』이 인용된다.

이것을 저작의 성격을 통해 생각해보면 다음과 같이 말할 수 있을 것이다. 첫 째,『불교대의』와『불교통관』은 양도 적고 내용도 알기 쉬운 저작이다. 아마도 이종천도 이것을 숙독했을 것으로 여겨진다. 그리고『불교대의』,『불교통관』에서 제시된 내용을 보강하기 위해『순정철학강의』와『불교활론본론, 현정활론』의 내용을 정리했던 것은 아닐까 생각된다.

다음으로 대체 왜 이노우에 엔료의 저작을 기초로 하였을까 하는 문제이다. 이종천이 동양대학으로 유학 온 시기는 1914 년이다.『불교대의』는 15 년 전의 책이고『불교활론본론, 현정활론』등은 24~5 년 전의 책이다. 그리고 엔료는 동양대학에서 강의하지 않았다. 그런데 이종천은 왜 엔료 사상을 기초로 한 논문을 썼을까? 그 이유는 일본 근대불교학의 진전과 관련이 있다고 본다. 엔료가 저작활동을 시작한 1880 년대는 불교, 철학, 종교 각각의 개념, 관련, 틀 자체가 문제가 되던 시대였다. 즉 그 때는 서양사상의 소화시기로, 개념의 종합적인 연구가 요구되던 시대였다. 하지만 30 여년이 지나자, 연구의 방향은 종합적인 연구로부터 전적(典籍), 종파의 개별적 연구의 시대로 이행한다.

동양대학에서도 1914 년에 불교전공과를 개설했지만, 이것은 달의적 (達意的) 인 불교연구로부터 전문적인 불교연구로의 이행을 목적으로 한 것이다. 즉 원전의 주된 의미만을 파악해가는 학문으로부터 원전의 세세한 부분까지 탐구하는 학문으로 변화해갔던 것이다. 따라서 불교와 철학, 종교의 관계라는 주제를 문제시하는 경우, 엔료의 논의를 참조해야만 했던 것이다. 더욱이 이러한 사고방식은 조선에는 존재하지 않았었다. 이를 목격한 이종천은 관심을 품고, 자기 나름대로 정리를 해야겠다고 생각했을 것이다. 그 결과로서 저술된 것이 바로「불교와 철학」이라고 생각한다.

5 결어

이상에서 지금으로부터 100 년 전인 1914 년에 동양대학에서 유학한 한국인 승려, 이종천의 생애와 저작을 살펴본 후,「불교와 철학」이라는 논문에 관해, 그 사상배경으로서의 이노우에 엔료 (동양대학 창립자) 의 사상을 고찰했다. 마지막으로 이「불교와 철학」을 몇 가지 레벨로 평가해 보고 싶다. 첫 째로, 이종천이라는 개인 수준에서 생각하면, 이것은 이종천의 처녀작인 동시에 사상의 기반을 만든 논문이라고 할 수 있다. 그는 이후, 불교와 기독교의 관련, 종교론이라는 보다 넓은 분야의 논문을 저술하게 되는데, 이 논문은 그것들을 고찰할 때의 기초가 되었다고 할 수 있다.

두 번째로는 이것을 한국철학사 속에서 생각하는 것이다. 강영안 (『한국근대철학의 성립과 발전』) 에 의하면[30], 한국철학의 태동시기에 속하는 것으로, 1895 년 유길준이『서유견문』에서 '철학' 이라는 학문의 효용을 언급했고, 1912 년 이인재가『고대히랍철학고변』에서 유교적 관점에서 서양 고대철학을 논한 예를 들고 있다. 또 1920 년에 창간된『개벽』에는 거의 매월에 걸쳐 니체, 칸트 등을 소개하는 문장가 게재됐다고 한다. 그런데 본격적으로 서양철학이 연구되기 시작한 것은 1920 년대 후반부터라고 한다. 이러한 가운데 이종천의「불교와 철학」은 거의 엔료의 논의를 도입한 것이라고는 해도 한국인으로서 이 문제를 다룬 초기의 작품으로 평가되어도 좋지 않을까 여겨진다.

세 번째로 한국불교학에서의 의미를 생각해보면, 일본의 불교학연구 수용의 초기 단계라고 평가할 수 있다. 이것이 단순한 번역이 아니라, 그 자신이 다양한 저작을 정리한 것이라는 점에 의의가 있다고 하겠다.

지금까지 근대한국불교와 일본불교의 관련이라는 테마는, 주로 식민지시대 일본의 종교통치 양상과 이에 대한 한국인 승려의 독립운동의 양상 등, 역사적인 연구가 중심이 되어 왔던 인상을 받는다. 향후, 사상 면에서의 관련을 해명함으로써, 불교사상이 일본과 한국근대에서 가졌던 의미와 역할을 고찰하는 방향으로도 진행되어야 한다고 생각한다.

原典

井上円了,『純正哲學講義』(『井上円了選集』1 巻, 1990 年). 原著는 1891 年刊行
同 『純正哲學講義』(『井上円了選集』7 巻, 1990 年). 原著는 1888 年刊行
同 『佛教活論本論 第二 顕正活論』(『井上円了選集』4 巻, 1990 年). 原著는 1890 年刊行
同 『佛教大意』(『井上円了選集』5 巻, 1990 年). 原著는 1899 年刊行
同 『佛教通観』(『井上円了選集』5 巻, 1990 年). 原著는 1904 年刊行
이종천,「佛教와哲学」(『朝鮮佛教叢報』9 号, 1918 年 5 月)
同 「佛教와哲学 (続)」(『朝鮮佛教叢報』12 号, 1918 年 11 月)
同 「佛教와哲学 (続)」(『朝鮮佛教叢報』13 号, 1918 年 12 月)

参考文献

＜日本語文献＞
金永晋,「近代韓国佛教の形而上学受容と真如縁起論の役割」(『井上円了研究センター年報』22 号, 2013 年)
東洋大学同窓会,『東洋大学一覧』(1918 年)
裵姈美,『1920 年代における在日朝鮮人留学生に関する研究－留学生・朝鮮総督府・「支援」団体－』(一橋大学博士論文, 一橋大学機関リポジトリ HERAMES-IR)

＜韓国語文献＞
金光植,『韓国近代佛教史研究』(民族社, 1996 年)
＜新聞、雑誌＞
『慶尚日報』,『読売新聞』,『毎日申報』

별지

＜표 1＞ 2 차 대전 전 한인 유학생들 중 역사에 이름을 남긴 사람들

	이름	생몰년	東洋大学 在籍・卒業	업적
1	李鍾天	1890~1928	1919 年 : 전문부 제 1 과 졸업	승려
2	李祐植	1891~1966	연도불명. 철학과	독립운동가
3	辛太皓	1890~?	1924 年 : 인도철학윤리학과 졸업	승려
4	吳鳳彬	1893~1945	1927 年 : 윤리학 · 교육학과 졸업	조선미술관 설립
5	姜性仁	1894~1945?	1920 年 : 철학과 졸업?	승려
6	文世栄	1895~1952?	1921 年 : 윤리교육과 졸업	조선 최초의『조선어사전』편찬
7	金敬注	1896~?	1923 年 : 인도철학윤리학과 졸업	승려
8	金凡夫	1897~1966	1915 年? 동양철학전공	동양철학자
9	崔承万	1897~1984	1923 年 : 인도철학윤리학과 졸업	동양대학 시대는 柳宗悦의 제자. 지사, 대학교수가 됨.
10	金賢準	1898~1950	1922 年 : 인도철학윤리학과 졸업	사회철학자(조선인 최초로 독일 박사학위 취득)
11	宋昌根	1898~1950?	1922 年 : 입학	신학자
12	方定煥	1899~1931	철학과 특별청강생	아동문학가
13	河弼源	1900~?	철학과 졸업?	사회주의 활동가
14	金東煥	1901~?	1921 年 : 영문학과 입학 후 관동대지진으로 중퇴	시인
15	李仁植	1901~1963	연도불명. 철학과 졸업?	독립운동가
16	桂鎔黙	1904~1961	1928 年 : 입학? 학과 불명	소설가
17	趙明基	1905~1988	1937 年 : 졸업	불교학자, 동국대학교 총장
18	全武吉	1905~?	?	소설가
19	吳宗植	1906~1976	1926 年 : 문화학과 졸업	서울신문사 사장을 역임하는 등 언론기관의 중진 역할.
20	李相玉	1908~1981	1938 年 : 예과(予科) 졸업	역사가, 한학자.
21	朴吉眞	1915~1986	1942 年 : 철학과 졸업	원불교 승려
22	張俊河	1915~1975	예과 졸업	언론인, 정치가

〈 표 2〉 1918 년 (타이쇼우 7) 동양대학의 학부학과 .

	학부	연한	내용	교원 면허
1	대학부 제 1 과	4	윤리 , 철학 , 영어를 주요 목표로 하고 제 4 년에 이르러 동서철학 , 주로 인도철학을 전공함 .	수신과 (修身科)
2	대학부 제 2 과	4	국어 , 한문 , 철학을 주요 목표로 하고 제 4 년에 이르러 동서철학 , 주로 중국철학을 전공함 .	국어한문과 (国語漢文科)
3	전문부 제 1 과	3	윤리 , 교육 , 철학 , 영어를 주요 목표로 하고 아울러 감화구제에 관해 교수함 .	수신과 , 교육과
4	전문부 제 2 과	3	윤리 , 국어 , 한문을 주로 교수하고 주로 중등 교원을 양성함 .	수신과 , 국어한문과

〈 표 3〉 1918 년 (타이쇼우 7) 전문부 1 과의 시간표 : 東洋大学同窓会 ,
『東洋大学一覧』 (1918). ※표 안의 각 학년의 숫자는 수업시간수를 의미한다 .

			1 학년		2 학년		3 학년
1)	윤리	4	실천도덕 동양윤리사 서양윤리사	4	실천도덕 동양윤리사 서양윤리사	4	실천도덕 동양윤리사 윤리학
2)	교육	4	교육사 심리학	6	교육사 교육학 응용심리학	7	교육학 , 교수법 , 실지수업 , 사회교육
3)	국 어 및 한문	6	국어강독 한문강독	4	한문강독		
4)	철학	6	논리학 서양철학사 인도철학	6	인식론 서양철학사 인도철학	7	서양철학사 , 중국철학 , 인도철학 , 사회학
5)	법제경제			3	법제경제		
6)	생리위생	1	생리위생	1	생리위생	2	사회위생학 교육병리학
7)	역사	1	일본역사	1	동양역사	1	서양역사
8)	영어	6	문법 , 강독	6	강독	7	강독
9)	변론					2	변론학 및 실습
	합계	28		31		30	

1 동양대학으로 한국유학생들이 오게 된 시기는 한일합방이후이다 . 비록 졸업한 한인유학생의 수는 160 여명에 불과하지만 , 실제 재적생 수는 그보다 많다 . 1923 년에는 70 명이 재적하고 있었다 .(南波登発 ,『朝鮮学生の暁鐘』, 麗澤会 , 1923, pp.66~67). 재적생에 비해 졸업생이 적은 이유는 입학 후 그만 두거나 타 대학으로 옮긴 경우 , 또한 청강만 한 학생들이 있었기 때문이다 . 표 1(별지) 은 2 차 대전까지 동양대학에 유학했던 한인학생들 중에서 역사에 이름을 남긴 인물들이다 . 데이터는 주로 한국의 인터넷을 통한 조사에 의한다 .

2 金永晋 ,「近代韓国仏教の形而上学受容と真如縁起論の役割」(『井上円了研究センター年報』22 号 , 2013)

3 이종천의 생애에 관한 기초자료는「고 춘성 (春城) 이종천군의 추도문」,『불교』54 호 (1928),『朝鮮日報』1924 년 1 월 8 일자 ,『東亜日報』1928 년 11 월 6 일자 등이며 , 그것들을 정리한 것이 김광식 ,『한국근대불교사연구』(민족사 , 1996)p.499 이다 . 그리고 이재명「인물로 읽는 울산유사 (72)」(『慶尚日報』2013 년 9 월 15 일자) 는 이종천의

생애가 잘 정리돼 있어 유용하다 .

4 『東洋大学一覧』 (1918) 에는 이종천의 등록주소 (원적) 로「朝鮮全南道本 綾州郡 道岩面灯」로 기재되있다 .(『東洋大学一覧』 (1918)p.97) 필자는 이것이 어떤 의미를 갖는지 잘 모름을 밝혀둔다 .

5 이능화 ,『조선불교통사』上篇 , p.622.

6 별지 표 2 참조 .

7 별지 표 3 참조 .

8 東洋大学同窓会 ,『東洋大学一覧』(1918) p.30

9 내역은 대학부 1 과 10 명 , 2 과 9 명 , 전문부 1 과 5 명 , 2 과 3 명 , 연구과 수료자 3 명이다 .

10 『東洋大学卒業者名簿』, p.12

11 『読売新聞』1919 년 3 월 28 일자 . 같은 기사가『每日申報』1919 년 3 월 31 일자에 나온다 .

12 『東亜日報』1928 년 11 월 6 일자 .

13 이종천「불교와 철학」(『조선불교총보』9 호 , 1918 년 5 월) p.28.

14 이지광 (「불교윤리학」) 과 이혼성 (「불교심리학」), 김창해 (「역사상에 나타난 조선 승려와 외국포교의 가치」) 는 조동종 대학에서 유학하였고 조학유 (「종교의 기원에 대해」) 는 부잔 (豊山) 대학에서 유학하였다 .

15 이노우에 엔료 ,『불교대의』(『井上円了選集』5) p.252.

16 이종천 ,「불교와 철학」(『조선불교총보』9 호 , 1918 년 5 월) p.28.

17 이노우에 엔료 ,『불교활론본론 , 현정활론』(『井上円了選集』4) p.233.

18 이노우에 엔료 ,『순정철학강의』(『井上円了選集』1) p.242.

19 이노우에 엔료 ,『순정철학강의』(『井上円了選集』7) p.44.

20 이노우에 엔료 ,『순정철학강의』(『井上円了選集』7) p.57.

21 이종천 ,「불교와 철학 (続)」(『조선불교총보』9 호 , 1918 년 11 월) p.33.

22 이노우에 엔료 ,『순정철학강의』(『井上円了選集』7) p.44.

23 이노우에 엔료 ,『불교대의』(『井上円了選集』5) pp.256~259.

24 이종천 ,「불교와 철학 (続)」(『조선불교총보』12 호 , 1918 년 11 월) p.37.

25 이노우에 엔료 ,『불교대의』(『井上円了選集』5) pp.256~259.

26 이종천 ,「불교와 철학 (続)」(『조선불교총보』13 호 , 1918 년 12 월) p.61.

27 이노우에 엔료 ,『불교통관』(『井上円了選集』5) pp.73~74.

28 『불교통관』第 10 章 ,『기신론』(1904),『대승철학』第 5 講 ,「진여만법관계론」(1905).

29 이종천 ,「불교와 철학 (続)」(『조선불교총보』13 호 , 1918 년 12 월) p.63.

30 姜栄安著 , 鄭址郁訳 ,『韓国近代哲學の成立と展開』(世界書院 , 2005 年) p.22.

東国大学校との共同研究

Collaborative Research between Dongguk University (South Korea) and Toyo University (Japan)

（『国際哲学研究』5 号掲載）

- 東国大学校仏教大学（韓国）と東洋大学国際哲学研究センター（日本）の共同研究報告（第 2 回から第 4 回）（佐藤厚）／동국 대학교 불교 대학（한국）과 동양 대학 국제 철학 연구 센터（일본）의 공동 연구 보고（제 2 회부터 제 4 회）（사토 아쓰시（佐藤厚））
- 井上円了の解析学的方法論―奮闘哲学を中心に（金浩星）

東国大学校仏教大学（韓国）と東洋大学国際哲学研究センター（日本）の共同研究報告（第２回から第４回）

佐藤　厚

本稿は東国大学校仏教大学（韓国）と東洋大学国際哲学研究センター（日本）との共同研究の第２回から第４回までの共同研究の報告である。これは2014年５月に締結された共同研究協定に基づくものであり、そのテーマは「近代における日韓両国仏教の変遷」である。

・第２回研究会

2015年３月19日、東洋大学白山キャンパス８号館７階125記念ホールにて、第２回研究会が開催された。司会は岩井昌悟氏（IRCP研究員／東洋大学）が務め、鄭祥教氏（東京大学大学院）が通訳を担当した。開会式では、竹村牧男氏（IRCP研究員／東洋大学学長）と姜文善（慧源スニム）氏（東国大学校教授）が開会の挨拶を述べた。

続いて研究発表が行われた。最初の発表は、佐藤厚（IRCP客員研究員／専修大学特任教授）の「1917年、朝鮮仏教界首脳の日本視察―日本側の対応を中心として―」である。これは日本の植民地時代における韓国仏教界への日本側の認識を論じたものである。次いで高榮燮氏（東国大学校教授）の「万海（韓龍雲）の日本認識―仏教界における愛国啓蒙運動の思想的端緒―」と題された発表が行われ、植民地時代に活躍した韓龍雲の愛国啓蒙運動の思想的バックグランドが明らかにされた。

昼食をはさみ、三浦節夫氏（IRCP研究員／東洋大学教授）「日本近代における伝統の「発見」―井上円了の『仏教活論序論』」、金浩星氏（東国大学校教授）「柳宗悦の解釈学における眼目―『南無阿弥陀仏』を中心として―」、竹村牧男氏「西田幾多郎の禅思想――「逆対応」の論理を中心に」、姜文善（慧源スニム）氏「近代期の韓国比丘尼の修禅と悟りに対する一考察」という四つの発表が行われた。これらの発表では、近代仏教に井上円了が果たした役割（三浦氏）、柳宗悦による法然・親鸞・一遍の創造的な解釈（金氏）、西田幾多郎の「逆対応」と「平常底」に基づく禅理解（竹村氏）、近代韓国の女性僧侶の禅修行と悟りの内実（姜氏）が論じられた。その後、全発表者による総合討論が行われ、活発な議論が展開された。

最後に村上勝三氏（IRCP研究員およびセンター長）が閉会の挨拶を行い、研究会は終了した。日本側、韓国側、双方が東アジアという広い枠組みに立ち、新たな知見を生み出そうとしたことがこの研究会の大きな成果であった。

・第３回研究会

2015年７月11日、東洋大学白山キャンパス８号館７階125記念ホールにて、第３回研究会が開催された。

本研究会の司会は岩井昌悟氏（IRCP研究員／東洋大学）が務め、鄭祥教氏（東京大学大学院）が通訳を担当した。竹村牧男氏（IRCP研究員／東洋大学学長）と姜文善（慧源スニム）氏（東国大学校教授）が開会の挨拶を述

べた後、6 名の発表者による研究発表が行われた。

最初の研究発表は佐藤厚（IRCP 客員研究員 / 専修大学特任教授）による「朝鮮仏教界の海外情報の摂取―1910 年代を中心として―」であった。1912 年から 13 年にかけて刊行された『朝鮮仏教月報』に収録された 5 つの翻訳文献の検討を通じて、近代朝鮮仏教界が中国や日本の文献をいかに摂取したのか、何を得ようとしていたのかを論じたものである。

次いで、金光植氏（東国大学校教授）の「韓国近代仏教「帯妻肉食」の二元的路線―日本仏教受容に対する賛否の事例」と題された発表が行われた。これは日本植民地時代に広がった僧侶の肉食妻帯の問題に対して、朝鮮仏教界の反応を賛否の両面から論じたものである。

昼食休憩の後に行われた研究発表は、三浦節夫氏（IRCP 研究員 / 東洋大学教授）による「井上円了の妖怪学」である。これは井上円了の生涯と共に、妖怪学の内容とその意義を紹介したものである。次いで金浩星氏（東国大学校教授）の発表「倉田百三の親鸞理解―『法然と親鸞の信仰（下）』を中心として―」が行われた。これは倉田百三の親鸞理解について論じたものであり、その特徴と問題点を明らかにした。

短い休憩を挟み、竹村牧男氏の「鈴木大拙と西田幾多郎」と題された発表が行われた。それは西田幾多郎と鈴木大拙の宗教哲学を概観し、その意義を明らかにしたものである。最後の発表は、姜文善（慧源スニム）氏による「近代韓国禅院の芳啣録に現れた修行文化」であった。これは芳啣録という近代韓国禅院に残された記録から、当時の修行文化のありかたを論じたものである。

研究発表の後、総合討論が行われたが、予定時間を超過するほど熱のこもった討論となった。最後に村上勝三氏（IRCP 研究員およびセンター長）による閉会挨拶により研究会の幕は閉じた。韓日の研究者が、それぞれ異なった視点を提供しながら、新たな知見を目指したことがこの研究会の成果である。

・第 4 回研究会

2015 年 11 月 19 日、東国大学校・茶香館セミナー室にて、第 4 回研究会が開催された。

研究会の司会は金浩星氏（東国大学校教授）らが務め、朴基烈氏（東国大学校講師）らが通訳を担当した。開会式では宗浩スニム（仏教大学院・仏教大学長）の開会の挨拶が行われ、続いて竹村牧男氏（IRCP 研究員 / 東洋大学学長）、韓普光氏（東国大学校総長）による祝辞が述べられた。続いて 6 名の発表者による研究発表が行われた。最初の発表は、竹村牧男氏の「近代日本仏教における戒律復興運動の 2、3 の動向について」である。これは日本仏教における戒律をめぐる歴史、戒律復興運動を概観した後、近代における戒律復興運動の例として、釈雲照律師、釈定光をとりあげ、その歴史的意味を明らかにしたものである。

続いての発表は朴仁成氏（東国大学校教授）による「遍行心所觸に対する深浦正文の解釈」である。これは大乗仏教の唯識思想、法相宗の中心典籍である『成唯識論』の中、遍行心所觸という言葉の解釈をとりあげ、日本の近現代の仏教学者である深浦正文が『唯識論解説』などにおいて原文を誤読したまま解説を行っていることを指摘し、原典に基づく正しい解釈を提示した。

昼食をはさんで午後の発表が行われた。第一部の発表は二人である。最初は三浦節夫氏（IRCP 研究員 / 東洋大学教授）の「井上円了と清沢満之―近代日本の仏教者」である。これは近代仏教の重要人物である井上円了と清沢満之とをとりあげ、両者の活動を概観した後、近代仏教史における両者の共通点を四点指摘した。続いて姜文善（慧源スニム）氏（東国大学校教授）の「1920~1940 年代、日本の朝鮮仏教復興運動とその様相―中村健太郎『朝鮮生活 50 年』を中心として―」である。これは植民地時代に朝鮮半島で活動した中村健太郎、阿部充家、小林源六をとりあげ、彼らが当時、朝鮮半島の仏教をどのように振興させようとしたかを明らかにしたものである。

休憩を挟み、午後の第二部の発表が行われた。最初は佐藤厚（IRCP 客員研究員 / 専修大学特任教授）による「『朝鮮仏教総書』刊行計画― 1920 年代朝鮮における幻のプロジェクト」である。これは、1920 年代、日本の植民地下の朝鮮において朝鮮撰述文献だけを収録した『朝鮮仏教総書』の刊行計画があった。この背景には、当時日本で刊行された卍続蔵経の中に朝鮮半島では失われた仏書が多数収録されていたこと、日本で日本撰述文献だけを集めた大日本仏教全書が刊行されたことがある。結果としては実現しなかったが、この計画の経緯について、中心人

物である李能和、鄭晄震の活動を中心に論じたものである。

続いて高榮燮氏（東国大学校教授）による「雷虚金東華の仏教認識―宇井伯寿と関連して」である。金東華（号は雷虚）は植民地時代に日本の立正大学に留学した僧侶で、第二次大戦後には韓国の仏教学会の中心になるとともに東国大学校の総長を務めた人物である。先行研究では、金東華の主著『仏教学概論』（1954 年刊行）が、日本の現代の代表的な仏教学者である宇井伯寿の『仏教汎論』（1947、48 年刊行）の影響を大きく受けたものであるとの評価がなされていたが、それに対して高榮燮氏は、影響はごくわずかなものであり、大部分は金東華の独創によるものであることを論じた。

個人発表の後、総合討論が行われた。司会は朴京俊氏（東国大学校教授）であった。そこでは司会者による各発表者への質問、会場からの質問、発表者相互の質疑応答が活発に行われた。最後に閉会式が行われた。閉会の辞を述べた宗浩スニム（仏教大学院・仏教大学長）は、今回の研究会を振り返るとともに、2 年間の共同研究が今回で終わることを惜しみ、その再開を期するとの言葉で締めくくった。

・おわりに

2014 年 11 月から 4 回にわたって行われた共同研究会は、当初の申し合わせ通り、東国大学校で 2 回、東洋大学で 2 回開催された。その中では合計 24 本の発表が行われた。内容を大きく分類すると、日本の近代仏教、韓国の近代仏教、近代における日本と韓国の交流になる。これらは、いずれも「日本と韓国の近代仏教の変遷」という大会の主題を考えるに際し重要な問題を提起するものであり、今後、この分野を研究していく上での指標になると考えられる。さらに研究会を通して培った両大学間の交流は、必ずや将来の両大学の実りある交流につながるものであることを確信する。

동국 대학교 불교 대학 (한국) 과 동양 대학 국제 철학 연구 센터 (일본) 의 공동 연구 보고 (제 2 회부터 제 4 회)

사토 아쓰시 (佐藤 厚)
번역 : 정상교

본고는 동국 대학교 불교 대학 (한국) 과 동양 대학 국제 철학 연구 센터 (일본) 와의 공동 연구 제 2 회 부터 제 4 회까지의 공동 연구에 대한 보고이다 . 이것은 2014 년 5 월에 체결된 공동 연구 협정에 기반한 것이며 , 테마는 [근대에 있어 한일 양국 불교의 변천] 이다 .

· 제 2 회 연구회

2015 년 3 월 19 일 동양 대학 백산 캠퍼스 8 호관 7 층 125 기념홀에서 제 2 회 연구회가 개최 되었다 . 사회는 이와이 쇼고 (岩井昌悟 , IRCP 연구원 / 동양 대학) 가 맡고 , 정상교 (동경 대학 대학원) 가 통역을 담당하였다 . 개회식에서는 다케무라 마키오 (竹村牧男 ,IRCP 연구원 / 동양 대학 학장) 와 강문선 (혜원스님 , 동국 대학교 교수) 이 개회 인사를 하였다 .

이어서 연구 발표가 시작되었고 최초 발표는 사토 아쓰시 (佐藤厚 , IRCP 객원연구원 / 전수대학 특임 교수) 의「1917 년 , 조선불교계 수뇌의 일본 시찰 - 일본측의 대응을 중심으로 -」였다 . 이것은 일본 식민지 시대에 한국 불교계의 일본측의 인식을 논한 연구이다 . 이어서 고영섭 (동국 대학 교수) 이「만해 한용운의 일본 인식 - 불교계에 있어 애국계몽운동의 사상적 단서 -」라는 제목으로 발표를 하여 , 식민지 시대에 활약한 한용운의 애국 계몽 운동의 사상적 배경을 밝혔다 .

점심 식사에 이어 미우라 세츠오 (三浦節夫 ,IRCP 연구원 / 동양 대학 교수) 의「일본 근대에 있어서 전통의「발견」—이노우에 엔료 (井上円了) 의『불교활론서론』」, 김호성 (동국 대학 교수) 의「야나기 무네요시 (柳宗悦) 의 해석학에 있어서의 안목—『나무아미타불』을 중심으로—」, 다케무라 마키오「니시다 기타로 (西田幾多郎) 의 선사상——「역대응 (逆対応)」의 논리를 중심으로」, 강문선 (혜원스님)「근대기의 한국 비구니의 수선 (修禅) 과 깨달음에 대한 일고찰」등 , 4 개의 발표가 이루어졌다 .

이들 발표에서는 근대 불교에 있어서 이노우에 엔료가 이룩한 역할 (미우라) , 야나기 무네요시에 의한 법연 · 신란 · 일편의 창조적인 해석 (김호성) , 니시다 기타로의「역대응」과「평상저 (平常底)」에 기반한 선 (禅) 이해 (다케무라) , 근대 한국 비구니의 선수행과 깨달음의 내실 (혜원 스님) 이 논하여졌다 . 그 이후 모든 발표자에 의한 종합 토론이 이루어져 활발한 논의가 전개되었다 .

마지막으로 , 무라카미 카츠조 (村上勝三 ,IRCP 연구원 및 센터장) 의 폐회사로 연구회를 마쳤다 . 일본측과 한국측 쌍방이 동아시아라고 하는 넓은 틀에 서서 새로운 지견 (知見) 을 도출하려고 한 것이 이 연구회의 큰 성과였다 .

· 제 3 회 연구회

2015 년 7 월 11 일 동양 대학 백산 캠퍼스 8 호관 7 층 125 기념홀에서 제 3 회 연구회가 개최되었다 .

본 연구회의 사회는 이와이 쇼고 (岩井昌悟 , IRCP 연구원 / 동양 대학) 가 맡았고 , 정상교 (동경대학 대학원) 가 통역을 담당했다 . 다케무라 마키오 (竹村牧男 , IRCP 연구원 / 동양 대학 학장) 와 강문선 (혜원 스님 , 동국 대학교 교수) 이 개회사를 하고 6 명의 발표자에 의해 연구 발표가 이루어졌다 .

최초의 연구 발표는 사토 아쓰시 (佐藤厚 ,IRCP 객원연구원 / 전수대학 특임 교수) 에 의한「조선불교계의 해외 정보의 섭취— 1910 년대를 중심으로—」였다 . 1912 년부터 13 년에 걸쳐 간행된『조선불교월보』에 수록된 5 개의 번역 문헌의 검토를 통해 근대 조선 불교계가 중국이나 일본의 문헌을 어떻게 섭취하였고 무엇을 얻으려고 했는가를 논하였다 .

이어서 김광식 (동국 대학교 교수) 의「한국 근대 불교「대처육식」의 이원적 노선—일본 불교 수용에 대한 찬반의 사례」가 발표 되었다 . 이 연구는 일본 식민지 시대에 퍼진 승려의 육식 대처 문제에 대하여 조선 불교계의 반응을 찬반 양면에서 논한 것이다 .

점심 식사 후의 연구 발표는 미우라 세츠오 (三浦節夫 , IRCP 연구원 / 동양 대학 교수) 에 의한「이노우에 엔료 (井上円了) 의 요괴학」이다 . 이 연구는 이노우에 엔료의 생애와 함께 요괴학의 내용과 그 의의를 소개하였다 . 이어서 김호성 (동국 대학교 교수) 은「구라타 햐쿠조 (倉田百三) 의 신란 (親鸞) 이해—『법연 (法然) 과 신란 (親鸞) 의 신앙 (下)』을 중심으로—」를 발표 하였다 .

간단한 휴식에 이어 다케무라 마키오는「스즈키 다이세츠 (鈴木大拙) 와 니시다 기타로 (西田幾多郎)」라는 제목의 논문을 발표 하였다 . 이 연구는 니시다 기타로와 스즈키 다이세츠의 종교 철학을 개관하고 그 의의를 밝혔다 . 마지막으로 강문선 (혜원 스님) 은「근대 한국 선종의 방함록 (芳啣録) 에 나타난 수행문화」를 발표하였다 . 이 연구는 방함록이라고 하는 근대 한국 선종에 남겨진 기록으로 부터 당시 수행 문화의 양상을 논한것이다 .

연구 발표 후 종합 검토가 이루어졌는데 예정 시간을 초과할 만큼 열띤 토론이 오갔다 . 마지막으로 무라카미 카츠조 (村上勝三 ,IRCP 연구원 및 센터장) 의 폐회사로 연구회는 막을 내렸다 . 한일 연구자는 각각 다른 관점을 제공하면서 새로운 지견을 지향한 것이 이 연구회의 성과이다 .

· 제 4 회 연구회

2015 년 11 월 19 일 동국대학교 다향관 세미나실에서 제 4 회 연구회가 개최되었다 . 연구회의 사회는 김호성 (동국대학교 교수) 등이 맡고 , 박기열 (동국 대학교 강사) 등이 통역을 담당했다 . 개회식에는 종호스님 (불교 대학원 · 불교 대학장) 의 개회 인사가 있었고 이어서 다케무라 마키오 (IRCP 연구원 / 동양 대학 학장) , 한보광 (동국 대학교 총장) 에 의한 축사가 있었다 . 이어서 6 명의 발표자에 의한 연구 발표가 있었다 .

최초 발표는 다케무라 마키오의「근대 일본 불교에 있어서 계율 부흥 운동의 2 , 3 의 동향에 관하여」이다 . 이 연구는 일본 불교에 있어서 계율을 둘러싼 역사와 계율 부흥 운동을 개관한 후 , 근대에 있어서 계율 부흥 운동의 예로서 샤쿠운쇼 (釈雲照) 율사와 샤쿠 죠우코 (釈定光) 를 들고 , 그 역사적 의미를 밝혔다 .

이어진 발표는 박인성 (동국대학교 교수) 의「변행심소촉 (遍行心所觸) 에 대한 후카우라 세분 (深浦正文) 의 해석」이다 . 이 연구는 대승 불교의 유식 사상 , 법상종의 중심 전적인『성유식론』중 , 변행심소촉이라고 하는 단어의 해석을 들고 , 일본의 근현대 불교학자인 후카우라 세분이『유식론해설』등에 있어 원문을 오독한 채로 해설하고 있는 점을 지적하고 원전에 기반하여 바른 해석을 제시했다 .

점심 식사 후 오후 발표가 이어졌다 . 제 1 부의 발표는 2 명이었다 . 최초는 미우라 세츠오 (IRCP 연구원 / 동양 대학 교수) 의「이노우에 엔료 (井上円了) 와 기요자와 만시 (清沢満之) —근대 일본의 불교자」이다 . 이 연구는 근대 불교의 중요 인물인 이노우에 엔료와 기요자와 만시를 들고 , 양 학자의 활동을 개관한 후 , 근대 불교사에 있어서 양 학자의 4 가지 공통점을 지적했다 . 이어서 강문선

(혜원 스님, 동국 대학교 교수) 의「1920-1940 년대 일본의 조선 불교 부흥 운동과 그 양상—나카무라 겐타로 (中村健太郎)『조선 생활 50 년』을 중심으로—」였다. 이 연구는 식민지 시대에 조선 에서 활동한 나카무라 겐타로, 아베 미츠이에 (阿部充家), 고바야시 겐로쿠 (小林源六) 를 들고, 그들이 당시 조선 반도의 불교를 어떻게 부흥시키려고 했는가를 밝혔다.

휴식 후, 오후 제 2 부의 발표가 이어졌다. 먼저 사토 아쓰시 (IRCP 객원 연구원 / 전수 대학 특임 교수) 에 의한「『조선불교총서』간행 계획 - 1920 년대 조선에 있어서 환상적인 프로젝트」가 있었다. 이 연구는, 1920 년대 일본 식민치하의 조선에는 조선찬술 문헌만을 수록한『조선불교총서』의 간행 계획이 있었는데 그 배경으로 당시 일본에서 간행된 卍続蔵経에는 조선 반도에서 잃어버린 불서가 다수 수록되어있는 점, 일본에서 일본 찬술 문헌만을 모은 대일본불교전서가 간행된 점이 있다. 결과적으로 실현되지 않았지만, 이 계획의 경위에 관해서 중심 인물인 이능화, 정황진의 활동을 중심으로 논했다.

이은 발표는 고영섭 (동국 대학교 교수) 의「뇌허 김동화의 불교 인식 - 우이 하쿠쥬 (宇井伯寿) 와 관련하여 - 」였다. 김동화 (호 : 뇌허) 는 식민지 시대에 일본의 릿쇼 (立正) 대학에 유학한 승려로서 제 2 차 대전후 한국 불교학회의 중심이 됨과 함께 동국 대학교 총장을 역임한 인물이다. 선행 연구에 의하면, 김동화의 주저『불교학 개론』(1954 년 간행) 이 일본 현대의 대표적인 불교학자인 우이 하쿠쥬의『불교범론 (仏教汎論)』(1947,48 년 간행) 의 영향을 크게 받았다고 평가되었지만, 이에 대해 고영섭은, 그 영향은 아주 적었고 대부분 김동화의 독창적인 것이라고 논했다.

개인 발표 후 종합 토론이 이어졌고 사회는 박경준 (동국 대학교 교수) 이 담당하였다. 여기서는 사회자에 의한 각 발표자에의 질문, 회장 (会場) 으로부터의 질문, 발표자 상호 질의 응답이 활발하게 이루어졌다. 마지막으로, 폐회식에서 폐회사를 한 종호 스님 (불교대학 대학원 · 불교 대학장) 은 이번 연구회를 되돌아봄과 함께, 2 년간의 공동 연구가 이번 연구회로 종료됨을 아쉬워하며 다시 이런 연구가 열리게 됨을 기대한다는 말로 폐회사를 끝맺었다.

· 마치며

2014 년 11 월부터 4 회에 걸쳐 행하여진 공동 연구회는 당초 합의대로 동국 대학교에서 2 회, 동양대학교에서 2 회 개최 되었고, 합계 24 개의 연구가 발표 되었다. 내용을 크게 분류해 보면, '일본의 근대 불교', '한국의 근대 불교', '근대에 있어서 일본과 한국의 교류' 가 된다. 이들 모두「일본과 한국의 근대 불교의 변천」이라고 하는 대회의 주제를 생각할 때 중요한 문제를 제기하는 주제이고, 앞으로 이 분야를 연구함에 있어서 이정표가 될 것이라고 생각된다. 나아가, 연구회를 통해서 배가된 양 대학간의 교류는 틀림없이 장래 양 대학의 알찬 교류로 이어질것을 확신한다.

井上円了の解釈学的方法論
―「奮闘哲学」を中心として ―

金　　浩星

Ⅰ．はじめに
Ⅱ．「活」選択の教判
Ⅲ．教外別伝的な読書法
Ⅳ．重頌とパロディー（parody）スタイルの書き方
Ⅴ．結び

Ⅰ．はじめに

私は井上円了（1858-1919）という人物についてよく知らなかった。井上円了関連の論文[2]や書物に触れたこともなかったし、井上円了の著述にも接したことがなかったからである。ただ松尾剛次の『お坊さんの日本史』という本を通じて「護国愛理の井上円了」[3]というイメージだけを持っていた。

正直にいうと、知らなかっただけでなく、興味もなければ好感も持っていなかった。「護国愛理」を主張していた人物であるとしたら、王法（rājadharma）と解脱法（mokṣadharma）とを共に修めようとする態度ではないか。そうした井上円了（あるいは当時の日本仏教）の論理こそ、遠くは『平家物語』の時から近くは近代の帝国主義に至るまで、日本の侵略の正当化、またはそれを擁護するための手段として働いていた理論ではないかと思った[4]からである。同じく、西洋文明に対応するために東洋や日本を語り、東洋主義や日本主義を説く彼の態度についても、私はあまり好感が持てなかった。実際、その東洋主義や日本主義については当時でも批判[5]の声が出ていた。

結局、アジア主義の標榜がアジア各国の侵略と支配に理論的に寄与したことも事実であろう。ところがタゴール（Rabindranath Tagore、1861-1941）は、東道西器や中体西用には共感していなかったが、東洋と西洋は相通じる[6]ところがあると見ていた。私もそう考える。

ただ井上の対応が、キリスト教による仏教批判に応じた理論的次元のものであったとしても、それは考慮に値する問題であると思う。今や様々な宗教が世界中に存在することを互いに認め合い、お互いの価値を認めながら共存していこうとする宗教多元主義の時代になり、我々仏教人としても宗教間の共生と尊重を摸索する方が良いと思う。また、たとえ仏教改革を主唱したとしても、そうした機能的次元での改革より僧伽や仏教徒各自の内的な覚性[7]が最も緊要な問題になっているのではないか。

このように、ある意味では私の立場や物書きの指向という点では、井上とは正反対に近い位置にあるかもしれない。よって私の観点は、井上円了の1887年に設立した哲学館の後身であり、井上円了の記念事業を展開している東洋大学の趣旨とは、かなりの距離があるかも知れない。また、その「距離感」は、時間と空間、また主体[8]の相違によるであろう。その「距離感」にとらわれず全く井上の時代、井上の立場で彼を理解するのは難しい。むしろ徹底的に現在の私の時代、私の立場から、井上を判断するしかない。その後に残る部分があれば、それこそ井上と私の時代とが共有できうる普遍性（text）と言えよう。また、そうした普遍性だけは積極的に受容し続けていくべきであろう。そのため、距離感や相違の根源である時間・空間・主体――こうしたことがらを私はコンテキスト（contex）と言い、普遍性（text）と区別[9]する――などの違いを鋭敏に意識する必要がある。

はたして井上円了と私の間に共有できる何かがあるだろうか。あえて似ている部分を見つけようとすれば、ないことはないだろう。せめて共通の関心事が一つでもあるだろう。たとえ、その内容にまでは至らなくとも一応、共有する関心事、または共有できる言語があれば、それから対話が始められるだろう。

まさにその共通の関心事に対する情報を提供してくれたのは、竹村牧男の次のような言葉である。

> 井上円了といえば「現象即実在」の立場に到達していたわけですが、しかもそこにとどまってるわけではありませんでした。この実在と相即する現象は、対象的・固体的に捉えられるべきものではなく、活動態であるというのです。円了は哲学研究の結果からしても、ひたすら活動することこそが、もっとも究極の立場だと見きわめています。いわば、「活動主義」とでも呼ぶべき立場です。ここが円了の哲学の核心になってきます。[10]

「ひたすら活動」という究極的な立場を、井上は「活動主義」と自称した。これは豊かな想像力による名づけの鬼才・井上の造語と思われ、井上の哲学思想に対して活動主義をその核心として把握した竹村の観点も、また卓見であると思う。寡聞にして、私は「活動主義」という言葉で井上思想の核心を評価した学者が従来いたかどうかは知らない。

「活動主義」という言葉に私が惹かれたのは、自分の中にもそれに似ている指向性があったからかもしれない。その活動主義を、大乗仏教の菩薩行やヒンドゥー教の聖典の『バガヴァッド・ギーター Bhagavadgītā』における行為の道（karma-yoga）[11] と共観（共に考慮すること）して見るとどうなるか。残念ながら、その比較哲学的な作業はこの論文ではできないが、井上の活動主義に関して検討しようと思う。幸いにも竹村からの情報によれば、この活動主義は『奮闘哲学』[12] に詳細に言及されているという。

名前からして魅力的な『奮闘哲学』は、井上円了が設立した「哲学堂において、日曜講話と夏期講習との際、講述せるものを根本とし、これに枝葉を添えたるもの」（207）[13] である。講義録を元にしたものであるが、時期的に逝去の２年前（1917）に出版されたことを考慮すると、彼の思想を全般[14] 的に纏めたものと言えよう。

しかし活動主義の思想が『奮闘哲学』のある特定の部分で集中的に解明されているのではない。10 のテーマ[15] を述べる中で、ところどころに活動主義の思想を散布しながら繰り返しているだけである。そこで、ここでは活動主義に関する彼の言及を再整理して見ようと思う。はたして活動主義の本来の面目[16] は何か、またそれの究極的な指向点は何か。こうした疑問に対する解明は最も重要かつ意味のある研究課題になるであろう。

ところで、活動主義の解明のために読み始めた『奮闘哲学』を通して、井上円了と私の間に活動主義の外に、もう一つ共通の関心事があることがわかった。それは、仏教解釈学（Buddhist Hermeneutics）である。井上は「西洋哲学を伴う仏教解釈学」[17] を研究していたし、そうした解釈学的方法論に立脚して活動主義の思想も構築したのである。井上自らも、自分の作業が解釈学であることを充分に意識していたようである。「私の研究法（講究法）は従来の注釈的な学風とは大いに違う。」[18] と述べたという。

活動主義の本来の面目やその指向性に対する穿鑿は別の機会に譲ることにして、まず彼の解釈学的方法論について検討してみよう。方法論の解明は作業の順序でいえば活動主義を検討するための予備的考察ともなるが、そのこと自体も活動主義の本来の面目や指向性と切り離すことができないことである。活動主義に対する言及がよく登場するのも、そのためである。

Ⅱ.「活」選択の教判

晩年の作品という点でもそうであるが、『奮闘哲学』には井上円了らしい声とスタイルがよく現れている。それはまさに魅力的で、吸引力が強い。特に彼は「（何々）主義」が本当に好きなようだ。幾つの例を挙げてみよう。

「余は向下主義をとり」（221）
「余はかつて不読主義を唱え」（222）
「［…］余がとるところの活哲学の主義である。」（240）

「哲学者には往々哲学眼中国家なしの主義をとるものあるも、余はこの相含の理より哲学中に国家あり、国家中に哲学ありの主義をとり」(251)
「いよいよ仏教の活動主義を明らかにするには」(270)

哲学は概念の遊戯であり、哲学の内容が異なれば、それを表わす概念も新たに考案しなければならないという点を考慮すると、井上は自らが自任したように、まさに哲学者と呼ばれるに値する。上に挙げた「－主義」は、全く井上円了の造語である。そうした「主義好きな」井上の主義こそ、何と命名すれば良いか。彼の哲学は、自らが語ったように「活動主義」という語で代弁できるだろう。私も彼の嗜好に応ずべく、彼に相応しい命名を行いたいと思う。それは死活分別主義。そうだ、これが彼に付けたい名である。彼は死か活かを絶えず分別し続けていた、死活分別主義者であった。その例を見てみよう。

「国を益する活学を、[…] 世間知らずの死学」(212)
「死書を見て死んだ学問するよりも、天地の活書読むが哲学」(223)
「要するに余の哲学は死哲学にあらずして活哲学である。」(226)
「[…] 仏教が活気を失える死仏教となるのである。[…] 今日の時勢に
適するように説くのが、活仏教、活真宗というものである。」(391)
「かくのごとく転ずるを活転と名付けてよい。しかるに今日の僧侶はこれを死転している。」(423)

これらの例は明示的に死と活が揃って対比され、提示されている。ところが表面的に「活」ばかりを示していても、その裏面には「死」を想定する。死活を分別する例を抜き出すと、その数はさらに増える。以下、〔 〕を付けて、彼が分別した死活すべてを網羅してみると、次のようになる。

学問：死学、活学
冊：死書、活書
仏教：死仏教，活仏教
真宗：[死真宗]、活真宗
哲学：死哲学、活哲学
転法輪：死転、活転
教育：[死教育]、活教育（326）
知識：[死知識]、活知識（327）
眼目：[死眼]、活眼（327）[19]

井上は自分が関与し、興味あること全てに対し、それが死んでいるか、活きているかを問う。まさに死活分別主義と命名するに値する。なぜ彼はそれほどに死活の分別に没頭したのであろうか。それは「死」を捨てて「活」へ進むことを主張するためであった。彼にとって、眼の前の現実は「死」であり、「活」は未だ現前するものではなかった。「活」は未だ彼の胸中の理想として存在しているものであった。それで、彼は死活の分別の後、「死」を捨てて「活」に入ろうとする捨死入活を主張しているが、「死」と「活」とを共に同一の現実態として両立させようとするのではない。むしろ、存在すべき「活」により既に存在していた「死」を代替させようとしただけであった。

現に存在するもの全ては「死」のみであり、彼は容赦なくその現実を捨てる[20]。そうして、未だ存在してない「活」を択び、さらにその「活」をひたすら実践することを求める。これは一種の教相判釈[21]と言える。それは既に存在していた「死」と自分が提起する「活」との間に、価値の優劣を評価するからである。前述したように、その点で、井上は仏教解釈学者であることは間違いない。それは、ひたすら念仏だけを唱えることを主張した鎌倉新仏教の担い手・法然（1133-1212）を連想させる。法然が諸行を捨てたように、井上も既に存在していたあらゆる

ものに「死」というレッテルを貼って捨ててしまう。容赦なく捨てる。さらに、その廃墟の上に、彼は自らの自己の哲学を提示する。それが活動主義[22]であり、諸々の「死」を捨てて「活」を選び、それのみをひたすら実践しようとする立場であった。すると次のような疑問が湧くかもしれない。

> 仏教教学の中で彼が取った綜合主義、あるいは綜合仏教的観点と死活分別主義ないし死活の間の教判を通じた活の選択と専修とは矛盾してないか。

確かに、彼は「真宗」から離れて「哲学」へと再出家することで、ある特定の宗派の教学にとらわれず、仏教を全体的観点から眺めることができるようになった。彼は自分の出身の浄土門よりも、時には聖道門に依存したように見られることもあったが、これは鎌倉時代、華厳宗の僧侶でありながら『八宗綱要』を著すなど、日本仏教の包括的理解を追究し、汎仏教[23]的立場に立っていた凝然（1240-1321）を重視したことからも確認できる。彼が設立した哲学館の法堂と言える「哲学堂」に三学亭がある。そこには日本古来の三道の中、最も著述の多い三碩学の石額を奉崇してあるという。それらは平田篤胤（神道）・林羅山（儒教）・凝然（仏教）の三人である。ここで、私が注目したのは凝然で、彼が日本仏教の代表的人物として掲げられていることである[24]。また、井上円了の著述の中に『八宗綱要ノート』というものがある[25]。要するに仏教教学に対する井上の態度は、教判に立脚した宗派仏教の支持者でもなく、法然のような「専修主義」者でもない。

しかし仏教教学の次元よりも、理論か実践か、あるいは「理論的な何」か、あるいは「実践的な何」か。結局井上は、前者の「死」を捨てて後者の「活」を選べ、という教判の態度を明らかに取り、専修のみを主張しているのである。

Ⅲ．教外別伝的な読書法

井上円了の活動主義は即ち実用主義[26]である。これは極めて当然であろう。活動とは、現実の中で行われるものである。また、彼が言う活学とは、すなわち実学とも言える。それは次のよう言葉によく現れている。

> 古来学者が空理を争い空想に走り、実際を忘れ実用を顧みざるようになるときは、必ずその国の衰亡を招くに至れるの例、決して少なからず。（219）

そうした理由から、学者たちは実用の哲学をしなければならないというのである。西洋では宗教が実用の現実世界における責任を担っているので学問は研究だけに専念できるが、日本の場合はそうではないと井上は見た。また、日本の学者たちを「学問の方面において実際をも兼ねざるを得ない状態」（221）に置かれていると把握した。それで、学問の革新が必要になり、さらに死学ではなく活学に変化しなければならない、と述べたのである。そして活学のためには、既に死学になってしまった既存の学問を捨てて、もっと新たな学問の道を開拓しなければならない、と主張したのである。

ここで我々が着目すべきは、真宗出身の井上が禅宗から示唆[27]を受けたことである。教外別伝・不立文字を原則とする禅宗こそ、空理空論に陥ってしまった教学の過ちを越え、打破しうる道を提供したという認識によるものであった。禅がどれほど活動主義であったか、またどれほど活動主義に関連付けられるか[28]について井上は問わない。ただ、彼の関心事は空理空論の既存死学の批判ばかりに没頭していたのである。その脈絡では、教学全般を否定した禅よりも適切な模範はなかっただろう。

実際、教外別伝・不立文字を主唱する禅の家風では、紙などの媒体によって文字化、すなわち書物になった教義を「死物」（222）に過ぎないものと貶する傾向もあった。禅は、紙の書物より自分の心を読むことがより大切なこと[29]と見るからである。しかし、井上は心を読め、とも言わなかった。それは、井上円了が禅を受け入れたというよりは禅宗の一つの側面だけを用いたためである。不立文字を原則とするために紙の書物を離れ、教外別伝を原則とするために現実を読めと言う。現実はすなわち活書で、つまり現実を読むことこそ活学であり、紙の書物は即

ち死書で、つまり紙の書物を読むことこそ死学である、という考えを井上は次のような詩を以って詠う。

天も地もわが家の活書なり、死書を読むより活書こそ読め
死書を見て死んだ学問するよりも、天地の活書読むが哲学（223）

はたして天地の活書を読んだ人がいたか。彼は模範例としてソクラテスを挙げる。それはそうである。ソクラテスはアテナイの市井に滞在し、市場へ行き、公園を訪問した。市長や公園に集まっていた人々を見ながら哲学をした。(222)

ここで一つの疑問が湧く読者がいるかも知れない。それは、「もし紙の書物が死書であれば、本当にその書物などは読まなくても良いのか」という問いである。なるほど！井上の立場がそうであった。井上自らは膨大な読書をしたと思えるが、実際、彼は不読主義を標榜したのである（222)。不読主義とは、何の活動をもせずに書物だけを読もうとする人々を強く戒めるための逆説（paradox）として理解できる側面があるかも知れない。しかし実際に彼は紙の書物である死書は読まないように、と言ったのである。彼自らも「二十年来不読書」(222）と詠った。ところで問題は、誰でも天地の活書を読めるのかと言う点である。そうではない。活書を読むためには、活眼を持たなければならない。その例として井上は釈迦と孔子を取り上げる（223)。そうすると、我々は如何にして釈迦や孔子のような活眼を持つことができようか、という質問は依然として残らなければならない。これについて井上は、何らのヒントを与えない。

一見すると、井上円了の教外別伝的な読書法は「実践的読書法」と類似したものではないかと思えるかも知れない。かつて、私はガンディー（Mohandas Karamchand Gandhi, 1869-1948）を通して実践的読書法の概念を確立[30]したことがある。ガンディーにおける実践的読書法を構成する要素には大きく三点がある。第一は、聖典の権威からの脱皮、第二は正統系譜からの自らの離脱、第三は現実の経験の上で聖典を読み進めることである。

井上の教外別伝的な読書法を、ガンディーの実践的読書法に投影して見ると、一と二とは共有していることが分かる。死書を読まない、というのは従来のテキストの権威に屈しない態度を示しており、それが、井上自らが真宗教団からも既存の大学の哲学科の講壇からも離れていた理由である。しかし、第三の側面で決定的な相違がある。ガンディーの場合、現実における実践的経験を非常に重視し、それに立脚して再びテキスト――彼の場合、『バガヴァッド・ギーター』――を改めて読むべきであると主張した。ところが、井上は死書ではなく活書を読めと言いながら、活書の選択と専修とを強調するだけで、活書を読んだ上で、その結果により再び死書を読むことについては言わなかった。たとえ、死書であっても活眼で読めばその死書は活書になり、死眼で読めばその活書は死書になるのではないか。しかし残念ながら彼において死書や活書というのは固定されているだけで、読むものが活眼か死眼かによって活書や死書が定まるとは言わない。

もし、ある読者が彼の語を墨守して、文字通り不読主義に徹底して紙の書物を一切読まずに天地（世界中）の活書ばかりを読もうとしたら、どうなるのか。はたして活書が読めるだろうか。天地の活書を読みきる眼目、あるいは予備知識もまた、彼が死書と称した紙の書物を通じて予め学んでおかなければならないことではないか。活書を読み、活学をしようとする彼の主張から、我々は実用主義・実学主義の断面を読むことができるが、実際には、その問題点も少なくないことが分かる。また、それは実に「不立文字、教外別伝」を文字通りに墨守することは、禅宗が仏教史に及ぼした否定的な意味での副作用と見てもよいであろう。ガンディーがそうしたように、現実の活書を選ぶ鑑識眼で、さらにその死書――彼の主張通り、それらが本当に死書かどうか、というのも考えなければならない問題であるが、一応そうであるとして――を再解釈するによって、活書に再誕生させようとする努力を傾けたらよかったではなかろうか。

Ⅳ．重頌とパロディー（parody）スタイルの書き方

１．肯定的意味

『奮闘哲学』の持つ魅力の一つとして、散文と詩とを交差させる文章の書き方を挙げよう。そもそもこれは講演

の原稿を元に本にしたものであるという。普段から作っていた多くの詩や格言などを実際の講演で活用していたのだろう。まず散文で講じた上で、さらにそれを韻文で要約して聴衆／読者に提示する。なんと素晴らしい話し方であろうか。

文学と哲学とが各々分離[31]されている今では、散文と韻文とを交差させる文章作法はめずらしいが、実際そうした話し方／書き方は伝統的なものである。その例は仏教経典に見ることができる。すなわち散文の長行が先に説かれ、再度その内容を要約した重頌（geyya）が提示される形式である。

このように重頌を提示する方法論を、彼は『奮闘哲学』の初めから終わりまで一貫して用いている。その一例を次に挙げる。

> かかる大々的奮闘は大正年間の青年において殊更その必要がある。いまやわが国が世界に向かって大いに発展すべき時代となりたれば、青年たるものは「大海魚の躍るに従い、長空鳥の飛ぶに任す。（大海従魚躍、長空任鳥飛）」勢いにて、天外萬里の外に雄飛活躍しなければならぬ。決して郷里に潜んでグズグズしているときではない。（317）

以上のように講じた上で、さらにその内容を詩／重頌で改めて詠っている。

> 成功必ず郷関を去るを（成功必要去郷関）
> 立志すべからく期すべし死すとも還らず（立志須期死不還）
> 男子いずれの辺にか白骨を埋めん（男子何辺埋白骨）
> 天涯万里異邦の山（天涯万里異邦山）.（317）

これは卍海（1879-1944）の悟道詩[32]をも連想させるものである。卍海も「男児到処是故郷」と詠った。井上と卍海、二人はいずれも、都市への進出を主張[33]している。

面白いのは、井上の才気煥発の極みは、この重頌の提示のみに限らないことである。まさに井上はパロディー（parody）の天才とも言える。既に存在していた詩や格言などを借用して、その内容を換骨奪胎している。例えば、周知のとおり日蓮（1222-1282）は所謂「四箇格言」で有名である。これは当時の他の仏教宗派を批判した言葉であったが、井上はこれを如何にパロディーにしたか比べて見てみよう。

> 日蓮：念仏無間、禅天魔、真言亡国、律国賊。
> 井上円了：真宗無識、禅宗無銭、浄土無情、法華無骨（269）。

こうした多くのパロディーの中でも圧巻は、『般若心経』を『大正般若心経』にしたことであろう。「照見五蘊皆空（五蘊皆空を照らし見て）」を「照見五蘊皆有（五蘊皆有を照らし見て）」に、経典全体を改変したのである。大胆にも経典を改変したにもかかわらず、少しも憚ることの無く解釈学者としての姿[34]をよく現している。それは彼が採用した教外別伝の読書法のためなのか、教に対して憚ることがなかった。ただ『般若心経』は「空」や「有」のいずれにも偏らない中道的立場を取っているので、『般若心経』だけをきちんと理解すれば、強いて『大正般若心経』がなくても井上が指向した活動主義の展開に役立つと思う。実際、わが国の韶天（1897-1978）、光徳（1927-1999）の場合、『般若心経』や『金剛経』のような般若部経典の再解釈を通じて空の積極的・能動的実践――活空、あるいは活功と言った――の勧奨[35]をも行なった。ゆえに「中道の理よりみれば、空に対して有の一偏を説きたる般若心経もあるべきはずだ」（421）という考えに基づいて『大正般若心経』を製作したことは、それ自体は問題とはならないであろう。要するに、これは『般若心経』の意味を補完したものと評価できよう。

２．否定的側面

文学と哲学とを分けて扱った通常の哲学者たちとは異なって、井上が重頌の提示やパロディーといった文学的技

法を積極的に用いたのは、究極には啓蒙のためであった。ここにも彼の重要な価値観が投影されている。その価値観の問題点を検討してみよう。まず、彼の次のような話を聞いてみよう。

> 活学と活書の符号とみてもらいたい。自ら思うに、たとえ拙劣でも格言や韻文につづった方が人に感動を与え、注意を起こさしむるに効力があるようだから引用するので、決して拙作自慢の広告ではない。(318)

確かに格言や韻文が人々を自覚させ、注意を喚起する際に最も効果的であることは間違いない。そのためか、実に井上は幾多の詩――これを「道歌」と称すこともある――を残した。ここで問題は、人々に伝えようとするメッセージが含まれている詩こそ活詩であるとし、従来の数多くの詩、なかんずく抒情詩を死詩としたのである。死詩とか活詩などの表現を井上は直接用いてはないが、従来の詩に対する批判を吐露している。

> 従来詩人の作りたる詩は、風景を主とし、人倫道徳に関するものはほとんど皆無の有様である。その点では、詩人とは太平聖代の遺物といわなければならぬ。ゆえに余は微力ながら、その詩風を改良せんと思い、[…]。(293)
> 従来詩人の詩は人心を沈静せしむるのみで、興奮することのできぬ、[…]。(319)

実際、彼の詩の中に抒情詩があるか私は知らないが、そもそも人間の知情意のすべてを発現できるのが詩であるはずなのに、ただ活動主義のための意志のみを強調しすぎるのは、詩論の次元だけの問題ではあるまい。

むしろ私が注目したいのは、活動主義に及ぼした悪影響である。詩的感受性と情緒が後押しされず、むしろそれを捨象したまま、意志や啓蒙ばかりに執着し過ぎると、活動主義それ自体も粗末になるなどの副作用をもたらすかもしれない。彼の用いた道が、すなわち啓蒙のためのメッセージだけを含んでいる教述詩[36]であるとして、ただ自信感のみが溢れており、いかなる分裂も無い。抒情詩の出発は分裂である。懐疑し、揺れ続け、何度も何度も疑問を提起することこそ、詩と哲学の真の出発点ではないだろうか。

吉本隆明は「親鸞の中には大変な矛盾があって」[37]と述べた。誰よりも高い思想と知識を持っている親鸞が、それらを捨てよ、と言ったからである。知識や思想を捨てよ、と述べた意味は、それらに執着しないことというであっただろう。それに対して井上には、そのような自己否定、即ち彼自身の思想を追求することと、その思想に執着すべきではないということの間に矛盾は見られない。この点で、親鸞は時空を超越する普遍性を持つようになったが、井上円了は自らの時空の中に閉ざされてしまう――または、時空を超越するためには幾多の「限定」を加えざるを得ない――不幸が見られる。その背後には、彼の「真宗」からの出家の影響があったではないか。これらの問題点が、道歌の教述詩ばかりを作ったことからも窺えるという点を指摘しようと思う。

言い換えれば、井上円了自らが仏教の中の「理性の宗教」ではなく「情感の宗教」も存在していることを認定しながらも、実はそれを重視しなかったのではないかと思うのである。彼自身、「情感の宗教」と言える浄土門の真宗出身でありながらも、仏教の哲学的性格のほうを強調するあまり、理性と自力中心の聖道門に傾いたようである。基本的に仏教の活動主義は、聖道門であれ、浄土門であれ、いずれも可能であると私は思う。聖道門に基づいて活動主義が可能になったように、浄土門に立脚した活動主義も可能である。特に、後者の浄土門を基にした活動主義は信心と情感とに基づいたものであり、インドでは井上円了のように実践中心の宗教観を持っていたガンディーに見られる。

ガンディーは、理性に基づいた活動主義だけでなく信心と情感――これはインドの場合、バクティ（bhakti）という信心によって表現される――をも求めて[38]いた。そのためであろう、井上が皇恩に恩返しする次元での国家主義的活動を強調[39]したのに対して、ガンディーは反帝国主義闘争を行いながらも国家主義を越える、つまりイギリス人の幸福までも念頭に置いた活動主義を主張し実践したのである。戦場で、敵を「敵」として抽象化せず、生きている、苦痛を感じる、具体的な「生命体」として感じるには、何よりも情感という徳目が、なければならない。

さて、真宗出身の井上は真宗に復帰しなかった。よって彼は宗派の主義に偏らず、諸宗兼学に基づいて哲学的仏

教を確立することができたのだと思う。哲学者としての井上がありえたのも、そのためだっただろう。また、個人的には「五十をすぎて運命に順応することにした。それは親鸞聖人の教えで、自分はどこにいても祖師のご命日には謹慎して偉徳を敬慕している」[40]という。しかし、教団としての「真宗」ではなく信心と情感としての「親鸞の教え」に立脚して、活動主義――例えば、近代的な妙好人の社会的実践――が如何に可能なのかを実験したとか、それを示したなどを行なわなかったことは残念である。それ故、彼の真宗からの出家／再出家においては、一得一失があるのではないかと思う。こうした評価は、理性と知力を基にした活動主義と、信心と情感を基にした活動主義、いずれも可能であると[41]思うからである。

Ⅴ．結び

井上円了は日本に生まれ、明治から大正時代を生きた日本人である。また（彼が創刊に参加した雑誌のタイトルのように）「日本人」としての生を営んでいた。彼は世界各国を旅行したが、世界中の人々の平和な生活を念願する代わりに、日本の富国強兵を願い、戦争を肯定していた。また、井上は真宗の寺院で生まれたが、西洋哲学の深い影響の中で仏教の範囲を超えて哲学者として生きていた。それに反して、今の韓国に生まれて、韓国人として生きていきながら、いまだ旅行でさえアジア圏内を脱したことがない私は、国家主義や民族主義を超えて世界中の平和を念願し、あらゆる戦争に反対する立場である。また私も、西洋哲学の影響を受け、西洋哲学の立場から仏教を見ることもあるが、依然として仏教人としての生を営んでいる。

このように井上と私との間にはなかなか越えられない深淵がある。そのような深淵について、人間である以上、いかんともしがたい限界状況、条件であると言ったのはハイデガー（M. Heidegger, 1889-1976）であった。そもそも理解というのは、両方の間に置かれた深淵を無視しては不可能であり、むしろそれを一つの解釈学的地平にした時、はじめて可能になることを主張したのはハイデガーの弟子のガダマー（H. G. Gadamer, 1900-2002）であった。

この脈絡から見れば、井上を読むことこそ、その深淵の相違を明らかにすることに間違いないだろう。それはすなわち当時の井上の時代において、井上の立場に立って井上を読むことではなく、今のこの時代、私の立場から井上を読むことになる。それは、つまり井上と私との間の間隙を明らかにすることになろう。そうした作業を通じた後に、共有できる部分が残るならば、少なくともその部分に限っては井上を受容することができよう。

まず、彼との間に共通する関心事は、彼の晩年の著『奮闘哲学』を中心に二点あった。第一は解釈学的方法論であり、第二は活動主義である。後者の活動主義の研究は今後の機会に譲り、本稿では前者の解釈学的方法論を中心として検討した。言うまでもなく、方法と内容とは明確に分離することはできないので、解釈学的方法論の検討に際しても活動主義がよく言及される。

井上自らが、従来の注釈的伝統と自分そのものとの相違を自覚していた。単に経文とか字句の解釈などの次元を超えて、彼は仏教思想全般について関心を持っていた。仏教を、仏教のカテゴリーの中だけではなく、西洋哲学の立場から見るとき、彼は既に解釈学者であった。すなわち一種の格義仏教を再構成したものと考えられよう。その点から言えば、彼は確かに仏教解釈学者である。私も主に解釈学的方法論を取っているので彼の解釈学的方法論に特に関心が行かざるを得ない。

まず、彼は従来のものと、将来にあるべきものとの間に敏感に価値評価を行う。要するに、従来のもの全てを「死」とし、将来にあるべきもの全てを「活」という。こうして死活を敏感に分別しながら、自らの理論と哲学こそ「活」だと主張した。その点で、彼は教判を行なっていたと見られる。実際、新たな一宗派――勿論、彼の「哲学館」運動は制度圏の仏教宗派ではなかったが、比喩表現としての――を開いたと言える。まさに「教判を立てて宗派を開いた」（立教開宗）と言える。

ただ、彼は仏教思想を対象にして思考する際には特定の宗派に縛られなかった。彼は真宗出身でありながらも真宗から離れていた。さらに、浄土門より聖道門のほうに近づいた立場から、様々な宗派を兼修しようとする立場（諸宗兼学）をとっていた。従って彼の教判は、あくまでも活動主義の提唱のためのものであった、ということがわかる。

また考えられるのは彼の読書法である。井上は、自分が関心を持つあらゆるものについて死活を分別したが、読書においても同じだった。あらゆる本を死書か活書かで分別しようとした。さらに、紙の書物を死書と、天地の自然や社会現象などを活書とした。言うまでもなく、死書を捨てて活書を読まなければならないということである。こうした立場を立てる際に示唆を与えたのは教外別伝・不立文字を掲げた禅宗であった。しかし、禅で教外別伝・不立文字を掲げたのは、紙の書物を読む代わりに心を読めという意味だったのに反し、井上は現実の書物を読めという。ただ、彼に禅の気魄は感じられる。一見すると彼の読書法は、マハトマ・ガンディーの実践的読書法と類似しているのではないかと考えられる。ところが、決定的に違うのは、ガンディーは社会に於ける活動を通して得た経験や眼目――井上流に言えば活眼――を持ってから、既に死書に規定されていた紙の書物を再び読んで、新たな解釈を導出するということであった。そうした解釈学的循環（hermeneutical circle）がないので、井上スタイルの活書を読むことは、ややもすると死書と活書を固着化し、従来の知識の全てを死書と看做してしまう恐れはないのか懸念される。

最後に、井上の著述スタイルに着目してみると、彼は哲学者を自任していたが、実際には文学者としての面貌も持っており、『奮闘哲学』には散文と韻文――詩、和歌、格言など――のスタイルが交差している。その韻文は、前述した散文の主張を纏めたもので、仏教経典に見られる重頌（geyya）という形式を連想させる。井上はそうした韻文を「道歌」と呼ぶ。それらの中には創作のものもあるが、既存の歌や種々の文献の翻案やパロディー（parody）が多くあった。私はこうした彼の書き方に非常に興味があった。今日の我々にも有効な書き方であるから、時にはそれを応用する必要があると思う。ところが、彼の道歌の全ては啓蒙的色彩が強く、その思想を伝達しようというメッセージを含む点から問題が生じる。井上は抒情詩などの従来の詩作品に対して批判的であった。私が見るに、むしろ詩をメッセージ伝達の道具として使った彼の文学観のほうに少々問題があると思う。要するに理性と知力とに偏り、感性と信心とを軽視したという点である。信心と情感に基づいた活動主義は可能なはずであり、また信心と情感とを無視するにより、彼が指向した活動主義は他者―国家を超える―との共感という可能性自体を閉ざしてしまったのではないだろうか。そのために戦争までも肯定する国家主義者としての自分自身を完成して行ったのではないだろうか。もしそうであるとしたならば、彼個人にとどまらず世界平和をためにも大変残念なことであったといわざるをえない。

結局、井上の解釈学的方法論の全ては、彼が主唱した活動主義を築くためだったと考えられる。つまり彼は、啓蒙を特徴とする「近代主義（modernism）」に対する確信により、その伝播に奮闘した井上は、自分の道にわずかの懐疑や疑問も持たなかった。それは絶えず質問し、懐疑し、疑問を持つべきという近代哲学の根本精神を忘却したもののようである。21 世紀の今日を生きていく私としては、彼が追究した近代主義―国家主義や世俗主義を内包する―は、今や克服しなければならないと思う。

（2014 年 11 月 2 日）

＜参考文献＞

１．原典

井上円了 1987.「奮闘哲学」,『井上円了選集 第 2 巻』. 東京 : 東洋大学.

２．２次資料

家永三郎 1970.『日本道徳思想』. 東京 : 岩波書店.

光徳 1993.「韶天禅師文集刊行に付して」,『韶天禅師文集 1』. ソウル : 韶天禅師文集刊行委員会.

金永晋 2008.「近代 韓国仏教の形而上学の受容と真如縁起論の役割」,『仏教学研究』第 21 号. ソウル : 仏教学研究会.

金帝蘭 2009.「日本近代仏教の社会進化論に対する二つの視角」,『韓国禅学』第 25 号. ソウル : 韓国禅学会.

―― 2011.「韓・中・日　近代仏教の社会進化論に対する対応様式比較」,『アジア仏教，西欧の受容対応』, 東国大学校出版部.

金浩星 1991.「普照禅の社会倫理的関心」,『東西哲学研究』第 8 号. 大田 : 韓国東西哲学研究会.

―― 1992.「バガヴァッド・ギーターのカルマ・ヨーガに対する倫理的照明」,『インド哲学』第 2 集. ソウル : インド哲学会.

―― 2000a.「バガヴァッド・ギーターの倫理的立場に対する批判的考察」,『宗教研究』第 19 輯. ソウル : 韓国宗教学会.

―― 2000b.「イーシャ・ウパニシャッドに対するシャンカラとオーロビンドの解釈比較」,『インド哲学』第 10 輯. ソウル : インド哲学会.

—— 2006a.「般若心経のテーマに対する考察」,『仏教学報』第 44 輯. ソウル : 東国大仏教文化研究院.
—— 2006b.「バガヴァッド・ギーターに見られる知恵と行為の関連性」,『インド研究』第 11 巻 2 号. ソウル : 韓国インド学会.
—— 2007.「バガヴァッド・ギーターに見られる信と行為の関連性」,『南アジア研究』第 13 巻 1 号. ソウル : 韓国外大　南アジア研究所.
—— 2009a.「二つの類型の出家とその政治的な含意」,『インド哲学』第 26 輯. ソウル : インド哲学会.
—— 2009b.「結社の定義に対する再検討」,『普照思想』第 31 輯. ソウル : 普照思想研究院.
—— 2009c.『仏教解釈学 研究』. ソウル : 民族社.
—— 2010.「タゴール，日本，そして我々」,『日本仏教史勉強室』第 8 号. ソウル : 日本仏教史研究所.
—— 2011a.「近代インドにおける‘労働の哲学（karma-yoga)’と近代韓国仏教における禅農一致思想比較」,『南アジア研究』第 17 巻 1 号. ソウル : 韓国外国語大学校　南アジア研究所.
—— 2011b.『日本仏教の光と影』. ソウル : 情宇書籍.
—— 2012.「カミュの『異邦人』に対する仏教的理解」,『東西比較文学ジャーナル』第 27 号. ソウル : 韓国東西比較文学会.
梅原猛・吉本隆明 1989.『日本の原像』. 東京 : 中公文庫.
柏原祐泉 2008. 元永常ほか訳,『日本仏教史 近代』. ソウル : 東国大学校出版部.
三浦節夫 2012,『人間・井上円了』. 東京 : 学校法人東洋大学.
松尾剛次 2005. 金浩星 訳,『お坊さんの日本史』. ソウル : 東国大学校出版部.
宋賢珠 2014.「“仏教は哲学的宗教” : 井上円了の‘近代日本仏教’造り」,『仏教研究』第 41 輯. ソウル : 韓国仏教研究院.
元永常 2011.「近代日本仏教における西洋思想の受容と展開」,『東洋哲学研究』第 67 号. ソウル : 東洋哲学研究会.
任重彬 1974.『韓龍雲一代記』. ソウル : 正音社.
前田龍・田大錫 1997.『歎異抄』. ソウル : 経書院.
趙明濟 2014.「韓龍雲の『朝鮮仏教維新論』と日本の近代知」,『韓国思想史学』第 46 号. ソウル : 韓国思想史学会.
竹村牧男 2012a.『井上円了の哲学・思想』. 東京 : 学校法人東洋大学.
—— 2012b.『井上円了の教育理念』. 東京 : 学校法人東洋大学.
佐藤厚 2013.「井上円了『八宗綱要ノート』の思想史的意義」,『井上円了センター年報』第 22 号. 東京 : 東洋大学井上円了記念学術センター.
Amartya Sen 2005. The Argumentative Indian. London : Penguin Books.

注

1　この論文は「井上円了의 활동주의와 그 해석학적 裝置들」（井上円了の活動主義とその解釈学的装置）という題目で『仏教研究』第 42 輯（ソウル : 韓国仏教研究院、2015）pp.353-385 に発表したものである。今回掲載の機縁を与えていただいた東洋大学の竹村牧男先生に感謝申し上げる。

2　井上円了を主として取り上げた韓国の研究者の論文には、元永常 2011 ; 宋賢珠 2014 がある。また、社会進化論に関する比較研究の一環として井上に触れたものには金帝蘭 2009，2011 があり、梁啓超を媒介にして卍海韓龍雲に及ばした井上の影響を取り上げた研究には金永晋 2008、趙明濟 2014 がある。

3　松尾剛次 2005，pp.177-178. 参照.

4　私は、王法と解脱法を共に修めようとするのがヒンドゥー教的な論理であるのに対して、仏教は王法の兼修を否定するところから出家精神を示していると見て、日本仏教史の中の王法と仏法の一体論を批判したことがある（金浩星 2009a. 参照）。こうした脈絡での井上円了についての批判的観点は日本の中にも一部存在する（柏原祐泉 2008，p.117.)。また家永三郎は、井上の『戦争哲学一斑』に「好戦主義を叫んである」（家永参郎 1970，p.70）と述べたことに対し、出家意識を裏切ったと批判した。出家精神に対する考えでは、私は家永の観点に全く同意する。

5　インドのタゴールは、日本の知識人たちの東洋主義・日本主義的態度を批判する一方、東西洋の関係を会通的であると見た。それゆえ彼はイギリス帝国主義に反対しながらも極端な民族主義に陥ったことはなかった。それは彼の思想の現代性とも言えよう。（金浩星 2010，pp.110-111. 参照. ; Amartya Sen 2005，pp.110-111. 参照）。その一方、井上円了は哲学的には東洋であれ西洋であれ同じ脈絡の中に有ると見たが（元永常 2011，p.354)、実際は西洋に対して東洋中心的・日本中心的思考を持っていた。

6　例えば、カミュ（Albert Camus，1913-1960）の『異邦人』を通してその可能性を摸索したことがある（金浩星 2012. 参照)。ところで、井上円了の「仏教と西洋哲学は一致するという思考方式」（佐藤　厚，123. 参照）は意外であった。いったい、どうして彼は東洋主義・日本主義に陥ってしまったか疑問になる。また、井上は「宇宙主義」という言も用いたが、それは、あくまで日本主義に関連したもので（竹村牧男　2012b，pp.21-22. 参照)、東西の問題において西洋を考慮しようとする立場とは脈絡が違う。

7　こうした脈絡で私は、改革運動より結社運動の方にもっと関心を寄せてきた。代表的なものとして金浩星 2009b. 参照。

8　こうして時間（kāla）・空間（deśa）・主体（pātra）における相違は、さらに機根の相違を示す。（この三つを考慮する機根概念の拡張については金浩星 2009c，pp.203-206．参照.）従って、説法が機根に立脚した上での説法（随機説法）であるように、また解法も機根による随機解法でなければならない。

9　このように読者／解釈者のコンテキストや研究対象が置かれているコンテキストの対照による普遍的なテキスト探し、という方法論については金浩星 2000a，pp.85-86．参照.

10　竹村牧男 2012a，p.32.

11　金浩星 1992 から開始して金浩星 2011a にまで継続した。

12　この原稿の底本である『奮闘哲学』は東洋大学創立 100 周年記念論文集編纂委員會が 1987 年に編纂した『井上円了選集』第 2 巻（pp.207-444）に収録されたものである。この資料を提供してくださった東洋大学の竹村牧男先生とエクステンション課の飯村桂子先生に、この場を借りてお礼を申し上げる。

13　この原稿における『奮闘哲学』の原文引用方式は、『井上円了選集』第 2 巻の頁を（　）の中に示す。

14　宋賢珠は井上の「初期思想」、「後期思想」という表現を使い（宋賢珠 2014，p.345）、また田村晃祐も井上の「思想的転換」（田村晃祐 2003，p.687）という表現を用いている。ただ、末木文美士は「基本的な方向は大きく変わらないものの、細部の体系は著作によってかなり変化している。」（末木文美士 2004，p.46）と言う。

15　『奮闘哲学』は全部で 10 講から成っている。すなわち哲学観、宇宙観、人生観、国家観、社会観、実業観、風俗観、迷信観、教育観、宗教観などである。これは、彼が関心を持っていた分野／領域を網羅したものと考えられる。「哲学」から始まり「宗教」で終わることも異常である。彼の観点が投影された構成のようである。

16　本来の面目という言葉の代わりに本質、またはアイデンティティ（identity）という言葉を使うことができる。その方がもっと理解しやすいかも知れない。ここでは井上を真似て使ってみただけである。井上円了は、そうした言葉を使うことに対して全く気にしていないようだ。中でも「哲学の教外別伝」（井上円了 221）という表現は代表的である。こうした点は、当時は言うまでもなく今日の哲学者らにも、なかなか見られない創意性と言えよう。彼の多くの魅力の中の一つである。

17　宋賢珠 2014，p.305.

18　宋賢珠 2014，p.333．再引用。ここで、井上の述べる「従来の注釈的学風」は、訓詁学と同じものを指すことと見られる。井上の「仏教解釈学」は、それよりもっと広い範囲で仏教の思想的再定立を図ったのである。例えば、西洋哲学の立場で仏教を再配列する新たな格義仏教を試図したと見える。

19　『奮闘哲学』に出てこない「活」の用例を見ると、『仏教活論』という著書のタイトルのように「活論」という表現がある。「死論」を想定した上で生れた言葉であろう。『仏教活論』の構成と出版については宋賢珠 2014，p.301．脚注　2）参照.

20　井上円了は真宗大谷派慈光寺の僧侶の井上円悟の長男として生まれた。1878 年、大谷派の奨学生に採用されて上京する。1881 年、東京帝国大学に進学、1885 年に卒業する。以後、真宗からの教団復帰の要請を拒否する。彼は「‘活’を置いて‘死’に帰るなんて…」という気持ちであったかも知れない。

21　井上は『仏教活論本論』に「一切の宗教に通じ、諸科の哲学を貫く一種の新判釈を試みた。」（宋賢珠 2014，p.319．再引用）という。もちろん、死と活の間の教判はその新判釈とは異なるが、いずれも彼が教判を、解釈学的装置（hermeneutical devices）の一つとして用いたことが分かる。教判が解釈学的装置の一つであることは金浩星 2009c，pp.74-84．参照.

22　活動主義により否定される「死」について―つまり「活」の反対の概念に当たる語について―井上は言及しなかった。すると邪動主義と言えようか。否、そうではない。活動主義の反対は邪静主義と言えよう。なぜなら、「活動」という複合語を、井上円了は格限定複合語（tatpuruṣa）ではなく並列複合語（dvandva）として説明しているからである。井上円了 1987，p.443.

23　宗派仏教をその一特徴とする日本仏教における汎仏教の流れについては金浩星 2011，pp.34-45．参照.

24　竹村牧男 2012a，p.14.

25　佐藤厚 2013，p.124．参照.

26　井上自らが「実用主義」という語を用いる。「哲学部の実用主義」（竹村牧男 2012b，p.30.）という表現である。これは哲学館においての哲学教育は卒業以降の現実社会での活動を考慮し、そのための予備としての教育（実用教育）にならなければならないという意味である。

27　井上円了に及ぼした禅の影響力がどれほどだったか、よく分からないが、自らの哲学に対する確信や大胆な態度などを見るならば、彼は「浄土的」より「禅的」と言えよう。さすが彼は、「仏に逢うては仏を殺し（逢仏殺仏）」という気迫で、従来のあらゆるものを「死」として規定したようであるから。

28　私は、禅をも活動主義へ進めることにより、少なくとも禅と活動主義（菩薩行）とを結合できるものと見る。金浩星 1991，pp.139-160．参照.

29　「我有一巻経、不因紙墨成、展開無一字、常放大光明。」という禅家の偈頌も、その一例である。

30　金浩星 2009c，pp.159-170．参照.

31　井上円了の著述において、形式的側面での文学的構成（plot）を試みたものに『哲学一夕話』がある。 末木文美士 2004，

pp.49-50. 参照.

32 「男児到処是故郷、幾人長在客愁中、一聲喝破三千界、雪裡桃花片片紅。」任重彬 1974, p.70. ただ、元の引用文にある第 1 句の「倒」、第 4 句の「偏偏」は確実に誤字と判断したため修正した。任重彬によると、第 4 句の「紅」は元は「飛」であったが、満空（1871-1946）が「紅」に書き直したと言う。余談であるが、文学的観点から見ても「飛」より「紅」の方がまさるようだ。

33 卍海はその著『朝鮮仏教維新論』の中で、寺院が都市になければならないと主張し、僧侶の都市への進出を促している。こうして、卍海が「僧侶に対する教育や布教を、キリスト教との「生存競争」のための武器や戦略として考えたのは、梁啓超を通して伝わった井上円了の影響」（金帝蘭 2011, pp.153-154.）からであった、と言う。金永晋 2008, p.346. 参照. ; 趙明濟 2014, p.322. 参照.

34 インド哲学に於けるシャンカラも、原典の原文を改変するによって自己の哲学を確立（金浩星 2000b, pp.141-145. 参照）しようとしたが、両者とも解釈学を自己の哲学の方法論として採用したといえよう。

35 光徳は韶天の活空・活功の修行を高く評価し（光徳 1993, pp.2-5. 参照）、『般若心経』を体ではなく用の次元で理解している。私は、光徳のこうした理解を中心として『般若心経』の中道義と社会性とを穿鑿したことがある。金浩星 2006a, pp.50-54. 参照.

36 「教述」というのは抒情・敍事・戯曲の他、紀行文や随筆・歌辞などを包括するジャンル概念である。

37 梅原 猛・吉本隆明 1989, p.93. 参照.

38 ガンディーの活動主義―理性に基づいた―については金浩星 2006b, pp.100-143. 参照。また信心と情感に基づいた活動主義については金浩星 2007, pp.99-143. 参照.

39 『奮闘哲学』全般にわたって繰り返されているが、中でも第 4 国家観の「国民道徳訓」によく表れている。井上円了 1987, pp.293-313. 参照.

40 三浦節夫 2012, pp.43-44. 再引用.

41 知恵の道（jñānayoga）、行為の道（karmayoga）、また信愛の道（bhaktiyoga）の三つの道、いずれをも会通する立場である。井上円了も仏教教学に於ける汎仏教、または会通論者であったため、実践的側面でもそうした会通論が可能であったはずなのに、彼には「信愛の道」を活動主義に生かすまでは至らなかった。この点は、真宗に於ける信心と情感に基づいた清沢満之（1863-1903）も失敗（金帝蘭 2009, pp.308-309. 参照）した側面である。日本では、インドとは違って、そうした実験／実践はなかったのだろうか。

第 2 ユニット

世界哲学の方法論研究

（1）「方法」の理論的探究とその技法（WEB 国際会議）

（2）方法論の適用

(1)「方法」の理論的探究とその技法（WEB 国際会議）

- 第一回 WEB 国際会議「普遍方法論の可能性―デカルトとフッサール―」／1st Online International Conference: “Possibility of a universal methodology - Descartes and Husserl”（2011 年 10 月 15 日開催、『国際哲学研究』1 号掲載）
- 第二回 WEB 国際会議「哲学の方法としての直観と反省」／International Web Meeting of the 2nd Unit: “Intuition and Reflection as Method of Philosophy”（2012 年 10 月 13 日開催、『国際哲学研究』2 号掲載）
- 第三回 WEB 国際会議「経験論者と合理論者による方法についての対話」／International Web Meeting: “Dialogue concerning Philosophical Methods of Empiricist and Rationalist”（2013 年 10 月 12 日開催、『国際哲学研究』3 号掲載）
- 第四回 WEB 国際会議「理性と経験」／International Web Meeting:“Reason and Experience”（2014 年 10 月 11 日開催、『国際哲学研究』4 号掲載）

第一回 WEB 国際会議

「普遍方法論の可能性―デカルトとフッサール―」

1st Online International Conference: “Possibility of a universal methodology - Descartes and Husserl”

（2011 年 10 月 15 日開催、『国際哲学研究』1 号掲載）

- いま、デカルトによるマテーシス（ドゥニ・カンブシュネル）／La Mathesis cartésienne aujourd’ hui（Denis Kambouchner）
- フッサールの現象学の「明証性」という見解についての注解（ゲオルグ・シュテンガー）／Anmerkungen zu Edmund Husserls phänomenologischer Einsicht der „Evidenz“（Georg Stenger）

いま、デカルトによるマテーシス

ドゥニ・カンブシュネル
翻訳：大西 克智

今回の議論を始めるための手掛りとして、デカルトによる「普遍数学 Mathesis universalis」の定義に関わる、そしてデカルトの構想した方法と学知の定義に一般的な仕方で関わっている、いくつかの誤解のことを思い起こしてみよう。

近世哲学のうちには、一つの神話が存在している。あるいは近世哲学に関する神話と言った方がよいかもしれない。デカルトとともに新しいタイプの合理性が姿を現し、以降、世界のあらゆる地域を（人間がする活動のあらゆる分野を網羅するとまではゆかずとも）徐々に支配することになる、という神話である。「呪術からの解放」、科学技術による支配、知の諸領域で起こった数学的モデル化の重視、社会・政治上の統制を強固にしようとするあらゆる試み、場合によっては全体主義の色合いを帯びた試み。こういったことのすべては多かれ少なかれ、デカルトによる革命が啓蒙主義を経由して生み出したものである。デカルトによる革命こそが、近代社会がもたらした不都合や破局的事態の相当部分を生み出した。そうだとすれば、仕方はともあれデカルト主義の支配から脱け出すことが、現代という時代から脱却し、この時代が現に抱えている破局を乗り越え、来りうる破局を回避し、諍いのより少ない、もっと人間味のある新たな時代に向かうことである、というふうになるだろう。

根強い神話である。「すべては思想家誰某のせいだ」という発想のモデルに基づく短絡的な言挙げがみなそうであるように。こうして、デカルト的方法、とりわけデカルトによる「普遍数学」は、この神話によって新たな類型に属する力の装置に仕立て上げられる。この装置に恃んで、人間の精神は被造的世界の全体を所有しよう、みずからに都合のよい秩序をこの世界に押しつけようと望む。しかるに、現実が、あるいは自然が、本性上度を越したこのような野望に意趣を返すことになると人が気づくのはその後でしかない。

哲学史家であるわれわれの務めは、このような誤解に対してまず何らかの真実を取り戻すことにある。いくつかの点を順にはっきりさせてゆこう。

1．デカルト的方法の実践的な適用範囲は自然の総体に及びうるという神話には、たしかに、テクスト上の支えとなるものがないわけではない。

このような考えは、『方法叙説』第六部の有名な行を根拠にしようとするだろう。そこでデカルトは、「学院」で教授されている類いの「思弁的な」哲学に代えて、われわれをあたかも「自然の所有者にして主人」としてくれる「実践的」哲学を打ち立てる企図を語っている。それが望まれるのは、数限りない利便のため、とりわけ健康と長寿のためであるとデカルトは加えている[1]。

しかしながら、この一節がさほど独自なものではないことは、近世哲学史家ならば誰でも知っている。英国の大法官フランシス・ベーコンが 20 ないし 30 年先立ってあらわした学知の理想、すなわち操作性と即効性に優れた学知という理想にデカルトの考えは極めて近い。事物の本性を事物そのもののうちに虚しく求めるのではなく、哲学はむしろみずからを技術者となし、機械的技術に範を取ってまったく新たな「人間による支配」[2] の先鞭をつけるべし。こう提案したのはまず、1620 年の『ノヴム・オルガヌム』におけるベーコンであった。そうである以上、自然の支配という野心的な考え方をデカルトに帰することは理に適わない。彼独りがこのように考えていたわけではないし、この点で彼が最初の人間であるわけでもないのだから。事実、人間は自然に対して新たな権能をもっているという考えは、17 世紀の初頭に極めて広く行き渡っていたものである。新しい科学という観念のなかで、16 世紀の錬金術師たちから引き継いだテーマを（つまり自然を相手にした呪術の観念を）、17 世紀の開幕以来ガリレ

イを卓越した代弁者とする新たな機械論のテーマといかに統合するかについて、人々は議論を交わしていた。

いずれにしても、『方法叙説』の一節はふつう理解されているのとは反対の意味で受け止める必要がある。人間が自然を支配するという新たな展望をみずからが創始者となる哲学が拓くのだとデカルトは言おうとしていたのではなく、多くの者が夢見る自然の統御を実現しうる哲学があるとすれば、それは自分の哲学である、と。しかも、ほぼ十年後のテクスト、すなわち『哲学原理』(1647 年) に付された「仏訳者への手紙」のなかで、新たな哲学がその稔りを齎すにはなお多くのことが必要であり、長い時間がかかるだろうとデカルトは認めている。「哲学の主要な有用性は、最後になって初めて学ぶことのできる哲学の諸部分の有用性にかかっています」と記した上で彼は言う。「ところが、私はそれらの部分についてほとんど知らないのです」[3]。「手紙」の終わり近くでは、「これらの原理から演繹できるあらゆる真理を演繹し尽くすまでには、なお何世紀もかかるでしょう」[4]、とも。

2．いま問題にしている歴史記述上の伝説においては「普遍数学」が新たな物理学と同一視されている。たとえ潜在的な仕方であっても、自然現象の総体を説明しようとする学として。しかし、この同一視には明らかに問題が含まれている。

この点に関しては次の二人の研究成果に依拠して考えよう。まず『普遍数学と現象』と題された大著として間もなく公刊されるフレデリック・ド・ビュゾンの仕事であり[5]、『普遍数学：アリストテレスからデカルト』をものしたデイヴィッド・ラブインの仕事である[6]。

語用法の観点からして、デカルトが用いる「数学」という語に関しては三つの意味を区別する必要がある。

a)『精神指導の規則』および「第五省察」におけるいくつかの箇所で、« Mathesis » は « mathématique » と同義に用いられている。これは時代の、そして伝統的な用法に合致した用法であり[7]、この場合 « Mathesis » は個別の新しい学問を名指すものではない。「第五省察」において「純粋にして抽象的な数学 Mathesis pura et abstracta」は、混成的数学、つまり天文学、音楽、光学、静水力学に対置される純粋数学であり、これには算術、代数学、幾何学が含まれる。

b)『哲学原理』第二部最後の第 64 項では、« Mathesis abstracta » という表現が今度は自然のあらゆる現象に関わる学問を示すことになる。すなわちデカルトが実践していた物理学、「幾何学に他ならない」[8] 物理学であり、あるいは「その原理が幾何学の原理と異なるところのない」[9] 物理学である。このことは、幾何学的な科学が場所的運動の研究にまで及んでいたこと、言い換えれば、運動学が幾何学における一つの部分ないし一つの次元になっていたことを前提としている[10]。

c)「普遍数学 Mathesis universalis」という表現を明確なかたちで用い、それに定義を与えたテクストはただ一つ、すなわち『精神指導の規則』「第 4 規則」の後半である。ところが、幾つもの観点からして奇妙なところがこのテクストにはある。

まず、今日に残されたかたちの「第 4 規則」は、それなりに対称的でいくつかの点で反復する二つの部分からなっている。最初の部分は方法の観念を、後半（前半から切り離されてハノーヴァー写本の付録に入れられていた部分）が「普遍数学」を、主題とする。『精神指導の規則』がいつ構成された著作であるのかは分かっていない。おそらく、これは当初から一つの全体として構成されたものではない。執筆上の不規則性（全体像がはっきりとは予告されず、展開は中断され、文章が重複し、テーマが変更される等）からすれば、かなり異なる時期に書かれたテクストを後で取りまとめたものであると思われる[11]。「普遍数学」に関する部分は方法に関する部分よりも以前に書かれた、したがってかなり早い時期におけるデカルトの思索を伝えているはずだと考える専門家は多い。それが 1620 年代の初めであるとすれば、1637 年の『方法叙説』に 15 年先立つことになる。

さらに、« Mathesis universalis » は、数学のもっとも一般的な部分として、しかし同時にもっとも易しい部分として、提示されている。「第 4 規則」の最後にデカルトは言う。「私は今まで自分の力の及ぶ限り、この普遍数学を修めて来た」。 そして差し当っては、「従来の研究において比較的注目に値すると私が思ったものを、一つに纏め、整理するように努めることにしよう。それは、必要な時に将来この小著から適宜それらを呼び起こすことができるようにするためである」。しかしまず、「それらを記憶から拭い去り、より自由な精神を他のものに向けることができるようにするためである」[12]。このような説明が特異であることに読者はすぐ気づくだろう。一体なぜ、ある学

問の諸原理あるいは構成諸要素を記憶から拭い去らねばならないのか？ 学問というものはむしろ、そういった原理や要素に依拠する知識のなかに生ずる困難を解消することに、たえず役立つべきものであるのに[13]。しかし、何よりも奇異に見えるのは、『精神指導の規則』の後続個所には上のように予告された事柄に明白なかたちで対応するものが何もないという点である。

果たしてデカルト的「普遍数学」をどこに見つければよいのか？ 難しいのはまさにこの点である。

しかしそれ以前に、そもそもデカルトは「普遍数学」が何によって成り立っていると考えているのだろうか？答えは周知のところである。順序と尺度に関わるすべての学問分野を「数学 mathématiques」と呼ぶ。同時に、順序と尺度を一般的な仕方で（個別の素材に結びつけることなしに）扱う何らかの学問が存在しなくてはならない。そして「古くから広く用いられてきた名前を用いれば」、この学問を「普遍数学」と呼ぶことができる。

さまざまな命題を含んでいるこのテクストには詳細な注釈が必要であるが、少なくとも次の二点ははっきりしている。

a）普遍数学の二つの対象である順序と尺度は同じ地位にあるのではない。順序の問題は尺度の問題に関連して措定されると言うべきである。そのことはデカルトによる次の定式のうちにあらわれている。「何らかの順序あるいは尺度を調べることになるあらゆる事柄は « Mathesis » に関係する。このさい、この尺度がどこに求められるのかは、それが数であれ、図形であれ、天体であれ、音あるいは他の対象であれ、ほとんど問題にはならない」[14]。すなわち、デカルトによる「普遍数学」は第一に順序に関する学問であり、第二に尺度の学問である、と言うべきではない。順序と尺度両者の関係によって事態はもっと複雑になっており、むしろ次のように言うべきである。「「普遍数学」は尺度に関する問題の内部における順序に関する学問である」、と。「普遍数学」の領域は計測可能なものにとどめられている。実際、「普遍数学」がこの領域を超えて、例えば形而上学の問題に適用されることを示すテクストは皆無である。そして、尺度と順序に関して言えば、「普遍数学」の主要な関心は、あくまでも順序の方にある。

b）数学における（算術と幾何学をはじめとする）個別諸分野との関係では、「普遍数学」は方法論的にみて透明なものであると言ってよい。「普遍数学」を涵養すること、それは数学の諸問題一般の解決方法を習得することであり、どのようにして解決するのかを示せることである（これこそ古来の幾何学者たちが十分にはして来なかったことであった。困難な問題に取り組むに急くあまり、彼らは自分たちの思考の進み方を示さなかったのである）。

しかし、「普遍数学」についての以上の理解は未だかなり抽象的である。要するに、そしてもっと具体的に言って、何がこの「普遍数学」でありうるのだろうか？答えを見いだすためには「第４規則」を後にして、『精神指導の規則』のどの部分でデカルトが彼の理解する「普遍数学」に関する事例を、一つあるいは複数、挙げているだろうかと問う必要がある。すると、「第６規則」最後の箇所に立ち止まる余地があることが分かるだろう。

一つの問いに関わっている諸対象、諸要素ないし諸項目の総体を、言い換えれば、この問いを解くために考慮する必要があるすべてのものを、精神はどのようにして順序立てることができるのか。デカルトは「第６規則」をこの点の説明から開始した。この場合、人は数列のかたちで、つまり何らかの対象に関する知識が他の対象に関する知識に先立ち、あるいは後続する、その仕方によって、関連するものを並べてゆくとデカルトは考える。対象が包摂するさまざまな関係の数、観点の数に従ってということである[15]。しかしながらデカルトの論述は、かなり唐突に、諸系列をどのように構成するかという問題から離れてゆく。かなり唐突な仕方で[16]彼が注意を向けるのは、一つの系列のなかでしかじかの項目が知られているか否かに従って、同一の系列内で立てられうる問いの難しさが大きくも小さくもなるという問題である。

こうして、連続比例における大きさが問われることになる。3 と 6 の数字が与えられれば、第一項の第二項に対する関係と同じ関係を考えることで容易に第三項を求めることができる（問い１°）。（3 の 2 倍が 6 であったように、6 の 2 倍として）12 を見つけることは容易い。反対に（問い２°）、3 と 12 が与えられ、その中間項（幾何平均）を探すよう求められている場合であれば、操作はより複雑であり、質問はより難しいものだということになる。3 と 24 の間に二つの中間項を見つけなければならないとすれば（問い３°）、困難はさらに増す。

しかし、困難の度合いを縮減することで、人は精神に求められる操作を省く方法を規則的な仕方で見つけることができるとデカルトは指摘する。例えば、3 と 48 が与えられ、そのあいだにある三つの数を（連続比例の数列

をなすように）求められた場合、はじめは非常に複雑な問いであるようにみえるだろう。それでもまず三数の中間すなわち 12 を探すことから始めるならば、残りの二つ、6 と 24 をついで見つけることは簡単になるだろう。こうする間、たしかに操作に必要な時間は長くなるにしても、難しさの度合いとしては問い 2° と同じレヴェルに留まることになり、問い 3° の難しさにまでは至ることなく、求めるものを探すことができるだろう。

このような思考の展開を示すために、デカルトは次のように記す。

> 「これらすべてのことがあまりに自明で、まるで児戯に類すると見えたとしても、注意深く反省してみれば、事物の間の比例すなわち関係［*proportiones sive habitudines*］について立てられうるさまざまな問題が、いかなる理由で［*qua ratione*；« ratio » の語は量化された「関係」という数学的な意味を保持しているはずである］相関しているか、またこれらの問題がどのような順序で研究されねばならないかを、私は理解する。このことが、それだけで、純粋数学という学問全体を包摂し、約言しているのである。」[17]

実際、『精神指導の規則』において比例における数の大きさの事例を展開するのは、上のように語る「第 6 規則」の最後だけではない。同じ例は、さらに二度、第 11 規則と第 17 規則で取り上げられる。だからこそ上のような考え方の射程は熟考に値するのであり、そこからデカルトによる「普遍数学」に関して、以下のことを結論してよいだろう。

ユークリッド以来の「一般数学」がそうであったように（『原論』Ⅴ巻）、「普遍数学」は、まず比例の問題に関係する（あるいは「関係と比例」に）。しかるにこの「関係と比例」こそ、『方法叙説』が数学の諸問題を学ぶさいにする方法の訓練の対象として挙げたものだった。順序立てて配置することが求められ、また、それらを最も相応しい仕方で、図形的に（幾何学）そして象徴的に（代数学）表象することが求められる、対象である [18]。

しかしそれとともに、この学問は或る特徴的な進み方、すなわち反省的と呼びうるような進み方をする。単に比例についての一つの学問なのではない。まさしく、比例に関して立てることのできるさまざまな問いについての学問なのである。あるいは、これらの問いに関する操作についての学問なのである。「第 6 規則」の射程を最大値において示す上の一節が教えてくれるように、比例関係は大きさの間にだけではなく、困難そのものの間にも、そして精神が踏む操作そのものの間にも、存在しているのである。

したがって、

(a)「普遍数学」は比例についての一般的な学である、とだけではなく、

(b)「普遍数学」は比例に関わる諸問題についての一般的な学である、とだけでもなく、

(c)「普遍数学」は（比例の）諸問題の間にある比例関係についての一般的な学である、と言うことができる。

ここにおいて、「普遍数学」の概念は、デカルトが以降あちこちのテクストで重要視する「方法」の概念と相通ずることになる。方法は精神が必要とする歩みの数を省略することを目指す。可能な限りその歩みを単純にまた即効性があるようにすることを目指す。解決すべき問題の構造を予め調べておくことから始めることによってそうするのであり、この調査によって問題の間に秩序をうち立てるのである。「何をなさねばならないか、何を調べなければならないか、何を見いださなければならないか、なし・調べ・見いだすに先立って」。これこそデカルト的方法が用いる典型的な問いであり、例えば虹の本性は何かという困難極まる問題に対して適用されることになるものである。『気象学』第 8 講でこの問題をデカルトが選んだのは彼の方法をそこで典型的な仕方で示すためだった。

ここまでのところに結論を出そう。デカルトによる「普遍数学」は、われわれの知りうる限りで言えば、本質的に、対象に関する学問ではない。みずからを統御する精神自身に関係する学問である。

3．この地点から改めて一般的な考察に立ち返り、次の三点を区別して指摘しよう。

1）デカルト的「普遍数学」の一元的支配とは、歴史を叙述するさいに作り出された虚構でしかない。「普遍数学」という考えはデカルトよりも前に形成されたものであり、彼のあとにも長い歴史をもつ。しかしデカルトが直接自然に適用されることはない。個々の場合に応じて対象となる事物に関して言えば、測ることができるものの領域をこの「普遍数学」が超え出てゆくことはない。他方でその本質的な対象に着目すれば、「普遍数学」とは精神

による自己統御というストア派的理想を純粋に知的な次元へと転移させたものに近いと言ってよいだろう。

2）一般的に言って、万人に有用であるような一つの哲学、とりわけ自然をできる限り思いのままにするような哲学を広めることを、デカルトは望んだ。しかしまず、「出来る限り」という条件を軽んじてはならない。さらに、デカルト哲学が実用的な技術の面で抱いた計画が実際に遥か遠くまで押し進められたかとなると、これも自明ではない。自然の力を飼いならすという問題はデカルトにとって喫緊のものではなかった。少なくとも、彼に先立ってなされた企てよりも遥か先までゆくような仕方でのコントロールが問題であるとするならば。いくつかの例外をのぞけば、彼は理論にとどまらないような機械の発明者ではなかった。真に有用な、つまり人間の寿命を延ばすような医学を作り上げようというデカルトの企図が、最終的には、一種の栄養療法に、そして身体機能に関する幾分かは完成された知識と組合わされた自己管理に帰着したという点は示唆的である。

3）他の支配を求めるような性格を一切もたず、また理性の範囲を超えた領域に人間を連れ出そうという野望を抱くこともなく、「普遍数学」あるいはデカルト的方法は、たえず自分と折り合いをつける習慣を精神に身につけさせようとするものだった。（問題が解決すれば）成功だったとは認めるが、同時に自分が現実に具えている能力と自分のなすべき事柄の均衡を保とうとする習慣である。この点では、知性・科学・技術の側面と倫理の側面の間には強い平行関係がある。デカルトは、自由意志を善く用いることを身につけた人間について、すなわち真の意味での高邁なる者について、次のように語る。「このような仕方で高邁なる者は、意義の大なることをなすようにとその本性から赴くが、かといって自分の力量を超えると感ずることに敢えて取り組んだりはしない」[19]。こう語りながらデカルトは、みずからの力に向けられた注意力を、徳に本質的なものとして捉えている。『方法叙説』の表現を借りれば、高邁なる者は「万人にとって一般的に善であるものを、それが自分の内にある限り、差し出そう」とする。言い換えれば、彼は善を実現するために行けるところまで行く。しかし可能性の限界にまで達した上はそれ以上を、つまり不可能事を試みたりはしない。そのようなことを成し遂げる力も力能も自分には具わっていないと彼は考えるであろうから。このような仕方での自己統御は、『精神指導の規則』とりわけ「第１規則」[20] のデカルトが既に頭に描いていたことであると考えてよいだろう。こうしてデカルト的方法は、彼の「普遍数学」に具わった特徴の幾つかに対して一般的な射程を与えながら、それらを保持している。デカルト的方法は、無謀ではなく深慮を教える方法として受け止められなければならないのである。

こうして見れば、現代における重大な問題の幾つかに関してさえ、デカルトの教えはアクチュアリティを失っていないと言えるだろう。いかなる問題に関してであれ、それを十分な仕方で扱うためにわれわれが採る仕方に関してみずからに問いかけることをデカルトは求めている。とりわけ、眼前の問題よりも前にまず取り組み、あるいは解決するべき問題がないのかどうかを見極めることを、われわれに求めている。われわれが解答を見い出しうる問題とは何であり、われわれの力量を超えた問題とは何であるのか精査することをデカルトは求めている。そして、力量の範囲に収まるあらゆる問題に関して、十分な理由をもって肯定しうるものは何であるのかを見極めることを、求めている。実践の場面でも同様に、確信を得られる望みがない場合には、望ましいもののなかで最も蓋然性の高いものの側に就くように、そして無謀な企図は断固棄てるようにと、デカルトはわれわれに説いている。無謀とは、例えば、人間が開発し、動かそうとする装置が、人間のもつ統御能力の埒外にまで行ってしまう危険があるような場合である。

このようなデカルトの考えの一体どこに、望ましからざるものがあるというのだろう？ むしろ、デカルト的な規則により適った社会を、意志疎通のあり方を、そして政治を、待ち望んでよい —— ただし、皆がその規則を遵守するということが現代において本当の意義をもつようになるためには、デカルト自身がある機会に述べているように、「物事の秩序の次元における大規模な変更」[21] が必要になる、という事実に目を瞑ることなく。

注

1. Éd. Adam-Tannery（アダン・タヌリ版、以下略号 AT），t. VI, p. 61, l. 30–62, l. 20.［訳者付記］著者がラテン語テクストをフランス語訳で引用している場合、その日本語訳はラテン語に即して、『デカルト著作集』（白水社）を参考に、訳出している場合もある。
2. 『ノヴム・オルガヌム』（I, 68）を参照。

3. AT IX-B, 15, 5-6.
4. AT IX-B, 20, 6-7.
5. この著作は Champion（Paris）からの公刊が予告されている。
6. Paris, PUF, 2009. 第二巻ではデカルトからライプニッツに至る経緯が扱われる予定。
7. ラブイン、前掲書 p. 197 を参照。
8. メルセンヌ宛 1638 年 7 月 27 日付書簡（AT II, 268, 13-14）。
9. 「私は自然学における原理として、幾何学や抽象数学における原理以外のものを認めない」。『哲学原理』第二部 64 項のラテン語タイトルである。
10. フレデリック・ド・ビュゾン、「『哲学原理』における数学：第二部 64 項に関する覚え書き」『デカルト『哲学原理』（1644-1994）；著作刊行 350 周年記念会議録』（J. -R. Armogathe、G. Belgioioso 編、Naples, Vivarium, 1996, p. 303-320）を参照。
11. 主要な研究は J. -P. Weber による『規則論テクストの構成』（Paris, Sedes, 1964）であるが、そこで用いられた方法論と示された結論は後の研究者たちによって問題視されている。
12. AT X, 379, 3-13.
13. AT X, 378, 11-16.
14. AT X, 377, 23-378, 4 ; 強調は引用者。
15. AT X, 382, 3-7.
16. AT X, 384, 15 sq.
17. AT X, 384, 29-385, 4.
18. AT VI, 20, 1-10.
19. 『情念論』、第 156 項。
20. 「［事物の真理を探求したいと真剣に望む］人は、人生の個々の出来事において何が選択されなければならないかを知性が意志に予め示せるように、理性における自然の光を増すことだけを考慮すべきである」（AT X, 361, 18-21）。
21. 真の哲学に基づいた普遍言語計画に関しては、メルセンヌ宛 1629 年 11 月 20 日付書簡を参照（AT I, 82, 2-3）。

La Mathesis cartésienne aujourd'hui

Denis Kambouchner

Comme élément de départ pour notre discussion, je voudrais commencer par évoquer quelques malentendus qui touchent à la définition de la Mathesis universalis cartésienne, et plus généralement à celles de la méthode et de la science telles que Descartes les a conçues.

Il existe une légende dans la philosophie moderne, ou plutôt au sujet de cette philosophie, d'après laquelle, avec Descartes, un nouveau type de rationalité aurait pris forme et se serait peu à peu imposé dans toutes les régions du monde, sinon même dans tous les secteurs de l'activité humaine. Le « désenchantement du monde », le règne de la technique, le poids de la modélisation mathématique dans les divers secteurs du savoir, les entreprises de contrôle social et politique de toutes sortes, y compris dans leurs versions totalitaires, tout cela serait, plus ou moins, à travers les Lumières, le produit de la révolution cartésienne. Et donc, seraient les produits de la révolution cartésienne une bonne part des déconvenues et des catastrophes que l'époque moderne a apportées. De la sorte, sortir de cette époque, surmonter les catastrophes dont elle a été porteuse, éviter celles qu'elle peut encore réserver, accéder à un nouvel âge moins conflictuel et plus humain, ce serait, d'une manière ou d'une autre, sortir de l'empire du cartésianisme.

C'est là une légende tenace, comme sont tous les récits simplificateurs qui se forment sur le modèle : « *tout cela est la faute de – tel ou tel penseur* ». Cette légende fait, en somme, de la méthode cartésienne, ou plus particulièrement de la *Mathesis universalis* dans sa version cartésienne, un instrument de pouvoir d'un genre nouveau, par lequel l'esprit humain veut prendre possession de l'ensemble du monde créé, et y installer l'ordre qui lui convient ; cela pour s'apercevoir, un peu tard, que la réalité, ou la nature, se venge de cette ambition naturellement démesurée.

Il nous appartient d'abord, en tant qu'historiens de la philosophie, de rétablir une certaine vérité sur tout cela ; ce qui passe par quelques mises au point.

1. La légende d'une méthode cartésienne dont l'application pratique s'étendrait à la nature entière n'est pas dépourvue de tout support textuel. Elle se fonde tout particulièrement sur quelques lignes fameuses de la Sixième partie du *Discours de la Méthode* (1637) où Descartes parle de bâtir, au lieu d'une philosophie « spéculative » du genre de celle qui s'enseigne « dans les Écoles », une philosophie « pratique » grâce à laquelle nous deviendrions « comme maîtres et possesseurs de la nature » ; ce qui est à désirer, ajoute-t-il, « pour une infinité de commodités », notamment pour la santé et pour la prolongation de la vie[1].

Tout historien de la philosophie moderne sait pourtant que l'originalité de ce passage est assez réduite : dans toute cette page, Descartes se tient très près de l'idéal d'une science opérative, efficace, formulé vingt ou trente ans auparavant par le chancelier d'Angleterre, Francis Bacon. C'est Bacon qui propose, notamment dans son *Novum Organum* de 1620, que la philosophie, au lieu de scruter en vain la nature des choses dans les choses elles-mêmes, se fasse technicienne et prenne modèle sur les arts mécaniques pour inaugurer tout un nouveau « règne de l'homme »[2]. Il n'est donc pas raisonnable d'attribuer à Descartes lui-même la conception d'une ambition qu'il n'est ni le seul ni le premier à formuler. L'idée d'un nouveau pouvoir sur la nature est en réalité, au début du XVIIe siècle, extrêmement répandue, et l'on dispute encore sur la manière dont se conjuguent, dans l'idée de la nouvelle science, les thèmes hérités des alchimistes du XVIe siècle (donc l'idée de magie naturelle) avec ceux de la nouvelle mécanique dont Galilée a été dès le début du siècle un éminent représentant.

Quoi qu'il en soit, ces lignes du *Discours de la Méthode* doivent sans doute être lues en sens inverse du sens dans lequel

on les lit ordinairement : il ne s'agit pas, pour Descartes, d'associer à la nouvelle philosophie dont il est l'inventeur de nouvelles perspectives de domination de l'homme sur la nature, mais plutôt d'indiquer que si une philosophie peut un jour réaliser cette maîtrise de la nature dont beaucoup rêvent, ce sera celle qu'il a commencé à construire. Et un texte, comme dix ans plus tard celui de la Lettre-Préface des *Principes de la philosophie* (1647) admet qu'il faudra beaucoup, beaucoup de temps pour que la nouvelle philosophie porte tous ses fruits. « La principale utilité de la philosophie », écrit ici Descartes, « dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières » ; or, « je les ignore presque toutes… »[3]. Et vers la fin : « Je sais bien qu'il pourra se passer plusieurs siècles avant qu'on ait déduit de ces principes toutes les vérités qu'on peut en déduire… »[4]

2. Dans la légende historiographique dont nous parlons, la *Mathesis universalis* est identifiée à la nouvelle physique en tant qu'elle se propose de rendre compte, virtuellement au moins, de la totalité des phénomènes de la nature. Or cette identification est tout à fait problématique.

Je m'appuierai ici sur les travaux de Frédéric de Buzon, dont le grand ouvrage, *Mathesis et phénomène* devrait bientôt paraître[5] ; et sur ceux de David Rabouin, auteur d'une étude intitulée : *Mathesis universalis : la mathématique universelle, d'Aristote à Descartes*[6].

D'un point de vue philologique, il convient de distinguer trois emplois cartésiens du mot *Mathesis.*

a) Dans un certain nombre de textes, dont un certain nombre de passages des *Règles pour la direction de l'esprit,* et aussi dans la *Cinquième Méditation*, le mot Mathesis est pris comme synonyme de *mathématique*. Cela est conforme à l'usage du temps et de la tradition[7]. Dans ce cas, le mot ne désigne aucune science particulièrement nouvelle. Dans la *Cinquième Méditation,* la *Mathesis pura et abstracta* se confond, sans spécification particulière, avec la mathématique pure, arithmétique, algèbre ou géométrie, opposée aux mathématiques mixtes, astronomie, musique, optique, hydrostatique.

b) Dans le dernier article (art. 64), de la Seconde partie des *Principia Philosophiae* (1644), l'expression : *Mathesis abstracta* vient désigner une science qui s'applique à tous les phénomènes de la nature. *La Mathesis abstracta*, c'est donc la physique que Descartes a pratiquée, en tant qu'elle « n'est autre chose que géométrie »[8], ou que « ses principes ne sont pas différents de ceux de la géométrie »[9]; mais cela suppose que la science géométrique s'étende à l'étude du mouvement local, autrement dit que la phoronomie soit désormais une partie ou une dimension de la géométrie[10].

c) Quant à la Mathesis universalis, un seul texte l'évoque formellement et lui donne une définition : il s'agit de la seconde partie de la quatrième *Règle pour la direction de l'esprit*. Et ce texte est étrange à plusieurs égards.

D'abord, la *Règle IV* telle qu'elle nous a été transmise se compose de deux parties assez symétriques et qui à certains égards se répètent, la première étant centrée sur la notion de la méthode, la seconde (détachée et rejetée en appendice dans la copie de Hanovre) sur celle de *Mathesis universalis.* Nous ne savons pas quand les *Règles pour la direction de l'esprit* ont été composées. Elles ne l'ont sans doute pas été en un seul bloc : les irrégularités de rédaction qu'on y rencontre (plan mal annoncé, développements interrompus, passages faisant doublets, modifications thématiques, etc.) feront plutôt penser qu'elles rassemblent des textes de dates assez différentes[11]. Les spécialistes sont nombreux à admettre que les pages de la *Règle IV* sur la *Mathesis universalis* doivent être antérieures aux pages sur la méthode, et correspondre à une étape assez précoce de la réflexion cartésienne : s'il s'agit du début des années 1620, celle-ci se situerait plus d'une quinzaine d'années avant le *Discours de la Méthode* de 1637.

De plus, la *Mathesis universalis* est présentée ici comme la partie la plus générale des mathématiques, mais en même temps comme la plus facile de toutes. A la fin de la Règle, Descartes déclare : « J'ai cultivé jusqu'à présent, autant que je l'ai pu, cette *Mathesis universalis* », et maintenant, « ce que j'ai trouvé digne de remarque dans mes travaux antérieurs, je vais tâcher de le rassembler en un tout et de le disposer avec ordre, pour le retrouver commodément dans ce petit livre, le jour où il en sera besoin », mais d'abord « pour pouvoir en décharger ma mémoire et apporter à tout le reste un esprit plus libre. »[12] On notera la singularité de l'explication : pourquoi décharger sa mémoire des principes ou éléments d'une discipline qui devrait au contraire participer en permanence à la solution des difficultés des sciences qui en dépendent ?[13] Mais le plus étrange est que,

dans la suite des *Regulae*, rien ne correspond de manière absolument explicite à l'exposé annoncé.

Où donc trouver la *Mathesis universalis* cartésienne ? Telle est la difficulté !

Mais d'abord, en quoi est-elle supposée consister ? La réponse cartésienne est bien connue : on appelle *mathématiques* toutes les disciplines dans lesquelles on s'occupe d'ordre et de mesure ; aussi doit-il y avoir une certaine science qui s'occupe de l'ordre et de la mesure en général (sans que cet ordre et cette mesure soit attachés à une matière particulière). Et c'est cette science qu'on peut nommer, « d'un nom déjà ancien et communément utilisé », *Mathesis universalis*.

Le texte qui contient ces diverses propositions appellerait un commentaire méticuleux. Deux points toutefois s'en dégagent clairement :

a) Les deux objets de la science considérée, l'ordre et la mesure, ne sont pas à placer sur un même rang. Il faut dire plutôt que les problèmes d'ordre se posent ici à propos des problèmes de mesure ; ce qui apparaît dans la formule de Descartes : « Toutes les choses dans lesquelles c'est un certain ordre ou mesure qu'on examine se rapportent à la *Mathesis, peu importe que cette mesure soit à chercher* dans des nombres, des figures, des astres, des sons ou dans d'autres objets »[14]. On ne doit pas dire de la *Mathesis universalis* cartésienne qu'elle est *premièrement* science de l'ordre, *et en second lieu* science de la mesure. La relation à concevoir entre les deux objets rend les choses plus compliquées. Il faut dire de la *Mathesis universalis* qu'elle est la science de l'ordre dans les questions de mesure. Son domaine reste celui du mesurable - et il n'y a absolument aucun indice que, pour Descartes, elle doive s'étendre au-delà, par exemple aux questions métaphysiques. Mais sa principale affaire, c'est l'ordre.

b) Par rapport aux disciplines mathématiques plus particulières (et la particularité commence ici avec l'arithmétique et la géométrie), la *Mathesis universalis* peut être dite méthodologiquement transparente : cultiver cette *Mathesis*, c'est apprendre à résoudre les questions mathématiques en général, et c'est pouvoir montrer comment on les résout (ce que les anciens géomètres n'ont pas assez fait : ils se sont précipités vers des questions difficiles et n'ont pas assez montré comment ils procédaient).

Tout ceci, pourtant, est encore assez abstrait. Plus concrètement, que pourra donc être cette *Mathesis* ? C'est ce qu'on découvrira seulement en sortant de la *Règle IV* et en se demandant dans quelle partie des *Regulae* Descartes a pu donner un ou plusieurs exemples de la science ou discipline dont il s'agit. Et pour cela, il y aura lieu de s'arrêter à la fin de la *Règle VI*.

Dans la *Règle VI*, Descartes a commencé d'expliquer comment l'ensemble des objets, éléments ou termes d'une question quelconque, autrement dit tout ce qu'il y a à considérer ou à prendre en compte pour résoudre cette question, peut être mis en ordre par l'esprit. On disposera ces objets, dit-il, sous formes de séries, selon la manière dont la connaissance des uns précède ou suit la connaissance des autres, et donc selon le nombre de relations, *respectus*, qu'ils enveloppent[15]. Mais en réalité, le propos cartésien se détourne assez rapidement des problèmes liés à la constitution de ces séries : assez rapidement[16], il se concentre sur la plus ou moins grande difficulté des questions qui peuvent se poser à propos d'une seule et même série, selon que tels ou tels termes, dans cette série, sont connus ou inconnus.

Ainsi avec des grandeurs en proportion continue : si, une fois donnés les nombres 3 et 6, on en cherche un troisième qui soit dans le même rapport au second que le second au premier (question n°1), il sera facile de trouver le nombre 12 (double de 6, comme 6 est le double de 3). Si en revanche (question n°2), les nombres 3 et 12 étant donnés, on doit chercher le nombre du milieu (la moyenne proportionnelle), l'opération est déjà plus compliquée, donc la question plus difficile, et elle l'est encore davantage s'il faut trouver (question n°3) les deux intermédiaires entre 3 et 24.

Mais, remarque Descartes, on peut régulièrement trouver le moyen d'économiser les opérations de l'esprit, en réduisant le degré des difficultés. Par exemple, si, les nombres 3 et 48 étant donnés, l'on demande les 3 nombres intermédiaires (pour former une série en proportion continue), cette question d'abord très compliquée. Mais si l'on commence par chercher le nombre du milieu, c'est-à-dire 12, il sera ensuite facile de trouver les deux autres moyennes, à savoir 6 et 24. De cette manière, on sera resté, avec une séquence d'opérations certes plus longue, au niveau de difficulté de la question n°2, et on sera redescendu en deçà de celui de la n°3.

Or, voici ce qu'écrit Descartes pour présenter ce développement :

« Bien que toutes ces choses soient si manifestes qu'elles en apparaissent presque puériles, je comprends, en y réfléchissant attentivement, par quelle raison [*qua ratione* : le mot doit conserver ici son sens mathématique de rapport quantifié] s'enveloppent toutes les questions qui peuvent être proposées touchant les proportions ou rapports [*proportiones sive habitudines*] des choses, et selon quel ordre il faut les traiter; ce qui à soi seul embrasse et résume toute la science purement mathématique. »[17]

De fait, la fin de la *Règle VI* n'est pas l'unique lieu des *Regulae* à développer l'exemple des grandeurs en proportion : ce même exemple reviendra deux fois dans la suite du texte, aux *Règles XI* et *XVII*. Il convient donc de réfléchir à sa portée, et de conclure, s'agissant de la *Mathesis universalis* cartésienne, ce qui suit :

Comme toute *mathématique générale* depuis Euclide (*Éléments*, livre V), la *Mathesis universalis* a d'abord affaire à des questions de proportions (ou « rapports et proportions »). Ce sont précisément ces « rapports et proportions » que le *Discours de la Méthode* désignera comme les objets de l'exercice de la méthode dans l'étude des questions mathématiques - objets qu'il s'agit à la fois de disposer par ordre et de pourvoir de leur représentation figurée (géométrique) et symbolique (algébrique) la plus appropriée[18]. Mais avec cela, cette science comporte une orientation caractéristique qu'on peut appeler réflexive : il ne s'agit pas simplement d'une science *des proportions*, mais d'une science *des questions* qui peuvent se poser concernant les proportions, ou d'une science des opérations relatives à ces questions (de proportions). Et comme l'indique ce passage de la *Règle VI*, qui trouve ici sa portée ultime, il y a des proportions non seulement entre les grandeurs, mais entre les difficultés elles-mêmes, et entre les opérations de l'esprit elles-mêmes.

On dira donc non pas seulement :

(a) *la Mathesis Universalis est la science générale des proportions,*

ni seulement :

(b) *la Mathesis Universalis est la science générale des questions de proportions,*

mais aussi :

(c) *la Mathesis Universalis est la science générale des proportions entre les questions* (de proportions).

Et c'est par là que le concept de la *Mathesis universalis* communique avec le concept de la méthode que Descartes fera prévaloir partout ailleurs, si toute la méthode vise à économiser les démarches de l'esprit, autrement dit à les rendre aussi simples et efficaces que possibles, à partir d'un examen préalable de la structure des questions à résoudre, lequel débouche sur une mise en ordre de ces questions. « *Quelles choses dois-je faire, examiner, trouver, avant de faire, d'examiner, de trouver telle chose déterminée ?* » : c'est la question typique de la méthode cartésienne, celle qui s'appliquera par exemple à la si difficile question de la nature de l'arc-en-ciel, que Descartes a choisie pour donner un échantillon de sa méthode dans le Discours Huitième du traité des *Météores*.

En somme, la *Mathesis universalis* cartésienne, pour autant qu'elle se découvre à notre regard, n'est pas à titre essentiel une science *d'objets* : c'est une science relative à l'esprit lui-même dans le contrôle qu'il a de soi.

3. À partir de là, nous pouvons en revenir à des considérations plus générales. J'en distinguerai trois :

1) L'impérialisme de la *Mathesis universalis* cartésienne est une pure fiction historiographique. L'idée de *Mathesis universalis* a été formée avant Descartes et elle a encore une longue histoire après lui ; mais cette *Mathesis* dans sa version cartésienne *ne s'applique pas directement à la nature*. Quant à ses objets occasionnels, elle ne déborde pas le domaine du mesurable ; et quant à son objet essentiel, elle constitue quelque chose comme la transposition, sur un plan purement intellectuel, de l'idéal stoïcien d'un contrôle de soi de l'esprit.

2) Descartes a en effet voulu livrer une philosophie qui soit utile à tous les hommes, et notamment une philosophie qui mette la nature autant que possible à leur disposition. Mais d'abord, il faut bien retenir cette clause de possibilité ; et ensuite, il n'y a pas d'évidence que les ambitions techniques de la philosophie cartésienne aient été poussées très loin. La domestication des forces de la nature n'est pas pour Descartes à l'ordre du jour, du moins en tant qu'elle s'étendrait bien au-delà de ce qui a

été entrepris avant lui. Descartes, à quelques exceptions près, n'est pas un inventeur de machines autres que théoriques ; et il est significatif que le projet cartésien de construire une médecine réellement utile, capable de prolonger la vie humaine, se soit finalement réduit à la recommandation d'une certaine espèce de régime et d'attention à soi, associée à une connaissance un peu perfectionnée du fonctionnement du corps humain.

3) Loin d'avoir un caractère impérialiste et de porter les ambitions de l'homme au-delà du raisonnable, la *Mathesis universalis* ou la méthode cartésienne est ce qui donne à l'esprit l'habitude de se mesurer lui-même en permanence ; c'est-à-dire, de reconnaître ses succès (quand une question est résolue), mais aussi de proportionner les tâches qu'il se propose à ses capacités réelles et actuelles. À cet égard, il existe un fort parallélisme entre le plan intellectuel, scientifique et technique et le plan moral. Quand Descartes dira des hommes qui ont appris le bon usage du libre arbitre, à savoir les généreux dans le vrai sens du mot : « Ceux qui sont généreux en cette façon sont naturellement portés à faire de grandes choses, et toutefois à ne rien entreprendre dont ils ne se sentent capables »[19], il retiendra comme une dimension essentielle de la vertu l'attention portée à ses propres forces. Le généreux s'attache, selon les termes du *Discours de la méthode*, à « procurer, autant qu'il est en lui, le bien général de tous les hommes », autrement dit, il va dans la réalisation du bien jusqu'au bout de ce qu'il peut ; mais s'il va jusqu'au bout du possible, il ne tente pas l'impossible, au sens où il se prêterait à lui-même un pouvoir ou une puissance qu'il ne saurait avoir. On peut estimer que le Descartes des *Regulae*, notamment celui de la Règle I[20], a déjà cela en tête cette forme de contrôle de soi. En somme, la méthode cartésienne, qui reprend en soi avec une portée plus générale certains des traits de la *Mathesis universalis,* doit être considérée comme une école de prudence et non de témérité.

Considérée sous cet angle, la leçon de Descartes ne saurait perdre son actualité, pas même par rapport à un certain nombre de problèmes cruciaux de notre temps. Descartes ne nous demande pas seulement, par rapport à toute question, de nous interroger sur la manière de nous y prendre pour la traiter de manière satisfaisante, et notamment, de déterminer quelles questions nous devons traiter, ou résoudre, préalablement à celle-ci : il nous demande d'examiner quelles sont les questions auxquelles nous pouvons trouver des réponses et quelles sont celles qui dépassent notre portée. Et sur toutes les questions qui sont à notre portée, il nous demande de déterminer ce qui peut être raisonnablement affirmé. En matière pratique, aussi bien, il nous conseille, quand nous ne pouvons espérer aucune certitude, de nous ranger à ce qui apparaît le plus probable dans le genre du souhaitable ; mais il nous déconseille absolument tout parti pris aventureux, c'est-à-dire tel que la mécanique que nous aurions inventée ou mise en marche risquerait d'échapper à notre contrôle.

Que pourrait-il y avoir là d'indésirable ? Au contraire, on se prendra à rêver d'une société, d'une communication, d'une politique qui seraient plus conformes aux règles cartésiennes - sans se dissimuler qu'il faudrait, comme le dit Descartes lui-même quelque part, « de grands changements en l'ordre des choses »[21] pour que l'observation généralisée des règles dont il s'agit devienne réellement à l'ordre du jour.

---

1 Éd. Adam-Tannery, t. VI, p. 61, l. 30 – 62, l. 20.

2 Cf. *Novum Organum,* I, 68.

3 AT IX-B, 15, 4-7.

4 AT IX-B, 20, 6-7.

5 Cet ouvrage est annoncé aux éd. Champion, Paris.

6 Paris, PUF, 2009. Un second volume est annoncé qui couvrira la séquence Descartes-Leibniz.

7 Cf. D. Rabouin, *op. cit.,* p. 197.

8 *A Mersenne*, 27 juillet 1638, AT II, 268, 13-14.

9 *Non alia principia in Physica, quam in Geometria, vel in Mathesis abstracta, a me admitti* : titre latin de l'art. 64 des Principia Philosophiae, partie II.

10 Cf. F. de Buzon, « La Mathesis des Principia : remarques sur II, 64 », in J.-R. Armogathe et G. Belgioios, éd., *Descartes, Principia Philosophiae (1644-1994). Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione dell'opera,* Naples, Vivarium, 1996, p. 303-320.

11 L'étude princeps est celle de J.-P. Weber, *La constitution du texte des* Regulae, Paris, Sedes, 1964, dont la méthodologie et les conclusions sont toutefois discutées par les interprètes ultérieurs.

12 AT X, 379, 3-13.

13 AT X, 378, 11-16.

14 AT X, 377, 23 – 378, 4 ; nous soulignons.

15 AT X, 382, 3 – 7.

16 AT X, 384, 15 sq.

17 AT X, 384, 29 – 385, 4.

18 AT VI, 20, 1-10.

19 *Les Passions de l'âme*, art. 156.

20 « Qu'il [*sc. : celui qui veut sérieusement rechercher la vérité des choses*] songe seulement à augmenter la lumière naturelle de sa raison, pour qu'en chaque occasion de la vie l'entendement montre à la volonté ce qu'il faut choisir » : AT X, 361, 18-21.

21 A propos d'un projet de langue universelle fondée sur la vraie philosophie : *à Mersenne*, 20 novembre 1629, AT I, 82, 2-3.

フッサールの現象学の「明証性」という見解についての注解

ゲオルグ・シュテンガー
翻訳：山口 一郎

ルネ・デカルトと共に始まった「普遍数学」の思想は、近代哲学の入り口であるとともに、近代の学問概念の入り口を刻印するものであり、デカルトに続く偉大な哲学者達が、これらの入り口にさまざまなあり方で関わり合い、対価を支払ってきたといえる。まさにエトムント・フッサールは20世紀の初頭にあって、近代の学問と哲学についての理解の根本特性を革新し、最も厳密にしかも誠実にその根本特性を受け止め、新たな地盤のもとに設立しようと試みたのであった。この発表では、次のような特徴をもつ論点を議論に導入してみたい。それはフッサールの思惟が、一方で、この近代の根本特性に負うているという論点であり、他方まさにそこからして、ある新たな今日まで妥当する現象学的探究の思惟の作業を獲得したという論点でもある。前者は「厳密な学」としての哲学と理解される。後者の論点は、後期フッサールとともに学問概念と学問の自己理解の限界という位置づけをもたらし、その内的な「〔学問の〕危機」が、人間の自己理解、したがって学問の自己理解の土壌としての「生活世界」の忘却にあるとする診断をくだすことができたのであった。換言すれば、フッサールの根本関心は、「認識する存在」としての人間だけにあったのではなく、彼が求め最終的に彼の最も決定的な研究の情熱を駆り立てていたのが、人間の諸条件、より的確には「方向づける存在」[1]としての人間の構成の諸条件であったのだ。

1．デカルト主義と体験の領野及び「現象」の発見

デカルトを彼の「コギトの命題」とその方法論的懐疑から考えるのがつねであるが、ここで私は、私にとってより根源的と思える他の読み方を提案したい。デカルトの思惟の端緒は数学の根本経験に基づいており、彼はこの経験を方法論的にまた体系的に証明しようと試みた。幾何学と算術学（分析）は、古来、統一されることはなかった。というのも、両者に由来する人間の能力は感性と知性に帰属していて、その根底的な限界 —— 後者における理性の不死性と前者の感性の全領域の無常性 —— を克復することができず、両者はその相対立して依拠するところに遡及せざるを得なかったからである。

そこから帰結するのは、《それまで感性の上で妥当することは、本当は理性的であることが分かる》という命題である。幾何学の全領野は、形式と形姿、したがって直観と感性に基づき、算術学の領野においては数に、つまり抽象的な数の概念を基盤とし、したがって「思惟」の領域に属すことが論述されることとなった。それは、範例として、「デカルトの対応論（Koordinatensystem）」において呈示されている。外見上架橋できないようにみえる「宇宙の思惟」と「宇宙の感性」との大きな違いが、今やすべての領域、つまり分析的な幾何学だけでなく、すべての領域にわたって架橋できるようになり、ある新たな理性の探究が計画され、その探究は近代的思惟としてその止まるところを知らない出世の経歴を辿ることになるのである。概して、理性は、そしてまさにその根本条件と根本的なカテゴリーは、今や探究されうるのであり、その明確な帰結といえるのは、古来、尊ばれてきた「第一哲学」がすべてを包括する、絶対的要求をそなえて出現する普遍学としての「普遍数学」へと導かれ、拡張されたということである。それまでのすべての知はそれにたいして多くの間違いを含み、分散しており、また不分明な個々の知でしかないのである。

この理性の探究という指導的理念を、再度果敢に情熱をもって取上げた哲学者はエトムント・フッサールをおいて他にいないであろう。しかしそれは、学問と哲学についての自己理解に関する革新的な徹底した変革を告げての

ことであった。デカルトとともに、その方法論的に導かれた思惟の作業のもと、確実であり（certitude）えたのは、レス・コギタンス〔思惟するもの〕とレス・エグジスタンス〔実在するもの〕の両領域がそれ自体、構造的に相応関係にあることである。このことは、「客観的世界」の客観化しうる精確さをもたらすのではあるが、それが可能であるのはこの世界が量的な大きさとしてだけ見られる場合であり、このことは自然科学的専門分野がたえずその手助けなすことを意味しているのである。フッサールは19世紀にはじまる、自然主義、実証主義、心理学主義、歴史主義などの、単に自然科学と精神科学のパラディグマが正面衝突しているだけではない大変多岐にわたった精神活動の展開に対峙して、遠心的な放散する緒力にたいして、新たな理性と意識に導かれた求心的な基盤の設立によって対抗するという課題のまえに立つことになる。「必要なのは、徹底した新構築であり、絶対的な合理的根拠づけの統一における緒学問の普遍的統一としての哲学の理念を満足させる新構築である。」（『フッサール全集』第一巻、3頁） このことと密接に結びついているのは、フッサールが精神科学と人文科学に要求される見解を取上げねばならず、そのさいたんに外的な量化しうる数学の規則性にもたらしうる知覚や体験だけでなく、とりわけ「意識生」を開示する「内的体験」という形式も存在するのであり、このことは本質的に拡張された、とりわけデカルトの理性－概念よりもより深い領域に達しているといわれねばならないのである。また、ディルタイの体験と理解という、一方で心理学と他方で超越論的哲学との対置が、なおもまた存続したままであるのにたいして、フッサールは両側面の条件構造を問い、そこに主観（エゴ・コギト）と客観（ゴギタートゥム）という相関的原理を見出す。知覚され得るものは何でも、知覚するもの自身というそれに対応するものをもち、この知覚するものはこの知覚されたものなしに、知覚することはありえないのである。換言すれば、「合理性」と「心理学」との対立の彼方に、フッサールは言わば探求の眼差しを投げかけ、この眼差しは体験の特質とその形式、並びに合理性の根拠とその形式の条件構造を徹底した考察にもたらすのである。その結果として現象学が出現するのであり、その特徴はもはや前提にされている理性とともに研究を行うのではなく、理性そのものを研究対象（テーマ）にするのである。ここにこそ現象学的作業のもっとも重要な歩みがあるように思えるのであり、この歩みは現象学をその専門としての哲学と専攻性の領域をはるかに超えて［他の領域に］解放し、現象学を哲学的理性の正当性を持つ継承者として理解することができるようにするのである。「かくして明らかになるのは、現象学はまさに全近代哲学の隠れたあこがれ［の体現したもの］なのである。このあこがれの内実は、卓越した深長な意味をもつデカルトの根本的考察であり、ロックの流派にたつ心理主義にも備わっており、ヒュームについてはまさに彼自身の研究領域がそのまま該当するともいえるのだが、ただし彼の幻惑された眼差しにおいてといわれなければならない。現象学はカントの偉大な直観を、現象学的領域に固有なことが完全に意識された明瞭さにもたらしえたときに初めて正当に理解され得るものとなる、とみなしている」[2]。フッサールがすでにこのことを早期において発見し ― 彼の第一の『論理学研究』という大きな著作における分析においてとくに強調しているのであるが、それが明確になるのは、彼が「純粋論理と純粋認識論の新たな根拠づけ」（『フッサール全集、第18巻、草稿 A. Ⅷ）を形而上学と学問論に、また数学と心理学、その他についての徹底的な問いかけに結びつけるときである。すなわちすべての知と認識のアプリオリな形式と構造への確定が、いまだ不明瞭のままにとどまらざるを得ないのは、つねにある特定の《現出できること》であるような、現出できることの諸条件をなすものの根本形式がどこにあるのか不明であり、この根本形式が他の根本形式とどのように結びつけているのか不明であるかぎり、つまりそれらが看取され指摘されない限り不明瞭に留まるのである。まさしく、この仕事（作業）、すなわち根本形式とその相互関係の露呈、解明と展開が現象学的研究の主要な課題の一つなのである。

２．“ 明証性 ” の明証性

明証性のトポスは、古くはキケロにまで遡る概念史をもつことが明らかにされているのであるが[3]、このトポスは現象学的哲学の誕生とともに、〔すなわち〕フッサールの名とともにその根本的意味を獲得することになる。現象学的研究と明証性は相互に緊密に結びついており、現象学は明証性に基づいているのであり、明証性は自己証示し、現象学による接近法をとおして立ち現れている。たしかに、ちょうどカントにとってヒュームがそれであったように、フッサールにとってデカルト哲学が先導的意味をもつように、すでにデカルトにおいて明証性の概念は基

づける役割をはたしてはいる。この概念は近代の学問の理念の指導的機能となっている。真理への問いは確信の明証性への問いとなり、のちに最終的に妥当性の証明への問いとなる。このように明証性の概念による成果の増長において、近代の哲学概念がそこに反映しているのであり、無論、それとともにその一面性と空洞化と素朴性も反映している。しかしここでは、明証性概念の歴史やフッサールにあって彼の研究の視野においていかにさまざまな明証性が生じたかを解明することが課題なのではない[4]。むしろ明証性が明証性になさしめるものは何かを示すことが問題であり、それによって、明証性からして、あらゆる妥当性の意味とあらゆる論理、あらゆる明証の根底等が解明され、なぜこれが現象学的にのみ証示されうるのかが示されるのである。

この要求に満ちた命題の第一の根拠はフッサールの周知の定式化に見出すことができる。「すべての諸原理の原理の位置にあるのは、あらゆる原本的（originär）に与えている直観が認識の権利の源泉であること、私たちに「直観」（intuition）において原本的に（いわば、その具体的な現実性において）呈示されているすべてのものは、その所与するありのままとして単純に引き受け（受け止め）るべきである。このことは、如何なる捻出された理論も私たちを誤謬にもたらすことはできないことを意味する。あくまでも私たちが了解するのは、あらゆる真理はそれ自身、原本的な所与性からのみ汲み取られうるということである」。「明証性の理論」は、そもそも存在し得ないのであり、せいぜい逆にすべての概念はその「直観における原源泉」へと遡らねばならないのである[5]。実際のところ、すべてはこの原本的に与えられる直観の問題であるように思われる。この直観はある次元を記しづけており、この次元は「単なる心理的体験」、「直観主義」、「神秘的観取」、「素朴な実証主義」等々が問題なっているのではないかという「批判的」追及に耐えうるだけではなく、このような問いとはまったく無関係なのである。フッサールを継承するとき、直観はつねづね、たんなる「空虚な」意味志向の感性的で直観的な意味充実とみなされ、それをとおして初めて「対象がたんに与えられるだけでなく、自体所与される」[6] ことが保証されている。たしかに、フッサールとともにこのような状況を把握して、「空虚な志向と充実は二つの分離した作用のプロセスをなしているのではなく、一つの統一、より精確にはある特定の合致の統一であるということができる。かくしてすべての認識は志向する作用と充実する作用の合致の綜合なのであり、その対象の相関にかんし、思念されたものと事象にそくしてそれ自体であるものとの統一として同一化する総合なのである。」[7] 認識能力の特徴づけにかかわる限り、この分析は正当なものといえる。ただここで問われるのは、問題はただ認識にかかわるのか、— 何かの真理の客観の認識にかかわるのか、それとも前もってすべての認識にたいして、その認識の場所を示唆する現象（そのものの）自体所与にかかわるのか、ということである。原本的直観というのはたしかに最善な言葉とは言えないかもしれない。主観－客観に相関的な状況を強く喚起させるからである。H. ロンバッハが強調するのは次のことである。「現象学のもとで私たちが理解するのは、記述の経過の仕方であり、この記述はその対象を感性に与えられているものや『自然な態度の一般命題』をとおして前もって描かれているのではなく、『原本的直観』のうちにそこで見えるようになるものを描出するために、「事象そのもの」に入り込んで（フッサール）行くことである。そこにあるのは、『現象学的に見ること』と『客観的観察』とのあいだの根本的相違である。客観的な考察はその事象を外に見ており、特定の『地平』の『距離』から知覚する。『現象学的にみること』はそれにたいして、事象に入り込むことをこころみ、事象の内なる構築を把握できるようにし、それによって事象がその『内的可能性』（ハイデガー）を保っているような構築の謎を発見しようとする。（問題になるのは）、それ自身からそれそのものを示すことである。これはまれにしか起こらないかもしれない。しかしまさにこれがいわゆる『外から』くる、他に指示されたり、見られたりするもののまさに条件であり、前提なのである。人が事象に『外から』近づけるのはその事象とともに何らかのものの内にいるときにのみである。人は『それを外から』、つまり客観的に見ようとするとき、いつもすでに本質のまなざしによって〔自身が〕占拠されてしまっているのである。人はこの占拠されてしまっていることを、忘れたり、否認しつつも、単純にそうとして受け取ることもできる。そのとき素朴な客観性への盲信が生じることもあるが、それとは違ってそのことを明確にすることもでき、思い込みから明瞭な自体所与性へともたらし、自己の理解の根拠を「見る」ことになり、まさに『現象学』を行っていることになる。」[8]

私にはここに現象学の自己理解の根本決定的な特徴が描出されているように思える。フッサールの「括弧付け」や「エポケー」といった方法論的道具立てはなんらかの実在性を括弧付けるわけではなく、意識生の外部として問いただせねばならないような実在性を括弧付けるのである。これにたいしてこそ、フッサールの言表がなされるの

だ。「超越するものは、内在的なエゴの内部に構成する存在性格をもつものである。あらゆる考えられる範囲の意味と存在は、それが内在的といわれようと超越するものといわれようと、超越論的主観性の領域に含まれる。外部とは不合理である。」[9] 外部への問いは、それそのものがすでに意識生の内在において成し遂げられた妥当の様式であり、それに向けて問うものをすでに前提にしている。私はどのようにして自分の意識の孤島から出ることができるのか、また私の意識に明証性の体験として出現するものはどのようにして客観的な意味をもちうるのか、という古典的な認識論の問いにたいして、フッサールは次のような周知の答えを与える。

「私は自分を自然のうちなる人間として統覚するように、すでに前もって空間世界を統覚しており、自分をそこにおいて自分の外部をもつような空間の中でとらえている。世界統覚の妥当性がその問いの意味にかんしてすでに前提にされているのではないのか、他方〔たとえ〕それにたいする解答が初めて客観的妥当性を生み出すにしてもである。」[10] 強調するまでもないことかもしれないが、ここで問題になっているのは「超越論的主観性」ないし「純粋なエゴ」なのであり、それらは能力として遂行され、すなわちその自我は本来、「自己」の反省の行き来の中で獲得されるのである。「自我」はなにか存在するもの、なんらかの「それ」というように与えられているのではない。じつはこの超越論的エゴと理論的エゴの同一化や取り間違いに頻繁に出会うのであるが。超越的エゴはそのエゴであることができるために、根本において当然ながら超越論的エゴでなければならず、超越論性の根本的出発点を理解しないと、それは「それ〔Es〕」といったものになり、たんなる事物になってしまう。それが「思惟するもの（res cogitans）」であったとしてもである。超越論的差異を把握することはしたがって現象学的研究の根本的前提に属するのである。

すべての諸原理の原理としての明証性は事象そのものが与えられるとき、すなわち志向性の根本前提が明瞭になるときに初めて出現してくる。現象学的作業はそのとき、この事象の内的な構築の仕方と構築の規則性を開示し、透写することにあり、それによってその構成の諸能力と諸条件を明示することにある。現象がそもそもそれ自身として、つまりその固有の分析の跡づけにおいて参照する構築の仕方、諸層の構成、地平の所与性などが、そもそも現象を初めて解放し、それらはたんなる事実の所与性を超越する。（現象と事実はかの超越論的差異を表現するものであり、それはすでに現象学と心理主義との相違において告げられているものである。）これがどのように示されうるのか、その仕方においてこそ見えてくるのであり、納得するものとなるのである。私は事象を見るのであり、同時にそれによって見られたものなのである。私はよく分かる（einsehen）とはうまい表現なのであり、それでもってそれは事象の洞察であり、事象へ入り込むことである。それについてそれが正しいとかまちがっているとか抗争したり、問いただしたりすること、これらすべてはその前提としてすでに明証性を必要としているのである。思惟と認識もフッサールによれば、志向性の明証性を地盤にしている。「フッサールの決定的な洞察は、現象学においてたんに意識作用と対象との志向的相関が問題になるだけではなく、本質的にとりわけその所与性の≪いかに≫において、その意識の帰属性の仕方の≪いかに≫における諸対象が問題になっていることである。それをとおして初めて、現象学はそもそも明証性の問題に着手することができるのである。」[11]

そしてK. ヘルトは次のように述べる「明証性は哲学的認識の方向づけとなる。…所与性における世界の現出はこの意味で明証性において根拠づけられている。この現出が再度、現象学的哲学の根本テーマをなすかぎりにおいて、定式にそくして次のようにいえるであろう。方法としての現象学は明証性から明証性へと導く試みである。明証性はここでは哲学の認識様式とその対象の根底となる。明証性の方法論的な根本要請と『相関関係』の研究という課題の設定は同一の根本的出発点の両面である。」[12]

3.「生活世界」と「危機」の思惟

生活世界という標題のもとにフッサールは一つの領野、すなわち現象学がそれ以後、不可避的にまた根本的な在り方で経験そのものに結合することになる領野に踏み込んだのである。この概念はその時代にそくして広まっていたのかもしれない。またこの概念はフッサールにおいてその認識論的結びつきをとおして、たんに哲学的な基づけの機能を獲得しただけでなく、あらゆる思惟と経験の批判的審級へと昇格したのである[13]。しかしここでは、この理論がフッサールの思惟において長い潜伏期間をもつことが説明されるとしても、フッサールにおける生活世界の

概念の発展そのものを跡づけるつもりはない。〔重要なのは〕この概念は後期思想において初めて付け加えられたのではないことである。この概念は、この後期思想において彼の現象学の全体のプログラムにとっての必然的帰結として緊急性をもって立ち現われてきたのである。現象学 ― その名称は、方法論的にまた、体系的にも第一にフッサールと結び付けられている ― は、それまで見極められることのなかった哲学そのものの前提の基盤としての「生活世界」へと行き着く[14]。その概念はまずもって「非主題的な直観の基盤」(『フッサール全集』第三巻の1.7頁から32頁〕)として、また「先概念的な経験」(〔『フッサール全集』第9巻56頁以降)として作動することで、最終的に哲学的な学問性を獲得し、この学問性はこの生活世界の前提をともにその分析と基礎研究へと、しかも方法論的－体系的な意図をもって関係づけられなければならないのである[15]。

生活世界は自然科学的な考察の仕方によって忘却された意味の層の欠損として出現してくる。その反抗的性格が顕著に現れるのは特に、生活世界とともに経験の価値と経験的世界が提訴を企てるときであり、それによると学問は生活世界の基盤の上に立ちながら、その生活世界を「その根本的な生の有意義性」(『フッサール全集』第6巻.第二節)において理解し、それにふさわしい態度にそくして把握することができないのである。その生活世界が非直観的にともに作動していることは長らく隠れたままにとどまり、生活世界にとって本質的な主観の相対性と同様、いまだ研究の視野にもたらされることもなかった。世界は客観的所与性の兵器庫になってしまい、その所与性は「無限性」という指標がそなわり、そこに向けて研究されうるとされるのである。諸学問の進歩はそれによって前提とされる世界が決して最終的に研究し尽くされうることがないことにおいて、まさに正当とみなされ、このことが研究の勢いをまさに確保し続けることになっているのである。両者〔生活世界と学問〕にとって「不快な」(『フッサール全集』第6巻、133頁)状況が明らかになるのは、「生活世界と客観的－学問的世界」(同上)の間の克服することのできない関係が対置されるときである。「生活世界の主観性と『客観的』で『真なる』世界との間のコントラストは後者が理論的－論理的基礎であり、原理的に知覚することはできず、原理的に固有の自己存在において経験することのできないものである一方、生活世界の主観的なものはすべてにおいて、その現実の経験可能性によって特徴づけられている。生活世界は根源的明証性の領域である。」[16] フッサールの表明は徹底して明瞭なものであり、「客観的－学問的(世界)についての知は生活世界の明証性において『根拠づけられて』いる。それは学問に従事するもの、ないし従事する団体にとって地盤として前もって与えられているが、この地盤の上に構築されつつできあがった建物はある新たな別のものとなっているのである。私たちが学問の思惟に没頭しているのをやめるとき自覚することは、私たち学者はやはり人間であり、つねに私たちにとって存在し、たえず前もって与えられている生活世界にともに存続するものとして存在するのであり、そうした自覚において全学問はたんなる『主観的－相対的』な生活世界へと私たちとともに組み込まれることになる。」[17] 欠如した生の有意義性と哲学的な不徹底さ、そして客観的学問の素朴性にたいして注意を向けることにこそ、生活世界の批判的刺(とげ)の役割があるのである。この要求が顧慮されないとき、生活世界の条件性は学問的把束可能性の客観的側面にずれ落ちてしまい、「生活世界」から「客観的世界」が成立してしまうことになる。そこから学問的相対化という帰結をそれぞれの生活世界的自己了解(『フッサール全集、第15巻』133頁及び次頁参照)という一つの根本特性として導き出されない場合、この主張は一般的な前提の地盤として〔それ自体〕客観化されてしまうことになる。それに相応する主観の相対性はまったく顧慮されずじまいになり、学問の客観性にたいする信仰が正当性をもつもののように見えてしまう。学問のそれぞれの生活性への根づきが、― 生活世界はつねにそのつど主観的、また文化的に与えられている ― 見とどけられるとき、すべての学問的認識の生活世界的根拠づけへの歩みが納得しうるものとなる。そればかりか、その相互の結合性と依存性が求められるべき現象学のテーマになるのである。周知の「ガリレオにかんする諸節」(『フッサール全集、第6巻』第8節、第9節)はまさにこの点において、その本来の活用領域をもつことになるのである。経験の次元に並んで、生活世界は特にフッサールの行う「表層的生」と「深層的生」との区別によって特徴づけられる。「表層的生」ということでフッサールが理解するのはカントにその着想をもち、自然科学的な刻印をもつ思惟構造であり、それはすべての現出を「何かの現出」としてとらえ、この何かそのものはもはや現出することはないとする思惟構造である。もはや現出しないものはアプリオリなカテゴリー性において、一度期に確定されてしまい、したがって自明なものとして、また、もはや問いえないものとして前提にされてしまうのである。そのようにしてすべての研究は、経験的なものと現出するものへと向けられて、この見方が、その「理念

化」とその「無限性」に関係づけられた進歩の信仰を根拠にした表層的意識に等しいことを見抜くことができず、この意識が、たえず新たな成果と諸内容を時間化にもたらすものであっても、その根本的傾向にあってたえず同一にとどまっていることを見抜けないのである。ときおり、立ち現れる倫理的、ないし道徳的問いかけやあるいはその他の疑念は、学問のとる態度が、このことに本当に触れることができないことを示唆する第一のしるしなのだ。表層的生は、本来、表層的意識を明らかにし、この意識には、「無限に豊かな深層の次元」(Hua. VI, 126) が意識されていない。フッサールの全体の、— 後期に顕著とはいえ — 努力は、いわゆる客観的－学問的世界の「顕在的な表層的生」にたいして、主観的－相対的に刻印された生活世界の「潜在的深層の生」を対置させること、すなわち、全ての認識の潜在的な「深層の領域」に注意を注ぐことに向けられていたのである[18]。フッサールから「非合理主義」やそれに類似したものを引き出そうとするのは、まったくもってフッサールを誤解することにほかならない。まさに、その逆であって、主体世界の秩序はまさに次のことへの内省を強いているのである。つまり、諸学問は生長する人間性のためにこそ、登場しているのであり、このことはまさに理性の自己理解と自己探求においてこそ、言い換えれば、探求に固有な諸条件にこそその本質があることを意味している。従ってフッサールにとって問題になるのは、生活世界にとって重要な『危機書』の第 34 節で示されているように、「生活世界の学問」であり、つまり、単なる学問と学問性ではなく、またどのように理解されようとも、学問外の、また前学問的な生活世界の概念なのではないのである。試みに言うことができるのは、深層の生は、理性としての主観の側面、人格の自由、歴史性において、また、意味としての客観の側面、文化的－歴史的な創作活動としての、また、生活世界に投錨された、文化的生としての客観的側面において描出されているということである。この深層の生の言わば固執性は、相関的な構造、人格として存在すること、「私たちの人間として共在することの地平や現存する他者との結びつき」が表現に齎されたものである (Hua Ⅵ, 124)。深層の生は、—それによって歴史の次元が語られることになるが — 単に深い、つまり、次元的に際立つ深層を露呈しうるだけでなく、それによってノエシス－ノエマの志向的で相関的な根本構造をも、すべての多様性の中に指し示すことができ、これが単に知覚と認識の領層のみならず、感性的で身体的、また人格的で、倫理的、文化的、歴史的な領層においても、どのように出現するのかが示されうるだろう。「深層の生」としての生活世界の現象と共に、単に、全哲学と学問性の潜在的で批判的な審級が形成されるだけでなく、その生成と発生の証示に寄与することができる。近代と現代の哲学的な学問概念は、含蓄的契機として、その危機を担っているだけでなく、真っ直ぐにこの危機に向かっており、まさにその危機を産出し続けている。生活世界は、批判的叫びであり、その叫びは、「下から起こり」、「上からの」理念化に対して湧き上がっている。

生活世界は、見かけのうえで客観的な学問的世界を、その経験の諸前提 (“原創設”) にもどるよう要請し、その客観的学問世界に — その「習慣性」(主観特性) と「沈殿化」(客観特性) の形式において — その前提になる諸層を指摘する。その前提なしに、学問は学問として活動し得ないのである。たとえ、生活世界概念が、超越論的－主観的に結びつけられたままに留まるとしても、その超越論的概念構造を生活世界の経験の必然性へと乗り越えていくのである。フッサールは、生活世界の経験の領野を、彼独自の現象学的テーマとして掲げることはできなかったが、まさにそのスタートの舞台を構築したのであった[19]。

注

1 このことに関し、G. シュテンガー、Philosophie der Interkulturalität – Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie (『間文化性の哲学— 経験と諸世界、現象学研究』)、2006 年、141 頁から 211 頁を参照。

2 E. フッサール、『イデーン I』(『フッサール全集』第三巻の 1、118 頁) フッサールが「現象学」という名称をたんなる研究項目以上のものとして理解したことは、つねに論争の課題とされていることであるが、そのことはフッサールが「現象学的心理学」とか「超越論的現象学」とか「生活世界の現象学」といったさまざまな語の使用からも明らかである。このような名称に現れている彼の思惟の道は、理性の現象学的な根拠づけの作業であるとみなしうるのである。

3 W. ハルプファス、『哲学歴史辞典』、「明証」の項 (829 頁以降) を参照。

4 さまざまな明証性のタイプのひろがりは、幾つかあげるだけで、たとえば必当然的明証性、実然的明証性、十全的明証性、非十全的明証性、絶対的あるいは相対的明証性、また述定的明証性、先述定的明証性、形式的明証性、実質的明証性など、フッサールの全体の著作の中に散在している。このことにかんするわかりやすい分析と指摘として、E. シュトゥレーカー、

Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft（「フッサールの明証原理、学問としての現象学の方法論的規範の意味と限界」）『現象学研究』1987 年、1 頁から 34 頁まで、また K. ヘルト、『哲学歴史辞典』所収、「明証」の項、第二部、832 頁以降を参照。

5 「たしかに純粋な思惟やアプリオリな思惟を仮定して、それによって経験論的命題を拒否したりする。しかし反省をとおして明確な意識にもたらすことがないのは、純粋な直観といったことがあるのかどうか、それが所与のあり方として、そこにおいて対象として原本的にそのものの本質が与えられるような所与のあり方として、わたしたちが経験する直観において個々の実在的なものが与えられるように直観的に与えられているのかどうかである。つまり認識されることがないのは、あらゆる判断する見解もまた、とりわけ無条件に一般的な真理についての見解が直観という概念を与えることに該当するのかどうかということである。」（『フッサール全集』第三巻、46 頁）「すべての理性の問題は明証の問題である。」K. ヘルト（同上）

6 E. シュトゥレーカー、「フッサールの著作」、『フッサール著作集』所収、1992 年、41 頁及び次頁。

7 同上。

8 H. ロンバッハ、Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie（「社会生活の現象学、現象学的社会学の根本特徴」）、1994 年、14 頁。

9 E. フッサール、『デカルト的省察』（『フッサール全集』第一巻、32 頁）。

10 同上。また K. ヘルト、Die phänomenologische Methode, Ausgewählte Texte I, Einleitung（『現象学的方法、テキスト集 1、序論』）25 頁の次の文章を参照。「諸作用は諸対象なしには何ものでもなく、その諸対象はまさにその諸対象の意識なのであることから、次のようにいうことができる。すなわち、志向的意識は、対象への関係をそれ自身のうちに担うということである。志向性の概念によって、まずもって世界を欠く意識が彼方に位置する『外的世界』への関係をどのように受け入れられうるのかといった近代の『認識論』の古典的問題は、原理的に解決されているのである。」

11 E. シュトゥレーカー、Husserls Evidenzprinzip（『フッサールの明証原理』）7 頁。

12 K. ヘルト、同上、序論 17 頁及び次頁。

13 生活世界の用語について、F. フェルマン、Gelebte Philosophie in Deutschland. Denkformen der Lebensweltphänomenologie und der kritischen Theorie（『ドイツにおける生きられた哲学、生活世界の現象学と批判理論の思惟の形式』）、1983 年、R. ヴェルター、1986 年 ; E. W. オルト、1999 年、106 頁以降、特にフッサールの生活世界について、ベルネ他、1996 年、201 頁以降を参照。

14 この点にかんし K. ヘルト、Husserls neue Einführung in die Philosophie: Der Begriff der Lebenswelt、（『フッサールの新たな哲学入門—— 生活世界の概念』）C. F. ゲテマン（編）Lebenswelt und Wissenschaft（『生活世界と学問』）、1991 年、79 頁から 113 頁参照。

15 これにかんして周知のものとなった『危機書』の導入の諸節を参照。（『フッサール全集』第六巻、第 1 節から第 7 節）

16 E. フッサール、『フッサール全集、第 6 巻』130 頁。

17 E. フッサール、『フッサール全集、第 6 巻』133 頁。

18 この点と次の論点にかんして、『フッサール全集』、第 6 巻、第 32 節および、後続する諸節を参照。

19 「生活世界は学に先だって、人類にとっていつもすでに存在していたし、それが学の時代になってもまた、そうしたあり方をとりつづけていたのである。したがって人は、世界のあり方の問題を、それだけ独自に立てることができるのであり、すべての客観的科学の立場からする意見や認識を度外視して、この端的に直観的な世界の基盤の上に完全に立つことができるのであって、その上ではじめて、生活世界の固有の在り方に関して、いかなる「学的」課題、すなわち普遍妥当的に決定されるべき課題が生ずるかを、一般的に考察することもできるようになるのである。これによって、大きな研究主題が提供されることになりはしないか。さしあたっては、特殊な学問的主題として登場したものではあったが、結局のところ、それによっていまやすでにあの「第三の次元」が開かれたのではなかろうか。この第三の次元こそ、客観的科学の全主題 (「表面」にあるほかのすべての主題と同じく) を呑みこんでしまう使命をはじめから負わされているものなのである。」（『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒夫・木田元訳、221 頁）

Anmerkungen zu Edmund Husserls phänomenologischer Einsicht der „Evidenz“

Georg Stenger

Das mit René Descartes beginnende Denken einer „MathesisUniversalis“ sollte das Eingangstor der neuzeitlichen Philosophie und zugleich des neuzeitlichen Wissenschaftsbegriffs markieren, an dem sich alle folgenden großen Philosophen auf unterschiedliche Weise abarbeiteten. Es war schließlich Edmund Husserl, der zu Beginn des 20. Jhs. diesen Grundzug neuzeitlichen Wissenschafts- und Philosophieverständnisses erneut und mit aller Strenge und Seriosität aufnahm und auf einen neuen Boden zu stellen suchte. Ich will im Folgenden einige markante Punkte zur Debatte stellen, an denen zum einen deutlich wird, dass Husserls Denken sich einerseits dieser neuzeitlichen Grundprägung verdankt, andererseits genau daraus die neue und bis heute in Geltung befindliche *Denkarbeit* der phänomenologischen Forschung gewann. Zum einen verstand diese sich mit Husserl als „strenge Wissenschaft“, zum anderen sollte diese – mit dem späten Husserl – die Grenzen eines Wissenschaftsbegriffs und -verständnisses orten, indem deren innere „Krisis“ mit der vergessenen „Lebenswelt“ als dem Boden menschlichen und eben damit auch wissenschaftlichen Selbstverständnisses diagnostiziert werden konnte. Anders gesagt: Husserls Grundinteresse galt nicht allein dem Menschen als einem „Erkenntniswesen“, er suchte auch, und vielleicht war dies zuletzt sein entscheidender Impetus, nach den Bedingungen, genauer, nach den Konstitutionsbedingungen des Menschen als „Orientierungswesen“.[1]

1. Cartesianismus *und* Erlebnissphäre und die Entdeckung des „Phänomens“.

Versteht man gewöhnlich Descartes vom „cogito-Satz“ und seinem methodischen Zweifel her, so möchte ich eine andere Lesart vorschlagen, die mir ursprünglicher erscheint. Descartes‘ Denkansatz basiert auf einer *mathematischen* Grunderfahrung, die er methodisch und systematisch auszuweisen suchte. Geometrie und Arithmetik (Analysis), von altersher unvereinbar, weil den beiden Stämmen des menschlichen Vermögens, der Sinnlichkeit und dem Verstand zugehörig, vermochten ihre bislang radikale Grenze – hier die Unsterblichkeit der Vernunft, dort die Vergänglichkeit des gesamten Sinnenbereichs –zu überwinden, indem sie auf ihr gegenseitiges Angewiesensein zurückgeführt werden konnten. Die dabei hervorspringende Konsequenz lautete: Was bisher *als sinnlich* galt, zeigte sich in Wahrheit als *vernünftig*. Das gesamte Feld der Geometrie, welches auf Formen und Figuren fusst, also auf Anschauungund somit auf Sinnlichkeit, vermochte auf dem Feld der Arithmetik, welches auf Zahlen, d.h. auf abstrakten Zahlen*begriffen* basiert, und somit zum Bereich des „Denkens“ gehört, zur Darstellung gebracht werden - paradigmatisch vorgeführt im „Cartesischen Koordinatensystem“. Der scheinbar unüberbrückbare Hiatus zwischen „kosmosnoetos“ und „kosmosaisthetos“ konnte fürderhin in allen Bereichen, nicht allein in der analytischen Geometrie, eben doch überbrückt werden, was eine neue Vernunftforschung auf den Plan rief, die fürderhin als neuzeitliches Denken seine unaufhaltsame Karriere startete. Überhaupt konnte Vernunft, und das heißt ja immer, seine Grundbedingungen und Grundkategorien, ab jetzt *erforscht* werden, mit der einschneidenden Konsequenz, dass die altehrwürdige „prima philosophia“ in eine allumfassende, mit absolutem Anspruch auftretende Universalwissenschaft, der „Mathesisuniversalis“ überführt und erweitert wurde. Alles bisherige Wissen war dagegen fallibles, voneinander getrenntes und getrübtes Einzelwissen.

Diese ab nun leitende Idee der *Vernunftforschung* griff vielleicht keiner so beherzt wie Edmund Husserl wieder auf,

allerdings nicht ohne eine erneute und einschneidende Wendung hinsichtlich wissenschaftlichen und philosophischen Selbstverständnisses anzuzeigen. Mit Descartes konnte man aufgrund seiner methodisch geleiteten Deduktionsarbeit gewiss sein (certitude), dass die beiden Bereiche der rescogitans und der resextens an sich strukturell entsprechen, was zwar objektivierbare Exaktheit der „objektiven Welt" erbrachte, was aber nur möglich war, wenn diese Welt allein als quantitative Größe gesehen wird, was wiederum der naturwissenschaftlichen Domäne Vorschub leisten sollte. Husserl indes sah sich mit dem ausgehenden 19.Jh. so divergierenden Geistesströmungen wie Naturalismus, Positivismus, Psychologismus, Historismus u.a. gegenüber, womit nicht nur naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Paradigmen aufeinanderprallten, er stand auch vor der Aufgabe, diesen zentrifugalen Kräften eine erneute vernunft- und bewusstseinsgeleitete zentripedale Bodengründung entgegenzustellen. „Es bedarf eines radikalen Neubaues, der die Idee der Philosophie als *universaler Einheit der Wissenschaften* in der Einheit einer *absolut rationalen Begründung genugtut*." (Hua I, 3) Damit war jetzt aber verbunden, dass Husserl die mit den Geistes- und Humanwissenschaften geforderte Einsicht aufzugreifen hatte, wonach es nicht nur äußere und damit quantifizierbare und auf mathematische Gesetzmäßigkeiten zu bringende Wahrnehmungen und Erlebnisse gibt, sondern vor allem auch Formen *inneren Erlebens*, welches ein „Bewußtseins*leben*" entdeckt, das wesentlich weiter und vor allem tiefer greift als es der Ratio-Begriff Descartes je vermöchte. Auch entgegen der Dilthey'schen Prägung von Erleben hier und Verstehen da, womit einer Frontstellung zwischen Psychologie auf der einen und Transzendentalphilosophie auf der anderen Seite immer noch und weiterhin Vorschub geleistet wird, sucht Husserl nun nach der Bedingungsstruktur beider Seiten und findet sie im korrelativen Prinzip von Subjekt (Ego/cogito) und Objekt (Cogitatum).

Was auch immer wahrgenommen werden kann, es hat seinen Gegenhalt im Wahrnehmenden selber, so wie dieser nicht ohne das Wahrgenommene wahrnehmen könnte. Um es anders zu sagen: Jenseits der Gegenstellung von „Rationalität" und „Psychologie" entwickelt Husserl so etwas wie einen Forschungsblick, der Erlebnisqualitäten und -formen *und* Rationalitätsgründe und -formen hinsichtlich ihrer Bedingungsstruktur radikalisiert. Als Ergebnis tritt die *Phänomenologie* auf, und ihr Markenzeichen wird sein, nicht mehr nur Forschung mit vorausgesetzter Vernunft zu betreiben, sondern die Vernunft selber zum Forschungsthema zu erheben. Mir scheint hierin einer der wichtigsten Schritte phänomenologischer Arbeit zu liegen, der die Phänomenologie weit über ihr fachphilosophisches und disziplinäres Areal hinaus öffnet und sie als die legitime Weiterführung der philosophischen Vernunft begreift. „So begreift es sich, daß die Phänomenologie gleichsam die geheime Sehnsucht der ganzen neuzeitlichen Philosophie ist. Zu ihr drängt es schon in der wunderbar tiefsinnigen Cartesianischen Fundamentalbetrachtung hin; dann wieder im Psychologismus der Lockeschen Schule, Hume betritt fast schon ihre Domäne, aber mit geblendeten Augen. Und erst recht erschaut sie Kant, dessen größte Intuitionen uns erst ganz verständlich werden, wenn wir uns das Eigentümliche des phänomenologischen Gebietes zur vollbewußten Klarheit erarbeitet haben."[2] Husserl entdeckt früh – und seine Analysen seines ersten großen Entwurfs der Logischen Untersuchungen unterstreichen dies nachhaltig, wenn er eine „Neubegründung der reinen Logik und Erkenntnistheorie" (Hua XVIII, (A VIII)) mit den grundlegenden Anfragen an Metaphysik und Wissenschaftslehre, an Mathematik und Psychologie u.a. andere mehrverbindet -, dass eine Festlegung (Determination) allen Wissens und Erkennens auf apriorische Formen und Strukturen so lange undeutlich bleiben muss, als nicht gesehen und nicht gezeigt wird, worin die Grundformen bestehen, welche die Bedingungen eines Erscheinenkönnens, das immer ein bestimmtes Erscheinenkönnen ist, ausmachen, und wie diese wiederum mit weiteren Grundformen verbunden sind. Genau diese Arbeit, die Enthüllung, Klärung und Entfaltung der Grundformen und deren gegenseitige Weisen der Beziehungen, ist eine der Hauptaufgaben phänomenologischer Forschung.

2. Evidenz der „Evidenz“

Wenngleich der Topos der Evidenz eine lange bis zu Cicero zurückgehende Begriffsgeschichte aufzuweisen hat[3], so gewinnt er doch erst mit der Geburtsstunde der phänomenologischen Philosophie, namentlich mit E. Husserl, jene Grundbedeutung, die ihm seither zukommt. Phänomenologische Forschung und Evidenz sind aufs engste miteinander verknüpft, ja Phänomenologie basiert auf Evidenz und Evidenz erweist sich und scheint nur auf in der Zugangsweise der Phänomenologie. Gewiss, schon bei Descartes, dessen Philosophie für Husserl von einer ähnlich initiatorischen Bedeutung war wie etwa die Hume’sche für Kant, kommt dem Evidenzbegriff eine fundierende Rolle zu, indem er zu einer Art Leitfunktion neuzeitlichen Wissenschaftsideals avanciert. Die Frage nach der Wahrheit wird zur Frage nach dem Ausweis der Gewissheit und später schließlich der Geltung. So spiegelt sich in der Erfolgskurve des Evidenzbegriffes auch der neuzeitliche Philosophiebegriff, und damit natürlich auch deren Vereinseitigungen, Unterminierungen und Naivitäten. Nun sollen hier weder die Geschichte des Evidenzbegriffes nachgezeichnet noch sollen die vielfältigen Evidenzweisen erörtert werden, wie sie Husserl ins Blickfeld seiner Forschungen gerückt hat.[4] Es geht vielmehr darum zu zeigen, was Evidenz zur Evidenz macht, warum Evidenz die fundamentalste Folie allen Verstehens ist, so dass von ihr her jedweder Geltungssinn, jedwede Logik, jedweder Beweisgrund und dergl. erhellt werden, und warum dies nur *phänomenologisch* gezeigt werden kann.

Eine erste Stütze dieser anspruchsvollen These ist in Husserls bekannter Formulierung zu finden: „Am *Prinzip aller Prinzipien*: daß*jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis* sei, daß alles, was sich uns *in der ‘Intuition’ originär,* (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) *darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt*, aber auch *nur in den Schranken, in denen es sich da gibt*, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen. Sehen wir doch ein, daß eine jede ihre Wahrheit selbst wieder nur aus den originären Gegebenheiten schöpfen könnte.“ Eine „Theorie der Evidenz“ kann es also gar nicht geben, bestenfalls umgekehrt, müssen doch alle Begriffe auf ihre „Urquellen in der Anschauung“ zurückgeführt werden.[5] Es scheint in der Tat alles auf diese sich originär gebende Anschauung anzukommen. Sie muss eine Dimension markieren, die den „kritischen“ Nachfragen, ob es sich dabei nicht um „bloß psychische Erlebnisse“, um „Intuitionismus“, „mystischer Schau“, „naivem Positivismus“ usw. handele, nicht nur standhält, sondern von diesen gar nicht berührt wird. In der Nachfolge Husserls wird Anschauung meist als sinnliche und anschauliche Bedeutungserfüllung bloß „leerer“ Bedeutungsintention gesehen, wodurch erst gewährleistet ist, „daß der Gegenstand nicht nur gegeben, sondern selbstgegeben ist“.[6] Gewiss kann man mit Husserl die Konstellation so erfassen, zumal „Leerintention und Erfüllung nicht zwei gesonderte Aktverläufe (bilden), sondern eine Einheit, die genauer eine bestimmte Deckungseinheit ist. So ist alle Erkenntnis *Deckungssynthesis* von intendierenden und erfüllenden Akten, und sie ist hinsichtlich ihres gegenständlichen Korrelats, welches eine Einheit des Gemeinten mit dem, was es selbst der Sache nach ist, eine *identifizierende Synthesis*.“[7] Solange es um die Qualifizierung als Erkenntnisleistung geht, sind diese Analysen im Recht. Die Frage ist nur, ob es um Erkenntnis geht - Erkenntnis von was, von Wahrheit, von Objektivität? - oder dem zuvor nicht um die Selbstgegebenheit des Phänomens, die aller Erkenntnis erst ihren Ort zuweist. Originäre Anschauung ist gewiss nicht das glücklichste Wort hierfür, appelliert es doch noch immer an eine Subjekt-Objekt-relative Konstellation. Prononcierter hebt H. Rombach hervor: „Unter Phänomenologie verstehen wir....eine Vorgangsweise der Beschreibung, die ihr Objekt nicht durch eine Sinnvorgabe, auch nicht durch die „Generalthesis der natürlichen Einstellung“ vorgezeichnet findet, sondern in „die Sache selbst“ hineinzukommen sucht, um in „originärer Anschauung“ das dort zu Sichtende nachzuzeichnen (Husserl). Es besteht ein grundsätzlicher Unterschied zwischen „phänomenologischem Sehen“ und „objektiver Betrachtung“. Eine objektive Betrachtung sieht ihre Sache von außen, nimmt sie aus der „Distanz“ eines bestimmten „Horizontes“ wahr; „phänomenologisches Sehen“ versucht demgegenüber so in die Sache hineinzukommen, daß sie ihren Innenbau zu erfassen vermag und das Konstruktionsgeheimnis entdeckt, von dem her die Sache ihre „innere Möglichkeit“ (Heidegger) erhält.....(Es geht um ein) Sich-zeigen von sich selbst her. Dies ist vielleicht selten der Fall, aber es ist die Bedingung und Voraussetzung jenes anderen Gezeigt- und Gesehenwerdens, das „von außen“ kommt. Man kann einer Sache nur „von außen“ kommen, wenn man - mit ihr - irgendworin ist. Man ist immer schon von einem Wesensblick eingenommen, wenn man anderes „von außen“,

d. h. „objektiv“ sieht. Man kann diese Eingenommenheit, sie vergessend oder verleugnend, einfach hinnehmen - dann entsteht der naive Objektivitätsglaube, oder man kann sie sich klar machen, sie aus der Vorverstandenheit zur klaren Selbstgegebenheit bringen, so „sieht“ man den Grund seines Verstehens - und treibt „Phänomenologie“.“[8]

Hier scheint mir ein entscheidender Grundzug phänomenologischen Selbstverständnisses vorgezeichnet. Husserls methodisches Rüstzeug der „Einklammerung“ und der „epoche“ möchte ja nicht irgendeine Realität einklammern, sondern jene Realität, die als ein Außerhalb des Bewusstseinslebens befragt werden soll. Dagegen steht eben Husserls Diktum: „*Transzendenz ist ein immanenter, innerhalb des ego sich konstituierender Seinscharakter*. Jeder erdenkliche Sinn, jegliches erdenkliche Sein, ob es immanent oder transzendent heißt, fällt in den Bereich der transzendentalen Subjektivität. Ein Außerhalb ist ein Widersinn,...“[9] Die Frage nach dem Außen ist selbst schon ein in der Immanenz des Bewusstseinsleben geleisteter Geltungstypus, setzt also schon voraus, wonach es dann frägt. Dieser klassischen Fragestellung der Erkenntnistheorie, wie ich aus meiner Bewusstseinsinsel herauskommen soll, und wie das, was in meinem Bewusstsein als Evidenzerlebnis auftritt, objektive Bedeutung gewinnen soll, gibt Husserl die bekannte Antwort: „*So wie ich mich als natürlicher Mensch apperzipiere, habe ich ja schon im voraus die Raumwelt apperzipiert*, mich im Raum gefaßt, in dem ich also ein Außer-mir habe. Ist nicht die Giltigkeit der Weltapperzeption schon vorausgesetzt für den Sinn der Frage, während doch ihre Beantwortung erst die objektive Geltung überhaupt ergeben sollte?“[10] Überflüssig zu betonen, dass es hier um die „*transzendentale* Subjektivität“ oder das „reine Ego“ zu tun ist, die sich *als* Leistung vollbringen, d. h. ihr „Ich“ eigentlich erst im Reflexbogen des „Sich“ gewinnen. „Ich“ gibt es nicht als etwas Seiendes wie bsw. das „Es“, obgleich man immer wieder dieser Äquivokation und Verwechslung von transzendentalem und empirischem Ego begegnet. Das empirische Ego, das, um ‘Ego’ sein zu können, im Grunde natürlich auch transzendentales Ego sein muss, wird, hat man den Grundansatz der Transzendentalität nicht erfasst, zum ‘Es’ und zum bloßen Ding, und sei es auch ein „denkend Ding“ (rescogitans). Die „transzendentale Differenz“ zu erfassen gehört daher zur Grundvoraussetzung phänomenologischer Forschung.

Evidenz als das Prinzip aller Prinzipien springt erst dort auf, wo sich „die Sache“ *selber* gibt, d. h. wo diese Grundvoraussetzung der Intentionalität klar wird. Die phänomenologische Arbeit besteht dann darin, diese „inneren“ Bauweisen und Baugesetze der Sache freizulegen und nachzuzeichnen und sie somit in ihren Konstitutionsleistungen und -bedingungen aufzuzeigen. Die Aufbauverhältnisse, Schichtenkonstitutionen und Horizontgegebenheiten, auf die das Phänomen *als es selber*, d. h. im Nachgehen seiner eigenen Analyse verweist, öffnen das Phänomen überhaupt erst und transzendieren es im Sinne bloßer Faktengegebenheit. (‘Phänomen’ und ‘Faktum’ bezeichnen jene transzendentale Differenz, wie sie sich schon in der Unterscheidung von Phänomenologie und Psychologismus bekundet.) In der Weise wie dies *gezeigt* werden kann, in der Weise geht es auf und überzeugt es. Ich *sehe* die Sache und bin zugleich ihr *Gesehener*. Ich „sehe ein“ sagt die Sprache sehr schön und meint damit sowohl die Einsicht einer Sache wie in eine Sache. Es leuchtet ein, oder um es anders zu sagen, es ist evident! Darüber zu streiten oder zu fragen, ob etwas richtig oder falsch sei, all dies braucht zur Voraussetzung schon (eine) Evidenz. Auch Denken und Erkennen fußt - nach Husserl - auf der Evidenz der Intentionalität. „Es ist eine entscheidende Einsicht Husserls, daß es in der Phänomenologie nicht bloß um die intentionale Korrelation von Bewußtseinsakt und Gegenstand, sondern wesentlich und vor allem um die Gegenstände im *Wie* ihrer Gegebenheit und deren zugehörige Weisen des Bewußtseins zu gehen hat. Erst dadurch wird die Phänomenologie überhaupt instand gesetzt, das Problem der Evidenz in Angriff zu nehmen.“[11] Und K. Held formuliert: „Evidenz wird zum Leitbild philosophischer Erkenntnis,.... Das Erscheinen der Welt in Gegebenheitsweisen ist in diesem Sinne auf Evidenz gegründet. Sofern dieses Erscheinen wiederum das Grundthema der phänomenologischen Philosophie bildet, könnte man formelhaft sagen: Phänomenologie als Methode ist der Versuch, Evidenz über Evidenz herbeizuführen. Evidenz wird hier zur Grundlage der Erkenntnisart der Philosophie *und* ihres Gegenstandes..... Die methodische Fundamentalforderung der Evidenz und die Aufgabenstellung „Korrelationsforschung“ sind zwei Seiten ein und desselben Grundansatzes.“[12]

3. „Lebenswelt“ und Denken der „Krisis“

Mit dem Terminus der „Lebenswelt“ betritt Husserl ein Feld, das die Phänomenologie fürderhin auf unabdingbare und in konstitutiver Weise an die Erfahrung binden wird. Der Begriff mag zeitgenössisch noch so sehr in Umlauf gewesen sein, er erhält durch seine transzendentale Einbindung bei Husserl nicht nur *philosophische* Fundierungsfunktion,er avanciert auch zu einer kritischen Instanz jeglichen Denkens und jeglicher Erfahrung.[13] Nun will ich hier nicht der Entwicklung des Lebensweltbegriffs bei Husserl nachspüren, wenngleich daraus ersichtlich werden würde, daß dieses Theorem eine lange Inkubationsphase in Husserls Denken aufzuweisen hat. Es kam nicht erst mit seiner Spätphilosophie hinzu, es trat dort aber als notwendige Konsequenz seines phänomenologischen Gesamtprogramms mit aller Dringlichkeit hervor. Die Phänomenologie - und ihr Name ist methodisch wie systematisch in erster Linie mit Husserl verbunden - läuft auf die ‘Lebenswelt’ zu als die Entdeckung eines bislang so nicht gesehenen Voraussetzungsbodens der Philosophie selber.[14] Fungierte ihr Begriff zunächst als „unthematischer Anschauungsboden“ (Vgl. III/1, 7-32) und als „vorbegriffliche Erfahrung“ (Hua IX, 56 ff.), so gewinnt er schließlich Eingang in die philosophische Wissenschaftlichkeit, die diese ihre lebensweltliche Voraussetzung mit in ihre Analysen und Grundlagenforschungen, und zwar in methodischer und systematischer Absicht, einzubeziehen hat.[15]

Die Lebenswelt taucht als Desiderat einer von der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise gleichsam vergessenen Sinnschicht auf; ihre Aufsässigkeit macht sich insbesondere darin bemerkbar, daß mit ihr ein Erfahrungswert und eine Erfahrungswelt eingeklagt werden, auf denen die Wissenschaften zwar fußen, die sie aber nicht in ihrer grundlegenden „Lebensbedeutsamkeit“ (Hua VI, § 2) erfassen und ihrer „Einstellung“ gemäß auch nicht fassen können. Ihr unthematisches Mitfungieren blieb lange hin verborgen, ebenso wie die für sie konstitutive Subjektrelativität gar nicht mehr in den Forschungsblick zu rücken vermochte. Die Welt wird zum Arsenal objektiver Gegebenheiten, die mit dem Index „Unendlichkeit“ versehen sind und daraufhin erforscht werden können. Der Fortschritt der Wissenschaften legitimiert sich darin, daß die von ihr vorausgesetzte „Welt“ nie endgültig erforscht werden kann, was den Forschungsimpetus aber gerade erst am Laufen erhält. Eine für beide Seiten „unbequeme Situation“ (Hua VI, 133) wird ersichtlich, welche sich der nicht bewältigten Beziehung zwischen „Lebenswelt und objektiv-wissenschaftlicher Welt“ (ebd.) gegenübersieht. „Der Kontrast zwischen dem Subjektiven der Lebenswelt und der ‘objektiven’, der ‘wahren’ Welt liegt nun darin, daß die letztere eine theoretisch-logische Substruktion ist, die eines prinzipiell nicht Wahrnehmbaren, prinzipiell in seinem eigenen Selbstsein nicht Erfahrbaren, während das lebensweltlich Subjektive in allem und jedem eben durch seine wirkliche Erfahrbarkeit ausgezeichnet ist. Die Lebenswelt ist ein Reich ursprünglicher Evidenzen.“[16] Husserls Votum lautet durchaus eindeutig: „Das Wissen von der objektiv-wissenschaftlichen (Welt) ‘gründet’ in der Evidenz der Lebenswelt. Sie ist dem wissenschaftlichen Arbeiter bzw. der Arbeitsgemeinschaft vorgegeben als Boden, aber, auf diesem aufbauend, ist doch das Gebäude ein neues, ein anderes. Hören wir auf, in unser wissenschaftliches Denken versunken zu sein, werden wir dessen inne, daß wir Wissenschaftler doch Menschen und als das Mitbestände der Lebenswelt sind, der immer für uns seienden, immerzu vorgegebenen, so rückt mit uns die ganze Wissenschaft in die - bloß ‘subjektiv-relative’ - Lebenswelt ein.“[17] Im Aufmerksammachen auf die fehlende Lebensbedeutsamkeit wie die philosophischen Halbheiten und Naivitäten der objektiven Wissenschaften liegt der kritische Stachel der Lebenswelt. Bleibt deren Herausforderung aber unberücksichtigt, rutscht die lebensweltliche Bedingtheit auf die Objektseite der wissenschaftlichen Erfaßbarkeit, aus der ‘Lebenswelt’ wird die ‘objektive Welt’. Anstatt nun daraus die Konsequenz einer wissenschaftlichen Relativierung zu ziehen als einem Grundzug jeweiliger lebensweltlicher Selbstverständigung (Vgl. Hua VI, 133 f.), wird diese als allgemeiner Voraussetzungsboden überhaupt verobjektiviert. Die entsprechende Subjektrelativität gerät völlig außer Acht, der Objektivitätsglaube der Wissenschaft scheint legitimiert. Wird indessen die Eingebundenheit der Wissenschaften in die jeweilige Lebenswelt gesehen - Lebenswelt gibt es immer nur jeweilig, subjektiv und auch kulturell -, so vermag der Schritt zur lebensweltlichen Grundierung allen wissenschaftlichen Erkennens plausibel zu werden, ja mehr noch, deren gegenseitige Eingebundenheit und Angewiesenheit wird zum gesuchten phänomenologischen Thema. Der bekannte „Galilei-Paragraph“ (Hua VI, §§ 8 und 9) hat hierin denn auch sein eigentliches Bewenden.

Neben der Erfahrungsdimension zeichnet sich die „Lebenswelt“ insbesondere durch Husserls Unterscheidung von „Flächenleben“ und Tiefenleben“ aus. Unter Flächenleben versteht Husserl die im Anschluß an Kant konzipierte, naturwissenschaftlich imprägnierte Denkstruktur, die alles Erscheinen als „Erscheinen von etwas“ nimmt, das selber nicht mehr erscheint. Was nicht mehr erscheint, ist in apriorischer Kategorialität ein für allemal festgelegt und daher als Selbstverständlichkeit und als nicht weiter befragbar vorausgesetzt. So blickt alle Forschung auf die Empirien und Erscheinungen, und vermag nicht zu sehen, daß diese Sichtweise aufgrund ihrer „Idealisierung“ und ihrem auf „Unendlichkeit“ bezogenen Fortschrittsglauben nur einem Flächenbewußtsein gleichkommt, welches zwar ständig neue Ergebnisse und Inhalte zeitigt, in ihrer Grundausrichtung aber stets die selbe bleibt. Von Zeit zu Zeit auftretende Anfragen seitens ethischer, moralischer oder sonstiger Bedenken mag ein erstes Indiz dafür sein, die wissenschaftliche Einstellung tangiert dies nicht wirklich. Das Flächenleben offenbart so eigentlich ein Oberflächenbewußtsein, das sich seiner „unendlich reicheren Tiefendimension“ (Hua VI, 126) nicht bewußt ist. Husserls ganze, wenngleich späte, Bestrebungen zielen darauf, dem „patenten Flächenleben“ der sog. objektiv-wissenschaftlichen Welt das „latente Tiefenleben“ der subjekt-relativ geprägten Lebenswelt entgegenzustellen, d. h. auf die latenten „Tiefensphäre(n)“ aller Erkenntnis aufmerksam zu machen.[18] Husserl wäre aber völlig missverstanden, wollte man ihn eines ‚Irrationalismus’ oder ähnliches zeihen. Im Gegenteil, die Ortung der Lebenswelt ernötigt sich gerade aus der Besinnung darauf, dass die Wissenschaften um eines wachsenden Humanums willen auf den Plan getreten sind, das in nichts anderem denn in der Selbstklärung und Selbsterforschung der Vernunft, sprich der Erforschung der eigenen Bedingungen liegt. Daher geht es Husserl auch, wie der für die Lebenswelt wichtige Paragraph 34 der Krisis-Schrift ausführt, um eine „Wissenschaft von der Lebenswelt“, also weder um bloße Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit noch um einen wie auch immer verstandenen außer- oder vorwissenschaftlichen Lebensweltbegriff.

Versuchsweise könnte man sagen, dass sich das Tiefenleben auf der Subjektseite als Vernunft, personale Freiheit und Geschichtlichkeit, auf der Objektseite als Sinn, als Wertestruktur kulturell-geschichtlicher Hervorbringungen und als lebensweltlich verankertes, kulturelles Leben darstellt. Deren Verklammerung, wenn man so will, deren korrelative Struktur, kommt im Personsein, dem „Horizont unserer Mitmenschheit“, wie „in jedem aktuellen Konnex mit Anderen“ zum Ausdruck. (Hua VI, 124). Das Tiefenleben –und damit ist auch die geschichtliche Dimension angesprochen - legt also nicht nur tiefere, d. h. dimensional voneinander abzuhebende Schichten frei, es vermag dadurch auch die intentionalen, korrelativen Grundstrukturen von Noesis und Noema in all ihren Vielfältigkeiten aufzuzeigen, wie diese nicht nur hinsichtlich wahrnehmungs- und erkenntnismäßiger, sondern auch hinsichtlich sinnlicher und leiblicher, personaler und ethischer, kultureller und geschichtlicher Ebenen auftreten. Mit dem Phänomen der Lebenswelt als „Tiefenleben“ erwächst also nicht nur die implizit kritische Instanz aller Philosophie und Wissenschaftlichkeit, es vermag auch zum Aufweis deren Generierung und Genese beizutragen. Der philosophische Wissenschaftsbegriff von Neuzeit und Moderne führt nicht nur seine „Krisis“ als implizites Moment mit sich, er läuft geradewegs auf diese zu, ja er erzeugt sie. Die Lebenswelt ist der kritische Aufschrei, der „von unten“ kommend gegen eine Idealisierung „von oben“ hervorbricht.

Die Lebenswelt beordert also die scheinbar objektive Wissenschaftswelt auf ihre Erfahrungsvoraussetzungen („Urstiftungen“) zurück, zeigt ihr - in der Form der „Habitualitäten“ (Subjektbezug) und „Sedimentierungen“ (Objektbezug) - ihre Voraussetzungsschichten, ohne welche sie gar nicht wissenschaftlich tätig sein könnte. Auch wenn der Lebensweltbegriff transzendental-subjektiv gebunden bleibt, er überschreitet die transzendentale *Denks*truktur auf ihre *Erfahrungs*notwendigkeit hin. Husserl hat diese Erfahrungsfelder der Lebenswelt selber nun nicht mehr zum genuin phänomenologischen Thema erhoben, aber er hat die Startrampen hierfür gebaut.[19]

---

1 Vgl. hierzu auch G. Stenger, Philosophie der Interkulturalität – Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie, Freiburg/München 2006, insbes. 141-211.

2 E. Husserl, Ideen I, Hua III/1, 118. - Dass Husserl die Bezeichnung „Phänomenologie“ mehr als Forschungsterm verstand, der stets zur Debatte steht, mag schon daran ersichtlich sein, dass er von einer „Phänomenologischen Psychologie“ ebenso sprach wie von einer

„transzendentalen Phänomenologie“ wie von einer „Phänomenologie der Lebenswelt“. Sein Denkweg, der sich in diesen Benennungen widerspiegelt, galt gleichwohl stets der phänomenologischen Begründungsarbeit der Vernunft.

3 Vgl. W. Halbfass, Histor. Wörterbuch der Philosophie, „Evidenz“, Sp. 829 ff

4 Die große Bandbreite der Evidenztypen, die, um nur einige zu nennen, von apodiktischer und assertorischer, adäquater und inadäquater, absoluter und relativer, prädikativer und vorprädikativer, formaler und und materialer Evidenz reichen, ist über Husserls gesamtes Oeuvre verstreut. Erhellende Analysen und Hinweise hierzu finden sich bei E. Ströker, Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft, In: dies., Phänomenologische Studien, Frankfurt a. Main 1987, S. 1-34 und K. Held, Histor. Wörterbuch der Philosophie, „Evidenz“ II, Sp. 832 ff.

5 „Man nimmt zwar ein reines Denken, ein „apriorisches“ an und lehnt somit die empiristische These ab; man bringt sich aber nicht reflexiv zu klarem Bewußtsein, daß es so etwas wie reines Anschauen gibt, als eine Gegebenheitsart, in der Wesen als Gegenstände originär gegeben sind, ganz so wie in der erfahrenden Anschauung individuelle Realitäten; man erkennt nicht, daßauch jedes urteilende Einsehen, wie insbesondere das unbedingt allgemeiner Wahrheiten, unter den Begriff gebender Intuition fällt,..“ Hua III, S. 46.„Alle Vernunftprobleme sind Evidenzprobleme“, sh. Held (HWPha.a.O.)

6 E. Ströker, Husserls Werk, In: E. Husserl, Gesammelte Werke, Zusatzband, Hamburg 1992, S. 41 f.

7 ebd.

8 H. Rombach, Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie, Freiburg/München 1994, S. 14.

9 E. Husserl, Die Pariser Vorträge, Hua I, S. 32.

10 ebd.; sh. auch K. Held, Die phänomenologische Methode, Ausgewählte Texte I, Einleitung, S. 25: „Da die Akte nichts sind ohne die Gegenstände, wovon sie Bewußtsein sind, kann man sagen: Das intentionale Bewußtsein trägt den Gegenstandsbezug in sich selbst. Mit dem Begriff der Intentionalität erledigt sich so im Prinzip das klassische Problem der neuzeitlichen „Erkenntnistheorie“, wie ein zunächst weltloses Bewußtsein die Beziehung zu einer jenseits seiner liegenden „Außenwelt“ aufnehmen könne.“

11 E. Ströker, Husserls Evidenzprinzip, S. 7.

12 K.Held, Einleitung, S. 17 f.

13 Zum Terminus Lebenswelt vgl. F. Fellmann, Gelebte Philosophie in Deutschland. Denkformen der Lebensweltphänomenologie und der kritischen Theorie, Freiburg/München 1983; R. Welter 1986; E. W. Orth 1999, 106 ff.; speziell zu Husserl vgl. Bernet u. a. 1996, 201 ff.

14 Vgl. hierzu auch K. Held, Husserls neue Einführung in die Philosophie: Der Begriff der Lebenswelt, in: C.F. Gethmann (Hg.), Lebenswelt und Wissenschaft, Bonn 1991, 79-113.

15 Vgl. hierzu die berühmt gewordenen Einleitungsparagraphen der Krisis-Schrift (Hua VI, § 1-7)

16 Hua VI, 130.

17 Hua VI, 133.

18 Vgl., auch für das Folgende, Hua VI, § 32 ff.

19 „Lebenswelt gab es also für die Menschheit immer schon vor der Wissenschaft, wie sie denn ihre Seinsweise auch fortsetzt in der Epoche der Wissenschaft. Also man kann das Problem der Seinsweise der Lebenswelt an und für sich vorlegen, man kann sich ganz auf den Boden dieser anschaulichen Welt stellen, alle objektiv-wissenschaftlichen Meinungen, Erkenntnisse außer Spiel lassen, um dann allgemein zu erwägen, was für ‘wissenschaftliche’, also allgemeingültig zu entscheidende Aufgaben sich hinsichtlich ihrer eigenen Seinsweise erheben. Könnte das nicht ein großes Arbeitsthema abgeben? Eröffnet sich mit dem, was zunächst als ein spezielles wissenschaftstheoretisches Thema auftritt, nicht am Ende schon jene ‘dritte Dimension’, somit im voraus dazu berufen, das ganze Thema objektive Wissenschaft (wie alle anderen Themen in der ‘Fläche’) zu verschlingen?“ (Hua VI, 126)

第二回 WEB 国際会議

「哲学の方法としての直観と反省」

International Web Meeting of the 2nd Unit: “Intuition and Reflection as Method of Philosophy”

（2012 年 10 月 13 日開催、『国際哲学研究』2 号掲載）

- 直観と反省をめぐって―西田とフッサール―（山口一郎）／Zur Anschauung und Reflexion bei Nishida und Husserl（Yamaguchi Ichiro）
- 行為的直観と自覚―諸科学の方法の基礎と哲学の方法―（黒田昭信）／L’intuition agissante et l’auto-éveil - Fondement des méthodes des sciences et méthode de la philosophie-（Kuroda Akinobu）
- 「超反省」に対するいくつかの反省（ジョスラン・ブノワ）／Quelques Réflexions sur La “surréflexion”（Jocelyn Benoist）
- Intuitive evidence and formal evidence in proof-formation（Okada Mitsuhiro）
- コメント（ゲオルグ・シュテンガー）／Kommentar und Fragen（Georg Stenger）
- コメント（村上勝三）／Remarques sur l’exposé de M. Okada（Murakami Katsuzo）

直観と反省をめぐって――西田とフッサール――

山口　一郎

西田幾多郎は『善の研究』において「純粋経験」の立場を呈示してのち、純粋経験に含まれる直観の契機と反省の契機との論理的整合性をめぐり思索をかさね、その検討の結果が『自覚における直観と反省』に示されているとされています。純粋経験はその本質からして「主客未分」とされますが、思惟は、主客未分では成立しえません。西田は主客未分の直観として成立している純粋経験という事態を、ベルクソンの「純粋持続」の直観と対応づけ、思惟の契機を新カント派の論理と数理に関する考察における反省概念に対応づけて、両者を統合しようと試みます。両者の関係づけをとおして明らかにされる方向性は、フィヒテの事行（Tathandlung）の概念です。しかし、上田閑照氏の指摘による「純粋経験／自覚／場所」とする西田哲学全体の展開からみて、この「自覚」の立場が依拠するフィヒテの事行は、その自我論という根本性格からして、純粋経験の「主客未分」と対応しえないことが次第に明確になっていきます。フィヒテの事行は、「自覚」から「場所」への展開につれ、その自我論という根本特性からして、「我なし」とする「絶対無の場所」を基盤にする場所の論理に段階的に解消されていくことになります。したがって、この『自覚における直観と反省』における直観と反省という方法概念の考察にあたり、ベルクソンの純粋持続に対応づけられた直観としての純粋経験の「主客未分」の次元が、新カント派の論理と数理に関わる反省概念をとおして、フィヒテの事行の概念に統合することができるとしたその理拠と、西田にその当時隠れたままであった、事行の概念への統合不可能性の根拠を明確にしてみたいと思います。そのとき、フッサール現象学の「志向性」の概念とフィヒテの事行の概念についての西田による理解が、重要な役割を果たしていることが指摘されます。

さらに付け加えられる考察として、場所の論理への展開において決定的な要因になる「無」ないし「否定」の契機が、純粋経験の「主客未分」の自発自展として、どのように解明しうるのか、ここに、上田閑照氏の解釈を導入することで、フッサール後期現象学の受動的綜合としての連合や触発との対比的考察をとおして、いかなる方法論的観点が問題にされうるのかを明らかにしてみたいと思います。そうすることで、「知情意」の全体を問題にする西田哲学の主意論的根本性格に潜む方法論的問題点を指摘できると思うからです。

1．西田の自覚の概念とベルクソンの純粋持続の理解に潜む問題点

西田は、『自覚における直観と反省』の「序」において、ここでいう「自覚」とは、「先験的自我の自覚である。フィヒテの所謂事行 Tathandlung の如きものである」（3：後続する数字は『自覚における直観と反省』岩波書店、1917 年版の頁数）と述べています。純粋経験の主客未分の次元を先験的自我の自覚、端的にいえば、カントの「超越論的自我の超越論的統覚」を前提にする場面で説明しようとこころみるのです。この西田の見解がもっともはっきり現れるのは、純粋経験に対応するとするベルクソンの「純粋持続」の解釈にさいしてです。西田は純粋経験に対応する特有な「感覚の認識」（93）を問題にし、ベルクソンが純粋持続としての意識の流転にあって、「一瞬前の過去にも帰ることができない」（同上）とする主張に対して批判的です。というのも、西田は、ベルクソンの考える純粋持続における意識内容の変化と流転という見解に対して、「時の推移、意識内容の変化ということを理会するには、その背後に超時間的、超変化的の意識がなければならぬ」として、カントの「超越的統覚の統一」（94）を主張し、「時の超越性を含まない『時』の意識というのは矛盾である」（95）としているからです。以上の、

純粋持続の時間持続と超時間的な自我の自己同一性に関する西田の見解について、いくつか問題点をあげてみたいと思います。

1）西田は、ベルクソンの「純粋持続は繰り返さない」という主張に対する批判を、「ベルクソンは純粋時間は繰り返すことができないといふが、繰り返すことができないというのは、その根底に時間を超越する或物がある故でなければならぬ。氏は時間の考えに捕らわれて変化を超越する統一の方面を見逃して居る様である」（220）としています。この西田の見解は、カントの「超越的統覚の統一」による新カント派（ロッツェ等）の時間論の立場を代弁することになり、そのことで、ベルクソンの「生命の創造的進化」という根本見解を「先験的自我の自覚」という見解に狭めることになっています。それが純粋経験の「主客未分」の次元をフィヒテの事行の自我論によって解釈しようとする結果になっているといえるでしょう。この問題連関を次のように段階をおって明らかにすることができます。

2）西田はベルクソンの「純粋持続」をベルクソン自身の主張にそくして、反省的思惟を受け付けない、直観をとおしてのみ直証的にのみ理解される形而上学的事態として捉え、純粋持続そのもののさらなる哲学的反省は遂行しません。哲学的反省が直観の内実を歪めてしまうことに対する批判、とりわけ反省による「時間の空間化」に対する批判こそ、ベルクソンの直観概念の特徴といえます。それに対してフッサールは、「感覚の持続」の現象学的分析をとおして、「内的時間意識の現象学」を展開しました。そのさい、批判的に克復したのが、いま問題にされている超越論的統覚の統一に依拠する新カント派の時間論です。ロッツェは、時間持続のような諸表象の連続が連続として表象されるためには、それらの諸表象を統一的に把捉する、それ自身「超時間的な知」が必要であるとします[1]。フッサールはそれに対して、ここで表象といわれるすべての意識作用は、作用として働くときのその働きそのもの時間持続として明証的に「原意識されている」と論証します。時間持続の意識の成立とは、意識流の原意識とそれに直属している過去把持による自己時間化の明証体験に他ならず、超時間的な超越論的統覚の自我の知とされるものは、時間化そのものに関与することなく、常に時間化をとおして想定されているに他ならないとみなすのです。超時間的な自我の知が関与せず、必要とされないどころか、すべての意識作用の時間持続の明証性は、そのような自我の超時間的な知を形而上学的独断として退けます。時間持続をとおして働く意識作用とその時間持続の意識である原意識と過去把持を区別することで、意識作用が意識作用を反省すると仮定することから生じる「反省主観の無限遡及の問題」を仮想的問題として退けます。このときの論証の基軸として働いているのが、現象学的還元をとおした意識の必当然的明証性（apodiktische Evidenz）なのです。

3）このフッサールの原意識は、さらにその原意識のされ方が過去把持という特有な志向性（後に受動的志向性といわれる）として解明され、意識された過去把持、意識にのぼらない、その意味で無意識の過去把持、連合、触発といった超越論的規則性として開示されてくることになります。この原意識は、西田によって取りあげられるフィヒテの「知的直観」と認識論的構造上、類似しているといえるのですが、フィヒテの場合、この「知的直観」はさらなる認識論的解明が展開されることなく、西田によって「意味即事実、事実即意味」と理解される「事行の概念」として規定されることになります。このとき注目せねばならないのは、西田がフッサールの「志向的体験」をフィヒテの事行と次の点で類似するとみなしている点です。西田は、「フッサールなどの有意味的体験 intentionales Erlebnis というものは余の所謂意味そのものの発展ともいふべき直接経験である、意味即事実、事実即意味なるフィヒテの事行 Tathandlung の如きものでなければならぬ、見るというのは色とか形とかいうものの自ずからなる発展である」（156）と述べます。フッサールの『イデーンⅠ』期の志向性概念は、意識作用が感覚内容を活性化し、意識内容を構成するとする「意識作用（ノエシス）―意識内容（ノエマ）の相関関係」という認識図式で理解されています。この相関関係を「意味と事実」の相即関係として理解しようとする西田の解釈の仕方はそれとして了承されるにしても、「知的直観」に相応するとされる、先にのべたフッサールの「意識作用の原意識」と対応づけることはできません。というのも、原意識は、意識作用といわれる自我の能作ではないからこそ、諸作用の違いを意識しうるからです。ということは、西田の「意味そのものの発展ともいふべき直接経験」を先験的自我の事行として説明しようとすることは、意識作用と意識内容の相関関係によって解明される能動的志向性の分析には対応しえても、ベルクソンのいう純粋持続としての時間持続そのものに働くといえる、自我の能作以前の受動

的志向性としての原意識や過去把持や連合には、まったく対応しうる説明になっていないといわれねばならないのです。

4）上記の引用で、西田のいう「意識内容の自己発展」という見解には、西田がそれをフッサールの本質直観における「本質」と結びつけようとする意図がみられます。西田は、「例えば或特殊なる色を一般なる色の中に包摂して考えるということは、色一般という如き経験内容即ちフッサールの所謂直観において与えられる本質 Wesen とう如きものの内面的発展として考えることができるのではなかろうか」（45）としています。ここで注意せねばならないのは、フッサールの考える本質直観における本質には、内面的発展という契機は認められず、本質直観に至るまでのプロセスの記述にみられるように、本質直観は、それらの経過をへた結果において生成するのであって、初めから前提にされる普遍的本質が内面的に発展すると考えることはできないということです。具体例として、「赤の本質」について考えてみると、西田は、それについて、「『赤』という如き一つの具体的経験の中にも『赤』という性質、フッサールの所謂本質 Wesen の如きものと、『赤い物』即ち赤の性質をもった客観的存在と、感覚『赤』及び『赤』を意識する作用即ち感覚作用という如きものを区別して考えることができるのである。」（121）としています。しかし、ここで重要なことは、フッサールは時間持続と同様、感覚も認識論的に、意識作用と意識内容による相関関係において理解していない、むしろ、理解できないとしていることです。フッサールにとって、「赤という経験」は、赤の本質の経験として成立していますが、それは、意識作用によって意識内容として構成されているのではなく、自我の能作の働かない受動的綜合という連合を通して先構成されたものが、モナド間の触発をとおして原意識にもたらされていると理解されているのです。

2．純粋経験の自発自展の説明に活用された論理と数理

西田は、純粋経験という具体的経験に自己展開されているとされる思惟の契機を新カント派の論理と数理の理解を活用することで、反省的自覚にもたらそうとします。そのときの活用の仕方に注目して、その方法論的特徴を明確にしてみましょう。西田にとって、論理と数理は、形式的原理とされます。「我々の直接経験は意識内容それ自身の発展である、この発展を内容に関係なく純形式的に考えたものが論理、数理の体系である」（79）と西田は述べます。したがって、具体的な直接経験を出発点にとる西田にとって、論理と数理は、抽象的、形式的と規定されるものでなければなりません。この観点は、たとえば、時間と空間を感性の形式、すなわち、形式的アプリオリとするカントを批判して、「而してカントの云った如く時間、空間の形式によって数理が立てられるのではなく、却って数理の基礎たるリッケルトの所謂同質的媒介者の如きものによって時間、空間の形式が成立するのである」（81）というときに、リッケルトの理解する数理が、カントのそれとことなり、「同質的媒介者」といわれる内容の契機を前提にしていることに、明らかになっています。西田はこの同質的媒介者を「感覚的アプリオリ」としてヴント心理学の「創造的綜合」と結びつけていることは、大変興味深い論点といえます。周知のように、フッサールは、『論理学研究』において、形式的アプリオリに対する「実質的アプリオリ」を対置させ、それが後の受動的綜合としての連合の開示のための端緒となっているからです。西田は「有る感覚的性質のアプリオリから感覚的知識の体系を構成することができる。［…］ヴントの所謂創造的綜合である」（87）と述べて、形式に先立つ具体的経験が強調される一方、数理をとおして無限と有限の関係を規定しようとする傾向がみられます。そこで西田は、無意識と意識の関係を無限と有限の関係として捉え、「ケプラー以来、切線における点の性質を考えることから、点を曲線の能生点 der erzeugende Punkt と考える様になった。［…］点は単なる点ではなくしてその位置によって方向を含む点である、曲線はこの如き点から生ずるのである、『切線点』Tangenten − Punkte の全体である、有限なる曲線は無限小なる点より生ずると考えることができる、dx を x の根源として考えることができるのである」（110）として、幾何学的曲線の dx と x との関係を無限級数というものの全体の両側面とみなすのです。この数理における無限と有限の区別を、純粋経験の自己展開にあてはめることの功罪について下記に論究をすすめたいと思います。

1）「直線を引く」ことの意識の成立について

西田は、カントの超越論的構想力の議論で呈示される「直線を引く」例を呈示して、数理と知覚の関係を論じていきます。そこで西田は、「視覚的直線と数学的直線とを同種のものと見ることはできないであろうが、両者の根底に何物かがなければなるまい、さなくば直覚的或物が直線として見られることはできないのである。しかしてフィヒテが『働く我を見る我は己が働きを線を引くとして見る』（das sich selbst als tätig anschauende Ich schaut seine Tätigkeit an，als ein Linienziehen）といった様に、余はこの如き連続的直線の根本的意識として、それ自身に動く具体的経験の創造的体系という如きものを考えることができると思う」（137f.）とし、「[…] 純粋思惟の対象たる数学的直線を任意に限定して主観的たらしむるものは何物であるか」（139）と問うのです。この記述には、多くの諸前提が含まれ、次のような展開をみせることになります。

2）まず第一に、具体的視覚対象としての直線と理念的な数学的直線の根底にあるとされる何物かの前提を、どうしていとも簡単に想定することができるのか。ここでこの「何ものか」は、文頭にあがっている先験的自我の統一としての自覚、フィヒテの事行ということになります。この何ものかは、フィヒテの自我において働く具体的経験の創造的体系とみなされ、ここに自我の活動の自己限定という理論的方向性が定まってきます。

3）この視覚的直線と数学的直線の根底にあるものへの注視に関連して、西田は、まずは、数の系列である算術と解析の両者の関係を考察し、「両者のアプリオリは共に量（Grösse）という同一の基礎を有するものであって、後者〔解析〕は前者〔算術〕の完成と考えることができる。連続というのは数の系列の完成と見ることもできる」（179）としています。次に、この連続は無理数（Ideal）と有理数（Real）を内に含むことで数の系列の完成とみなされ、フィヒテの事行が、Ideal + Real と表現されることになります。「而して極限点〔理想点 Ideale Punkte としての無理数と実在点 reale Punkte としての有理数〕をそれ自身の中に含む連続は実に Ideal + Real である、すなわち具体者 Das Konkrete である。我々の自己は我々が反省によって到底達することのできない極限点である、[…] 而して反省作用即自己なる自覚、すなわちフィヒテの所謂事行 Tathandlung は Ideal + Real である」（166）とされるのです。こうして「連続的な自覚的体系は実在そのものを表わすものであって、不連続的なものは依他的であり主観的である、後者においては主観と客観とが分かれているが、前者に於いては合一しているのである、即ち前者は分裂をそれ自身の中に含む統一であることができる」（179）としています。こうして西田は、「数の体系は有理数と共に無理数を取り入れることによって、連続を表わすことができ、而して実在を数学的に取り扱うことができる」（180）という見解を確立するのです。

4）この「実在の数学的取り扱い」は、フッサールが『危機書』（1938 年）で批判する「生活世界の数学化」につながるものともいえます。ここでいわれる Ideal　と Real　とされるものは、すでに思惟をとおした理念的存在です。連続的な自覚的体系が主観と客観の分裂をうちに含む統一であるとするとき、純粋経験としての主客未分の具体的経験が、主客に分裂していく必然性は、いったいどこにあるのでしょうか。これこそ問われるべき問いといえますが、その問いに向かうことなく、西田は、「我々の知覚という事実を構成する連続の本質は数学的思惟の対象となり連続の本質と同一のものではなかろうか」（173）としています。しかし、そうみなしたところで、その連続的な自覚的体系の自己発展そのものとの関連は明らかになりません。このとき、西田がフィヒテの事行に相応するとして、フッサールの本質に依拠した意識内容の自己発展にその必然性の由来をみようとするとき、その自己発展を数学的思惟の対象とみなすことで、理想点（Ideal）と実在点（Real）の数の系列を意識内容の自己発展に当てはめることはできないと思います。なぜなら、西田の事行の特性とする「反省作用即自己なる自覚」、言い換えれば「意味即事実の自覚」は、両極限点に関係づけて説明できないからです。というのも、「我々が有意味体験 intentionales Erlebnis　の作用の性質というのはこの如く自覚的体系の中における自覚体系の性質と見ことができるであろう」（168）として、「意識作用の性質の違いが自覚できる」としても、この自覚は、フッサールにとって原意識において与えられるといるのに対して、西田の場合、数の系列の極限点を当てがい、その性質の違いの自覚に届くことはないという消極的規定、すなわち、「反省によって到底達することのできない極限点としての自己」という消極的規定をとおしてしか確証できるものではないからです。西田のいう、先にあげた感覚の本質の領域を「量という基礎」をもっての計測により確証することはできないのです。

3．純粋経験の主客未分に潜む「無」と「否定」の契機

主客未分と性格づけられる純粋経験は、「主でもなく、客でもない」と表現することができます。西田は、「或一つの具体的一般者がそれ自身の発展においてある時は主もなく客もないが、この体験が其の背後に横たわる包容的主体の立場に於いて見られたとき、（この主体の連続として）其の発展の相が思惟作用とか視覚作用というごとき主観的作用と考えられ、この如き作用の起点、すなわち作用の経験と背後の主体の接触点が心理的我と考えられる」（208、強調は筆者による）と述べています。ここで、西田は純粋経験の主客未分という特性と同時に、超越論的主観性と意識作用との接触点（どのように接触するのかは別にして）に、心理的－経験的自我の所在を認めています。ここでこの接触という働き方に接近するために、上田閑照氏の考察、すなわち、純粋経験の自己発展を主客未分の観点から展開する考察を参考にしてみましょう。

1）上田氏は、西田の『哲学概論』の次の文章を引用して、純粋経験を「意識」と「意識の原野」ないし、「無－意識の意識」と関連づけて解釈します。「直接経験の事実は、ただ、言語に云い現わすことのできない赤の経験のみである。赤の外に『知る』とか『意識』とかいうことは不用である。赤の赤たることが即ち意識である」[2]。上田氏はこのことを、この「赤が赤たること」は、「飛躍的に赤の方に寄ったところ、赤を赤と意識するということもない無－意識において赤が赤であるところ、存在が意識において見られるのではなく逆に意識が存在の方に吸収され尽くしたところ、そこがしかも『即ち意識』されているのです」と説明します[3]。ここで「無－意識」といわれるのは、存在に「吸収されて意識が無となった無－意識」であるからとされます[4]。この「無－意識」という意識の仕方は、当然、反省の反省ともいえる「意識を意識する」という仕方の意識ではない、とされます。そのような意識された意識は、ここで「無－意識」とされる「意識しつつある意識」とは異なるというのです。まさにこの「現に意識しつつある」ということが、「赤の赤たること」であるというのです。しかし、この「赤を赤と意識するということもない無－意識」とはどのように働いているのでしょうか。

このとき、上田氏はメルロ＝ポンティの「志向的越境」という視点と西田の見解を対比的考察にもたらし、この現実に接近しようとします。「この事態の理解にとって、メルロ＝ポンティが言う意味での『志向的越境』（transgression intentionaelle）が一つの手援けになるように思われます。たとえば『こうした志向の越境がなければ、私は他人という概念をさえもち得なかったことでしょう』とメルロ＝ポンティはいっています［…］。現象学のいわゆる『対象の志向的内在』に対して『志向的越境』ということが言えるとしますと、さらに次のように言えるのではないでしょうか。意識しつつ、すなわち越境して現に何処に居るかというと、『ざわざわいへばざわざわ』、『赤の赤たること』に居るのだと。西田は『志向的越境』と言わずに、越境して現に居るそのところをそのまま出すことによって、意識しつつあるという現遂行を示し、そこから問題を始めようとします。」[5] この引用文には、多くの興味深い論点が含まれています。

2）上田氏が援用するメルロ＝ポンティのいう「志向的越境」は、相互主観性の根拠づけのさい使用されている、フッサールの『デカルト的省察』第５省察で述べられている受動的綜合の基本形式としての「対化（Paarung）」とよばれる受動的志向性に他なりません。したがって、上田氏のいう「対象の志向的内在」と「志向的越境」という対置は、対象知覚の領域に属する能動的志向性と無意識に働く受動的志向性の対置ということができます。というのも、「対象の志向的内在」とは、能動的志向性が働くさいの意識作用（ノエシス）〔ノエシスは、意識に内的に実的な時間持続として与えられます〕であり、それが意識内容（超越的対象性）を構成しているといえ、また、「志向的越境」とは、対象構成以前の受動的綜合としての対化の連合に働く、ほんらい、意識にのぼることなく、その意味で「無－意識」として働く、相互覚起をとおして成立している〔その意味で内在と超越の区別なしに〕先構成する受動的志向性であるからです。ということは、受動的綜合としての対化は、内在と超越の区別がない、この例では、感覚として先構成されていますので、まさに西田のいう「超越して現に居るそのところ」を、まさに「無－意識」のままに働くそのありのままとして、生命体と周囲世界の間の出来事として指示しているといえるのです。ですから、ここでいわれる「志向的越境」とは、まさに西田において、その如何（Wie）が説明されていな

い「無－意識」の働き方のより深化した認識論的解明であるといえるのです。さらにフッサールは、この領域を指示するだけではなく、この生命体と周囲世界の間に生起するモナド間のコミュニケーションの生じ方が、発生的現象学において、連合と触発の規則性をとおして詳細に分析されているといえるのです。

3）したがって、ここで「越境」というのは、もちろん、上田氏のいうように、周囲世界にむけて「出かけてゆくような仕方で越境する」のではありません。もうすでに「反省以前に意識は無－意識としてそこまで行っていなければなりません」[6]。この「無－意識としてそこまで行っていること」は、「物に触れたその『色を見、音を聞く刹那、未だ主もなく客もない』ところに脱自して、向こう側へと物に入って（後の西田は『物となって』と言います)、その『われなき』ところから始めて『われ』に返る」というよう説明される一方[7]、この「無－意識としてそこまでいっている」ことが可能になるのは、実践的問題として、次のように理解されています。「『われ』の働きとしての反省を停止し、物に密着しつつ現前に備えます。[…] 反省停止は反省の反省という反省的作業ではなく、著しく『行』的な性格をもっています。[…] 知の問題がその根本で同時に始めから実践的問題です」としています[8]。つまり、実存哲学でいわれる「脱自（Ex-tase)」や反省停止によって現前に備える、大乗仏教の修行に属する「行」的性格をもつとされるのです。このような大乗仏教における「われなし」という根本特性がフィヒテの事行に含まれて居るはずもなく、上田氏の指摘するように、西田は 1939 年に出版された『哲学論文集第二』で自分の思索を振り返り、「併し最初から私を動かしていたものは、フィヒテの自覚の如きものではない。私の立場はフィヒテの『我』を超えたものと云うことができるが、又もっと手前の立場である」としているのです[9]。フィヒテの事行に反省の停止を含む「無」の契機をみいだすことはできません。

4）おなじく、メルロ＝ポンティの志向性の理解に結び付けて、禅仏教の行の課題である「無になること」ないし「無」や「空」を論じているのが、井筒俊彦氏です。氏は「禅仏教における物の脱事物化と再事物化」という論文で[10]、メルロ＝ポンティの「存在の世界にむけた先－客観的眼差し」や「客観的世界以前の生きられた世界としての生活世界へ回帰」について述べ、「大乗仏教は、事物の『先－客観的眼差し』の重要性の強調に完全に同調しうるであろうが、それは、自身の立場とフランスの現象学者の立場との根本的相違に気づかない限りにおいてであるといわねばならない」としています[11]。この根本的相違とは、メルロ＝ポンティの「先－客観的眼差し」は、いまだ、認識論的主客対立構造が前提されているため、いわば客観化の前段階の意味しかもたず、無の立場にいたるには、脱客観化のみならず、脱主観化が同時に遂行されてはじめて可能になるとしています[12]。ここでいう井筒氏の「脱主観化」は、上田氏のいう「行」において「反省停止」として実践的に遂行されますが、理論的な意味での脱主観化と脱客観化は、フッサールのいう発生的現象学の方法としての「脱構築」において遂行されているといえるでしょう。他方、行としての実践的脱構築において「赤の赤たることが即ち意識である」というときの意識は、フッサールにとっても同様に、反省する意識ではなく、ありのままが映される原意識であり、意識作用がそのまま原意識される場が開かれているといえるのです。

4．知情意の全体からみた純粋経験の自己発展

1）主意主義的傾向性、人格と無我

自覚における知の側面から、情意の側面、さらに限定して「意」の側面に目を移すとき、西田においてカントの実践理性の見解からの影響は明確です。西田に、「我々の自覚はそれぞれ独立な自由な人格であると共に、大なる自覚の部分である、我々の人格は神の人格の一部である」（210）とする言表がみられます。カントの超越論的統覚の自我が無前提に肯定されているのと同様、当然問われるべき人格と仏教における無我の概念との根本的対立軸に論究することなく、人格の自由と自然の因果の対立にもとづく、カントにならった実践哲学の根本構造が踏襲されているといわれなければなりません。

西田は、純粋経験を知情意の合一の経験とみなし、その経験において、「真の自己」が実現しているとしています。藤田氏が『善の研究』から引用するように、真の自己と真の人格が一つのこととされ、「自己の全力を尽くしきり、ほとんど自己の意識がなくなり、自己が自己を意識せざるところに、始めて真の人格の活動をみるのである」（『善の研究』191 頁）と述べられています[13]。純粋経験を生きる真の自己とは、真の人格に他ならず、それは

すなわち、仏教哲学における自我の否定としての無我に他ならないとするのです。

人格概念は、カントのいう「超越論的主観性」の働きを前提にしています。このことを踏まえ、上田氏は、仏教の「我は我ならずして、我なり」という無我と対置して次のように述べています。「『私』主観による構成を承認しながら、しかし、だからこそ構成以前に与えられるものの方を原経験とし、その後での主・客の枠による構成を原経験のさまざまな相対化による展開とする見方である。[…] このような原経験は、『私』主観を打破して無にする『我なし』という（哲学的には『脱自』、経験的には『脱我』『忘我』などと言われる）仕方において与えられるのである」[14]。ということは、超越論的主観性が「主・客の枠による構成」の働きとして理解されているということを意味する一方、西田が『善の研究』で言及する「真の自己としての真の人格」は、この意味での超越論的主観性としてとらえられることなく、「没我的な自己が自己を意識しない」関係性としての人格、フッサールのいう「人格主義的態度における人格」、ブーバーの「我汝関係」における人格に対応しているといわれねばなりません。

2）「私と汝」：他者関係論

上田氏の主張によると、西田は、自覚から場所の論理への展開において、「絶対無の場所」の領域に到達したとされます。この段階において、具体的世界における他者関係が問題にされ、ブーバーの「我汝関係」に対応するともいえる「私と汝」の論文が執筆されます。この「私と汝」の論文は、上田氏の指摘によると、いまだなお、個としての私から世界へという視点に捕らわれ、「私と汝」の「と」と表現される「間（あいだ）」の観点からの論究がなされない、という西田自身の自己批判が展開しているとされます。同様に、ブーバーの「我汝関係」の理解にあたって、我と汝との間の理解、間から考える我汝関係という視点は、決定的に重要であるといえます。さらに、フッサール現象学の根本概念である志向性は、間という関係性からのみ、唯一、適確に了解しうるということも強調されねばなりません。この間という特性からして、ブーバーの「我汝関係」及び西田の「私と汝」を対比的考察し、我汝関係、ないし純粋経験が、「直観と反省」という哲学的方法論にそくして、社会生活において実現しうる条件性を解明してみたいと思います。

① 上田氏の「我汝関係」と「私と汝」の対比的考察は、この「間」の理解をその中心に位置づけています。上田氏は、ブーバーの「我と汝」の間に「永遠の汝」が位置づけられ、西田の「私と汝」の間は、絶対無の否定性として特徴づけられるとしています。「我なし、汝なし」というときの否定性と、ブーバーの個々の汝との我汝関係のさい、自己中心性から解放され、「個我の解消としての没自我性」が実現していることとの共通性と相違が問われることになります。まず第一にいえることは、「我なし、汝なし」というときの我の否定と汝の否定とは、「対象として意識された我や汝の否定」ではないということです。知識の対象としての「我と汝」、対象認識としての「我と汝」の否定なのではありません。上田氏のいう「行」の一例として、禅の修行において修行者は、たえず到来する諸感覚や諸想念には、無頓着をとおして対応し、呼吸にのみ集中しています。あらゆる感覚や想念に「無頓着、引きずられない」ということは、それを反省対象として否定することとは違います。肯定／否定が意識作用として行使されるとき、つねに自我の能作を含む能動的志向性が働いています。つまり、それは反省に反省を重ねることであり、上田氏のいう「反省停止」ではないのです。

② 上田氏のいう「無－意識」は、意識以前にその物と一つになっている事態を表現するものであり、その事態から我に立ち戻ることで、主客の対立が成立します。我汝関係が崩れて、「我それ関係」に陥ることが、「我なし」という否定をとおして、主客の対立に立ち戻ることに他なりません。このプロセスを印象深く記述しているのが、11歳だったブーバーにあって、馬との触れ合い（出会い）が、自分の心と自分の身体という主客の対立の体験に変転（堕落）してしまう経験の描写です。このとき、個々の汝の体験は、必ず「我それ関係」に変転せざるを得ないという人間存在の宿命が語られ、この意味での個々の我汝関係の我と汝の間の否定的有限性が、永遠の汝という「それになることのない汝」と我との間を示唆することになります。上田氏は、絶対無という否定性としての間を永遠の汝の肯定的出会いとしての間と対置させますが、この対置からみえてくる、「我汝関係」と「私と汝」の考察における、実践哲学の課題である、具体的社会における「制度化と組織化」の問いとの関係を問題にしてみたいと思います。

③ 上田氏は永遠の汝の性格づけにあたって、絶対者の否定的特性として表現される「彼（Er）」という特性に言

及し、ブーバーにおいてこの彼の契機は、「我汝関係」と「我それ関係」との関係の問題として、「汝に彼は含まれない」以上、ブーバーにおいて難問に留まるとしています[15]。他方、ブーバーにとって、「我汝関係」と「我それ関係」との関係は、難問というより、次のような一貫した明瞭な理解にもたらされていると言われねばなりません。出会いという我汝関係が成立しているとき、「それ」としての個我である自分も他の人も一切、意識にのぼることなく、その意味で否定されているといえますが、その因果的関連性の内実は完全に背景に退いてはいても、「汝の光のもとに包まれている」とされます。我汝関係において、否定され排除されるべき「我それ関係」は存在しません。このことをブーバーは、「ひとつの全体としてその樹を見るために、その樹のことで私があえて無視せねばならぬようなものは何ひとつなく、[…] その形相も機構も、色彩も化学的組成も、[…] ともにその樹のなかに存在し、すべてがひとつの全体性のうちに包まれているのである」といっています[16]。西田のいう個の具体性と歴史性は、ブーバーにとって、汝の具体性と歴史性の、「それ」としての具体性と歴史性としての表現に他なりません。我それ関係の具体性と歴史性は、文化と学問、社会制度の成立という具体的形態として展開します。そのさい、我汝関係の土台の上に、「我それ関係」が展開しうるという基本構造の確認は、実践哲学、社会哲学を構築するさいの基礎的見解を意味します。これに対して、仏教哲学における「我なし、汝なし」と表現される否定性の強調は、西田の「場所の論理」以降呈示されている「歴史的身体」の具体性と歴史性が、人格の自由が展開しうる社会制度の確立という社会哲学の構築にどのような寄与をなしえているのか、厳密に考察せねばならない課題といえるでしょう。というのも、「我なし、汝なし」の否定性と無の場所の強調は、森有正が日本人の人間関係を、親子関係において典型的に現れている「二項関係（汝－汝－関係）」と規定していることと、なんらか関係性がみられると思えるからです。この関係性とは、上田氏の述べる「彼（Er）」の契機が、無の場所にどのようにして具体化されているのか、つまり、ブーバーの「我それ関係」が日本の人間関係において十分に社会化、制度化されているのかという問いとして解明されなければならないように思われます。

ま と め

いままでの考察のまとめとしていえることは、

a）『自覚における直観と反省』におけるベルクソンの直観と新カント派の反省の概念を純粋経験の自己発展の理論に統合する西田の試みは、直観の概念に関しては、「純粋持続」の形而上学的規定に留まらず、フッサールの現象学研究の可能性に開かれているといえ、具体的には、時間持続の現象学的分析として展開しうることが示される。反省の概念に関しては、超越論的自我の統覚という反省の最終根拠は、現象学の明証性、とりわけ原意識の明証性の概念をとおしてモナド論的現象学によって基礎づけられ、統合されることになろう。

b） 西田において純粋経験の自己発展と形式的原理としての論理と数理の関係をどう考えるかということは、複雑な問題を含んでいる。フィヒテの事行を Ideal + Real と表現することで「実在を数学的に取り扱うこと」は、すでに具体的感覚および知覚の次元において不可能であるといわれねばならない。というのも、 西田が事行をフッサールの有意味的体験（intentionales Erlebnis）に対応づけて理解する限りにおいて、感覚と知覚は数の系列を超えた意識の志向性（無意識の受動的志向性を含む）として理解されねばならないからである。

c） 主客未分の純粋経験は、「無の場所」において「我なし、汝なし」という否定をとおして「私と汝」の対峙として表現される。ブーバーの「我汝関係」における人格間の関係性を土台にして社会的規範としての「我それ関係」が成立しうることに対置させると、西田の否定的自覚における直観と反省は、「我それ関係」の「彼」という第三者的視点を組み込みうる実践哲学の構築の可能性を呈示しうるか、いなかが、問われなければならない課題とされる。

注

1　このロッツェの時間論に対する批判として、E. Husserl, *Husserliana*, Bd. X, S. 19–S. 23 を参照。

2　上田閑照『経験と場所』141 頁。

3　同上、143 頁。

4　同上。
5　同上、144 頁及び次頁。
6　同上、145 頁。
7　同上、107 頁。
8　同上、100 頁及び次頁。強調は筆者によります。
9　同上、214 頁。
10　T. Izutsu, Die Entdinglichung und Wiederverdinglichung der „Dinge“ im Zen-Buddhismus, in: Yoshihiro Nitta（Hg.）Japanische Beiträge zur Phänomenologie, S. 13–S. 39.
11　同上、21 頁。
12　同上、20 頁から 22 頁を参照。
13　藤田正勝『現代思想としての西田幾多郎』、184 頁及び次頁参照。
14　上田閑照『私とは何か』、167 頁及び次頁。
15　同上、133 頁参照。
16　M. ブーバー『対話的原理Ⅰ　我と汝　対話』邦訳、12 頁。

Zur Anschauung und Reflexion bei Nishida und Husserl

Yamaguchi Ichiro

Nach der Publikation von „Untersuchung über das Gute (Zen no Kenkyu)“, wo es um den Standpunkt der „reinen Erfahrung“ geht, widmete sich Nishida der logischen Integrität zwischen den Momenten der Anschauung und der Reflexion. Das Ergebnis dieser Untersuchung findet sich in „Anschauung und Reflexion in der Selbstgewahrnis (Jikaku ni okeru chokkan to hansei)“. Die reine Erfahrung zeigt die Dimension „vor der Spaltung zwischen Subjekt und Objekt (shukyaku mibun)“. Aber das Denken, das diese Spaltung voraussetzt, fungiert in dieser Dimension eindeutig nicht. Nishida versucht in der reinen Erfahrung als Anschauung des „Vor der Spaltung zwischen Subjekt und Objekt“ eine Entsprechung zur Anschauung der „reinen Dauer (durée pure)“ von Bergson zu zeigen und das Moment der Reflexion beim Begriff der Reflexion in der Logik des Neukantianismus hervorzuheben, somit beide Momente in seine Philosophie zu integrieren.

Durch dieses Unternehmen wurde die Richtung auf die Synthesis beider Momente, nämlich die Richtung auf den Begriff der „Tathandlung“ Fichtes gezeigt. Doch laut Shizuteru Ueda, der die Entwicklung der Philosophie Nishidas im Prozess von der reinen Erfahrung zur Selbstgewahrnis und schließlich bis zur Ort-Logik sieht und sich über die Tathandlung Fichtes äußert, ist der Fehlschlag in diese Richtung, auf den Begriff der Tathandlung, Nishida selbst allmählich klar geworden, weil die Tathandlung mit ihrer wesentlichen Charakterisierung der Egologie der reinen Erfahrung des „Vor der Spaltung zwischen Subjekt und Objekt“ nicht entsprechen kann. Der Standpunkt der Tathandlung Fichtes wird in die Dimension der Selbstlosigkeit des Nicht-Ichs in dem „Ort des absoluten Nichts (zettaimu no basho)“ durch die Negation der Egologie der Tathandlung aufgehoben. Daher ist es hier mein Anliegen, nach dem Grund zu zeigen, warum Nishida in dem Begriff der Tathandlung nach der Möglichkeit des Integration von Anschauung und Reflexion gesucht hat und warum die Schwierigkeit dieser Integration verborgen geblieben war. Dabei wird sich herausstellen, dass Nishidas Interpretation des Begriffs der Tathandlung Fichtes und des Begriff der Intentionalität Husserls zur Erhellung der einschlägigen Gründe eine sehr wichtige Rolle spielt.

Ferner wird eine zusätzliche Betrachtung hinzugefügt, nämlich auf welche Weise das Moment der Negation bzw. des Nichts in der reinen Erfahrung in die Ort-Logik, wie Ueda sie darlegt, entfaltet wird, damit ein neuer methodischer Ansatz durch eine komparative Betrachtung des Verhältnisses zwischen dem Moment der Negation und dem Begriff der passiven Synthesis Husserls dargestellt werden kann. Dadurch wird die methodische Problematik Nishidas, die in der voluntaristischen Tendenz seines Denkens, der Ganzheit von Wissen, Fühlen und Willen implizit verborgen bleibt, offenbar.

1. Probleme, die im Begriff der Selbstgewahrnis und in Nishidas Interpretation des Begriffs der reinen Dauer Bergsons liegen

Nishida sagt: „Die hier genannte „Selbstgewahrnis“ ist die Selbstgewahrnis des apriorischen Ichs. Das ist ähnlich wie die so genannte Tathandlung Fichtes.“(S.3.) [1] Er versucht, die Dimension des „Vor der Spaltung zwischen Subjekt und Objekt“, schlicht gesagt, von dem Aspekt der transzendentalen Apperzeption der transzendentalen

Ichs nach Kant zu erklären. Diese Absicht wird klar, wenn er den Begriff der reinen Dauer Bergsons auch kritisch zu interpretieren versucht. Er sieht die reine Erfahrung als eine „besondere Erkenntnis der Empfindung“(93) an und kritisiert Bergsons Einsicht des Fließens des Bewusstseins als der reinen Dauer an Bergsons Behauptung, dass „man auf das gerade vorbeigehende Moment der Vergangenheit nicht zurückblicken kann“(ebd.). Der Grund seiner Kritik liegt darin, dass „das korrekte Verständnis über den Prozess der Zeit und die Änderung des Bewusstseinsinhaltes das überzeitliche und unveränderliche Bewusstsein im Hintergrund braucht“(94). Also für das Bewusstsein von der Änderung des Bewusstseinsinhaltes ist „die Einheit der transzendentalen Apperzeption“(ebd.) nach Kant notwendig. Er behauptet, dass „das Bewusstsein der Zeit ohne die transzendentale Überzeitlichkeit der Zeit widersprüchlich ist.“(95) Dazu werde ich kritisch Stellung nehmen.

1) Nishidas Kritik an Bergsons Zeitlehre, nämlich an der “Unwiederholbarkeit der reinen Dauer” besagt:

“Bergson sagt, dass die reine Dauer nicht wiederholbar ist. Aber diese Unwiederholbarkeit selbst nur dadurch denkbar, dass es das die Zeit transzendierende Ding hinter dem Grund dieser Aussage geben muss. Er übersieht die über die Änderung transzendierende Seite der Einheit, indem er von dem Gedanken der Zeit gefangen bleibt.“(220)

Nishida vertritt hier den Standpunkt des Neukantianers Lotze, der auf der Einheit der transzendentalen Apperzeption des Ichs beruht. Dadurch wird die Bergsonsche Grundeinsicht der kreativen Evolution des Lebens auf die Auffassung der „Selbstgewahrnis des Ichs a priori“ beschränkt. Deshalb musste hier die Dimension der reinen Erfahrung des „Vor der Spaltung zwischen Subjekt und Objekt“ durch die Egologie der Tathandlung interpretiert werden. Diese Notwendigkeit wird unten schrittweise erhellt.

2) Nishida versteht die reine Dauer Bergsons als das Metaphysische, das vom Denken nicht erfasst, sondern nur intuitiv erlebt werden kann. Die reine Dauer selbst wird nicht weiter philosophisch reflektiert und analysiert, weil der intuitive Gehalt der Intuition durch die philosophische Reflexion verzerrt und verräumlicht wird. Diese bekannte Einsicht sollte charakteristisch für die richtige Auffassung der reinen Dauer Bergsons sein. Andererseits hat Husserl seine phänomenologische Analyse der „Dauer der Empfindung“ in seiner Vorlesung über das innere Zeitbewusstsein entfaltet. Dabei hat er die Zeitlehre aus der Perspektive des Neukantianers Lotze, der sich auf die transzendentale Apperzeption des Ichs bei Kant stützt, kritisch überwunden. Lotze behauptet, dass das überzeitliche Wissen für die Vorstellung von dem Nacheinander mehrerer Vorstellungen notwendig sei, und dass diese als eine Einheit derselben durch dieses Wissen aufgefasst werden müssen. Hingegen weist Husserl darauf hin, dass jedes Vorstellen, das als Bewusstseinsakt bewusst wird, seine Zeitdauer, in der jeder Bewusstseinsakt erst aktiviert werden kann, haben muss, und dass jeder Bewusstseinsakt durch seine Durchführung selbst unmittelbar urbewusst ist. Das Bewusstsein von der Zeitdauer jedes Bewusstseinsaktes ist durch das Urbewusstsein und die daran unmittelbar anschließenden Retention konstituiert. Das überzeitliche Wissen durch die transzendentale Apperzeption des Ichs beteiligt sich daran mit der Zeitigung selbst nicht. Es ist nichts anderes als *das abstrakt Vorgestellte*, das durch die Zeitigung nachträglich konstituiert wird. Husserl sieht, dass das überzeitliche Wissen des transzendentalen Ichs nicht nur die Zeitigung nicht betrifft, sondern durch die Evidenz der Zeitdauer des Bewusstseinsaktes als eine metaphysisch-dogmatische Annahme abgelehnt wird. Durch die Unterscheidung zwischen dem durch die Zeitdauer konstituierten Bewusstseinsakt und der urbewussten Retention, in der sich diese Zeitdauer selbst konstituiert, wird das aus der Frage der Reflektierbarkeit des Bewusstseins entspringende Problem des unendlichen Regresses, d.h. dass das Bewusstseins von der Zeitdauer durch den Bewusstseinsakt, der selbst bei seinem Fungieren eine bestimmte Zeitdauer braucht, nicht konstituiert erklärt werden kann, als gegenstandslos aufgelöst. Das Hauptkriterium für die logische Beweisführung ist dabei die apodiktische Evidenz des Urbewusstseins, die durch die phänomenologische Reduktion erreicht wird.

3) Der Begriff des Urbewusstseins wird nach der Art und Weise hinterfragt, wie das Urbewusstein selbst in dem immanenten Zeitbewusstsein konstituiert wird, und es wird gezeigt, dass es nur durch die daran unmittelbar anschließende Retention, die nicht den Charakter der aktiven Intentionalität aller Bewusstseinsakte hat, sondern den der passiven Intentionalität ohne Aktivität der Ich-Beteiligung, zum Urbewusstsein von etwas werden kann. Dieses Urbewusstsein nähert sich wegen des erkenntnistheoretischen, formal-strukturellen Zusammenhangs dem Begriff der „intellektuelle (n) Anschauung" Fichtes an. Aber Fichte reflektiert die Quelle der intellektuellen Anschauung selbst nicht weiter; im Begriff der „Tathandlung", die von Nishida als „Identität zwischen dem Sinn und der Tatsache" interpretiert wird, erhält sie erst ihre genaue Bestimmung. Sehr interessant ist dabei, dass Nishida die Nähe des Begriffs der Tathandlung zum Begriff der Intentionalität Husserls auf folgende Weise behauptet. Er sagt:

> "Das intentionale Erlebnis nach Husserl ist die unmittelbare Erfahrung, die ich als die Entwicklung des Sinnes selbst bezeichne. Dieses entspricht exakt der Tathandlung Fichtes, die zeigt, dass der Sinn gleich der Tatsache und die Tatsache gleich dem Sinn ist. Das Sehen ist nämlich die Selbstentwicklung der Farbe und der Form."(156)

Der in diesem Kontext erwähnte Husserl zeigt den Begriff der Intentionalität in „Ideen I" als Grundschema der Korrelation zwischen Noesis und Noema, und zwar in der Weise, dass Noesis die Empfindungsdaten beseelt und dadurch Noema konstituiert wird. Wenn auch Nishidas Versuch, diese intentionale Korrelation als das „So-Gleich (Sōsoku)-Verhältnis zwischen dem Sinn und der Tatsache zu interpretieren, als ein Versuch akzeptiert werden könnte, ist es kaum möglich, dem letzten Verhältnis von „So-Gleich" eine Entsprechung mit dem Husserlschen „Urbewusstsein von dem Bewusstseinsakt" zuzuschreiben, der der „intellektuellen Anschauung" Fichtes entspräche. Der Grund ist klar, denn das Urbewusstsein weist keine Aktivität und Leistung des Ichs auf und kann gerade deswegen unbewusst bezüglich der Differenzen der verschiedenen Akte der Intentionalitäten sein. Es ist deshalb zwar möglich, die Erklärung der „unmittelbaren Erfahrung als der Entwicklung des Sinnes" durch die Tathandlung des apriorischen Ichs mit der aktiven Intentionalität von Noesis und Noema zu vergleichen, jedoch ist ein Vergleich mit dem Urbewusstsein, der Retention und der Assoziation, also den vor der Aktivität der Ich-Leistung fungierenden, passiven Intentionalitäten, die in der Zeitdauer der reinen Dauer Bergsons bereits am Werk sind, kaum möglich.

4) In der Einsicht der „Selbstentwicklung des Bewusstseinsinhalts" Nishidas ist seine Absicht erkennbar, sie mit der „Wesensanschauung" Husserls zu verbinden. Nishida sagt:

> „Man könnte beispielsweise denken, dass die Auffassung der einzelnen, spezifischen Farbe unter dem allgemeinen Begriff Farbe als die innere Entwicklung des Wesens (org. Deut.), das in der so genannten Husserlschen Anschauung des Inhaltes der Erfahrung, der Farbe allgemein, gegeben wird."(45)

Es ist in diesem Zusammenhang jedoch zu bedenken, dass es so etwas wie die innere Entwicklung des Wesens in der Wesensanschauung Husserls nicht gibt, und dass die Wesensanschauung aus der Perspektive des Prozesses der Wesensanschauung gesehen (Anm. Erfahrung und Urteil), als Endergebnis durch diesen Prozess entsteht, sie also nicht als eine Entwicklung des von Anfang an vorausgesetzten, universalen Wesens angesehen werden kann. Um dies an einem konkreten Beispiel dem „Wesen der Farbe, Rot", zu veranschaulichen:

> „In der konkreten Erfahrung wie der der„(Farbe) Rot" sind die Qualität Rot – im Husserlschen Sinne als Wesen –, ein rotes Ding als objektives Sein mit der Qualität Rot, die Empfindung „Rot", und das Empfinden, nämlich der Bewusstseinsakt des „Rots", der Empfindungsakt also, voneinander zu unterscheiden."(121)

Zu dieser quasi gewaltsamen Interpretation Nishidas ist eindeutig zu sagen, dass Husserl nicht nur die Zeitdauer, sondern auch die Empfindung nicht unter dem Schema: Bewusstseinsakt und Bewusstseinsinhalt als phänomenologisch auffassbar ansieht. Husserl zeigt mit seiner Analyse der Empfindung vielmehr, dass „die

Erfahrung „Rot“‘ zwar als die Erfahrung des Wesens verstehbar, aber nicht als der durch den Bewusstseinsakt konstituierte Bewusstseinsinhalt, sondern als das Urbewusstsein von dem durch die Assoziation ohne Ich-Leistung Vorkonstituierten verstehbar ist.

2. Logik und Mathematik, die zur Erklärung der Selbstentwicklung der reinen Erfahrung herangezogen werden kann

Nishida versucht, das Moment des Denkens, das in der konkreten Erfahrung der reinen Erfahrung entwickelt sein soll, durch seine Zuwendung zur Logik und dem mathematischen Denken des Neukantianismus zu reflektieren. Wir können jetzt seinen methodischen Zugang zu diesem Problembereich deutlich charakterisieren.

Für Nishida sind Logik und Mathematik durch formale Gesetzmäßigkeiten charakterisierbar:

„Unsere unmittelbare Erfahrung ist die Selbstentwicklung des Bewusstseinsinhaltes. Das unabhängig von der Entwicklung des Inhaltes, rein formal Gedachte ist das System der Logik und der Mathematik.“(79)

Aber die Charakterisierung der Formalität der Logik und der Mathematik beinhaltet etwas mehr als die Bestimmung der kantischen „Form der sinnlichen Anschauung des Raumes und der Zeit“. Nishida kritisiert gerade das formale A priori der Anschauung der Zeit und des Raumes und sagt: „Also wird die Mathematik nicht durch die Formen der Zeit und des Raumes, wie Kant meint, aufgebaut, sondern die Formen der Zeit und des Raumes selbst entstehen durch das von Rickert als homogenes Medium Bezeichnete als Basis der Mathematik.“(81)

Die Mathematik, wie Rickert sie versteht, umfasst im Widerspruch zu Nishidas Behauptung der formalen Eigenschaften der Mathematik, das inhaltliche Moment des homogenen Mediums. Interessant für uns ist in diesem Zusammenhang, dass Nishida dieses homogene Medium als „ein sinnliches A priori“ mit der „kreativen Synthesis“ von Wundt in Verbindung bringen will.

Bekanntlich stellte Husserl dem formalen A priori der Zeit und des Raumes das „materiale A priori“ gegenüber (Anm. Logische Untersuchungen, II, 2, Seite 203). Dessen Genesis wird später in der Analyse der passiven Synthesis der Assoziation tiefer analysiert. Nach Nishida ist es „möglich, das System des Empfindungswissens vom A priori der Empfindungsqualität her zu konstruieren. Das ist nämlich – die so genannte kreative Synthesis Wundts.“(87) Einerseits wird auf diese Weise die der Form vorangehende, konkrete Erfahrung betont, andererseits ist die Tendenz eindeutig, das Verhältnis zwischen der Endlichkeit und der Unendlichkeit mathematisch zu bestimmen. Nishida fasst das Verhältnis zwischen dem Unbewussten und dem Bewusstsein als das Verhältnis zwischen dem Unendlichen und dem Endlichem auf.

„Seit Kepler ist die Denkrichtung festgelegt, dass der Punkt als der erzeugende Punkt (orig. Deut.) der Kurve vom Aspekt der Qualität des Tangenten-Punktes gedacht wird. – Der Punkt ist nicht bloß ein Punkt, sondern der Punkt, der Richtungen in seiner Position einschließt. Die Kurve entsteht aus solchen Punkten. Sie ist ein Ganzes aus den „Tangenten-Punkten“(im Original Deutsch). Es ist denkbar, dass eine endliche Kurve aus unendlich kleinen Punkten entsteht und dx der Ursprung von x ist.“ (110)

So sieht Nishida das Verhältnis zwischen dx und x auf einer Kurve als die beiden Seiten der ganzen, unendlichen Reihe an. Unten wird gezeigt, was durch die Anwendung der Unterscheidung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen für die Entwicklung der reinen Erfahrung gewonnen wird und was dadurch verloren geht.

1) Das Bewusstsein vom “Linien ziehen”

Nishida führt für die Erklärung des Verhältnisses zwischen der Wahrnehmung und der mathematischen Einsicht das Beispiel vom „Linien Ziehen“ aus der KrV an, und zwar aus dem Kapitel über die transzendentale Einbildungskraft .Er sagt:

„Die visuell wahrnehmbare Linie und die mathematische Linie lassen sich nicht als ein Gleichartiges ansehen.

Aber es muss eine gemeinsame Grundlage geben. Sonst wäre es unmöglich, etwas Wahrnehmbares als Linie zu sehen. Ich denke daher, dass das kreative System der konkreten Erfahrung in Fichtes Worten ausgedürckt angeschaut werden kann als „das sich selbst als tätig anschauende Ich schaut seine Tätigkeit an, als ein Linienziehen" (Orig. Deut. Anm.Fichte), also als das gründliche Bewusstsein von kontinuierlicher Linie zu denken ist." (137f.)

„Was ist es, was die mathematische Linie als Gegenstand des reinen Denkens zum Subjektiven beliebig bestimmen kann?"(139) Diese Texte bergen verschiedene problematische Punkte.

2) Es ist unbegreiflich, warum Nishida so einfach von „einer gemeinsamen Grundlage der visuellen und mathematischen Linie" als einer notwendigen Voraussetzung ausgehen kann. Die hier genannte „Grundlage" ist in der Tat nichts anderes als die Selbstgewahrnis der Einheit des apriorischen Ichs bzw. die Tathandlung Fichtes, wie sie in der Einleitung seines Buchs vorgestellt wird. Diese Grundlage wird zum kreativen System der konkreten Erfahrung, das im Ich Fichtes am Werk sein soll, und somit wird die Orientierung auf die Theorie der Selbst-entwicklung und -bestimmung der Aktivität des Ichs vollzogen.

3) In Bezug auf die Grundlage von der visuellen und mathematischen Linie führt Nishida die Frage nach dem Verhältnis zwischen der analytischen Geometrie und der Arithmetik der Zahlenreihe in seine Betrachtung ein und schreibt:

„Das Apriori beider〔der Arithmetik und Analysis〕hat das gleiche Fundament, d.h. die Grösse (orig. Deut.). Letztere (die Analytik) ist nämlich das Vollendete der Ersten (der Arithmetik). Das Kontinuum lässt sich auch als das Vollendete der Zahlenreihe ansehen."(179)

Dieses Kontinuum ist deshalb das Vollendete der Zahlenreihe, weil die irrationale Zahl (das Ideale) und die rationale Zahl (das Reale) in ihm eingeschlossen sind. Schließlich wird die Tathandlung Fichtes als das „Ideal + Real (orig. Deut.)" ausgedrückt.

„Das Kontinuum, das den Grenzpunkt〔den der irrationalen Zahl als idealer Punkte und der rationalen Zahl als realer Punkte〕in sich enthält, ist in der Tat das Ideal + Real (orig. Deut.); das ist nämlich das Konkrete.(orig. Deut.). Unser Selbst ist nämlich der Grenzpunkt, zu dem wir durch die Reflexion nicht erreichen können. ... Das ist nämlich die Selbstgewahrnis als „das Gleich Geschehen zwischen dem Akt der Reflexion und dem Selbst". D.h. die Tathandlung Fichtes ist das Ideal + Real."(166)

Daraus leitet sich seine Überzeugung ab, dass „das System der Zahl durch die rationale und irrationale Zahl das Kontinuum ausdrücken kann und somit das Reale mathematisch betrachtet werden kann."(180)

4) Das Verstehen des Realen als Mathematischem steht mit der Kritik „der Mathematisierung der Lebenswelt" Husserls (Anm. E. Husserl, Krisis, S.---)in einem problematischen Zusammenhang. Das hier Ideales und Reales Genannte hat einen ontologischen Status des durch das Denken entstandenen, idealen Seins und des realen Seins. Wo findet sich überhaupt die Notwendigkeit, die konkrete, reine Erfahrung vor der Spaltung zwischen Subjekt und Objekt, wenn das kontinuierliche System der Selbstgewahrnis die die Spaltung zwischen Subjekt und Objekt einschließende Einheit ist, in die Spaltung zwischen den beiden zu bringen? Ohne darauf einzugehen, weist Nishida auf die Möglichkeit der mathematischen Betrachtung des Realen hin:

„Wird das Wesen der Kontinuität, die die Tatsache unserer Wahrnehmung konstituiert, zum Gegenstand des Denkens und ist das mit dem Wesen der Kontinuität〔im mathematischen Sinne〕wohl nicht identisch?"(173)

Wenn man es so versteht, wird die Frage nach der Selbstentwicklung der kontinuierlichen Selbstgewahrnis überhaupt nicht zum Thema. Wenn Nishida diese Notwendigkeit in der von ihm so verstandenen, der Tathandlung entsprechenden Selbstentwicklung des Bewusstseinsinhalts bei Husserl, finden will, ist es doch unpassend, die

„Selbstentwicklung“ des Bewusstseinsinhalts als die Zahlenreihe der irrationalen Zahl des idealen Punktes und der rationalen Zahl des realen Punktes zu interpretieren.

Der Grund dafür liegt darin, dass die Eigenschaft der Tathandlung, „die Selbstgewahrnis vom Gleich-Sein von Sinn und Tatsache“ durch das Einbeziehen der Grenzpunkte der idealen und realen Punkten nicht erklärbar ist. Zwar sagt Nishida: „Die Qualität des Aktes des intentionalen Erlebnisses (orig.Deut.) ist als die Qualität des Systems der Selbstgewahrnis in demselben System der Selbstgewahrnis anzusehen.“(168) Aber die Möglichkeit, die Qualität des Bewusstseinsaktes selbst zu unterscheiden, ist bei Husserl und Nishida sehr verschieden beurteilt worden. Bei Husserl ist jeder Bewusstseinsakt inmitten seines Fungierens unmittelbar urbewusst. Aber bei Nishida ist die Qualität der Selbstgewahrnis nur durch die negative Bestimmung, nämlich die Bestimmung des „Selbst als des Grenzpunktes, der durch die Reflexion nicht erreichbar ist“, beweisbar, indem er das Selbst der Selbstgewahrnis als mathematischen Grenzpunkt zu identifizieren versucht. Diese Differenz zwischen den beiden spiegelt sich in Nishidas Auffassung des Wesens der Empfindung, von dem er glaubt, es durch die Messung der der visuell wahrnehmbaren Linie und der mathematischen Linie unterliegenden „Grösse“ beweisen zu können.

3. Das Moment des Nichts und der Negation in dem „Vor-der-Spaltung-zwischen-Subjekt - Objekt“

Die reine Erfahrung, die als das „Vor-der-Spaltung-zwischen-Subjekt-Objekt “ charakterisierbar ist, lässt sich auch so ausdrücken, dass es „weder Subjekt noch Objekt“ in dieser Dimension gibt. Nishida sagt:

> „Es gibt weder Subjekt noch Objekt, wenn ein konkretes Allgemeines in der eigenen Entwicklung ist. Wenn dieses Erlebnis vom Standpunkt des im Hintergrund liegenden umfassenden Subjekts gesehen wird, wird die Phase der Entwicklung (als die Kontinuität des Subjekts) als der subjektive Akt des Denkaktes oder des visuellen Wahrnehmungsaktes aufgefasst, und der Ansatzpunkt solcher Akten, nämlich der Berührungspunkt zwischen dem hintergründigen Subjekt und der Erfahrung des Aktes als das psychische Ich aufgefasst.“(208)

Nishida sieht hier in der reinen Erfahrung den Berührungspunkt zwischen der transzendentalen Subjektivität und dem Bewusstseinsakt. Um sich der Frage zu nähern, wie diese Berührung überhaupt ermöglicht wird, ist die Betrachtung Shizuteru Ueda über die Selbstentwicklung der reinen Erfahrung vom Aspekt des „Vor-der-Spaltung-zwischen- Subjekt-Objekt“ sinnvoll.

1) Ueda interpretiert die reine Erfahrung Nishidas im Zusammenhang mit dem „Bewusstsein“, bzw. „Bewusstseinsfeld“ und dem „Bewusstsein des „Un-Bewussten““. Er zitiert den aus Nishidas „Tetsugaku gairon (Grundriss der Philosophie)“:

> “Die Tatsache der unmittelbaren Erfahrung ist nur die Erfahrung des „Rotes“, die nicht sprachlich ausgedrückt werden kann. Dem „Rot“ gibt es nichts hinzuzufügen, weder Wissen noch Bewusstsein. Das Rot-Sein des Roten selbst ist identisch mit Bewusstsein.“ [2]

„Das Rot-Sein“ bedeutet nach Ueda den sich „dem Rot sprunghaft annähernden Ort, den Ort, wo das Rot in dem Un-Bewusstsein vom Rot zum Rot geworden ist, d.h. der Ort, wo das Sein nicht im Bewusstsein gesehen wird, sondern das Bewusstsein ins Sein aufgesaugt wird und gerade solch ein Ort „gleich bewusst“ ist.“ [3] Das hier genannte „Un-Bewusstsein“ bedeutet also das „Bewusstsein, das durch das Sein aufgesaugt und zum Nichts des Un-Bewusstseins geworden ist.“ [4]Die Art und Weise, wie das „Un-Bewusstsein“ bewusst wird, ist natürlich mit dem Bewusstsein nicht erklärbar, das wiederum von dem anderen Bewusstsein bewusst wird, wie die Reflexion durch die andere Reflexion reflektiert wird.

Dabei versucht Ueda den Begriff des intentionalen Übergreifens (transgression intentionelle) mit der Einsicht Nishidas zu vergleichen, damit dieses dem Ort „Rot-Sein“ Nahekommen philosophisch erhellt werden kann. Ueda

sagt:

„Für das Verständnis dieser Sachlage ist der Begriff von „transgression intentionelle“ Merleau-Pontys hilfreich. Merleau-Ponty sagt beispielsweise: „Wenn es kein Übergreifen der Intention gibt, kann ich nicht einmal den Begriff des Anderen haben.“ – Wenn die „intentionale Immanenz des Gegenstandes“ dem „intentionalen Transzendieren“ gegenüber gestellt werden kann, lässt sich Folgendes fragen: Wohin ist das Bewusstsein, das Transzendieren in dieser Gegenwart gegangen? Das Bewusstsein, das Transzendieren ist bereits in dem Geschehnis von „zawa, zawa enthalten. Es heißt eben zawazawa (zawazawa ist ein onomatopoetischer Ausdruck, der das Rascheln des Laubs nachbildet); ‘rot ist rot’. Nishida spricht nicht vom „intentionalen Übergreifen“. Er identifiziert den Ort, wo das Übergreifen bereits vollendet ist, direkt, und versucht, das Bewusstsein in der aktuellen Durchführung zu zeigen und den Problemansatz dort anzusetzen.“ [5]

Der hier zitierte ist in vielerlei Hinsicht interessant.

2) Merlaeu-Pontys Begriff „transgression intentionelle“, auf den Ueda hinweist, ist nichts anderes als ein übersetzter Begriff, „ein intentionales Übergreifen“, nämlich der Begriff der passiven Intentionalität, der „Paarung“, der für die Begründung der Intersubjektivität als „Urform der passiven Synthesis“ in §5 der „Cartesiansiche Meditationen“ gebraucht wird. [6] Daher entspricht Uedas Gegenüberstellung zwischen der intentionalen Immanenz des Gegenstandes und dem intentionalen Übergreifen in Husserls Terminologie der Gegenüberstellung zwischen der aktiven und passiven Intentionalität. Denn die hier genannte intentionale Immanenz ist Bewusstseinsakt (Noesis) (Noesis selbst ist in dem inneren Bewusstsein als reelle Zeitdauer urbewusst.), der den Bewusstseinsinhalt (Noema, die intentionale Gegenständlichkeit) konstituiert, aber „das intentionale Übergreifen“ fungiert schon vor der Konstitution des Gegenstandes als die passive Synthesis der Paarung der Assoziation, eigentlich vor dem Bewusst-Werden, im Sinne des „Un-Bewusstseins“. Dieses Un-Bewusstsein entsteht durch die wechselseitige Weckung der passiven Synthesis, d.h. ohne Unterschied zwischen Transzendenz und Immanenz. Also zeigt die Paarung der passiven Synthesis vor der Spaltung zwischen Immanenz und Transzendenz den Ort, wo das Übergreifen bereits vollendet ist“, als wechselseitiges Geschehen zwischen dem Lebewesen und der Umwelt.

Daher kann die tiefere Analyse des intentionalen Übergreifens das von Nishida weiter nicht verfolgte „Wie“ dieses „Un-Bewusstseins“ in der tieferen, neuen Erkenntnistheorie der Phänomenologie darstellen. Husserl zeigt nicht nur das neue Gebiet der „Phänomenologie des Unbewussten“, sondern analysiert die monadische Kommunikation zwischen dem Leben und der Umwelt unter der Gesetzmäßigkeit der Assoziation und Affektion in der genetischen Phänomenologie.

3) Das hier genannte „Transzendieren“ bedeutet, wie Ueda trefflich sagt, kein „Ausgehen“ oder kein „Grenzübergang“. Bereits „ist das Bewusstsein vor der Reflexion als Nicht-Bewusstsein dort da.“ [7] Das Transzendieren ist die „Ek-stase“, „das-aus –sich-Selbst-Sein.“ Bereits ist das „Dort“ entstanden. Dort, wo beim Berühren mit den Dingen, d.h. „im Augenblick des Sehens einer Farbe, des Hörens eines Tons gibt es weder Subjekt noch Objekt“. Es geht hier um das „ins Dinge Eintreten (später sagt Nishida „das zum Ding Werden“). Es geht von dort aus, wo sich das Ich noch nicht befindet, und kommt zum „Ich“ zurück.“ [8] Das „dort Sein als das Nicht-Bewusstsein“ wird aber erst durch eine *praktische Übung* ermöglicht, erklärt. Ueda sagt:

„Es muss die Reflexion als Aktivität des Ich enthalten, um in der unmittelbaren Nähe zum Ding auf den Auftritt der Gegenwart vorbereitet zu sein. ... Das Enthalten der Reflexion ist natürlich kein Akt der Reflexion über die〔gerade vorübergehende〕 Reflexion und hat den eindeutigen Charakter der Schulung. --- Die Frage des Wissens ist im Grunde von Anfang an die Frage des Praxis.“ [9]

Der in der Philosophie des Existenzialismus gebrauchte Begriff „Ek-stase“ und der Begriff der Schulung, der die

Reflexion mitbeinhaltet, haben einen sehr offensichtlichen praktischen Charakter. Diese praktische Eigenschaft des Mahayana- Buddhismus, die durch die Ich-Losigkeit des „Nicht-Ich" in der buddhistischen Schulung erreicht wird, ist in der Einsicht der Tathandlung Fichtes natürlich nicht enthalten. Ueda zeigt trefflich, dass Nishida beim Rückblick auf seinen eigenen Denkprozess in der „Aufsatzsammlung der Philosophie, Bd. 2, 1939" als Fußnote, sagt: „Aber das, was mich von Anfang an bewegte, ist nicht so etwas wie Fichtes Tathandlung. Mein Standpunkt übersteigt das Fichtesche „Ich", oder er ist der Standpunkt, der der Tathandlung vorangeht." [10] Es ist kaum möglich, in der Tathandlung Fichtes das Moment des Nichts, das die Enthaltung der Reflexion beinhaltet, zu finden.

4) T. Izutsu versucht, auch im Zusammenhang mit der Auffassung der Intentionalität Merleau-Pontys die Schulungsaufgabe des Mahayana-Buddhismus, das zum Nichts- Werden, das mit dem Begriff „Nichts", bzw. „Leerheit" ausgedrückt wird, zu erhellen. Er erwähnt dabei in seinem Aufsatz „Entdinglichung und Wiederdinglichung im Zenbuddhismus" [11] Merleau-Pontys „prä-objektive Sicht auf die Welt des Seins" und die „Rückkehr zur Lebenswelt zur gelebten Welt diesseits der objektiven Welt":

> „Der Mahayana-Buddhismus könnte Merleau-Pontys Betonung der höchsten Wichtigkeit „einer prä-objektivien Sicht" der Dinge völlig beistimmen, wenn er nicht einen radikalen Unterschied zwischen seiner eigenen Position und der des französischen Phänomenologen bemerkte." [12]

Dieser radikale Unterschied beinhalte, dass die prä-objektive Sicht Merleau-Pontys aufgrund der vorausgesetzten, erkenntnistheoretischen Struktur des Gegensatzes zwischen Subjekt und Objekt nur die Vorstufe der Objektivierung bedeutet, und der Standpunkt des Nichts nicht nur durch die Entobjektivierung, sondern vielmehr durch die „Entsubjektivierung" ermöglicht werden kann. [13] Die Entsubjektivierung wird laut Izutsu durch die Schulung der Enthaltung der Reflexion praktisch durchgeführt. Im theoretischen Sinne entspricht die hier genannte Entsubjektivierung und Entobjektivierung genau der phänomenologischen Methode des Abbaus in der genetischen Phänomenologie Husserls. Das Bewusstsein, das unter der durch die Schulung bzw. den praktischen Abbau erreichten Aussage: „das Rot-Sein von Rot ist gleich dem Bewusstsein" gemeint ist, ist auch für Husserl kein Bewusstsein im Sinne des Aktes der Reflexion, sondern eben das Urbewusstsein, in dem der Bewusstseinsakt selbst wie der der Reflexion unmittelbar urbewusst werden. Damit ist der Ort des Urbewusstseins des Bewusstseinsaktes eröffnet.

4. Die Selbstentwicklung der reinen Erfahrung in der Ganzheit von Wissen, Fühlen und Willen

1) Voluntaristische Tendenz, Person und Nicht-Ich

Wenn das Augenmerk von der Seite des Wissens in der Selbstgewahrnis auf die Seite des Fühlens und des Willens wechselt, ist die Beeinflussung der praktischen Vernunft Kants auf Nishidas Gedanken über das Fühlen und den Willen eindeutig. Nishida sagt sehr klar: „Unsere Selbstgewahrnis gehört zur selbständigen freien Person und das ist gleichzeitig ein Teil von der großen Selbstgewahrnis. Unsere Person ist ein Teil der Person Gottes."(210) Wie oben gezeigt, setzt Nishida die transzendentale Apperzeption des Ichs im oben genannten Werk ohne weiteres voraus. Dabei wird der Gegensatz zwischen dem Personbegriff im christlichen Sinn und dem des Nicht-Ich im buddhistischen Sinn in diesem Kontext überhaupt nicht berücksichtigt. Damit wird auch der Grundsatz der praktischen Philosophie Kants, nämlich der Gegensatz zwischen der Freiheit der Person und der Notwendigkeit der Kausalität der Natur vorausgesetzt.

Nishida sieht die reine Erfahrung als die Einheit von Wissen, Fühlen und Wille an, und darin die Verwirklichung des echten Selbst. Nach Fujita ist das echte Selbst und die Person eins, und er zitiert den Text: "Alle Kräfte des Selbst sind aufgebraucht und das Bewusstsein des Selbst ist fast verschwunden. Wo das Selbst sein eigenes

Bewusstsein verliert, ist erst die Aktivität der Person im Gang.“ [14] Das echte Selbst in der reinen Erfahrung ist eben die echte Person. Das echte Selbst ist eigentlich das Nicht-Ich im Buddhismus. Ist dann die echte Person gleich dem Nicht-Ich?

Der Begriff Person setzt die transzendentale Subjektivität im Sinne Kants voraus. In Bezug auf die transzendentale Subjektivität gegenüber dem Nicht-Ich stellt Ueda fest:

„Das Ich ist nicht das Ich, eben daher ist es das Ich. (...) Die Konstitution des Ich-Subjekts selbst wird anerkannt, aber gerade deswegen muss das, was vor dieser Konstitution gegeben ist, als die Ur-Erfahrung genannt werden. Nach dieser Ur-Erfahrung wird die Konstitution des Ich-Subjekts im Rahmen der Gegenüberstellung zwischen Subjekt und Objekt als die verschiedenen, relativierten Modalitäten und Entwicklungen der Ur-Erfahrung angesehen. Diese Ur-Erfahrung wird in der Weise der „Ich-Losigkeit“, im Durchbrechen des Ich-Subjekts zum Nichts, (philosophisch, „Ek-stase“, empirisch „Ich-los“ oder „Selbstvergessenheit genannt) erreicht.“ [15]

Daraus erhellt, dass die transzendentale Subjektivität als Aktivität der Konstitution innerhalb des Rahmens von Subjekt und Objekt verstanden werden kann und die echte Person als das echte Selbst der „Untersuchung des Guten“ nicht als die transzendentale Subjektivität des Ich-Subjekts, sondern vielmehr als die Person in der Beziehung, wo das ich-lose Selbst nicht als Selbst bewusst wird, im Sinne der Person der personalistischen Einstellung Husserls, bzw. der Person der Ich-Du-Beziehung Bubers aufgefasst werden muss.

2) „Ich und Du“. – Die Beziehung zwischen den Menschen

Nach Ueda hat Nishida den Bereich des „Ortes des absoluten Nichts“ durch die Entwicklung von der Selbstgewahrnis bis zur Logik des Ortes erreicht. In dieser Denkperiode habe er die Beziehungen des Menschen in der sozialen, konkreten und geschichtlichen Welt zu behandeln versucht und den Aufsatz, „Ich und Du“, unabhängig von dem bekannten Buch „Ich und Du“ Bubers, geschrieben. Ueda erwähnt Nishidas Selbstkritik, dass er selbst von dem Aspekt, „von Ich als das Individuum her zur Welt“, abhängig war und der Aspekt des „Zwischen“ von „Ich und Du“ nicht hervorgehoben wurde. Für die korrekte Auffassung der Ich-Du-Beziehung ist das Verständnis des Aspektes des „Zwischen“ von „Ich und Du“ sehr entscheidend. Für die Auffassung des Begriffs der Intentionalität Husserls ist auch der Aspekt des Zwischen, nämlich der bereits vollzogenen Bezogenheit der Intentionalität genau so entscheidend. Mein Anliegen ist es hier, Bubers Ich-Du-Beziehung und das „Ich und Du“ Nishidas vom Aspekt dieses Zwischen zu vergleichen und die Bedingungen für die soziale Verwirklichung dieses Zwischen in der Gesellschaft zu erhellen.

a. Bei Uedas Betrachtung über das Verhältnis zwischen beiden ist das Verständnis des Begriffs „Zwischen“ zentral. In dem Zwischen der Ich-Du-Beziehung Bubers sieht Ueda das „ewige Du“ und in dem Zwischen des „Ich und Du“ bei Nishida die Negativität des absoluten Nichts. Das wirft folgende Fragen auf bezüglich der Negativität des absoluten Nichts: Weder Ich noch Du, und die Ich-Losigkeit der Ich-Du-Beziehung, die nur durch die Negation der Ich-Zentriertheit, vom Ich-Zentriziertheit ganz befreit, verwirklicht wird, haben sicher Gemeinsamkeiten bezüglich ihrer Ich-Losigkeit. Aber was ist dann der Unterschied zwischen diesen Ich-Losigkeiten? Beiden gemeinsam ist zunächst, dass die Negation beim „Weder Ich noch Du“ keine Negation des Ich und des Du als vorgestellter Gegenstände ist. Bei der Zen-Meditation, wenn mehrere Empfindungen und Vorstellungen (z. B. das vorgestellte Ich oder das vorgestellte Du u.a.) dem Zen-Praktizierenden erscheinen, wird die Einstellung geübt, sie überhaupt nicht zu berücksichtigen und sich ganz auf die eigene Aufgabe, mit dem Atmen völlig eins zu werden, zu konzentrieren. Nicht berücksichtigen bedeutet nicht Negieren als einen Bewusstseinsakt bzw. eine Reflexion. Nicht berücksichtigen heißt nicht das Negieren der bestimmten Vorstellung des bestimmten Gegenstandes. Wenn Negation oder Affirmation als Bewusstseinsakte ausgeführt werden, ist bereits die aktive Intentionalität mit Ich – Aktivität am Werk. Das ist nichts anderes als die Überlappung von Reflexionen und keinesfalls ein sich der Reflexion Enthalten.

b. Das „Nicht-Bewusstsein“ bei Ueda drückt die Sachlage, das Eins-Sein mit dem Ding aus, und durch den Zerfall dieser Sachlage entsteht der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt. Wenn die Ich-Du-Beziehung zerfällt und die Ich-Losigkeit verloren geht, kommen wir immer wieder schicksalhaft zum Ich-Es-Verhältnis zurück. Eine sehr eindrucksvolle Beschreibung dieses Prozesses ist die des elfjährigen Bubers bei seiner Begegnung mit einem Pferd und dem Zerfall dieser Begegnung, die als Abspaltung hin zu einem bewussten Gefühl und zu einem bewussten Körper, also als Spaltung in Subjekt und Objekt, dargestellt wird. Die Begegnung mit dem einzelnen Du muss sich notwendigerweise in ein Ich-Es-Verhältnis abwandeln. Diese Negativität und Endlichkeit der einzelnen Ich-Du-Beziehungen und des jeweils entstehenden Zwischen weist andererseits hin auf das Zwischen als das ewige Du, das nach ihrem Wesen niemals zum Es wird. Ueda stellt das Zwischen im Sinne der Negativität des absoluten Nichts bei Nishida und im Sinne des Zwischen als affirmativer Begegnung mit dem ewigen Du bei Buber einander gegenüber. Was kann man aus dieser Gegenüberstellung für die Erhellung der Frage nach der Verwirklichung der Ich-Du-Beziehung, bzw. des Nicht-Ichs in der Gesellschaft lernen?

c. Ueda erwähnt die Eigenschaft des „Er“ als dritter Person, das der Negativität des absoluten Nichts entsprechen soll, (keiken to basho,252f.) und stellt fest, dass die Frage nach dem Moment des „Er“ bei Buber ein unlösbares Problem bleiben muss, weil das Er nur als Es im Ich-Es-Verhältnis sein und dieses Moment vom Er nicht in der Ich-Du-Beziehung verwirklicht sein kann. Nach Ueda ist also das Moment vom Er in der Ich-Du-Beziehung ausgeschlossen. [16] Jedoch ist für Buber das Verhältnis zwischen dem Du und dem Es keinesfalls ein schwieriges Problem, sondern klar in folgendem Kontext verständlich erklärbar und begründbar. In der Mitte der Begegnung mit dem Du steht das Es (Er) unbewusst im Hintergrund des Licht des Du. Nur in diesem Sinne ist die Negation des Es zu behaupten. Das gilt auch für die Gesetzmäßigkeit des Ich-Es-Verhältnisses, der Kausalität, die im Hintergrund des Du unbewusst, potentiell am Werk bleibt. Buber sagt, dass es kein Ich-Es-Verhältnis gibt, das aus der Ich-Du-Beziehung ausgeschlossen werden muss:

„Es gibt nichts, wovon ich absehen müßte, um zu sehen. (...) Vielmehr ist alles, Bild und Bewegung, Gattung und Exemplar, Gesetz und Zahl, mit darin, ununterscheidbar vereinigt.“ [17]

Das Konkrete und die Geschichtlichkeit des Einzelnen bei Nishida ist für Buber nichts anderes als das Konkrete und die Geschichtlichkeit im Ich-Es-Verhältnis, deren Ursprünge in der Ich-Du-Beziehung liegen. Das Konkrete und die Geschichtlichkeit des Ich-Es-Verhältnisses entwickeln sich in den konkreten Gestalten, die als Kultur, Wissenschaft und Institutionalisierung der Gesellschaft in der Geschichte des Menschen ausgedrückt werden. Dabei ist die folgende Auffassung des Verhältnisses zwischen beiden Beziehungen sehr wichtig: Das Ich – Es – Verhältnis ist auf der Ich-Du-Beziehung fundiert. Diese Auffassung ist auch für den Aufbau einer praktischen Sozialphilosophie fundamental. Wir stehen vor der nicht leichten Aufgabe, zu entscheiden, wie weit die Einsicht des Konkreten und der Geschichtlichkeit des „geschichtlichen Leibs“, der in der „Logik des Ortes“ gezeigt wird, für den Aufbau solch einer Sozialphilosophie, in der die Freiheit der Person und die Selbstlosigkeit des Nicht-Ichs sich entwickeln können, eine konstruktive Rolle spielen kann. Die Schwierigkeit dieser Frage liegt in der Betonung der Negativität von dem „weder Ich noch Du“ bei der Auffassung des Zwischen des absoluten Nichts bei Nishida. Wenn dieses Zwischen das Moment des „Er“ einschließen kann, dann auf welche Weise? Falls diese Möglichkeit gezeigt werden kann, wie verhält sich dann das Verhältnis zwischen diesem Er und dem Es im Ich-Es-Verhältnis, d.h. in der Spaltung zwischen Subjekt und Objekt? Es ist gerade die eigenartige Struktur der Beziehung der Menschen zueinander in der japanischen Gesellschaft, die A. Mori kritisiert, wenn er sagt, dass im Ich – Es – Verhältnis, das der Ich-Du-Beziehung vorangeht, im Verlauf der Bildung der Gesellschaft eine kritische Instanz sich nicht zureichend entwickelt habe. Wenn die Negativität aus dem absoluten Nichts zu stark betont wird und das Moment des Es mitsamt dem „weder Ich noch Du“ negiert wird, auf welche Weise ist dann die Konkretisierung und Zeitigung des Leibs als solche in der Gesellschaft erklärbar?

Zusammenfassung:

a. Nishidas Versuch, den Begriff der Anschauung Bergsons und den der Reflexion im Neukantianismus in der „Anschauung und Reflexion in der Selbstgewahrnis“ zu integrieren, ist in die Rechtung der Phänomenologie Husserls dadurch weiter zu entfalten, dass die Anschauung der „reinen Dauer“ von Bergson nicht als eine metaphysische Feststellung stehen bleibt, sondern in die phänomenologische Analyse der Vorkonstitution und Konstitution des Zeitbewusstseins einbezogen werden sollte. In Bezug auf den Begriff der Reflexion kann die Reflexion, die auf der transzendentalen Apperzeption des Ichs beruht, von der apodiktischen Evidenz des Urbewusstseins in der monadologischen Phänomenologie Husserls tiefer fundiert und begründet werden.

b. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Selbstentwicklung der Selbstgewahrnis, der Logik und der Mathematik als dem formalen Prinzip bringt ein kompliziertes Problem mit sich. In der Dimension der Empfindung und der Wahrnehmung ist es schwer, das Reale mathematisch durch den Begriff der Tathandlung als das „Ideal + Real“ aufzufassen, weil Nishida, wenn er die Tathandlung nach dem Begriff des intentionalen Erlebnisses interpretieren will, genötigt ist, die Empfindung und die Wahrnehmung als das intentionale Erlebnis (passive Intentionalität des Un-Bewussten eingeschlossen) aufzufassen, nicht jedoch als Zahlenreihe irrationaler und rationaler Zahlen.

c. Die reine Erfahrung vor der Spaltung zwischen Subjekt und Objekt wird durch das „Weder Ich noch Du“ im Ort des Nichts ausgedrückt. Auf der Basis der Ich – Du – Beziehung ist die das Ich-Es-Verhältnis voraussetzende Institutionalisierung der Gesellschaft möglich. Es fragt sich dann, ob die Anschauung und die Reflexion in der Selbstgewahrnis NIshidas die Basis für eine praktische Sozialphilosophie sein kann. Die zu starke Betonung der Negativität des „weder Ich noch Du“, die das Es im Ich-Es-Verhältnis völlig ausschließt, erschwert diese Begründung.

---

1 Die Seitenangaben in Klammern bezieht sich, wenn nicht anders vermerkt, auf „Anschauung und Reflexion in der Selbstgewahrnis“ (Nishida Kitaro Zennshu, Dai 2kan)

2 Sh. Ueda, Keiken to Bashō (Erfahrung und Ort), S.141.

3 A.a.O.S.143.

4 Ebd.

5 A.a.O., S.144f.

6 Vgl. E. Husserl, Cartesianische Meditationen, § 51, S. 114ff.

7 Sh. Ueda, Keiken to Bashō (Erfahrung und Ort)., S.145.

8 A.a.O., S.107.

9 A.a.O., S. 100f.

10 A.a.O., S. 214.

11 T. Izutsu, Die Entdinglichung und Wiederverdinglichung der „Dinge“ im Zen-Buddhismus, in: Yoshihiro Nitta (Hg.) Japanische Beiträge zur Phänomenologie, S.13-S.39.

12 A.a.O., S.21.

13 A.a.O., S.20ff.

14 M. Fujita, Gendai shiso toshiteno Nishida Kitaro (Die Philosophie Nishidas als gegenwärtige Philosophie), S. 184f. Zitierter Texte Nishida, Zen no Kenkyū, S.192

15 Sh. Ueda, Watashi to wa nanika, (Was bin ich?), S.167f.

16 Vgl. A.a.O., S. 133.

17 M. Buber, Die Schriften über das dialogische Prinzip, S.11

行為的直観と自覚
―諸科学の方法の基礎と哲学の方法―

黒田　昭信

西田が哲学の方法をそれとして彼なりの仕方で厳密に規定しようとするのは、それをその他の科学の諸方法と区別し、それらとの関係を明確にしようという意図からであり、その試みは、最後期の西田哲学の二つの機軸概念である「自覚」と「行為的直観」との区別と関係を基点としてなされている。

はじめに、その規定を図式的に示しておく。まず、理由の順序に従うとき、哲学の方法は科学の諸方法に先立つ。というのは、前者は直接「創造的自己」に基づいているのに対して、後者は「ポイエーシス的自己」によって実行され、ポイエーシス的自己は創造的自己に基づいているからである。哲学の方法は厳密な意味での自覚によって遂行されるのに対して、科学の諸方法は行為的直観に基づいている。ところが、事実の順序に従うとき、自己はまず行為的直観の経験からポイエーシス的自己として自覚し、そしてこのポイエーシス的自己が今度は創造的自己として自覚し、これこそが厳密な意味での自覚である。

1―行為的直観とは何か

哲学の方法としての自覚から区別され、科学の諸方法として―より正確には、それらを可能にする現実経験の原初的動的形態として―それに対置された「行為的直観」は、最後期の西田哲学の地平にその根本概念の一つとして登場する。

1.1　行為的直観の基本的規定

まず、行為的直観の基本的規定を次の五点にまとめて示そう。

（1）「行為的直観の世界は、無限の世界である。行為的直観とは無限の過程でなければならない」[1]。行為的直観は私たちの行為する身体においてたえず始まりつづける、つねに始まりとして働きつづける始まりである。それは私たちの世界においてそこに諸事物をそれとして現出させる世界の自己限定作用としてつねに現実的に作用している。本質的内在化作用として、行為的直観は、その能動性と受動性の両契機によって、諸事物の、私たち行為する身体に対する無関係な外在性を否定し、それらをそれら自身の十全な形において自らに現れさせる。行為的直観は、世界に帰属する私たちの行為する身体によって担われているゆえに、世界の只中にあって世界自身の自己否定作用として現実化されるが、それゆえにこそ世界において諸事物がまさにあるがままの諸事物として現れる。この行為的直観が、「現実が、自己自身の中から自己自身を超え自己自身を構成し行く、自己構成の過程」[2]をもたらすのである。

（2）行為的直観は主体にも対象にも従属しない。むしろ行為的直観によって開かれる世界において主体と対象とがそれとして分節化される。行為的直観によって直接把握された諸事物は、世界のうちに行為的直観の「形」[3]そのものを描き出す。諸事物は行為的直観がそこにおいて現実化される構成形態を表現している。行為的直観の領野においては、いかに外的現実が視覚に対して現れるのかという問いは適切な問いではない。なぜなら、行為的直観の領野においては、何らかの主体との関係における外部と内部との区別を前提として導入することはできないからである。この区別は行為的直観においてもたらされる原初的経験についての反省的抽象化の手続きによってのみ獲得されるものである。

（3）行為的直観はその根本において世界の原初的出来事である。行為的直観がまさにそれとして現実に行われるその初源の次元においては、つまりそれに対して事後的なすべての認識が定義上排除されるその最初の契機においては、ただ世界の一つの経験があるだけである。世界のあらゆる認識の起源にある行為的直観は、意識に対して与えられるのでもなく、意識の権能の支配下におかれているのでもなく、それ自身からしか、その固有の本質からしか説明されえないものである。発生的順序にしたがって言えば、行為的直観が世界の統一化契機としての時間性とその差異化契機としての空間性を発生させるということから意識の生成が説明される。

（4）行為的直観は知覚世界に帰属しない。まったく逆に、知覚が行為的直観の世界の一部をなす。行為的直観は歴史的世界の原初的経験であり、それが世界の認識と自己の認識を可能にする。この経験は世界がその内部そのものに自己を否定する要素を生むということからなっている。この世界の自己否定が行為的直観として現実に行われ、その起動点は私たちの行為する身体にある。世界の、世界における出来事として、行為的直観は「世界の自己否定の肯定として現れ来るものたるに過ぎない」[4]。

（5）行為的直観は「極めて現実的な知識の立場を云うのである。すべての経験的知識の基となるものを云うのである」[5]。しかしながら、「行為的直観そのままが知識だと云うのではない」[6]。行為的直観はあらゆる認識のいわゆる出発点でもなければ、その直接の基礎なのでもない。認識の展開を通じて、行為的直観はつねに世界の直接把握として働いているのである。それはまた何らかの理論がそこから構成される認識の基礎でもない。最初の自明性の直接経験である行為的直観は、そこから推論が推し進められるような仮説的命題を自らに与える作用に還元されるものではない。

1.2　行為的直観の原基的次元

行為的直観には区別されるべき二つの次元がある。まず、すべての種的な行動、つまりある種に固有の諸行動は、原基的次元にある行為的直観と見なされる。この意味での行為的直観には諸動物たちの種的行動もすべて含まれる。それに対して高次の行為的直観は人間においてのみ現実化される。

ある種に固有の行動がその種に固有の環境の中で生ずるとき、この行動はその主体が見出される環境そのものの中に種々の「形」のある配置を描き出す。このことが意味するのは、世界のある構成形態はこの行動そのものによって直接に現実化されているのであり、この行動が、それが実行される環境にとってもその行動の主体にとっても現実的な、諸々の形のある配置を現出させているということである。生きた身体がそれ固有の環境においてある一定の仕方で行動するということは、その行動の主体によって環境がその環境として限定されるということと同時に、その主体もその主体として自らがそこにおいて行動する環境によって限定されているということを意味している。そこにおいて、環境を構成する諸事物の認知が身体的行為によって直接的に形として表現されているとき、行為的直観が実行されているということができるし、その逆も言うことができる。この次元においては、主体と環境との関係の変化の可能性を認めることは、両者によって保たれている事物の諸形態の配置が変化を蒙ることがありうるかぎりにおいて正当と見なせるが、創造の契機をそこに導入することはできない。なぜなら、この次元では、主体はその環境にも自己自身にも、所与に対して新しい構成形態を自ら作り出すことはできないからである。この次元での行為的直観において現実化されているのは、主体と環境との形態的相互限定である。

1.3　人間存在の自己形成作用としての行為的直観

厳密な意味での行為的直観、つまり高次の行為的直観は、歴史的実在の世界あるいは歴史的生命の世界の中で人間存在によって現実化される。

行為的直観は歴史的世界において形が形自身を自ら限定するということからなる。それはこの世界の「歴史的身体」によってこの世界において現実化される。それゆえもはやそこでは主体と環境との相互限定的な関係、つまり本質的に連続性、反復性、画一性によって特徴づけられる二項関係が問題なのではない。人間存在による行為的直観は、世界が自らの内部そのもので、諸々の形のある構成形態を自らに与えることからなる。この動的で創造的な構成形態の知覚的中心が私たちの行為する身体にほかならず、この身体が西田によって歴史的身体と名付けられる。「形が形自身を限定することが、行為的直観と云うことである」[7]。つまり世界が私たち行為する身体によって

自己自身を限定し、自己自身を形作り、その行為する身体も含めたすべての自己構成要素に〈形〉を与えることが行為的直観にほかならない。

人間存在による行為的直観は、世界の諸事物の配置あるいはその構成形態の創造の起源に、世界の世界自身についての新しい認識ならびに世界の新しい自己形成作用の産出の起源にある。世界のこれらの諸配置あるいは構成形態は私たち歴史的身体を構成員とする共同体によってそれと認知され、共有され、保存されうるが、と同時に、それらは一つの歴史的身体によって否定され、破棄され、変容させられることもありうる。自己形成的な歴史的実在の世界における行為的直観の起動点として、人間存在はこれらの諸配置あるいは構成形態との関係において、それらの只中にあって、自らをある一定の形に自己限定する。この行為的直観によってこそ、世界は自らを理解し、自らを表現し、その内部そのものにおいて自らに〈形〉を、つまり諸々の形の構成形態を与える。

西田において、生物の世界とはただ「作られたもの」からなる世界であり、ある限定された諸形態の無際限の繰り返しにとどまり、そこには創造性が見出されない世界である。それに対して、人間存在がそれとして生きる歴史的現実の世界は、生物の世界とは異なって、「作られたものから作るものへ」と展開する[8]。私たちの行為する身体は作られたものであると同時に作るものであるから、まさに私たちの身体においてこの作られたものから作るものへの転回、反復から創造への転回がこの世界の只中に到来する。歴史的生命の世界では、作られたものは作るものを産出するために作られている。

「行為的直観とはポイエーシス的自己の過程である」[9]。ポイエーシス的自己は、歴史的身体として、歴史的現実の世界の只中で行為的直観を実行する。一つの歴史的身体として具体化されている私たちの行為的自己は、世界の自己形成の起動点として、自らを取り巻く諸々の形との関係において限定されたある形に自らを限定しながら、世界の構成形態を創造する[10]。それゆえこの世界における行為的直観に先立つ独立で自律的な自己の存在は排除される。私たちのポイエーシス的自己は、私たちの歴史的身体が〈いま〉〈ここ〉において歴史的現実の世界の中でそれぞれ個別的な仕方で自己限定するという意味において、かけがえのない事実である。私たちの歴史的身体それぞれのかけがえのなさが私たちのポイエーシス的自己の創造性の起源にある。しかしながら、ポイエーシス的自己は時間空間の中で限定された身体的自己においてのみ具体化されるまさにそのことゆえに、私たちの自己における作られたものから作るものへの展開は必然的ではなく、しばしば危険に晒される。私たちの自己の脆弱さは私たちの歴史的身体が出会うこの不確実性あるいは困難に由来する。

2―自覚と行為的直観との区別と関係

2.1　歴史的実在の世界において行為的直観によって直接把握可能になる自覚

自覚とは、歴史的世界が自らの内部で自己限定し、自己形成し、自己表現するということである。自覚は根本的に世界に属することがらであり、世界が自らに与えるものである。しかし、これらすべてのことが十全な仕方で現実化するのは私たちの個別的な自己のそれぞれにおいてであり、その個別的自己の自覚は「かかる世界の自己自身を限定する唯一的事実として成立するのである」[11]。

> 世界が自覚する時、我々の自己が自覚する。我々の自己が自覚する時、世界が自覚する。我々の自覚的自己の一々は、世界の配景的一中心である。我々の知識は、世界が自己の内に自己を映すことから始まる[12]。

世界の自覚は、それが私たちの自己において経験されることによって、私たちに世界を直接経験することを、つまり世界の直観を可能にする。この直観が行為的直観であり、歴史的身体としての私たちの行為的身体によって現実化されるものである。自覚は、行為的直観がそれを歴史的実在の世界における私たちの行為的身体に直接把握可能なものにするかぎりにおいて、行為的直観に同一化される。

2.2　自覚と行為的直観との方法論的差異

行為的直観と自覚とは、両者それぞれの経験を可能にする関係性の違いによって相互に区別されうる。行為的直

観は私たちの自己の世界に対する原初的関係を示すのに対して、自覚は世界の自己自身に対する根本的関係を示す。

私たちの自己が世界を映すということは単に世界が私たちの自己に対して対象として現れるということだけではなく、逆に私たちの自己が世界の内部における行動する一つの観点であることを意味している。行為的直観は、世界が世界自身を自らその内部そのものにおいて私たちの自己に対して現れさせるという原事実にほかならない。私たちの自己はそこにおいて世界を構成する諸々の形の受容者でありかつ贈与者あるいは創造者である。無数の個物である私たちの自己が世界を映す、言い換えれば、ライプニッツ的な意味で「表現する」[13]とき、世界は自己形成的世界として自らに現れるのである。

それと同時に、行為的直観が私たちの自己に世界を直接的に経験することを可能にしているまさにその事実ゆえに、その世界に内属する私たちの自己の世界に対する関係とは区別されるべきもう一つの原関係があることが私たちの自己において直接感得されうる。それはその世界に内属する私たちの自己において世界の世界自身に対する関係がそれとして直接把握されるときである。

西田は、自らの内部に自己自身を映す世界として私たちの自己がそれ自身によって把握される経験の構造に表現を与えようとしている。私たちの自己においてその自己によって内的に経験されるこの二つの関係性の区別から出発して、つまり私たちの自己の世界に対する関係と世界の世界自身に対する関係との区別に基づいて、科学の基礎としての行為的直観と哲学の営為そのものである自覚とを区別しつつ、この両者それぞれに固有の規定を与えること、これが西田の試みていることである。

世界を構成する諸々の形は、私たちの歴史的身体において現実化される行為的直観によって、そのような諸々の形として私たちに現れる。私たちの自己は、一つの種として、また身体的に限定された存在として世界に属しつつ、世界に対する個物として、この種的に限定された次元を超えていくことができる。行為的直観は、私たちの行為的身体的自己において生きられているこの内在と超越の間の弁証法的関係にほかならない。私たちの自己は世界を一なるものとして〈映し〉つつ、その内部において世界に対立し、世界をある一定の〈形〉において表象し表現することができる。ここに科学の立場が成立するための可能性の条件がある。このような視野に立つとき、科学的認識は自己形成的な世界をその内部におけるある点から対象として見て、それをある一定の形の記号的体系において概念的に表現することであると言うことができる。

これに対して、哲学とは、私たちの個別的自己の個人的自覚ではなく、私たちの有限の自己において経験され、その自己によって概念を通じて表現された、世界そのものの自覚なのである。この自覚において、世界は対象として自己に対して現れるのではなく、自己の自己による自己における直接的な経験として内的に生きられる。

以上から、哲学と科学との立場の違いを、自覚と行為的直観とにおける私たちの自己の世界との関係の差異として、次のように規定することができる。科学は行為的直観による私たちの自己と世界との相互的な関係に起源をもつのに対して、哲学は世界の自覚によって、つまり世界の自己の自己に対する関係の直接把握によって始まる。科学は行為的直観によって原初的に与えられた私たちの自己の世界に対する関係を対象化することによって表現するのに対して、哲学は世界の自覚を表現する私たちの自己によって自らに開示された世界自身の自己表現である。

西田が哲学的知識と科学的知識との区別あるいは両者の方法論上の区別を規定しようとするとき、自覚と行為的直観との差異はより厳密な仕方で提示される。それは「ポイエーシス的自己」と「創造的自己」との区別に基づいた立論の中で為されている。

科学的知識は私たちのポイエーシス的自己がその焦点あるいは起点である行為的直観の現実性に基づいて成立する。行為的直観が私たちに与える原初的な確実性の経験が科学的知識の起源にある。しかし、行為的直観は、自己形成的世界の直接把握として、相互に自己限定的で表現的な諸々の形の只中で現実化されており、それらの形に働きかけ、それらに変更あるいは変容をもたらし、世界に別の配置あるいは構成形態を与えることができる。行為的直観は私たちの自己それぞれを世界の創造的行為の焦点あるいは起点にしうるのである。この世界の創造的行為は世界の創造性をある時ある所で実現、具体化する。しかしながら、行為的直観は世界の諸構成形態の認識の根柢においてつねに作動しているとはいえ、それ自体は世界の創造性そのものの直接的認識ではない。行為的直観は、その起源へと自らを向け返すとき、世界の創造性の原初的根源的認識へと私たちを導く。この方向において、私たち

のポイエーシス的自己は、自らをそのようなものとして把握することを介して、創造的自己の自覚へと自らを深化させていくが、この深化の過程が「否定的自覚」と西田によって呼ばれる思考過程である。この過程を自ら歩むことそのことが方途という意味での哲学の方法にほかならない。

ここでもう一度西田における哲学的方法とその他の諸科学の方法との区別をまとめておく。諸学の構成の順序に従うとき、哲学的方法が他のすべての科学的方法に先立つ。前者は直接的に創造的自己に基づいているのに対して、後者はポイエーシス的自己によって実行されるからである。このポイエーシス的自己は創造的自己に基づいている。哲学的方法は厳密な意味での自覚によって実行されるのに対して、諸科学の方法は行為的直観に基づいている。事実の順序に従うとき、反対に、行為的直観から出発して私たちの自己はポイエーシス的自己としてまず自覚し、そしてこのポイエーシス的自己が自らの起源に遡ることを通じて私たちの歴史的身体において創造的自己として自覚するに至る。そこにおいて自覚は世界の自覚を表現している。

2.3　創造的自己とポイエーシス的自己との関係

創造的自己は世界の始まりから始まり、たえず始まる〈始源〉である。ポイエーシス的自己は、それに対して、世界の現実的な構成形態の只中にあって具体化された一つの始まり、一つの起動点である。世界が無限の多様性の相の下に自己限定するとき、ポイエーシス的自己は世界において行為的直観によって時間空間的に限定された一知覚的中心として経験される。世界が永遠の唯一性の相の下に経験される時、創造的自己は世界の只中でそれとして自覚される。私たちの行為的身体において具体化されたポイエーシス的自己は創造的自己では**ない**。前者は後者をある限定された形で**表現する**。無限の創造的自己が私たちの有限の自己において歴史的生命の世界の絶対的自己否定を介して自らを表現する。創造的自己は世界のノエシス的自己限定として自らに自らを現れさせる。それに対してポイエーシス的自己は世界のノエマ的自己限定の中で、自らの周りに構成される世界との関係において自らにそれとして現れる。

注

1　「自覚について」『西田幾多郎全集』岩波書店、24 巻、2003-2009 年、第 9 巻、505 頁［= IX-505］。
2　VIII-233.
3　西田において、「形」とは現実のすべての分節化を構成しているものにほかならず、それらの分節化は現実に対して超越的主体によって構成されたものとしては考えられず、むしろ現実の内部において把握され、分節化された世界の中で自らに形を与えることがその本質である行為する身体によって生きられたものと考えられている。
4　*Ibid.* 強調引用者。
5　*Ibid.,* 215. 強調引用者。
6　*Ibid.,* 233.
7　IX-497.
8　西田は「作られたもの」を「単に与えられたもの」からはっきりと区別する。後者は世界の外部にとどまる〈与えるもの〉を前提とするのに対して、前者は世界の内部そのものにおいて作られる。
9　「自覚について」IX-526.
10　ここで問題になっているのは、私たちの自己とそれが生きる世界との相互的な表現的関係である。
11　*Ibid.*（*Ibid.*）
12　*Ibid.,* 528.
13　この「表現する」という語の定義に関して、西田はライプニッツに依拠している。「映す」という語はここでライプニッツ的意味での「表現する *exprimer*」の同意語として使われている。「あるものについて言えることと別のあるものについて言えることとの間に一定の規則的関係があるとき、［・・・］あるものは別のあるものを表現している」（G. F. Leibniz, *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnaud,* Paris, Vrin, 1993（6e éd.), p. 180-181）。

L'intuition agissante et l'auto-éveil
— Fondement des méthodes des sciences et méthode de la philosophie —

Kuroda Akinobu

Si Nishida a tenté de définir une méthode philosophique de façon rigoureuse à sa manière, c'est qu'il l'a fait en vue de bien préciser les rapports de celle-ci à la méthode scientifique au sens général, et ce à partir de deux concepts axiaux de la philosophie du dernier Nishida que sont l'« auto-éveil » et l'« intuition agissante ».

Présentons d'abord schématiquement cette définition. Selon l'ordre des raisons, la méthode philosophique précède les méthodes des sciences. Car celle-là est fondée directement sur le « soi créateur », tandis que celles-ci s'effectuent par le « soi *poïétique* », celui-ci se fondant sur celui-là. La méthode philosophique s'effectue par l'auto-éveil proprement dit, tandis que les méthodes des sciences sont fondées par l'intuition agissante. Or, selon l'ordre des faits, c'est à partir de l'intuition agissante que le soi s'auto-éveille en tant que soi poïétique, et celui-ci s'auto-éveille à son tour en tant que soi créateur, qui est exactement l'auto-éveil proprement dit.

1 — Qu'est-ce que l'« intuition agissante » ?

Distinguée de l'auto-éveil considéré comme méthode philosophique et opposée à celui-ci en tant que méthode des sciences — plus précisément, en tant que forme dynamique originelle et originaire de l'expérience réelle qui les rend possibles, l'intuition agissante apparaît comme un concept fondamental dans l'horizon de la dernière phase de la philosophie de Nishida.

1. 1 Les traits essentiels de l'intuition agissante

Tout d'abord, présentons les traits essentiels de l'intuition agissante par un résumé en cinq points.

1/ « Le monde de l'intuition agissante est un monde infini. L'intuition agissante est un processus infini [1]. » Elle est le commencement toujours à l'œuvre qui ne cesse de commencer en notre corps agissant. Elle est toujours effective dans le monde en tant qu'auto-détermination du monde qui fait que les choses y apparaissent telles quelles. En tant qu'intériorisation essentielle, l'intuition agissante nie l'extériorité indifférente des choses par rapport à notre corps agissant, tant par son activité que par sa passivité, pour que les choses portent toutes en elles ce qui les révèle originellement à elles-mêmes, telles qu'elles sont, dans la totalité ouverte de leur être. Cependant, étant portée par notre corps agissant appartenant au monde, l'intuition agissante s'effectue au sein même du monde en tant qu'auto-négation de celui-ci, ce qui permet aux choses d'être telles qu'elles sont. Il s'agit du « processus d'auto-formation par lequel la réalité s'auto-forme en se transcendant elle-même de l'intérieur de soi-même [2] ».

2/ L'intuition agissante ne relève ni du sujet ni de l'objet. Au contraire, c'est à partir d'elle que sujet et objet s'articulent en tant que tels au sein du monde. Les choses saisies directement par l'intuition agissante *dessinent* la *forme* [3] même de celle-ci. Les choses expriment la *configuration* dans laquelle s'effectue l'intuition agissante. Au niveau de l'intuition agissante, il n'est pas pertinent de poser la question de savoir comment la réalité extérieure apparaît à la vision. Car il est impossible d'y introduire pour présupposition la distinction de l'extérieur et de

l'intérieur par rapport à un sujet quelconque. Cette distinction ne s'acquerra qu'ultérieurement par une procédure d'abstraction réflexive à l'égard de l'expérience originelle qui s'éprouve dans l'intuition agissante.

3/ Il s'agit d'un événement foncièrement originaire *du* monde. Au stade où l'intuition agissante s'effectue en tant que telle, c'est-à-dire au premier moment dont sont exclues, par définition, toutes les connaissances ultérieures, il n'y a qu'une expérience *du* monde. Étant à l'origine de toutes les connaissances *du* monde, l'intuition agissante n'est pas donnée à la conscience, elle ne relève pas du pouvoir de la conscience, de sorte qu'elle ne s'explique qu'à partir d'elle-même, de son essence propre. Selon l'ordre génétique, c'est la genèse de la conscience qui s'explique par le fait que l'intuition agissante engendre la temporalité en tant qu'élément *unificateur* du monde et la spatialité en tant qu'élément *différenciateur* du monde.

4/ L'intuition agissante ne relève pas du monde perceptif ; bien au contraire, la perception fait partie du monde de l'intuition agissante. Celle-ci est une expérience *du* monde historique par excellence, expérience originelle qui rend possible la connaissance du monde et celle du soi. Cette expérience consiste dans le fait que le monde donne naissance à ce qui le *nie* en son intérieur propre. Cette auto-négation du monde s'effectue en tant qu'intuition agissante, dont le foyer se trouve en notre corps agissant. En tant qu'événement *du/au* monde, l'intuition agissante n'est rien d'autre que « ce qui vient se manifester en tant qu'*affirmation* de l'auto-négation du monde [4] ».

5/ « L'intuition agissante consiste dans la *position* d'une connaissance réelle à l'extrême, qui forme la base de toutes les connaissances empiriques [5]. » Cependant, « l'intuition agissante elle-même, précise Nishida, n'est pas la connaissance [6]. » Elle n'est ni le point de départ de toute la connaissance, ni son fondement direct. À travers le développement de la connaissance, l'intuition agissante est toujours à l'œuvre en tant que saisie immédiate du monde. Elle n'est pas non plus le fondement de la connaissance à partir duquel se construit telle ou telle théorie. S'éprouvant comme première évidence, l'intuition agissante ne se réduit jamais à l'acte de se donner une proposition à partir de laquelle s'avance le raisonnement.

1. 2 L'intuition agissante au sens le plus rudimentaire

Il y a deux dimensions à distinguer dans l'intuition agissante. D'abord, toutes les actions propres à une espèce, en tant que comportement spécifique d'une espèce, constituent l'intuition agissante au sens le plus rudimentaire. En ce sens, tous comportements spécifiques des animaux y sont inclus. Par contre, l'intuition agissante développée se réalise uniquement en l'être humain.

Lorsqu' un comportement propre à une espèce se produit au sein du milieu propre à cette espèce, ce comportement *dessine* une certaine disposition des « formes » dans le milieu même où se trouve le sujet de ce comportement ; ce qui veut dire qu'une *configuration* du monde est rendue immédiatement effective par ce comportement même, qui rend effective une certaine disposition des formes, autant pour le milieu où il s'effectue que pour le sujet qui l'effectue. Le fait qu'un corps vivant se comporte d'une façon déterminée dans son milieu propre signifie que le milieu se détermine en tant que tel par le sujet qu'est le corps vivant, en même temps que le sujet se détermine en tant que tel par le milieu où il se comporte. C'est *là* que l'intuition agissante s'effectue, au sens où la cognition s'exprime immédiatement par un acte corporel, et vice versa. À ce niveau, tandis qu'il est justifié d'admettre la possibilité de mutation des rapports entre le sujet et le milieu dans la mesure où la disposition des formes entretenue par eux peut changer, il ne l'est pas d'introduire l'idée de création, en ceci que le sujet n'est pas capable ici de donner, ni au milieu ni à soi-même, une nouvelle *configuration* par rapport aux données. Il s'agit ici d'une inter-détermination formative entre le sujet et le milieu.

1. 3 L'intuition agissante en tant qu'auto-formation de l'être humain

L' intuition agissante proprement dite — celle qui est susceptible d' être développée au-delà du niveau rudimentaire — s'effectue par l'*être* humain dans le monde de la réalité historique ou de la vie historique.

Elle consiste dans le fait qu'une forme s'autodétermine elle-même dans le monde historique. Elle s'effectue par le « corps historique » *de* ce monde *en* ce monde. Il ne s'agit donc plus des rapports inter-déterminants du sujet et du milieu, rapports qui se caractérisent essentiellement par leur continuité, leur répétitivité et leur uniformité. L'intuition agissante de l'*être* humain constitue ce par quoi le monde se donne une certaine disposition des formes en son intérieur propre, une disposition dynamique et créatrice dont le centre perspectif n'est autre que notre corps agissant qui est nommé corps historique par Nishida. « L'intuition agissante consiste en autodétermination de la forme [7] », à savoir dans le fait que le monde s'autodétermine, s'auto-forme, donne une « forme » à tous ses éléments constitutifs y compris notre corps agissant par lequel il effectue son autoformation.

L'intuition agissante de l'*être* humain est à l'origine de la création de dispositions ou de configurations du monde — de ce qui donne naissance à de nouvelles connaissances *du* monde autant qu'à de nouvelles formations *du* monde. Ces dispositions ou configurations du monde peuvent être reconnues, partagées, conservées par la communauté des corps historiques que nous sommes, en même temps qu'elles peuvent être niées, brisées, transformées par un corps historique. L'*être* humain, foyer de l'intuition agissante dans le monde de la réalité historique auto-formant, s'autodétermine sans cesse sous une certaine forme, par rapport à ces dispositions ou configurations, en leur sein même. C'est par l'intuition agissante de l'*être* humain que le monde *se* comprend, *s*'exprime, en *s'informant* ou en *se configurant* en son immanence.

Chez Nishida, le monde biologique est défini comme un monde consistant uniquement en « ce qui est créé », monde limité à la répétition illimitée de certaines formes déterminées et donc dans lequel on ne trouve pas la créativité. Quant au monde de la réalité historique où l'*être* humain vit en tant que tel, à la différence du monde biologique, il est le monde où tout se passe « de ce qui est créé à ce qui crée [8] ». Notre corps agissant étant à la fois ce qui est créé et ce qui crée, c'est précisément en notre corps propre qu'advient ce tournant de ce qui est créé à ce qui crée, tournant de la répétition à la création au sein même de ce monde. Dans le monde de la vie historique, ce qui est créé est créé pour donner naissance à ce qui crée.

« L'intuition agissante est un processus du soi *poïétique* [9]. » Cette définition indique que le soi *poïétique*, en tant que corps historique, effectue l'intuition agissante au sein du monde de la réalité historique. Notre soi agissant incarné dans un corps historique, foyer de l'auto-formation du monde, crée une disposition ou configuration du monde, tout en se déterminant sous une certaine forme par rapport aux autres formes environnantes [10]. Il est donc exclu qu'il existe un soi indépendant et autonome qui précède l'intuition agissante. Notre soi *poïétique* est un fait unique au sens où notre corps historique s'autodétermine *ici* et *maintenant* d'une manière personnalisée dans le monde de la réalité historique. Cette unicité de chacun de nos corps historiques est à l'origine de la créativité de notre soi *poïétique*. Cependant, du fait même que le soi *poïétique* s'incarne dans un soi corporel déterminé spatio-temporellement, le passage de ce qui est créé à ce qui crée en notre soi n'est pas forcément assuré, il est parfois mis en danger. La fragilité de notre soi s'origine dans cette incertitude ou cette difficulté que rencontre notre corps historique.

2 — Les rapports entre l'auto-éveil et l'intuition agissante

2. 1 L'auto-éveil rendu immédiatement saisissable par l'intuition agissante dans le monde de la réalité historique

L'auto-éveil s'origine dans le fait que le monde historique s'autodétermine, s'auto-forme, s'exprime en son intérieur propre. L'auto-éveil est fondamentalement ce qui relève du monde, ce que le monde *se* donne. Cependant, tout cela se concrétise, au plus haut degré, *par* chacun de nos sois individuels dont l'auto-éveil « se réalise pour autant qu'il est un fait unique autodéterminant de ce monde [11]».

> « Quand le monde s'auto-éveille, notre soi s'auto-éveille ; quand notre soi s'auto-éveille, le monde s'auto-éveille. Chacun de nos sois auto-éveillés est un centre perspectif du monde. Notre connaissance commence

par l'autoréflexion immanente du monde [12]. »

L'auto-éveil du monde, s'éprouvant en notre soi, nous permet d'avoir l'expérience immédiate du monde, à savoir l'intuition du monde. Cette intuition, c'est précisément l'intuition agissante, qui s'effectue par le corps historique qu'est notre corps agissant. L'auto-éveil s'identifie à l'intuition agissante pour autant que celle-ci le rende immédiatement saisissable par notre soi agissant dans le monde de la réalité historique.

2. 2 La différence méthodologique entre l'auto-éveil et l'intuition agissante

L'intuition agissante et l'auto-éveil se distinguent l'une de l'autre par les rapports qui rendent possible chacune de leurs expériences respectives : l'intuition agissante désigne le rapport primordial de notre soi au monde ; l'auto-éveil, le rapport fondamental de soi à soi du monde.

Le fait que notre soi reflète en lui le monde signifie non seulement que le monde apparaît comme objet vis-à-vis de notre soi, mais inversement qu'il est un point de vue, intérieur et agissant, *du* monde. L'intuition agissante consiste dans le fait primordial que le monde se fait lui-même apparaître en son intérieur propre comme un ensemble vis à vis de notre soi, qui est à la fois récepteur et donateur des formes constitutives du monde. Lorsque d'innombrables individuels reflètent ou « expriment » — au sens leibnizien de ce terme [13] — le monde, celui-ci apparaît à lui-même comme monde auto-formant.

Et en même temps, c'est justement par le fait que l'intuition agissante rend possible à notre soi d'éprouver immédiatement le monde, que s'éprouve immédiatement en notre soi un autre rapport originel à distinguer de celui de notre soi au monde auquel ce dernier appartient. Il s'agit du moment où le rapport du monde à lui-même se saisie immédiatement en tant que tel en notre soi appartenant au monde.

Nishida tente de donner une expression de la structure de l'expérience dans laquelle notre soi se saisit comme un monde se reflétant lui-même en son intérieur propre. À partir de cette distinction intérieurement éprouvée entre ces deux rapports dans et par notre soi, autrement dit en se fondant sur la distinction qu'il y a entre le rapport de notre soi au monde et celui du monde à lui-même, Nishida se propose d'établir la distinction entre l'intuition agissante considérée comme fondement des sciences et l'auto-éveil comme œuvre de la philosophie, afin d'en donner une propre définition respective.

Les formes constitutives du monde nous apparaissent comme telles grâce à l'intuition agissante s'effectuant en notre corps historique. Tout en appartenant au monde en tant qu'être spécifique et corporel, notre soi, en tant qu'individuel s'opposant au monde, est susceptible de dépasser cette dimension spécifiquement déterminée. L'intuition agissante consiste dans ce rapport dialectique entre immanence et transcendance que vit notre soi corporel agissant. Notre soi *reflète* ainsi le monde comme l'un, tout en s'y opposant à l'intérieur du monde, et il devient susceptible de se représenter et exprimer le monde sous une *forme*. C'est ce en quoi consistent les conditions de possibilité dans lesquelles s'établit la position de la science. Dans cette perspective, on peut dire que la connaissance scientifique consiste à voir comme objet le monde auto-formant d'un point de vue intérieur à celui-ci afin de l'exprimer conceptuellement au moyen d'un système de signes.

La philosophie, quant à elle, n'est pas l'auto-éveil personnel de notre soi singulier, mais l'auto-éveil universel du monde, éprouvé en notre soi fini, et exprimé par celui-ci au moyen de concepts. Dans cet auto-éveil, le monde n'apparaît pas comme objet pour soi, mais il est vécu comme sa propre expérience immédiatement éprouvée en soi et par soi.

Ainsi pouvons-nous élucider les *positions* différentes de la philosophie et de la science comme celles qu'il y a entre les rapports de notre soi au monde qu'entretiennent recpectivement l'auto-éveil et l'intuition agissante. La science s'origine dans les rapports mutuels entretenus entre notre soi et le monde en vertu de l'intuition agissante, tandis que la philosophie commence par l'auto-éveil du monde — le rapport révélé de soi à soi du monde. La science exprime de manière objectivante les rapports de notre soi au monde, originellement donnés par l'intuition

agissante ; la philosophie, quant à elle, s'exprime comme étant le monde qui se révèle à soi-même par notre soi auto-éveillé exprimant le monde auto-éveillé.

Lorsque Nishida distingue connaissance philosophique et connaissance scientifique, ou bien leurs méthodes, la différence entre auto-éveil et intuition agissante est mise en avant d'une manière plus précise dans son argumentation fondée sur la distinction rigoureuse entre soi poïétique et soi créateur.

La connaissance scientifique s'établit sur l'effectivité de l'intuition agissante dont notre soi poïétique est le foyer. L'expérience de la certitude originelle que l'intuition agissante nous procure est à l'origine de la connaissance scientifique. Or, l'intuition agissante, saisie directe du monde auto-formant, s'effectue au sein des *formes* auto-déterminantes et expressives ; elle travaille sur ces *formes*, est susceptible de leur apporter des modifications ou transformations, de sorte à donner une autre disposition ou configuration au monde. C'est ainsi que l'intuition agissante fait de chacun de nos sois un foyer de l'action créatrice du monde. Cette dernière réalise ou concrétise la créativité du monde sous une forme, à un moment et un endroit donnés. Cependant, tout en étant à l'œuvre au fond de la connaissance des configurations du monde, l'intuition agissante elle-même n'est pas la connaissance immédiate de la créativité du monde. L'intuition agissante, en se tournant vers son origine, nous mène à la connaissance originelle et originaire de la créativité du monde. C'est dans cette direction que notre soi poïétique, en se saisissant en tant que tel, va s'approfondir jusqu'à l'auto-éveil du soi créateur. Ce processus d'approfondissement est celui de pensée que Nishida nomme l'« auto-éveil négateur ». Ce *cheminement* n'est rien d'autre que la *méthode* de la philosophie.

Résumons encore une fois la distinction qu'a établie Nishida entre la méthode philosophique et les méthodes des autres sciences. Selon l'ordre architectonique, la méthode philosophique précède toutes les autres méthodes scientifiques, en ceci que celle-là est fondée directement sur le soi créateur, tandis que celles-ci s'effectuent par le soi poïétique. Ce dernier se fonde sur le soi créateur. La méthode philosophique s'effectue par l'auto-éveil proprement dit, tandis que les méthodes des sciences sont fondées par l'intuition agissante. Selon l'ordre factuel, au contraire, c'est à partir de l'intuition agissante que notre soi s'auto-éveille en tant que soi poïétique, et ce dernier, en remontant à son origine, s'auto-éveille à son tour en tant que soi créateur en notre corps historique où l'auto-éveil *exprime* celui du monde.

2. 3 Les rapports entre le soi créateur et le soi poïétique

Le soi créateur est le « Commencement » qui commence depuis le commencement du monde et ne cesse de commencer. Le soi poïétique, quant à lui, est un commencement incarné au sein des configurations composant réellement le monde. Lorsque le monde s'autodétermine sous l'aspect de la diversité infinie, le soi poïétique s'éprouve comme un centre perspectif déterminé spatio-temporellement dans le monde par l'intuition agissante. Lorsque le monde s'éprouve sous l'aspect de l'unicité éternelle, le soi créateur s'auto-éveille au cœur du monde. Le soi poïétique incarné dans notre corps agissant ***n'est pas*** le soi créateur. Mais il *exprime* le soi créateur. Le soi créateur infini s'exprime en notre soi fini par l'entremise de l'auto-négation absolue du monde de la vie historique. Le soi créateur s'apparaît à lui-même en tant qu'auto-détermination *noétique* du monde. Quant au soi poïétique, c'est dans l'auto-détermination *noématique* du monde qu'il apparaît à soi-même, par rapport au monde qui se configure autour de lui.

---

1 « À propos de l'auto-éveil », *Œuvres complètes de Nishida Kitarô*, 24 volumes, Iwanami shoten, Tôkyô, 2003–2009, vol 9, p. 505 [=IX–505].

2 VIII–233.

3 Les *formes* au sens nishidien ne sont rien d'autre que ce qui constitue toutes les articulations du réel, de telle façon que ces

articulations ne sont plus considérées comme construites par le sujet transcendantal, mais comme saisies du dedans, ou plutôt vécues par le corps agissant dont l'essence *se configure* en elles.

4 *Ibid*. Nous soulignons.

5 *Ibid*., 215.

6 *Ibid*., 233.

7 IX–497.

8 Nishida distingue explicitement « ce qui est créé » de « ce qui est simplement donné », celui-ci présupposant un donateur qui demeure par essence à l'extérieur du monde, tandis que ce qui est créé se crée à l'intérieur du monde lui-même.

9 IX–526.

10 Il s'agit des rapports expressifs réciproques entre notre soi et le monde où il vit.

11 *Ibid*.

12 *Ibid*., 528.

13 À propos de la définition de ce terme, Nishida se réclame explicitement de Leibniz. « Refléter » s'emploie ici au sens leibnizien du terme « exprimer ». Voir G. F. LEIBNIZ, *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnaud*, Paris, Vrin, 1993(6e éd.), p. 180–181 : « […] une chose *exprime* une autre […] lorsqu'il y a un rapport constant et réglé entre ce qui se peut dire de l'une et de l'autre » (souligné dans le texte).

「超反省」に対するいくつかの反省[1]

ジョスラン・ブノワ
翻訳：澤田哲生

まず避けて通ることができないのは、おそらく、次のような指摘である。「哲学の方法としての直観と反省」という私たちに課せられた問いは、確実に、いささか時代遅れなものになっているという指摘である。今日、多くの哲学者が、直観と反省のどちらか一方を、自らの方法の名目として援用するなどといったことは、もはや疑わしい。同時に、問題は置き換えられただけであり、消え去ったわけではないとも、おそらく言いうるはずである。いずれにしても、直観的な契機、つまり諸事象を質的に体感する経験を自らの流儀で動員しない哲学はないだろう。そもそも、哲学が直観という契機に譲り渡す分け前がどれほどのものであってもである。さらに、私たちが検討する予定の第二の項目に関わるものであるが、「反省」という少なくとも古典的な考えの下に潜む表象という作用――意識主義的で、実体的で、さらに実在的な作用を生み出す実証的な表象作用――が、現在、とっくに克服されてしまっているとしても、次のことは否定できない。つまり、私たちが諸事象の類を把握する際に発動されている概念に関する問いと分析という、哲学的な解明作業は、何らかの反省的なことがらを保持しているということである。ここで問題となる反省は、存在の自分自身への回帰や、存在が文字通りに作り出していることがらへの回帰ではなく、規範への回帰という意味での反省である。つまり、存在が作り出すもののなかで、当の存在が起動させている何がしかの規範への回帰である。

こうした問題に関わる諸々の事項は、確かに進化してきた。ところが、当の問題を構成している極となる部分の類型――反省が及ばず、明証性という様相において、自明なものとして付与される直接性と、思考（この思考というタームの位相がどのようなものであるにしても）の分節が発動される場である遠隔化という形式の間で構成される極――は、哲学の自己=定義にとって、議題および反省材料のまま残されている。こうした観点から、程度の差こそあれ直観的ないし反省的なものである哲学の方法論は、過去に成立したのと同様に、現在も成立するのである。

歴史的に見ると、この問いは、現象学の自己定義――ある意味、隠喩的であることに満足するだけではない「見る」という実践的活動に基礎づけられた哲学的な方法という限りでの現象学の自己定義――という試みの中心部分に位置するものであった。

ところで、指摘しておかねばならないが、初期の現象学、とりわけフッサールの現象学において、反省と直観という二つの用語は、決して矛盾し合うものではなかった。というのも、ある種の直観が思念される場合に、それは反省と不可分であるばかりか、当の反省の賜物でもあったからである。反省を通してのみ付与される意識上の諸体験を直観することが重要となる以上、直観は反省の賜物なのである。

実際のところ、「体験」が第一次的な所与でないことは、根本的な事実である。これらの体験は、つまり、「感覚され」、「体験される（*erlebt*）」のである。「直観」という用語で通常理解されているもの、つまり、「体感」されるだけなく、五感のどれか一つを通じて主題として見られ、理解され、把握される何ものかの現前が、モデルとして想定されるなら、私たちが待ち望む直観というものは、体験の水準には存在しない。言い換えると、フッサールの用語法において直観には志向性が付随する。つまり、直観には対象が備わるのだ。ところで、反省という作用のなかでこそ、体験は「対象」として呈示される。この意味で、意識が対象と取り結ぶ直接的な関係は、決して客観化を行うものではない。

したがって、次の問いは避けられなくなる。つまり、体験によって呈示されているものは、まなざしが回帰して

ゆく場――つまり体験そのもの――を対象として構成する「反省」という作用によって、変形されてはいないかという問いである。ここに反省という作用におなじみのパラドックスが再確認される。反省は、自分こそが通路を開いたと考えている場を自分のせいでアクセスできなくするような形で、自分が触れているものを変容してはいないだろうか。

こうした困難に際して、フッサールは意義深い答えを与えてくれる。

彼が言うには、ある水準において、困難は現に存在する。私は、自分の体験や生を、文法学者なら、直接性の指標となるべく定められた内的対象を命名するような他動性によって、体験しようとは思わない。ましてや、一対象に関わるのと同じように、自分の体験や生に関わろうとも思わない。この意味で、体験のなかに含まれる「生」は、反省のなかで間違いなく失われる。

しかしながら、以上のことにより、ある別の水準でも、何ものか――体験の認識的な把握に属する何ものか――が「失われている」のではないか。フッサールとは異なるが、彼の思想に適切に対応すると考えられる表現でこのことを説明するなら、文法学的な視点がまさに重要となるのだ。体験を生きることとそれを認識することは、同じことがらではない。このことは、反省のなかで、何ものかが、体験を実際に喪失したことを意味していない。体験は、いずれにしても、それが在るところのままに存在しているのだ。かたや、体験を認識する行為は、端的に言って、それを生きることとは別の事柄に属している。つまり、ある別の体験に属しているのである。この別の体験は、それが在るところの全体において、その固有の「生」とともに、先立つ体験と結びついている。しかし、この別の体験のなかで、固有の「生」はもはや体験されない。本来の体験を産出する意識は、まさに変容されるのである。

他方で、この反省体験は、本性上、自分とは別の体験を把捉する。そして、後者との関係のなかで、体験の本性は十全な形で定義づけられる。この体験の本性を定義づけるものは、かたや、当の体験を、それに固有の組成のなかで、体験として把捉する。体験でないとするなら、つまり体験という形で体験され、過去に体験されたかぎりでの体験そのものでないとするなら、反省哲学の古典的な意味において、私たちは何を反省しているのだろうか。この意味で、反省が、自らの対象、すなわち体験の、対象になりえないという特質を消失させることなどありえないのだ。反省の種的な性質への参照こそが、反省を反省たらしめ、反省という理念そのものに意味を付与するとしてもである。

かたや、どうして体験は反省によりいとも簡単に統握されてしまい、さらにこの種の統握作用が体験の形を変えることがないのか、という問題がある。この問題に答えるに際して、フッサールの観点に従うなら、体験に属する存在類型の側面こそが重要となる。この類型のなかで、体験は、当の体験を所有する意識から諸体験への反省的な回帰を通じて、把捉される。反省から対象を作り出す可能性――体験が必然的に反省される可能性ではない――という意味において、反省に備わる性質は、体験に内属した特質なのである。

反省が、反省されえないことがらの観察形式のようになってしまい、体験に対象の身分を付与し、当の体験をひとつの「事物」（ゆえに体験ではない）のように扱ってしまい、ついには体験へと回帰する動きそのもののなかでは到達不可能なものになってしまったら、反省の意味は誤解されてしまう。反省に意味があるのならば、それが反省されたものにおいて当然表現されるならば、そして反省のなかでこそ自己が関わってくるのならば、それは、体験そのもの以外を対象とするはずはない。後者は、それ自体において直接的に対象というわけではなく、それは対象の存在様態をとらない。しかし、そうしたことは、体験つまり人格的な体験こそが反省の作用のなかで与えられるという事実を、決して妨げることはない。この意味で、体験の「喪失」としての反省は、誤った問題設定である。体験そのものが、反省のなかで、「付与された」ものとして現前するのでないとしたら、実際のところ、この種の反省は、体験そのもの以外の何に対する反省なのだろうか。さらには、体験そのもの以外の何によって、反省は、反省（例えば、「観察」と対立する意味での反省）としての特徴を与えられるのか。

フッサールの解答は、簡潔な点において秀抜であり、また根本的でもある。彼は、透明性と直接性という二つの事柄を分離することで、問題を大胆に解決する。反省は直接的なものではなく、透明なものである。反省は、文法学上では（定義上では、という意味において）透明ということなのだろう。

この点に関して、現象学運動の以後の発展は、どちらかと言えば、ある種の懐疑主義とみなされてきた。反省の透明性というテーゼにより認知されてきたものは、決して承認はされなかったのである。そして、直接性と反省のどちらかを選択することが、相も変わらず、問題とされてきた。この矛盾から脱出するただ一つの方法は、直観自体を反省的なものにする解釈学的タイプの解決であるかのように、現象学は、1920 年代以降、ハイデガー=ナトルプ論争の根源的な舞台に回帰するようになった。

私としては、初期の現象学が成し遂げた成果と「そうとは知らずに」とでも言うべきその潜在的な解明作用に対するカント的な抵抗の徴を、頑なに読み取ってみたい。こうした抵抗のなかで、当の解明作用は、一つの地点を明らかにしたのであり、この地点においてこそ、いわゆる直接性は、私たちの概念そのもののなかに存在したのであり、そして後者は前者に拠って立っていたのである。

ドイツの伝統に特徴的な現象学の解釈学的書き換えは、直観をすでにして反省的なものにすることで、反省に関して想定された問題を解決しようとした。しかしながら、こうした書き換えについて考察するよりも、私たちは、ある別の試みに立ち止まってみたい。この試みは、反省という概念を二重化することにある。ここで出てくるのが、メルロ=ポンティの試みであり、それは極めてフランス的な「反省の哲学」と呼ばれる伝統に根付いている。まず驚かされるのは、メルロ=ポンティがフッサールの説明に納得していないことである。彼は、問題を解決しなければならないと感じるあまり、問題が存在すると考えてしまったのである。この点に関して、私見であるが、彼は間違っていた。しかしながら、なぜ、彼がフッサールの提示した説明に納得しなかったのかを理解することも重要である。どの点において、フッサールの説明は不十分だったのか。より厳密に言えば、そこに過剰に確認されるものは何か。

周知のように、遺稿の『見えるものと見えないもの』で、メルロ=ポンティは、「超反省」という用語を導入する。「反省の哲学」の伝統を放逐するのではなく、彼は、ある意味で、それを修正し深く追求しようとしている。自ずから忘却されるのではなく、そのものとして自らを統握し、いわば入れ子構造となった「良き」反省の形式となるものを定義することが重要だったのである。このように、超反省は、その名が示す通り、まずは反省以下のものではなく、反省以上のものとして示される。ごく単純に言えば、極限まで推し進められた反省が議論されているわけである。

反省と直観の関係に抵触する反省哲学の伝統的な矛盾――反省が直観の直接性を破壊するという矛盾――を解決するために、「超反省」は、直接性をそのままの形で存続させ、メルロ=ポンティの用語で言うと、「実存的な」次元を確保する。それは、「反省」と伝統的に命名されてきたものが行うような、主題となった存在を概念化することはないのである。

このフランスの哲学者は、超反省を、批判的でいわば二次的な作用のように、提示している。反省は、その存在そのものにより、私たちを直接性から切り離し、直接性との間に距離を作り出す。ゆえに、反省に対して二次的で批判的な作用によってこそ、私たちは、こうして失われた直接性という意味の成果に重みを与えることができる。この意味で、直接性への到達は、修正され、解釈し直された反省と同様に、何も直接的ではなく、高度に加工された哲学的な操作を想定するのである。この点に、メルロ=ポンティの歩みの根本的に「弁証法的な」側面が認められる。

同時に、また以上のことからこそ、超反省は、自分自身を意識した反省と言えるのである。そして、それは、あらゆる点において、反省に対する反省という形で、反省的な伝統をラディカルに押し進めた形式に属するのである。実際に、超反省によって、あらゆる反省は、特定の状況に位置づけられた性質と実在的な根付きへと導かれる。この点において、超反省は、あらゆる反省に内属するもの、つまり事実性への投錨を、意識上へともたらし続ける。超反省はこの投錨から脱出できず、後者は前者の発動条件ですらある。しかしながら、こうした投錨は、そのままの状態では、反省作用に追い回される。この意味で、超反省は、反省行為のなかで、また反省行為から普通は現出しないものを現出させる。

「主知主義」に抗い、ある別の反省概念を導入することこそが、メルロ=ポンティの戦略なのだ――この反省概念は、とはいっても、主知主義の概念に関わることでのみ、さらには、いわばその修正版としてのみ、理解されうるものである。超反省は、このように、「直接性の喪失」という反省の謎そのものを糧としているのだ。

では、この謎にはどのような意味があるのか。メルロ=ポンティを読み解くと、何よりも表象が問題とされていることが確認される。この表象作用によって、「精神」と呼ばれるものは世界から切り離され、この抽象化のなかで、それは自分自身に回帰してゆく。反対に、「超反省」によって、心的な態度により生み出される世界とのつながり（メルロ=ポンティの用語で「実存的」なつながり）が出現すると考えられる。

超反省が必要とされるのは、それが、孤立し、世界と関わらず、独力で到達可能な実体としての精神とその存在論に対抗するためである。反省の伝統的な概念は、この存在論の上に居座っていたのである。ゆえに、問題となるのは、フッサールの視点の根本部分に現に確認される「体験」の存在論である。つまり、いわゆる「体験」が、即自的で、自ずから閉じられた領域を構成してしまうかのような存在論である。

ところで、メルロ=ポンティがフッサールの分析に施した修正は、（反省の）透明性という文法学上の条項と体験の内部主義的な理解の緊密な関係（現にフッサールが想定した関係）が維持される場合にだけ、理解されうるものである。

ところが、見たところ、このつながりに必然的なものは何もない。もはや心理学的でないような意味で理解された「反省」は、私たちの心的な生を、その「直接性」――「体験」された「経験的」な意味での直接性も含む――のなかで反省する。しかも、この反省は、心的な生を、私的で孤立した心的プロセスの全体や、いわば、支配のなかの支配のようなものにすることはない。以上の考えがどうして支持されないのか。反省の透明性という考えは、当の反省が位置づけられた世界との相互作用から直接性を剥奪せず、「直接性」という形式への接続を行使する機能――そして反省が接続を行使する必然性――という意味では、しっかりと支持されるのである。反省が何にしても直接性であるならば、それは、実際のところ、世界そのものの直接性のことである。以上のことこそが実効的な思考でないとしたら、反省は、実際のところ、何に対する「反省」――この「反省」が、何らかの「心的作用」へと鏡写しのような形で回帰するのではなく、概念の開示というおそらくより好まれる意味での反省であるとしても――なのだろうか。世界のなかに存在せず、この意味でまさに、経験を糧としないものは、思考ではないのである。

以上のように、経験にアプリオリに結びついていた形而上学的な解釈の重しが外されたことで、フッサール現象学の原則は申し分のないものとなった。この原則に従うなら、反省は透明性という形式を備えている。また、この原則により、私たちは、直接性の意味を喪失するのではなく、当の意味が私たちに引き渡されるのである。それは、直接性に投錨し、概念の密度そのものにより、そこに構成的に自らを結びつける文法学的な指標となる。そして、この指標が、少なくとも私たちが持ついくつかの概念の特徴を明らかにするのである。かたや、「超反省」というメルロ=ポンティの要求にも、方法論上の価値は残される。正確に理解するなら、それにより、私たちは、少なくともいくつかの自分の概念が直観のなかに投錨されていることに気付くようになる。そして同時に、私たちは、反省の伝統的な考え方につながる諸前提――内部主義的で「主知主義的」な諸前提――を乗り越えることができるのである。

注

1　【訳注】「超反省」は、ブノワが以下で議論するように、メルロ=ポンティが『見えるものと見えないもの』で使用した用語。彼はそれを次のように定義している。

「言いかえれば、われわれはここで、反省的転回とは違ったもっと根本的な操作、一種の超反省（*surréflexion*）の必要性を垣間見ているのだ。この超反省は、自己自身と、自分が光景の中に導き入れる諸変化をも考慮に入れようとするものであり、したがって生な物や生な知覚を見失うことはないだろうし、いずれにしてもそれらのものを消し去ったり、また知覚と知覚された物とのさまざまな有機的結びつきを内在の仮説によって断ち切ったりすることはないのだ」（Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, suivi de *Notes de travail* (1964), texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1999, pp. 59-60（モーリス・メルロ=ポンティ『見えるものと見えないもの（付・研究ノート）』、滝浦静雄、木田元訳、みすず書房、1993 年、59 ページ））。

Quelques Réflexions sur La “surréflexion”

Jocelyn Benoist

Une remarque s’impose d’abord sans doute. La question qui nous est posée : « intuition et réflexion en tant que méthodes philosophiques » paraîtra, certainement, un peu datée. Il n’est pas sûr qu’aujourd’hui tant de philosophes invoqueraient l’une ou l’autre comme nom de leur méthode. En même temps, il est possible aussi, et probable, que le problème se soit déplacé mais n’ait pas disparu. Après tout, il n’est pas de philosophie qui ne mobilise pas à sa manière des moments d’intuition, c’est-à-dire d’épreuve qualitative des choses, quelle que restreinte soit la part qu’elle veut accorder à ceux-ci. Et, pour ce qui est du second terme soumis à notre examen, si la représentation sous-jacente à la notion classique au moins de « réflexion », représentation mentaliste, substantielle ou tout au moins positive de la pensée qui en fait un acte *réel*, est peut-être à présent assez largement surmontée, il n’en est pas moins difficile de nier que l’élucidation philosophique, en tant qu’interrogation et analyse des concepts que nous mettons en œuvre lorsque nous pensons tel ou tel genre de choses, conserve bien quelque chose de réflexif. Non pas sans doute au sens du retour d’un être sur lui-même ou sur ce qu’il fait au sens propre du terme, mais sur les normes, ou certaines normes, qu’il met en œuvre dans ce qu’il fait.

Les termes du problème donc, sans doute, ont évolué, mais probablement le type de polarité qui le constituait – entre une immédiateté non réfléchie et donnée, sur le mode de l’évidence, pour ce qu’elle est, et une forme de mise à distance, dans laquelle se révèlent les propres articulations de la pensée (quel que soit le statut que, du reste, on doive accorder à celle-ci) – subsiste comme un enjeu de discussion et de *réflexion* pour l’auto-définition de la philosophie. Il y a comme il y a eu, de ce point de vue, des méthodologies philosophiques plus ou moins intuitives ou plus ou moins réflexives.

Historiquement, cette question a été au cœur des tentatives de s’auto-définir de la phénoménologie, en tant que méthode philosophique fondée sur une certaine pratique du « voir » en un sens qui ne se veut pas seulement métaphorique.

Or, il faut remarquer qu’au moins dans la première phénoménologie, celle de Husserl, les deux termes ne sont certainement pas contradictoires, puisque, si l’on vise bien à une certaine intuition, celle-ci non seulement est indissociable d’une réflexion, mais en est le produit, puisqu’il s’agit de l’intuition des vécus de conscience, qui ne peuvent être donnés qu’au prix d’une réflexion.

Il est en effet fondamental que les « vécus » (*Erlebnisse*) *par eux-mêmes* ne soient pas primairement « donnés ». Il sont « ressentis », « éprouvés » (*erlebt*). Ce n’est pas là ce qu’on attendrait d’une intuition, si on prend pour modèle ce qu’on entend ordinairement par « intuition », à savoir la présence de quelque chose qu’on n’« éprouve » pas seulement, mais que l’on voit, entend, appréhende thématiquement par l’un ou l’autre des cinq sens. L’intuition, en d’autres termes, dans le lexique husserlien, est pourvue d’intentionalité : elle a un objet. Or ce n’est que dans un acte de réflexion que les vécus peuvent être présentés comme des « objets », le rapport immédiat qu’entretient à eux la conscience n’étant pas objectivant.

Dès lors, la question inévitable est de savoir si, par un tel acte de « réflexion », qui constitue en objet ce sur quoi il retourne le regard – à savoir le vécu lui-même – ce qui est ainsi présenté n’est pas transformé. On retrouve

l'habituel paradoxe de la réflexion : n'altère-t-elle pas ce qu'elle touche, rendant par là-même inaccessible ce sur quoi elle serait censée ouvrir ?

Husserl donne à cette difficulté une réponse d'une grande profondeur.

A un certain niveau, dit-il, la difficulté est réelle : je ne peux pas vouloir à la fois éprouver mon vécu, le vivre, selon cette transitivité de ce que les grammairiens appelleraient l'objet interne, destinée ici à marquer l'immédiateté, et vouloir m'y rapporter comme à un objet. En ce sens, dans la réflexion, on perd inévitablement le « vivre » du vécu.

Cependant, à un autre niveau, a-t-on par là « perdu » quoi que ce soit – c'est-à-dire quoi que ce soit de prise cognitive sur le vécu ? Pour le dire dans un langage différent de celui de Husserl, mais qui nous paraît cerner adéquatement son idée, il s'agit quasiment d'un point de grammaire : dire que l'on *vit* le vécu et qu'on le *connaît*, ce n'est pas la même chose. Cela ne signifie pas que, dans la réflexion, quoi que ce soit serait effectivement retiré au vécu. Celui-ci reste de toute façon ce qu'il est. Mais le connaître, c'est tout simplement quelque chose de différent que le vivre – un *autre vécu*, qui se rapporte au précédent dans tout ce qu'il est, y compris son « vivre » propre, mais dans lequel celui-ci n'est plus vécu. Il s'agit d'une véritable modification de conscience, produisant un vécu propre.

D'un autre côté, le propre de ce vécu de réflexion est précisément d'en capturer un autre, par rapport auquel il se définit entièrement. Et ce qui le définit, c'est de capturer ce vécu dans sa texture propre, en tant que vécu. Sur quoi réfléchirait-on donc, au sens classique des philosophies de la réflexion, si ce n'est sur ses vécus, c'est-à-dire sur *ses vécus mêmes*, en tant que vécus et donc qu'on les vit, ou qu'on les a vécus ? Il est impossible que la réflexion, en ce sens, fasse disparaître la spécificité de son objet, le vécu, qui est de ne pas être un objet, alors que c'est précisément sa référence à celle-ci qui la fait ce qu'elle est, et qui donne un sens à l'idée même de réflexion.

D'autre part, si on veut une réponse à la question de savoir pourquoi les vécus se laissent si gentiment appréhender par la réflexion sans que cette saisie les rende méconnaissables, c'est que, dira-t-on d'un point de vue husserlien, c'est un aspect de ce type d'être même que sont les vécus que de pouvoir être saisis par ce retour réflexif sur eux de la conscience qui les a. La réflexivité au sens de la *possibilité* de faire l'objet d'une réflexion – non pas d'être *nécessairement* réfléchis – est une propriété intrinsèque des vécus.

En fait, c'est se méprendre sur le sens de la réflexion que de faire comme si, comme une forme d'observation de ce qui ne peut précisément pas l'être, elle faisait de ce vécu auquel elle confère le statut d'objet une « chose » (et donc pas un vécu), le rendant donc à tout jamais inaccessible dans le geste même qui consiste à se retourner vers lui. Si la réflexion a un sens donc si elle s'exprime légitimement au réfléchi, si en elle il y va de *soi*, alors elle ne peut avoir d'autre objet que le vécu lui-même. Que celui-ci ne soit pas immédiatement objet à lui-même, que cela ne soit pas là son mode d'être, n'ôte rien au fait que c'est bien lui, lui en personne, qui est l'objet donné dans l'acte de réflexion. En ce sens, la réflexion comme « perte » du vécu est un faux problème. De quoi d'autre, en effet, que du vécu lui-même celle-ci pourrait-elle être réflexion et par quoi d'autre pourrait-elle être caractérisée comme réflexion (par opposition, par exemple à « observation »), si ce n'est par la présence de ce vécu lui-même en elle comme ce qui y est « donné » ?

La solution husserlienne est élégante dans sa simplicité, et radicale. Elle consiste à trancher le nœud gordien en séparant deux choses : la transparence et l'immédiateté. La réflexion n'est certainement pas immédiate, mais elle est transparente; on pourrait dire qu'elle est grammaticalement, au sens de : définitionnellement, transparente.

A cet égard, les phases ultérieures du développement du mouvement phénoménologique se sont plutôt caractérisées par un certain scepticisme. Il semble que ce qui a été perçu comme la *thèse* de la transparence de la réflexion ait été difficile à admettre et la phénoménologie, depuis les années 20 du XXe siècle, n'a plus cessé de rejouer la scène originaire de la querelle Heidegger-Natorp, comme si le problème, encore et toujours, était de choisir entre immédiateté et réflexion et l'unique voie de dégagement par rapport à cette aporie était une solution de type herméneutique, consistant à rendre l'intuition elle-même réflexive.

J'aurais pour ma part tendance à voir dans cette persistance le signe d'une résistance kantienne à la percée effectuée par la première phénoménologie et à sa puissance d'élucidation y compris pourrait-on dire « sans le savoir », là où celle-ci avait révélé *le point auquel ladite immédiateté était présente dans nos concepts mêmes et ceux-ci dépendaient de celle-là.*

Cependant, plutôt que de considérer ces réécritures herméneutiques de la phénoménologie caractéristiques de la tradition allemande, qui veulent résoudre le supposé problème de la réflexion en rendant pour ainsi dire l'intuition déjà réflexive, on s'arrêtera ici sur une autre tentative qui, elle, consiste à dédoubler le concept de réflexion. Il s'agit de celle, bien française et ancrée dans la tradition desdites « philosophies de la réflexion », engagée par Merleau-Ponty. Ce qui frappe d'entrée de jeu, c'est que Merleau-Ponty n'est pas convaincu par l'explication de Husserl : il croit bien qu'il y a un problème, puisqu'il se sent obligé d'y apporter une solution. En cela, à mon avis, il a tort. Il importe cependant de comprendre pourquoi il n'est pas convaincu par l'explication telle que la donne Husserl. En quoi celle-ci pouvait-elle être insuffisante, ou plus exactement, peut-être, que pouvait-on y trouver de *trop* ?

Comme on le sait, Merleau-Ponty, dans le manuscrit du *Visible et l'Invisible*, introduit la formule d'une « surréflexion ». Ce faisant, loin de donner congé à la tradition des « philosophies de la réflexion », en un certain sens, il entend les corriger et les poursuivre : il s'agit de définir ce que serait le format de la « bonne » réflexion, qui ne s'oublie pas elle-même, mais s'appréhende comme telle et pour ainsi dire se met en abyme. Ainsi, comme son nom l'indique, la *surréflexion* ne se présente pas d'abord comme moins de réflexion, mais comme plus de réflexion. Il s'agit purement et simplement d'une réflexion menée jusqu'au bout.

En réponse à l'aporie traditionnelle des philosophies de la réflexion touchant le rapport entre réflexion et intuition – la réflexion détruit l'immédiateté de l'intuition – la « surréflexion » est une réflexion qui est censée *laisser subsister l'immédiateté comme telle* et, pour le dire dans le lexique de Merleau-Ponty, conserver une dimension « existentielle » – au lieu d'intellectualiser le thématisé, comme le ferait ce qu'on appelle traditionnellement « réflexion ».

Le philosophe français présente cette surréflexion comme une opération critique et pour ainsi dire de second degré : la réflexion, par elle-même, nous coupe bien de l'immédiateté, la tient à distance. C'est donc par un acte second, critique par rapport à elle, que nous pourrons relester son résultat du sens de cette immédiateté perdue. L'accès à l'immédiat, en ce sens, n'a rien d'immédiat, mais suppose une opération philosophique hautement sophistiquée : comme une réflexion *corrigée* ou réinterprétée. On reconnaîtra là l'aspect fondamentalement « dialectique » de la démarche de Merleau-Ponty.

En même temps et par là-même, la surréflexion est une réflexion consciente d'elle-même et par bien des côtés, dans une forme de radicalisation de la tradition réflexive, comme une *réflexion de la réflexion*. En effet, elle reconduit toute réflexion à son caractère situé et à son enracinement réel. De ce point de vue, elle ne fait que porter à la conscience ce qui est de toute façon inhérent à toute réflexion, à savoir précisément cet ancrage dans une facticité dont elle ne peut s'affranchir et qui est la condition même de sa mise en œuvre, mais que, comme tel, justement, la réflexion occulte. En ce sens, la surréflexion fait apparaître ce qui, normalement, *dans* mais aussi *de* la réflexion, n'apparaît pas.

La stratégie de Merleau-Ponty consiste donc à introduire, contre « l'intellectualisme », un autre concept de réflexion – concept qui ne s'entend cependant qu'en référence à celui construit par l'intellectualisme et comme, en quelque sorte, son correctif. La surréflexion, ainsi, se nourrit du mythe même de la réflexion comme « perte d'immédiateté ».

Mais quel est donc le sens de ce mythe ? A lire Merleau-Ponty, on comprend qu'il s'agit avant tout de la représentation suivant laquelle ce qu'on appelle « l'esprit » serait séparé du monde et pourrait se retourner sur lui-même dans cette abstraction. Au contraire la « surréflexion » doit faire apparaître les connexions mondaines

(Merleau-Ponty dirait « existentielles ») mises en jeu par chaque attitude mentale.

Si une « surréflexion » est requise, c'est donc contre une certaine ontologie de l'esprit en tant qu'entité séparée et accessible par soi, indépendamment du monde, sur laquelle semble reposer le concept traditionnel de réflexion. Ce qui est en cause donc, c'est l'ontologie du « vécu » qu'on trouvait en effet au fondement de la perspective husserlienne : comme si ledit « vécu » constituait un domaine d'être en soi et clos sur lui-même.

Maintenant, la correction merleau-pontyenne à l'analyse husserlienne ne se comprend que si on maintient la solidarité, supposée en effet par Husserl, entre la clause grammaticale de transparence (de la réflexion) et la conception internaliste du vécu.

Or ce lien, semble-t-il, n'a rien de nécessaire. Pourquoi ne conserverait-on pas l'idée que la « réflexion », entendue en un sens qui ne serait plus nécessairement psychologique, réfléchirait bien notre vie mentale dans son « immédiateté » – c'est-à-dire y compris dans son sens « expérienciel » d'être « vécue » – sans faire de cette vie mentale un ensemble de processus mentaux privés et séparés et, pour ainsi dire, un empire dans un empire ? On peut très bien maintenir l'idée de la transparence de la réflexion au sens de sa capacité à exercer une prise – et de la *nécessité* pour elle d'exercer une prise – sur une certaine forme d'« immédiateté », sans soustraire cette immédiateté à l'interaction avec le monde, où elle a son lieu. Si elle est immédiateté de quoi que ce soit, c'est bien en effet du monde même. De quoi la réflexion pourrait-elle en effet être « réflexion » – fût-ce au sens préférable sans doute de l'éclaircissement de concepts, plutôt que du retour en miroir sur quelque « acte mental » – si ce n'est de ce que c'est que penser *effectivement* ? Or il n'est pas de pensée qui ne soit en un monde et qui, à ce titre exactement, ne soit nourrie d'expérience.

Ainsi délestée de l'interprétation métaphysique qui lui avait été *a priori* associée, la clause husserlienne selon laquelle la réflexion aurait une certaine forme de transparence et, loin de nous faire perdre le sens de l'immédiateté, nous le délivrerait, demeure parfaitement acceptable. Elle devient une remarque grammaticale, qui éclaircit le caractère de certains au moins de nos concepts, d'être ancrés dans l'immédiateté et de s'y référer constitutivement dans leur teneur même. Cependant, d'un autre côté, l'exigence merleau-pontyenne de « surréflexion » conserve aussi une certaine valeur, méthodologique : correctement entendue, elle devrait nous rendre attentifs à l'ancrage de certains de nos concepts au moins dans l'intuition et, corrélativement, nous conduire à dépasser les présupposés – internalistes et « intellectualistes » – associés à une certaine conception traditionnelle de la réflexion.

Intuitive evidence and formal evidence in proof-formation

Okada Mitsuhiro

Section I. Introduction.

I would like to discuss "proof formation"

[1] as a general methodology of sciences and philosophy, with a special focus on "intuitive evidence" and "formal deductive evidence". In my opinion, consideration on the evidence criteria of proof formations is important for consolidating theoretical disciplines. Euclid said at the beginning of the Elements that "Mathematics is Proofs". What Euclid said would also be the case, in my opinion, for the theoretical aspects of sciences and of philosophy as they require justifications for the claims in a proof form. In fact, when a proof is concerned with foundations/consolidation of scientific methodologies themselves or fundamental metaphysical problems, such a proof should be more than just justification in the usual natural scientific attitude. I would like to take a close look at some issues on proof formation, in particular, on deductive or demonstrative evidence criteria, in this context. We especially compare the similarity and difference between some intuition-based proof models on the one hand and some form-based proof models on the other hand.

Section II. Intuitive evidence-based proof formation.

I first consider a typical intuitive evidence-based model of proof formation. By an intuitive evidence-based proof formation model, I mean the model of deductive proof formation in which validity of each deductive step is guaranteed by intuitive evidence so that intuitive evidence of the starting proposition of a deductive proof derives intuitive evidence of the conclusive proposition of the proof. In this model of proof formation, one always appeals to intuitive evidence at each step or move of proof formation and one presume that the intuitive evidence is "transitive"; A is intuitively evident, the deductive move from A to B is intuitively evident, then B is intuitively evident, and so on.

This model of proof formation may be contrasted to some other typical ones; for example, the truth-based proof formation models. One of the most typical truth based ones is a semantics-based model; for example Tarski style (and Kripke variants) formal semantics-based understanding of proofs, where "truth" of a proposition is defined by means of interpretation of the proposition composed of linguistic elements, and truth of a proposition depends on an interpretation assigned for the linguistic elements in the proposition. Validity of a deductive inference rule means just a preservation of truth in this sense. Another typical truth-based model may be involved with more metaphysical notion of truth of proposition, such as states-of-affairs, truth-maker or trope (although I do not go into the details on this type of models in this note), but still, in my opinion, most of truth-based model of proof formation naively takes the position that the standpoint that truth (in any sense) is "transitive" and that a deductive move from A to B preserves truth. The mathematical theorem to express this is called Soundness

Theorem. Another important proof formation model, which I would like to discuss in comparison with the intuitive evidence-based model is (a few variants of) form-based model.

As we point out in this note, the naïve classifications of types of proof models would not work. For example we discuss how the form-based constructivist proof formation model is also related to the intuitive evidence.

As a starting discussion I would present the intuitive evidence-based model according to a traditional reading of some texts of Descartes (such as Rule III).

Descartes, as well known, inspired from Beeckman, was enthusiastic to study Mathesis Universalis for a certain period, without complete success. Instead, he reached to an idea of formulating methods for general problem solving as his "Rules", although he could not complete it. In "Rules", he admits only two sources of indisputable knowledge (the knowledge without any possible doubt of error) for us; "intuition" and "deduction" for example Rule III in the edition of Adam and Tannery [2]. The proof formation there consists of (1) the starting proposition(s) called "principles" and (2) a step-by-step deductive inference series (or what he often calls "chain" or "movement" of deductions) from which a conclusive proposition is derived. A conclusive proposition through a proof formation (namely a deductive knowledge) is indisputable when (1) each of the principles (staring propositions) is "intuitively evident" and (2) the deductive movement is deductively evident. Here, what is the criterion of the "deductive evidence" more precisely? In the case of the above reading of Rules a deductive movement is evident when each step of deductive inference is "intuitively evident". Note that in this model of proof formations, the form of admissible inference rules is not pre-determined. In the traditional model of formal deductive inferences (of the Second Analysis) it is pre-fixed as the syllogism "forms". In contrast to this traditional model, the Cartesian proof formation model allows any deductive inference move, without any pre-fixed inference form, under the condition that the inference move is intuitively evident. This is, in my opinion, an important difference between the Cartesian style model for the indisputable proof formations and the traditional one such as the Aristotelian one in the First Anyalysis.

As Rule III remarked, although a short-length proof formation process can be seen with intuitive evidence only, when a proof is long, the original intuitive evidence of each deductive inferential move in the middle of proof, the intuitive evidence of the conclusion would be lost or significantly weakened in the process of the proof formation starting from intuitively evident starting propositions. This is because intuitive evidence requires directness and actuality at least and the long series of deductive inference acts would lose directness and actuality of evidence.

In order to compensate the intuitiveness of the intermediate steps of proof formation, Descartes appeals to reliability of the "memory". Then the issue remains; reliability of the memory needs to be guaranteed in order to guarantee the indisputability of intuitive evidence-based proofs.

It requires a procedure to retrieve reliability of the memory of the intuitiveness (or clearness and distinctness in his later terminology) of deductive movement. In Rule XI, it is claimed, for example, by means of the movement of the thought, one can "reflect" the relations among the propositions of the deductive movement in the past. In the explanation of Rule XI Descartes explains the words enumeration and induction by saying that certainty of those steps depends on "memory", (while certainty of the direct deductive move depends only on intuitive evidence) [3]. The same issue, in my opinion, appears in Method and in Meditations too in a slight different form; how the proof criteria for existence of God could escape from the difficulty of the above memory issue. Although it is not the main theme of this note how the retrieving argument of memory works in these Cartesian theories we would rather like to discuss the proof criteria of the Cartesian proof formations in comparison with the others.

Section III. Formal deductive evidence in proof formations.

The intuitive evidence-based proof-formations can be well contrasted to the form-based proof-formations, such as Leibniz (who also attempted to study Mathesis Universalis, as well known, without success); although he expresses that his agreement with Cartesian notion of proof, Leibniz [4] criticizes that the "form" of a deductive proof is important while Descartes ignores it; a proof is "solid" when it respects the "logical form", according to Leibniz. As an example of the use of inference-form, he emphasizes a "hypothetical" use of starting proposition for deductive proof formations; A principle (starting proposition) of a proof formation can be "hypothetical" without knowing that it is intuitively evident. Then, even if the intuitive evidence is not guaranteed for such a starting proposition, say A, one could admit a proof formation of a conclusive proposition, say B; of course, it does not provide us with an indisputable knowledge of the conclusion B, but, with a hypothetical or conditional knowledge, "if A then B" equivalently "A implies B". This extension of the notion of proof formation is, in fact, important for general theory of deductive proof formations, especially, and Leibniz noticed it very correctly, in my opinion, in his criticism against the Cartesian style intuitive evidence-based proof formations theory. This introduction step of the implicational conclusion is called "introduction rule of implication" or "deduction theorem" nowadays, and it is one of the most essential deductive inference "form" in the modern formal logic.

Although we cannot discuss further examples here from Leibniz, this simple example already shows that a deductive "form" whose reliability is independent of the intuitive evidence of starting principles (namely, independent of "intuitive evidence" of A, one can make a deductive "form" for the proof of a conditional proposition "if A then B" or "A implies B". In other words, the formal deductive evidence criterion of "A implies B" in this example is provided by the form of proof-formation itself, namely, the type of a proof formation of B from hypothesis A. Of course the proof formations of Leibniz are not always the form-based in the strict sense, but we believe that the above mentioned idea of form-based proof formation model introduced by Leibniz very important. A pure style of form based proof formation models had been introduced in the modern history of logical philosophy and philosophy of mathematics. We shall discuss those in the next section. We also remark that the First Analysis of Aristotle discussed the hypothetical use of the starting proposition in the dialectic proof setting, rather than the deductive formal proof setting. However, Aristotelian hypothetical use is restricted to the dialectic proofs, and the use of implication-inference rules was limited. We shall discuss these issues elsewhere.

The Cartesian style "intuitive evidence-based" -formation of proofs requires the evidence of the starting propositions. For example, Descartes says, in Rule XII of "Rules", "I exist, therefore God exists" and rephrases it as "starting from the fact that I exist, I can conclude that God exists". This "therefore" (by means of provability) might look similar to the above mentioned type of hypothetical proof formation of Leibniz at a first glance. But, in fact, it is not the case. Starting the fact "I exist" requires its intuitive evidence or a proof of "I exist" with the intuitive evidence criterion, before moving to prove "God exists". Descartes tells here about the "order" of the propositions to be proved, but not any conditional-hypothetical propositions to be proved.

For the form-based proof formation, each step of a deductive inference has a form, as we have just seen a typical example about the introduction rule form of logical implication. Since it is a form, each inference is (at least intended) to be applied universally to any domains (any sciences and philosophy), hence aims at making the deductive proof models of universal theoretical sciences. Especially, this model tells that the deductive inference steps could be formal, and combining with postulates/axioms/definitions of a specific domain, the form-based proof model can be adapted to the specific domain. On the other hand, in the Cartesian intuitive evidence based model a deductive inference step could be any particular step under the condition that such a single deductive inference is intuitively evident. But, of course, such a particular inference step, which is evident at a certain particular proof step

in a context/domain, is not applicable to a different context/domain.

(However, Descartes, of course, aimed at consolidating sciences by the Cartesian metaphysical proof formations here.)

Section IV. Crossing point of proof formation and "language".

In the previous section, I presented the form-based model of proof formations, in contrast to the intuitive-evidence based model. But, a closer look at the former tells us that the situation is more complicated and that one should make a further distinction. The distinction is closely related to their different positions with respect to the underlying "language" framework for the proof formations. I use the words "linguistically closedness" and "linguistic openness" to express the two different positions.

The conception of logical forms emphasized by Leibniz towards his project of Mathesis Universalis was further investigated by various logicians, by the early 20th Century, and a logico-mthematical proof theory was partly realized by some logical proof theorists (in a wide sense), especially by the two major logico-mathematical Schools, the Hilbert Formal-Axiomatist School and the Brouwer-Heyting Dutch Constructivist School. The Hilbert Formal Axiomatist School took the linguistically closed model; they set an axiomatic mathematical (or scientific) theory and formulated a framework of the "formal logical language" for a given theory. The Hilbertian Formal Axiomatist presumes that a "closed" formal language framework for each theory in the sense that the vocabularies, definitions and basic inference rules are prefixed in order to axiomatize the formal deductive proof system of a theory, so that the proof formations are carried out inside the pre-fixed formal language. In particular, the whole part of any proof in an axiomatic theory can be written up, i.e., has an "external representation" on papers in principle. On the other hand, the Brouwerian Constructivist School emphasizes that a form-based proof formation is a mental construction and the proof formations are language-independent independent in principle.

One could see the two different positions of the same "form-based" proof formation model by using the above-mentioned example of the construction of the proof of "A implies B" from the proof, say "p" from "A" to "B". From the point of view of the linguistically closed model of Hilbert, "p" should be inside the linguistically fixed formal proof system, say axiomatic proof system of natural number theory, while from the point of view of the linguistically open model of Brouwer the framework of p is open and as long as p is constructed mentally, say although the vocabularies appearing in A and B belong to a certain theory, such as natural number theory, one might construct p which contains mental constructs corresponding to vocabularies beyond natural number theory. (More generally, p is a "method" of transforming a given proof of A into a new proof of B.)

Then, we ask ourselves as to what would be the criterion for finding a permissible form of mental construction step. It should again be a certain kind of "intuition". In fact, Brouwer School is called "Intuitionist" as permissibility of the forms of mental construction are based on intuitive evidence. (Brouwer appealed to Kantian pure intuition of space form for the intuitive evidence of certaia although we do not go into this topic in this note, while Heyting of the same Intuitionist-Mental Constructivism School appeals to Husserl's intuition as fulfillment.)

Instead of directly asking what the intuitive evidence based model of the Brouwer-Heyting Constructivist School, we could ask what is the difference of this intuitive evidence-based model from the Cartesian intuitive evidence model the both proof formation criteria are based on intuitive evidence? The characteristic of the Constructivist's evidence model, in my opinion, lies on the fact that Constructivist's are concerned with intuitive evidence of the deductive "inference form", while the Cartesian is concerned with intuitive evidence on particular propositions-level and on relations and movements of particular propositions.

I have remarked that there are two manners, linguistically closed one and open one, for the form-based proofs. Descartes also claims that there are two manners of proof formations, by distinguishing the analytic proof manner

and the synthetic proof manner, in the 2nd Response. This distinction corresponds to the proofs of discovery (he also uses the word invention) and the proofs of justification/verification (i.e., the axiomatic proof manner which is typically used by Greek geometers). And this distinction also corresponds to the distinction between the linguistically open proofs and the linguistically closed proofs in my terminology above.

Descartes prefers to use the analytic proof manner in order to show/teach to the reader the rout to the discovery. But, it does not mean the synthetic proof manner is impossible. On the other hand, the scientific proofs are ideally presented by the synthetic manner. Two important points here are; (1) He admits that the analytic metaphysical proofs could be transformed into the synthetic metaphysical proofs (as he demonstrates, as an example, a part of them at the end of the 2nd Response). (2) He also believes that the scientific deductive knowledge such as geometrical theorems in the Euclid's Elements are originally discovered/invinted by the analytic manner, then the proofs are transformed into the axiomatic synthetic proofs for presenting it to others. He says that Greek geometers found a new theorem with the analytic manner secretly before presenting the proof neatly by the synthetic manner (the 2nd Response.)

In fact, Descartes was able to rewrite some metaphysical proofs in the analytic manner into those in the synthetic or axiomatic manner. This is because he already knows the original particular analytic proof with the discovery/invention attitude, hence from that particular proof he knows which vocabularies, definitions and reasonable postulates/axioms are to be chosen in order to re-arrange the original analytic proof into an axiomatic synthetic proof. Hence, his presentation of the axiomatic (synthetic) metaphysical proofs at the end of the 2nd Response is based on the setting of the linguistically closed framework. In fact, the Cartesian re-formulated metaphysical but synthetic proofs can be represented in the modern (predicate) logical language with formal logical rules (although the axioms could be formulated more elegantly). In other words, the Cartesian synthetic metaphysical proof formation belongs to the form-based proofs.

It is also the case for the Brouwer-Heyting Constructivist- Intuitionist proof formations and the Hilbert Axiomatist proof formations. The proof formation of the former has no prefixed linguistic bound and the success of mental proof formation depends only on the intuitive evidence criterion for mental construction of inference form. However, once a theory is developed by this intuitive evidence standpoint, one could list the vocabularies, definitions, inference forms used, and formalize as a formal axiomatist proof system as a linguistically closed proof system. This can be seen as the transformation from the Brouwer intuitionist proof model to the Hilbert one. This transformation also corresponds to the transformation which Descartes explains.

Section V. Reliability vs. creativity in proof formations.

The linguistically closed axiomatic proofs are easy to check reliability in the usual setting once the vocabularies and axioms are chosen suitably. This is what the scientific proofs usually do. The mathematical and physical domains, for example, are explicitly or implicitly axiomatized based on logic (including Russell style set theory). This is because reliability of the logical inference framework itself can be shown independently of the domain-dependent reliability of axioms. Namely, using the notion of semantic truth, one can show that "each logical inference rule-form preserves the semantic truth; if the premises are semantically true, then the conclusion is also true). A proposition A is semantically true when it is true for any "interpretation" of the linguistically represented proposition A. So, this universally (or domain-independently) applicable notion of semantical truth heavily depends on the linguistically closed proofs model, as this notion of semantic truth is based on interpretation of a given language framework. On the other hand, "truth" in the sense of analytic proofs of Descartes is defined in terms of intuitive evidence; (Just after the cogito argument in Method and at the beginning of the 3rd Meditation, he poses the intuitive evidence principle as a general principle saying that everything which is clear and distinct is

true. The situation is similar for the Brouwer intuitionism; the criterion of mental construction step cannot be reduced to the semantic truth but intuitiveness of construction step. As a result, the Brouwer school claims that the proof of Aristotelian "excluded middle" is not constructible, while it is considered true by any standard semantic interpretation.

As suggested by the axiomatically reformulated synthetic metaphysical proofs of Descartes in the 2nd Response, any kind of metaphysical proofs, most plausibly, can be formulated once an "analytic" metaphysical proof is given and the vocabularies and axioms are suitably chosen by seeing the original analytic proof, although it is not always easy to choose a suitable and disputable set axioms for the case of metaphysics, as he remarks. On the other hand, as he points out, the axiomatic, hence formal-logically formalized, synthetic metaphysical proofs are easy to follow without much "attention" once the axioms are accepted. Also, it is difficult to argue against it. That means since the deductive movement are logical (namely, following logical form).

It is exactly the effect of the use of linguistical form for deductions that solves the memory issue of proof formations mentioned at the end of Section II. By checking the truth preservation of fixed deductive inference forms beforehand, one does not have to pay much attention. The trade-off here is that because of the linguistic closedness, one cannot to beyond the prefixed vocabularies and axioms, hence the synthetic proof manner lacks the full power of discovering/inventing new knowledge to and educating the reader how to reach the discovery. On the other hand, the analytic proof manner requires much more careful attention and has difficulty to keep the memory of intuitive evidence but it is suitable for the proof formations towards discoveries.

Section VI. Intuitive evidence of "proof" and intuitive evidence of "proposition".

In Rules, Descartes mainly discusses on analytic proofs (although he does not talk about metaphysical proofs much in Rules). He faces how to explain the memory issue and the discovery issue. In Rule XI Descartes emphasizes that after having the propositions with intuitive evidence it is important for making the next (deductive or sometime he call it inductive) step to browse (parcourir) the movement of the thought on those propositions, to reflect the relations among the propositions, and to conceive many of the propositions at the same time. He explains the two roles of this rule, (1) One role is to stabilize the conclusion of already formed proof. (2) The other is to get to the next step of proof, towards new discoveries.

The above (1) could be considered his tentative answer to the memory issue in Rules mentioned in Section II which necessarily comes up with the Cartesian type of intuitive evidence based proof model. As for (2), I read that he emphasizes "reflection" on the relations among the propositions [5]; reflecting the propositions passed along the proof formation activities (which he sometimes calls enumeration or induction in his particular sense) makes our thought possible to reach a new deductive knowledge. The act of reflection, in my reading, provides relational evidence, in a wider sense than the sense in which intuitive evidence provides a direct evidence for simple proposition or a single deduction step.

For the Brouwer-Heyting constructivist-intuitionist view of proof formations, a proposition cannot be independent of a proof formation. For example, a proposition "A implies B" is asserted with a "proof formation of B from A", as we discussed. Hence, mental constructability of "proof of B from A". Heyting suggests to understand the relation between a proposition and its proof formation in the phenomenological intentional structure of Husserl; posing a targeting proposition as "intention" and constructing a proof as "intuitive fulfillment"

Now I claim that this proof-as-intuition" view is important both for the Cartesian analytic proofs and for the form-based constructivist-intuitionist proofs. I would also like to claim further. I remind that the synthetic proofs (well organized rule based, either explicitly or implicitly axiomatized proofs) have the external representations within a linguistically closed framework, hence could escape from the major problems of memory-reliability on the

trade-off with the power of invention. (The linguistically closed framework could provide the guarantee of preservation of truth in a formal linguistic semantics, for example, as long as the inference rules are prefixed, for example.) Once the axioms and definitions are fixed, the proof formations could be carried out even without the contentual meaning of each proposition, in an extreme formalist case. However, in my opinion, even for such a case one could still access to "intuition on the proof". By getting used to do the non-contentual linguistic game using given rules repeatedly, one gets more and more intuition of this formal activities; the situation is similar in the case of intuition for professional Go-players or Chess players.

Section VII. Towards investigations into interaction between intuition and form, and into compatibility between creativity and reliability.

The relationship between the analytic proofs and the synthetic proofs is further complicated. The role of language for proof formations is also not simple. To end this note of mine I would like to explain this situation by mentioning slightly Husserl's proof formation theory towards Mathesis Universalis.

Husserl himself gave a concrete example of a "part" of Mathesis Universalis in the series of manuscripts in winter 1901 (the part included various equational theories and geometry in a general setting.); he explained the importance of developing a theory of multiplicities, or theory of theories, as Mathesis Universalis, and some other related unsolved problems, in Prolegomena. He could not reach the solution when he prepared Logical Investigations, but just after its publication he reached the conviction that he solves all at once in winter 1901. He was strongly influenced by Hilbert's formal axiomatism at that period, while Husserl influenced the Heyting's constructivism-intuitionism. As we discussed, Hilbert and Heyting have very different views on proof formations. So, one can expect that the way Husserl considers the proof formations in his Mathesis Universalis would be interesting. By a theory he means a formal axiomatic theory in the sense of Hilbert. A "multiplicity" of a theory has the structure of the whole possible proof steps. So, a single axiomatic theory or a single corresponding multiplicity is bounded by a linguistically closed framework. However, although this is classified by the synthetic proof system in our classification, the multiplicity also preserves the intuition-tool. Namely, Husserl explains a (equational) proof progressing by, in my reading, partial-gradual significative fulfillment steps in the same way he explained in the 6th Investigation on the evaluation of arithmetic terms. It is the fulfillment intuition within the linguistic signification side. This explains how linguistic form-based proof notion and the notion of intuition can meet. However, if this is the end of the story, his idea of Mathesis Universalis cannot accommodate the discovery-invention steps in proof formations as the linguistic framework of each theory is closed. The important idea of his Mathesis Universalis is to allow to introduce new vocabularies, when needed, and to extend the original language and axioms. He gave, in terms of theory of multiplicities, the condition under which one can allow to introduce new vocabularies and new axioms. His condition could be read that one can use the extended proof systems for discovery and return back to the original proof system after discovery.

This presentation of Husserl suggests to us that there could be various dynamic interactions between intuition and form, between the analytic proof manner the synthetic proof manner, between the discovery attitude and formal attitude, and between linguistic openness and closedness. I left this issue as an open question.

---

1 In this note we do not distinguish the two words, proof and demonstration, and would often use the two words equivalently.

2 Prof. Katsuzo Murakami kindly made a remark that the content of Rule III needs to be examined carefully with a different version of the *Rules* recently discovered.

3 Adam et Tannery, Vrin. See also VII and X on this point.

4 e.g., *Méditations sur la connaissance, la vérité, et les idées*, in Vrin 14–15.

5 Rule XII. Cf. footnote of Section II above.

コメント

ゲオルグ・シュテンガー

1．山口一郎氏の「直観と反省をめぐって――西田とフッサール――」に関するコメントと質問

山口氏の論稿は、ある種の要求をつきつけるものであり、この要求は哲学的に興味深いだけでなく、それを超えて、アクチュアルな現在の討論にとって起爆力をもっているといえる。すなわち、一方で西田幾多郎の思惟を現象学的に含蓄されている内実や現象学的な基盤となっているものに関して探査する試みがなされ、他方で、間文化的思惟にとって、西田の思惟の道の根本的な問いと問題設定を実り豊かなものにする可能性が、現象学的内省が遂行されることで、開示されているといえる。このとき、西田の思惟が再考されるのが決して偶然でないのは、それによって、明治時代の開国以来、日本哲学の原点、まさに里程標が描かれるからである。このような背景のもと、山口氏の論稿は、「直観と反省」という問題設定を引き受けようとする。この問いは、西田の構想とエトムント・フッサールの構想との対置によって解答されるものとされている。前もって全体的にいえることは、山口氏の論文は、そのために、解釈上の引き立て役を用いることで、西田においてみられるすべての設問は、「すでに」フッサールにおいて立てられずみであり、いわばそこでは、「よりよく」、また「〔明確に〕論証されている」ことからして、「より根拠づけられて」示されているとされるのである。私がここで「すでに」というのは、時間的な意味ではなく、体系的な意味でそういうのであり、というのも、フッサールの『厳密な学としての哲学』と西田の処女作『善の研究』とが同じ、1911 年に出版されているからである。1916 年の『自覚における直観と反省』に正面から取り組む山口氏は一方で、西田の思惟の出発点の自己確認を示すものであり、西田はそこで、ドイツ哲学、とりわけ新カント派（ロッツェ、コーヘン、リッケルト）に代表される当時の傑出した諸構想、および、ライプニッツのモナド論とフィヒテの「事行」、ならびにフランス哲学、とりわけアンリ・ベルクソン（生命の飛躍（élan vital）、持続（durée）、創造的進化（L'évolution créatrice））の思想の受容に関わっていた。そのさい、西田にとって最終的な問題とされたのは、「自覚」が展開する行程とその帰結を究明し、場の思想の準備をすることにあった。後期西田にあって、およそ 1926 年以来、いわゆる「場所の論理」に向かうことになる。フッサールと西田を結びつけるものは、そのつど、自分固有の思惟の端緒をたえずその哲学的拡張と深化に向けて進展させることであり、また両者が同時に通達していたのは、哲学的基礎づけの仕事全般をやり遂げる能力であった。私がここで問うてみたいのは、西田の思惟の行程全般を考慮したいとおもうことからして、この 1916 年の著作だけに関係するものではない。この会議の討論の方向に即して、いくつかの事実をめぐる問いと、批判的な問いかけを行いたいが、そのさい、縦横にまた詳細に展開されている山口氏の分析にはそぐわないのだが、数少ない問題点に制限せねばならない。

1）西田は、はたして、上に述べられた哲学者たちとその端緒を本当に彼の思惟に統合しようとしたといえるのだろうか。もしそれが正しいとすると、彼は、それらの体系的思惟を伴って現れる前提条件をすべて承認せねばならなかったのではないのか、その結果――山口氏の本文ではこの見解に傾いているように思えるのだが――、西田の根本的で、始めから終わりまで一貫された試みである（「純粋経験」から始まって、「場所の論理」まで）「主客未

分」の領域に至ろうとする試みは、最終的には頓挫した、少なくとも、相対的なものとして評価されなければならないということになるのだろうか。それを積極的に表現すれば、西田は、むしろ、この構想を自分自身批判的に展開しつつ、まさにそれを通して、「純粋経験」から「行為的直観」へと移行するその思惟を、その思惟そのもののより深きに位置する次元、したがって「形式論理的思惟の経験と内容に関係づけられた経験の体系の二分法以前の次元へと突破するために」、より明確に際立てることになったというのが実情なのではないだろうか（西田、1917年の著作の序論を参照）。見落としてならないのは、西田は、――このことはいかに称賛してもしきれないのだが――おそらく、西洋思想を同等の立場で受けとめようとした初めての日本の思想家であること、またそのさい、西田は、西洋の概念図式を、部分的に無批判的に受け止めることになり、これらの哲学的概念規定の内的意味論を自分固有の思惟に持ち込んでしまったことである。このことは、私には、その当時の大変、狭隘な受容の可能性ということからしても、大いに考えうることであるように思われる。このことが欠陥であることが見過ごされてはならないのである。したがって私は、西田の独自の出発点を、まずもって、広義の意味の西洋的思惟の体系、およびそれに結びついている概念把握の基準によって判断することなく、むしろ、西田の思惟は、これらの概念理解に寄与することはあったとしても、同時に、今日の言葉でいえば、それらの脱構築を試みたという立場に立ちたい。

2）西田はすでにこのテキスト（『自覚における直観と反省』）で部分的にフッサールに言及し、1926年の場所についての論文では、『論理学研究』を取り上げ、その「カテゴリー的直観」を取り扱っている。フッサールは、無論そこにとどまることなく、また西田の「行為的直観」とは異なった意味（意義）の領層にその立場をとっている。この論文でも西田は、対話の相手として、多くの著名な哲学者について、それらの哲学から帰結することすべてをともに行使することなく、言及している。「人は、事象において本来、意識と対象に先行する『間（あいだ）』として活動するものを判断作用（カント、等々）として考えている」（同上、78頁以降を参照）。西田は、彼にとってたえず、その都度の「意識の仕方」に関係づけられているとされるフッサールの志向性の概念に向けて、次のことを強調する。「知の根底となる直観〔ここに西田はフッサールをみる〕であっても、それはすでに意識となった意識であり、もはや活動的な意識ではない。真の活動的意識、ないし真の直観は、作用の継続する基づけをとおして変化するのではなく、むしろ逆に作用が活動的な意識において基づけられているのである」（107頁）。私がこの関連個所を引用するのは、そこに西田が「行為的直観」や「場所の論理」について語るときに意図し、「意識」の理解、すなわち「活動的意識」といわれるときの意識の理解が要求するものであるからであり、このような意識は、いわゆる「意識哲学」においてはいかなるテーマでもなく、また、テーマにもなりえなかったものである。したがって西田は、すでに「意識野（後の現象学者や、すでにW．ジェームズのように）」について語っている。しかし、彼は、この意識野を「力の場」以上のものと解釈し、そこから何かがはじめて、自己自身を知覚し、他のもの、対置するもの、対象といったものを知覚できるとき、はじめてその何かになることとしている。直観と直覚の間の直接的近似性を西田は、事象そのものにおいて根拠づけられるものとみなし、この事象とは、この両者とともに――西田は両者を分離していないように思える――直接的で同時に包括的な完全な事象の把捉、全体的地平、的確には、全体的次元とともにある対象の把捉が生じるといえ、この次元は、同時に、そのとき相互に所与しあい、すなわち、相互に際立ち、的確には、相互に現れ出てくるといえるのである。

西田は、このことを「直接的体験」、「純粋経験」と呼び、これなくして、いかなる直観も直観として、また、いかなる反省も反省として可能ではないのであり、両者そのものがこの出来事についての反映であり、この出来事がこの反映を、それが出発点であると思念しつつ、分派させる。私の理解するところでは、西田は、直観と反省の差異の手前、経験と思惟の差異の手前で始まる次元を目指しており、それだからこそ彼は、現実の出来事が現れくるところに眼差しを向けていたのであり、この現実の出来事は、先反省的性格をもつだけでなく、あらゆる主観－客観の配置以前から始まっているのである。「固有の意識状態の直接的経験において、いまだいかなる主観も客観もない。認識とその対象は完全に一致している。これは経験のもっとも純粋な形式である」（『善の研究』独訳、29頁）。西田の多様な現象の記述、すなわち「音楽の演奏」、「山登り」、「数学」の記述でさえも、そのような経過する経験のプロセスに向けられており、このプロセスは、「知覚の持続」（同上、32頁）について語ることを可能にさせ、努力や練習、能動性や受動性のかなたで生じているといえるのである。

ということは、より詳細にみると、あらゆる具体化とともに、また具体化において、（また具体的な行為において）そのつど次元の全体が開示され、相互に調達しあう、具体的な行為と一般的な次元の相互に相対しつつ創出しあう、開示する出来事について語ることができるのである。したがって決して偶然でないのは、西田が、後のテキスト『働くものから見るものへ』（1927 年、『西田幾多郎全集』第 4 巻）で、このことについて詳細に述べられている内実である。このような問題の配置が、具体的経験である《赤という色》の問題設定に応用され、そこで西田が「～においてある」というトポスによって示したいとしているのが、まさにここで描かれた配置にあって「自己が自己において自己を映す」ということが生じていること、またどのように、「自己が自己において自己を映す」ということが生じているのかということ、そしてこのことが、経過的である色のあらゆる感覚とあらゆる色の判断として、「そこにある」こととしての「意識」がなおそこに位置づけられるべきであることなのである。

ここで問うてみたいのは、このような事態（Sachverhalt）は、フッサールの「原意識」と「発生的現象学」などから出発することと相互の建設的な関係にもたらしうるのではないかということである。そのさいおそらく、強調すべきこととして、フッサールは、先志向的で先述定的な「意識性」の深層へと、「受動的綜合」や「生活世界」の問いが定題化されているように、遡るということであり、西田にあっては、ある意味で逆向きに、この深層から出発して、どのように自覚として様々な領層において「意識」になるのかが示されてあるべきである、というように、言えまいか。しかし、確かに熟慮すべきであるのは、そのような対比は、個々のそれぞれの思惟の構成要素が異なっていて、ことなった基盤に基づいていることからして、なかなかはかどらない歩みであることである。

3）西田が格闘しているトポスである「（絶対）無」は、彼の思惟を現に導いているのであるが、この絶対無は、否定されうる前提を必要とするようないかなる「否定」に従属するものではないことである。「真の無は、しかし、この対立する無なのではなく、存在と無を内に包むものである。すべての存在の否定するような無でさえ、それが対立的無である限り、それはなお、ある種の存在である。［…］真の無の場所は、この意味で存在と無の対立を超え、存在と無をその内において生起させる」（『場所』、独訳 83 頁）。西田の思惟が私たちに突きつけるのは、「否定」という名辞を否定的にも内的にも、また「弁証法的」にも考えられるべきではなく、通常の慣れ親しんだ思惟の軌条をはみ出すものとしてあることにある。「真の否定は、否定の否定である。もしそうでなければ、意識一般と無意識との間の違いがないことになり、意識の意味が消失することになろう」（84 頁）。

空の仏教的な伝統とむすびついた「絶対無」のトポスが区別されているのは、根本的なあり方において、このようなトポスを知らない西洋の思惟なのではなく、――とりわけ、西田は、いかなる意味であれ、かなたの世界を意図しているのではないが――この世界の「無底」そのものが自己に「語りかけている」のであり、この無底は、端的にいって客観化されえないのであり、なぜなら、それは、すべての出来事や歴史的な現実性のある種の源泉として作動しているからであるとはいえまいか。したがって、後期の西田は、この出来事を「不連続の連続」とも名づけ、それは、生じないということがないというのではなく、取り集めつつ、「規定することのない規定」といわれ、すべての契機を相互内属的に配置して、それらを「表現的」に、「創造的な」働きかけとむすびつけて、現出させているのである。

したがって、私には、上田氏の西田解釈は、フッサールに即するより、むしろ、このような軌道にそっているように思われる。上田氏の解釈は、ハイデガーが「自己」を定題化するときのハイデガーにより近いのではないだろうか。もちろん、ハイデガーのように、「自我」に由来する「自己」の様相から始めるのではなく、上田氏は、「自己を没した自己」としての「原－経験」について語り、この自己を没した自己は、その具体的に結びついている世界（性）と無の無というあり方の脱実体化する力動性に向けての無限の開き――上田氏は「無限の無」とも呼ぶ――との「二重の開け」において進展しており、正確には、この無限の無に「根拠づけられ」、より的確には、「無－根拠づけられている」と言われるべきではないだろうか（Sh. Ueda „Wer und was bin ich? Phänomenologie des Selbst in der Perspektive des Zen-Buddhismus“, in: ders. München/Freiburg 2011, 193-215 を参照）。

にもかかわらず、強調されるべきは、山口氏が、フッサールの「受動的綜合／受動的で作動的な志向性／相互主観性」などについての論述が、フッサールと東アジア的／日本的思惟との間の、ふつう見られているよりも、より本質的に近いことを指摘していることである。このことは「修練」や「実践活動」の問題にまで呈示され、井筒に

よる洗練されたメルロ＝ポンティと大乗仏教（脱事物化、脱主観化、空、無）と現象学（客観的世界の此方、先-述定的見方など）の対置によっても強固な見解とされている。

4）西田も上田も同様に、「間」からこそ思惟しているのではないのか。すなわち、「（間にある）何か」を意味するのではなく、そこから対置される、主観－客観、個人／人格－共同体／社会、自己－世界、存在－無、などの媒介変数がそのつど可能な関係づけが経験されるような次元を問題にする、そのような間からこそ思惟しているのではないのか。問われるべきは、西田は、上田によれば「個から」思惟する自己批判をとおして、大橋とともに西田は、「世界から」出発し、そのさい、「世界」は、開けの出来事という意味での「場所」の「様相」としての世界と理解され、この開けの出来事からこそ何かが、すなわち、そもそも何か一般が展開するとされるべきであろう。

5）上田は、すべての根底に位置する自我の問題系に批判的に関わることで、ブーバーの「我汝関係」に関連づけるが、それは、他に位置する、禅仏教の背景のもとで初めて明らかになる「出会い（関係ではない）」を目指しているのであり、この出会いは、間からこそ、上田のいうように、「絶対的無の無底における「無底の間」」（同上、211 頁）から理解されるのである。西田は、また、1932 年の「無の自覚的規定」への導入のテキストの第 8 章で述べられているように、「私と汝」を次のように描いている。「私は汝を汝としてみることで、私は私であり、汝は私を私としてみることで、汝は汝である。表現の根底に意味があるのでなければならない」のであり、この意味は私たちを全く同一のものにするのではなく、まさに、「絶対的な否定」をとおして「相互に結びついている」のであり、そこにおいて「我と汝」として生じさせるのである（西田、『場所の論理』、49 頁）。確かに、ここでもそういえるのは、上田は、その分析において、西田の場合よりもより強く、現象学的に遂行された分析が呈示されており、このことは、再度、後期フッサールとの対話が実際、有意義であることを告げている。

にもかかわらず、問いとして残るのは、フッサールの相互主観性の構成にしろ、またブーバーの「永遠の汝」に向かう「我汝関係」にしろ、事象そのものからして、また、「直観と反省」の間の配置の問いに関係づけられることによっても、また、文化的宗教的組み合わせという背景からしても、実は、山口のテキストから想定される以上の〔両者の間の〕断絶がみられるのではないか、という問いである。さらに問われるのは、本当に、山口の指摘する批判、すなわち、西田において「我それ関係」をもたらしうるような社会の重要性と制度化の問題が思惟され、展開されていないとする批判は、妥当するのだろうか。西田の「私と汝」の分析において、まさに、その内的な帰結として、まさにこのことが指摘されているのではないのか。西田は、「それ自身のうちに絶対的他者をみる真の自覚は、社会的であるのでなければならない。［…］したがって、私は、私の人格的行為の反応を通して汝を知ることができ、汝は、汝の人格的行為の反応を通して私を知るのである。［…］そのような行為において私と汝は、合い触れる。つまり、行為と行為の応答をとおして、私と汝は合い知る」（同上、178 頁）。後期の西田は、田辺からの刺激を受け、「創造的世界概念」を発展させようと試みた。この概念は、――西田の用語に即して――「絶対矛盾的自己同一」において、そこに由来する「社会的」並びに「歴史的世界」をはっきり示していた（『場所的論理と宗教的世界観』を参照）。この根本的な研究においてまさに、とりわけ明確にされるのは、西田が「行為的直観」で考えていることであり、「知とは、自我が自身を乗り越え、脱自することであり。これが逆に意味するのは、事物が自我となり、我々自身を規定することである。知の活動は、知るものと知られるものとの矛盾的自己同一において生まれる（強調は筆者による）。無意識も衝動もまた、すでにそのような行為である。まさにこのことを私は、「行為的直観」と名づける。われわれの自覚のもっとも内的な根底に、われわれそのものを乗り越える何かが位置する。より深く自己を知り、自覚すればするほど、超越が増す。我々自身、そこからして同時に超越である内在において活動的であり、同時に内在である超越において、つまり矛盾的自己同一において活動的である。［…］そこ（行為的直観）において、自己の立場から事物を眺め、その自己の立場において、意識的自己は、越えられている。［…］ここで問題になるのは、自己の自覚的次元である」（同上、243 頁）。この他に、明らかにすることができることとして補足せねばならないことは、行為的直観はたんなる「知的直観」に対して、徹底して身体に根づいているだけでなく、「規定されて」いることである。

6）最後の私の質問は、間文化的現象学が、――私は、間文化哲学研究にあって間文化現象学の意義と有効性を大変高いものと思っている――豊かに発展するのは、パラディグマ（範例）として呈示されている出発点や構想が、相互に対話にもたらされることで、相互に挑発しあい、相照らしあうことによるのであり、しかも、そのさい、どちらか片方が支配的であるということはなく、その逆に、相互に育成しつつ、そのつどより深く、その「根底」と「無底」とにいたるのではないのか、ということである。私は、この開かれた、未来に方向づけられたテーゼが山口の分析にも同様に、備わっているとみている。

2．黒田昭信氏の「行為的直観と自覚――諸科学の方法の基礎と哲学の方法――」へのコメントと質問

黒田氏は、後期の西田の作品に関係づけて、自然科学の方法と哲学の方法との関連と相違を明らかにしようと試みる。このとき、氏は、二つのトポス、すなわち、自然科学のパラディグマ（範例）を基づけるとされる「行為的直観」と哲学の自己理解を基礎づける「自覚」を確定して、論究を進める。この二つのトポスが西田の思惟そのものにとって多大な意義をもつかぎり、またそれだけでなく、往々にして、この二つは事象からして「同一のもの」を意味すると思われていることからして、それだけ一層、黒田氏が自然科学と哲学の方法の間に相違、ないし依存関係を見ていることが、興味深いものとなる。氏が提案するのは、自然科学的思惟に「ポイエーシス的な自己」という捉え方を、そして哲学的思惟に「創造的な自己」という捉え方を割り当てるとするのだが、一見すると、二つの捉え方は大変、近接しているようにも思えるのだが、他方、二つの間の境界設定も決定的であるようだ。黒田氏の対比をとおして述べれば、「自然科学は、対象化をとおして自己表現を行う」それも「原初的に与えられている私たちの自己の世界への関係」という基準のもとでそうするのに対して、「哲学は世界そのものの自己表現として理解され、私たちの世界の自覚を表現する自己によって開かれる」（47 頁）。おおよそこのような大枠によって黒田氏の解釈を理解し、下記のように氏のテキストに即した質問をあげてみたいと思う。

1）西田は、その哲学のなかで、「唯一、核になる問題を取り扱った」と述べている。その問題とは、「生」という問題一般である（『西田幾多郎全集』、第 9 巻、哲学論文集、1939 年「場所の論理」、独語訳、66 頁）。西田はその全体的思索の道を、多様なあり方で問題とし、たえず深く探求しつつ解答するよう試みた。この問題要請に正面から取り組むために不可欠であることは、とりわけ哲学的な、すなわち体系的で概念に即した営みとして西洋の哲学の伝統を取り入れることであった。これに関連する私の質問は、そこには、――この西洋思想との格闘において――西田の行う自然科学と哲学の間の区別の狭隘さ（ポイエーシスの自己と創造的自己との連関を参照）と、いわゆる客観性と量的計測を基準にする理解が西洋の思想史において、遅くともデカルトから始まり、今日まで（生命科学や認知科学、等々）、間断することなく続いていることとのたえざる摩擦が存在しないのか、という問いである。別の言い方をすれば、西田において、世界についての理解は、自然科学に関連して（「行為的直観」との関連を参照）いわゆる自然科学に広まっている「客観性についての信仰」とそう違わないあり方でその考察が始められているのではないのかということ、すなわち、この客観信仰は、フッサールに即していえば、実証主義や心理主義的だけでなく、いわゆる「実在論的」世界像（実直な自然な態度）に基づくというだけでなく、それにともなって現れる「主観の相対性」の方法論的接近法によって断念されているはずの客観信仰を出発点にしているのではないのかという疑問である。

あるいは、黒田氏が引用しているように、西田が焦点を向けているのは、「行為的直観は『極めて現実的な知識の立場を云うのである。すべての経験的知識の基となるものを云うのである』。しかしながら、「行為的直観そのままが知識だと云うのではない」。行為的直観はあらゆる認識のいわゆる出発点でもなければ、その直接の基礎なのでもない。認識の展開を通じて、行為的直観はつねに世界の直接把握として働いているのである」（45 頁）ということである。いったいどの自然科学者が、ここで自然科学者としての根本了解からしてこの見解に賛同しえるだろうか。

2）黒田氏は、説得力を持って「行為的直観」と「自覚」とを区別していて、そのさい、西田とともに、前者が後者に基づけられているように記述している。この意味で言えるのは、西洋近代の刻印をもつ自然科学は、哲学に基づいているということであり、歴史の経過とともに独立し、いわば、反哲学的なプログラムが確定することになったことである。他の言い方をすれば、哲学は、西田にあっても、また西洋の思想家にあっても、いまだなお、方法論的接近の仕方として把握されうるのだろうか、と問えることになり、あるいは、むしろ、「哲学的問い」は「個別科学」と「哲学」との間の境界設定を要求し、その結果として、哲学から個別科学が、また、個別科学から哲学が定題化されねばならないのだろうか。この問題については、すでに後期フッサール、ハイデガーやその他の人々が、はじめから問題にしているといえ、私には、西田にとっての主要関心でもあったと思える。そのとき、〔狭い意味での〕「方法」は「道」から外れることにはならないのか、と問われる。「方法」とともに事象への接近が、事象そのものを前提とし、何らかの形でまえもって理解されていたともいえよう。こうして「道」が示したいのは、いかに事象と方法が、はじめは分離して生じていたかということである。したがって、古来の東アジアの考え方によれば、人の行く大地は、歩くことではじめて生成し、歩くものと、そこへと向かう事象（実在のもの、等々）もまた同様に生成するのではないのか（黒田「この経過を歩むこと、これは方法、「道を行く」という意味での哲学の方法に他ならない」(48 頁)）。

3）このことが明らかになるのは、「形」という用語を使うときである。黒田氏が強調するのは、「西田において、「形」とは現実のすべての分節化を構成しているものにほかならず、それらの分節化は現実に対して超越的主体によって構成されたものとしては考えられず、むしろ現実の内部において把握され、分節化された世界の中で自らに形を与えることがその本質である行為する身体によって生きられたものと考えられている」(48 頁、注 2）ということである。形とされているこの概念は、形態〔形態心理学の形態〕の概念に近いように思え、また、経過する構成の作業、まさに「形式」と「内容」の自己形態化の仕方を定題化しているといえる。したがってまた、諸事物は、「むしろ行為的直観によって開かれる世界において主体と対象とがそれとして分節化される。行為的直観によって直接把握された諸事物は、世界のうちに行為的直観の「形」そのものを描き出す」(45 頁）とされる。ここで問われるのはまず、この「形」の概念は、自然科学的パラディグマによって覆われてしまってはいないか、むしろ西田とともに、――ルネサンスの遺産ともいえるが――芸術と科学を再度、接近させるべきではないのか。それによって、その両者が「(作るものと作られたもの）の矛盾的自己同一として、同時に行為的直観というあり方において（生じる)」(『西田幾多郎全集』第 10 巻、序文 1941 年、「場所の論理」 67 頁）とはいえまいか、ということである。

西田が強調するように、芸術だけでなく、「自然科学的認識も、歴史的世界の自己形態化の表現として理解されうる、また理解されなければならない」(同上）のならば、主観と客観（対象）そのものが、ともに形態化されたものとして生成し、形態化の可能性のための前提にされる極として想定されるのではないとき、そのとき、西田によって、自然科学の他の根本的理解が示されている、すなわち、実際、行為的直観の「ポイエーシス的自己形態化のプロセス」において告げ知らされているのではないのか。黒田氏の論述は、次の引用にみられるように、この見解に相応しているように思える。「この行為的直観によってこそ、世界は自らを理解し、自らを表現し、その内部そのものにおいて自らに〈形〉を、つまり諸々の形の構成形態を与える」(46 頁)。

4）1．3 の「人間存在の自己形成作用としての行為的直観」(45 頁）で、「動的で創造的な構成形態」としての「私たちの行為」し、それによって同時に「歴史的である身体」が指摘され、さらに詳しく、「私たちの行為する身体は、作られたものであると同時に作るもの」であり、とりわけ、この私たちの行為する身体とともに「作られたものから作るものへの変換が（生じ)、この変換は、他の生物のたんなる繰り返しではなく、世界のただなかにおける創造へと導く」としている。西田を引用して、「行為的直観は、ポイエーシス的自己の過程である」とすることから、黒田氏は、帰結するものとして、「私たちのポイエーシス的自己は、私たちの歴史的身体が〈いま〉〈ここ〉において歴史的現実の世界の中でそれぞれ個別的な仕方で自己限定するという意味において、かけがえのない事実である」(同上）としている。しかし、西田において、すべてが「矛盾的自己同一」において「非連続の連続」

の行程を経て発展し、自己自身の表現に至るというとき、いったいどのようにして個別性にいたるのだろうか。そして、いったいどこにこの創造性が由来するのだろうか。「創造的自己」はどこに由来するのだろうか。西田において創造的自己は、あらゆる個別性の概念の「此方」に出発点をとるのではないのか。というのも、この個別性の概念には、（ライプニッツやフンボルトのように）いかなる優位な基礎的立場も付き添われていないからである。

5）西田の自覚の理解、そこで、「矛盾的自己－規定」が、いってみれば、すべての出来事に表現されている自覚の理解が、ライプニッツのパースペクティヴ的眼差し、ないし相互の鏡映という見解と同じとしてよいのだろうか。これに関して、二つの問いがたてられる。西田がライプニッツを有望とみなしたとしても、なお問われるのは、西田の、「否定的無」とか「無の一般者」とか「創造作用」といった構想は、全体の体系からして、ライプニッツとはことなった領野で繰り広げられ、なかでも、ライプニッツは厳格に、現象学、いやむしろ彼の現象学――自然科学もまたこの現象学を役立てているのだが――とモナド的な、無窓的と把捉された形而上学とを区別している。背後で、いやむしろ西田の分析そのものにおいて、（この関連について 47 頁以降を参照）――「我々の個別的自己における［…］自覚の完全な実現」に関して、この個別的自己からして、再度、世界が規定され、その逆もなりたつのだが――ライプニッツによるキリスト教的な形而上学とは異なった世界の洞察が立ち現われてくるのではないのだろうか。むしろ、この世界の洞察を、禅仏教の根本理解と一致させ、どのように記述したところで、ライプニッツにおいて、それだけが創造的原理とされる中心モナドについて語るのではない、とするべきではないだろうか。

6）a） 黒田氏によってなされた「ポイエーシス的自己」の「創造的自己」による依存性ないし、「創造的自己」に対しての下位性の主張は、納得のいくものである。とりわけ、それによって自然科学の哲学に対する関係が際立たせられるといえる。ではそのとき、アリストテレスの区別であるポイエーシスとプラクシス（実践）とはどのような関係にあるのだろうか。というのも、この区別においては、いまだ、自然科学の端緒は、近代という視点からして、いまだそこに認められていないからである。

b） もし、自然科学が「行為的直観による私たちの自己と世界との相互的な関係に起源をもつのに対して、哲学は世界の自覚によって、つまり世界の自己の自己に対する関係の直接把握によって始まる。科学は行為的直観によって原初的に与えられた私たちの自己の世界に対する関係を対象化することによって表現するのに対して、哲学は世界の自覚を表現する私たちの自己によって自らに開示された世界自身の自己表現である」（47 頁）とするならば、次のような問いが立てられることになる。「自覚」についての分析において、――ここで「哲学」の領域として記されている――世界、対象、象等々がすでにともに受け止めているのではないのか、自然科学はそれらにそくしてこそ、問題設定を行うといえる。ではそのとき、「自覚」と「行為的直観」は、とりわけ、後者が傑出して哲学的であって、自然科学的にではなく理解されるべき概念であるとき、どのような関係にあるといえるのだろうか。

7）文頭に引用した個所で、西田が「唯一の核になる問題」について語っていたが、それに関連づけ、西田は次のように語っているが、それを問題にして、同時に、この個所で西田が間文化哲学の構想について考えたであろう方向性に関する質問をしてみたい。西田は、「現在の歴史的時代〔状況〕において〔1939 年に書かれている〕、すなわち、われわれが特に他の諸文化に対峙している時代において、われわれは、われわれの先祖の文化を振り返らなければならず、もっとも根源的な見方、考え方に立ち戻り、それらを思考によって把握するようにする必然性をみる」（『西田幾多郎全集』、第 9 巻、「場所の論理」、66 頁）としている。

3．ジョスラン・ブノワ氏の「超反省に対するいくつかの反省」についてのコメントと質問

ブノワ氏は、もっともな問いとして、この両極性、「直観」と「反省」の間の分離は、まさにこのことが「哲学的方法論」として議論されるとき、すでに乗り越えられているのではないかとしている。二つの領域と概念性は、

はじめから互いにいわば溶接されているのではないのか。たとえ、そのつど、そのうちの一方が、優先されたテーマになる、あるいは、そのつど他の側にとっての出発点になるといった根拠があるとしても、である。ブノワ氏の考えの道筋を正しく理解したとすれば、一方で、フッサールの基本的な方法論的見解を保持し、それを同時に、特定の観念論的で「形而上学的」な残余を批判的に熟考したい、とするものである。

他方、彼は後期メルロ＝ポンティの、その標語である「超反省」に遡ることで、フッサールの構想に関して、批判的な介入の個所に注意をむけ――このフッサールの構想に彼はこの直観と反省の分離を帰することはないのではあるが、やはり、こっそりと、ある意味で、なおそこに従属するように見ているのだが――、それも、この旧式の直観と反省の分離を、メルロ＝ポンティのいう「反省の反省」の領域へと置き換えられることによってである。それを通して彼は、メルロ＝ポンティとともに、一方で得るところは、「直接性そのもの」が存続しうることであるのだが、それは「実存的次元」がそのたんなる「主知主義化」の彼方に留まることによってそうなるとしている。彼は、最終的には、メルロ＝ポンティの思惟の出発点は、やはり「間違った」位置にあるとしている。それがそうあるのは、一度考えられた分離が、それによって克服されるはずではあっても、その克服とは、どこにおいて常にそしてすでに、克服されるべきものとして前提されたままに留まる限りにおいての克服でしかないからである、というのだ（51 頁参照）。メルロ＝ポンティの「反省の構想の二重化」とともに、したがって、新たな「について」として、反省とともに現れる「何かについて」ということなどが、つまり、確かにある仕方で一貫した道が、フッサールから出発して辿られてはいるが、同時に――このことは、ブノワ氏の考察の反省的で解釈的な出発点であるように思える――そのフッサールの現象学的接近法は、全体として、あまりに一面的で、ある意味ですでに、乗り越えられていることが明らかになることになる。

直接導入されることなく、――どうしてそうされないのだろうか――分析哲学の議論の仕方が、表面にせり出してくる。「文法的な」記述（分析的な言語哲学）による解読をとおして、一方で、体験心理学的な配置において、他方でそこから導かれたブレンターノ等から出発する論証的展開によって議論されている。それをとおして問題とされるのは、そもそも現象学が何等かのものをなしえるのか、あるいはブノワ氏の現象学理解は、ここで描かれていることによれば、その固有のあり方が、決定的な点で、基礎の崩壊したものになっているのではないのか、ということである。

質問：

1）私はこの会議の「直観と反省――間文化哲学の方法論的問い」を氏のように、克服すべき、直観と反省の間の認識論的な差異を告示するものとは理解しなかった。間文化的問いの枠組みの中での西田の構想が定題化されるさいに考慮すべきは、西田自身において、いつも明確とはいえないが、直観と直覚とが区別されていることであり、とりわけ、後期西田の「行為的直観」という用語で増々はっきりしてくることだが、その用語によって、「直観」も「直覚」も、西洋哲学の文脈で理解されるようには考えられていないことである。ブノワ氏は、西田や他の間文化的に重要な哲学に関係づけることなく、フッサールから出発する現象学的探求の作業が、「直観と反省」という概念の蝶番のもとで、――遅くともカントにおいて明らかにされていることだが、直観が直観であるのは、直観は概念でないからであるのだが――どの程度、またどのように、間文化的重要性をもつか、あるいは、もちうるかを問題にしている。前期のフッサールは、「経験的直観とカテゴリー的直観」の区別に大きな価値をおいた。このことはさらに、超越論的に基礎づけられた現象学への歩みに即して、「見ること」、「明証性」、「洞察」、「態度」、といった用語を、再度、基づけというあり方で前面に出させることになった。こうしてフッサールによって発見されたノエシスとノエマの間の「意識の仕方」と「所与のされ方」との間の「相関関係のアプリオリ」をとおして「現象」のもとで、「見られ」、理解されるものは何かが明らかになり、このことは「カッコづけ」のもとに初めて、方法上、決して互いに分離できない対概念である「志向性と構成」によって担われることになる。他の言い方をすれば、ブノワ氏によって仮定されている「所与された明証の直接性」と反省と思惟において現れる「距離をとる形式」との間の極在性を問題にすることは、実は、事象的に現象学への、正確にいえば、フッサールの超越論的現象学の見解への歩みをなしてはいない見方なのである。いずれにしても、上記の現象学の自己了解の基礎は、氏の論述には現れてくることなく、潜在的にさえも論ぜられることはない。どうしてそうなのだろうか。想定されうるこ

とは、前期のいわゆる「静態的現象学」にあって、確かにフッサールは、しばしば「体験」と「反省、ないし意識」との間の対立性を確定しており、このことは、分析的哲学の視点から議論に応用されたことであり、それによって、直観が「beliefs（信じること）」とされ、その直観が合理的－論理的に含有されたものに向けて検証され、根拠づけられた正当化を獲得するというように考えられていることである。

2）このような理解がなされるとき、次のような矛盾をどのように理解すべきだろうか。すなわち、一方で、「体験そのものは「与えられて」あることはなく、ただ体験されうるだけである」とされ、他方で、「体験は、反省の作用をとおしてのみ、「対象」として知覚されうる」とする矛盾である（49 頁参照）。となると、先反省的で先志向的な態度と反省的で志向的な態度との間の区別が、先に対峙するとされた極在性の代わりに立てられていることに他ならないのではないのか。体験が体験されることと、体験が把握されることが区別されるとき、それはたんなる「文法的問題」（50 頁）にすぎないのだろうか。それとも、まさにこういったことの中にこそ、フッサールとともに（『イデーンⅠ』 の根本的考察を参照）現象学への決定的一歩とされうるものが隠されたままに留まるのではないのか。すなわち、あらゆる意識はその固有の志向をもつこと、また、そのつどまさにここにおいてこそ――他のどこでありうるのだろうか――、主観ないし意識の仕方と客観ないし所与性のあり方との間の活動的な相関関係が記述されるのであり、しかも、現象はその中で現れうるのであり、明証的になりうるのである。こうして、志向が、知覚志向、意志志向、好みの志向等が存在するのであり、「意識所持」そのものの、すべての固有な仕方が存在するのである。この現象学的拡張性が、すぐさま、心理学的、あるいは存在的習性に縮約されてしまうと、そのとき初めて、さまざまにことなった志向は、たんなる「把握の志向」にその様相を変じてしまうのだ。このことは、再度その相関的な相対物に「対象的」ということを帰属させる当のものをもつのである。人はそのとき、いつもすでに、この志向がいわば、もっとも単純で目立ったものであるようにみえることから、現実に実在するものを理解したとするのである。なぜなら、その前提はいつもすでに「把握され」、それによって決して、争われることがないからである。驚くべきといえるのは、そこから帰結する、分析哲学を代表する人々からなされるフッサールに対する批判であり、それによると、フッサールは、形而上学的には、実在論の立場をとり、それと結びついた自我論的観念の立場をとるといった批判である。ここで単純なしかし、計り知れない膨大な取り違えをしているのは、「志向的対象」を「把握された対象」と同一化し、こともあろうに、「実在的対象」と同一化することであり、なおのこと、ただただこの取り違いを一貫しようとするのだ。ブノワ氏は、そもそも、ここに問題があることを認めうるのだろうか。それともこの私の問題状況の論述は、一部は当たっていても、もはや存在しない現象学と分析哲学の間の抗争面を強調しすぎている、とでも言うのだろうか。

3）ブノワ氏は、これに続けて、次のように述べる。「このことは、反省のなかで、何ものかが、体験を実際に喪失したことを意味していない。体験は、いずれにしても、それが在るところのままに存在しているのだ。一方で、体験を認識する行為は、端的に言って、それを生きることとは別の事柄に属している。つまり、ある別の体験に属しているのである。この別の体験は、それが在るところの全体において、その固有の「生」とともに先立つ体験と結びついている。しかし、この別の体験のなかで、固有の「生」はもはや体験されない。本来の体験を産出する意識は、まさに変容されるのである」（50 頁）。端的に述べれば、このような分析はフッサールにあって、そのテキストのどこを探しても、このような個所はみつからない。みつからないこのような個所から現象学に入り込もうとせずに、次のことが指摘されるべきであると思う。フッサールは、膨大な時間分析において次のことを示した。すなわち、あらゆる「対象性」を原初的に構成する等根源的な「原印象－過去把持－未来予持」という三項構造を根拠にして、主観の側のあらゆる体験、知覚、経験、そして反省と、体験し、知覚し、経験し、そして反省する主観が、同時にともに構成されるということである。起こった経過する体験に向けてのすべての反省する関係性は、いつもあまりに遅すぎるのであり、フッサールの本来の時間分析をまったくもって、無視してしまうことになるのである。ブノワ氏の論述では、フッサールにとって決定的となった「発生的現象学」の取り組みが完全に抜け落ちており、メルロ＝ポンティの身体現象学的分析に大きな役割を果たしているフッサールの受動的綜合は、なおのこと、完全に無視されている。ブノワ氏は、原印象と過去把持の間のたえざる活動がすでに、その延長志向性と交差

志向性への分岐をともないつつ、すでに反省に先行していて、まさにこの原印象と過去把持が当の反省を可能にしていることに同意することができるのだろうか。そのとき氏のいう「透明性と直接性」について語ることは、いったい何を意味しているのだろうか。これによって、再び体験と反省という旧来の二元論、さらにまた思惟と言語、言語と世界ないし、いわゆる実在性が、このような二元性はすでに克服されていたようにみえていたはずであるのに、そのまま前提にされることにはならないのか。

4）ブノワ氏は、メルロ＝ポンティの「超反省」を二次的秩序の批判的方法として導入し、メルロ＝ポンティがフッサールの「反省哲学」を、「反省哲学から外れることなく」、修正し、追求し続けたとしている。「メルロ＝ポンティにあって、端的に、終わりに至るまで一貫した反省」が問題となったとされている。私がここで尋ねてみたいのは、メルロ＝ポンティ自身、氏が描写するような、反省についての理解をもっているのか、あるいは「超反省」という用語は、現象学そのものの内的反省性を目的としていて、メルロ＝ポンティのキアスム（交錯）や肉や両義性等々の分析において示されていることを指摘しているのではないのか、ということだ。いったい、以前に活用されていた「世界に向けて存在する身体」という表現は、もし、それでもって、「作動し」、先意識的で、先反省的な志向性として身体性そのものの経験と、それが言語にもたらされることを除いて、いったいどこにあることになるのだろうか。私には、まさにメルロ＝ポンティの現象学分析そのものにそれが示されているのであり、この現象学的分析とは、いかなる意味でも、たんなる理論ではないのだ。身体に根づいた理性とは、ブノワ氏が、「反省の反省」を「主知主義に関する」たんなる調整薬であることに収斂させようとするなら、まったくこのようなところとは別様の方向に向かっているといわれねばならないのだ。「超反省は、このように、「直接性の喪失」という反省の謎そのものを糧としているのだ」（51 頁）というように評価するとき、ブノワ氏が結果とする見解、すなわち、フッサールの修正としてのメルロ＝ポンティの分析が、「（反省の）透明性という文法学上の条項と体験の内在主義的な理解の緊密な関係（現にフッサールが想定した関係）が維持される場合にだけ、理解されるものである」（6 頁および次頁）とされるような結果と一致することも不思議ではないのだ。しかし、このような前提は、フッサールとメルロ＝ポンティに関して、まったくもって、疑わしいとされねばならない。

5）ブノワ氏の講演の最後の頁に記載されている判断に関係づけながら、根元的問いを立ててみたい。氏は、「反省は、実際のところ、何に対する「反省」――この「反省」が、何らかの「心的作用」へと鏡写しのような形で回帰することではなく、概念の開示というおそらくより好まれる意味での反省であるとしても――なのだろうか。世界のなかに存在せず、この意味でまさに、経験を糧としないものは、思考ではないのである」と述べているが、ブノワ氏は、現象学的探求の作業の要求するところをいったいどこに見ようとしているのか、こう問うてみたい。私たちは、この「経験を糧としないものは、思考ではない」とする凡庸な結果でいったい何をどうしようというのか。まさにここから、人が「現象学」というものが始まり、そこにこそ、現象学がその固有の、本物の探求の領野を見たのであり、また見ているのではないのか。私たちは、ここでいう「心的作用」ということで、また「体験」、「経験」ということで、もしすべてのこれらのことが、たんに与えられているものとして、単純に受け入れられ、「論理的－合理的に」加工されるのではなく、構成分析によって初めて解明され、解明されうるとされるのであれば、いったい、〔このことを他にして〕何を理解すればよいのか。この時初めて、理性そのものが現実的にそれ自身において、その働きをなしていること、またどのように、その働きをなしているかが明らかになるのであり、たんに、旧来のカテゴリーによる定立が役立っているわけではないのだ。同様に、世界としての世界は、「素朴な態度」の様相におけるたんなる確定の彼方において、構成分析から生じ、そこにおいてその多層的で多次元的に理解された地平構造において、明確になりつつ、立ち現われてくることができるのだ。まさに現象学的探求の作業の課題とは、まさにこの過程的諸連関を現象学的分析に向けて引き受けることであったし、いまでもそうあるのであり、そこにおいて明確になることは、いわば、理性そのものが――反省と直観は、理性の特定の構成要素といえよう――、理性そのものの主観として、また同時に客観としてテーマになることである。

6）もし仮に、このことがブノワ氏のテーマでないとしたら、「間文化哲学」という問いに向けた問題設定に対し

て氏は、いかなる解答をあたえようとするのか。この間ということ、可能な差異と非対称性が、ただたんに、諸文化の間だけでなく、思惟の世界の間にもあって、そこで――哲学する活動として――反抗的に抗うようになるとき、これらすべてが、哲学の自己了解の根本概念にまで深く達するということが、意味をもつことになろう。

Kommentar und Fragen

Georg Stenger

I. zu: Ichiro Yamaguchi, „Zur Anschauung und Reflexion- bei Nishida und Husserl“

Der vorliegende Beitrag von Herrn Yamaguchi stellt sich einer Herausforderung, die nicht nur philosophisch hochinteressant, sondern darüberhinaus auch für aktuelle Gegenwartsdebatten von großer Brisanz ist: Zum einen wird versucht, das Denken von Nishida Kitarô auf seine *phänomenologischen* Implikaturen und Grundlegungen hin zu besehen, zum anderen wird darin eine Möglichkeit geöffnet, die grundsätzlichen Frage- und Problemstellungen von Nishidas Denkweg für ein *interkulturelles* Denken fruchtbar zu machen, insoweit dies mit einer phänomenologischen Rückbesinnung geschieht. Dass hierbei auf Nishidas Denken zurückgegriffen wird, erscheint nicht zufällig, insofern damit ein Quellpunkt, ja Meilenstein der japanischen Philosophie seit der Öffnung durch die Meiji-Zeit auf den Plan getreten ist. Vor diesem Hintergrund nimmt sich der Beitrag von Herrn Yamaguchi der Fragestellung zwischen „Anschauung und Reflexion“ an, die mit einer gewissen Gegenüberstellung der Konzepte von Nishida einerseits und von Edmund Husserl andererseits beantwortet werden soll.

Insgesamt, und damit vorgreifend, lässt sich sagen, dass der Aufsatz von Herrn Yamaguchi eine Interpretationsfolie hierfür favorisiert, die all jene bei Nishida auftauchenden Fragestellungen schon bei Husserl am Werk sieht und dort sozusagen „besser“ und „begründeter“, weil „ausgewiesener“ vorfindet. Wenn ich „schon“ sage, so ist dies nicht historisch, sondern systematisch gemeint, was zudem nicht ohne Brisanz ist, bedenkt man etwa, dass Husserls Schrift *Philosophie als strenge Wissenschaft* und Nishidas Erstlingswerk *Studie über das Gute* im selben Jahr 1911 erschienen sind. Die Studie *Anschauung und Reflexion im Selbstbewusstsein* von Nishida aus dem Jahre 1916 wiederum, auf die Yamaguchi dezidiert eingeht, zeigt einerseits Nishidas Versuch einer Selbstvergewisserung seines Denkansatzes, indem er sich vor allem mit den zur damaligen Zeit prominenten Konzeptionen sowohl der deutschen Philosophie vor allem neukantianistischer Prägung (Lotze, Cohen, Rickert) wie auch in Aufnahme von Leibnizens „Monadologie“ und Fichtes Denken der „Tathandlung“ als auch der französischen Philosophie vor allem in Gestalt von Henry Bergson (*élan vital, durée, l'evolution creatrice*) auseinandersetzt.

Letztlich ist es hierbei Nishida aber darum zu tun, sowohl den Gang und die Entwicklungskonsequenz des „Selbstwissens“ resp. des „Selbstgewahrens“ (*jikaku*) zu erurieren als auch den „Ort“ (*basho*) des Denkens vorzubereiten, auf den die sog. „Ortlogik“ des späteren Nishida ab etwa 1926 zusteuert. Was beide, Husserls und Nishidas Denken verbindet, ist m. E. der beständige Versuch, den jeweils eigenen Denkansatz immer wieder auf seine philosophischen Weiterungen und Vertiefungen hin voranzutreiben, was für beide zugleich auch die Bewandtnis hatte, philosophische Grundlegungsarbeit insgesamt zu leisten. Da meine Anfragen v.a. auch den Denkweg von Nishida insgesamt berücksichtigen möchten, beziehe ich mich darin nicht allein auf seine Schrift von 1916.

Dem Wunsch der Organisatoren dieser Tagung entsprechend möchte ich nun einige sachliche Rückfragen

ebenso wie kritische Anfragen stellen, wobei ich mich nur auf wenige Punkte beschränken muss und dadurch dem weit ausgreifenden und detaillierten Analysespektrum von Herrn Yamaguchi kaum gerecht werden kann:

1) Ist es so, dass Nishida die benannten Autoren und Ansätze (s.o.) in sein Denken *integrieren* wollte ? Und wenn ja, würde er dann nicht jene mit deren systematischem Denken einhergehenden Voraussetzungsbedingungen bestätigen müssen, mit der Konsequenz, dass – und Yamaguchi' s Text tendiert m. E. hierzu – Nishidas grundsätzlicher und sich von Anfang bis zum Ende durchhaltender Versuch, (also vom Ansatz der „Reinen Erfahrung" bis hin zur „Ortlogik"), *vor* eine „Spaltung zwischen Subjekt und Objekt" zu gelangen, als letztlich gescheitert, zumindest aber relativiert betrachtet werden müsste ? Anders und positiv gesagt: Verhält es sich nicht eher so, dass Nishida, diese Konzepte selbstkritisch durchspielend, gerade daraus sein Denken, welches von der „reinen Erfahrung" zur „handelnden Anschauung" führt, profiliert hat, um auf eine tiefer liegende Dimension des Denkens selbst, also *vor* eine dichotomische Unterscheidung von „ formallogischer Denkerfahrung und inhaltsbezogenem Erfahrungssystem" (vgl. Vorwort von Nishida (1917)) durchzustoßen ?

Man darf nicht übersehen, dass Nishida – und dies ist wiederum nicht hoch genug zu würdigen – vielleicht als erster japanischer Denker das westliche Denken auf Augenhöhe versucht hat aufzunehmen, und dass er dabei mit den westlichen Begriffsschemata teilweise unkritisch umgegangen ist und damit manch' intrinsische Semantik dieser philosophischen Begriffsbestimmungen in sein eigenes Denken mitgeschleppt hat, erscheint mir schon aufgrund damaliger äußerst spärlicher Rezeptionsmöglichkeiten mehr als nachvollziehbar zu sein, wenngleich damit, und dies sollte gewiss nicht übersprungen werden, ein gewisses Desiderat bestehen bleibt. Ich würde daher den eigenständigen Ansatz von Nishida nicht in erster Linie vom Maßstab im weitesten Sinne westlicher Denksysteme und damit verbundener Begriffsfassungen aus beurteilen, sondern eher zu der Position neigen, dass sich sein Denken zwar dieser Begrifflichkeiten bediente, diese aber zugleich, wie man heute sagen könnte, zu dekonstruieren versucht hat.

2) Nishida verweist schon in diesem Text (*Anschauung und Reflexion*) vereinzelt auf Husserl – im Aufsatz „Ort" von 1926 wird er sich näher mit dessen „Logischen Untersuchungen auseinandersetzen –, dessen „kategoriale Anschauung", bei der Husserl ja selbst auch nicht stehen blieb, aber auf einer anderen Bedeutungsebene situiert ist als Nishidas Rede von „handelnder Anschauung". Auch in diesem Aufsatz rezipiert Nishida viele philosophische Größen als Gesprächspartner, ohne auch schon deren Konsequenzen mitzumachen. Paraphrasierend zitiert: „Man denkt das als Urteilsakt (Kant u.a.), was in der Sache eigentlich als vorgängiges ‚Zwischen' (*aida*) von Bewusstsein und Gegenstand tätig ist." (vgl. ebd. 78 ff.) Auch entgegen dem Intentionalitätskonzept Husserls, welches in den Augen Nishidas stets auf die resp. eine „Bewusstseins*weise*" rückbezogen bleibt, betont Nishida: „ Allein die Anschauung, die zur Grundlage des Wissens wird – {dies unterstellt er Husserl}, ist bereits bewusstgewordenes Bewusstsein und nicht mehr tätiges Bewusstsein.

Das wahre tätige Bewusstsein bzw. die wahre Anschauung verändern sich nicht durch fortlaufende Fundierung des Aktes, vielmehr ist der Akt umgekehrt im tätigen Bewusstsein fundiert." (S. 107) Ich zitiere diesen Zusammenhang, weil darin schon anklingt, was Nishida im Sinn hat, wenn er von „handelnder Anschauung" sowie von einer „Logik des Ortes" spricht, was wiederum ein Verständnis von „Bewusstsein", sprich von „tätigem Bewusstsein" erfordert, welches in der sog. „Bewusstseinsphilosophie" kein Thema war und auch nicht sein konnte. Nishidspricht daher auch schon von einem „Bewusstseinsfeld" (wie spätere Phänomenologen auch und zuvor schon W. James), aber er interpretiert dieses mehr als ein „Kraftfeld", wovon her etwas zu dem erst wird, als was es sich sodann wahrnehmen und auch anderes, ein Gegenüber, ein Gegenstand und dergleichen wahrnehmen kann. Die unmittelbare Nähe zwischen Anschauung (*chokkan*) und Intuition (*chokaku*) sieht Nishida daher in der Sache begründet, was besagen will, dass mit beiden – Nishida hält sie m.W. kaum auseinander – ein unmittelbares und doch zugleich umfassendes und vollständiges Er-fassen einer Sache, eines Gegenstandes *ineins* mit der gesamten

Horizont, besser gesagt, der gesamten Dimension statthat, die gleichsam erst aneinander *sich geben*, d. h. auseinander hervortreten, besser, hervorgehen.

Nishida nennt dies auch das „unmittelbare Erlebnis", „reine Erfahrung", ohne welche gar keine Anschauung als Anschauung und keine Reflexion als Reflexion möglich wären, die beide selbst erst ein Reflex auf dieses Geschehen sind, was dieses wiederum auseinandertreten lässt, meinend dies sei die Ausgangslage. Nishida, so mein Leseverständnis, zielt auf jene Dimension, welche *diesseits* der Differenz von Anschauung und Reflexion, *diesseits von* Erfahrung und Denken ansetzt, weshalb er eine Blickwendung vornimmt, in der ein Wirklichkeitsgeschehen zum Vorschein kommt, das nicht nur vorreflexiven Charakter hat, sondern das *vor* jeglicher Subjekt-Objekt-Konstellation ansetzt. „In der unmittelbaren Erfahrung des eigenen Bewußtseinszustands gibt es noch kein Subjekt und kein Objekt. Die Erkenntnis und ihr Gegenstand sind völlig eins: Das ist die reinste Form der Erfahrung." (Nishida, *Über das Gute*, 1990, 29) Nishidas vielfältige Phänomenbeschreibungen, wie etwa des „Musizierens", des „Kletterns", auch der „Mathematik" zielen auf einen solchen vorgängigen Erfahrungsprozess, der ihn von einer Wahrnehmungskontinuität" (ebd. 32) sprechen lässt, der jenseits von Anstrengung und Übung, von Aktivität und Passivität statthat.

Das heißt näher besehen, dass mit und in jeder Konkretion (auch konkreter Handlung) das jeweils Ganze einer Dimension sich öffnet, so dass man von einem sich gegenseitig erbringenden, ja einem sich gegenseitig hervorbringenden Eröffnungsgeschehen von konkreter Handlung und (allgemeiner) Dimension, sprechen kann. Nicht von ungefähr wird ein späterer Text von Nishida „Vom Wirkenden zum Sehenden" (Nishida 1927, NKZ 4) heißen, worin dies näher zum Thema gemacht wird. Diese Konstellation könnte auch auf die Problemstellung der konkreten Erfahrung der Farbe Rot angewendet werden, woran Nishida anhand des Topos „Ort-Worin" zeigen möchte, dass und wie ein „Sich-in-sich-selbst-Spiegeln" dieser soeben beschriebenen Konstellation stattfindet (vgl. „Ort", 87 ff.), und dies als vorgängig jedweder Farbempfindung und jedwedem Farburteil, da auch noch das „Bewusstsein" als „darin befindlich" zu verorten ist.

Ließen sich, so möchte ich nun fragen, diese Sachverhalte mit Husserls Ansatz des „Urbewusstseins", der „genetischen Phänomenologie" usw. in ein wechselseitig konstruktives Verhältnis setzen ? Vielleicht mit der Betonung darauf, dass Husserl gleichsam *zurückging* in die Tiefenschichten vorintentionaler und vorprädikativer „Bewusstheit", wie sie in der „passiven Synthesis" wie auch in der „Lebenswelt" – frage zum Tragen kommen, während Nishida gewissermaßen umgekehrt von den Tiefenschichten ausgehend zeigen möchte, wie es zum „Bewusstsein" als einem „Selbstgewahren" auf unterschiedlichen Ebenen kommt ? Gewiss – und dies wäre zu bedenken – würde ein solcher Vergleich immer hinken, da schon die einzelnen Bausteine des jeweiligen Denkens andere sind und auch auf anderem Boden aufruhen.

3) Nishidas vielbemühter Topos des „(absoluten) Nichts" , der in der Tat für sein Denken leitend sein wird, untersteht keiner „Negation", da eine solche ja stets einer Voraussetzung bedürfte, von woher negiert werden kann – „Das wahre Nichts ist jedoch nicht dieses gegensätzliche Nichts, sondern das, was Sein *und* Nichts in sich umfasst. Selbst das Nichts, das alles Sein negiert, ist, insoweit es ein gegensätzliches Nichts ist, noch eine Art Sein. [...] Der wahre Ort des Nichts übersteigt in jedem Sinne den Gegensatz von Sein und Nichts und lässt Sein und Nichts *in seinem Inneren* (kursiv G.S.) entstehen." („Ort", 83) Es scheint mir eine der Herausforderungen des Nishida'schen Denkens darin zu liegen, den Terminus „Negation" weder negativ noch privativ noch „dialektisch" zu denken, was gewohnte Denkbahnen gewiss kaum die Kurve kriegen lässt. „Die wahre Negation ist die *Negation der Negation*. Wäre es nicht so, gäbe es keinen Unterschied zwischen dem *Bewusstsein überhaupt* und dem Unbewussten, und der Sinn von *Bewusstsein* würde verschwinden." (S. 84)

Unterscheidet sich der gewiss mit der buddhistischen Tradition der Leerheit (*sûnyatâ*) verbundene Topos des „absoluten Nichts", so wäre zu fragen, nicht in grundlegender Weise von einem westlichen Denken, das diesen

Topos nicht kennt, zumal Nishida hiermit keine wie auch immer angesetzte jenseitige Welt intendiert, sondern das „Ungründige" des Diesseits selbst „anspricht", das schlechterdings nicht objektiviert werden kann, da es als eine Art Quellpunkt allen Geschehens, auch der geschichtlichen Wirklichkeit, fungiert ? Der späte Nishida wird dieses Geschehen daher auch als „diskontinuierliche Kontinuität" bezeichnen, die nie nicht statthat, sondern zusammenführend gesagt als „Bestimmung ohne Bestimmendes" alle Momente so aneinander sich konstellieren lässt, dass sie „ausdruckshaft", und dies verbindet Nishida mit einem „schöpferischen" Impetus, zum Vorschein kommen.

Mir scheint daher auch Uedas angeführte Nishida-Interpretation eher dieser Schiene als jener von Husserl zu folgen. Liegen zudem Ueda's Interpretationen hier nicht näher bei Heidegger, wenn er ein „Selbst" zum Thema macht, welches zwar nicht wie Heidegger das „Ich" als abkünftigen Modus des „Selbst" ansetzt, sondern von die „Ur-Erfahrung" als einem „selbstlosen Selbst" spricht, welches in seiner „Doppelerschlossenheit" von konkret eingebundener Welt(haftigkeit) und „unendlicher Offenheit" auf eine „ent-substantialisierende Dynamik in der Weise des Nichts des Nichts", das Ueda auch „unendliches Nichts" nennt, zuläuft, genauer auf diesem „gründet" – mit Ueda müsste man wohl genauer sagen „un-gründet" ? (Vgl. hierzu Ueda, „Wer und was bin ich ? Phänomenologie des Selbst in der Perspektive des Zen-Buddhismus", in: ders. München/Freiburg 2011, S. 193-215) Trotzdem, und dies sei betont, verweisen Yamaguchis Darlegungen zu Husserls „passiver Synthesis"/ „pasiver und fungierender Intentionalität"/"Intersubjektivität" u.a. (vgl. S. 7f.) auf eine wesentlich größere Nähe zwischen diesem Husserl und ostasiatischem/japanischem Denken, als man dies für gewöhnlich ansieht, was im Übrigen bis in die Frage der „Übung" und der „Praxis" vorweist, was auch durch die differenzierende Gegenüberstellung von T. Izutsu und Merleau-Ponty im Zusammenhang von Mahayana-Buddhismus („Entdinglichung", „Entsubjektivierung", „Leere", „Nichts") und Phänomenologie („diesseits" der „objektiven Welt", vor-prädikative Sicht usw.) bestärkt wird.

4) Denken nicht beide, Nishida wie Ueda, von jenem „Zwischen" her, das selbst nicht wiederum „etwas (dazwischen)" meint, sondern eine Dimension anspricht, wovon her etwa die ansonsten gegenübergestellten Parameter wie Subjekt-Objekt, Individuum/Person – Gemeinschaft/Gesellschaft, Selbst-Welt, Sein-Nichts usw. ihre jeweils möglichen Zuordnungen erfahren ? Denkt, so wäre weiter zu fragen, Nishida vom „Individuum aus", wie es mit Bezug auf Ueda heißt, oder würde man mit Ohashi nicht eher sagen wollen, dass Nishida gerade „von der Welt her" ansetzt, wobei „Welt" als ein „Modus" von „Ort" im Sinne eines Eröffnungsgeschehens verstanden wird, aus dem und von dem her sich etwas, d.h. überhaupt etwas entfaltet ?

5) Ueda nimmt zwar Bezug auf Bubers „Ich-Du-Beziehung", um daran die Problematik eines allem zugrundeliegenden „Ich" kritisch aufzuweisen, aber er zielt damit doch auf eine anders gelagerte, vor dem Hintergrund des (Zen)buddhismus erst ersichtlich werdende „Begegnung" (nicht „Beziehung" !), die sich vom „Zwischen" her versteht, einem, wie Ueda sagt, „un-gründige(n) Zwischen auf Un-grund des absoluten Nichts." (ebd. S. 211) Nishida wiederum hat in einem einführenden Text zu seiner Studie „Die selbstbewusste Bestimmung des Nichts" von 1932 das „Ich und Du", wie es dort im 8. Kapitel ausgeführt wird, wie folgt beschrieben: „Indem ich Dich als Dich sehe, bin Ich Ich und indem Du Mich als Mich siehst, bist Du Du. Im Grunde des Ausdrucks muss der Sinn liegen", der uns nicht etwa zu ein und demselben machte, sondern gerade durch die „absolute Verneinung miteinander verbunden" sein und darin als „Ich und Du" erstehen lässt. (vgl. Nishida, *Logik des Ortes*, S. 49) Gewiss, auch hier ließe sich sagen, dass Ueda in seinen Analysen stärker eine phänomenologisch instruierte Genese im Blick hat, als dies bei Nishida der Fall ist, was wiederum einen Dialog mit dem späteren Husserl in der Tat sinnvoll macht.

Dennoch bliebe die Frage, ob sowohl Husserls „Intersubjektivitätskonzept" als auch Bubers auf ein „ewiges Du" zusteuernde „Ich-Du-Beziehung" sowohl von der Sache her, also auch in Bezug auf die Frage der Konstellation zwischen „Anschauung und Reflexion", als auch vor dem Hintergrund kulturell wie religiöser Legierungen nicht

doch weiter auseinanderliegen als es Yamaguchi's Text zu suggerieren scheint ? Desweiteren bliebe zu fragen, ob der Einwand zutrifft, mit Nishida könne keine über ein „Ich-Es-Verhältnis" zu erbringende gesellschaftliche Relevanz oder gar Institutionalisierung gedacht und entwickelt werden ? Schon Nishidas „Ich-Du"-Analyse läuft mit innerer Konsequenz genau auf eine solche zu, wenn es u.a. heißt: „Das wahre Selbstbewusstsein , das in sich selbst den absolut Anderen sieht, muss gesellschaftlich sein. [...] Daher kann Ich durch die *Resonanz* meines persönlichen Handelns Dich wissen, und Du kannst durch die Resonanz deines persönlichen Handelns Mich wissen. [...] In einer derartigen Handlung berühren Ich und Du einander (*aifureru*), d.h., durch die *Antwort* von Handlung und Handlung wissen Ich und Du einander (*aishiru*)" (ebd. S. 178).

Der späte Nishida hat gar, auch angeregt von Tanabe, einen „schöpferischen Weltbegriff" zu entwickeln versucht, der sowohl die „gesellschaftliche" wie die „geschichtliche Welt" als – so sein Terminus technicus – „in absolut widersprüchlicher Selbstidentität" aus sich hervorgehend aufzeigt. (Vgl. etwa „Ortlogik und religiöse Weltanschauung", 1945) Und gerade in dieser profunden Studie wird besonders deutlich, was Nishida mit „handelnder Anschauung" meint: „Wissen bedeutet, dass das Ich sich selbst übersteigt und aus sich selbst heraustritt. Dies bedeutet umgekehrt, dass die Dinge zum Ich werden und uns selber bestimmen. Die Tätigkeit des Wissens *entsteht* (kursiv, G.S.) in der widersprüchlichen Selbstidentität von Wissendem und Gewusstem. Auch das Unbewusste und der Trieb sind bereits solche Akte. Genau dies nenne ich ***„handelnde Anschauung"***. Im innersten Grund unseres Selbstbewusstseins liegt etwas, das uns selbst übersteigt. Je tiefer es sich selber weiß und gewahrt, um so mehr übersteigt es sich.

Wir selbst sind von dort aus tätig in der Immanenz, die *zugleich* Transzendenz ist, und in der Transzendenz, die *zugleich* Immanenz ist, d.h. in widersprüchlicher Selbstidentität. [...] In ihr, (der handelnden Anschauung), sieht man die Dinge vom Standpunkt des Selbst (*jiko*) aus, in dem das bewusste Ich (*ishikiteki jiko*) überstiegen ist. [...] Es handelt sich dabei um die *selbstgewahrende* (kursiv, G.S.) Ebene des Selbst (*jiko*)" (ebd. S. 243). Ohne dies hier eigens explizieren zu können, müsste man noch ergänzen, dass die „handelnde Anschauung" (*kôiteki chokkan*) entgegen einer bloß „intellektuellen Anschauung" durch und durch *leiblich* nicht nur verankert, sondern „bestimmt" ist.

6) Würde, so meine Schlussfrage, eine interkulturelle Phänomenologie – und ich würde deren Bedeutung und Tragfähigkeit für eine interkulturelle Philosophie äußerst hoch einschätzen wollen – nicht gerade dadurch bereichert und entfaltet werden, wenn die paradigmatisch hier verhandelten Ansätze und Konzeptionen so miteinander ins Gespräch gebracht würden, dass sie sich wechselseitig herausfordern und darin gegenseitig erhellen, ohne dabei von irgendeiner der Seiten dominiert zu werden, sondern, im Gegenteil, aneinander wachsend jeweils tiefer in ihre „Gründe" und „Un-gründe" gelangten ? Diese gewiss noch offene, weil zukunftsorientierte These sehe ich auch in den Analysen von Yamaguchi angelegt.

II. zu: Akinobu KURODA, „Handelnde Anschauung und Selbstgewahrnis – Das Fundament der Methode der Naturwissenschaft und die Methode der Philosophie"

Mit Bezug auf die Arbeiten des späten Nishida unternimmt Herr Kuroda den Versuch Zusammenhänge und Unterscheidungen zwischen der „Methode der Naturwissenschaft" und der „Methode der Philosophie" herauszuarbeiten. Diese macht er an den beiden Grundtopoi der „Handelnden Anschauung", die das naturwissenschaftliche Paradigma fundieren soll, und der „Selbstgewahrnis", die das philosophische Selbstverständnis grundieren soll, fest. Insofern diese beiden Topoi für Nishidas Denken selbst von größter Bedeutung, ja von so grundsätzlicher Natur sind, dass sie von der Sache her oftmals „dasselbe" zu besagen scheinen, ist man gespannt, worin der Autor die Differenz bzw. Abhängigkeit zwischen naturwissenschaftlicher und philosophischer „Methode" ausmacht. Sein Vorschlag, die jeweiligen Zugangsweisen hierfür mit einem

„poietischen Selbst“ für das naturwissenschaftliche Denken zum einen und einem „kreativen Selbst“ für das philosophische Denken zum anderen zu kennzeichnen, scheint auf den ersten Blick eine große Nähe von beiden zu suggerieren, auf der anderen Seite erscheint die Grenzziehung zwischen beiden doch einschneidend zu sein: Um es mit Kuroda paraphrasierend zu sagen, „drückt sich die Naturwissenschaft selbst durch Vergegenständlichung aus“, allerdings immer unter der Maßgabe eines „urtümlich gegebenen Verhältnisses von unserem Selbst zur Welt “, während „dagegen die Philosophie (als) der Selbstausdruck der Welt selbst verstanden wird, „die von unserem die Selbstgewahrnis der Welt ausdrückenden Selbst eröffnet wird.“ (Textbezug S. 8) Ungefähr von dieser Gesamtrahmung her verstehe ich Herrn Kurodas Interpretation und möchte im Folgenden einige auf seinen Text bezogene Fragen stellen:

1) Nishida spricht davon, dass es sich in seiner Philosophie „um ein einziges Kernproblem gehandelt“ habe, nämlich jenes „des Lebens“ überhaupt. (vgl. Nishida, Vorwort zu NKZ 9, *Philosophische Aufsätze* III, 1939, dt. in: „Logik des Ortes“ 1999, S. 66), welches er auf seinem gesamten Denkweg auf vielfältige Weise befragt und immer tieferschürfend vorgehend zu beantworten versucht habe. Um dieser Herausforderung adäquat zu begegnen, erschien es ihm unabdingbar, sich hierfür auch und vor allem philosophischen, d.h. auch systematischen und begrifflichen Beistand aus der großen Denktradition der westlichen Hemisphäre zu holen. Gibt es nun aber nicht, so meine erste Frage, – und dies gerade aufgrund seiner Auseinandersetzungen mit diesen Denkern – größere Reibungsflächen zwischen Nishidas Versuch einer „Engführung“ zwischen Naturwissenschaft und Philosophie (sh. Zusammenhang zwischen „poietischem Selbst“ und „kreativem Selbst“) und jenem auf sog. Objektivität und quantitative Messbarkeit setzenden Verständnis, welches für das westliche Denken spätestens mit Descartes beginnt und bis heute (sh. Bio-, Kognitionswissenschaften usw.) scheinbar ungebrochen anhält ? Ist das Verständnis von „Welt“, um es anders zu formulieren, bei Nishida, und dies auch bezüglich der Naturwissenschaft (sh. Zusammenhang mit „handelnder Anschauung“), nicht gänzlich anders angesetzt als jener in den Naturwissenschaften nach wie vor verbreitete „Objektivitätsglaube“, der um mit Husserl zu sprechen, nicht nur einem positivistischen und psychologistischen, sog. „realistischen“ Weltbild (Geradeaus-Einstellung) aufsitzt, sondern damit einhergehend auch seine methodische Zugangsweise der „Subjektrelativität“ preisgegeben hat ?

Oder mit Nishida fokussierend, was Herr Kuroda ebenfalls zitiert: „Die handelnde Anschauung ,besagt den Standpunkt des extrem wirklichen Wissens. Sie besagt die Basis für alles empirische Wissen. (Aber) die handelnde Anschauung selbst ist kein Wissen.' Sie ist weder der Ausgangspunkt aller Erkenntnisse noch das unmittelbare Fundament des Wissens. Sie ist durch die Entfaltung der Erkenntnisse als die unmittelbare Auffassung der Welt am Werk.“ (S. 3) Welcher Naturwissenschaftler würde hier gerade von seinem Grundverständnis als Naturwissenschaftler her zustimmen können ?

Insgesamt: Von welchem „Selbst“, von welcher „Welt“ spricht Nishida ? Und wie verhält sich dies zum „Ich “-Verständnis, auch zum transzendentalen Subjektivitätsverständnis und deren „Weltbegriff“ ? Was gewinnt Nishida für sein „Kernproblem“, wenn er sich des europäisch-westlichen Denkens versichert ?

2) Herr Kuroda unterscheidet sehr nachvollziehbar zwischen „handelnder Anschauung“ und „Selbstgewahrnis“, wobei er mit Nishida ersteres als auf letzterem aufruhend beschreibt. In diesem Sinne könnte man auch sagen, dass die Naturwissenschaften neuzeitlich-westlicher Prägung selbst auf der Philosophie basieren, ja sich von Anfang an als philosophisches Grundproblem etabliert haben, aber im Verlauf ihrer Geschichte sich doch verselbstständigt und ein sozusagen gegenphilosophisches Programm etabliert haben. Anders gesagt: Kann „Philosophie“ sowohl bei Nishida wie bei den westlichen Denkern noch unter der Zugangsweise der „Methode“ gefasst werden, oder verlangt das „philosophische Fragen“ nicht eine Grenzziehung zwischen „Wissenschaft“ und „Philosophie“ mit der Konsequenz, dass Wissenschaft von der Philosophie her und nicht Philosophie von der Wissenschaft her zum

Thema gemacht werden muss ? Daran arbeiteten schon der spätere Husserl, Heidegger von Anfang an, und viele andere mehr, und wie mir scheint, lag darin auch das Hauptinteresse von Nishida. Würde dann nicht die „Methode" vom „Weg" abgelöst werden, wenn damit gesagt sein will, dass mit der „Methode" der Zugang auf eine Sache die Sache selbst schon vorausgesetzt und irgendwie vorverstanden ist, indessen der „Weg" zeigen möchte, wie beide erst auseinander hervorgehen, dass also, um dies mit einer altehrwürdigen ostasiatischen Denkfigur zu sagen, der Boden, auf dem man geht, allererst mit dem Gehen entsteht, und somit auch der Gehende und die Sache („Realität" etc.), auf die man zugehen möchte ? (Vgl. Kuroda: „Diesen Prozess selber zu schreiten, das ist nichts anderes als die Methode, im Sinne des ‚Weg Gehens', der Philosophie." (S. 9)

3) Deutlich wird dies etwa beim Gebrauch des Terminus „Figur". Kuroda betont wie folgt: „Die Figur bedeutet bei Nishida, was alle Artikulation der Wirklichkeit konstituiert. (Eine) solche Artikulation wird nicht von dem transzendentalen Subjekt konstituiert, vielmehr innerhalb der Wirklichkeit selbst aufgefasst. Die Figur wird von dem handelnden Leib, der sich selbst seine Figur in der artikulierten Welt gibt, durchlebt." (Fussnote 3, S. 2) „Figur", so wie hier ihr Begriff aufgefasst wird, scheint dem Gestaltbegriff nahe zu stehen, der wiederum so etwas wie eine vorgängige Konstitutionsarbeit, ja Selbstgestaltungsweise von „Form" und „Inhalt" thematisiert. Daher können auch „die Dinge, die durch die handelnde Anschauung – (durch die wiederum Subjekt und Gegenstand überhaupt erst „artikuliert" werden) – unmittelbar aufgefasst sind, die „Figur" der handelnden Anschauung in der Welt darstellen." (S. 2) Zwei Fragen hierzu: Ist der Begriff der „Figur" durch das naturwissenschaftliche Paradigma abgedeckt, oder müsste man nicht mit Nishida – im Übrigen auch ein vergessenes Erbe der Renaissance-Zeit-Kunst (*geijutsu*) und Wissenschaft (*kagaku*) wieder näher zusammenrücken lassen, um zu sehen, dass sie beide „als widersprüchliche Selbstidentität (von Schaffendem und Geschaffenem) zugleich in der Weise der handelnden Anschauung (entstehen){?}" (Nishida, NKZ 10, Vorwort 1941, *Logik des Ortes*, S. 67)

Wenn, wie Nishida betont, nicht nur die Kunst, sondern „auch die naturwissenschaftliche Erkenntnis als Ausdruck der Selbstgestaltung der geschichtlichen Welt" (ebd.) verstanden werden kann, ja muss, worin Subjekt wie Objekt/Gegenstand selbst als Mitgestaltete hervorgehen und nicht etwa als Voraussetzungspole für Gestaltungsmöglichkeiten unterstellt werden, ist dann von Nishida her nicht ein anderes Grundverständnis von Naturwissenschaft angezeigt, wie es sich in der Tat in einem „poietischen Selbstgestaltungsprozess" handelnder Anschauung ankündigt ? Die Ausführungen von Herrn Kuroda scheinen dem zu entsprechen, wenn es auf Seite 5 heißt: „Durch die handelnde Anschauung versteht die Welt sich selbst, drückt sich aus und gibt sich selbst, in sich selbst die Figur, nämlich die Figur der Konstitutionsgestalt."

4) In Kap. 1.3. „Die handelnde Anschauung als Akt der Selbstbildung des Mensch-Seins" (S. 4) wird zum einen auf „unseren handelnden" und darin zugleich „geschichtlichen Leib" als „Zentrum der dynamischen und kreativen Konstitutionsgestalt" hingewiesen, was näherhin meint, dass „unser handelnder Leib das Hervorgebrachte und gleichzeitig das Hervorbringende (ist)", mit der Besonderheit, dass mit diesem unseren handelnden Leib „die Umwandlung vom Hervorgebrachten zum Hervorbringenden (entsteht), die von der (bloßen) Wiederholung (der anderen Lebewesen) zur Kreation inmitten der Welt (führt)." (S. 5) Nishida zitierend, „(d)ie handelnde Anschauung ist der Prozess des poietischen Selbst" (S. 5) folgert Herr Kuroda daraus, dass „unser poietisches Selbst die unauswechselbare Tatsache in dem Sinne ist, dass sich unser geschichtlicher Leib, jetzt und hier, in der Welt der geschichtlichen Wirklichkeit, auf individuelle Weise bestimmt." (ebd.) Wie aber kommt es zu dieser Individualität, wenn bei Nishida doch alles so in einer „widersprüchlichen Selbstidentität" (mujunteki jikodôitsu) über den Gang „diskontinuierlicher Kontinuität" (hirenzoku no renzoku) entwickelt wird und zum Ausdruck seiner selbst gelangt ? Und woher die Kreativität ? Woher das „kreative Selbst" ? : Ist dies bei Nishida nicht gerade „diesseits" jeglichen Individualbegriffs angesetzt, insofern diesem keine vorrangige Fundamentstellung

beigestellt wird (à la Leibniz oder Humboldt)?

5) Ist Nishidas Verständnis der „Selbstgewahrnis" resp. des „Selbstgewahrens" , worin ja die „widersprüchliche Selbst-bestimmung", man könnte sagen, allen Geschehens zum Ausdruck kommt, mit Leibniz' perspektivischem Blick bzw. der wechselseitigen Spiegelung gleichzusetzen? Zwei Anfragen hierzu: Auch wenn Nishida bei Leibniz fündig geworden ist, so bliebe doch zu fragen, ob Nishidas Denkfiguren etwa des „negierenden Nichts" (*hiteiteki mu*), des „Nichtsallgemeinen" (*mu no ippansha*), der schöpferischen Tätigkeit (*sôzô sayô*) u. a. von der Gesamtsystematik her ein anderes Feld bespielt als Leibniz, zumal dieser strictissime zwischen der oder besser seiner „Phänomenologie", von wo aus auch die Naturwissenschaften bedient werden, und der monadisch, sprich fensterlos verfassten Metaphysik, unterschieden hat. Taucht nicht hinter, nein besser in den Analysen von Nishida – sh. Zusammenhang S. 6ff. – bezüglich der „vollständigen Verwirklichung des Selbstgewahrnis' [...] in unserem individuellen Selbst", wo von her wiederum die Welt bestimmt wird und umgekehrt – eine andere Weltsicht als die christliche Metaphysik á la Leibniz auf ? Und würde man diese nicht eher mit einem (zen) buddhistischen Grundverständnis in Einklang bringen wollen, wo bsw. nicht von einer Zentralmonade, wie immer man diese zuschreiben möchte, die Rede ist, der zudem bei Leibniz alleine das schöpferische Prinzip zugesprochen wird ?

6) a) Eine gewisse von Herrn Kuroda vorgenommene Nachrangigkeit oder Abhängigkeit des „poietischen Selbst" vom „kreativen Selbst" leuchtet ein, zumal damit ja die Naturwissenschaft im Verhältnis zur Philosophie markiert werden. Wie stünde hierzu die aristotelische Unterscheidung von „poieses" und „praxis", wo der naturwissenschaftliche Ansatz, jedenfalls neuzeitlich gesehen, noch nicht gefunden war ?

b) Wenn die Naturwissenschaft „ihren Ursprung in der wechselseitigen Beziehung zwischen unserem Selbst und der Welt in der Selbstgewahrnis (hat), andererseits die Philosophie von der Selbstgewahrnis der Welt, nämlich von der unmittelbaren Auffassung des Verhältnisses von sich selbst zu sich selbst (anfängt)", wenn also „die Naturwissenschaft sich selbst durch die *Vergegenständlichung* (kursiv, G. S.) des urtümlich gegebenen Verhältnisses von unserem Selbst zur Welt ausdrückt, (d)ie Philosophie dagegen der *Selbstausdruck der Welt selbst (ist)* (kursiv, G.S.), die von unserem die Selbstgewahrnis der Welt ausdrückenden Selbst eröffnet wird" (S. 8), so könnte sich folgende Frage stellen: Ist in den Analysen zur „Selbstgewahrnis" – hier als Bereich der „Philosophie" markiert – nicht schon mitaufgenommen, also die Welt, die Gegenstände, Figuren etc, wonach die Naturwissenschaft erst fragen will ? Und wie verhielten sich dann „Selbstgewahrnis" und „handelnde Anschauung", gerade wenn letztere doch ein eminent *philosophisch*, nicht etwa naturwissenschaftlich aufgeladener Begriff ist ?

7) Im Zusammenhang der Stelle, die ich eingangs zitiert hatte, und an der Nishida von seinem „einzigen Kernproblem" spricht, fährt Nishida folgendermaßen fort, und ich möchte anhand dieses Zitates zugleich die Frage stellen, wie Sie Nishidas offenkundig interkulturell angelegtes Konzept einschätzen würden: „Im gegenwärtigen geschichtlichen Zeitalter {dies wurde schon 1939 geschrieben}, d.h. in einem Zeitalter, in dem wir insbesondere mit den anderen (Kulturen) konfrontiert sind, müssen wir auf die Kultur unserer Vorfahren zurückblicken, und ich sehe die Notwendigkeit, zu einer höchst ursprünglichen Sicht- und Denkweise zurückzukehren, um sie denkerisch zu erfassen." (Nishida, NKZ 9, in: *Logik des Ortes*, S. 66)

III. zu: Jocelyn Benoist, „Einige Reflexionen zur ‚Surreflexion'"

Herr Benoist stellt sich die berechtigte Frage, ob die Polarität, ja Trennung zwischen „Intuition" und „Reflexion" nicht überholt ist, gerade wenn dies im Zusammenhang „philosophische Methodik" diskutiert wird. Sind nicht viel mehr die beiden Ebenen und Begrifflichkeiten sozusagen von Anfang an miteinander verschweißt, auch wenn es

gute Gründe geben mag, jeweils eine der anderen zum bevorzugten Thema oder gar zum Ausgangspunkt für die jeweils andere Seite zu machen ? Wenn ich die Gedankenführung von Herrn Benoist recht verstehe, so möchte er einerseits die basis-methodischen Einsichten von Husserl aufrechterhalten, diese aber zugleich hinsichtlich bestimmter idealistischer und „metaphysischer" Restbestände kritisch bedenken.

Andererseits macht er mit Rückgriff auf den späten Merleau-Ponty anhand dessen Terminus der „Surreflexion" auf eine kritische Einstiegsstelle bezüglich Husserls Konzepts aufmerksam, – dem er diese Trennung zwar nicht mehr zuschreiben würde, so doch subkutan in gewisser Weise noch zu unterstellen scheint –, indem diese obsolet gewordene Trennung zwischen Intuition und Reflexion auf die Ebene einer „Reflexion der Reflexion" , wie es bei Merleau-Ponty heißt, hin verlagert wird. Sieht er dadurch mit MP einerseits einen Gewinn dahingehend, dass „die Unmittelbarkeit als solche weiterbestehen" kann, indem die „existentielle Dimension" jenseits ihrer bloßen „Intellektualisierung" bestehen bleibt, so kommt er doch zu dem Schluss, dass Merleau-Pontys Denkansatz „falsch" läge, insofern damit die einmal gemachte Trennung zwar überwunden werden soll, aber darin doch immer schon als zu überwindende vorausgesetzt bleibt. (vg. S. 5) Mit Merleau-Pontys „Verdopplung des Konzepts der Reflexion", also einem erneuten „über" über das mit der Reflexion einhergehenden „über.. etwas" etc. wird zwar ein in gewisser Weise konsequenter Weg im Ausgang von Husserl beschritten, gleichwohl – und dies scheint mir die reflexive und interpretatorische Ausgangslage der Überlegungen von Herrn Benoist zu sein – erweist sich die phänomenologische Zugansgweise insgesamt als zu einseitig und in gewissem Sinn als überholt.

Ohne direkt eingeführt zu werden – warum eigentlich nicht ?–, schieben sich Argumentationslinien analytischer Philosophie in den Vordergrund, sei dies anhand der Lesart „grammatikalischer" Zuschreibungen (analytische Sprachphilosophie) auf der einen oder auch erlebnispsychologischer Konstellationen und daraus abgeleiteter logifizierender Figurationen im Ausgang etwa von Brentano und anderen auf der anderen Seite. Die grundsätzliche Frage, die sich dadurch in den Vordergrund drängt, bestünde dann etwa darin, ob „Phänomenologie" überhaupt noch etwas „leistet", oder ob das Verständnis von Phänomenologie, wie es hier skizziert erscheint, deren eigentliche Anliegen in entscheidenden Punkten unterminiert ?

Anfragen:

1) Ich habe den Titel der Tagung „Anschauung und Reflexion – Methodische Fragen der interkulturellen Philosophie" nicht darauf hin verstanden, dass zwischen Anschauung und Reflexion ein erkenntnistheoretischer Hiatus proklamiert würde, den es zu überwinden gälte. Gewiss, insoweit Nishida's Konzeption im Rahmen interkultureller Anfragen ebenfalls thematisiert wird, müsste man in Rechnung stellen, dass bei Nishida selbst oftmals nicht trennscharf zwischen Anschauung (*chokkan*) und Intuition (*chokkaku*) unterschieden wird, allerdings wird mit dem Terminus „handelnde Anschauung" (*kôiteki chokkan*) beim späteren Nishida zunehmend deutlicher, dass hiermit weder „Anschauung" noch „Intuition", wie diese im westlichen Philosophiekontext verstanden werden, gemeint sind. Nun bezieht sich Herr Benoist ja nicht auf Nishida oder sonstiger interkulturell relevanter Philosophie, indes das leitende Interesse der Tagung schon aufgrund ihres Titels darauf gerichtet ist, inwiefern und auf welche Weise die phänomenologische Forschungsarbeit im Ausgang von Husserl anhand des „Begriff"-Scharniers „Anschauung und Reflexion" – spätestens mit Kant war ja klar geworden, dass Anschauung deshalb Anschauung ist, weil sie kein Begriff ist – interkulturelle Relevanz hat oder haben könnte.

Nun legte der frühere Husserl enormen Wert auf die Unterscheidung zwischen „empirischer" und „kategorialer Anschauung", was im weiteren nach seinem Schritt zur transzendental grundierten Phänomenologie Termini wie „Sehen", „Evidenz", „Einsicht", „Einstellung" wiederum in einer fundierenderen Weise zum Vorschein kommen ließ. So wird durch Husserls Entdeckung des „Korrelationsapriori" zwischen Noesis und Noema, zwischen Bewusstseinsweise und Gegebenheitsweise überhaupt erst deutlich, was unter „Phänomen" „gesehen" und

verstanden wird, insofern dieses aufgrund des „Epoché-Übens“ allererst hinsichtlich des methodischen, niemals voneinander zu trennenden Begriffpaares Intentionalität *und* Konstitution zum Tragen kommt. Anders gesagt: Das von Herrn Benoist angenommene Abarbeiten an der „Polarität“ zwischen „gegebener Unmittelbarkeit der Evidenz“ und einer „Form der Distanzierung“, die in der Reflexion und dem Gedanken zum Vorschein käme (vgl. S. 1f.), erscheint als eine Sichtweise, die in der Sache den Schritt zur phänomenologischen, genauerhin der transzendentalphänomenologischen Einsicht Husserls noch nicht gemacht hat. Jedenfalls tauchen diese Basics phänomenologischer Selbstverständigung in seinen Darlegungen nicht auf, auch nicht implizit, weshalb ich fragen möchte, warum dies so ist ? Könnte es sein, dass ein zugegebenermaßen beim früheren Husserl der sog. „statischen Phänomenologie“ feststellbare Gegenläufigkeit zwischen „Erlebnis“ hier und „Reflexion“ resp. Bewusstsein“ dort gleichsam festgeschrieben wird und auf Diskurse aus der analytischen Philosophie appliziert wird, wonach bsw. von Intuitionen als „beliefs“ ausgegangen wird, die wiederum auf ihre rational-logische Implikatur hin geprüft werden, um eine begründete Rechtfertigung ihrerseits zu erhalten ?

2) Wie ist die Diskrepanz zu verstehen, wenn einerseits darauf verwiesen wird, dass „Erlebnisse selbst nicht „gegeben' sein, sondern nur *erlebt* werden können“, andererseits „Erlebnisse nur durch den Akt der Reflexion als „Gegenstände' wahrgenommen werden können ? (Vgl. S. 2) Hätte eine solche Unterscheidung, also jene zwischen vorreflexiver und vorintentionaler auf der einen und reflexiver und intentionaler „Einstellung“ auf der anderen Seite nicht genau jene Polarität wieder eingekauft, gegen die sie sich wendet ? Ist es nur ein „grammatikalisches Problem“ (S. 3), wenn zwischen „Erlebnis *erleben* und es *erfassen*“ unterschieden wird, oder verbirgt sich darin nicht genau dasjenige, was mit Husserl (sh. etwa „Fundamentalbetrachtung“ in *Ideen* I) als entscheidender Schritt in die Phänomenologie gesehen werden kann: dass jede Bewusstseinsart ihre *eigene* Intention hat, und dass es darauf ankommt, die jeweils *darin* – wo sonst ? – tätige Korrelation zwischen Subjektseite resp. Bewusstseinsweise und Objektseite resp. Gegebenheitsweise zu beschreiben, und zwar so, dass darin das „Phänomen“, und darum geht es, zum Aufscheinen gebracht, sprich evident werden kann. So gibt es nicht nur eine Intention, es gibt die Wahrnehmungs-, die Wollens-, die Gefallens- usw. Intention, alles eigene Weisen des „Bewussthabens“ als solchem. Erst wenn diese phänomenologische Aufspannung gleichsam in ihre psychologische und/oder ontische Disposition zusammenschnurrt, modifizieren sich die unterschiedlichen Intentionen zu einer bloßen „Erfassungsintention“. Diese wiederum hat zu ihrem korrelativen Pendant dasjenige, was man als „gegenständlich“ zuschreibt. Man hat dann immer schon, da diese Intention sozusagen die einfachste und allfälligste zu sein scheint, verstanden, was „Realität“ ist, weil deren Voraussetzung ja immer schon „erfasst“ und daher niemals strittig sein kann. Alles erstaunlich genug, auch der daraus folgende, oftmals bei Vertretern der analytischen Philosophie zu vernehmende Vorwurf an Husserl, wonach er einen „metaphysischen Realismus“, gekoppelt an einen egologischen Idealismus, vertrete. Dass man hierbei einfach einer wenngleich „grandiosen“ Verwechslung auf den Leim geht, indem „intentionales Objekt“ mit „erfasstem Objekt“ oder gar „realem Objekt“ identifiziert, erscheint dann nur noch konsequent. Sehen Sie hierin, verehrter Herr Benoist, eine Problemstellung, oder würden Sie meinen, meine Problemskizzierung trifft zwar einen Punkt, überbetont aber eine gewisse Frontstellung zwischen Phänomenologie und Analytischer Philosophie, die es so gar nicht (mehr) gibt ?

3) Sie schreiben (in direktem Anschluss daran) S. 3: „Dies bedeutet nicht, dass etwas dem Erlebnis in der Reflexion entzogen wird. Es bleibt weiterhin das, was es ist. Das Erfassen des Erlebnisses ist durchweg verschieden zum Erlebnis desselben: Es ist ein *anderes Erlebnis*, das durch und durch mit dem Vorhergegangenen verbunden ist und dessen ‚Erleben' umfasst, in welchem dieses aber nicht erlebt wird. Es handelt sich um eine Bewusstseinsveränderung, aus welcher ein eigenes Erlebnis entsteht.“ Offen gestanden, eine solche Analyse würde man bei Husserl niemals finden. Ohne an dieser Stelle in die phänomenologische Detailanalyse einsteigen zu

können, sei doch auf folgendes hingewiesen: Husserl hat in seinen umfassenden Zeitanalysen gezeigt, dass und wie aufgrund die jedwede „ Gegenständlichkeit “ allererst konstituierende, gleichursprüngliche Trias von „Urimpression, Retention und Protention“ *insgleichen* jedwedes Erleben, Wahrnehmen, Erfahren, auch Reflektieren seitens des Subjektes *als* erlebendes, wahrnehmendes, erfahrendes und reflektierendes Subjekt erst (mit) konstituiert ! Alle reflektierende Bezugnahme auf ein wie immer angesetztes vorgängiges Erlebnis käme da viel zu spät, würde auch die genuinen Zeitanalysen Husserls gänzlich vernachlässigen. Mir scheint, dass in Ihren Darlegungen der für Husserl entscheidend gewordene Ansatz einer „genetischen Phänomenologie“ ganz außen vor bleibt, ganz zu schweigen von Husserls Analysen zur „passiven Synthesis“, die ja auch für Merleau-Ponty in seinen leibphänomenologischen Analysen eine große Rolle spielen. Würden Sie zustimmen können, dass alleine schon das beständige „Spiel“ zwischen Urimpression und Retention, mit all seinen „Verzweigungen“ von „Längs- und Querintentionalität“, nicht einer Reflexion vorausgehen können, da sie allererst diese ermöglichen ? Und was meint dann Ihre Rede von „Transparenz und Unmittelbarkeit“, wenn Sie „die Reflexion (als) nicht unmittelbar, jedoch transparent qualifizieren“, als „grammatikalisch, also per Definition, transparent“ ? (S. 4) Wirt hiermit nicht wieder der alte Dualismus von Erlebnis und Reflexion, im Übrigen auch von Denken und Sprache, wie von Sprache und Welt resp. sog. Realität wieder vorausgesetzt, gerade wenn er „überwunden“ scheint ?

4) Sie führen Merleau-Pontys Ansatz der „Surreflexion“ „als kritische Methode zweiter Ordnung“ ein (S. 5f), um damit zu argumentieren, dass Merleau-Ponty die „ Philosophie der Reflexion “ von Husserl „ korrigiert und weiterverfolgt “ habe, „ anstatt sich von (ihr) abzuwenden “. „ Es handelt sich (bei MP) schlichtweg um eine durchgehende Reflexion bis zum Ende.“ Hat, so möchte ich fragen, Merleau-Ponty ein solches Verständnis von Reflexion, wie Sie es skizzieren, oder zielt sein Terminus der Surreflexion nicht auf eine, man könnte sagen, „innere Reflexivität“ der Phänomengehalte selbst, wie dies etwa prominent in seinen Analysen des Chiasmus, des Fleisches, der Ambiguität usw. aufgezeigt wird ? Wo bleibt bsw. der schon früh verwendete Ausdruck des „Leibes“ in seinem „Zur-Welt-sein“, wenn damit nicht weniger gesagt sein will, als die „fungierende“, d.h. vorbewusste und vorreflexive Intentionalität zur Erfahrung und Sprache ihrer selbst zu bringen ? Mir scheinen Merleau-Pontys Phänomenanalysen! – das sind keine Theorien! – hinsichtlich einer leibverankerten Vernunft ganz woanders hinauslaufen zu wollen, als Sie dies ihm unterstellen, wenn die Rede einer „ Reflexion der Reflexion “ darin kulminieren soll, ein bloßes Korrektiv „ in Bezug auf den Intellektualismus “ zu sein. „ Somit nährt sich die Surreflexion aus dem Mythos der Reflexion als ‚Verlust der Unmittelbarkeit’ “. (S. 6) Wird so angesetzt, dann stimmt wohl der Befund, wonach MPs Analysen als Korrektur der Husserlschen nur verständlich wird, „wenn die Solidarität, wie Husserl sie betrachtet, zwischen dem grammatikalischen Satz der Transparenz (der Reflexion) und dem verinnerlichten Konzept des Erlebnisses beibehalten wird.“ (S. 6-7) Aber – ist diese Voraussetzung bezüglich Husserl und Merleau-Ponty nicht hochgradig fragwürdig ?

5) Worin sehen Sie, so muss ich doch auf Ihr Votum auf der letzten Seite (S. 7) Ihres Vortrags Bezug nehmend die „Gretchenfrage“ stellen, das Ansinnen der phänomenologischen Forschungsarbeit, wenn Sie sagen: „Wovon könnte die Reflexion selbst sonst ‚Reflexion’ – im bevorzugten Sinne der Erklärung von Konzepten als der Widerspiegelung ‚geistiger Akte’ – sein als davon, *tatsächlich* zu denken ? Jeder Gedanke ist in der Welt und wird genau deshalb von Erfahrung genährt.“ Ja schon, aber was machen wir mit diesem vergleichsweise trivialen Befund ? Finge nicht gerade hier erst dasjenige an, was man „Phänomenologie“ nennt und worin sie ihr eigenes, genuines Forschungsfeld sah und sieht ? Also, was verstehen wir unter „geistigen Akten“, unter „Erlebnis“, unter „Erfahrung“, wenn all dies nicht als vorgegeben hingenommen und „logisch-rational“ verarbeitet wird, sondern aus den Konstitutionsanalysen heraus erst ersichtlich gemacht wird und gemacht werden kann ? Es ***zeigt sich dann*** erst, dass und wie die Vernunft selbst realiter an sich arbeitet und nicht bloß die altbekannten kategorialen

Settings einfach nur bedient; ebenso wie die Welt als Welt, jenseits ihrer bloßen Feststellung im Modus der „Geradeauseinstellung “, allererst als aus den Konstitutionsanalysen hervorgehende und darin in ihrer vielschichtigen und mehrdimensional verfassten Horizontstruktur ersichtlich werdende aufzuscheinen vermag. War und ist es nicht gerade die Aufgabe der phänomenologischen *Forschungs*arbeit, genau diese vorgängigen Zusammenhänge einer ***phänomenologischen*** Analyse zu unterziehen, worin deutlich zu werden vermag, dass, um es so zu sagen, die Vernunft selbst – und Reflexion und Anschauung wären bestimmte Bausteine von ihr – als Subjekt und ***zugleich*** als Objekt ihrer selbst zum Thema wird ?

6) Und, auch wenn das nicht ihr Thema war, wie würden Sie die Problemanfrage nach einer „interkulturellen Philosophie“ beantworten, wenn sich zeigen sollte, dass das „Inter“, das „Zwischen“, dass mögliche Differenzen und Asymmetrien nicht etwa allein zwischen Kulturen, sondern dem voraus zwischen den Denkwelten liegen und darin – das hieße auch qua philosophierender Tätigkeit – aufsässig werden könnten, was dann auch bedeuten würde, dass all dies bis in die Grundbegriffe philosophischer Selbstverständigung hineinreichte ?

コメント

村上　勝三

岡田氏の発表を正確に理解して、その概要を述べるだけの力は私にないが、大摑みに流れだけを次のように考えてみた。岡田氏は、まず、デカルトの『規則論』に着目し、デカルトの「直観」と「演繹」がけっして相互対立的ではなく、「直観」が「演繹」相互の媒介的ステップになり、そのステップの連鎖が演繹的な形式をもった証明になるという可能性に論究された。そしてまた、この対立はデカルトの直観的明証性とライプニッツの形式的明証性との対立でもあるが、それを岡田氏は、デカルト『省察』の「第 2 答弁」における「記述の幾何学的な様態 modus scribendi geometricus」における「順序 ordo」と「論証を進めることの理由 ratio demonstrandi」の下位区分である「分析 analysis」と「総合 synthesis」との対比に引き直して捉え、デカルトの分析は発見への道筋を反映し、それが公理的な形式をもつ総合へと変形されるということを見出す。これがヒルベルトの公理系とブラウワーの「構成主義的直観主義」との対比と相互関係へと結びつけられる。この両者の間での「移行 transition」の可能性と相互作用の可能性が問われ、証明というものがもつべき「創造性 creativity」と「信頼性 reliability」の両立に関係づけられる。この問題が、フッサールの「普遍数学 Mathesis Universalis」へと向かう証明形式と関連づけられ、この例を参照しながら直観と形式が相互的に働くということがどのようなことなのか、そしてそのことを通して創造性と信頼性が両立する証明形式の解明が次なる課題とされる。

岡田氏は「直観」の問題を論証という議論場で展開している。この「直観」と（岡田氏は論じていないが）「反省」とが論証ということにどのように関係するのか、この着眼にブノワ氏は触れているが、山口氏、黒田氏には見られない点である。もう一度纏め直せば、「直観」と「反省」あるいは「超反省」という概念は論証との関係でどのような役割を果たすのか、あるいは、果たさないのかという問いが生じる。これは御三人に伺いたいことだ。

さらに次の二点のコメントを付け加えたい。一つは、デカルト『規則論』のテクストの問題である。パリ第 1 大学のドゥニ・カンブシュネル（Denis Kambouchner）教授から 2011 年 9 月に伝えられたところによると、ハノーバー写本（H）とも、アムステルダム写本（A）とも異なる写本がリチャード・サージャンソン（Richard Serjeantson）氏によってケンブリッジ大学で発見されたということである。これを（C）と呼ぶ。翌年の 1 月 14 日にパリで発見者による報告会が開催された。これに出席された池田真治氏（富山大学）から私は報告を受けた。そのごく一部を紹介する。サージャンソン氏によれば、たとえば、「第 3 規則」における「(H), (A) での inductio、AT 版でも inductio としているところを Crappuli は deductio と修正しているが、(C) では deductio と正確に読みとれる」そうである。2013 年中にはこの写本の校訂版が出版されるとも伝えられた。これが公刊されるまでは『規則論』について細かくて確定的なことを述べる場合には、今まで以上の慎重さが要求される。「第 3 規則」での deductio と inductio との言い換えの不安定さが象徴的に示しているように、デカルトは「直観 intuitio」と「演繹 deductio」を方法概念として鍛え上げるということはなかったと考えられる。この二つが『省察』においても『哲学の原理』においても重要な概念として主題になることはない。

コメントのもう一つは、ライプニッツとデカルトとの関係についてである。「第 2 答弁」における「分析」と「総合」が記述の仕方の分類とされているのに対して、「分析」と「総合」の上位概念のうちの一つである「順序 ordo」と、ライプニッツの二つの「分析ないし判断法 analytica seu ars judicandi」つまり、（1）「説明されていないどんな語も認めないこと Ut nulla vox admittatur, nisi explicata」、（2）「証明されないどんな命題も認めないこと ut nulla propositio, nisi probata」（*Nova methodus discendæ docendæque jurisprudentiæ. Ex artis Didacticae*

Principiis in parte Generali praemissis, Experientiæque Luce, Autore G. G. L. L. 1667, A. VI, 1, p. 279）との対比が「省察」という方法と「論証」という方法の違いを示していると解される。「省察」という方法が準拠するのは「順序」だけである。「順序は第一に定立されたことが、後に続くどんなものの助けもなしに、認識されねばならず、次に残りのすべては、先立つものどもだけから論証される、というように配置されねばならないという点にのみ存する Ordo in eo tantum consistit, quod ea, quae prima proponuntur, absque ulla sequentium ope debeant cognosci, & reliqua deinde omnia ita disponi, ut ex praecedentibus solis demonstrentur.」（AT. VII, p. 155）。この「順序」は「思い cogitatio」の流れとして現出するが、これを一般的にみれば「直観」に相当することになる。この思いの流れをもう一度辿り直して記述するところに「分析」つまり分析的記述が成立する。この思いの辿り直しを「反省」と言うならば、思いの流れの方は「直観」に相当する。記述するということが或る間接性を示している場合に、この間接性のなさとして思いの流れを「直観」と呼ぶことができる。公理系は辿り直しとしての「反省」によって獲得されることになる。それに対して「直観」は「順序」として思いが進んで行くことと解される。もし、このように解された「反省」に直接性がないと言われるならば、その間接性は「反省」が記述という媒介を経ることを示している。透明性についても同じである。このように考えてみるならば、「直観」と「演繹」にせよ、「直観」と「形式」にせよ、「公理系」と「直観主義的構成主義」にせよ、これらの対立が示しているのは思いを思いとして辿ることと、思いを記述として辿ることとの差異に帰着すると考えられる。

Remarques sur l'exposé de M. Okada

Murakami Katsuzo

Si j'ai bien compris ce qu'a dit M. Okada, son exposé consiste en gros en ceci :

En faisant attention aux *Règles* de Descartes, il a saisi la relation de l'« intuition » et de la « déduction » non pas seulement de façon opposée, mais aussi de telle façon que l'intuition devient une étape médiatrice entre les déductions et que l'enchaînement de telles étapes constitue une preuve contentant la forme déductive. Une telle opposition, qui équivaudra à celle entre l'évidence intuitive de Descartes et l'évidence formelle de Leibniz, serait celle, selon M. Okada, entre l'« *analysis* » et la « *synthesis* » – qui se subordonnent tous deux à l'« ordre (*ordo*) » du « *modus scribendi geometricus* » ainsi qu'à « *ratio demonstrandi* » dont parle Descartes dans la deuxième réponse de ses *Méditations* ; M. Okada dit par là que l'analyse de Descartes représente une voie qui mène à la découverte, et que cela se transforme dans cette synthèse dont la forme est constituée de façon axiomatique. Il associe ensuite tout cela à l'axiomatique de Hilbert et à l'intuitionnisme constructif de Brouwer. La question est alors celle de la possibilité de la « transition » ou de l'interaction entre ces deux, possibilité par ailleurs liée à la coexistence entre la « créativité (*creativity*) » et la « fiabilité (*reliability*) » que toute preuve devrait contenir. Ce problème se rapporte, selon M. Okada, à celui de la forme de preuve qui s'oriente vers la *mathesis universalis* de Husserl. Tout cela conduirait, dit-il, à des questions ouvertes, concernant d'abord le fonctionnement interactif de l'intuition et de la forme, puis, par là, l'élucidation de la forme de preuve où la créativité et la fiabilité peuvent coexister.

Dans son argumentation, M. Okada saisit donc la question de l'intuition comme question de la démonstration. La question de savoir quelle relation il y a entre l'intuition, saisie dans la perspective de la démonstration, et la réflexion (alors que M. Okada n'y fait pas mention), est une question qu'on ne trouve pas dans les trois autres exposés. En d'autres termes, comment l'« intuition » et la « réflexion » fonctionne dans le cas de la démonstration – voilà la question que je voudrais poser à trois autres conférenciers.

Je voudrais ajouter deux commentaires. Le premier commentaire porte sur le texte des *Règles* de Descartes. Tout récemment, en 2011, M. Richard Serjeantson a découvert à l'Université de Cambridge un manuscrit qui n'est identique ni à celui de Hannover ni à celui d'Amsterdam. Selon Shinji Ikeda, professeur de l'Université de Toyama (Japon) et spécialiste de Leibniz, M. Serjeantson a fait son exposé concernant sa découverte dans une conférence organisée le 14 janvier 2012 par M. Denis Kambouchner. M. Serjeantson dit, par exemple : « Dans un endroit où il est écrit "inductio" dans (H), (A), est également "inductio" dans la version AT, – Crappuli propose d'ailleurs de le lire "deductio" —, le manuscrit (C) donne précisément "deductio" ». L'édition critique de ce manuscrit serait publiée en 2013. Jusqu'à la publication de cette édition, il faudrait prêter d'autant plus d'attention lorsqu'on veut soutenir quelque thèse subtile ou définitive concernant les *Règles*. Comme le montre symboliquement l'utilisation incertaine de *deductio* et de *inductio* dans la « troisième règle », Descartes n'aurait pas pensé, à mon avis, à élaborer à partir de ces termes quelques concepts méthodologiques : ce qui est également le cas pour *Méditations* et *Principes*.

Le deuxième commentaire concerne la relation entre Descartes et Leibniz. L'analyse et la synthèse, que Descartes a dit dans les « Deuxièmes Réponses », concernent la manière de la description. Donc, on peut comparer

le concept cartésien de l' « ordo », qui englobe l'analyse et la synthèse, avec l'analyse ou d'art de juger chez Leibniz. L'art de juger leibnizien a ces deux éléments : « (1.) Ut nulla vox admittatur, nisi explicata, (2.) ut nulla propositio, nisi probata. » (*Nova methodus discendæ docendæque jurisprudentiæ. Ex artis Didacticae Principiis in parte Generali praemissis, Experientiæque Luce,* Autore G. G. L. L. 1667, A. VI, 1, p. 279) On peut y trouver la différence entre la méthode de la «méditation » et celle de la « démonstration », parce que l' « ordo » est déterminé en ceci: « Ordo in eo tantum consistit, quod ea, quae prima proponuntur, absque ulla sequentium ope debeant cognosci, & reliqua deinde omnia ita disponi, ut ex praecedentibus solis demonstrentur » (AT. VII, p. 155). Cet « *ordo* » apparaît comme un cours de la « pensée », qui correspond généralement à l'« intuition ». L'« analyse », c'est-à-dire la description analytique, consiste à retracer une partie du cours de la pensée pour le décrire. Tandis que l'on appelle ce retracement « réflexion », ce cours lui-même équivaut à l'« intuition » : alors que la description désigne une sorte de médiation, on peut exprimer le cours de la pensée sans cette médiation par le mot « intuition ». L'axiomatique sera donnée par la « réflexion » en tant que retracement. L'intuition par contre peut être considérée comme avancement de la pensée selon « ordo ». Si l'on dit qu'il y a pas d'immédiateté dans la « réflexion » ainsi comprise, c' est parce que la « réflexion » passe par la médiation de la description. On peut dire la même chose sur la transparence. Si l'on pense de cette manière, tout ce qui est désigné par ces oppositions – qu'elles soient entre « intuition » et « déduction », ou « intuition » et « forme », ou bien encore entre « axiomatique » et « intuitionnisme constructif » –, se ramène à la différence entre le retracement de la pensée en tant que pensée et le retracement de la pensée en tant que description.

第三回 WEB 国際会議

「経験論者と合理論者による方法についての対話」

International Web Meeting: “Dialogue concerning Philosophical Methods of Empiricist and Rationalist”

（2013 年 10 月 12 日開催、『国際哲学研究』3 号掲載）

- 外的世界の観念性という問題（エドゥアール・メール）／Le problème de l’idéalité du monde extérieur（Édouard Mehl）
- ヒュームの帰納的懐疑論（ヘレン・ビービー）／Hume on inductive scepticism（Helen Beebee）
- ビービー氏によるヒュームの帰納的懐疑主義へのコメント（一ノ瀬正樹）／Beebee on Hume’s inductive scepticism（Ichinose Masaki）
- メール氏の発表についてのコメント（村上勝三）／Remarques sur la présentation de M. Mehl（Murakami Katsuzo）
- メール氏とビービー氏へのコメント（大西克智）／Remarques sur les présentations de M. Mehl et Prof. Beebee（Onishi Yoshitomo）

外的世界の観念性という問題

エドゥアール・メール
翻訳：大西　克智

Ⅰ．世界の存在に呻吟する形而上学

ヘーゲル、シェリング、そしてあらゆるドイツ観念論の後、フッサールとハイデガーは、近世哲学の総体が存在論において収斂する根源の位置にデカルトを据える。すなわち、主観性の存在論であり、すべての知識の土壌として、基盤として —— 同時に知識獲得の手段として —— 捉えられた主観性の上に構築された存在論である。ハイデガーはこのような主観性をもってみずから「近世形而上学」と呼ぶものを特徴づけるが、そのさい批判の対象とされるのは主観性それ自体ではない（1927年の『存在と時間』は、現存在分析と平行して、主観性に纏わる問題系を存在論的にしかるべく練り上げようと努めている）。問題は、むしろ、主観性が不当にもその眼前性（*Vorhandenheit*）—— 自存的現前性 —— において把握されているという点であり、「主体」が蒙る「孤立化」すなわち世界喪失（*Weltlosigkeit*）である。「主体」はみずからに与える自己確証の中に独りあり、その確証は、しかし、みずからが本質的に世界内存在として構成されている（*Grundverfassung*）という事実を主体自身から見えなくする[1]。

ハイデガーの「根源志向」はその代価として諸々の細かな差異を均一化する。デカルト、ヒューム、カント、さらにはフッサール。それぞれの学説に具わったニュアンスは、いずれもが一致して主観性を根源に据えている点に比せば、本質的な事柄ではない。いずれも、主観性を存在者の中核にその原理として措定するという唯一にして同一の挙措へ帰着する。実際、ヒュームについて見ると、その『人性論』序論もこうしたハイデガーの行き方に抗うものではないだろう。思惟的な本性と物体的な本性という初期的な区別をヒュームは受け容れており、区別自体を問題にはしていないからである。事態を白紙に戻すどころか、ロック的心理学（観念、感覚、印象、触発）の全領域をヒュームは改めて活用する。だからこそ、フッサールは、『人性論』におけるヒュームの（二重の）企図は「純粋意識に関する新しいジャンルの学（純粋なる主観性に関する学）、および客観的に存在するものとしての人間に関する純粋なる心理学」を作る点にあると至当にも考えることができた[2]。

このようにして、ハイデガーは、カントまで含むデカルト以降の哲学を主観的観念論として括り上げるのだが、この括りは、ハイデガーにおいて、およそ近世の哲学が外的世界の観念性という問題で躓いているという事実に対応する。たしかにカントは、「観念論の論駁」にさいして、「哲学上のスキャンダル」をなすものと彼の眼に映ったこの問題を決定的に解決したと主張している。カントの証明によれば、（経験的）観念論の主張に反して、自己意識は世界の内にあってしか可能にはならない。そもそも、自己意識の可能性は、絶対的な主体、絶対的に孤立してある主体の内においてのごとく意識の内にあるのではない。むしろその可能性は、意識の外にある現実的な、つまり恒常的な諸々の対象と意識との関係の内にある。しかし、ハイデガーの要求はさらに高い。「真のスキャンダル」は、カントがなおも外的世界の実在性を証明する必要を感じているという点にある。それこそ、ハイデガーにしてみれば、批判哲学がみずから閉じることで乗り越えると言い張る時代（『存在と時間』第43節）、すなわち形而上学の時代に当の批判哲学が属していることの兆候である。［批判哲学がもたらす］陽光の下に新たなものは何もない（*Nihil sub sole novum*）。

カントの足許を掬う、つまり「デカルトによる存在論上の措定諸事項」から離脱する力がカントにはなかったとするハイデガーの見解の照準は、同じく、そして同様の理由から、フッサールの現象学にも向けられる。形而上学的観念論の地平から超越論的観念論の地平に移行することで、外界の実在性という問題を解消すると主張するフッ

サールである。果たして『イデーン』（1913年）で打ち出された「現象学的哲学」の本質部分を構成するフッサールの超越論的観念論は、カントが存在論に占める位置を —— ハイデガーの見立てではその位置とはデカルトの位置でもあるのだが——、越え出てはいないだろうか。もしそうであるのなら、どのようにして超出しているのだろうか。言い方を変えると、新カント派が正当化を試みたような批判哲学以前の思弁的観念論に属する諸々の幻想に再び落ち込んだ…、『イデーン』の「哲学」はそういった仕方で読まれ理解されるべきものではないのではなかろうか。

私がここで素描を試みたいと思うのは、カントによる超越論的観念論が陥った難問群を、フッサールはカントの手前で、つまりデカルトおよびヒュームによる根本的な懐疑（*skepsis*）へと回帰することによって超出した、という仮説である。まさしくこの回帰によって、フッサールは超越論的自我論の内に定位する。その契機として「超越論的」という考え方そのものが全面的に規定し直され、以降この語は「意識において生きられたもの（*Erlebnisse*）」に関わる、ある意味で非常に「拡張された」—— カント的には何も意味をなさない —— ものとなる。まさしくこの回帰によって、外的世界の観念性という問題に対するフッサール的「解決」が打ち立てられる。「超越論的」という語は、以降、「客観的」世界を含むあらゆる存在についての感覚を与える意識に向けた内在的超越として、理解されることになる（『イデーン』第３章 第55節）。フッサールは、事実、カントであれば垣間みさえしなかったであろう次元へとエポケーを介して向かってゆく。向かっているのだと彼は考える。体験（*Erlebnisse*）によって触発される主体にとっての超越論的な生という次元であり、この純粋なる生へと直感によって向かう力が主体には具わっている。カントにしてみれば、いずれも堅固で相互に分離できない二つの理由から、認めることのできない考え方である。われわれの内にある何か恒常的なものに関する直感を内感が与えることはないし、「生きられたもの」による変様を蒙る私とは、つねに「経験的な私」つまり「覚知する私」ではあっても、「統覚する私」ではないのだから。

フッサールがヒュームに与えた積極的な意味での重要性をここで強調しておく必要がある。ヒュームは、フッサールによれば、デカルト的懐疑をさらに深め、よりラディカルなものとした。「経験主義的懐疑主義は、デカルトの根源的な省察がすでに萌芽として含んでいたものを、白日の下に引き出した。すなわち、学以前の知識であると学的知識であるとを問わず、世界に関する知識の総体が途方もない謎になるという事実を」（『ヨーロッパ諸学の危機』細谷・木田訳、中央公論社、第24節、125頁［訳文は本稿訳者により一部変更］）。言い換えれば、外的世界の観念性という問題に関するフッサールの「解決」はカント的であるよりもむしろヒューム的であり、ただしそのヒュームとは、デカルトが垣間みるだけに止まった「純粋主観性に関する学」の内部に立ちえていたであろうヒューム、超越論的であること（経験および対象が成立すること（*Gegenständlichkeit*）の可能性を問うという限定的な意味で）に纏わる問題系を取り込み消化しえていたであろうヒュームである。この問題系において想定されるのが、意識における最も原初的な行為、すなわち意味賦与（*Sinngebung*）に他ならない。

フッサールの判断するところ、思惟する私（*ego cogitans*）と共に「超越論的な主体」を見出したデカルトには、しかし真に超越論的であるような新たな学を展開する力が欠けていた。思惟するもの（*res cogitans*）に関する分析論にデカルトは遅からず没入するのだが、その思惟するものは、延長するもの（*res extensa*）をモデルとする一般的な諸規定に従うかたちで理解されてしまっているのである（『デカルト的省察』第11～12節）。ゆえに、フッサールはヒュームこそが正しいと考える。デカルトが陥った誘惑にヒュームは屈しない。懐疑主義の力によってデカルトが拓いた主観性の領域に、そして、われ知らずにであれ、来るべき超越論的現象学の分野に、ヒュームは踏み止まった。思想史的な観点からすれば、ヒュームをめぐるこのような見方に異論の余地が大いにあることは言うまでもない。それでも、フッサールはこの見方の回顧的な性格を目的論の名で是認する。フッサールによれば、目的論こそがデカルトから超越論的現象学の登場に至る西洋哲学の発展を統べてきた。いずれにしても、このようにして理想化されたヒューム、否応なく主観的観念論の歴史に組み込まれたヒュームによって、「世界」とは自存する存在者の総体ではなく、純粋かつ単純な「存在という現象（*Seinsphänomen*）」あるいは価値という現象（*Geltungsphänomen*）であることが積極的に示されたということになるだろう。言い換えると、ヒュームをこそ正しいとせねばならないとすれば、デカルトからカントを支配した客観主義に抗して、無限なる観念および意味としての世界という現象学的な規定をヒュームが先取りしていたがゆえであるだろう —— こうして拓かれた思索空間の内部に1927年の根源

的存在論もまた望むと否と位置することになる。

フッサール自身が断っているように、以上はすべて、「軽薄な主観主義」からヒュームを解放し、客観主義の根底に彼が与えた動揺を超越論的現象学への序説にしようとする、好意的なヒューム読解を前提としている。ハイデガーは、ヒュームをこのように解そうとは絶対にしなかった。むしろ、デカルト、ヒューム、そしてカントの後、フッサールの現象学は相変わらず「外界の実在」を哲学的な解決の必要な問題として立てている、あるいは —— まったく同じことだが —— 世界という問題を哲学における究極の問題にして課題とし、その「問題」の解決は主観性それ自体の内以外にはありえないとしているではないかと考えた。たしかに、ハイデガーが彼特有の総合的なやり方で見抜いたように、この問題の解決を神の存在に求めるか（デカルト）、私の外にあるものの実在性に求めるか（カント）、超越論的な意識の領野とこの意識に具わる起源的な明証性の領域に求めるか（フッサール）、はたまた問題の解決はありえないとするか（ヒューム）、どの立場を取るにせよ、外界の実在が問題とされているという事実に何ら変わりはない。この点こそ、ハイデガーの異議が衝くところに他ならない。

いったい世界というものは、近世哲学にとってのみ、主観性の形而上学の内部に限って、問題となるのだろうか。この形而上学の外へ、さらには現象学の外へあえて乗り出そうとする「後退の一歩」をハイデガーと共に踏み出すや、世界は問題であることをやめるのだろうか。問いは広大であり、画然とした答えをいま得ようなどとは私も考えていない。以下、小論の意図は次の点の理解に努めるところまでに抑制されるだろう。近世哲学とりわけデカルトにおいては、元来、世界の実在がヒュームにおいてそうなるような心理学上の問題（自分の存在とその存在の現実性について人が抱くこともあれば抱かないこともあるような確信と結びついた問題であり、その確信は、［デカルト的］エゴがそれ自体について得る確実性と反比例的な関係にある）になってはいない。しかるに、そうなっていないのは、いかにしてのことであったのか。「世界という問題」は認識論上の問題であり、より正確には構築性を具えた問題である。すなわち、「外的」世界の実在性は、懐疑（le doute et la *skepsis*）に先立ち認識に纏わる何らかの布置において始めて一つの問題となる。歴史上、世界の実在証明可能性をめぐる問いとして解された「世界という問題」の出現を年代的に正しく遡って求めるなら、ドイツ観念論が望んだごとくデカルトにではなく、むしろアヴィセンナへと帰着する。

Ⅱ．なぜ世界の存在が証明されなくてはならないのか？

私たちは、したがって、神の存在証明という思考の機制へと立ち返る必要がある。13世紀来デカルトまで含め、形而上学においてありうる諸々の構造と形象のすべてに関して、さらには形而上学という学の可能性そのものに関しても、決定的な役割を果たしていたのがこの機制である。

神の存在が証明を要請するものであるのかどうかは自明でない。要請するという場合、それは、アリストテレスがある箇所（『自然学』第２巻 第１章 193a）で自然に関して主張した —— 私見によれば、この箇所が、アリストテレスの主張をハイデガーが近代におけるあらゆる観念論に適用するさいの出発点になっている（この点はとりわけ『時間概念の歴史への序説』に明らかである）—— のと同じようにして神の存在がそれ自体で知られる（*propter se nota*）のではないということである。アリストテレスにしてみれば、自然というものが存在することを証明しようとすることは、現に知っているものに関して知らないふりをせざるをえないという体の理解に苦しむ推論を強いることである。物体的なものの存在を証明しようとする者は、生まれつき目の見えない人が色を知らずに色に関して三段論法で推論するのと事情は逆だが比肩可能な状況に直面するだろう[3]。他方、［質量から］離れて［独立の個体として］存在する諸実体（substances séparées）に関してはアリストテレスも事態をこのようには裁断しておらず、その存在が直接的には知られない以上、存在証明はやはりなされるべきである（『形而上学』Ｅ巻）。

ゆえに、アリストテレスとその註釈者たちはつねに感覚的実体に関する確実性を要請することから始め、そこを出発点として、質量から切り離された諸実体の存在を求めようとした。この点ではスアレスさえも伝統に悖らない。たとえ、非質量的実体の存在に到達するや、この存在は確実性と明証性の点で質量的実体の存在の上を行くと彼が主張するにしてもである。このように途切れることのない自然主義の破れ目は、トマス・アクィナスが見抜いていた通り、次のようなアリストテレス的認識論の基底的公理を賦活したアヴィセンナ[4]から生じている。すなわち、

一つの学がその学の主題となるものを証明することはないし、その学が用いる諸原理を証明することもない。幾何学は空間があることを証明するのではなく、むしろその存在を前提として受け容れる。同様に、物理学者は可変的で可感的な実体があることを証明はせず、むしろそれ自体で知られているものとしてそういった実体を要請する。しかし、主題が存在しさえすれば、その主題の存在に関する初期条件が満たされるわけではない。つまりその主題の存在それ自体が確実であり議論の余地はないということになるわけではない。だとすれば、その主題は「先立つ」何らかの学によって証明されることになると考えられる。

この先行性をそれではどのような意味で理解するべきか。問題となる先行性は、何か本性上のものなのだろうか。解釈には二つの可能性があり、それぞれ、アリストテレス主義に含まれる根本的に相反する二つの概念に関わっている。アヴェロエスによるアヴィセンナ批判の内に歴史上具現されているこの相反性が、ラテンの著作家たちによる形而上学（*metaphysica*）構築の土壌を形成する。過飽和に至りつつもなお元来の層を崩すことのなかった土壌であり、形而上学における存在-神論がその構成に必要な諸概念の母体を見出すのも、存在-神論の歴史的精錬過程にとっての躓きの石を含むのも、この土壌であると考えられる[5]。しかるに二つの可能性とは —— 自然学に先立つ学が、その学自身の対象を確立する（定着させる（*stabilire*）[6]）と考えるのか、あるいは、自然学はみずから取り扱うわけではないある主題の存在を確立し、自然学の「後に」来る学がその主題を考究すると考えるのか。自然学の後に来る学とはまさしくその名の通り形而上-学である。形而上学はその対象の存在を自然学から受け取っている。対象とは、『自然学』第８巻でその存在が証明された、永遠なる第一動者に他ならない。

学の対象はその学にとって与えられたものである。経験的な意味で与えられる（感覚的所与）という意味ではないし、現象学的な意味における贈与のようなものでもない。「所与」というのは、与えられたもの（*datum*）、まず始めに措定されたもの（*suppositum*）、是認されたもの（*concessum*）であり（後にスピノザが「真の観念が与えられている」と『知性改善論』において語る場合のような）、取り扱われる何か、すなわち主題を意味する。主題の意味と存在は、基盤として、土台として、根底として（*veluti basis, fundamentum et radix*）、あらかじめ知られている。学の対象には、その存在とその意味の知られていることが絶対に必要である。それは最小限度の要請事項であり、主題が知られていることは、その主題に纏わる諸原理が知られていることと同様、（声に出して）明言された想定としてであれ、暗黙裡ないし心内的になされた想定としてであれ、つねにあらかじめ想定されている。反して、当の主題を当の主題たらしめているもの（*propter quid*）を始めから知ることはできない。つまり主題の原因となるものを介した証明に基づく知をその主題に関してもつことはできない。学というものは、一般に、主題となるものの偶有的諸事項をそれらの原因を通して理解し証明しようとするものだが、いかなる学も、その学に固有の主題［の存在］を証明はしない。ア・ポステリオリにであれ、「笑止」にもある人々が主張するごとくアプリオリにであれ、証明はしない。学は自身に固有の主題を証明抜きで引き受ける[7]。

主題に纏わる「偶有的な諸事項（accidents）」と主題が「変様した諸事項（affections）」は厳密に見れば同じではない。後者は明らかなかたちで知られる（病の兆候が知られるように）と言いうるが、前者それ自体は、主題の認識と共に与えられるわけでは必ずしもない。むしろ、偶有的な諸事項を確定し、その諸原因を確定することが、まさしく学の任務となる。しかし学はそれと同じことを学それ自体に関して、あるいはその学に固有の主題となるものに関して、決してなしえない。学がみずからの考える主題［の存在］を証明できるとすることは、所与の主題からその主題に固有の原因に関する認識を分析的な仕方で引き出せるとすることに行き着くが、主題の原因は学にとって外的で外在的なものでしかありえない。アリストテレス的結構においては極めてありそうもないケース、厳密には不可能なケース、すなわち主題に来るものが自己原因（*sui causa*）である場合を例外として。理の当然として、ある学の主題［の存在］の証明は、別の学において、別の学によってしかなされない。その主題が自身にとっての主題ではないがゆえに、唯一厳密にその限りで、主題の存在を証明というかたちで確立することが別の学には可能である。この命題を逆さにすると、一見奇妙だが筋は完全に通った次の言明が得られる。すなわち、ある学において証明可能なあらゆるものは、証明可能であるがゆえに、その学の主題の定義から除外される。13世紀はこの命題を自明で証明不要のものと考える。アヴィセンナの後、この命題は逆説的な仕方で的を得たものになったということである[8]。その流れで、アルベルトゥス・マグヌスはいとも簡単に次のように述べる。「いかなる学においてであれ、同時にその主題となり、考究対象ともなるようなものはない。神と神の個別諸特性はいずれもこの（第一の）学で

考究されるものであるから、したがってこの学の主題とはなりえない」。

こうして、二つの途のいずれを取るかによって、形而上学は異なる対象と異なる責務を選ぶことになるだろう。神の存在証明の性質もその影響を免れない。形而上学を第一哲学（*philosophia prima*）とするアヴィセンナ主義のモデルによれば、第一哲学とは他のすべての学が依拠する基盤を与える学である。他の学に何も借りることなく神の存在証明を確立する任務は第一哲学にこそあり、他の諸学の方がそれぞれの原理を第一哲学に借りるのである。第一哲学の対象（あるいはむしろその主題、論点（*subjectum de quo*））である存在者（ens）はこの学において十分以上に知られるのであり、この対象の存在が先行する何らかの学において証明されるようなことはない。存在者以上によりよく知られるものは他にない（*nihil ente notius*）からであり、存在者を知らしめる他の何かがあるわけでもないからである。認識のこのような機序に従う限り、神の存在証明が第一哲学の領野の外で遂行されることはありえない。

以上のような形而上学のモデルには、形而上学の対象（*subjectum*）決定に関して根本的な両義性が含まれている。もしその対象が存在する限りの存在（『形而上学』Γ巻, 1, 1003a20）であり、神がこの対象から除外されるとすれば、それは、たしかに、第一哲学が神学的議論において無能だからではない。そうではなく、第一哲学に卓越した役割をよりよく賦与するためである。いかなる学も、とりわけ第一の学も、その主題の存在を確立することはない。主題の存在は、学の対象が与えられたものである（« il y a », « étant donné », *es gibt*）ことと相関している。そうである以上、神を第一哲学の主題として定義せず、この学の内に含めないという条件の下で、神の存在を確立する役割が第一哲学には帰されうる。神の存在は形而上学の対象に含まれないが、だからといってそこから断固排除されるわけでもない。そうでなければ、ソフィストが望むパラドクスのごとく（『メノン』80d-e）、神の存在を追求しようと思うことさえなくなってしまうだろう。しかし、アヴィセンナによれば、「われわれが神の存在を見出すことに絶望しないのは、その存在の徴を手にしているからである（*quia signa habemus de eo*）」。

アヴェロエスの批判によれば、ア・プリオリな神の存在証明はすべて詭弁である。定義上原因をもたない存在者に関してその原因を示す、すなわち定義するなどと、いったいどのようにすれば主張できようか。実際、神の存在証明に関しては、ア・プリオリな証明よりも弱い自然学的な証明（原因（*propter quid*）からの証明ではなく、なぜならば（*quia*）による証明）しかないだろう。自然学的証明は結果から原因へと遡る。とりわけこの場合であれば、不動の動者へと向かう、その動者に動かされた運動である。しかし、さらに正確を期せば、一つの学が、学の主題ないし学の性質を司る諸原理を証明することは不可能であるという点に、問題は関わっている。この準則を文字通りに受け止める（アヴィセンナのような）者たちは、感覚的実体を領する諸原理を証明するという任務を形而上学者に委ねる。それは、ある意味で、形而上学本来の超越的使命に反することである。自然学を越え行く（trans-physique）学から、原自然学（archi-physique）とでも呼ばれるべきものへと形而上学はみずからの地位を落とす。アヴィセンナ主義が至るこのような逆説的帰結は、その意図に反して、形而上学が神的なるものに関する知（*scientia divina*）として完成することを妨げるだろう。そしてまさしくこのような状況こそ、デカルトによる第一哲学を特徴づけるものである。この第一哲学は、延長とその諸様態（運動と形）に関する明晰な観念に従って、物体的本性の存在とその実象性を証明する。

形而上学に生じた上のような二律背反は、デカルト的形而上学の構造の内側において、いったいどのような仕方で作用しているのだろう。神の存在証明の問題と、自然学的なものと形而上学的なものの絡み合いの問題という重なり合った問題に関わるこの仕方をいまや明確にする必要がある。この問題に関係するデカルトのテクスト群は、必ずしも相互に調和的ではない。まずこの点をはっきりさせておこう。『方法叙説』もついで『省察』も、ア・ポステリオリな証明すなわち「結果による証明」を［ア・プリオリな証明の］上に置いていることは疑いようがない（そもそもア・プリオリな証明は『方法叙説』ではなされていない）。とはいえ「結果による証明」における結果とは「思惟する私」の存在そのものとその「私」の内なる神の観念であり、その限り、結果に発する途は第一哲学に再統合される。まさしくこのよう経路を辿ることで、デカルトはアヴィセンナとアヴェロエスの中間を行く途を巧みに切り拓く。アヴィセンナの見た徴（神の存在が明白になることに絶望しないのは、その存在の徴をわれわれが手にしているからである）をデカルトは「観念」として解釈する。無限なる存在者の観念をこそデカルトは反駁の余地なき［神の存在］の証（τεκμήριον）あるいは指標とし、先立って彼が排除する他のあらゆる表徴（signes）（すなわ

ち他の諸観念）は、セーメイア（σημεῖα）のようなもの、その意味内容は想像の産物でしかありえないもの、つまり表徴がもつリアリティ以外のリアリティを具えてはいないものでしかない。

それにしても、いかにして、自然学–神学的証明の崩れ去った跡に宇宙論的証明が構築されるのか。この点に留意することが重要である。言い換えれば、宇宙論的証明が原理とする最初の言明（私は在る、私は存在する）があらゆる物体的諸物の存在についての懐疑を経なければ手に入らないとすれば、それはどのようにしてのことなのか。しかも、このさい、無限な存在者の観念が発揮する因果性によるア・ポステリオリな証明が証明するものは、いかなる観念であれ観念から観念の対象の存在を結論しあるいは引き出すことは不可能であるという一般的な了解に対する特異な例外としてしか現れないのである。したがって、すべては、あたかも、「宇宙論的」議論（神観念の因果性による議論、および私の存在を維持するものによる議論）の可能性が自然学–神学的議論の不可能性が証されることに懸っているかのように、推移しているのである。

自然学–神学的議論の不可能性と「宇宙論的」と呼ばれる証明の可能性との緊密な連繋に関しては、これを説明する要素を複数提供することが可能である。

ⅰ／「第三省察」における神の存在証明は、懐疑によって、すなわち諸々の事物（*res*）を観念（*ideae*）へと還元することによって設えられた結構の内で完成する。通常であれば事物の存在を説明するために必要とされる作用因の原理が、ここでは、遡って、観念がもつ対象的実象性（réalité objective）を説明するために用いられる。すなわち、『省察』よりは精錬を欠いた『方法叙説』の言葉によれば、「私たちがもつ観念あるいは知見は、それが実在する事物についてのものである限り、またそれが神に発するものである限り、あらゆる場合に明晰かつ判明であり、この点において必ずや真である」（第四部、AT VI, 38, 21–24）。言い換えれば、観念が因果性という普遍的な規則に服するのは、それが実在する事物の観念である（少なくともそれが「無ではない」）限りのことである。事物のその実在性が、懐疑の篩にかけられる。

ⅱ／観念における形相的実象性と対象的実象性の区別を設えることによって、懐疑は後者（*realitas objectiva*）をしかるべく浮かび上がらせる。経験と自然的な生が成り立つ場において、対象的実象性は姿を現すことも、理解されることもない。要するに、徹底して非現実的なものにとどまる。ところが懐疑による還元を経た上は、対象的実象性こそが唯一現実的にして確たるものとなる。この意味で、自然学–神学的証明の誤りは、懐疑を踏まえなかったというその方法にある。観念の対象的実象性こそ懐疑に堪えるものであり、ある意味で懐疑のただ中から生まれてきたがゆえに、それだけよく堪えるものである。

ⅲ／自然学–神学的証明を破壊し、因果性を観念の実象性に適用する宇宙論的議論に差し替える。この行き方においては、観念の定義自体のラディカルな変更が前提とされている。神がもつ思惟の範型的形相であった観念は、思惟のたんなる諸様態（*modi cogitandi*）へと地位を引き下げられる。範型的な形相として、かつての観念は神の内にあるというよりも、むしろ神自身であった。そのような地位にあるものとして、観念は、神の本質自体にはそのさらなる原因がないように、原因をもちえないものだった。それは、しかしながら、アウグスティヌス的伝統の総体において、解決不可能なパラドクスを抱え込まねばならないということでもあった。範型としての観念は、［神の］諸属性と同様、神の本質を理解する上での条件となることはない。むしろ反対に被造的存在者（*ens creatum*）を理解する上での条件となるのだが、その条件は、あくまでも、非被造的であり永遠的なのである。

結論：デカルトによる、世界という現象

ドイツ観念論は、つねに、外的世界の観念性いかんという問題を、思惟する私（*ego cogitans*）がその「私」こそを最初に思惟されたもの（*primum cognitum*）とする自己措定の代償として取り扱ってきた。あたかも、この自己措定こそが近代形而上学の特徴となる存在論上の根源的な措定であるかのごとくに。ハイデガーによるかなり広義の定義によれば、カントと、さらにはフッサールの現象学までこの近代形而上学には含まれる。しかし、小論で

示そうとしたところによれば、この自己措定が本質的に神の存在証明 —— カントが自然学-神学的証明と区別して宇宙論的証明と呼ぶもの —— を成し遂げる必要に動機づけられていることを、ドイツ観念論は忘れている。思惟する私（*ego cogito*）は、絶対的な起源として無媒介的に与えられたものではなく、むしろ媒体なのである。被造的存在（*ens creatum*）として、また諸事物の総体（*universitas rerum*）として世界の存在を証明する形而上学 —— 一つの自然神学 —— の枠組みにおける（したがって「第五」および「第六省察」においてというよりも、むしろ「第四」および「第三省察」における）、証明手段（*medium demonstrandi*）として呼び出されたのが、「思惟する私」である。

同様に、フッサールによるデカルトへの「回帰」と哲学の「再開」には肝心なものが欠けており、ある意味で、「回帰」も「再開」も、真実を裏切っている。デカルトにとっての揺るぎないもの（*inconcussum quid*）は「思惟する私」に他ならず、これこそが哲学全体の土壌であるとフッサールは考えた。しかし、その「私」は、哲学の主体であるというよりも、むしろ「私」の原因である神の存在を証明するための媒体である。世界の実在に関する懐疑は、したがって、「私」を最初に考えられたものとする自己措定の結果ではない。反対に「私」の方こそが懐疑の帰結である。その懐疑は、中世形而上学の構造にその最も深い根を下ろしている。[「第一省察」冒頭に近くデカルトが求める]「最初の土台」とは、思惟する本性と物体的な本性の存在であり、思惟する本性は、「思惟する私」にとって無媒介的に自分自身のものであるがゆえ、物体的本性よりもよく知られる。その物体的本性は、思惟する本性によって、つまり明晰判明な観念 —— その形相的実象性においてみれば、観念というのは思惟のたんなる一様態以外のものではない —— によって、知られるものである。したがって、これら「最初の土台から」（*a primis fundamentis*）なされる再開は、デカルトにとって、世界創造の最初の瞬間を改めて始めるという意味をもっており、起源的状態にある知性的本性と延長的本性の最初の瞬間を改めて始めるという意味を、もっている。この点を見落とすべきではないだろう。

世界という問いの出現は、近世哲学をその最も根源的なところで輪郭づける。この問いこそ、主観性の措定に先立ち、措定をもたらすものである。言い方を変えてみよう。近世における哲学の再開にあたってなされた存在者に関する最初の言明が「私は思う、私は思惟するものである」—— 私は思惟するものであり、私は、今、そのことを考える作用の中に、そうする瞬間の中にある —— であったとすれば、そのことは、言明の最始原にある問いが、存在者とは何か、実体とは何かではなかったということに由来する。『形而上学』Z 巻において過剰な意味内容を担わされ、ゆえに翻訳されることを拒む表現形式によれば、τί τὸ ὄν ; = τίς ἡ οὐσία ;（「存在するものとは何か」と問うことは、アリストテレスにおいて、実体とは何かと問うことに帰着する）。始原にあったのはしかしこの問いではなく、世界とは何か（*quid mundus*）？という問いである。世界という概念は、諸事物の持続（*duratio rerum*）の総体として理解されるなら（世界*mundus*＝世界の持続*saeculum*）、純粋に存在論的な概念に属するものである。その場合、世界とは、ヘーゲルの有名な言葉を転用して言えば、時間の定在（l'être-là du temps）でなくていったい何なのか。

デカルトと共に「世界という現象」は延長するもの（*res extensa*）を数学的に理解する可能性に帰着すると考えたハイデガーは、したがって、デカルトを正しく評価していなかった。世界は、たんに、われわれの前と周囲にある空間の無際限的な広がりではない。世界とは、創造した時と同じままに神が維持する量の運動が永続することである。全体のこうした永続性は、知覚されるものではなく、想像されるものである。そのことは、「世界」とは一つの「もの」ではないということを、そして、「目に見える世界」という実在する空間およびその中でわれわれを取り囲む諸々の物体とは異なって、「世界」がわれわれに影響を及ぼすことはないということを、意味してもいる。それでも、この「目に見える世界」の中には、自然哲学の対象となるものが存在する。永続性を象徴し、永続性に関するイマージュの形成を実際上可能にしてくれる何らかのもの、すなわち、われわれの視点から捉えられた（*quoad nos*）宇宙の変更不可能性であり、恒星の不変性である。恒星の一定した光度こそ、無数の外なる宇宙があることの指標であり、われわれがもついかなる知覚もいかなる概念も超越した世界があることの指標である。同じようにして、デカルトにおける「世界という現象」の根本的な特徴は、その空間性にではなく、「いかなる観念も及ぶことのない」作品の広大さと完全性にある。「われわれ人間が原子というものを考え出すためには、もろもろの物体に具わる実在性を犠牲にする必要がある」（パスカル）。

1　ハイデガーは、眼前性（仏語ではl'être-sous-la-main（手許存在）と訳されるが、*maintenance*（維持［手中に保つこと］）という語で理解することも十分にできるだろう）に「実体」として捉えられた世界内存在者の特性を見出している。Cf.「実体性とは眼前性を意味する。［…］神の存在に関するこういった規定に宗教的な性格は何もない。神とは、たんに、存在者にとっての符号である。この符号の内で、眼前性としての存在に関する概念が意味するところにおいて、存在者はまさしくわれわれと出会うのである」（『時間概念の歴史への序説』、ハイデッガー全集、創文社、第20巻、214～215頁［訳文は本稿訳者により一部変更］）。

2　フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』、第23節への付録11［後出の邦訳書では未訳出］。

3　付記すれば、不当な証明を求めるこういった（似非の）必要性が神の存在にもまた関わっているとハイデガーは考えている。『ニーチェⅠ』細谷監訳、平凡社ライブラリー、434頁を参照。このような教科書的アリストテレス主義ないしその残滓は、この箇所の数ページ先（441頁）で「いかなる科学も科学自身について科学に固有の方法では何事も述べることができない」とされる場合を一例として、同著の他の箇所にも頻繁に現れる。

4　「ついで、自然は他方で云々と述べるとき、アリストテレスは自然が存在することを証明したいと思う人々の見解を臆見として退ける。それぞれの運動原理をみずからの内に有している多くのものが自然から来っていることは感覚に照らして明白である以上、自然の存在証明を企てるなどアリストテレスによれば笑止である。実際、明白ならざるものによって明白なものを証明しようとするのは、それ自体で知られるものが何であり、それ自体では知られざるものが何であるのかについて、判断できない人々である。それ自体で知られるものを証明しようと望む場合、そのそれ自体で知られるものをそれ自体では知られないものであるかのごとくに扱っているのだから。［…］感覚にとって自然の諸物が明白である限り、自然があることはそれ自体で知られる。他方、個々のものにとっての自然［本性］とは何か、何がそれらのものの運動原理であるのか、この点は明白ではない。アヴィセンナがアリストテレスの教えを不合理にも覆そうとしたのもそれがゆえであることは明らかである。彼の望むところによれば、「自然があること」は証明可能である。ただし自然的なものによる証明ではない。いかなる学も学自身の原理を証明することはできない。［それでも、運動原理が知られないからといって、自然の存在がそれ自体で知られることまで妨げられるわけではない…］」（トマス・アクィナス『自然学註解』第２巻、第２講末）。このテクストはE. ジルソンによって引用・註釈されているが、註釈の射程は小論よりも限定されている。Ét. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien,* Paris, Vrin, 1930, p. 156.

5　この相反性が歴史を通してたえず作用しているという点に関しては、議論の胚珠となるジルソンの論考を参照されたい。Ét. Gilson, « Avicenne et le point de départ de Duns Scot »（AHDLMA, 1927, Vrin Reprise, Paris, 1986）. 存在-神論の構成に関するハイデガーの見立ては歴史的かつ批判的に再考する必要があるが、この点に関してはブルノワが提案するところ —— O. Boulnois, « Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique », *Quaestio*, 1/2001, p. 379-406 —— に私たちも従いつつ、彼が示す三分割的な解釈図式にここで述べる相反性を第四の形象として加えたい。同じくブルノワによる次の著作も参照されたい。*Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique à l'époque de Duns Scot (XIIIe-XIVe siècle),* Paris, PUF, 1999, ch. VII, p. 327-404.

6　Cf.「堅固にして変わることのないものを何か学知の内に定着させる［ことを私が希求するならば…］」（「第一省察」AT VII, 17, 7-8）。

7　G. ザバレラ『三つの先行的観念について』VIII-IX, col. 516-520.

8　中世の思想家たちが形而上学の主題から神を除外するのは、その存在証明を形而上学に委ねるためでしかない。この経緯は、ツィメルマンが集めたテクスト群にはっきりと見て取れる。A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik ? Die Bestimmung der Gegenstand der Metaphysik, im 13. und 14. Jahrhundert*, 1965, 1998. 形而上学の文脈における次の議論は、アヴィセンナに遡るものである。「神自身がこの学の主題となることは不可能であると言おう。学の主題となるものはその存在を受け容れられたもの（*res quae conceditur esse*）であり、その学が探求するのは主題のさまざまなあり方に限られる。このことは他の箇所によっても知られる通りである。しかるに、神が形而上学における主題としてあるとは認めえない。神はむしろ（*immo*）形而上学において探求されるものだからである」（『第一哲学あるいは神に関する学についての書』*Avicenna latinus*, éd. S. van Riet et Gérard Verbeke, Louvain, Peeters - Leiden, Brill, 1977-1983, vol. 4, p. 4）。

Le problème de l'idéalité du monde extérieur

Édouard Mehl

I. La métaphysique en mal de monde

Après Hegel, Schelling, et tout l'idéalisme allemand, Husserl et Heidegger attribuent à Descartes une position ontologique fondamentale, en laquelle est supposée se résumer toute la philosophie à l'époque moderne : c'est une ontologie de la subjectivité, une ontologie bâtie sur la subjectivité prise comme sol, comme fondement — et en même temps comme moyen — de toute connaissance. Ce que critique Heidegger, dans ce trait caractéristique de ce qu'il appelle la « métaphysique des Temps Modernes » n'est pas la subjectivité comme telle (en 1927, *Sein und Zeit* tente bien d'élaborer, avec l'analytique du *Dasein*, une authentique problématique *ontologique* de la subjectivité), mais c'est qu'elle soit saisie improprement sur le mode de la *Vorhandenheit* — la présence subsistante — et c'est l'« isolement » ou la *Weltlosigkeit* d'un « sujet » isolé dans une certitude de soi qui le livre à lui-même, mais lui masque sa constitution essentielle (*Grundverfassung*) d'être-au-monde[1].

Ce « fondamentalisme » se paye d'un nivellement des petites différences : Heidegger considère, de manière conséquente, que les nuances doctrinales de Descartes, Hume, Kant, voire Husserl, sont inessentielles au regard de leur identité sur la position fondamentale de la « subjectivité » et reviennent toutes à cette *même* et unique position de la subjectivité au centre et au principe de l'étant. De fait, s'agissant de Hume, l'introduction au *Treatise of human nature* ne contredirait pas cette approche, Hume assumant, plus qu'il ne la questionne, la distinction primaire entre nature pensante et nature corporelle ; et, loin d'en faire table rase, Hume réinvestit tout le champ de la psychologie lockienne (idée, sensation, impression, affection). Husserl peut donc, à bon droit, considérer que le (double) projet de Hume, dans le Treatise of human nature, est de constituer « une science de la conscience pure d'un genre nouveau (une science de la subjectivité pure), et une psychologie pure de l'homme en tant qu'objectivement étant »[2].

Heidegger ramène donc la philosophie post-cartésienne, jusqu'à Kant inclus, à l'idéalisme subjectif, ce qui traduit par le fait que toute la philosophie moderne, achoppe sur le problème de l'idéalité du monde extérieur. Certes, Kant prétendait bien, avec sa « Réfutation de l'idéalisme », donner une solution définitive à cette question qui constitue à ses yeux le « scandale de la philosophie », en démontrant, contre l'idéalisme (empirique), qu'une conscience de soi n'est possible que *dans un monde*, et que la possibilité même de la conscience ne se trouve pas en elle-même, comme dans un sujet absolu et absolument isolé, mais dans le rapport de la conscience à des objets réels, c'est-à-dire permanents, hors d'elle. Mais, renchérit Heidegger, le « *vrai* scandale » est que Kant éprouve encore le besoin de *démontrer* la réalité du monde extérieur, besoin symptomatique, à ses yeux, de l'inscription de la philosophie critique dans l'époque qu'elle prétend clore et dépasser (*Sein und Zeit*, § 43), celle de la métaphysique. *Nihil sub sole novum*.

Cette remarque, qui prend le contrepied de Kant, et montre son incapacité à s'arracher aux « positions ontologiques de Descartes », vise aussi bien, et pour les mêmes raisons, la phénoménologie husserlienne, et sa prétention à résoudre la question de la réalité du monde extérieur en passant du plan de l'idéalisme « métaphysique » à celui de l'idéalisme transcendantal. Cet idéalisme transcendantal *husserlien*, qui constitue l'essentiel

de la « phänomenologische Philosophie » établie par Husserl dans les *Ideen* (1913), dépasse-t-il la « position ontologique » de Kant, que Heidegger estime être aussi bien celle de Descartes, et le cas échéant, *comment* le dépasse-telle? Autrement dit, la « philosophie » des *Ideen* ne doit-elle pas se lire et comprendre comme une espèce de rechute dans les illusions d'un idéalisme spéculatif pré-critique, dont le néo-kantisme avait tenté de faire justice?

L'hypothèse que je souhaite esquisser ici est que Husserl dépasse les apories de l'idéalisme transcendantal kantien par un retour, en deçà de Kant, à la *skepsis* radicale de Descartes et de Hume. C'est ce retour qui permet à Husserl de s'installer dans l'égologie transcendantale, moyennant une redéfinition complète de la notion même de « transcendantal », qui qualifie désormais, en un sens considérablement « élargi », des « vécus de conscience » (*Erlebnisse*) — ce qui n'a aucun sens si l'on prend le terme dans l'acception kantienne —, et c'est ce retour qui permet d'établir la « solution » husserlienne à la question de l'idéalité du monde extérieur, désormais compris comme celui d'une *transcendance immanente* à une conscience donatrice de tout sens d'être, y compris celui du monde « objectif » (*Ideen*, ch. III, § 55). De fait, Husserl accède avec l'*epokhê* — ou croit accéder — à une dimension que Kant n'aurait pas même entrevue : celle de la vie transcendantale du sujet, d'un sujet affecté par ses *Erlebnisse*, et *capable d'accéder par l'intuition à cette vie pure*, ce que Kant ne peut pas admettre, pour deux raisons étroitement solidaires et indissociables l'une de l'autre : le fait que le sens interne ne livre aucune intuition de quelque chose de permanent en nous ; et le fait que le moi modifié par ses « vécus » est toujours un « moi empirique » : c'est le « moi de l'appréhension », pas le « moi de l'aperception ».

Il faut souligner ici l'importance positive que Husserl accorde à Hume, qui, selon lui, approfondit et radicalise le doute cartésien : « Voici que le scepticisme empiriste faisait venir au jour ce qui se trouvait déjà en germe dans la méditation cartésienne fondamentale, à savoir le fait que l'ensemble de la connaissance du monde, qu'elle soit pré-scientifique ou scientifique, constitue une effroyable énigme » (*Krisis*, § 24, tr. fr. p. 103). Autrement dit, la « solution » husserlienne à la question de l'idéalité du monde extérieure semble moins kantienne que humienne, mais un Hume qui, se serait installé dans cette « science de la subjectivité pure » seulement entrevue par Descartes, et qui aurait intériorisé et digéré la problématique transcendantale (aus sens restrictif de la possibilité de l'expérience et de la *Gegenständlichkeit*), celle-ci supposant l'acte le plus originaire de la conscience : la donation de sens (*Sinngebung*).

Husserl juge que Descartes a découvert, avec l'*ego cogitans*, un « sujet transcendantal », mais qu'il a été incapable de développer une science nouvelle, authentiquement transcendantale, pour retomber, aussitôt dans une analytique de la *res cogitans* comprise selon les déterminations générale dont la *res extensa* fournit le modèle (*Cartesianische Meditationen*, § § 10-11). Husserl porte donc au crédit de Hume de n'avoir pas cédé à cette tentation, et d'être resté, grâce au scepticisme, dans le champ de la subjectivité ouvert par Descartes, et — fût-ce sans même le savoir — sur le terrain à bâtir de la phénoménologie transcendantale. Il va sans dire qu'il s'agit là d'une vision très contestable de Hume au plan de l'histoire des idées, mais dont Husserl assume le caractère rétrospectif au nom de la téléologie qui, selon lui, gouverne le développement de la philosophie occidentale depuis Descartes jusqu'à l'apparition de la phénoménologie transcendantale. En tous les cas, c'est à ce Hume, idéalisé et enrôlé bon gré mal gré dans l'histoire de l'idéalisme subjectif, qu'il reviendrait d'avoir montré, positivement, que le « monde » n'est pas le tout de l'étant subsistant, mais un pur et simple « phénomène d'être » (*Seinsphänomen*) ou de valeur (*Geltungsphänomen*). Autrement dit, il faudrait mettre au crédit de Hume d'avoir préfiguré, contre l'objectivisme dominant de Descartes à Kant, la détermination phénoménologique du monde comme idée infinie et comme « sens », — ouvrant ainsi l'espace d'une réflexion dans laquelle se situe encore, bon gré mal gré, l'ontologie fondamentale de 1927.

Mais tout ceci, comme Husserl le précise lui-même, suppose une lecture charitable qui arrache Hume au « subjectivisme frivole », pour faire de son ébranlement radical de l'objectivisme les prolégomènes à la phéno-

ménologie transcendantale. Heidegger ne l'entend absolument pas ainsi, et soupçonne quant à lui la phénoménologie husserlienne de continuer, après Descartes, après Hume, et après Kant, à faire de la « réalité du monde extérieur » un problème qui attend une solution philosophique, ou bien — ce qui revient exactement au même — de faire du *problème du monde* le problème et la tâche ultime de la philosophie, un « problème » dont la solution ne se trouve nulle part ailleurs que dans la subjectivité ellemême. Or, comme Heidegger l'a bien vu, à sa manière très synthétique, le fait que ce problème ait sa solution dans l'existence de Dieu (Descartes), dans la réalité des choses hors de moi (Kant), dans le champ d'une conscience transcendantale et la région de ses évidences originaires (Husserl) ou qu'il n'ait pas de solution du tout (Hume), ne change rien au fait qu'il s'agit d'un *problème*, et c'est précisément là ce que Heidegger conteste.

Le monde n'est-il un *problème* que pour la philosophie moderne et dans la métaphysique de la subjectivité? Cesse-t-il d'en être un dès lors que la philosophie esquisse, avec Heidegger, un « pas en retrait » pour se risquer en dehors de la métaphysique de la subjectivité, voire en dehors de la phénoménologie? Ce sont là de vastes questions, auxquelles je ne prétends pas apporter ici de réponse catégorique. Mon propos serait, plus modestement, d'essayer de comprendre de quelle manière, dans la philosophie moderne, et en particulier avec Descartes, la réalité du monde n'est pas, initialement, un problème psychologique (lié à la certitude que nous aurions — ou non — de son existence et de sa réalité, en proportion inverse de celle que l'*ego* a de lui-même), comme c'est devenu le cas avec Hume. Le « problème du monde » est un problème épistémologique et plus exactement architectonique : c'est-à-dire que la réalité du monde « extérieur » ne devient un problème que dans une certaine configuration épistémique qui précède le doute et la *skepsis*. Historiquement, cette émergence du « problème du monde » entendu comme la question de la démontrabilité de sa réalité, peut être précisément daté et référé, non à Descartes, comme l'a voulu l'idéalisme allemand, mais à Avicenne.

II. Pourquoi le monde doit-il être démontré?

Il faut donc revenir au dispositif des preuves de l'existence de Dieu, dispositif qui, du XIIIe siècle jusqu'à Descartes inclus, décide de toutes les structures et figures possibles de la métaphysique, et de la possibilité même de cette science.

Il ne va pas de soi que l'existence de Dieu exige une preuve. Si c'est le cas, c'est qu'elle n'est pas connue par soi (*propter se nota*) comme Aristote soutient que c'est le cas de la nature (*Physique* II, 1, 193 a), dans un texte qui, à mon sens, sert de point de départ à Heidegger qui l'applique à tout l'idéalisme moderne (point particulièrement net dans les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*). De sorte que, pour Aristote, vouloir démontrer qu'il y a une nature oblige à une forme de raisonnement abscons dans lequel on doit feindre d'ignorer une chose que l'on sait. Qui voudrait démontrer l'existence des choses matérielles se trouverait, du point de vue d'Aristote, dans une situation comparable, quoique inverse, à celle de l'aveugle né, qui veut syllogiser sur les couleurs sans en avoir connaissance[3]. En revanche Aristote se montre beaucoup moins catégoriques sur l'existence des substances séparées, dont l'existence n'étant pas immédiatement connue, doit être démontrée (*Métaphysique, E*).

Aristote et ses commentateurs ont donc toujours commencé par postuler l'évidence des substances sensibles, évidence que prend pour point de départ la recherche portant sur les substances séparées. Même Suarez, sur ce point, ne déroge pas formellement, même s'il soutient aussitôt après que l'existence des substances immatérielles l'emporte en certitude et en évidence sur celle des substances matérielles. Le point de rupture avec ce naturalisme impénitent vient précisément, comme l'Aquinate l'a bien vu, d'Avicenne[4], qui fait jouer ici l'axiome fondamental de l'épistémologie aristotélicienne : une science ne démontre ni son sujet, ni ses principes. Un géomètre ne prouve pas qu'il y a de l'espace, il en assume l'existence. De même, un physicien ne prouve pas qu'il

y a une substance mobile et sensible, il le postule comme une chose *per se nota*. Mais si l'existence du sujet ne satisfait pas à cette condition initiale d'évidence indiscutable quant à son existence, on le considère alors comme démontré par une science « antérieure ».

En quel sens faut-il entendre cette antériorité? S'agit-il d'une antériorité de nature? Deux possibilités interprétatives s'offrent ici, qui engagent deux conceptions fondamentalement antinomiques de l'aristotélisme. Cette antinomie, historiquement incarné dans la critique averroïste d'Avicenne, constitue le terrain métastable sur lequel les latins ont construit l'édifice de la *metaphysica*. Nous pouvons considérer que la constitution onto-théologique de la métaphysique trouve ici la matrice conceptuelle et la pierre de touche de son élaboration historique[5]. Ces deux possibilités sont les suivantes : ou bien il revient à une science antérieure à la physique d'en établir (*stabilire*[6]) l'objet ; ou bien il appartient à la physique d'établir l'existence d'un sujet qu'elle n'étudie pas, mais qu'il appartient à une science qui vient « après elle » d'étudier : c'est la méta-physique, qui, ici, mérite bien son nom puisqu'elle tient de la physique l'existence de son objet : le premier moteur éternel démontré en *Physique VIII*.

L'objet d'une science lui est donné. Donné n'est pas à entendre ici au sens du donné empirique (le donné sensible), ni comme la donation phénoménologique. « Donné », *datum, suppositum, concessum* (comme lorsque Spinoza parlera de « l'idée vraie donnée » dans de *De emendatione intellectus*) signifie plutôt qu'on traite de quelque chose, un sujet, dont la signification et l'existence nous sont préalablement connus, au titre de base, fondement, racine, (*veluti basis, fundamentum et radix*). Il est formellement requis du sujet d'une science que l'on sache qu'il est et ce que le terme signifie ; c'est l'exigence minimale : la connaissance du sujet, comme celle de ses principes, est toujours présupposée, que cette présupposition soit expresse (vocale) ou tacite et mentale ; en revanche, on ne peut pas savoir d'emblée le *propter quid*, c'est-à-dire en avoir une connaissance par les causes, démonstrative : la science cherche à comprendre et à démontrer les accidents du sujet par leurs causes, mais aucune science ne démontre son propre sujet, ni *a posteriori,* ni *a priori*, comme d'autres encore le prétendent de manière « ridicule » : elle l'assume sans démonstration[7].

Les « accidents » ou les « affections » du sujet ne sont pas rigoureusement la même chose : on peut dire que les affections du sujet sont notoires, manifestes (comme peuvent l'être les symptômes d'une maladie), mais les accidents par soi ne sont pas nécessairement donnés avec la connaissance du sujet : il appartient justement à la science de les établir, et d'en établir les causes. Ce qu'elle ne peut en aucun faire d'elle-même ou à son propre sujet : qu'une science puisse démontrer le sujet qu'elle considère, reviendrait à tirer analytiquement d'un sujet donné la connaissance de sa propre cause, mais la cause du sujet ne peut lui être qu'extérieure et extrinsèque, sauf le cas très improbable et rigoureusement impossible en régime aristotélicien où le sujet est pensé comme *sui causa*. La démonstration du sujet d'une science ne peut donc se faire, en bonne logique que dans et par une autre science, capable d'établir démonstrativement un sujet dans la seule et stricte mesure où il n'est pas le sien. La converse de cette proposition donne l'énoncé apparemment étrange mais parfaitement logique que tout ce qui peut être démontré dans une science est de ce fait même *exclu* de la définition de son sujet. Le XIIIe siècle considère cette proposition comme allant de soi et se passant de démonstration ; après Avicenne, de paradoxale, elle est devenue topique[8]. Ainsi Albert le Grand, sans autre forme de procès : « Rien n'est à la fois le sujet et ce qui est recherché dans une quelconque science ; comme Dieu et les réalités divines séparées sont recherchés dans cette science [première], il n'en peuvent donc pas être le sujet ».

De ce fait, selon qu'on tient pour l'une ou l'autre de ces deux voies, la métaphysique n'aura ni le même objet, ni la même tâche, et la nature des preuves de l'existence divine s'en trouve affectée : l'avicennisme fournit le paradigme de la métaphysique comme *philosophia prima*, science fondatrice, dont dépendent toutes les autres ; il revient à cette philosophie première d'établir une preuve de l'existence de Dieu sans rien emprunter aux sciences, qui, au contraire, lui empruntent leurs principes : son objet (ou plutôt son sujet, *subjectum de quo*),

l'ens, est plus que suffisamment connu et n'est démontré dans aucune science antérieure, puisqu'il n'y a rien de mieux connu que lui ni par quoi il soit connu (*nihil ente notius*). C'est dans cette configuration épistémique, que la preuve de l'existence divine ne se peut chercher et trouver que dans le champ d'une *philosophia prima*.

Cette figure exemplaire de la métaphysique comporte ce faisant une équivoque fondamentale dans la détermination de son objet (*subjectum*) : si c'est l'être en tant qu'être (Met. Γ, 1, 1003a20), et si Dieu est exclu de l'objet de cette science, ce n'est certes pas que la *philosophia prima* soit incompétente en matière théologique, c'est au contraire pour mieux l'investir de ce rôle éminent : étant donné qu'aucune science n'établit l'existence de son sujet, surtout pas la première, ordonnée à la donation de son objet [« il y a », « étant donné », *es gibt*], c'est à condition que Dieu ne soit pas défini comme le sujet de la philosophie première, ni inclus en elle, qu'il peut revenir à celle-ci d'en établir l'existence. Cette existence n'est pas incluse dans l'objet de la métaphysique, mais n'en est pas non plus catégoriquement exclue, sans quoi, comme le veut le paradoxe sophistique (*Ménon*, 80d-e), on ne songerait même pas à la rechercher. Mais, dit Avicenne, « si nous ne désespérons pas l'y trouver, c'est que nous en avons des signes » (*quia signa habemus de eo*).

La critique averroïste montre que toutes les preuves métaphysiques *a priori* de l'existence de Dieu sont sophistiques : comment d'ailleurs peut-on prétendre démontrer, c'est-à-dire exhiber la cause d'un être qui par définition n'en a pas? Il n'y aura en fait de preuve de l'existence divine que des preuves physiques, plus faibles (démonstrations *quia*, non *propter quid*) car elles remontent des effets à leurs causes, en l'espèce du mouvement à son moteur immobile. Mais la question porte plus précisément sur l'impossibilité pour une science de démontrer les principes de son sujet ou de son genre. Ceux qui prennent cette règle à la lettre (comme Avicenne) *transfèrent au métaphysicien la charge de démontrer les principes de la substance sensible*, ce qui est en un sens contraire à la vocation transcendante de la métaphysique, qui, de science trans-physique déchoit au rang de ce qu'on devrait appeler une archi-physique : le résultat paradoxal de l'avicennisme serait, au rebours de ses intentions, d'avoir empêché la métaphysique de s'accomplir comme *scientia divina*. C'est cette situation qui caractérise la *philosophia prima* cartésienne : elle démontre l'existence et la réalité de la nature corporelle, conformément à l'idée claire de l'étendue et de ses modes (mouvement, figure).

Reste à présent à déterminer de quelle manière cette antinomie joue dans la structure même de la métaphysique cartésienne, quant à la double question des preuves de l'existence de Dieu, et de l'articulation entre physique et métaphysique. Il faut tout d'abord se rendre à l'évidence que les textes cartésiens ne sont pas rigoureusement concordants. En effet le *Discours* puis les *Meditationes* ne laissent aucun doute sur la primauté des preuves *a posteriori* ou « par les effets » (le *Discours* n'en donne d'ailleurs pas d'autre) ; mais les effets considérés n'étant pas autre chose que l'existence même de l'*ego cogitans* et l'idée de Dieu en lui, la voie des effets se trouve réintégrée à la *philosophia prima*. C'est par là que Descartes ouvre, avec génie, une voie moyenne entre Avicenne et Averroès, en interprétant les *signa* (*nec desperatum posse manifestari, quia signa habemus de eo*) d'Avicenne comme les idées, et en faisant de l'*idea entis infiniti* un *tekmerion* ou indice irréfutable, après avoir éliminé tous les signes (les autres idées), celles-ci étant comme des semeia, dont le signifié peut n'être qu'imaginaire, c'est-à-dire n'avoir pas d'autre réalité que celle du signe.

Mais l'important est surtout de noter comment la preuve cosmologique se construit sur les ruines de la preuve physico-théologique : c'est-à-dire comment l'énoncé liminaire que la première prend pour principe (*ego sum, ego existo*) n'est conquis que par le doute portant sur l'existence de toutes les choses matérielles. Et, simultanément, le matériau de la preuve *a posteriori* pas la causalité de l'*idea entis infiniti* n'apparaît que comme l'exception singulière à l'impossibilité générale de déduire ou inférer d'une idée quelconque l'existence de son objet. Tout se passe donc comme si la possibilité des arguments « cosmologiques » (par la causalité de l'*idea dei* et par la conservation de mon existence) dépendait de l'impossibilité démontrée des arguments physico-théologiques.

De cette connexion étroite entre l'impossibilité des arguments physico-théologiques et la possibilité de la preuve qu'on nomme « cosmologique », on peut fournir plusieurs éléments d'explication.

i/ la preuve de l'existence divine dans la *Méditation III* s'accomplit en régime de doute, c'est-à-dire de réduction des *res* aux *ideae*. Le principe d'une cause efficiente, ordinairement requis pour rendre raison de l'existence des choses, est utilisé ici en amont pour rendre raison de la réalité objective des idées ; ou, suivant le langage un peu moins sophistiqué du *Discours* : « nos idées ou notions, étant des choses réelles, et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies » (DM IV, AT VI, 38, 21-24). Autrement dit, les idées ne sont justiciables de l'universelle règle de la causalité, qu'en tant qu'elles sont des « choses réelles » (ou du moins en tant qu'elles ne sont « pas rien »), dont la réalité passe au crible du doute.

ii/ En opérant la distinction de la réalité formelle et de la réalité objective de l'idée, le doute fait précisément apparaître cette *realitas objectiva* qui, en régime d'expérience et de vie naturelle, ne se voit pas, ne s'entend pas, bref, demeure parfaitement irréelle, mais, dans la réduction, la seule réalité assurée. En ce sens, ce qui pèche dans la preuve physico-théologique, c'est son moyen, qui ne résiste pas au doute, alors que la *realitas objectiva* des *ideae*, elle, y résiste d'autant mieux qu'en un sens elle en procède.

iii/ Enfin, la destruction de la preuve physico-théologique et sa relève par l'argument cosmologique moyennant l'application de la causalité à la réalité de l'idée suppose une transformation radicale dans la définition même de l'idée : de formes exemplaires de la pensée divine, les idées sont rétrogradées au rang de simples *modi cogitandi*. En tant que formes exemplaires, les idées étaient moins en Dieu que Dieu lui-même, et à ce titre, ne pouvaient avoir de cause, pas plus que n'en a l'essence divine ellemême. Cependant, il fallait, avec toute une tradition augustinienne, assumer un paradoxe insoluble : les idées exemplaires ne constituaient pas, à l'instar des attributs, des conditions d'intelligibilité de l'essence divine, mais au contraire des conditions d'intelligibilité, incréées et éternelles, de l'*ens creatum*.

Conclusion : le phénomène du monde selon Descartes

L'idéalisme allemand a toujours fait de la question de l'idéalité du monde extérieur la contrepartie de l'auto-position de l'*ego cogitans* en *primum cognitum*, comme s'il s'agissait là de la position ontologique fondamentale par laquelle se caractérise cette *Metaphysik der Neuzeit*, dont Heidegger se donne une définition assez large pour y inclure Kant, et même la phénoménologie husserlienne. Mais, comme nous avons voulu le montrer ici, l'idéalisme allemand a oublié que cette auto-position est essentiellement motivée par le besoin d'établir une preuve de l'existence de Dieu — celle que Kant dit cosmologique, en la distinguant de la preuve physicothéologique. L'*ego cogito* n'est pas le donné absolument originaire et immédiat, mais il est médiat, puisqu'il est convoqué comme un *medium demonstrandi* dans le cadre d'une métaphysique — une théologie naturelle — qui prouve l'être du monde comme *ens creatum et universitas rerum* (donc dans les *Méditation*s III et IV plutôt que V et VI).

Aussi le « retour » husserlien à Descartes, et le « recommencement » de la philosophie est-il tronqué et, en un certain sens trompeur : Husserl suppose que l'*inconcussum quid* cartésien est l'*ego cogito*, sol de toute philosophie. Mais l'*ego* est moins le sujet de la philosophie que le *moyen* pour démontrer l'existence de Dieu, qui en est la cause. Le doute sur la réalité du monde n'est donc pas une conséquence de la position de l'*ego en primum cognitum*, mais au contraire, c'est l'*ego* qui est une conséquence d'un doute dont la racine la plus profonde plonge dans la structure de la métaphysique à l'époque médiévale et la certitude que la nature corporelle. Les « premiers fondements » sont l'existence de la nature pensante et de la nature corporelle, la première étant mieux connue par l'*ego*, puisqu'elle est immédiatement la sienne, et la seconde étant connue par la première, à savoir par une idée claire et distincte, idée qui n'est rien d'autre, en sa réalité formelle, qu'un simple *modus cogitandi*. Ce recommencement aux premiers fondements (*a primis fundamentis*), on ne saurait l'ignorer, a donc

bien, pour Descartes, le sens d'un recommencement aux premiers moments de la Création, et des natures intellectuelle et étendue dans leur condition originelle.

L'émergence de la *question du monde* constitue le trait le plus fondamental de la philosophie à l'époque moderne. C'est cette question qui devance, et qui porte la position de la subjectivité. Ou, pour le dire autrement : si la première parole sur l'étant dans le recommencement de la philosophie à l'époque moderne est *ego cogito, sum cogitans* — je suis celui qui pense, je suis dans l'acte et le moment même où je le pense, *maintenant* — cela provient de ce que la question la la plus originelle n'est plus qu'estce que l'étant ou qu'est-ce que l'étance, selon l'intraduisible jeu de mots et l'hypersémantisme de *Métaphysique* Z, *ti to on = tis hè ousia* (Aristote : demander « qu'est-ce que l'étant? » revient à demander « qu'est-ce que l'étance? »), mais *quid mundus*? Qu'est-ce que le monde? le concept de monde, compris comme le tout de la *duratio rerum* (*mundus = saeculum*), est le titre d'un concept purement ontologique. Qu'est-ce donc que le monde, sinon, pourrait-on dire en paraphrasant le mot célèbre de Hegel, l'être-là du temps?

Heidegger n'a donc pas rendu justice à Descartes en considérant que le « phénomène du monde », avec lui, se ramène à la seule intelligibilité mathématique de la *res extensa* : le monde n'est pas seulement l'étendue indéfinie de l'espace devant et autour de nous, c'est la *permanence* de cette quantité de mouvement que Dieu conserve en la même façon qu'il l'a créée. Cette permanence du tout n'est pas *perçue*, elle est *imaginée* ; ce qui signifie, aussi bien, que le monde n'est pas une chose, et qu'il ne nous affecte pas, comme nous affecte l'espace réel du « monde visible » et les corps qui nous environnent. Il y a bien, cependant, dans ce « monde visible », objet de la philosophie naturelle, quelque chose qui symbolise cette permanence et qui permet effectivement d'en former une image : c'est l'inaltérabilité *quoad nos* des cieux, et l'invariance de la situation des étoiles fixes, dont la luminosité invariable est l'indice d'innombrables cieux extérieurs, d'un monde qui excède toute perception et dépasse toute conception. Aussi bien, les caractéristiques fondamentales du « phénomène du monde » chez Descartes ne sont-elles pas la spatialité, mais l'*immensité* et la perfection d'un ouvrage dont « aucune idée n'approche », car « nous n'enfantons que des atomes au prix de la réalité des choses » (Pascal).

Endnote

1 1 Heidegger voit dans la *Vorhandenheit* (qu'on traduit par l'être-sous-la-main, mais qu' on pourrait aussi bien rendre par le terme de maintenance) la caractéristique de l'étant intramondain appréhendé comme « substance ». Cf. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 232-233 : « Subztantialität meint *Vorhandenheit*... In dieser Bestimmung des Seins Gottes liegt gar nichts von irgendwelcher religiöser Charakteristik, sondern Gott ist einfach der Titel für das Seiende, in dem uns eigentlich Seiendes im Sinne des Begriffes von Sein als Vorhandenheit begegnet ».

2 Husserl, *La Crise des Sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Appendice XI au § 23, 1962, 1976 pour la tr. française de Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1989, p. 478. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Husserliana VI.

3 Notons que chez Heidegger ce scandaleux (pseudo-)besoin de preuve concerne aussi bien l'existence divine: *Nietzsche I*, tr. P. Klossowski, Gallimard, 1971, p. 286. Cet aristotélisme scolaire, ou ce qu'il en reste, se retrouve en bien d' autre occurrences du *Nietzsche*, par exemple quelques pages plus loin lorsque il est affirmé qu'« aucune science ne saurait énoncer quoi que ce soit sur elle-même à l'aide de ses propres moyens scientifiques » (*ib*., 290).

4 Thomas d'Aquin, *Commentaire sur la Physique*, livre II, lectio 1 (sub fine) : « Deinde cum dicit: quod autem est natura etc., excludit praesumptionem quorundam volentium demonstrare quod natura sit. Et dicit quod ridiculum est quod aliquis tentet demonstrare quod natura sit, cum manifestum sit secundum sensum quod multa sunt a natura, quae habent principium sui motus in se. Velle autem demonstrare manifestum per non manifestum, est hominis qui non potest iudicare quid est notum propter se, et quid non est notum propter se: quia dum vult demonstrare id quod est notum propter se, utitur eo quasi non propter se noto (...) Naturam autem esse, est per se notum, inquantum naturalia sunt manifesta sensui. Sed quid sit uniuscuiusque rei natura, vel quod principium motus, hoc non est ma-

nifestum. Unde patet per hoc quod irrationabiliter Avicenna conatus est improbare Aristotelis dictum, volens quod 'naturam esse' possit demonstrari, sed non a naturali, quia nulla scientia probat sua principia ». Texte cité et commenté, mais dans un sens plus restreint, par Ét. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930, p. 156.

5 5 Sur la permanence de cette antinomie historique, voir l'article séminal d'Ét. Gilson, « Avicenne et le point de départ de Duns Scot » (*AHDLMA*, 1927, Vrin Reprise, Paris, 1986). Sur la nécessité d'une révision ***historique*** et critique du paradigme heideggerien de la constitution onto-théologique, nous suivons ici les suggestions d'O. Boulnois : « Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique », *Quaestio*, 1/2001, p. 379-406, en ajoutant cette quatrième figure, antinomique, au schéma tripartite qu'il propose. Voir également *id.*, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique à l'époque de Duns Scot* (*XIIIe-XIVe siècle*), Paris, PUF, 1999, ch. VII, p. 327-404.

6 Cf. MM I, AT VII, 17, 7-8 : « (...) quid... firmum et mansurum ... in scientiis stabilire ».

7 G. Zabarella, *De Tribus Praecognitis*, VIII-IX, col. 516-520.

8 On voit très bien comment les médiévaux n'ont exclu Dieu du sujet de la métaphysique que pour permettre à la métaphysique d'en prouver l'existence dans les textes présentés par A. Zimmermann, Ontologie *oder Metaphysik ? Die Bestimmung der Gegenstand der Metaphysik, im 13. und 14. Jahrhundert*, 1965, 19982 fait remonter à Avicenne l'argument en contexte métaphysique. "Je dis donc qu'il est impossible que Dieu lui-même soit le sujet de cette science, car tout sujet est d'une science est une chose dont on accorde l'être (*res quae conceditur esse*), et la science elle-même ne recherche que les dispositions de son sujet ; ceci est connu par d'autres lieux. Mais il ne peut être accordé que Dieu soit dans cette science en tant que sujet, car il est plutôt (*immo*) recherché en elle » (*Liber de philosophia prima, sive scientia divina, in : Avicenna latinus*, éd. S. van Riet et Gérard Verbeke, Louvain, Peeters – Leiden, Brill, 1977-1983, vol. 4, p. 4).

ヒュームと帰納的懐疑主義

ヘレン・ビービー
翻訳：森岡　智文

1．導入

この論文は、ヒューム哲学における懐疑主義の役割について、デカルト哲学における懐疑主義が果たす役割との明確な対比点を指摘し解明しながら、簡潔な説明を与えることを目標としている。

ヒュームは、デカルトとは異なり、しばしば自身を「懐疑主義的」（sceptical）哲学者として描く。ヒュームの企てを解釈する一つの方法として、この自己描写は、明らかに適切なものである。というのも、ヒュームは、デカルトとは異なり、外的世界――その因果構造――についての我々の信念にも、外的世界のまさに存在そのものについての我々の信念にも、それらがその上に据えられるべき堅牢な基礎を見出していないからである。従って、ヒュームは、デカルトとは違い、ある仕方で懐疑主義に陥っているのである。

ヒュームの立場についてのこのような考え方には、いくらかの正しさがある。しかしながら、それは、ヒュームの見解の精妙さと複雑さを見落としている。ヒュームは、デカルトとは異なり、懐疑主義的疑いが（スティーヴ・バックルの表現を用いるならば）「生存可能」（livable）かどうか、という問いと向き合わなければならない（Buckle 2001, 310–11を見よ）。それは、我々が周りの世界に効果的に関わることを可能にするような信念そのものを留保したままで、我々は真剣に生活を生きられるのかどうか、という問いである。最終的に、懐疑主義的挑戦に対するヒュームの応答に基礎を与えるのは、懐疑主義的疑いに「生存可能性」が欠けているということである。信念をひとからげに留保することは、心理学的に不可能であるばかりではない。たとえ、そのような留保が可能であったとしても、それは――穏やかに述べるならば――我々をひどく無能力にすることだろう。最悪の場合、我々は、全く生き延びることができないことだろう。そして、ヒュームは、我々の生活を生きる能力に、そのような有害な結果をもたらすであろう態度を容認することは、哲学的に妥当ではあり得ないと考えるのである。

すると、ある意味では、懐疑主義に対するヒュームのアプローチを理解する鍵は、疑い（doubt）という概念にあることになる。デカルトは、当然のことながら、懐疑主義を疑いという言葉で言い表す。つまり、彼が第一省察において我々に要求するのは、まさに、疑いを許容するすべての主張への信念を留保することなのである。しかし、デカルトにとって、疑いは単なる手段である。つまり、信念の留保は、我々が経ると想定されている知性の訓練であり、それは、一見すると疑い得る諸信念（のほとんど）に対して、堅固でそれらを正当化する基礎を明らかにする道行きの一段階である。ヒュームは、対照的に、いかなるそのような堅固な基礎も見出さない。この限りでは、もしかすると彼の立場は「懐疑主義的」かもしれない。しかし、ヒュームは、懐疑主義の本当の脅威は、ピュロン主義的懐疑主義者の――そのような正当化を欠いている場合――疑い得る諸信念は現実に疑われるべきであるという主張にあると見なしている。そして、ヒュームが否定するのは、この主張である。従って、別の意味――そして、私がヒュームにとってより重要と考える意味――では、彼は全く懐疑主義者ではない。

この論文では、私は、帰納的懐疑主義に対するヒュームの態度のみを考察し、外的世界についての懐疑主義に対する彼のはるかに複雑で難解なアプローチについては脇におくことにする。しかしながら、私は、両方の場合において、ヒュームの基本的態度は、多かれ少なかれ同じであると考えている。§2で、エドワード・クレイグが「神の似姿」（Image of God）原則と呼ぶものと、それに反対するヒュームの立場について簡潔に言及した後、§3で、帰納的推論についてのヒュームの議論への私の解釈を概説しよう。§4では、懐疑主義の問題へと向かい、§5で、

ヒューム哲学における懐疑主義の方法論的役割について、簡潔に考察する。

2．人間の学と神の似姿

ヒュームは、周知のように、経験主義者であった。彼の目標は、彼の『人間本性論』（*Treatise of Human Nature*）（1739–40）の序論に述べられているように、「人間の学」（science of man）を開始することである。そして、その適切な方法は「実験的哲学」（experimental philosophy）であると、ヒュームは考える。つまり、「この学に我々が与え得る唯一の堅固な基礎は、（中略）経験と観察の上に置かれなければならない」。よって、ヒュームの人間の学とは、「実験的哲学の精神的諸主題への適用」ということになる（*T* xx）。

それゆえ、経験主義的伝統における分析哲学創設の父というヒュームの現在の位置づけには、しかるべき慎重さをもってアプローチする必要がある。実際、私が論じることになるが、帰納の問題という特定の場合において、ヒュームの興味は、認識論的というよりも心理学的なものである。ヒュームの懐疑主義への態度もまた、現実的疑いの問題よりも正当化の問題に大きな注目をよせる現代的な懐疑主義についての諸議論とは、別のものとされる必要がある。

ヒュームの著作の文脈における一つの重要な特徴は、彼が、エドワード・クレイグ（1987）が「神の似姿」原則と呼ぶものに反対していることである。その原則によれば、人間は神の不完全バージョンということになる。神の似姿原則は、実質的な認識論的コミットメントを伴っており、ヒュームの目標の少なくとも一部は、それらのコミットメントが偽りであることを示すことである。例えば、神の似姿原則は、世界の本性へのアプリオリなアクセスが原理的に可能であるとする見解を推し進める。そのような見解は、論理的含意と類比的な世界の因果構造という概念へと自ずから通じ、その結果、因果過程における諸段階は、数学的証明の諸段階と似たものとなる。つまり、もし我々が、原因の本性を完全に把握できたならば、我々は、その過程における次の段階が何であるのかを、アプリオリに推理することができるということである。それゆえ、例えば、無からは何も生じないという原理は、一般的にアプリオリに知られ得る概念的真理とされ、それは、原因はその結果と少なくとも同じ程度の実在性を含まなければならないという原理――デカルトが、『省察』（*Meditations*）で神の存在についての「トレードマーク論証」（Trademark Argument）において用いたことで有名な原理――と関連していた。

ヒュームは、この神の似姿原則の帰結に反対して、次のように主張する。「もし我々が、アプリオリに推論するならば、どんなものであれどんなものも産み出すことができるように思われる。小石の落下は、よく分からないが、太陽を消し去るかもしれない。あるいは、人間の願いが、惑星をその軌道において制御するかもしれない」（『人間知性研究』（*Enquiry concerning Human Understanding*）（1748）――以下では*E*と略――164）。帰納的推理についての彼の議論は、少なくとも部分的には、原因から結果への推理はアプリオリではあり得ない、というこの主張を確立することを目標としている。現代的観点からは、これはほとんど正当化を必要としない主張である。しかし、もちろん、神の似姿原則の受け入れがたさがこのように認知されていることは、我々がヒュームに負っている哲学的恩恵の一部なのである。

3．帰納的推理（あるいは因果推論）

しばしばヒュームは、「帰納の問題」（Problem of Induction, PI）を創案し、その解決が不可能であることを示したと評価される。PIとは、観察されていない事柄が観察された事柄に似ているという信念の、正当化の問題である。例えば、あらゆる以前の機会において、私が車のブレーキをかけると車が減速したとする。すると、今回私がブレーキをかける際に、私は車が同じようになると予測する。しかし、もしそれがあるとすればだが、何がこの信念を正当化するのだろうか？　過去に車が減速したことは、それが今回もそうなるだろうということを含意しない。すると、なぜ我々は、過去の減速という自分の経験が今回も減速するだろうという信念を正当化する、と考えるべきなのだろうか？　あるいは、別の言い方をすれば、何が、「すべての以前のブレーキかけには減速が続いた」から「このブレーキかけには減速が続くだろう」への推理を正当化するのだろうか？　この問いへの充分な答えはPIへの解

決となるだろうが、残念ながら、そのような答えを見つけ出すのは極めて難しい（そして、いく人かの哲学者たちによれば、不可能である）ことが分かっている。

我々は見ることになろうが、PIの主要な要素が、ヒュームの議論に確かに現われている一方で、彼が、ともかくも帰納の問題――観察されていない事柄についての信念の正当化に関する問題――に本当に関心を持っているのかということは、全く明らかとは言えない。実際には、彼の関心は、むしろ観察されていない事柄への信念がいかに生じるかという心理学的問いにあった、と私は主張したい。

帰納的推理と因果関係

標準的に理解されたPIとヒュームの議論の間の一つの重要な相違点は、ヒュームにとっての「帰納的」推理は、原因から結果への推論であるという点である（彼は､「帰納的」や「帰納」という用語をまったく使用しない。彼は､『研究』（E 36）において、我々が結果を「予測するよう導かれる」（induced to expect）ことについて述べているのみである)。実際､私が因果推論と呼ぶもの――原因から結果への推理――についての彼の議論は､因果関係の「観念」（idea）の吟味という、より大きなプロジェクトの本質的な一部分である（我々は、ヒュームの「観念」をおおよそ概念のことと考えてよい)。我々は見ることになろうが、因果推論についてのヒューム自身の見解は、その推理は単なる習慣あるいは習癖の問題である、というものである。十分に数多く、*C*に*E*が続くのを観察した後では、*C*を観察すると、我々は自動的に*E*が続くことを予測するようになる――「論証や推論」（*E* 39）の何らかの過程の結果としてではなく、連合的な仕組みの結果として。それは、犬において、その引き紐が留め金から外された時に散歩を予測するように導くのと同じ心理学的仕組みである。そして、必然的結合の観念についてのヒュームの有名な議論（『本性論』第 1 巻 3 部14節――*T* 155-73――および『研究』第 7 節 *E* 60-79）において、この観念への印象の源泉を提供するのは、この仕組みの作用――「一つの対象からそれにいつも伴っていた対象へと移行するよう心を決定すること」（*T* 165）――であることが明らかになる（ヒュームは経験主義者なので､すべての妥当な観念は､経験の要素すなわち「印象」（impression）の内にその源泉を持たなければならない)。

従って、ヒュームにとって、（a）ある出来事が別の出来事の原因であると判断することと、（b）後者の出来事の存在を、類似した出来事が「恒常的に連接して」（constantly conjoined）いたという過去の経験を基にして推理するということは、極めて密接に結びついている。「ある種類の出来事が、常に、すべての事例において、別の種類の出来事に連接していたとき、我々は、一方の出来事が出現するや他方を予言することに、もはや何のためらいもない。また、それのみが我々に事実の問題や存在についての確信を与えることができる、あの推論［つまり習慣あるいは習癖］を用いることにも、もはや何のためらいもない。そして、我々は、一方の対象を「原因」、他方の対象を「結果」と呼ぶ」（E 75)。ここでのヒュームの重点は、帰納的推理によって、「二種類の出来事」が恒常的に連接していることを確立した後に、我々は第一のものを第二のものの原因であると推理する、ということではない。むしろ彼の重点は、我々が第二の出来事を推理することと、我々が第二の出来事を第一の出来事の結果と考えるということは、同じコインの二つの面であって、この推理が、我々が因果判断をする基礎となる必然的結合の印象を与える、ということにある。このアプローチは、PIについての現代的議論のほとんどと明確な対比をなしている。現代的議論は、観察された事柄から観察されていない事柄への推理に対して、関連する出来事間や対象間の因果的結合について我々がたまたま形成するかも知れない諸判断からは区別した仕方で、注目する傾向があるのである（例えば、Howson 2000を見よ)。

論証

ヒューム自身は、しばしば、原因から結果への推理に対する「基礎」の探究について語っている。しかしながら、それには、認識論的読み方も心理学的読み方も可能であることに注意して欲しい。つまり、その推理に対する「基礎」は、推理に正当化を与えるものであるかもしれないし、でなければ、いかに推理が生じるかを説明するものであるかもしれないのである。当面、私はこの曖昧さをそのままにして、論証を描きだすことにだけ焦点を合わせる

ことにしよう。後に、私は、我々がヒュームの興味を心理学的なものと考えるべきなのか認識論的なものと考えるべきなのか、という問いに戻ってくることになるだろう。従って、ここで述べるのは、因果推論――原因から結果への推理――に関するヒュームの論証がいかに進められているかである。（私は、全体にわたる論証である『本性論』版に従うことにする。）

第一に、ヒュームは、「我々が原因から結果へと行う推理は、これら個別の諸対象を一覧することからのみ由来するのではなく、また、一方の対象の他方の対象への依存を明らかにするようなそれらの本質への洞察から由来するのでもない」（*T* 86）ということを確立する。言い換えれば、我々は、一つの対象や出来事を吟味するだけでは、その結果が何であるかを予測することはできない、ということである。我々がこのことを確信できるのは、「そのような推理は知識になってしまい、異なる事物を想念することの絶対的な矛盾と不可能を含意することになるであろう」（*T* 86-7）からである。その一方で、結果が生じないかもしれないというのは、明らかに常に想念可能なことである。もしあなたが、非常に高いところからワイングラスを石の床に落としたならば、そのワイングラスが砕けるだろうというのは、確立された事実であるかもしれない。しかし、我々は、それが砕け損なうことも完全にうまく想像することができる（一方、例えば、ソクラテスは人間であり、すべての人間はやがて死ぬ、しかし、ソクラテスは死なない、ということは、我々は同じようには想像することができない）。ヒュームの「想念可能性原理（Conceivability Principle）」と時に呼ばれるものに従うならば、その否定が想念可能ないかなるものもアプリオリには知られ得ないので、*e*が*c*の結果の内の一つになるだろうということは、アプリオリには知られ得ないし、*c*の観察や吟味のみに基づいても知られ得ない。ヒュームは、ここから、「我々が、ある対象の存在から別の対象の存在を推理し得るのは、「経験」のみによる」（*T* 87）と結論づけている。言い換えれば、我々が、ある*C*を観察して、ある*E*が続くだろうと推理することができるのは、我々が、*C*が*E*に続くのをいくつか経験したことがあるときのみなのである。

原因から結果への推理は、恒常的連接の過去における観察に基いて進むということを確立した後に、ヒュームは、「経験は、[結果の] 観念を、知性によって産み出すのだろうか、それとも想像力によって産み出すのだろうか、つまり、我々が移行するように決定されているのは、理性によってだろうか、それとも諸知覚の特定の連合と関係によってだろうか」（T 88-9）と問う。ヒュームは、正しい説明は後者であると最終的に結論することになる。従って、彼には、原因から結果への推理が推論や論証の何らか過程に基づいており、それゆえ知性の産物である、という可能性を排除する必要があるのである。そして、ヒュームは、知性がそれをなし得るとすれば、可能な方法は一つだけであると考える。「もし理性が我々を決定するのだとすれば、それは次の原理をもとにして進むであろう。それは、我々が経験を有さなかった諸事例は、我々が経験を有した諸事例に類似しているはずであり、また、自然の経過は、常に斉一的に同じであり続けるという原理である」（*T* 89）。この原理は、しばしば「自然の斉一性原理」（Principle of the Uniformity of Nature, PUN）として知られている。従って、ヒュームが考察している提案は、原因から結果への推理が、次のように進むとするものである。

（P1） 私の経験において、*C*には常に*E*が続いていた
（P2） たった今、ある*C*が生じた
（P3） 私が観察しなかった諸事例は、私が観察した諸事例に類似する（PUN）
それゆえ
（C） *E*が生じるだろう

続いて、ヒュームは、（P3）が何に基礎づけられているのかを問う。「このような命題［PUN］がそこにきそづけられると想定されるかも知れない、すべての論証を考察してみよう。すると、それらは、知識（*knowledge*）か蓋然性（*probability*）のどちらかから引き出されるはずなので、我々の目をこれらの明証性の程度のそれぞれに向け、それらが、この性質の何らかの正しい結論を与えるかどうかを見てみよう」（*T* 89）。ヒュームは、「知識」によってアプリオリな知識を意味し、また、「蓋然性」によって経験から由来する信念を意味している。彼の計画は、PUNは、（a）アプリオリには知られ得ないし、また、（b）非循環論的には経験からの推論に基礎づけられ得ない、という

ことを示すことである。

論証の最初の部分である（a）は容易であり、単に、想念可能性原理に再度訴える必要があるだけである。我々は、自然の経過における変化を容易に想像できるので、PUNが誤りであることは可能であり、従って、それはアプリオリには知られ得ない。

（b）については、ヒュームは次のように述べる。

> 我々は、存在に関する全ての論証は、原因と結果の関係に基礎を置いていること、その関係についての我々の知識は、全くのところ経験に由来すること、さらにまた、我々のすべての実験的結論（experimental conclusions）は、未来は過去に合致するだろうという想定の上に進められること、を述べた。それゆえ、この最後の想定の証明を、蓋然的論証あるいは存在に関する論証によって果たそうとすることは、明らかに循環せざるを得ない（*E* 35–6）。

言い換えれば、我々のすべての「実験的結論」（つまり、経験あるいは「蓋然的論証」からの推論に基礎を置いている信念）は、PUNを前提しているのである。それゆえ、PUNがそれ自体、経験からの推論に基礎を置くことはできない。というのも、そのような経験からの推論が、まさにPUNを前提しているからである。（しかしながら、私は以下で、ここでのヒュームの申し立ては、（P1–3）から（C）への論証が、信念を正当化する可能的方法というよりも、信念を形成する可能的方法として解釈された場合に、より意味が通るということを主張しよう。）

ヒュームは、原因から結果への推論は、原因の内に現われていて結果の生起を保証するような、未知の「産出力」に訴えることで進められる、という主張に対しても、同様な論証を提示している（*T* 90–92 および *E* 36–8）。議論のために、*C*と*E*の恒常的連接という過去の経験が、過去における現われた*C*には*E*を産み出す「力」があったと信じる根拠を我々に与える、ということを認めてみてみよう。たとえそれを認めても、PUNを前提することなしには、要求されている「今の*C*が*E*を産み出す力を持つ」への推理には基礎がなく、従って、結果の生起への推理にも基礎がない。

これで、ヒュームの論証は完成である――その後、ヒュームは、議論してきた問題に対して、彼が「懐疑主義的解決」（sceptical solution）と呼ぶものを与えることへと進む。それは、因果推論が、実際には、単に「習慣あるいは習癖」（*E* 43）あるいは「連合原理」（*T* 93）の問題として生じるという、彼の良く知られた主張である。

正当化 vs 信念の生成

因果推論についてのヒュームの議論の標準的解釈は、彼が本当に帰納の問題、つまり、観察されていない事柄についての我々の信念の正当化の問題を、提起し――そして、解決不可能と表明し――ているというものである。それゆえに、彼の「解決」は、単に「懐疑主義的解決」である。つまり、その「解決」は、帰納的懐疑主義を弱めるものとは想定されておらず、我々の心理学的仕組みがそうなので我々自身ではどうしようもない、という口実によって、帰納への我々の信頼に逃げ道を与えるものと想定されているだけ、ということになる。しかしながら、この解釈は、しだいに問題の多いものと見なされてきている。いく人かの解釈者は、因果推論についてのヒュームの議論における意図は、単に、因果推論がアプリオリな推論ではないことを示すことにある、と論じた（例えば、Flew 1961およびStove 1965を見よ）――それは、ヒュームに因果推論を正当化されていないものと見なすことを要請しない。また他の解釈者は、彼の目標は、観察されていない事柄への信念が、事実として、因果推論についての何らかの論証の過程の問題としては生じていないことを示すことにある、と論じた（例えば、Garrett 1997およびNoonan 1999を見よ）。

私自身の見解は、この後者の解釈が、ヒュームが関心を持っていた論点を、認識論的論点というより心理学的論点であると適切に解釈している点で、より的を射たものと見なすものである。ヒュームの明言されているプロジェクトが、『本性論』の序論で描かれているように、「人間の学」（*T* xvi）であるという事実は、帰納的懐疑主義が彼の指針にはないと見なすことに、一つの根拠を与える。というのも、帰納的懐疑主義者に従うならば、「人間の学」は完全に正当性を欠く結論をもたらし得るのみだからである。ヒュームの「懐疑主義的解決」への伝統的解釈――「懐

疑主義的解決」は、因果推論が心理学的に強制的なものであることを示すことで、何らかの意味で、因果推論への我々の信頼に逃げ道を与えているという解釈――は、ここでは役に立たない。なぜなら、ヒュームが人間の学の内で遂行している種類の「実験的哲学」に従事することは、それ自体は心理学的に強制的なものではないからである。ヒュームは、実験的方法を是認し、さらに、実験的方法の遂行を、明確に自らが選択した大胆な試みと見なしているように思われる。

私は、因果推論の議論におけるヒュームの主たる興味は、信念の起源にあると信じている。私が、例えば、ブレーキペダルを押し下げるという印象を持つ時、どのような過程あるいは仕組みによって、私は車が減速するだろうと信じるようになるのだろうか？　信念が形成され得る一つの仕方は、アプリオリな推論によるものである。例えば、もし私が、ジェーンが三つのリンゴを持っていて、ジューンが二つのリンゴを持っているという信念から始めるならば、私は、ジェーンがジューンより多くのリンゴを持っていることを、アプリオリに推理できる――そして、それゆえ、信じるようになる。しかし、ヒュームが原因から結果への推論はアプリオリな推論ではないことを示しているので、結果への信念は、原因の印象が与えられたとしても、そのような仕方では生じ得ない。では、結果への信念は、いかに生じるのか？　極めて重要なことは、ここでの問いが、一般的な問いであることである。つまり、「この個別の信念は、いかにして生じたのか？」ではなく、「信念一般は、いかにして生じるのか？」という問いである。我々は、諸感官に現われない事実の問題について、いかなる信念も抱かずに生まれるが、結局は、そのような信念をたくさん持つことになる。このことは、いかに生じるのか？

ヒュームが答えたいと考える問いをこのように解釈すると、PUNに訴える論証に伴う問題点は、それが正当化の意味で循環していることではなく、説明の意味で循環していることになる。つまり、（P1-3）から（C）への論証は、（C）への信念を正当化しようとして与えられるかも知れない論証として失敗しているのではなく、信念一般の形成に対してモデルを与えようとする試みとして失敗しているのである。ヒュームは、「観念の関係」（relations of ideas）（*T* 69-73）に関する推論の説明を通じて、アプリオリな知識の源をすでに説明したと考えている。従って、もしPUNがアプリオリに知られ得るとするならば、結果への信念は、（P1）（記憶の内容）、（P2）（印象）、（P3）（知識の内容）からのアプリオリな推理の結果として生じ得ることになる。つまり、信念を生成する仕組みは、その入力として、すでにうまくその源を説明したとヒューム自身が見なしている心的諸内容のみをもつことになる。しかし、PUNは、アプリオリには知られ得ないので、その身分は信念であるはずである。しかし、その場合に、PUNに訴えることは、いかにして信念一般が生じるかの説明においては役に立たない。というのも、信念生成の仕組みとされているもの――（P1-3）から（C）への推理――自体が、信念を入力の一部としているからである。従って、それは、以前に我々がすでに他の諸信念を得ている場合に、いかに我々は何らかの個別の信念を持つようになり得るのか、を説明できるにすぎない。

因果推論の議論からヒュームが引き出そうと意図する唯一の否定的な認識論的帰結は、この解釈によると、因果推論は、アプリオリにあるいは直接の感覚的経験に基いて知られる諸前提からのアプリオリな推理によっては、正当化され得ない（なぜなら、因果推論は、アプリオリな推理の結果ではあり得ないから）ということである。従って、彼は、その因果推論の議論において、因果推論が経験的に正当化され得るかどうかという問題を提起することは、全く意図していない。実際、彼は、それが可能であることを単純に当然と考えているようであり、しばしば、因果推論を推論の「正しい」（just）形式として言及する。

実際に、私は、ヒュームが以下のように言う時、彼は帰納の信頼性主義的正当化を与えていると考えている（さらなる議論については、Beebee 2006を見よ）。

> もしある対象の現前が、通常それに連接している諸対象の観念をただちに喚起しなかったとすれば、我々のすべての知識は、我々の記憶と諸感官という狭い領域に制限されていたに違いない。そして、我々は、善の産出または悪の回避のために、手段を目的に適合させること、あるいは、我々の自然な力を使用することが決してできなかったであろう。（中略）自然は、我々に自分たちの手足の使い方を教えたが、手足を動かす筋肉や神経についての知識は与えなかった。それと同じく、自然は、我々の内に一つの本能を植え付けたのであり、この本能が、自然が外的諸対象の内に確立した経過に対応するように思考を運んでいくのである（*E* 55）。

しかし、明白に（そして、これはヒューム自身にとって明白となったであろうことだが)、いかなる信頼性主義的正当化も、懐疑主義者の要求を満たさないだろう。というのも、当然のことながら、信頼性主義的正当化は、帰納的推理への過去の信頼性が、それが信頼可能であり続けるだろうと考える基盤を与えるという主張――ちょうどヒュームが、我々が信頼するためのいかなるアプリオリな基盤も持たないとした推理の形式――に依存しているからである。

ここまでの要点は、次のようになる。ヒュームの因果推論の議論は、（ヒューム以来）伝統的な懐疑主義的な帰納の問題を提出することを、意図すらしていない。ヒュームは、そこにおいて、観察されていない事柄への信念を我々が形成する仕組みについての心理学的説明を与えた。そして、彼は、この仕組みの構造を全く妥当なものと考えている。それは、彼の正当化の理論が、真なる信念を伝えるというこの仕組みの能力を信頼し続けることに対して、アプリオリな基盤を与えることに明らかに失敗している、という事実にも関わらずである。

4．帰納的懐疑主義者に対するヒュームの応答

いまだ我々には、正確に言って、何が帰納的懐疑主義に対するヒュームの態度なのか、という問いが残されている。ヒュームは、帰納的懐疑主義者の、帰納的推理に対して非循環論的な正当化を与えよという挑戦には応じられないと考え、しかも、それに応じる必要もない――懐疑主義者の不満は、推理の妥当な形式としての因果推論の身分に異議を唱えるものではない――とも考えているように思われる。しかし、ここには、明らかに間隙が存在する。なぜ、懐疑主義者の挑戦には応じる必要がないのだろうか？　なぜ、因果推論の非循環的な正当化を与えることが不可能であることが、因果推論の妥当さに異議を唱えるものではないのだろうか？

私は、ヒュームの応答のうちに、三つの別々の要素を見出すことができると考える。第一のもの――彼が明示的に述べているというよりは、彼の全体的な立場の内に暗示されているもの――は、ちょうど次のようなものである。我々が、神の似姿原則にとらわれず、動物としての人間という考えから出発することを想定してほしい。つまり、人間は、高度に認知的に洗練されてはいるが、それでも、神や天使よりは犬や猿の側に分類されるべき動物であるということである。この出発点を与えられたならば、我々の世界への認識的アクセスは、神が利用できるアクセスのより洗練されていないバージョンではなく、犬が利用できるアクセスのより洗練されたバージョンであることを期待すべきである。それゆえ、我々は、世界の因果構造へのアプリオリなアクセス――神にはおそらく成し遂げられるが、犬には確実に不可能なもの――を達成できるとは、単に最初から期待すべきでなかったのである。従って、実際、我々が世界の因果構造へのアプリオリなアクセスを達成できないことの論証は、本当には驚くべきものではない。つまり、それは、我々が以前に成し遂げることを希望していたかもしれない認識的な理想の実現の失敗として、我々に衝撃を与えるべきことではない。いかなるそのような希望も、我々の基本的本性を動物的というより擬神的であるとする見解と共に、消滅するのである。

この考えの道筋は、私が思うに、正当化を要請する際の懐疑主義者の極めて高い基準が、単に不適切な基準であるとする考えと、方向を同じくしている。つまり、我々がそれらの基準を満たすことは、そもそも現実的に期待できることでは全くないので、我々は、それらを満たすことができないがために、自分たちをひどい認知的欠陥品と見なすべきではないのである。もし我々が、自分たちの視線を下げるならば――もし我々が、自分たちの動物的本性を所与のものとし、そして、信念形成のより良い方法やより悪い方法があるかどうかを問うならば、我々は、最終的に、現実に矯正的な目的を有する、正当化された信念と正当化されていない信念の間の区別を得ることになるだろう。つまり、我々は、正当化されていない信念を放棄し、それを正当化された信念に置き換えようと、賢明にも試みることができるのである。

彼の応答における第二と第三の要素は、『研究』の次の節ではたらいていることが見て取れる。

> というのも、ここに、過激な懐疑主義に対する主要で最も破滅に追いやる力のある反論があるからである。それは、懐疑主義がその完全な力と勢いを保持している間でも、いかなる持続的な善もそこから決して結果し得ない、というものである。我々は、そのような懐疑主義者に、次のように尋ねさえすればよい。あなたの意味するものは何なのか？　そして、

> あなたは、それら全ての物好きな研究によって、何を提案しているのか？　彼は、すぐに途方に暮れ、何と答えるかべきか分からないだろう。（中略）ピュロン主義者は、自分の哲学が、心に何らかの恒常的影響を及ぼすだろうと期待することができない。あるいは、たとえ恒常的影響を及ぼしたとしても、それが社会に有益であろうと期待することはできない。それどころか、彼は、もし何かを承認するとすれば、次のことを承認しなければならない。それは、彼の諸原理が普遍的かつ堅固に広まるならば、全ての人間生活が消滅しなければならない、ということである（*E* 159-60）。

ここでのヒュームの応答における一つの要素は、疑い得るあらゆる事柄を現実に疑うことを積極的に推奨する種類の懐疑主義に関わっている。この種類の懐疑主義へのヒュームの応答は、二つの部分からなっている。一つ目は、経験的事実の問題として、懐疑主義者の推奨に従うことは不可能である、つまり、それが、「心に何らかの恒常的影響を及ぼす」ことはないであろう、ということである。我々は、自分たちの研究に没頭している間は、外的世界への信念や原因と結果の安定した関係への信念を、なんとか留保することができるかも知れない。しかし、我々が、研究を離れて周りの世界と関わり合うやいなや、そのような疑いは、保持することが全く不可能になる。次に起ころうとしていることについての積極的な予測を何も形成することなく、商店へ行っていくらか牛乳を購入することを試みて欲しい。あなたは、失敗するだろう。あなたが行う数多くのあらゆる事柄は、予測に訴えることによってのみ、解明可能なのである。なぜあなたは、靴屋ではなくスーパーマーケットへ向かったのか？　なぜなら、そこが、牛乳が売られているとあなたが予測する場所だからである。なぜあなたは、お金を持って来たのか？　なぜなら、あなたは、それが途中で人参に変身しないと予測し、また現金との交換によってのみ牛乳を入手できると予測するからである。なぜあなたは、自分の左足を、自分の右足の後ろではなく前に置いたのか？　なぜあなたは、バスの前に踏み出さず、道路を横断するために待機したのか？　などなど。

二つ目として、信念をひとからげに留保することが、可能であると想定してみてほしい。ヒュームは、もし我々が現実にそうしたとしたら、我々は確実にすぐに消滅してしまうだろう、と考える。もし我々が、正真正銘いかなる予測も抱かないとすれば、我々は、全く何事もしなくなるだろう。我々は、食べることすらないだろう。というのも、もしあなたが、作ったばかりのサンドイッチが自分に栄養を与えるだろうという予測を抱かないとすれば、なぜあなたは、それを食べないのではなく――あるいは、それを言うなら、家具を食べるのではなく――それを食べるのか？

すると、いずれにしても、ひとからげに疑うということは、選択可能なものではまったくない。我々はそれをなし得ないか、あるいは、なし得るにしても、そうすることは我々にとって途方もなく悪いということになる。

懐疑主義へのヒュームの応答における第三のそして最後の要素は、信念留保へのピュロン主義的な推奨の失敗と結びついている。懐疑主義者が、ここでのヒュームの指摘を受け容れ、それにも関わらず、我々が形成する予測が――心理学的にあるいはもしかすると単に実践的には、必然的かも知れないが――正当化を欠いていると主張しようとする、と想定してみてほしい。我々がすでに見たように、私は、ヒュームはこの主張に反対すると考えている。しかし、それを脇におくとしても、彼は、別の応答を隠し持っている。それは、次のようなものである。もし我々に信念の留保を推奨するのでないのならば、正確に言って、何が我々の信念が正当化されていないと言い張る際の論点なのか？　我々は、この種の懐疑主義を、単純に知的立場の一種――実践的行為のための何らかの派生的結果をもつことを想定されない立場――と見なし得る。しかし、ヒュームは、それは単なる知的に気取った態度だと考える。我々が、どの哲学的原理に従うべきかを考慮するとき、ヒュームの本においては、我々はいかに自分たちの生活を生きるべきかを問うているのであり、単に哲学の教室や自分たちが書いている本の内で、我々がどの原理を主張することができるかを問うているのではない。

私は思うに、これが、ヒュームが懐疑主義者に対して、「あなたの意味するものは何なのか？　そして、あなたは、それら全ての物好きな研究によって、何を提案しているのか？」と問う際の、この問いに対する暗黙の残された選択肢であろう。要するに、いわば理論的には懐疑主義者だが実践的にはそうでない者は、何も提案してはいないのである。この種の懐疑主義者に対しては、いかなる答えもないかもしれないが、そのような者の推論は、我々がいかに生きるべきかについて何らの推奨もなさないので、真剣に考えるに全く値しないのである。この種の懐疑主義の失敗は、誤った前提や当てにならない推論を展開していることにあるのではない。むしろ、「我々は、何を

信じるべきか？」という問いに対して、何らかの積極的で、生存可能な答えを与えることに失敗していることにある（というのも、「何も信じるべきでない」という答えは、明らかに生存可能でないからである）。従って、懐疑主義者の間違いは、哲学的仕事を終える前に、その道具を下においてしまったことである。

5．結論：ヒュームにおける懐疑主義の方法論的役割

ヒューム哲学は、多くの点においてデカルトに真っ向から対立する。私が、やや間接的に確立しようとしたことの一つは、懐疑主義的な事柄が方法論的に中心的な役割を担っていないことが、そのような対立点の一つである、ということである。デカルトにとって、懐疑主義は中心的な役割を果たしている。つまり、懐疑主義は、コギトに向かう出発点と、それに続く、外的世界についての我々の信念および我々自身の推論する力までもを正当化する説明を提供する、邪悪な悪魔の亡霊なのである。もし我々が、因果推論についてのヒュームの議論を、懐疑主義的な帰納の問題を提起するものとして読んだならば、我々は、ヒュームのプロジェクトにとっても、懐疑主義が中心的なものであると結論するかもしれない。そのように理解されるならば、結局のところ、事実の問題に関するすべての我々の推論の基礎が単に「習慣あるいは習癖」にあることを明らかにするのが、帰納の問題へのヒュームの「懐疑主義的解決」ということになる。

それとは対照的に、私は、因果推論についてのヒュームの議論において、懐疑主義は、彼の指針では全くないと論じた。ヒュームは、懐疑主義に興味をもっているが、彼がそれに明示的に言及するのは、『本性論』第１巻と『研究』両方の最末尾においてであることに、注目すべきである。従って、彼の全体としての認識論的立場は、懐疑主義的帰結を有する。しかし、懐疑主義への考察は、そこから彼の認識論的立場が動機づけられ展開するような出発点――デカルトにとってはそうであるように――ではない。

それにも関わらず、懐疑主義に対するヒュームの立場は、複雑で難解であり、私がここで与えたよりもはるかに注目に値するばかりでなく、彼の哲学的立場――とりわけ、神の似姿原則に反対する彼の立場――の中心的側面のいくつかを強調するのにも役立つ。さらに重要なことには、それは、どのような哲学にその成就を期待すべきかについての、彼の見解を解明するのにも役立つ。よく知られているように、ヒュームは、『研究』のまさに最終行において、神学と形而上学についてのほとんどの本は、炎にくべられてしまうべきだ、「というのも、それらは詭弁と幻想以外の何ものも含まないのだから」――つまり、それらは深刻な欠点のある推論に依存しているから――と述べている。懐疑主義者は、ヒュームが考えるに、深刻な欠点のある推論に依存してはいない。それにも関わらず、私は、懐疑主義を擁護する著作にふさわしい場所についての彼の態度は、神学と形而上学についてのほとんどの本に対するものとほとんど同じだと考える。彼が、それらの著作からいかなる善も得ることはできないと考えているのは確かである。しかし、私は思うのだが、彼は、それよりも悪いとも考えている（そして、これは、少なくともいくつかの国々において、同時代的な共鳴を著しく有する点である）。つまり、懐疑主義を擁護する著作は、いかなる実践的適用もできない哲学的原理を助長し、そしてそれゆえに、哲学自体を、いかに我々が自分たちの生活を生きるべきかについていかなる重要性も持たない学問と見なしている点で、積極的に有害なものである、と考えている。従って、私は、彼の見解は、懐疑主義を擁護する著作もまた炎にくべられるべき、というものであろうと考えるのである。

参考文献

Beebee, H.（2006）*Hume on Causation*. Abingdon: Routledge.

Buckle, S.（2001）*Hume's Enlightenment Tract*, Oxford: Oxford University Press.

Craig, E.（1987）*The Mind of God and the Works of Man*, Oxford: Clarendon Press.

Flew, A.（1961）*Hume's Philosophy of Belief*. London: Routledge & Kegan Paul.

Garrett, D.（1997）*Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

Howson, C.（2000）*Hume's Problem: Induction and the Justification of Belief*, Oxford: Clarendon.

Hume, D.（1739-40）*(T), A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge, 2nd edition, revised and ed. P.H. Nidditch, Ox-

ford: Clarendon Press (1978).

-- (1748) *(E), Enquiry concerning Human Understanding*, in D. Hume, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals* (1748/51), ed. L.A. Selby-Bigge, 3rd edition, revised and ed. P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press (1975).

Noonan, H. (1999) *Hume on Knowledge*. London: Routledge.

Stove, D. C. (1965) 'Hume, Probability, and Induction', *Philosophical Review* 74, 160-77.

Hume on inductive scepticism

Helen Beebee

1. Introduction

This paper aims to provide a brief account of the role of scepticism in Hume's philosophy, drawing and explaining a sharp contrast with the role it plays in Descartes'.

Hume, unlike Descartes, sometimes describes himself as a 'sceptical' philosopher. On one way of interpreting what Hume is up to, this self-description is manifestly appropriate: Hume, unlike Descartes, finds no solid foundations upon which to found our beliefs either about the external world – not its causal structure, nor indeed its very existence. So Hume is stuck with scepticism in a way that Descartes isn't.

There is something right about this way of thinking about Hume's position. However, it overlooks the subtlety and complexity of Hume's view. Hume, unlike Descartes, has to face the question whether sceptical doubt is (to use an expression of Steve Buckle; see Buckle 2001, 310–11) 'livable': whether we could seriously live our lives while suspending the very beliefs that enable us to engage effectively with the world around us. In the end, it is the lack of 'livability' of sceptical doubt that provides the basis for Hume's response to the sceptical challenge. The wholesale suspension of belief is something that is not only psychologically impossible; even if it *were* possible, it would – to put it mildly – seriously incapacitate us. At worst, we simply wouldn't be able to survive. And Hume thinks it cannot be philosophically legitimate to endorse an attitude that would have such a damaging effect on our ability to live our lives.

In a sense, then, the key to understanding Hume's approach to scepticism lies in the concept of *doubt*. Descartes, of course, couches scepticism in the language of doubt: precisely what he asks us to do in the first Meditation is to suspend belief in all claims that are susceptible to doubt. But doubt, for Descartes, is a mere device: suspension of belief is an intellectual exercise we are supposed to go through as a step on the path to uncovering firm justificatory foundations for (most of) the beliefs that, at first sight, are dubitable. Hume, by contrast, finds no such firm foundations. To this extent, perhaps, his position is 'sceptical'. But Hume takes the *real* threat of scepticism to be the Pyrrhonian sceptic's claim that – in the absence of such justification – beliefs that are dubitable should *actually* be doubted. And it is this claim that Hume denies. So, in another sense – and, I think, in the sense that is more important to Hume – he is not a sceptic at all.

In this paper, I shall consider only Hume's attitude to *inductive* scepticism, setting aside his much more complex and difficult approach to external-world scepticism. However, I think his basic attitude is more or less the same in both cases. After saying something briefly about what Edward Craig calls the 'Image of God' doctrine, and Hume's opposition to it, in §2, I'll sketch my interpretation of Hume's discussion of inductive reasoning in §3. In §4 I turn to the issue of scepticism, and in §5 I briefly consider the methodological role of scepticism in Hume's philosophy.

2. The science of man and the image of God

Hume, as we all know, was an empiricist. His aim, as stated in the Introduction to his *Treatise of Human Nature* (1739–40), is to instigate the 'science of man'. And the appropriate method, Hume thinks, is 'experimental philosophy': 'the only solid foundation we can give to this science ... must be laid on experience and observation'. Hume's science of man, then, is the 'application of experimental philosophy to moral subjects.' (*T* xx)

Hume's contemporary status as a founding father of analytic philosophy in the empiricist tradition thus needs to be approached with a certain amount of caution; indeed, as I shall argue, in the particular case of the Problem of Induction Hume's interests are more psychological than epistemological. Hume's attitude to scepticism, too, needs to be disassociated from contemporary discussions of scepticism, which largely focus on the issue of justification rather than the issue of actual doubt.

An important feature of the context of Hume's work is his opposition to what Edward Craig (1987) calls the 'Image of God' doctrine, according to which human beings are imperfect versions of God. The Image of God doctrine carries with it substantive epistemological commitments, and at least part of Hume's aim is to show that those commitments are spurious. For example, the Image of God doctrine drives the view that in principle, *a priori* access to the nature of the world is possible. Such a view naturally leads to a conception of the causal structure of the world that is analogous to logical entailment, so that stages in a causal process are like stages of a mathematical proof: if we could fully comprehend the nature of the cause, we would be able to infer *a priori* what the next stage in the process would be. Thus, for example, the principle *ex nihilo nihil fit* (nothing comes from nothing) was generally taken to be a conceptual truth, knowable *a priori*, as was the related principle that a cause must contain at least as much reality as its effect – a principle that Descartes famously used in his 'Trademark Argument' for the existence of God in the *Meditations*.

Hume, in opposition to this consequence of the Image of God doctrine, holds that: 'If we reason *a priori*, anything may appear able to produce anything. The falling of a pebble may, for aught we know, extinguish the sun; or the wish of a man control the planets in their orbits.' (*Enquiry concerning Human Understanding*, 1748 – henceforth '*E*' – 164). His discussion of inductive inference is aimed, at least in part, at establishing this claim that the inference from causes to effects cannot be *a priori*. From a contemporary perspective, this is hardly a claim that needs to be justified; but of course the acknowledged implausibility of the Image of God doctrine is part of the philosophical debt we owe to Hume.

3. Inductive inference (or causal reasoning)

Hume is often credited with inventing, and showing to be insoluble, the 'Problem of Induction'. PI is the problem of justifying the belief that the unobserved resembles the observed. For example, on every previous occasion when I pressed the brake in a car, the car slowed down; and so, this time I press the brake, I expect the car to do the same. But what, if anything, justifies this belief? That the car has slowed down in the past does not *entail* that it will do so on this occasion; so why should we think that my experience of past slowing-downs *justifies* the belief that it will slow down now? Or, in other words, what justifies the *inference* from 'all previous brake-pressings have been followed by slowing down' to 'this brake-pressing will be followed by slowing down?' An adequate answer to this question would be a solution to PI; unfortunately such an answer turns out to be very hard (and, according to some philosophers, impossible) to come up with.

While, as we shall see, the main elements of PI are certainly present in Hume's discussion, it is not at all clear that he is really concerned with the problem of induction – a problem about the *justification* of beliefs about the unobserved – at all. In fact, I shall claim, his concern is rather with the psychological question of *how* belief in

the unobserved arises.

Inductive inference and causation

One important difference between PI as standardly understood and Hume's discussion is that for Hume, 'inductive' inference is reasoning from causes to effects (he does not use the terms 'inductive' and 'induction' at all; he merely talks, in the *Enquiry* (*E* 36), about our being 'induced to expect' effects). Indeed, his discussion of what I shall call causal reasoning – the inference from cause to effect – is an essential part of a larger project, that of examining the 'idea' of causation (we can think of Hume's 'ideas' roughly as concepts). As we shall see, Hume's own view about causal reasoning is that the inference is a matter of mere custom or habit. Having observed sufficiently many *C*s being followed by *E*s, on observing a *C* we *automatically* come to expect an *E* to follow – not as a result of any process of 'argument or ratiocination' (*E* 39) but as a result of an associative mechanism: the same psychological mechanism that leads a dog to expect a walk when its lead is taken off its hook. And it turns out, in Hume's famous discussion of the idea of necessary connection (in the *Treatise* Book I, Part III, §14 – *T* 155–73 – and the *Enquiry*, §7, *E* 60–79), that it is the operation of this mechanism – the 'determination of the mind to pass from one object to its usual attendant' (*T* 165) – that provides the impression-source for this idea (Hume being an empiricist, all legitimate ideas must have their source in an element of experience, or an 'impression').

So for Hume, (a) judging that one event is the cause of another, and (b) inferring the existence of the second on the basis of past experience of similar events being 'constantly conjoined' are very closely connected: 'when one species of event has always, in all instances, been conjoined with another, we make no longer any scruple of foretelling one upon the appearance of the other, and of employing that reasoning [namely custom or habit], which can alone assure us of any matter of fact or existence. We then call the one object, *Cause*; the other, *Effect*.' (*E* 75) Hume's point here is not that, having established, via inductive inference, that the two 'species of event' are constantly conjoined, we *infer* that the first is a cause of the second; rather, our inferring the second event and our thinking of it as an effect of the first are two sides of the same coin, the inference supplying the impression of necessary connection on the basis of which we make the causal judgment. This approach contrasts sharply with most contemporary discussions of PI, which tend to focus on the inference from the observed to the unobserved in isolation from any judgments we might happen to make about a causal connection between the relevant events or objects (see for example Howson 2000).

The argument

Hume himself often talks about looking for a 'foundation' for the inference from causes to effects. Note, however, that this can be given an epistemological or a psychological reading: a 'foundation' for the inference might be something that confers justification on it, or else it might be something that explains *how* the inference happens. For now, I shall preserve this ambiguity and just focus on sketching the argument; I shall later return to the question of whether we should think of Hume's interest as a psychological or an epistemological interest. Here, then, is how Hume's argument concerning causal reasoning – the inference from causes to effects – proceeds. (I shall follow the *Treatise* version of the overall argument.)

First of all, Hume establishes that 'the inference we draw from cause to effect, is not deriv'd merely from a survey of these particular objects, and from such a penetration into their essences as may discover the dependence of the one upon the other.' (*T* 86) In other words, we cannot tell, just by examining one object or event, what its effects will be. We can be sure of this because '[s]uch an inference wou'd amount to knowledge, and

wou'd imply the absolute contradiction and impossibility of conceiving any thing different;' (*T* 86–7) whereas clearly it always *is* conceivable that the effect might not occur. It might be a well-established fact that if you drop a wine glass on a stone floor from a great height it will shatter, but we can perfectly well *imagine* it failing to do so (while we cannot similarly imagine, say, Socrates's being a man and all men are being mortal, and yet Socrates not being mortal). Since, according to what is sometimes called Hume's 'Conceivability Principle', nothing whose denial is conceivable can be known *a priori*, it cannot be known *a priori*, and just on the basis of the observation or examination of *c*, that *e* will be one of its effects. Hume concludes from this that it is 'by EXPERIENCE only, that we can infer the existence of one object from that of another.' (*T* 87) In other words, it is only when we have experienced several *C*s being followed by *E*s that we are able, on observing a *C*, to infer that an *E* will follow.

Having established that inference from causes to effects proceeds on the basis of past observation of constant conjunction, Hume asks '[w]hether experience produces the idea [of the effect] by means of the understanding or of the imagination; whether we are determin'd by reason to make the transition, or by a certain association and relation of perceptions.' (*T* 88–9) Hume will eventually conclude that the correct account is the latter; so he needs to rule out the possibility that the inference from cause to effect is founded on some process of reasoning or argument and is therefore the product of the understanding. And, he thinks, there is only one possible way this could work: 'If reason determin'd us, it wou'd proceed upon that principle, *that instances, of which we have had no experience, must resemble those, of which we have had experience, and that the course of nature continues always uniformly the same*.' (*T* 89) This principle is often known as the 'Principle of the Uniformity of Nature' (PUN). So the suggestion Hume is considering is that the inference from cause to effect proceeds something like this:

(P1) *C*s have always been followed by *E*s in my experience
(P2) A *C* has just occurred
(P3) Instances I haven't observed resemble instances I have observed (PUN)
Therefore
(C) An *E* will occur.

Hume then asks on what (P3) is founded: 'let us consider all the arguments, upon which such a proposition [PUN] may be suppos'd to be founded; and as these must be deriv'd either from *knowledge* or *probability*, let us cast our eye on each of these degrees of evidence, and see whether they afford any just conclusion of this nature.' (*T* 89) By 'knowledge' Hume means *a priori* knowledge, and by 'probability' he means belief derived from experience. His plan is to show that PUN (a) cannot be known *a priori*, and (b) cannot non-circularly be founded on reasoning from experience.

The first part of the argument, (a), is easy, and simply involves a second appeal to the Conceivability Principle. Since we can easily imagine a change in the course of nature, it is possible that PUN is false, and so it cannot be known *a priori*.

As for (b), Hume says:

> We have said that all arguments concerning existence are founded on the relation of cause and effect; that our knowledge of that relation is derived entirely from experience; and that all our experimental conclusions proceed upon the supposition that the future will be conformable to the past. To endeavour, therefore, the proof of this last supposition by probable arguments, or arguments regarding existence, must evidently be going in a circle. (*E* 35–6)

In other words, *all* our 'experimental conclusions' (that is, beliefs that are founded on reasoning from experience or 'probable arguments') presuppose PUN. Hence PUN cannot *itself* be founded on reasoning from experience, because such reasoning presupposes that very principle. (I shall claim below, however, that Hume's complaint here makes better sense when the argument from (P1–3) to (C) is construed as a possible method for forming, rather than justifying, beliefs.)

Hume presents a similar argument against the claim that reasoning from causes to effects proceeds via appeal to an unknown 'power of production', present in the cause, which guarantees the occurrence of the effect (*T* 90–92 and *E* 36–8). Grant, for the sake of the argument, that past experience of the constant conjunction of *C*s and *E*s gives us reason to believe in the *past* presence, in *C*s, of the 'power' to produce *E*s. Even so, without presupposing PUN, there is no foundation for the required inference to 'the current *C* has the power to produce an *E*', and so no foundation for the inference to the occurrence of the effect.

That completes Hume's argument – after which he proceeds to provide what he calls a 'sceptical solution' to the problem he has been discussing, which is his well-known claim that causal reasoning in fact arises merely as a matter of 'Custom or Habit' (*E* 43) or a 'principle of association' (*T* 93).

The justification vs. the genesis of belief

The standard interpretation of Hume's discussion of causal reasoning is that he really is raising – and pronouncing insoluble – the Problem of Induction, that is, the problem of *justifying* our beliefs about the unobserved. Hence his 'solution' is merely a 'sceptical solution': it is not supposed to undermine inductive scepticism, but only to excuse our reliance on induction on the grounds that we cannot help ourselves, our psychological mechanisms being what they are. However, this interpretation is increasingly regarded as controversial. Some interpreters have argued that Hume's intention in his discussion of causal reasoning is merely to show that causal reasoning is not *a priori* reasoning (see for example Flew 1961 and Stove 1965) – something that does not require him to view causal reasoning as unjustified. Others have argued that his aim is to show that belief in the unobserved does not *in fact* arise as a matter of some process of argument *about* causal reasoning (see for example Garrett 1997 and Noonan 1999).

My own view is that this latter interpretation is closer to the mark, in that it correctly construes the issue Hume is concerned with as a psychological rather than an epistemological issue. The fact that Hume's stated project, as described in the Introduction to the *Treatise*, is a 'science of man' (*T* xvi), provides one reason to think that inductive scepticism is not on his agenda. After all, according to an inductive sceptic, a 'science of man' could only deliver completely unwarranted conclusions. The traditional interpretation of his 'sceptical solution' – that it excuses, in some sense, our reliance on causal reasoning by showing it to be psychologically mandatory – does not help here, since indulging in 'experimental philosophy' of the kind Hume pursues in his science of man is not itself psychologically mandatory. Hume appears both to endorse the experimental method and to regards its pursuit as a distinctly optional enterprise.

I believe that Hume's primary interest in his discussion of causal reasoning is the *origin of belief*. When I have an impression as of, say, depressing the brake pedal, what is the process or mechanism by which I thereby come to believe that the car will slow down? One way in which beliefs can be formed is via *a priori* reasoning: if I start with the belief that Jane has three apples and June has two apples, I can infer *a priori* – and hence come to believe – that Jane has more apples than June. But Hume shows that reasoning from causes to effects is not *a priori* reasoning, so belief in the effect, given the impression of the cause, cannot come about in that way. How, then, *does* belief in the effect come about? Crucially, the question here is a general question: not, 'how did this particular belief come about?' but 'how does belief *in general* come about?'. We come into the world with no

beliefs about any matter of fact that is not present to our senses, but we end up with plenty; how does this happen?

On this interpretation of the question Hume wants to answer, the problem with the argument invoking PUN is not that it is circular in a justificatory sense, but that it is circular in an *explanatory* sense: the argument from (P1–3) to (C) fails not as an argument one might give in an attempt to justify belief in (C), but as an attempt to provide a model for the formation of belief in general. Hume thinks he has already explained the origin of *a priori* knowledge, through his account of reasoning concerning 'relations of ideas' (*T* 69–73). So if PUN were knowable *a priori*, belief in the effect could come about as a result of *a priori* inference from (P1) (an item of memory), (P2) (an impression) and (P3) (an item of knowledge): the mechanism that generates belief would have as input only mental items whose origins Hume takes himself already successfully to have explained. But PUN is not knowable *a priori*, so its status must be that of a *belief*. But in that case, appeal to PUN is useless in an explanation of how beliefs *in general* arise, for the alleged belief-generating mechanism – the inference from (P1–3) to (C) – itself takes a belief as part of the input. So it can only explain how we can come to have some *particular* belief once we already have *other* beliefs.

The only negative epistemological consequence that Hume intends to draw from his discussion of causal reasoning, on this interpretation, is that causal reasoning cannot be justified by (because it cannot be a result of) *a priori* inference from premises that are known either *a priori* or on the basis of immediate sensory experience. Thus he does not, in his discussion of causal reasoning, intend to raise the issue of whether it can be justified empirically at all. Indeed, he appears to simply take it for granted that is can be, and frequently refers to causal reasoning as a 'just' form of reasoning.

In fact, I think Hume offers a reliabilist justification of induction, when he says the following (see Beebee 2006: 66–74 for further discussion):

> Had not the presence of an object instantly excited the idea of those objects, commonly conjoined with it, all our knowledge must have been limited to the narrow sphere of our memory and senses; and we should never have been able to adjust means to ends, or employ our natural powers, either to the producing of good, or avoiding of evil … As nature has taught us the use of our limbs, without giving us the knowledge of the muscles and nerves, by which they are actuated; so has she implanted in us an instinct, which carries forward the thought in a correspondent course to that which she has established among external objects. (*E* 55)

But manifestly (and surely this will have been manifest to Hume himself) no reliabilist justification will meet the demands of the sceptic, for of course it depends on the claim that the past reliability of inductive inference gives us grounds for thinking that it will continue to be reliable – just the form of inference that Hume takes us to have no *a priori* grounds for trusting.

The upshot so far is this. Hume's discussion of causal reasoning is not even *intended* to address the traditional (since Hume) sceptical Problem of Induction. At this stage, Hume has offered us a psychological account of the mechanism by which we form beliefs about the unobserved. And he thinks the deployment of this mechanism is entirely legitimate, despite the fact that his justificatory story clearly fails to provide *a priori* grounds for continued faith in the mechanism's ability to deliver true beliefs.

4. Hume's response to the inductive sceptic

We are still left with a question: what *exactly* is Hume's attitude to inductive scepticism? It would seem that

Hume thinks *both* that the inductive sceptic's challenge to provide a non-circular justification for inductive inference cannot be met, *and* that there is no need for it to be met – that the sceptic's complaint doesn't impugn the status of causal reasoning as a legitimate form of inference. But there is an obvious lacuna here: *why* is there no need to meet the sceptic's challenge? Why does the impossibility of providing a non-circular justification of causal reasoning *not* impugn its legitimacy?

We can, I think, disentangle three distinct elements to Hume's answer. The first – which is implicit in his overall position rather than something he explicitly states – is just this. Suppose we start out not in the grip of the Image of God doctrine, but with a conception of human beings as animals: highly cognitively sophisticated animals, but animals nonetheless, to be categorised on the side of dogs and apes rather than God and angels. Given this starting-point, we should expect our epistemic access to the world to be a more sophisticated version of that available to dogs, and not a *less* sophisticated version of that available to God. And we should therefore simply not have expected at the outset to be able to attain *a priori* access to the causal structure of the world – something that God presumably manages, but dogs certainly don't. So the demonstration that, indeed, we cannot attain *a priori* access to the causal structure of the world really isn't something that should come as a surprise: it should not strike us as a failure to live up to an epistemic ideal that we might antecedently have hoped to achieve. Any such hope vanishes along with the view that our fundamental nature is quasi-divine rather than animal.

This line of thought, I think, goes along with the thought that the sceptic's very high standards in her demand for justification are simply inappropriate standards: we should not regard ourselves as serious cognitive failures for failing to meet those standards, when our meeting them was never a realistic expectation in the first place. If we set our sights lower – if we take our animal nature as given, and *then* ask whether there might be better and worse ways of forming beliefs, we will end up with a division between justified and unjustified beliefs that actually has a corrective purpose: we can sensibly attempt to discard the unjustified beliefs and replace them with justified ones.

The second and third elements to his response can be seen in action in this passage from the first *Enquiry*:

> For here is the chief and most confounding objection to *excessive* scepticism, that no durable good can ever result from it; while it remains in its full force and vigour. We need only ask such a sceptic, *What his meaning is*? *And what he proposes by all these curious researches*? He is immediately at a loss, and knows not what to answer … a Pyrrhonian cannot expect, that his philosophy will have any constant influence on the mind: or if it had, that its influence would be beneficial to society. On the contrary, he must acknowledge, if he will acknowledge anything, that all human life must perish, were his principles universally and steadily to prevail. (*E* 159–60)

One strand in Hume's response here concerns the kind of scepticism that positively recommends the actual doubting of everything that is dubitable. Hume's response to this kind of scepticism has two parts. First, it is, as a matter of empirical fact, impossible to follow the sceptic's recommendation: it will not have 'any constant influence on the mind'. We might just about be able to suspend belief in the external world, or in stable relationships of cause and effect, while cogitating in our studies. But as soon as we leave the study and interact with the world around us, such doubt is simply impossible to sustain. Try going to the shop to buy some milk without forming any positive expectations at all about what's going to happen next. You'll fail. Pretty much everything you do is explicable only by appealing to expectations. Why are you heading for the supermarket rather than the shoe shop? Because that's where you expect milk to be sold. Why did you bring money? Because you expect it not to turn into carrots on the way, and you expect to be able to get the milk only in exchange

for cash. Why did you just put your left foot in front of, rather than behind, your right foot? Why did you wait to cross the road rather than stepping in front of that bus? And so on.

Second, suppose that *is* possible to suspend belief wholesale. Then, Hume thinks, if we actually *did* it, we'd surely perish in no time. If we genuinely had no expectations at all, we'd never do *anything*. We wouldn't even eat; after all, if you had no expectation that the sandwich you just made would nourish you, why would you eat it rather than not – or, come to that, rather than eating the furniture?

Either way, then, wholesale doubt simply isn't an option. Either we can't do it, or we can do it but doing it would be incredibly bad for us.

The third and final element in Hume's response to scepticism connects with the failure of the Pyrrhonian recommendation to suspend belief. Suppose the sceptic accepts Hume's point here, but tries to maintain that, nonetheless, the expectations we form are – while psychologically or perhaps merely practically necessary – lacking in justification. As we already saw, I think Hume takes issue with this claim. But setting that aside, he has another response up his sleeve, which is this: what, exactly, would be the *point* in asserting our beliefs to be unjustified, if not to recommend suspending them? We can think of scepticism of this kind as a kind of merely intellectual position – one that is not supposed to have any ramifications for practical action. But this, Hume thinks, is mere intellectual posturing. When we consider which philosophical principles we ought to abide by, in Hume's book we are asking how we should live our lives, and not merely which principles we are entitled to assert in the philosophy classroom or in books that we write.

This, I think, is the implicit remaining option in Hume's question to the sceptic, when he asks, '*What his meaning is? And what he proposes by all these curious researches?*'. In effect, someone who is, as it were, a sceptic in theory but not in practice isn't proposing *anything*. There may be no answer to the sceptic of this kind; but his reasoning simply does not deserve to be taken seriously because he makes no recommendations for how we should live. The failure of scepticism of this kind is not that it deploys false assumptions or fallacious reasoning; it is rather a failure to provide any positive, livable answer to the question, 'what ought we to believe?' (since the answer, 'nothing,' is clearly not livable). The sceptic's mistake is thus to have downed tools before finishing the philosophical job.

Conclusion: the methodological role of scepticism in Hume

There are many respects in which Hume's philosophy is diametrically opposed to Descartes. One thing I have rather obliquely been trying to establish is that the lack of methodological centrality of sceptical issues is one such respect. For Descartes, scepticism plays a central role: it is the spectre of the evil demon that provides the springboard for the Cogito and the subsequent justificatory account of our beliefs about the external world and indeed our own powers of reasoning. If we read Hume's discussion of causal reasoning as raising the sceptical Problem of Induction, then we might conclude that scepticism is central to Hume's project too: after all, thus understood, it is his 'sceptical solution' to that problem that reveals the basis of all our reasoning concerning matters of fact to be mere 'custom or habit'.

By contrast, I've argued that scepticism is simply not on Hume's agenda in his discussion of causal reasoning. Hume is interested in scepticism, but it is noteworthy that he addresses scepticism explicitly right at the end of both Book I of the Treatise and the first *Enquiry*. His overall epistemological position, then, has consequences for scepticism – but consideration of scepticism is not – as it is for Descartes – the springboard from which that position is motivated and developed.

Nonetheless, Hume's attitude towards scepticism is not only complex and difficult, and worthy of much greater attention than I have given it here; it also serves to highlight some of the central aspects of his philosophical

position – in particular, his opposition to the Image of God doctrine. More importantly, is sheds light on his view about what philosophy should hope to achieve. Hume famously says, in the very last line of the first *Enquiry*, that most books on divinity and metaphysics should be consigned to the flames, 'for they contain nothing but sophistry and illusion' – that is, they rely on deeply flawed reasoning. The sceptic, Hume thinks, does *not* rely on deeply flawed reasoning. Nonetheless, I think his attitude to the proper home for works defending scepticism is much the same. Certainly he thinks no good can come of them. But I think he thinks it's worse than that (and this is a point that has significant contemporary resonance, at least in some countries): they are positively pernicious, in promoting philosophical principles that have no practical application, and therefore conceiving philosophy itself as a discipline with no significance for how we should live our lives. So I think his view would be that they should be consigned to the flames too.

Bibliography

Beebee, H. (2006) *Hume on Causation*, Abingdon: Routledge.

Buckle, S. (2001) *Hume's Enlightenment Tract*, Oxford: Oxford University Press.

Craig, E. (1987) *The Mind of God and the Works of Man*, Oxford: Clarendon Press.

Flew, A. (1961) *Hume's Philosophy of Belief*, London: Routledge & Kegan Paul.

Garrett, D. (1997) *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

Howson, C. (2000) *Hume's Problem: Induction and the Justification of Belief*, Oxford: Clarendon.

Hume, D. (1739-40) (*T*), *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge, 2nd edition, revised and ed. P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press (1978).

-- (1748) (*E*), *Enquiry concerning Human Understanding*, in D. Hume, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals* (1748/51), ed. L.A. Selby-Bigge, 3rd edition, revised and ed. P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press (1975).

Noonan, H. (1999) *Hume on Knowledge*, London: Routledge.

Stove, D. C. (1965) 'Hume, Probability, and Induction', *Philosophical Review* 74, 160-77.

ヒュームの帰納的懐疑主義に関する ビービー氏の見解について

一ノ瀬　正樹
翻訳：竹中　久留美

最初に、ヒューム哲学について何らかの関心を抱く一人の研究者として私の知る限りにおいて、私は、ビービー教授のヒューム因果論への理解がきわめてユニークで刺激的である、という印象を抱いたことを申し述べます。ヒューム研究の歴史を振り返ってみるならば直ちに気づくことですが、ヒュームは（おそらくはトマス・リードのヒューム解釈の影響のために）初めは懐疑主義の哲学者と理解されていました。けれども、ノーマン・ケンプ－スミスがヒュームを懐疑主義ではなく自然主義の哲学者とみなしたことで、この伝統的解釈は劇的に変化しました。

ヒュームを自然主義的に読む仕方に従えば、ヒュームは次のような仕方で彼の議論を展開していると考えられています。すなわち、確かに一方で、私たちの知覚についての哲学的精査を真剣にかつ合理的に行うならば、理論的なレベルである種の懐疑論に陥るに違いないであろう。しかし他方で（あるいは、より正確に言えば、私たちが理論的なレベルで陥る懐疑的な帰結に抗して）、実践的なレベルにおいては、私たちは、日々実生活を実際に生き続けるということをつねに生き生きと理解することになるのであり、したがって哲学者たちは（懐疑的帰結を捨てて）この事実に向き合わねばならないし、私たちの想像という機能（すなわち人間本性）を考慮することで、私たちが日々の生活をいかに送っているか、そのありさまを明確にしなければならない、と。たとえヒュームの懐疑論的な論証をどう評価するかが学者によってそれぞれ異なるだろうとしても、このようなケンプ－スミスによる自然主義的見解は、近年のヒューム研究者たちのなかで最も支配的なものであり続けています。もちろん、ケンプ－スミスが強調するヒュームの自然主義は、クワインがかつて導入したような、現代的な意味での、認識論に関する自然主義とは明らかに異なります。すなわち、ヒュームの自然主義が人間本性（人間の自然）に焦点を合わせているのに対して、クワインの自然主義は認識論を自然科学と同一視しようとしている、という点においてです。人間本性という意味での自然は、自然科学の自然とは必ずしも同じではありません。

しかしながら、ヒュームとクワインの自然主義の両方に共通する特徴があるのです。すなわち、大まかに言うと、（特に知識についての）哲学は、私たちの知識を規範的にあるいは合理的に正当化するのではなく、それがいかに生成されるのかを記述するという仕事に従事するべきだという基本的な考えを、彼ら二人の哲学者は共有しているのです。それゆえ、私が理解する限り、ヒューム哲学について積極的に強調されるべき中核的特徴は、正当化の問題を真剣に取り上げることをあえてせずに、私たちの知識あるいは信念の生成を単に記述することに専念するという彼の基本的戦略にあります。ヒューム哲学に対するこの、現在有力な自然主義的な解釈に、私自身はほとんど同意しています。

一見、ヒュームの帰納的懐疑主義についてのビービー教授の見解は、ヒュームについての、この現在支配的な自然主義的解釈に同調するように思えます。彼女はヒューム哲学における懐疑主義の位置を最後には捨て去られるべき何ものかとみなしているからです。彼女は懐疑的議論について「それらは、哲学的原理を進展させる上で積極的に有害である」と述べています。むしろ、彼女は、「ヒュームの見解は、懐疑論的議論もまた炎にくべられるべき、というものであろう」と最終的に結論することで、懐疑主義者に対するヒュームの否定的な態度を強調さえしています。彼女の懐疑主義の否定に関する限り、彼女の観点は、今日有力な自然主義的解釈と緊密な親和性があるように響きます。なぜなら、自然主義的解釈は、ヒューム哲学における懐疑主義の重要性を減じることから立ち上がっ

てきたからです。

けれども、もし私が誤解していなければ、ビービー教授の議論はこうした論点を越え出ているように思われます。私が先に論じたように、ヒュームのであれクワインのであれ、自然主義というのは、あくまでも記述的観点から、どのように私たちの知識あるいは信念が生成されるのかという問題にシンプルに焦点を合わせる考え方だと想定されています。しかるに、ビービー教授はヒュームの議論から（記述的分析というよりむしろ）ある種規範的な含みを引き出しているように思われます。私にそのように思わせるのは、懐疑主義の重要性に否定的な価値づけを与えつつ、彼女が結論づけている言説の、次のような一説です。彼女はこう述べています。懐疑的議論は「いかなる実践的適用もできないし、そしてそれゆえに、哲学自体を、いかに私たちが自分たちの生活を生きるべきかについていかなる意義づけも提示しない学問と捉える立場である」。このことはきわめてユニークなヒューム理解です。なぜなら、私が理解する限り、ビービー教授のこの議論は、因果的推論についてのヒュームの議論が、私たちの生活をいかに生きるべきかを私たちに教えるある種の導き、よりラディカルに言えば、ある種の規範となりうると、明らかにそのように想定しているからです。けれども、正直に言うと、私は、どのようにしてヒュームについてのビービー教授の読み方を理解できるのだろうかといぶかしく思いました。いずれにしても、二つの疑念を挙げたいと思います。

初めに、ビービー教授が「実践的適用」という語で正確に何を意味しているものを知りたいと思いました。たとえば、ヒュームの議論に従えば、私たちは、炎と熱さという二つの現象の間にある恒常的連接の経験によって、炎と熱さの間の因果的判断に到達します。もちろん、私たちがロウソクのようなものに関わる何かの事物を扱うときには、この因果的知識が私たちにとって快適な生活を送るために有用であるということは、疑いなく正しいことです。しかし、ここでの有用性は、私たちが快適さや幸福を、私たちの生活で成し遂げるべきある種の基準あるいは規範としてみなすときのみ、意味をなすことができるのです。このように何らかの価値を規範としてみなすことは、経験論的な仕方で因果的知識を獲得することとは概念的に独立しています。一方は現象間の因果関係を理解することであり、他方は何らかの価値を私たちの目的とすることです。実際、因果的知識は、私たちが選択する目的に依存して、様々な仕方で使われえます。戦争や消防士の場合を思い起こしてください。そこでは因果的知識は、私たちが単に火傷しないようにする場合とは異なる仕方で使われるでしょう。この事実は、あらかじめ実践的価値を受け入れることなしには、因果的知識それ自体は実践的意義を持たないということを示唆します。実際、私たちがヒュームの議論を懐疑主義ではなくある種の自然主義と解釈する限り、「自然主義」という概念の意味に従って、私たちは記述と規範の両者を大いに注意深く区別しなければならないはずです。

第二に、私は、前の段落からは全く異なった、あるいはもしかしたら正反対の角度から別の疑念を提示したいと思います。ビービー教授は、因果的推論についてのヒュームの議論は、正当化が問題となる認識論的観点というよりも、心理的観点から提示されていると繰り返し強調しています。私は全く彼女に同意しますし、この理解は明らかに、ヒュームを自然主義者とする定評ある読み方に十分に合致します。しかしながら、逆に言うと、まさにこの点が、ヒュームの議論に関して幾分かの不十分さを私に感じさせるのです。私がここで挙げたいことは、因果関係というのは、私たちの社会においては、心理的にではなくむしろ実在的あるいは客観的に適用されていることが多々あるという点です。一つの典型は、被害者が受けた害と犯罪者が行った振る舞いとの間の因果関係に基づいて、私たちが、誰かに刑事的あるいは道徳的な責任を帰する場合です。もしこの因果関係がまさに心理的なものなら、私たちの社会体系というのは、あまりに脆弱すぎる、あるいは（さらにいっそう悪いことに）誰が判断するかにあまりに依存した恣意的あるいは変動的なものであり、公的な処置を行う体系としては到底受け入れられるものではないように思われます。私たちの常識が告げること、それは、法廷での法的判断を支えるべき因果関係は、できる限り客観的に基礎づけられるべきであり、そうでなければ不当なものになってしまうだろう、ということであります。少なくとも、もしヒュームが因果関係を単に心理的であるとみなしているならば、そのような心理的現象がいかにして私たちの現実の社会の基礎でありうるかについて、彼はさらなる説明を提示すべきでしょう。

次に、私はアプリオリな知識の問題を取り上げたいと思います。ビービー教授が言うには、「ヒュームは、「観念の関係」に関する推論の説明を通じて、アプリオリな知識の源泉をすでに説明したと考えている」ということです。この点について、私の長年の疑問をお尋ねしたいと思います。「理性に関する懐疑論」での彼の議論のように、ヒュー

ムは私たちの数学的計算あるいは推論を、時間のなかで生じている私たちの心的過程であると理解していると思われます。もしそうであるならば、ヒューム哲学の文脈では数学的推論でさえ因果関係の範疇に吸収されるべきであろうと私は思います。そうすると、一つの疑問が生じるのです。ヒュームは本当にあるいは整合的に、いわゆる「ヒュームのフォーク」（すなわち、「事実の問題」と「観念の関係」の間の区別）と呼ばれるものを主張しているのでしょうか、あるいは最終的にはこのヒュームのフォークを（磨こうpolishというよりはむしろ）砕こうabolishとしているのではないでしょうか。ビービー教授が、ヒュームについてのご自身の独特な規範的解釈に基づいて、どのようにこの点を理解するかに、私は大変に関心があります。

Beebee on Hume's inductive scepticism

Ichinose Masaki

First of all, I would like to express my impression that, as long as I know as a researcher who is somehow interested in Hume's philosophy, Professor Beebee's understanding on Hume's argument of causation is quite unique and stimulating indeed. Looking back at the history of Hume study, we easily find that Hume was initially understood to be a philosopher of scepticism (perhaps because of the influence of Thomas Reid's interpretation of Hume). However, this traditional interpretation was dramatically changed by Norman Kemp Smith, who delineates Hume as a philosopher of naturalism rather than scepticism. According to the naturalistic reading of Hume, Hume is supposed to develop his arguments in the following way; It is true that we might have to fall into a kind of scepticism at the theoretical level if we seriously and reasonably carry out philosophical scrutiny about our perceptions, nevertheless (or, correctly speaking, in contrast to sceptical consequences that we must fall into at the theoretical level) we come to recognize freshly at the practical level that we actually continue to live our real lives every day, thus philosophers must face this fact (abandoning sceptical consequences) and clarify how we lead our everyday lives by taking our function of imagination (that is, human nature) into account. This naturalistic view of Kemp Smith has been dominant over Hume scholars, even if how to evaluate Hume's sceptical arguments depends on each scholar. Of course, Hume's naturalism as Kemp Smith highlights is distinctly different from current naturalism of epistemology as Quine once introduced; in that Humean naturalism focuses upon human nature whereas Quinean one tries to equate epistemology to natural science. Human nature is not necessarily the same as natural science. However, there is one common feature to both naturalism of Hume and Quine. That is to say, broadly speaking, they share the key idea that philosophy (particularly of knowledge) should be engaged in the task of DESCRIBING how our knowledge is generated rather than NORMATIVELY or rationally justifying our knowledge. Thus, as far as I understand, a core characteristic to be positively emphasized of Hume's philosophy consists in his basic strategy to simply describe generation of our knowledge or belief without taking the problem of justification seriously. I myself mostly agree with this current, dominant, naturalistic interpretation of Hume's philosophy.

At first glance, Professor Beebee's view on Hume's inductive scepticism seems to sympathize with the currently dominant, naturalistic interpretation of Hume, because she regards the status of scepticism as something to be abandoned. She says about sceptical arguments, "they are positively pernicious, in promoting philosophical principles." Rather, she emphasizes Hume's negative attitude towards sceptical arguments by finally concluding that; "his view would be that they should be consigned to the flames too." As far as her denial of scepticism is concerned, her standpoint sounds to have close affinity with the currently dominant, naturalistic interpretation, as the naturalistic interpretation arose from diminishing the significance of scepticism in Hume's philosophy. However, if I am not mistaken, Professor Beebee's argument seems to go beyond this. As I argued before, naturalism, whether Humean one or Quinean one, is supposed to simply focus upon the issue about how our knowledge or belief is generated from a descriptive point of view. But, Professor Beebee seems to draw a kind of normative implication (rather than descriptive analysis) from Hume's argument. What makes me think so is a part of her concluding remarks with negatively evaluating the significance of scepticism. She says, sceptical

arguments "have no practical application, and therefore conceiving philosophy itself as a discipline with no significance for how we should live our lives." This is quite unique, as, as far as I understand, Professor Beebee clearly supposes that Hume's argument on causal reasoning could be a kind of guide, or more radically speaking, a kind of norm, which teaches us how we should live our lives. To be honest, however, I was wondering how we could understand Professor Beebee's reading of Hume. At least, I would like to raise two questions.

First, I am curious to know what Professor Beebee exactly means by "practical application." For instance, according to Hume's argument, we reach causal judgement between flame and heat in terms of our experience of constant conjunction between those two sorts of phenomena. Of course, it is undoubtedly true that this causal knowledge is useful for us to lead comfortable lives when we treat something related to those like candles. But, this usefulness can make sense only if we put comfort or happiness as a kind of standard or norm that we ought to achieve in our lives. This putting some value as a norm is conceptually independent of our acquiring causal knowledge in an empirical way. It is one thing to understand causal relation between phenomena, and it is another thing to have some value as our goal. Actually, causal knowledge can be used in various ways, depending on goals we select. Please remember cases of war or firefighters, where causal knowledge would be used in a different way from the case we simply avoid burn. This fact suggests that causal knowledge itself has no practical significance without accepting practical value in advance. In fact, as long as we interpret Hume's argument as a kind of naturalism rather than scepticism, we must be very careful to make distinction between descriptivity and normativity, in accordance with the sense of the concept, "naturalism."

Second, I would like to raise another question from a completely different, or perhaps opposite, angle from the previous paragraph. Professor Beebee emphasizes repeatedly that Hume's arguments on causal reasoning are proposed from a psychological point of view rather than epistemological viewpoints where justification matters. I entirely agree with her, and this understanding evidently fits in well with popular reading of Hume as a naturalist. However, conversely, this very point makes me feel a bit unsatisfied with Hume's arguments. What I want to raise here is that causal relations are sometimes applied in our society not so much psychologically as realistically or objectively. A typical case is that we ascribe criminal or moral responsibility to someone at the basis of causal relation between harm victims suffered and behaviours offenders conducted. If this causal relation is just a psychological one, our social system sounds to be too weak, or (much worse) arbitrary or variable depending on who judges, to be acceptable as a public treatment. Our commonsense tells that causal relation to support the judgement of the court must be as objectively founded as possible, otherwise it might be unjust. At least, if Hume takes causal relation to be just psychological, he should offer additional explanation about how those psychological phenomena could be the basis of our real society.

Next, I would like to take the issue of a priori knowledge. Professor Beebee says, "Hume thinks that he has already explained the origin of a priori knowledge, through his account of reasoning concerning 'relations of ideas' (pp.8–9)." As to this point, I would like to ask my longtime question. As his argument in 'Of scepticism with regard to reason' suggests, Hume seems to understand our mathematical calculation or reasoning as our mental process temporally occurring. If this is the case, I think that even mathematical reasoning should be absorbed into a category of causal relations in the context of Hume's philosophy. Then, a question arises. Does Hume really and consistently maintain what is called 'Hume's fork' (i.e. the distinction between 'matters of fact' and 'relations of ideas') or finally abolish (rather than polish) the fork? I am quite interested in how Professor Beebee understands this point based on her unique, normativity interpretation of Hume.

メール氏の発表についてのコメント

村上　勝三

メール氏の発表を短く纏めた後に質問を二つ致します。

Ⅰ. La métaphysique en mal de monde（世界にとって折り合いの悪い形而上学）

メール氏の発表は、主観性と世界の問題を現代哲学から出発してデカルト哲学に照明を当て、それを神の存在証明の問題に引き戻して13世紀の哲学に戻り、そこからデカルト哲学の特質を取り出し、これらを合わせて結論を導くという壮大な構想になっている。

この構想は二つの部分と結論からなっている。その第一部分は、デカルト形而上学における主観性と世界との関連という視点から述べられる。その際、フッサールやハイデガーによってデカルト哲学は主観性の上に建てられた或る種の存在論であると捉えられていた、とされる。ハイデガーの批判は、デカルトの主観性が「現前性vorhandenheit」の一つの様態になってしまっているという点にある。この主観性を哲学の中心におくという点を、ハイデガーはカントにまで遡り、カントが「外的世界の実象性la réalité du monde extérieur」の証明を必要としたことが「真なるスキャンダル」であるとする。つまり、ハイデガーによれば、デカルトからカントまで「世界」と主観性の関係は同工異曲だということになる。

次に、メール氏はフッサールを取り上げる。フッサールはこの問題を「超越論的自我論l'égologie transcendantale」という構想によって克服する。そこではデカルトないしカントのように「私」が「統覚する私le moi de l'aperception」ではなく、「覚知する私le moi de l'appréhension」であり、「生きられたものによる変様された私は、常に経験的私」であるとされる。そこにメール氏はデカルト的主観性とは異なる「体験Erlebnisse」と「直観」の場を見る。フッサールの「解決策」はカントよりもヒュームに近いものとメール氏は述べる。フッサールによれば、デカルトは「超越論的主体を発見した」が、それでは「新しい科学、純正な超越論的な科学の展開はできない」。それに対してヒュームは「主観的観念論の歴史のなかで」、世界を「存続する存在のすべてではなく、純粋で単純な「存在という現象」ないし「価値という現象」にする。デカルトの主体では「世界」へと展開できない、ヒュームの主体はそれを可能にする、とフッサールは解しているとされる。こうしてメール氏によれば、フッサールは世界を「無限な観念と意味」として現象学的に規定するということになる。ここでメール氏が主題化している「外的世界の実在」で問われているのは、われわれの感覚に開かれている物体的世界の実在ではなく「世界という現象」の構成である。こうして、形而上学の役割が、世界の「原型（を）構築（すること）architectonique」として問われ、それはアヴィセンナに戻るとされる。

Ⅱ. Pourquoi le monde doit-il être démontré ?（なぜ世界が論証されなければならないのか？）

第Ⅱ部で、メール氏はアリストテレス以来の伝統に基づきながら、13世紀からデカルトまで形而上学の可能な形態について述べる。デカルトの行おうとした神の実在証明はアヴィセンナとアヴェロエスの二つの途の間に位置するとされる。もちろん、ここで取り上げられているのは、主に13世紀にラテン世界に取り込まれた限りのアヴィセンナ＝イブン・シーナーとアヴェロエス＝イブン・ルシュドである。

第一に、メール氏によれば、アヴィセンナの示したことは次の通りだとされる。自然学が自然学を基礎づけることができないように、一つの学がその主題となるものを証明することはできず、そのために「先立つ学問」が求められる。それが諸学問を基礎づける「第一哲学」としての形而上学である。形而上学以外のすべての学問は、この第一哲学、つまり、形而上学に基礎をもつ。これが「世界という問題」のもつ認識論的配置であり、「神の実在を確立する役割が第一哲学に帰されうる」にもかかわらず、第一哲学とは異なる仕方で、神の実在を証明をすることになり、結局のところ、われわれは神についての徴しかもつことができないということになる。こうして形而上学は「超ー自然学trans-physique」的学問から、「或る一つの原ー自然学une archi-physique」の段階へと変質する。つまり、形而上学は自然学を超えて神の実在を証明し、そのことによって自然学を基礎づけることから、自然学の原型としての世界構成を示すものへと落ち込む、とされる。これが第一の途である。第二の途はアヴェロエスによって提起されている。アヴェロエスは神のア・プリオリな実在証明はすべて誤謬推理であるとする。そしてこのア・プリオリな証明よりいっそう弱い自然学的証明に依存することになるとされる。

この二律背反、おそらくは、一方では「超ー自然学」が「原ー自然学」の役割しか果たさないが、他方では、自然学的証明は可能であるという事態が、デカルト形而上学の構造をどのように規定するのか、これが最後の問題になる。メール氏は、『方法序説』と『省察』においてア・ポステリオリな証明に第一の位置が与えられているとする（『方法序説』「第四部」の神証明はアプリオリな証明であると私は考えるが、その点を今は問わない）。メール氏によれば、自然学的証明という仕方で世界の秩序を成り立たしめている根拠を求めることが、デカルト形而上学においてはもはやできなくなり、世界の偶然性から必然性を求めるという証明をデカルトが行ったということになる。このことをメール氏は「自然神学的論証の不可能性と宇宙論的と呼ばれる証明の可能性との緊密な結合」という視点から捉え、デカルトの「第三省察」における第一の証明について三点を指摘する。この三点を、メール氏が観念の「私の内にあるin me esse」ということと観念の表象内容である対象的実象性の「対象的にあるesse objectivum」ということとをどのように区別しているのかわからないので、精確に捉えることはできない。それでも纏めてみれば、メール氏がデカルトについて指摘していることは、観念に因果性が適用されうるには、観念が実象的réelleでなければならないが、観念が実象的réelleであるのは、経験の領域においてではなく、懐疑によって還元された、つまり、存在措定を取り除かれた領域においてであり、この二つの条件が示しているのは、神の本質から出発する神証明は不可能であり、被造物にとって知解可能な限りで神について語らなければならない、ということになる。この事態は、デカルトの観念がアウグスティヌス以来の中世スコラ哲学的な「範型としてのイデア（観念）idea exemplalis」から「思いの様態modus cogitandi」へと再把握されていることに関係するとメール氏は言う。言い換えれば、デカルトの神は人間の有限性の範囲のなかで知解された神だということになる。逆の面から見れば、メール氏はデカルト形而上学に超越という事態は看ていないということである。メール氏によるデカルト解釈が示しているのは、私たちにできるのは神の実在証明ではなく、それに擬えながらなされる「世界という現象」を構成することだということになるのであろう。それが神の実在証明を行うデカルトの動機だとされる。

質問

（1）第一に、「世界」という概念について。デカルトが「第六省察」で行っている物体の実在証明は感覚を介した物質的世界との関係を拓くが、この物質的世界は現実性をもたないのか。「感覚」を介した世界との接触についてメール氏はどのように考えているのか。デカルト的な物質的世界は、「世界という現象」よりも遙かにリアリティをもち、身心合一体としてのわれわれが経験を紡ぎ出す場である。メール氏は<< monde >>という言葉で「世界の存在」をも問題にしているのだろうか。つまり、メール氏の「世界」概念は「存在」を内包している「世界」概念だということか。メール氏が「世界という問題」を「認識論上の問題」として捉えていることもこのことを示している。「世界」という概念に「存在」をも読み込まなければ、メール氏の言う「世界」は美しい現象に留まるのではないか。
（2）第二に、このことと関連するが、哲学史的展開が時代を経るにつれていっそう真理に迫ることになる、つまりは現代に近づくほど哲学が「素朴」ではなくなり、洗練され、いっそう真理に近づくというこの独断的意見に理由はないと考えるが、この進歩という理由の他に、世界の問題を「世界という現象」に還元してしまうことはどの

ような意義をもつのか。言い換えると、超越論的現象学が形而上学の最後の形態であるとメール氏は考えているのか。また、そのことが現代社会において人々の生活に及ぼす悪影響についてどのように考えているのか。今のこの時代において、科学技術だけではなく、政治経済的にも、物体的自然である世界を「世界という現象」として捉えることの悪しき影響が現出しているのではないか。

Remarques sur la présentation de M. Mehl

Murakami Katsuzo

Après avoir résumé brièvement la présentation de M. Mehl, je poserai deux questions.

Ⅰ. La métaphysique en mal de monde

La présentation de M. Mehl est un projet ambitieux. L'auteur traite de la question de la subjectivité et du monde en examinant la philosophie de Descartes à la lumière de la philosophie contemporaine, puis revient à la philosophie du 13ème siècle en la rapprochant de la question de la preuve de l'existence de Dieu. A partir de là, il dégage les caractéristiques de la philosophie de Descartes, et tire une conclusion sur la base de ces différents éléments.

Le texte se compose de deux parties et d'une conclusion. La première partie est développée sous l'angle de la relation entre la subjectivité et le monde dans la métaphysique cartésienne. L'auteur note que la philosophie de Descartes a été considérée par Husserl et Heidegger comme une sorte d'ontologie bâtie sur la subjectivité. La critique formulée par Heidegger est que cette subjectivité n'est qu'une forme de *Vorhandenheit*, une « présence subsistante ». Considérant que le fait de placer cette sujectivité au centre de la philosophie remonte à Kant, Heidegger estime que le fait que Kant a considéré comme nécessaire de prouver la « réalité du monde extérieur » constitue un « vrai scandale ». Autrement dit, pour Heidegger, la relation entre le « monde » et la subjectivité n'a pratiquement pas évolué depuis Descartes et jusqu'à Kant.

M. Mehl s'intéresse ensuite à Husserl. Husserl résout cette question par le biais du concept de l'« égologie transcendentale ». Il considère que le « moi » n'est pas le « moi de l'aperception », comme chez Descartes ou Kant, mais le « moi de l'appréhension », et que « le moi modifié par ses vécus est toujours un moi empirique ». Husserl y voit là un champ de « vécus de conscience » (*Erlebnisse*) et d' « intuitions » qui diffère de la subjectivité cartésienne. Il considère que la « solution » proposée par Husserl est plus proche de Hume que de Kant. Husserl juge que « Descartes a découvert, avec l'*ego cogitans*, un sujet transcendental », mais qu'avec cela, « il n'est pas possible de développer une science nouvelle, authentiquement transcendentale ». Au contraire, il considère que Hume, enrôlé dans « l'histoire de l'idéalisme subjectif », a montré que le monde n'est pas le tout de l'étant subsistant, mais un pur et simple « phénomène d'être ou de valeur ». D'après M. Mehl, Husserl juge que le sujet transcendental de Descartes ne permet pas une ouverture au « monde », mais que celui de Hume, lui, le permet.

Ainsi, selon l'auteur, Husserl définit le « monde » d'un point de vue phénoménologique comme « idée infinie » et comme « sens ». Ce qui est en cause dans « l'existence du monde extérieur », que M. Mehl prend ici comme sujet principal, ce n'est pas l'existence réelle du monde physique qui s'ouvre à nos sens, mais la structure de ce « phénomène du monde ». Le rôle de la métaphysique est ainsi considéré comme celui de bâtir un prototype,

une « architectonique » du monde, et cela nous ramène à Avicenne.

Ⅱ. Pourquoi le monde doit-il être démontré ?

Dans la deuxième partie, M. Mehl, en se basant sur la tradition aristotélicienne, traite des formes possibles de la métaphysique du 13ème siècle à Descartes. Il considère que la preuve de l'existence de Dieu, à laquelle s'est intéressé Descartes, se positionne entre les deux approches d'Avicenne et d'Averroès. Bien sûr, ce qui est traité ici, c'est Avicenne (Ibn Sina) et Averroès (Ibn Ruchd) tels qu'ils ont été connus principalement dans le monde latin du 13ème siècle.

Tout d'abord, M. Mehl considère qu'Avicenne a montré les choses suivantes. De même que la physique (la science naturelle) ne permet pas de fonder la physique, une science ne peut démontrer ni ses sujets ni ses principes. On a donc besoin d'une « science antérieure ». C'est la métaphysique, considérée comme *philosophia prima*, science fondatrice dont dépendent toutes les autres. Toutes les autres disciplines sont basées sur cette philosophie première qu'est la métaphysique.

Il s'agit là de la configuration épistémique liée au « problème du monde ». Bien que « le rôle de prouver l'existence de Dieu puisse revenir à la *philosophia prima* », ce rôle revient à prouver l'existence de Dieu d'une manière différente de cette philosophie première. En fin de compte, cela signifie que nous ne pouvons avoir que des signes à propos de Dieu.

La métaphysique déchoit ainsi du statut de science « trans-physique » au rang de ce qu'on pourrait appeler une science « archi-physique ». Autrement dit, de science qui prouve l'existence de Dieu au-delà de la physique et qui fonde, par là-même, la physique, elle se voit réduite à une science qui montre la structure du monde en tant que prototype de la physique.

Ceci est la première approche. La deuxième a été avancée par Averroès. Averroès considère que les preuves *a priori* de l'existence de Dieu sont sophistiques. Et cela revient à faire dépendre cette preuve d'une preuve physique encore plus faible.

Le dernier problème est de savoir comment cette antinomie, qui vient sans doute du fait que, d'un côté, la « trans-physique » ne peut probablement jouer que le rôle d' « archi-physique » mais que, de l'autre, la preuve physique est possible, détermine la structure de la métaphysique cartésienne.

M. Mehl considère que, dans *Le Discours de la méthode* et les *Méditations métaphysiques*, la première place est attribuée à la preuve *a posteriori* (personnellement, je pense que la preuve de l'existence de Dieu à la partie IV du *Discours de la méthode* est une preuve a priori, mais je ne discuterai pas ce point).

Pour M. Mehl, le fait de rechercher les fondements de l'ordre du monde, qui constitue une preuve physique, n'est plus possible dans la métaphysique cartésienne, et Descartes a réalisé la preuve de la nécessité du monde à partir de sa contingence.

M. Mehl appréhende cela du point de vue de la « connexion étroite entre l'impossibilité des arguments physico-théologiques et la possibilité de la preuve qu'on nomme *cosmologique* », et il indique trois points à propos de

la première preuve de la Méditation III.

Ne sachant pas comment l'auteur fait la différence entre « *in me esse* » d'une idée et « *esse objectivum* » de la réalité objective, qui constitue le contenu de la représentation de l'idée, il ne m'est pas possible d'appréhender ces trois points avec précision.

Pour résumer quand même les choses, ce que M. Mehl fait remarquer à propos de Descartes, c'est que, pour que la causalité puisse s'appliquer à l'idée, il faut que celle-ci soit « réelle ». Mais l'idée ne peut pas être réelle dans le domaine de l'expérience, mais seulement dans le domaine réduit par le doute (*skeptis*), c'est-à-dire dans le domaine débarrassé de la supposition de l'existence. Ce que montrent ces deux conditions, c'est que la preuve de Dieu à partir de l'essence de Dieu est impossible et qu'en tant que créature, l'homme ne doit parler de Dieu que dans la limite de ce qui lui est révélé.

M. Mehl affirme que c'est lié au fait que l' « idée » selon Descartes a été reconsidérée, passant de l'*idea exemplalis* de la scolastique du moyen âge, telle qu'elle avait été connue depuis St Augustin, à un simple *modus cogitandi*. Autrement dit, le Dieu de Descartes est un Dieu qui n'est révélé qu'à l' intérieur du domaine de la finitude de l'homme. Inversement, cela veut dire que l'auteur ne trouve pas de transcendance dans la métaphysique de Descartes. Ce que montre la façon dont l'auteur interprète Descartes, c'est que, si nous ne pouvons pas faire la preuve de l'existence de Dieu, nous pouvons probablement structurer ce « phénomène du monde » en la prenant comme modèle. Pour l'auteur, c'est là le motif de Descartes lorsqu'il cherche à réaliser la preuve de l'existence de Dieu.

Questions à M. Mehl

(1) Tout d'abord, à propos du concept de « monde ». La preuve de l'existence des choses matérielles réalisée par Descartes dans la Sixième Méditation consiste à rechercher la relation avec le monde matériel par des sens – mais ce monde matériel est-il dénué de réalité ? Comment voyez-vous ce contact avec le monde par des « sens » ? Le monde matériel selon Descartes a beaucoup plus de « réalité » que le « phénomène du monde ». Le monde matériel, c'est l'endroit où l'homme qui se définit comme union du corps et de l'âme accumule les expériences. Ce terme « monde » vous fait-il penser également à « l'existence du monde » ? Le « monde » est-il pour vous un concept qui intègre l' « existence » ? Et aussi, le fait que vous appréhendiez le « problème du monde » comme un « problème épistémologique » le montre également. Si « l'existence » n'est pas incluse dans le concept de « monde », le « monde » dont vous parlez ne se réduit-il pas à un joli phénomène ?

(2) Ensuite, et c'est lié au premier point, je pense qu'il n'y a pas de justification à l'opinion arbitraire selon laquelle la philosophie se rapproche encore davantage de la vérité à mesure qu'on avance dans le temps, et que, plus on se rapproche de l'époque moderne, plus elle devient sophistiquée, raffinée. Mais, en dehors de cette raison du progrès, quelle est la signification du fait de réduire le problème du monde au « phénomène du monde » ? Considérez-vous que la phénoménologie transcendentale constitue la forme ultime de la métaphysique ? Par ailleurs, comment voyez-vous l'influence que cela a sur la vie des gens dans la société moderne ? Parce que le monde actuel est un tout concret au niveau de la science et de la technologie, mais aussi de la politique et de l'économie, si l'on le considère comme un « phénomène du monde », est-ce que vous nous proposerez un monde que nous ne pouvons pas vivre ?

メール氏とビービー氏へのコメント

大西　克智

メール先生とビービー先生にそれぞれ一つ質問をさせて頂きますが、両者連動していますのでまず続けて読ませて頂きます。

メール先生への質問

（謝辞略）

デカルト的「世界」をメール先生は「現象」として捉えられています。果たして、デカルトは、この「現象」を「記述的descriptive」な仕方で構想しているのでしょうか。あるいは、この構想は、「規範的prescriptif」な性格を帯びているのでしょうか。「規範的」というのは、言うまでもなく、自然界の多様な運動を目的論的に説明することではありません。そうではなく、デカルトにおいては自然学的探求も形而上学的探求も最終的に「知恵sapientia」の探求に包括される。すなわち、「日々のより善き生meilleure vie morale」の追求を動機として共有する。この点を指しての「規範」性です。ところでメール先生はデカルト的な「世界という現象」を「完全性」という語で説明されている。「完全性」という考えは、神の完全性に由来し、善性がその重要な部分をなしている。そうだとすれば、デカルトによる「現象」把握も純粋に「記述的な」ものではありえないことになるのではないか。

この点に関するメール先生のお考えをお聞かせ願いたく思います。あわせて、フッサール現象学における記述的なものと規範的なものの関係についてもお教え願えればさいわいです。ただその前に、ビービー先生への質問も読み上げさせて頂こうと思います。

ビービー先生への質問

（謝辞略）

ビービー先生への私の質問は、メール先生への質問も実はそうだったのですが、一ノ瀬先生が取り上げられた「記述」と「規範」の区別に触発されたものであり、とりわけ後者に焦点を合わせたものです。

ヒュームの文脈における“normative”もデカルトの文脈における“prescriptif”も、いずれも“descriptive/descriptif”と対をなすという点で対応関係にある一方、両者の概念値は厳密に同じではたしかにありません。それでも、“normative”は知識の正当化に関わり、正当化とはいずれ何らかの仕方で原因、根拠ないし原理の探求に繋がる営みでしょう。そうであるならば、両者を同じ方向で考えることもできるのではないか。ヒューム自身は、デカルトの“prescriptif”な行き方――知恵の探求、すなわち全一的な人間の生における完全性へと漸近してゆく可能性の探求――が超越的な善性の観念にどこかで導かれたものである限り、この方向に進むことを拒むでしょう。しかし、もし拒否が決定的であるならば、本会議のテーマである「方法論の越境」もまた、その現実味を相当深刻に奪われることになるのではないか。

だからこそ、一ノ瀬先生とはある意味で反対の角度からビービー先生にお尋ねしたいと思うのです。もしもビービー先生が、一ノ瀬先生が指摘されたように、ヒューム哲学の解釈において「何らかの規範的含意」を完全には棄てていないとすれば、その場合、知識の正当化に対する経験主義哲学的関心と、「知恵」に対する合理主義哲学的希求と、両者を綜合的に考えようとする途をどこまで進むことができるでしょうか。反対に、それでもやはりヒュー

ムにおけるnormativeなものとデカルトにおけるprescriptifなものを同一の視野で語ることを躊躇わせるものがあるとすれば、それはいったい何なのでしょうか。

Remarques sur les présentations de M. Mehl et Prof. Beebee

Onishi Yoshitomo

Question à M. Mehl

Je remercie à M. Mehl pour votre exposé, pénétré jusqu'au fond de l'histoire d'idée, et ceci, pour faire surgir une nouvelle figure du « monde » cartésien. Les éclaircissements que vous aves apportés et que je désire énumérer ici sont nombreux. Mais, faute de temps, je me limite ici à vous poser une question touchant le caractère, ou la nature, de la conception cartésienne du « phénomène du monde ».

Ce « phénomène » se conçoit-il d'une façon descriptive ? Ou plutôt, est-il empreint d'un certain caractère prescriptif ? Pour préciser le mot « prescriptif », je n'entends bien sûr pas que le monde et ses phénomènes physiques soient conçus selon on ne sais quelle téléologie ; le point est plutôt que les investigations cartésiennes, physique et métaphysique, relèvent, toutes deux, de la quête de la « sagesse / sapientia ». Autrement dit, la physique et la métaphysique partagent comme motif de base la poursuite d'une meilleure vie morale, et ainsi une certaine continuité subsistera entre elles. Or, vous avez expliqué le « phénomène » dont il s'agit en termes de « perfection » ; et l'idée cartésienne de la perfection provient de l'idée de la perfection divine, dont l'idée de la bonté constitue une partie importante. Alors, il me paraît difficile de penser que, chez Descartes, le « phénomène » puisse être saisi d'une manière purement « descriptive ».

Je voudrais donc savoir votre pensée sur ce point. Je serais d'autant plus heureux que, si, à cette occasion, vous pourrez nous apprendre le rapport qu'il y aurait entre le descriptif et le prescriptif dans la phénoménologie husserlienne. Mais avant de vous écouter, je me permettrai de poser une question à l'égard de Mme Beebee.

Question to Professor Beebee

I really appreciate Professor Beebee's interpretation, persuasive even for those, like me, who are familiar with French thoughts rather than with Anglo-Saxon way of thinking.

My question, as well as, in fact, the previous one I've formulated to Professor Mehl, are both inspired by Professor Ichinose's remark on the distinction between DESCRIBING and NORMATIVLY. I dare to bring into focus, not the former, but the latter.

As a counter-notion of "descriptive / descriptif", "normative" in the Humean context corresponds to "prescriptif" in the Cartesian context. It is true that their respective conceptual values are not strictly the same. If, nevertheless, "normative" concerns the process of justification of human knowledge and if this process leads, in some way or other, to the investigation on the causes, grounds or principles, "normative" and "prescriptif" could be understood in the same direction. Hume, himself, would refuse to proceed in this direction, as far as the prescriptive approach of Descartes — the quest for the Sapientia and for the perfection in the moral life — is oriented by the transcendental goodness. But if Hume's refusal is definitive, the subjectum of today's conference — Methodologies Without Borders — would be considerably deprived of its eventual reality (reality in its usual sense).

That is why I would like to ask to Professor Beebee from a viewpoint, in a sense, opposite to that of Professor Ichinose. If you don't abandon completely "a kind of normative implication" in your interpretation of Humean philosophy as Professor Ichinose have just noticed, in this case, how far could you go to consider in some integral way empiricist concern for the justification of knowledge and rationalist aspiration for the Sapientia? Conversely and precisely, what, nonetheless, makes us (perhaps including you) hesitate to talk about the Humean normative and the Cartesian prescriptive in one and the same perspective?

第四回 WEB 国際会議

「理性と経験」

International Web Meeting: “Reason and Experience”

（2014 年 10 月 11 日開催、『国際哲学研究』4 号掲載）

- 理性と経験．スピノザ哲学の方法について（ピエール・フランソワ・モロー）／Raison et expérience. Sur la méthode de la philosophie spinozienne(Pierre-François Mouraer)
- 特定質問：P.-F. モロー先生への二つの質問（大西克智）／Deux questions à M. Pierre-François Moreau（Onishi Yoshitomo）
- 特定質問：P.-F. モロー先生への二つの質問（渡辺博之）／Deux questions à M. Pierre-François Moreau（Watanabe Hiroyuki）
- 特定質問：P.-F. モロー先生への三つの質問（藤井千佳世）／Trois questions à M. Pierre-François Moreau（Fujii Chikayo）

理性と経験．スピノザ哲学の方法について

ピエール - フランソワ・モロー
翻訳：渡辺　博之

スピノザ哲学の“方法”について語られるときは、もちろん『知性改善論』（*Tractatus de Intellectus Emendatione*）のことが考えられている。『知性改善論』は、方法の問題がはっきりと提示されている著作であり、それゆえ彼の読者たちはしばしば「方法に関する論考」として読んだ（かくしてチルンハウスは、彼らの書簡の最後のやりとりのなかで、方法に関する論考をスピノザに求めている）。とはいえ、古典主義時代のはじまりにおいて、方法によって何が理解されたのかを知っておかねばならないし、またスピノザのテキストの上に、デカルト的方法のイメージを重ねるがままにしてはならない。このテキストの中では方法に関する考察がなされていて、デカルト主義者たち、あるいはデカルト主義から遠く離れていない、そのような潜在的な読者たちにこの考察が向けられているということが、たとえ真だとしてもである。例えば、16 世紀における『方法について』（*De Methodo*）と題された諸著作のひとつ―異端のプロテスタントであるアコンティウス（Acontius）のそれ―は、学問のための方法を定義することではなく、より厳密に言うと宗教的論争のための諸規則を定めることを目指していたことが、想起されねばならない。つまり救済についての討論において、争いを好む心（「サタンの策略」）により惑わされないための諸規則を定めることである。スピノザにおいてもまた、方法とは救済へと導くものであるという考えが、もちろん非常に異なった形式の下で、再び見出されるであろう。

この方法に関する論考はどのように提示されているのだろうか。まず、実際にはテキストの半分を占める長い序説がある。この序説は、まさしく、日常の生活は人を満足させるようなものではないこと、そしてわれわれはある最高善へと自身を向け変えなければならず、それゆえ最高善へ到達する方法をはっきりさせねばならない、ということを説明する。続いて、方法に割り当てられた二つの部分が来る（方法の第二部は完成されなかった）。それゆえ、方法を練り上げることによってわれわれを最高善の認識へと導くと語り、そして実際には方法を提示する最中に中断されたテキストをわれわれは眼前にしているのである。

序説それ自体は、いくつかの段階を経て進行する。ここでわれわれの関心を引く最初のものは、（カッコつきで）「回心の契機」と呼ばれうる何かである。

冒頭の文から始めよう。「共同の生において通常見られるもののすべてが空虚で無価値であることを経験によって教えられた。」[1] ここには本質的な二つの語がある。ひとつは「経験」という語、もうひとつは「生」あるいはより厳密な表現だと「共同の生」という語である。この二つの語を細かく見ていかねばならない。

ここでの「経験」という語は何を意味しているのか。明らかに、科学的実験が問題となっているのではない。『知性改善論』冒頭の語り手は、物理学者とも、また学者とも、自分を提示してはいない。また後のほうでスピノザが語るであろう「漠然とした経験」が問題となっているのでもない。事実上、語り手と彼の全ての可能な読者、すなわち各人全てが、日常の生、共同の生に属する事実の単なる集積から学びうるものが「経験」という語によって理解されねばならない。それゆえそれは、個人という限定なしに、各人が他人と分かち持つものである（もしそうでないなら、ひとは自伝の中にいることになるだろう。そしてこの自伝は説得力を持たないだろう。もしひとがそれを納得させたいならば、それは全ての者に知られた事実にもとづいていなければならない）。それゆえ事実上、ここで経験の意味を決定するのは「共同の生」という表現である。非常に重要であり、また明記されねばならないのは、もっと後に『エチカ』の末尾で「高貴にして稀である」と名指されているものへと導こうとするこの論考が、まさしく、最も共通なものから始まっている、ということだ。経験とは、ここでは出発点のこの共同性を意味

する。そして、何らかの仕方で、この語は常にこの意味を持つだろう。たとえスピノザの後の著作において、歴史について、諸情念について、あるいは言語について、また永遠性について彼が語る時に、この語がある別の身分を持ったとしてもである。

それでは、この始まりの一節のもうひとつのキーターム、すなわち「生」という語は、いかにして理解できるだろう。「生」という語を、自明な語として受け取ってはならない。むしろこの語を同時に、自明な語として、また冒頭の全叙述を構造付けるテクニカルな語として、受け取らなければならない。実際、もしこのテキストの最初の３ページを足早に見渡してみれば、このテキストは、日常の「生」での諸々の出来事について語る文から始まっている。その文のすぐ下では、新しい生に関する、ある「企て」（*insititutum*）について語られている。この新たな生は、日常の「生」を導くものと両立可能なものであるかどうかが問い尋ねられている。そして「生」の中での、最も頻繁な出来事について再説される。もし名誉の観点から自らの生を組織しようと望むのであれば（要するに社会的諸関係の観点から）他の人間を見る仕方に従って自らの「生」を導くようになるだろう。この節のなかで、スピノザは三回、この新たな「生」という観念について再説している。またその結果、彼は、自らの「生」を再組織しようと探求する者と「死に至る伝染病」に侵された病人との比較へと連れて行かれる。言い換えれば、生の観念が見出されている冒頭のテキストの２ページ後では、「死」の観念へとひとは至るのである。ところでこの死の観念が強調するのはわずかなことである。死に至る伝染病に感染した後では「差し迫った死」について語られる。そして続く節では、日常生活の中に善を求めたがゆえに、死に脅かされた人たちの例が与えられている。すなわち富を求めた者たちは、迫害と「死」に苦しみ、そして彼らの「生」により、彼らの狂気の代償を支払った。また名誉を獲得するために、または名誉を維持するために、非常に悲惨な目に遭った者たちがいる。また、快楽への過度の愛着が死を早めた者たちがいる。それゆえ、これら三つの善をもっぱら探求するようなことは拒絶しなければならない。そして滅びることがありえないような別種の善を求めねばならない。それが滅びうるものであると気づいた時に悲しみに落とされることのないような善を求めねばならない。そして、一つの「新たな生」（スピノザはこの語を繰り返している）の真なる企てへと与することを許す三つの異なったタイプの善の比較が最後に来る。

それゆえ、これら最初の数節には、すなわち厳密な意味においてではないが回心の物語として現れている行文において、スピノザが経験の概念から出発し、主にこの生という概念をめぐって、第二に、テキストの半ば以降、死の概念および滅びうる対象の概念をめぐって、みずからの思索を組織立てていることを見て取れる。このことは、理性に導かれた人間は決して死について思考しないと『エチカ』の中で書いた哲学者の口から出たものとしては奇異に映るかもしれない。しかしながら、明らかに、すでに理性により導かれた人間が、ここで問題になっているのではない。読者は過去形の物語に関わっているのである。語り手は、真なる善である何かを探求するために、変わり行く生に属する諸々の善からみずからがどのようにして離れていったのかを、われわれに語る。当初、この真なる善がいかなるものであるのか、語り手にはまったく分かっていない。その善は、日常の生に属する諸々の善が生じさせる失望から出発して、否定的に描かれるだけである。

いかなるタイプの生が現れることになるのかを知るために、しばし回心の行程へと戻ろう。これら最初の数ページの中に出現するものは何か。最後の数節において生が死と対立させられていることからして、生についての何らかの考察である。自らの生を維持するとは、死なないこと、消失しないこと、危険にさらされないことである。それゆえ、ここに見出されるのは、動物的な存在の延長としての生という、いわば生に関する最小限の定義である。死の反対物としての生、すなわち語の最もありきたりな意味での生という定義である。この意味での生は人間の本性と動物の本性に最も共通なものである。この意味での生は、人間の存在の生理学的基礎として、また人間の活動がその上に構成される第一の素材として、自然が人間に与えたものである。

しかしながら、最初の文章を見ると、問題となっているのがこの意味での生だけではないのは明らかだ。スピノザが「共同の生において通常見られるもののすべてが空虚で無価値であることを私は経験によって教えられた」と言うとき、生物の意味での生だけが問題となっているのではない。むしろ問題になっているのは、生きられたものという意味での生と言いうるだろう。血液の循環や呼吸の単なる継続、つまり生物学的、有機体的な諸現象ではない、別の事象が重要である。すなわちここで「私」と呼ばれる個人、また明らかに、その私が語りかけている読者たちが、彼らの生の中に連続性を持っているという事実が重要である、またこの生のうちに幾つかの事象が到来す

るという事実が重要である。「通常見られるもの」とは、生物学的な秩序にまったく属さない出来事が起こる、そのような生を含意している。動物的な生だけなく、ある自伝を、ひとは語りうる。その中では、自らの生をこれまでと同様に継続しうるし、あるいは反対に、ある瞬間に、自らの生を変えようと決意しうる（新たな「企て *institutum*」）。それゆえに、まさしく、生という語は、単に死に対立させられた有機体的な生から、ある個人へ到来する諸々の出来事の連続体である限りにおける生へ至る通路の上にある。語り手は、過去の極めて多くの瞬間を思い起こす。過去とは、まずはいわば反省の対象となることのない時の流れであり、その中で、日常の生の様々な出来事に語り手は身を委ねていた。これらの出来事とはどのようなものなのか。これらは非常に変化に富んでいるが、三つの主要なものに帰着させられる。スピノザがその三つを考え出したわけではない。道徳的なレトリックのすべての伝統が、彼に先立ってそれらを枚挙している。すなわち、快楽、名誉、富である。快楽とは、身体へと無媒介的に到来しつつ、しかし身体にだけ到来するのではない、そのようなもののすべてである。名誉とは、人間の間の関係であり、それゆえとりわけ政治の場面での関係である。そして富とは、金銭であると同時に、金銭で得られるもののことである。実際、日常的で通常の生のなかで、人間たちが欲しうるものすべては、これら三つの主要な項に帰着する。日常の生に属する三つの欲望のなかに、最高善はない。この語は口にされていないし、回心の行程すべての間、この語が口にされることはないだろう（宗教的な最高善も、哲学的、あるいは道徳的な最高善も言及されることはない）。また、知ることへの欲望が言及されることもない。このことは強調されねばならない。というのも、人間に固有なものとは「理解すること *intelligere*」であるというのが『エチカ』の教えであるのだから。ここでは、知ることへの欲望は、第一のものではない。明らかに、この欲望は、人間の生の根本的な動因には属さない。論考のすぐ続きで、すぐにこの欲望を見ることとなろう。だがこの欲望は反省の産物でも反省へと動かす原因でもない。理性に属する欲望は、そこにはない。そもそも「理性 ratio」という語は（末尾付近の例外を一つ除けば）、少なくとも理性という意味では（「関係」や「比例」の意味でのこの語は見出される）、この論考の中には決して現れない、ということが注意されねばならない。

語り手を反省へと動かす動因とはどのようなものなのか。それは完全に内在的な動因である。すなわち語り手が、ある特定の瞬間において、自分が不満足な状態にあることを見出し、またこの生の中で出会うものは虚しくて儚いことを見出した、そのような日常の生の展開それ自身が作り出す動因である。日常の生に属する諸々の善は、諸々の希望を与えるが、その希望をつねに与え続けるわけではない。いくつか例を挙げれば、次のようになる。富を求める者は、それを失うかもしれない。快楽を求める者は、それを得られないかもしれない。名誉を求める者は、権力を得られないかもしれないし、時には虐殺されるかもしれない。こうして、人はこういったものを手に入れることもあれば、手には入れたが失望することもある。手に入れかつ失望を味わわなくても、それらを失うこともある。そして、それらの善を失う時、またあまりにそれらに執着する時、時としてまさに生命を失いうるのである。こういったことはすべてスピノザが考え出したものではなく、弁論術や通常の道徳的な言説に由来するものすべての中から彼が汲み上げたものである。スピノザの独自性は、彼がこの汲み上げたものを活用した点にある。語り手を変わり行く生から引き離す道筋をつけるために、彼は、変わり行く生に属する諸々の善が失望をもたらすという性質を利用する。回心という語をカッコつきでしか使用できないのは、このためである。もしそれが回心であるというのなら、その回心は純粋に内在的なものである。そこに外部からの呼びかけはないし、最高善が自らを顕わすわけではない。それゆえ、この移行すべての内で、変わり行く生に属する諸々の善のことを、なぜスピノザは誤った善と呼ばないのかが理解される。それらを誤った善と呼ぶためには、それと比較されうる真なる善を、すでに所持していなければならないからである。ところが、正確に言えば、起こっていることは逆さまで、（快楽、富、名誉といった）日常の生に属するこれらの善に、ひとは満足しないがゆえに、ある別の善を見出そうと切望することになる。この別の善は、日常の生に属する諸々の善のように希望を与え、しかし日常の諸々の善とは異なって、その希望を与え続けるだろう。それゆえこの別の善は、滅びうるものの秩序には属さないだろう。この序説において描かれた道程の始まりにおいて、語り手は、自分がそれを求めているということ以外には、真なる善のことを何も知らない。そこには啓示はないし、求められている確実性には未だ内実が欠けている。それゆえ、真なる善を求めることをためらうすべての理由が、そこにはある。変わり行く生に属する諸々の善は、その不愉快さがどんなものであろうと、少なくとも入手可能であるからである。他方で、探求されている真なる善は、存在するかどうかが

全く知られていない。真なる善よりも、日常の生に属する諸々の善のほうに確実性があるように見えるのは、そのためである。かくして、不確実性の長い期間が展開する。その期間中、自らの通常の生を継続することと、ある新たな生を始めることとの間で、あるいはまた、両者の共存へと至るのは不可能であると納得するまで両者を共存させようと試みることとの間で、語り手はためらう。真なる善の探求の場へと、語り手を決定的に転換させるのは、変わり行く生に属する諸々の善は可死的で消失しうる、というその性質についての考察である。変わり行く生に属する諸々の善は、滅びうるだけでなく、またそれらを求め執着するものを、死に至らしめることができる。すべてを省察するまさにそのことですべてのものを不確実性と魂の苦悩から明瞭に離れさせる、このことを認めることが、ある別の善への切望を実効的なものとする唯一の手段であろう。したがって、誰もそれを知らなかった最高善は、確実性の新たな段階を獲得する。最高善に達するには、所与のものに甘んじることはできない。この所与を一つの方法に従って再組織せねばならない。この方法の諸々の性質を枚挙せねばならない。論考の続きは、これに割り当てられるであろう。

知ることへの欲望が最初のものではないのと同様に、神という語はこの行程には不在である。純粋に内的な回心が、ここでは重要である。同じく、たとえスピノザが神についてではなく、最も完全な存在者について語っていたとしても、この最も完全な存在者は、論考の最初の行程ではいかなる役割も演じていない。われわれを回心の方へと呼びかけるのはこの最も完全な存在者ではないのだ。その反対である。われわれが自分を回心させたがゆえに、また真なる善を求めようと試みたがゆえに、それに続いて、われわれは最も完全な存在者の観念に出会うのである。それゆえ、それは宗教的な言説の反転であると言いうる。

要約しよう。『知性改善論』という、スピノザ哲学へのこの導入部では、哲学することへの自発的な欲望とか、知ることへの欲望あるいは真なるものへの切望などから出発するのではない（ここでスピノザはアリストテレスから最も離れている。アリストテレスにとって、人間とは、本性上知ることを欲するのである[2]）。最も自然な経験、共同の生の経験から出発するのである。この共同の生の経験は、期待外れに終わる類いの諸々の善を求めさせる。最高善の探求および最高善に到達するための方法の構築へ（生と死についての反省により、またわれわれの生を「企てる *instituer*」能力についての反省により）われわれを歩ませるのは、この失望のメカニズムそれ自体である。この共同の生の経験は、二つの意味で「自然的」である。一方で、人間が他の生物と本性上分有しているものの中に、この共同の生の経験は根を下ろしている（生理学的な生）。他方で、人間本性に特有なものに、この共同の生の経験は支えられている（社会的組織としての生がそれである。そしてこの共同の生の経験は、個人にとって非常に決定的であり、かくして救済という観念を垣間見るやいなや、彼はこの観念を他人と分有しようと努めるのである[3]）。

それゆえ「経験 *experientia*」及び「生 *vita*」と並ぶ三番目の語がある。この語は、この時期のスピノザの思考空間を描き出している。それが「自然 *natura*」である。この語は『知性改善論』では二回現れる。何かの「本性」が語られるときには、その何かの本質が名指される。本質は、その何かにおける根源的なものであり、また定義によって表現される。さらに、別の一節では「自然 *Natura*」によって、個体の本質ではなく、宇宙の諸法則を特徴づけるものが理解されている。もう少し先のところで、スピノザは「自然の諸法則 *leges naturae*」について語っている。完全性と不完全性を対立させる先入観を批判するとき、彼は（未来形で）「特に、生起する一切のものは永遠の秩序に従い、一定の自然法則に由って生起することを我々が知るであろう後は」と付け加えている（「自然の諸法則」の認識は、それとして名指されてはいないが、このテキストにおける理性の登場である）。それゆえ自然は、われわれの進化のはじまりに属している。この進化の始まりにおいて、生と、人間の生としてのその種別化を、自然はわれわれに与える。だが続いて、方法が、真理への欲求をわれわれに獲得させ、それゆえこの自然の諸法則を私たちに認識させるとき、自然の認識はこの進化を強化する。しかも自然とは、最高善そのもの、すなわち人間が最終的にそこに到達すべき上位の本性ではないだろうか。「ところで、この本性がどんな種類のものであるかは、適当な場所で示すであろうが、言うまでもなくそれは、精神と全自然との合一性の認識である」[4]。最高善とは、自然と人間との合一ではなく、この合一の認識であるということに注目すべきである。またそこで述べられていることは、『エチカ』で「包括的把握 *intelligere*」としての最高善について述べられていることから、さほどかけ離れているわけではない。この文は、実のところ、人間と自然全体との合一が目的ではないということを含意し

ている。この合一は所与であり、われわれがそれを知っていようといまいと、われわれは自然と合一しているのである。神秘主義的な、あるいは汎神論的なスピノザ解釈においては、しばしば、『知性改善論』の著者が求める目的とは神あるいは自然との合一であるとされている。実のところ、ここでスピノザが述べているのは、次のようなことである。つまりこの合一は、各々の個体と自然の他の部分との関係、すなわち産出と因果性の関係によってすでに与えられている、ということである。たんに、この所与の状態において、因果性の諸関係は存在しているのかどうか、われわれがこの点を認識していないだけである。それゆえ最高善とは、この合一の認識であろう。すなわち、われわれの持っている認識に先立って存在するこの因果性を、知性によって統御することであろう。ここでは理性と命名されているわけではないが、理性すなわち「知性認識すること *intelligere*」の遂行者の使命は、ここに存するであろう。

「しかしまず何よりも先に、知性を矯正し、出来るだけはじめにこれを浄化して、その結果、知性がものを首尾よく、誤りなしに、そして出来るだけ正しく理解するようになる方法を案出しなくてはならない。」[5] それゆえ、方法の第一の責務は「知性の改善 *emendatio intellectus*」となる。知性の改善こそが最高善への歩みの鍵として現れる。それ以降、われわれは実効的に、真の観点から、また「知性 *intellectus*」の観点から、自らを見出すのである。いまやわれわれは、知ることへの欲望のもとにあるし、また方法を知ろうとする欲望のもとにある。われわれは、善とは何かという問いから出発した。すなわち、変わり行く生に属する善、真なる善、つまり滅びうる善、滅びえない善、要するにわれわれを破滅させる善、われわれを破滅させることのない善、等々についての問いから出発した。そして変わり行く生から真なる善への移行についての反省は、われわれを自然の認識という観念へと導いた。また諸学を発展させること、まずは知性を改善することという観念へと導いた。言い換えれば、この論考の中心的な主題として現れるであろうもの、すなわち知性の改善と真なるものの探求、したがって方法に関する問いは、当初からの主題ではなかったのである。この長い序説のすべてが、倫理的な問いから認識論的な問いへと移行することに役立っていた、ということになるだろう。知ることへの欲望は、第一の欲望ではない。知性を改善しようという欲望もそうではない。われわれが知ることへの欲望を抱き、そうして知性を改善しつつ知の方法を見出す欲望を抱くのは、それがわれわれ自身を真なる善へと方向づけるからであり、それ以外ではない。ここでわれわれは、スピノザとベーコン、またデカルトとの相違をはっきりと示すことができる。ベーコン的なまたデカルト的な世界では、あたかもすべては知ることへの、また諸学を構築することへの欲望が、第一のものであるかのように経過する。知ることへの欲望は、スピノザにおいては派生的なものとして現れる。本質的ではあるが、しかし派生的なものなのである。しかしながら知ることへの欲望がひとたびそこに現れるや、長きにわたって、この論考の続きすべてにわたって、またスピノザの著作のすべてにわたって定着することになる。ひとは後になって、この知ることへの欲望が、明らかに善と一体化することを見ることになるだろう。しかしながら、あらかじめこの欲望を知るということはありえないのである。

『知性改善論』が描き出す経験の世界は、それゆえに、十全な観念を探究する方法とか、十全な観念を虚構された観念や偽なる観念また疑わしき観念と区別する方法というような、方法の領域となる。『神学政治論』や『エチカ』といった、スピノザの後の著作では、方法への問いは体系の周辺に留められることになるだろう（『エチカ』でのいくつかの備考において）。その理由は単純である。スピノザがそのときに自らに課す問いは、もはや哲学への取っ掛かりに関する問いではなく（自由について、また国家について、また救済について論じるための）哲学の遂行にかかわる問いとなるからである。にもかかわらず、「経験」は最上位に留まり、より拡大されさらに多様化した領域を伴いつつ、従前と同じ地位を保つだろう。もはやこのような経験は、たんに共同の生一般といったものではないであろう。このような経験は（歴史にとっての）運とか、（諸情念にとっての）知力あるいは個人の気質とか、（言語にとっての）その使用といった、様々な語によって指し示されるものとなるであろう。これらの領域において、経験は、研究の不可欠な手段となるであろう。同時に、経験は、各領域の諸々の法則（「自然の法則 *leges naturae*」）への厳密な接近法へと結び合わされるであろう。この接近法とは、自然的認識、あるいは別の名で呼ぶならば「理性」である。理性は、歴史の内部に、諸国家の構成、発展、そして崩壊の諸法則を認識させるだろう。他方で、運がもたらす諸事象の偶然性を知れば、自然の諸法則の働きを個別の場面で示す数多の具体例を聖書の物語や歴史家の叙述の中から汲み出すことができるだろう。（例えばスピノザが準備していたヘブライ語文法摘

要が、われわれに示すような）言語の研究においては、「理性」は、統辞論的な諸規則の規則性を再構成するであろう。また、言語の使用に関する説明は、言語に属する例外的なものや言語の還元不可能な物質性といったものを、われわれに教えてくれるだろう。諸情念の領域においては、『エチカ』の一連の定理は、連合の諸法則や感情の模倣の諸法則を再構成するだろう。他方、諸々の備考は、各人の知力や各個人の気質において、それらの法則が実現されているのを見せてくれるだろう。かくして（『エチカ』での）数学的な形式のもとであれ、（『神学政治論』や『ヘブライ語文法摘要』での）文献学的な形式のもとであれ、あるいはまた（再び『神学政治論』での、また『国家論』での）分析という形式のもとであれ、「理性」は常に経験へと結びつけられている。こう言ってよいなら、この結びつきこそがスピノザ的方法の究極の形式を構成している。身体、想像力、経験にかかわるものすべてから遠く離れていると考えうる『エチカ』第５部の最後のテキストにおいて、第三種の認識や神への知性的愛、そして至福をスピノザが確立するのは、なるほど幾何学的様式によってである。だがスピノザはここにおいてさえ、「我々は我々の永遠であることを感じかつ経験する」と付け加えるのを忘れてはいないのである[6]。

スピノザの歩みの一般的な側面を特徴づけなければならないとすれば、次の二つの語が不可欠である。まず合理主義。しかもそれは絶対的合理主義である。というのも理性は、存在するものすべてを説明できるからである。非合理的なものも、存在するものの中に含まれている。そして自然主義。存在するものすべては自然の諸々の法則の結果であるという原理から出発するのであるから。また同時に、生、経験、そして理性それ自身という、体系のすべての土台は、直接的にであれ間接的にであれ「自然」に由来するのだから。理性が十分に展開される時、理性は人間に対して、単に与えられたものの段階を超え出ることを可能とさせるだろう。だが「自然」がみずから配置したものを再組織化する時にのみ、そのようになるだろう。なぜならスピノザ的道徳の原理は次のようなものであるから。すなわち「自然は理性に反する何ごとも要求せぬゆえ」と[7]。

注

1 畠中訳を一部変更。畠中訳原文は次の通り。「一般生活において通常見られるもののすべてが空虚で無価値であることを経験によって教えられた」（me experientia docuit, Omnia, quae in communi vita frequenter occurunt, vana et futiliaesse）（『知性改善論』第一節、畠中尚志訳、岩波文庫、1933、p.11）

2 アリストテレス『形而上学』第１巻第１章。

3 「だから私の志す目的は、このような本性を獲得すること、並びに、私と共々多くの人々にこれを獲得させるように努めることにある。言い換えれば、他の多くの人々に私の理解するところを理解させ、彼らの知性と欲望を全く私の知性と欲望に一致させるように努力することがまた私の幸福になるのである。このためには、必然的に、こうした本性を獲得するのに十分なだけ自然について理解しなければならない。次に、出来るだけ多くの人々が、出来るだけ容易に且つ確実にこの目的へ到達するのに都合よいような社会を形成しなければならない。」（Hic estitaque finis, ad quemtendo, talem scilicet naturamacquirere, et ut multi mecum eamacquirantconari, hoc est, de mea felicitate etiamestoperam dare, utalii multi idem atque ego intelligant, uteorumintellectus et cupiditasprorsus cum meointellectu et cupiditateconveniant ; utque hoc fiat, necesse est tantum de naturaintelligere, quantum sufficitadtalemnaturamacquirendam ; deindeformaretalemsocietatem, qualisestdesideranda, utquamplurimi quam facillime, et secure eoperveniant）（『知性改善論』第 14 節、畠中尚志訳、岩波文庫、1933、p.18）

4 「ところで、この本性がどんな種類のものであるかは、適当な場所で示すであろうが、言うまでもなくそれは、精神と全自然との合一性の認識である」（Quaenam autem illa sit natura, ostendemus suo loco, nimirum esse cognitionem unionis, quam mens cum tota natura habet）（『知性改善論』第 13 節、畠中尚志訳、岩波文庫、1933、p.18）

5 「しかしまず何よりも先に、知性を矯正し、出来るだけはじめにこれを浄化して、その結果、知性がものを首尾よく、誤りなしに、そして出来るだけ正しく理解するようになる方法を案出しなくてはならない。」（Sed ante omnia excogitandus est modus medendi intellectus, ipsumque, quantum initio licet, expurgandi, ut feliciter res absque errore, et quam optime intelligat）（『知性改善論』第 16 節、畠中尚志訳、岩波文庫、1933、p.19）

6 『エチカ』第５部定理 23 備考「我々は我々の永遠であることを感じかつ経験する」（Sentimus experimurque nos aeternos esse）（『エチカ』下巻、畠中尚志訳、岩波文庫、1951、p.121）

7 『エチカ』第４部定理 18 備考「自然は理性に反する何ごとも要求せぬゆえ」（Cum ratio nihil contra naturam postulet）（『エチカ』下巻、畠中尚志訳、岩波文庫、1951、p.28）

Raison et expérience. Sur la méthode de la philosophie spinozienne

Pierre-François MOREAU

Quand on parle de “méthode”, à propos de la philosophie de Spinoza, on pense bien sûr au Traité de la Réforme de l’Entendement (Tractatus de Intellectus Emendatione). C’est un ouvrage où il se pose explicitement le problème de la méthode, et que ses lecteurs ont lu souvent comme un “traité de la méthode” (c’est ainsi que Tschirnhaus le lui réclame dans leur dernier échange de lettres). Encore faut-il savoir ce que l’on entend par méthode aux débuts de l’âge classique, et ne pas laisser l’image de la méthode cartésienne déborder sur le texte de Spinoza – même s’il est vrai qu’il s’adresse dans ce texte à des lecteurs potentiels qui sont des cartésiens ou qui ne sont pas loin du cartésianisme. Il faut se souvenir, par exemple, qu’un des ouvrages qui au siècle précédent a porté le titre de De Methodo – celui d’Acontius, un protestant hétérodoxe – visait non pas à définir une méthode pour les sciences, mais à poser des règles pour les controverses religieuses; plus exactement : pour ne pas se laisser égarer par l’esprit de dispute (les “stratagèmes de Satan”) dans les discussions sur le salut. On retrouvera chez Spinoza, sous une forme certes très différente, cette idée que la méthode, c’est ce qui conduit au salut.

Comment se présente le traité? d’abord, une longue introduction occupant pratiquement la moitié du texte – cette introduction expliquant justement que la vie ordinaire est insatisfaisante et qu’il faut nous tourner vers un Souverain Bien, donc mettre au point une méthode pour y parvenir. Ensuite viennent deux parties consacrées à la méthode (la seconde partie est inachevée). Nous nous trouvons donc devant un texte qui dit qu’il va nous amener jusqu’à la connaissance du souverain bien par l’élaboration d’une méthode et qui s’interrompt pratiquement au milieu de l’exposition de celle-ci.
L’introduction procède elle-même en plusieurs temps. Le premier, qui va nous intéresser ici est quelque chose qu’on pourrait appeler (avec des guillemets) un temps de la conversion.

Commençons par le début : « L’ expérience m’avait appris que toutes les occurrences les plus fréquentes de la vie commune sont vaines et futiles [1]». Il y a ici deux mots essentiels : le mot “expérience” et le mot “vie” ou plus exactement l’expression “vie commune”. Il faut les regarder de près.

Que veut dire le terme “expérience” ici? il ne s’agit évidemment pas de l’expérimentation scientifique: le narrateur du début du Traité ne se présente pas comme un physicien, ni même comme un savant. Il ne s’agit pas non plus de l’”expérience vague” dont Spinoza parlera plus tard. Ce qu’il faut entendre par “expérience”, c’est en fait ce que le narrateur – et avec lui tout lecteur possible, c’est-à-dire tout un chacun – peut apprendre par la simple accumulation des faits de la vie ordinaire, de la vie commune. Donc c’est ce que chacun partage avec autrui, sans détermination individuelle (sinon on serait dans une autobiographie, et elle n’aurait pas de valeur persuasive: si l’on veut convaincre, il faut s’appuyer sur des faits connus de tous). C’est donc en fait l’expression “vie commune” qui détermine, ici, le sens du mot expérience. Il est très important, il faut le remarquer, que ce traité qui veut conduire à ce que plus tard l’Ethique désignera comme “précieux autant que rare” commence justement par ce qui est le plus

commun. L'expérience désigne – ici – cette communauté du point de départ. Et, d'une certaine façon, ce terme aura toujours ce sens, même s'il a un autre statut, dans les ouvrages ultérieurs de Spinoza – quand il parlera de l'histoire, des passions, ou du langage – et même quand il parlera de l'éternité.

Comment comprendre, maintenant, l'autre terme-clef de cette phrase initiale, le mot "vie"? Il ne faut pas prendre le terme « vie » comme un terme qui va de soi. Ou plutôt il faut le prendre à la fois comme un terme qui va de soi et comme un terme technique – qui structure tout ce récit initial. En effet, si l'on parcourt rapidement les trois premières pages du texte, il commence par une phrase qui parle des occurrences de la vie ordinaire; un peu plus bas on parle du projet, l'institutum, d'une vie nouvelle. On se demande si cette vie nouvelle est compatible avec la conduite ordinaire de la vie, on reparle une fois encore des occurrences les plus fréquentes dans la vie, on fait remarquer que si l'on veut organiser sa vie en fonction de l'honneur (c'est-à-dire, en somme, en fonction des relations sociales), on est amené à diriger sa vie d'après la manière de voir des autres hommes. Dans le § suivant Spinoza reparle trois fois de l'idée de vie nouvelle et ensuite, il est amené à faire une comparaison entre celui qui cherche à réorganiser sa vie et le malade atteint d'une infection mortelle. Autrement dit, deux pages après le début du texte où se trouve l'idée de vie, on arrive à l'idée de mort. Or cette idée insiste un peu: après l'infection mortelle, on parle de la mort imminente, et dans le § suivant on donne des exemples de tous ceux qui ont été menacés par la mort à cause de leur recherche des biens de la vie courante: ceux qui recherchaient la richesse, ont souffert de la persécution et de la mort, et ont payé leur déraison de leur vie; ceux qui pour conquérir ou pour conserver l'honneur ont pâti très misérablement; ceux dont l'amour excessif du plaisir a hâté la mort. C'est pourquoi il faut rejeter la recherche exclusive de ces trois biens et chercher un autre bien qui est tel qu'il ne puisse pas périr et donc que nous ne soyons pas atteints de tristesse lorsque nous nous rendons compte qu'il est périssable. Et c'est enfin la comparaison entre ces différents types de biens qui va permettre d'adhérer au véritable projet d'une (Spinoza répète le terme) vie nouvelle.

Donc on constate que dans ces premiers §, dans ce qui apparait comme un récit de conversion, mais qui n'en est pas un au sens strict, Spinoza part de la notion d'expérience et semble organiser toute sa réflexion autour, principalement, de cette notion de vie, et secondairement, à partir de la moitié du texte, de la notion de mort et d'objet périssable. Cela peut paraitre étrange de la part d'un philosophe qui écrira dans l'Ethique que l'homme guidé par la raison ne pense jamais à la mort. Mais apparemment ici il ne s'agit pas d'un homme déjà guidé par la raison. On a affaire à un récit au passé. Le narrateur nous dit comment il s'est détourné des biens de la vie courante pour rechercher quelque chose qui serait le vrai bien. Ce vrai bien, il n'a au départ aucune idée de ce qu'il est: il se contente de le décrire négativement à partir de la déception que provoquent les biens de la vie ordinaire.

Revenons un instant sur ce parcours de conversion pour nous demander quel type de vie on voit apparaitre. Que va-t-on voir surgir dans ces premières pages? Quelque chose comme une pensée du vivant, puisque dans les derniers § on verra la vie s'opposer à la mort. Conserver sa vie c'est ne pas mourir, ne pas périr, ne pas s'exposer au danger. On a donc une première définition, si on veut, minimale, de la vie, comme la prolongation de l'existence animale. Le contraire de la mort, c'est-à-dire le sens le plus courant du terme: ce qu'il y a de plus commun à la nature de l'homme et à celle des animaux, ce que la Nature a donné à l'homme comme fond physiologique de son existence, comme matériau premier sur lequel construire ses activités.

Mais il est clair quand on regarde les premières phrases que ce n'est pas seulement de ce sens là de la vie qu'il s'agit. Quand Spinoza dit: « l'expérience m'avait appris que toutes les occurrences les plus fréquentes de la vie ordinaire sont vaines et futiles. », il ne s'agit pas seulement de la vie au sens de vivant. Il s'agit plutôt, pourrait-on dire de la vie au sens de vécu – non pas la simple continuation de la circulation du sang et de la respiration, les phénomènes biologiques, organiques, mais autre chose, à savoir le fait que l'individu, celui qui ici dit "je" mais apparemment aussi les lecteurs à qui il s'adresse, ont une continuité dans leur vie, que dans cette vie il arrive un certain nombre de choses: « les occurrences les plus fréquentes », cela implique une vie où il y a des événements, qui

ne sont pas tous d'ordre biologique, on pourrait dire non pas seulement une vie animale mais une biographie, dans laquelle, à certains moments, on peut continuer comme avant, ou bien on peut au contraire décider de changer sa vie (le nouvel institutum). Donc on voit bien qu'ici le terme de vie joue sur le passage de la vie organique, simple opposé de la mort, à la vie en tant que continuité des événements qui arrivent à un individu. Le narrateur évoque plusieurs moments du passé: d'abord une continuité en quelque sorte non réflexive dans laquelle il s'abandonnait aux occurrences de la vie ordinaire. Quelles sont ces occurrences? Elles sont très variées, mais elles se laissent ramener à trois chefs principaux, que Spinoza n'invente pas ; toute la tradition rhétorique morale les a énumérés avant lui : le plaisir, les honneurs, la richesse. Le plaisir c'est tout ce qui peut arriver immédiatement au corps et peut être pas seulement au corps. Les honneurs ce sont les relations interhumaines, donc notamment le champ de la politique; et la richesse, c'est à la fois l'argent et ce qu'on peut acquérir avec de l'argent. Pratiquement, tout ce que les hommes peuvent désirer dans la vie quotidienne, ordinaire, semble se ramener à ces trois chapitres principaux. Dans ces trois désirs de la vie quotidienne, il n'y a ni le souverain bien, le terme n'est pas prononcé et ne le sera jamais pendant tout de parcours de conversion (ni un souverain bien religieux, ni un souverain bien philosophique ou moral), ni le désir de savoir. Il faut le souligner, puisque dans l'Ethique on apprendra que ce qui est le propre de l'homme, c'est intelligere, comprendre. Ici ce désir de savoir n'est pas premier. Apparemment il n'est pas parmi les moteurs fondamentaux de la vie humaine. On le verra arriver très vite dans la suite du traité mais il sera un produit de la réflexion et non pas un moteur de la réflexion. Il n'y a pas de désir de la Raison. D'ailleurs il faut remarquer que le mot Ratio n'apparaît (sauf une exception à la fin) jamais dans le Traité, du moins au sens de raison (on le trouve au sens de "rapport", "proportion")

Quel est le moteur de la réflexion? C'est un moteur totalement immanent, à savoir que le déroulement même de la vie ordinaire fait qu'à un certain moment le narrateur s'en est trouvé insatisfait, il a trouvé que ce qui se rencontre dans cette vie est vain et futile, i.e. les biens de la vie ordinaire formulent des promesses et ne les tiennent pas toujours. Si on veut exemplifier un peu: celui qui cherche la richesse peut la perdre, celui qui cherche le plaisir peut ne pas l'obtenir, celui qui cherche les honneurs peut ne pas obtenir le pouvoir ou éventuellement se faire massacrer. Donc à la fois on peut ne pas les obtenir, on peut si on les obtient en être déçu, et on peut si on les a obtenus et même si on n'a pas été déçu, les perdre. Et on peut même éventuellement perdre la vie en les perdant, en s'y attachant trop. Tout cela, Spinoza ne l'invente pas, il prend des matériaux dans le tout venant du discours rhétorique et moral usuel. Ce qui est plus original c'est ce qu'il en fait: il se sert du caractère déceptif des biens de la vie courante pour produire un itinéraire qui va arracher le narrateur à cette vie courante; c'est pourquoi on ne peut utiliser le terme de conversion qu'avec des guillemets: si c'est une conversion, c'est une conversion purement immanente: il n' y a pas d'appel de l'extérieur, le souverain bien ne se manifeste pas. Du coup on comprend pourquoi Spinoza n'appelle jamais dans tout ce passage, les biens de la vie courante des faux biens, parce que pour les appeler des faux biens il faudrait déjà posséder un vrai à quoi on pourrait les comparer, or précisément c'est le contraire qui se passe, c'est parce qu'on est insatisfait de ces biens de la vie ordinaire (plaisir, honneurs, richesse), qu'on va aspirer à trouver un autre bien qui promettrait comme eux mais tiendrait ses promesses, donc qui ne serait pas de l'ordre du périssable. Au début de l'itinéraire qui est décrit dans ce prologue, le narrateur ne sait rien du vrai bien, si ce n'est qu'il y aspire, il n'y a ni révélation, ni même contenu de la certitude cherchée; il y a donc toutes les raisons d'être hésitant puisque les biens de la vie courante, quel que soit leur désagrément, au moins, sont disponibles, alors que le bien recherché, lui, on ne sait même pas s'il existe. C'est pourquoi la certitude semble plutôt être attachée aux biens ordinaires qu'au vrai bien. Ainsi se déroule une longue période d'incertitude pendant laquelle le narrateur hésite entre continuer sa vie usuelle ou bien commencer une vie nouvelle, ou plutôt encore, essayer de faire coexister les deux, jusqu'à ce qu'il se rende compte qu'il est impossible d'aboutir à une telle coexistence. Ce qui va le faire basculer définitivement dans le camp de la recherche du vrai bien, c'est la considération du caractère périssable et mortel des biens de la vie courante. Non

seulement ils peuvent disparaitre, mais ils peuvent encore mener à la mort celui qui les recherche et s'y attache. Le seul moyen de rendre effective l'aspiration à un autre bien, ce sera de constater que précisément le fait de méditer tout cela détourne de l'incertitude et des tourments de l'âme. Dès lors, c'est le Souverain Bien, dont on ne savait rien, qui acquiert un nouveau degré de certitude. Pour y parvenir, on ne peut se contenter de ce qui est donné : il faut réorganiser ce donné selon une méthode – et c'est à énumérer les caractéristiques de celle-ci que sera consacrée la suite du traité.

De même que le désir de savoir n'est pas initial, le terme de dieu est absent de ce parcours: il s'agit d'une conversion purement interne. Et même, alors que Spinoza ne parlera pas de dieu mais de l'être le plus parfait, cet être le plus parfait ne joue aucun rôle dans l'itinéraire premier du traité. Ce n'est pas l'être le plus parfait qui nous appelle à nous convertir. C'est le contraire : c'est parce que nous nous convertissons, c'est parce que nous essayons de chercher le vrai bien, que nous rencontrerons ensuite l'idée de l'être le plus parfait. On pourrait donc dire que c'est l'inverse d'un discours religieux.

Résumons: dans cette introduction à la philosophie spinoziste qu'est le Traité de la Réforme de l'entendement, on ne part ni d'un désir spontané de philosopher, ni d'un désir de savoir ou d'une aspiration au vrai (ici Spinoza est le plus éloigné d'Aristote, pour qui les hommes désirent naturellement savoir[2]); on part de l'expérience la plus naturelle, l'expérience de la vie commune, qui nous fait rechercher des biens qui s'avèrent décevants, et c'est le mécanisme même de cette déception qui nous met en marche (grâce à une réflexion sur la vie et la mort, et sur nos capacités à instituer notre vie) vers la recherche d'un souverain bien et la construction d'une méthode pour y parvenir. Cette expérience de la vie commune est naturelle en deux sens: d'une part elle est ancrée dans ce que l'homme partage naturellement avec les autres vivants (la vie physiologique), d'autre part elle s'appuie sur ce qui est spécifique à la nature humaine (la vie comme tissu social, et qui est assez déterminante pour l'individu pour qu'à peine entrevue l'idée du salut il s'efforce de la partager avec autrui[3]).

A côté d' experientia et vita, il y a donc un troisième terme qui décrit l'espace de pensée spinoziste à ce moment : c'est natura. Le terme apparaît en deux sens dans le Traité: lorsque l'on parle de la "nature" de quelque chose, on désigne son essence, ce qui en lui est fondamental et s'exprime dans sa définition; en revanche dans d'autres passages, on entend par Nature ce qui n'est pas une essence individuelle, mais caractérise les lois de l'univers. Spinoza parle, un peu plus loin, des leges naturae: quand il critique le préjugé qui oppose perfection et imperfection, il ajoute (au futur) que "c'est ce que nous comprendrons surtout quand nous saurons que tout ce qui arrive, arrive selon l'ordre éternel et les lois fixes de la nature"[4]. (On pourrait dire que cette connaissance des leges naturae, c'est l'apparition de la Raison dans un texte où elle n'est pas nommée). La nature est donc au commencement de notre progression, en ce qu'elle nous donne la vie et sa spécification comme vie humaine; mais sa connaissance vient ensuite renforcer cette progression, quand la méthode nous a fait acquérir l'exigence de la vérité et donc connaître les lois de cette nature. Et d'ailleurs le Souverain Bien lui-même, c'est-à-dire la nature supérieure à laquelle l'homme doit parvenir en fin de compte? "Nous l'exposerons en son temps et nous montrerons qu'elle est la connaissance de l'union qu'a l'âme pensante avec la nature entière[5]". Il faut remarquer que le souverain bien, ce n'est pas l'union de l'homme avec la nature, c'est la connaissance de cette union. Là aussi on n'est pas très loin de ce que dira l'Ethique sur le souverain bien comme intelligere, compréhension. Cette phrase laisse entendre qu'en fait, l'union de l'homme avec la nature entière, ce n'est pas un but. Elle est donnée. Que nous le sachions ou pas, nous sommes unis avec la nature entière. Dans les interprétations mystiques ou panthéistes de Spinoza, on fait souvent comme si le but recherché par l'auteur du Traité, c'était une union avec Dieu ou avec la nature. En fait ce que Spinoza dit ici c'est que cette union est déjà donnée par les relations de chacun des individus avec le reste de la nature, c'est-à-dire par les

relations de causalité et de production. Simplement, dans l'état du donné, ces relations de causalité existent, mais nous ne les connaissons pas. Donc le souverain bien ce sera la connaissance de cette union, c'est-à-dire la maitrise intellectuelle de cette causalité qui est préexistante à la connaissance que nous en avons. Voilà ce qui sera la tâche de cette Raison innommée – l'opérateur de l'intelligere.

« Avant tout cependant, il faut penser aux moyens de guérir l'entendement et de le purifier autant qu'il se pourra au début, de façon qu'il connaisse les choses avec succès, sans erreur et le mieux possible.[6] » Donc la première tâche de la métode va être l'emendatio intellectus, la réforme de l'entendement, c'est celle-là qui apparaît comme la clé de la démarche vers le souverain bien. Désormais nous nous trouvons effectivement en termes de vrai, en termes d'intellectus. Nous en sommes maintenant au désir de savoir, et au désir de méthode du savoir. Nous sommes partis d'une question qui était celle du bien: les biens de la vie courante, le vrai bien, les biens périssables, le bien impérissable, les biens qui font périr, le bien qui ne nous fera pas périr; et la réflexion sur le passage de la vie courante au vrai bien, nous a amené à l'idée de la connaissance de la nature et à la nécessité de développer les sciences et d'abord de réformer l'entendement. Autrement dit, ce qui va apparaître comme le thème central du Traité: la reforme de l'entendement et la recherche du vrai, donc la question de la méthode, n'était pas le thème initial. Tout ce long prologue aura servi à nous faire passer d'une question éthique à la question épistémologique. Le désir de savoir n'est pas un désir premier. Le désir de réformer l'entendement non plus. Nous n'avons le désir de savoir, et donc de trouver une méthode de savoir en réformant l'entendement, que parce que c'est un moyen de nous diriger vers le vrai bien. On pourrait marquer ici nettement la différence entre Spinoza et Bacon ou Descartes. Dans un univers baconien ou cartésien, tout se passe comme si le désir de savoir et d'édifier des sciences était premier. Ici, il apparaît comme dérivé. Essentiel, mais dérivé. Mais une fois qu'il est là, il s'installe pour longtemps, pour toute la suite du traité – et pour la suite de l'œuvre spinozienne. On découvrira dans la suite que précisément il se confond avec le bien. Mais il est exclu qu'on le sache d'emblée.

Ce monde de l'expérience que décrit le Traité de la Réforme de l'entendement devient donc un univers de la méthode, de la recherche des idées adéquates, de leur distinction d'avec les idées fictives, fausses, douteuses. Dans les écrits ultérieurs de Spinoza – les Traités politique et théologico-politique, l'Ethique – l'interrogation sur la méthode sera cantonnée aux marges du système (dans quelques scolies), pour une raison simple : la question que se posera alors Spinoza ne sera plus celle de l'accès à la philosophie, ce sera celle de son exercice (pour traiter de la liberté, de l'Etat, du salut). Cependant l'expérience restera au premier rang, avec le même statut mais avec des champs plus développés et variés: ce ne sera plus seulement l'expérience de la vie commune en général, ce sera celle qu'indiquent des termes comme la fortune (pour l'histoire), l'ingenium ou complexion individuelle (pour les passions), l'usage (pour le langage). Dans ces champs, l'expérience sera un moyen incontournable d'exploration, mais elle sera conjuguée à cette approche rigoureuse des lois (les leges naturae) de chacun de ces domaines qu'est la connaissance naturelle, ou – de son autre nom – la Raison. La Raison permettra de connaître en histoire les lois de construction, de développement et d'effondrement des Etats, alors que la connaissance des aléas de la fortune puisera dans les récits de la Bible et des historiens les multiples exemples concrets qui singularent l'effectuation de ces lois dans chaque situation particulière. Dans l'étude du langage (telle que nous la montre par exemple la grammaire hébraïque rédigée par Spinoza), la Raison reconstruira la régularité des règles syntaxiques, et la prise en compte de l'usage nous apprendra ce qu'il en est des exceptions et de l'irréductible matérialité de la langue. Dans le champ des passions, les théorèmes de l'Ethique reconstruiront les lois d'association et d'imitation des affects, mais les scolies en feront voir la mise en œuvre dans chaque ingenium, dans chaque complexion individuelle. Ainsi la Raison, que ce soit sous sa forme mathématique (dans l'Ethique), sous sa forme philologique (dans le Traité théologico-politique et la Grammaire) ou encore sous sa forme analytique (dans le Traité théologico-politique de nouveau, et dans le Traité politique) sera toujours articulée à l'expérience, et c'est cette articulation qui, pourrait-on dire, constitue la forme

ultime de la méthode spinozienne. Même dans les textes de la fin de la cinquième partie de l'Ethique, où l'on pourrait penser qu'on est loin de tout ce qui concerne le corps, l'imagination, l'expérience, certes, c'est de façon géométrique que Spinoza établit ce que sont le troisième genre de connaisssance, l'amour intellectuel de Dieu et la béatitude qui est notre participation à l'éternité. Mais il n'omet pas d'ajouter: "Car nous sentons et nous faisons l'expérience que nous sommes éternels[7]".

S'il faut caractériser l'aspect général de la démarche spinoziste, deux termes s'imposent : c'est un rationalisme, et même un rationalisme absolu, puisque la Raison est apte à rendre compte de tout ce qui est, y compris, d'abord et surtout, de ce qui est irrationnel; et c'est un naturalisme, à la fois parce que l'on part du principe que tout ce qui est est un effet des lois de la nature, et parce que tout le soubassement du système – la vie, l'expérience, la Raison elle-même – sont issues de la Nature, que ce soit directement ou indirectement. Lorsque la Raison sera suffisamment développée, elle permetra à l'homme de dépasser le stade de ce qui est simplement donné, mais il ne le fera qu'en réorganisant ce que la Nature avait mis à sa disposition – car le principe de la morale spinozienne ce sera: "la Raison ne demande rien contre la Nature[8]".

---

1 "me experientia docuit, omnia, quae in communi vita frequenter occurrunt, vana et futilia esse"

2 *Métaphysique*, A 1.

3 "Hic est itaque finis, ad quem tendo, talem scilicet naturam acquirere, et ut multi mecum eam acquirant conari, hoc est, de mea felicitate etiam est operam dare, ut alii multi idem atque ego intelligant, ut eorum intellectus et cupiditas prorsus cum meo intellectu et cupiditate conveniant; utque hoc fiat, necesse est tantum de natura intelligere, quantum sufficit ad talem naturam acquirendam; deinde formare talem societatem, qualis est desideranda, ut quamplurimi quam facillime, et secure eo perveniant" (Voilà donc la fin à laquelle je dois tendre : acquérir cette nature humaine supérieure, et faire tous mes efforts pour que beaucoup d'autres l'acquièrent avec moi ; en d'autres termes, il importe à mon bonheur que beaucoup d'autres s'élèvent aux mêmes pensées que moi, afin que leur entendement et leurs désirs soient en accord avec les miens; pour cela [4], il suffit de deux choses, d'abord de comprendre la nature universelle autant qu'il est nécessaire pour acquérir cette nature humaine supérieure ; ensuite d'établir une société telle que le plus grand nombre puisse parvenir facilement et sûrement à ce degré de perfection.)

4 "praesertim postquam noverimus, omnia, quae fiunt, secundum aeternum ordinem et secundum certas naturae leges fieri"

5 Quaenam autem illa sit natura, ostendemus suo loco, nimirum esse cognitionem unionis, quam mens cum tota natura habet"

6 "Sed ante omnia excogitandus est modus medendi intellectus, ipsumque, quantum initio licet, expurgandi, ut feliciter res absque errore, et quam optime intelligat"

7 "Sentimus experimurque nos aeternos esse"

8 « Cum ratio nihil contra naturam postulet », *Ethique*, IV, 18 scolie.

特定質問：P.-F. モロー先生への二つの質問

大西　克智

『知性改善論』の冒頭部分に関する極めて広範な射程を具えたご発表をして下さったP.-F. モロー先生に、まずは御礼申し上げます。示唆に富むいくつものご指摘が含まれておりました。その中でも、人を哲学の営みへと促す契機についてスピノザが述べたところに関するモロー先生の解釈に、私はとりわけ強い関心を抱きました。スピノザではなくデカルトの哲学を第一の研究対象とする者として、おのずとそうなりました。そこで、私は、デカルト研究者の立場から、モロー先生が「回心 conversion」と呼ばれたものについて二点質問いたします。

1 / ご発表の冒頭近く、モロー先生は「デカルト的方法のイメージをスピノザのテクストに重ねてはならない」と注意を促されました。全体的に見れば、その通りであろうと私も考えます。ただし、一点、例外があるのではないか。すなわち、「第一省察」における「方法的懐疑」ないし「誇張的懐疑」です。もちろん、スピノザが秘かに「懐疑」という方法に訴えているなどと言いたいのではありません。実際、デカルト的懐疑ほどスピノザの行き方に縁遠いものはないでしょう。

それにもかかわらず、「回心」は、懐疑の途に乗り出す上で必要不可欠な条件のことを思い起こさせる。『省察』劈頭の一語、「私は気づいた animadverti」です。リュインヌ公の訳を引用します。「すでに幾年か前のこと、私はこう気がついた。どれほど多くの偽なるものを、幼少の頃、真なるものとして私が認容していたか、そうしたものの上に私がその後積み重ねたものが、何であれいずれもどれほど疑わしいものであることか」。こうして、「気づく animadvertere」あるいは「第四省察」の表現では「思い知る deprehendere」の到来が、デカルトをして懐疑のプロセスを完遂するべく促すことになる。みずからがその時点まで甘んじていたナイーヴさに対する強い意識が作用しなければ、デカルトの形而上学は始まりさえしないだろう。

このような自己知、痛みを伴うこのような経験は、モローさんが『知性改善論』の冒頭に指摘された「失望 déception」の「経験」におおよそ対応するのではないか。この点に限ってみれば、スピノザとデカルトの距離を縮めることができるのではないか。そして、スピノザの場合と同様に、デカルトにおいてもまた「知ることへの欲求 le désir de savoir」はある種の認識的契機から「派生」したものであると考える余地が生まれてくるのではないか。これが第一の質問です。

2 / 第二の質問は、日常に半ば埋もれていた従前の生活が哲学を志向する生活へと変質を遂げる、そのためのいわば原・条件に関わります。はたしてスピノザの場合、どのようにして、日常生活を経巡りつつ「失望」を味わった人がその次元で求める諸々の善から「真の善」へと精神の眼差しを向け変えるということが起こるのでしょうか。

読者にとって実践可能な方法を提示することがスピノザの目的であり、その限り、この問いが生ずることは避け難い。この目的を保持する限り、「未だ理性に導かれていない」読者に対して、方法の実践可能性を著者は保証する必要があるでしょう。とりわけ、超越的な「至高善」からの呼びかけを想定することが排除されている以上、この必要性はいっそう強くなるのではないでしょうか。

最後に、デカルトについて一言加えます。恐らく、デカルトは、自身の形而上学的探求を促した「気づき」の経験が本質的に個人的な性質のものであるという点を意識していたのではないかと思われます。彼にとっては、だから、「気づき」は「日常の生活」と哲学的「方法」の中間の位置にある。デカルトが『省察』という著作を一人称で構想し執筆しようと決めた時も、恐らく、このような意識が何らかの仕方で働いていたのではないかと思われます。

Deux questions à M. Pierre-François Moreau

ONISHI Yoshitomo

Je remercie M. Pierre-François Moreau de votre exposé d'une très vaste portée sur les premières lignes du *Traité de la réforme de l'entendement*. Si, parmi vos remarques, toutes suggestives, celle qui concerne le vrai moment inaugural de la philosophie spinozienne m'intéresse d'une façon la plus vive, c'est sans doute parce que j'étudie principalement la philosophie, non pas de Spinoza, mais de Descartes. C'est donc du point de vue cartésien que je me permettrai de vous poser deux questions touchant ce que vous avez désigné sous le nom de « conversion ».

1 / Au début de votre présentation, vous avez remarqué qu'il ne fallait pas « laisser l'image de la méthode cartésienne déborder sur le texte de Spinoza ». Dans l'ensemble, je n'hésiterai pas à prendre la même précaution à l'exception, toutefois, d'une idée cartésienne aussi importante que célèbre. Il s'agit du « doute méthodique » ou « hyperbolique » poursuit dans la *Première Méditation*. Je ne veux pas dire évidemment que Spinoza met en œuvre ce méthode typiquement cartésien d'on ne sait quelle manière subreptice. Rien n'est peut-être plus étranger à la démarche spinozienne que le doute au sens cartésien.

Malgré cela, votre idée de « conversion » me donne penser, non pas au doute en tant que tel, mais à la *condition sine qua non* pour se décider à emprunter le chemin du doute. Descartes désigne cette condition par le premier mot des toutes les *Méditations*, à savoir « Animadverti ». Je cite la traduction par le duc de Luynes : « Il y a déjà quelque temps que *je me suis aperçu que*, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain ». Ainsi, la survenance de l' « animadvertere », ou selon le terme de la *Quatrième Méditation*, « deprehendere », incite Descartes à parcourir le processus du doute. En d'autres termes, Faute de la prise d'une conscience vive à l'égard de la naïveté que j'essuyais jusqu'à ce moment, la métaphysique cartésienne ne saurait même pas s'amorcer.

Une telle aperception de soi, une telle expérience plus ou moins amère, ne correspondrait-elle alors pas à l'expérience de la « déception » telle que vous l'avez soulignée à partir du *Traité de la réforme de l'entendement*? S'il est possible, sur ce point précis, de réduire l'écart entre les deux démarches, cartésienne et spinozienne, ne pourrait-on pas dire que, tout comme chez Spinoza, « le désir de savoir » est chez Descartes aussi « dérivé » d'un certain moment cognitif? Voilà ma première question.

2 / Ma deuxième question concerne cette fois ce qu'on pourrait appeler l'*archi-condition* sous laquelle la « vie commune » se transforme en la vie consacrée à la philosophie. Chez Spinoza, comment, à la rigueur, arrivera-t-il qu'après « le déroulement de la vie ordinaire » et après la « déception », on détourne le regard de son esprit des biens désirés sur le plan de la vie ordinaire pour le fixer ensuite au « vrai bien » ?

Cette question ne ma paraît pas sans importance tant que Spinoza vise expressément à montrer une méthode (« modus », § 16) susceptible d'être pratiquée par beaucoup d'autres (« alii multi », § 14). Dans cette mesure, l'auteur aura à assurer au lecteur qui n'est pas encore « guidé par la raison » l'applicabilité de la méthode qu'il pense promouvoir, et ceci, à plus forte raison qu'il est exclu de supposer ici l'appel de la part du « Souverain Bien »

transcendant.

Pour finir, j'ajouterai une remarque sur le cas de Descartes. Quant à lui, il avait sans doute conscience du fait que l' « animadverti », qui sert du déclencheur de ses recherches métaphysiques, est pourtant de caractère essentiellement personnel. Pour lui, donc, l' « animadverti » occupera une place médiane entre la « vie commune » et la « méthode » mûrement préparée de la philosophie. Sans doute, une telle conscience demeurait effective lorsque Descartes a conçu et rédigé ses *Méditations Métaphysiques* à la première personne.

特定質問：P.-F. モロー先生への二つの質問

渡辺　博之

モロー氏の発表は、スピノザ哲学における「経験」の次元の重要性を強調なさっています。周知のように、氏の著書『スピノザ。経験と永遠性』(1994) は、従来のスピノザ研究において、あまり注目を集めることのなかった「経験」の次元に、新たな光を当てたものであります。ここで書名や著者名を述べることはいたしませんが、氏の研究以後、「経験」の領野―想像力、記号、言語、等々―に関する研究が、近年続々と発表されております。「経験」の領野への関心を新たにもたらしたという点において、氏の研究は、スピノザ研究史上、きわめて画期的なものであったと思われます。

それでは、スピノザ研究史へのモロー氏の偉大な寄与に対する敬意を表明しつつ、私からの質問を提示させていただきます。

１．最初の質問は、あなたが「道程 itinéraire」と呼ぶものに関するものです。この「道程」とは、真なる善そして最高善を探求する道であります。あなたがおっしゃるように、まず（快楽、名誉、富という）変化し行く善を追求することが私たちに与える失望のメカニズムそれ自身が、この「道程」のはじまりをもたらします。次にこれら三つの善の性質についての反省的考察が、真なる善の探求への移行をもたらします。ところで、これら三つの善の追求とそれへの失望は、「共同の生」としての「経験」において、『知性改善論』の語り手およびそのすべての可能な読者に対してもたらされます。ここで質問いたします。テキストで語られているように、この「道程」において『知性改善論』の語り手は、三つの善の性質に関する反省的考察へと導かれています。しかし『知性改善論』のすべての可能な読者もまた、この「道程」において反省的考察へと導かれると考えてよいのでしょうか。彼らの中で反省的考察へと導かれる者は、「自然」の因果関係において、数的に限定されてしまうのではないでしょうか。

２．二つ目の質問は「経験 experientia」の意味の多義性に関するものです。あなたは「経験」における様々な区別の存在を指摘しておられます。あなたに従うならば、生の共同性としての経験と、いわゆる「漠然とした経験」、および経験の場（歴史、諸情念、言語）は区別されます。従って「経験」は多様な意味を持つことになります。しかしながら、私たちはそれらすべてを「経験」と統一して呼んでいます。ここで質問いたします。もし「経験」という語がある一義的な意味を持つのであれば、その一義性は、いかなる根拠に基づいているのでしょうか。

Deux questions à M. Pierre-François Moreau

WATANABE Hiroyuki

Vous avez souligné, dans votre exposé, l'importance que possède la dimension de l' « expérience » dans la philosophie spinozienne. C'est d'abord, comme tout le monde sait, dans votre ouvrage intitulé « Spinoza, l'expérience et l'éternité » publié en 1994, que vous aviez jeté une nouvelle lumière sur cette dimension, dont on n'ait reconnu auparavant ni la grandeur ni la profondeur. Assurément, c'est votre ouvrage qui a ouvert la voie de la recherche, sur laquelle nombre d'études ont été réalisées s'intéressant à des aspects divers de l'expérience, comme imagination, signes et langage.

Je ne citerai pas ici les noms des auteurs qui sont venus ainsi après vous, pour me limiter à professer mon admiration à l'égard de votre contribution scientifique, et pour me permettre de vous poser deux questions sur la présentation que vous nous avez donnée aujourd'hui.

1. Ma première question concerne ce que vous appelez « itinéraire » à suivre dans la recherche du vrai, du bien, mais surtout du Souverain Bien. Cet itinéraire s'ouvre selon le mécanisme de la « déception » à laquelle le désir de biens ordinaires ne pourra pas ne pas conduire. Surtout, c'est à travers la réflexion apportée sur la nature instable du désir, de l'honneur et de la richesse que l'on est amené à chercher le vrai bien. Or, la possibilité de cette ouverture se conçoit au niveau de la « vie commune ». En théorie, donc, cette possibilité est ouverte à tous ceux qui liront le *Traité de la réforme de l'entendement. De facto*, cependant, ce n'est pas tous, mais certain nombre limité de lecteurs qui procèdent à la réflexion telle qu'elle est recommandée par l'auteur, et tout ceci — je vous demande — serait-il déterminé selon une idée forte spinozienne, à savoir par la nécessité de la nature? Ou plutôt, faudrait-il admettre simplement que l'idée de « vie commune » ne suffit pas à elle seule à indiquer le point de départ de l' « itinéraire » ? Au moins à l'époque du *Traité de la réforme de l'entendement*, la notion spinozienne d' « expérience » demeurait-elle encore trop générale?

2. Ma deuxième question concerne l'équivocité du terme d' « expérience ». L'expérience située au niveau de la « vie commune » ne devra pas être totalement identifiée à l' « expérience vague », et toutes deux ne se confondront cette fois ni à l'expérience rattachée à la réflexion, ni, à plus forte raison, à l'expérience de l'éternité. Alors, dans le perspective spinozien, quel est le fondement sur lequel tous ces éléments, substantiellement très différents, se montrent ramenés malgré tout à un seul mot d' « expérience » ?

特定質問：P.-F. モロー先生への三つの質問

藤井　千佳世

スピノザ哲学における経験の問題は、特に主著である『エチカ』について論じられるとき、一般的に見過ごされがちな問題です。だからこそ、スピノザ哲学が共同の生から出発したというモロー先生によるスピノザの経験概念の解釈は、スピノザに固有のリアリズムや自然主義を明らかにする上で極めて重要だと思います。

とりわけ、興味深かったのは、『知性改善論』の冒頭における語り手のためらいについての指摘です。モロー氏は、これまであまり注目されることがなかった問題、すなわち語り手が通常の生と新たな生の間で選択を悩んだこと、あるいは、このような二つの生を生きることが不可能であると理解するまでは、二つの生をともに送ろうか悩んだことについて触れられています。また、『経験と永遠』の中でも、まだ十全に知ることができないことに対し、留保をおこなう経験の性格について述べられています。「思考の外に投げ出されるものは何もない。この意味で、スピノザは経験に訴えたからこそ、絶対的合理主義の名に値する」（P.-F. モロー『スピノザ－経験と永遠』、PUF、1994、p.555）。

この問題は、独断的な判断に陥らないように常に警戒をしていたスピノザの哲学的慎重さの問題に関わると思います。今回の発表の中でも、経験は、「個人的な決めつけなしに他のものと共有するもの」とみなされています。私が興味深かったのは、独断的な決定を宙づりにすることを可能にする経験の働きであり、そういうものとしてのためらいのポジティブな解釈です。

さて、私はスピノザ哲学の出発点としての共通の生の経験の問題に関し、三つの質問をしたいと思います。

1　最初の質問は通常の生の三つの善、すなわち、快楽、名誉、富に関わります。この三つの善は、スピノザ以前から道徳的なレトリックの伝統において語られてきたと指摘されています。デカルトもまた、エリザベート宛書簡や、『哲学原理』の翻訳者宛の書簡において最高善について語るとき、三つの善、健康、名誉、富について言及しています。デカルトはありあまるほどの健康、名誉、富をもつ者でさえ、最高善を求めざるをえないといいます。スピノザは、快楽、名誉、富の追求は、死をもたらすから、別の institutum を求める必要があるといいます。

モロー先生は、デカルトとスピノザの違いは、知の欲望から出発するか、共通の生から出発するかということにあると考えられています。このような違いにもかかわらず、それでもやはり両者の見解は類似しているように思われます。スピノザとデカルトの本質的な違いはどこにあるのか、より正確に言うなら、この両者の出発点の違いが、両者に共通した倫理的な目的である最高善の本性にどのように影響しているのでしょうか。

2　私の二つ目の質問は、『知性改善論』における死の観念についての記述－従来の研究ではあまり注目されてこなかった－に対しモロー先生が特に注目されていることに関わります。確かにスピノザは、失望が死へと至る過程を事細かに描写していますが、このことが、スピノザ哲学の固有性とどのように関わるのかをもう少し詳しく説明して頂きたいと思います。

『知性改善論』の冒頭が『エチカ』の第四部と対応しているということはよく指摘されます。ドゥルーズは、『エチカ』第四部において展開される＜いい - わるい＞を免疫とアレルギーの関係と捉えています。確かにスピノザは『エチカ』において、カンギレムが病気をカタストロフィックな反応と見なしたような仕方で、悪を理解していると思います。要するに、このような『エチカ』第四部で言われていることと比較したとき、『知性改善論』における死の観念はどのように解釈できるのかということです。

3　三つ目の質問に移ります。モロー先生は、理性の欲望は、反省の結果であり、動機ではないと指摘され、さらに理性の欲望はない、この言葉は『知性改善論』において一度も用いられないと続けられています。この問題

は、単に経験の教えだけでなく、理性の作用を理解する上でも重要だと思います。

ここで強調されているのは、最高善の探求あるいは理性的な回心ということにおいてもスピノザが内在主義を徹底しているということだと思います。

そこで私の三つ目の質問は、このような『知性改善論』の内在主義は、身体間の触発における一致の認識であり、いくつかの身体の構成における合一の認識である共通概念に基づく『エチカ』の内在主義とどのように違うのかということです。

Trois questions à M. Pierre-François Moreau

FUJII Chikayo

En générale, les philosophes tendent à négliger le problème de l'expérience dans la philosophie de Spinoza, en particulier à propos de son œuvre majeure l'*Ethique*. Cela dit, votre interprétation du concept de l'expérience chez Spinoza, située dans le fait que la philosophie commence par la vie commune, est, je trouve, très importante car elle clarifie l'idée du réalisme ou bien du naturalisme chez ce philosophe.

Je suis intéressée par votre remarque selon laquelle l'on peut sentir une sorte d'hésitation de la part du narrateur dans l'introduction du *Traité de la réforme de l'entendement*. Vous relevez un point peu remarqué, à savoir que le narrateur hésite dans le choix entre une vie familière et une nouvelle vie, ou encore à tenter de faire coexister les deux, jusqu'à ce qu'il se rende compte qu'il est impossible d'aboutir à une telle coexistence.

Dans *L'expérience et l'éternité*, vous parlez aussi du caractère de l'expérience comme engrangement de ce qui ne peut être encore su adéquatement. « Rien n'est rejeté hors du pensable. En ce sens, c'est parce que le spinozisme fait appel à l'expérience qu'il mérite le nom de rationalisme absolu » (Pierre-François Moreau, Spinoza. *L'expérience et l'éternité*, PUF, 1994, p.555).

Je pense que ce caractère de l'expérience que vous décrivez concerne le problème de la circonspection dans la philosophie de Spinoza toujours en garde contre le jugement dogmatique. Ainsi que vous l'avez déjà souligné ailleurs, vous considérez dans votre présentation l'expérience comme « ce que chacun partage avec autrui, sans détermination individuelle ». Ce qui m'intéresse, c'est le rôle de l'expérience qui permet de mettre en suspens la détermination dogmatique et votre interprétation positive de l'hésitation.

Or j'ai trois questions concernant le problème de l'expérience de la vie commune en tant que point de départ de la philosophie de Spinoza.

1

Ma première question concerne les trois biens de la vie ordinaire : le plaisir, les honneurs et la richesse. Vous dites que la tradition rhétorique de la morale les avait énumérés déjà avant Spinoza.

Descartes mentionne aussi trois biens, la santé, les honneurs et la richesse, quand il parle du Souverain Bien dans ses *Lettres* à Elisabeth ou au traducteur des *Principes de la philosophie*. Il dit que ceux qui jouissent en abondance de la santé, des honneurs et de la richesse, espèrent avec le plus d'ardeur le bien souverain. Quant à Spinoza, il dit que la recherche du plaisir, des honneurs et de la richesse conduit à la mort, et donc qu'il nous faut un nouveau *institutum*.

Vous considérez que la différence entre Spinoza et Descartes, se situe dans le fait que Descartes trouve le départ de la philosophie dans le désir de savoir, alors que Spinoza l'identifie dans l'expérience de la vie commune. Malgré cette différence, je trouve néanmoins des ressemblances entre les deux. De votre point de vue, quelle est la différence essentielle entre Spinoza et Descartes, ou plutôt, comment la différence de leur point de départ influence-t-elle la nature du Souverain Bien comme but commun de l'éthique?

2

Ma deuxième question concerne votre remarque à propos de Spinoza mentionnant l'idée de la mort. Il est certain que Spinoza parle en détail de la déception qui mène à la mort. Pourriez-vous nous expliquer plus concrètement en quoi cela concerne un aspect propre à la philosophie spinoziste.

On indique souvent que l'introduction du *Traité de la réforme de l'entendement correspond* à la quatrième partie de l'*Ethique*. Deleuze comprend la relation entre le bon et le mauvais dans la quatrième partie de l'*Ethique* comme celle entre l'immunité et l'allergie. Je crois que, dans l'*Ethique*, Spinoza comprend le mal de la même façon que Canguilhem envisageant la maladie comme une « réaction catastrophique ». En bref, comment peut-on interpréter l'idée de la mort dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, en la comparant avec ce qui est dit dans la quatrième partie de l'*Ethique*?

3

Je passe à la troisième question. Vous dites que le désir de savoir est un produit de la réflexion et non pas un moteur de la réflexion, qu'il n'y a pas de désir de la Raison et que le mot *Ratio* n'apparaît jamais dans le *Traité de la réforme de l'entendement*. Je pense que cela est très important pour comprendre l'enseignement de l'expérience, ainsi que l'opération de la connaissance de la raison.

Je crois que vous soulignez l'immanentisme radical de Spinoza qui est cohérent dans la recherche du Souverain Bien ou dans la conversion rationnelle.

Alors ma troisième question est la suivante: Quelle est la différence entre l'immanentisme dans le *Traité de la réforme de l'entendement* et celui dans l'*Ethique*, sachant qu'il est basé dans le second livre sur la notion commune qui est la connaissance soit d'une convenance dans l'affection inter-corporelle, soit de l'unité dans la composition des corps?

（2）方法論の適用

ポスト福島の哲学

- WEB 国際講演会「ポスト福島の哲学　知の巨匠にたずねる」／Online International Lecture: “A Philosophy of post-Fukushima”（2011 年 12 年 17 日開催、『国際哲学研究』1 号掲載）
- Ⅴ．別冊 2）第 2 ユニット（1）『国際哲学研究』別冊 1「ポスト福島の哲学」を参照。

＜法＞概念の研究

- 「「＜法＞概念研究」総括と展望」沼田一郎（『国際哲学研究』5 号掲載）
- Ⅴ．別冊 2）第 2 ユニット（2）『国際哲学研究』別冊 2「＜法＞概念の時間と空間」および（3）『国際哲学研究』別冊 4「＜法＞の転移と変容」を参照。

個別の連続研究会

- 講演「現象学―間文化哲学の方法と道」ゲオルグ・シュテンガー／Lecture: “Phänomenologie - Methode und Wege zur Interkulturellen Philosophie” Georg Stenger（2011 年 11 月 1 日開催、『国際哲学研究』1 号掲載）
- 「「種の論理」の可能性」研究会報告／Rapport de la réunion d’étude méthodologique « La possibilité de « la logique de l’espèce »（『国際哲学研究』5 号掲載）
- 「哲学史のドクサを問う―〈合理論と経験論〉の再検討―」研究会報告（『国際哲学研究』5 号掲載）
- Ⅴ．別冊 2）第 2 ユニット（4）『国際哲学研究』別冊 8「デカルトにおける形而上学と道徳―村上勝三の仕事を引き受けて―」を参照。

ポスト福島の哲学

WEB 国際講演会

「ポスト福島の哲学　知の巨匠にたずねる」

Online International Lecture: “A Philosophy of post-Fukushima”

（2011 年 12 年 17 日開催、『国際哲学研究』1 号掲載）

- フクシマの後で哲学すること（ジャン＝リュック・ナンシー）／Philosopher apres fukushima（Jean-Luc Nancy）
- 為しえることと為しえないこと（ベルンハルト・ヴァルデンフェルス）／Das Machbare und Unmachbare（Bernhard Waldenfels）

フクシマの後で哲学すること

ジャン＝リュック・ナンシー
翻訳：渡名喜庸哲

1

「フクシマの後で哲学すること」――これが、この講演のために私に寄せられた要請である。この表現はどうしてもアドルノの「アウシュヴィッツの後で詩を作ること」という表現を思わせる。両者のあいだにはかなりの差異がある。ただし、「哲学」と「詩」との差異ではない。周知のように、これら二つの精神的、象徴的な活動の様態ないし領域は、複雑な、とはいえ強固な近さを保っているからだ。言わずもがなであるが、差異は「フクシマ」と「アウシュヴィッツ」のあいだにある。この差異は、もちろん、けっして無視したり単純化したりしてはならない。重要なのは、この差異を正確に見積もることである。私が受け取った要請に対して無造作ではないしかたで応答するとすれば、このことが必要であるように思われる。

まず思い起こしておくべきことは、アウシュヴィッツはこれまで何度もヒロシマに結びつけられてきたということだ。第二次世界大戦の打開策と呼ばれているものは、戦争の終わりを示す休止符となるはずの終結ないし平和として思い描くことのできるものではまったくなく、むしろ次のような二重の創設として現れることとなった。その一つは、体系的に練り上げられた技術的合理性を有したさまざまな手段でもって、諸々の民族、諸々の人間集団を絶滅させるという企てであり、もう一つは、そこにいる人々のすべてを絶滅させ、その子孫までも削いでおこうとする企てである。これらの二つの企ての各々は、政治的な、ということは経済的でイデオロギー的な支配という目的に仕えるものであった。しかも、両者の関わりは、アメリカの日本に対する戦争が、アメリカがナチスドイツに対して行なっていた戦争の延長線上にあり、さらに、ソヴィエト連邦を抑止するという同じ懸念を含んでいたという点にもあったのだった。

周知のように、ナチスの企ては、人種主義的で神話的なイデオロギーによって突き動かされており、これが、ヨーロッパおよびキリスト教に起源をもつある狂乱、すなわち反ユダヤ主義という狂乱をその極みにまでいたらせることになったわけである（これはさらに、狂信的な「純粋性」の名のもとで、ロマ、同性愛者、共産主義者、身体障害者へと拡大された）。この点で、ヒトラーの妄想とはヨーロッパの産物であり、アメリカ合衆国が――自らが「新世界秩序（*novus ordo seclorum*）」の次元にあり、この秩序を自らの印璽でもって宣言することができるとみなしている権力として――はぐくんできた支配欲とは本質的に区別される。

それでもやはり、アウシュヴィッツとヒロシマという二つの名のいずれもが――膨大な差異とともに――文明全体のとも言うべき一つの変異に呼応したものであるということにかわりはない。この点は、いずれも、それまでめざされてきたあらゆる目的とはもはや共通の尺度をもたない目的のために技術的合理性を作動させるという点に存する。というのも、こうした目的は、単に非人間的な破壊の必然性を取り込んだばかりではなく（非人間的な残酷さは人類の歴史のなかでも古くから知られている）、完全に絶滅という尺度にあわせて考案され計算された破壊の必然性をも取り込んだからである。こうした尺度は、これまで諸々の民族が、競合、敵対、憎しみ、復讐などを通じて知っているようなあらゆるかたちの殺人的な暴力に比して、尺度を超えたもの（démesure）、超過（excès）として考えられねばならない。この超過とは、単に段階が変わったということばかりではなく、それとともに、そして何よりもまず、性質（ナチュール）〔本性、自然〕が変わったという点に存する。はじめて、抹消されるのが単に敵だけではなくなったのである。集団的な規模での人間の生が、戦闘をはるかに超えたところにある目的の名のもとで絶やさ

れるのであり（しかも、犠牲者は戦闘員ではない）、これによって、多数の者の生のみならず諸々の民族の配置そのものをも自らの権力のもとに従属させるような支配が肯定されるのである。諸々の生だけではなく、それが有するさまざまな形態、関係性、世代間関係、表象といった点において、「生」そのものが、つまり、思考し、創造し、楽しみ、耐え忍ぶといった能力において、人間的生そのものが、不幸そのものよりもひどい状況へと突き落とされる。寄るべなき朦朧、錯乱、恐怖、昏迷である。

2

アウシュヴィッツとヒロシマという二つの名に共通するのは、境界を越えてしまったということである。それも、道徳、政治の境界ではなく、あるいは人間の尊厳の感情という意味での人間性の境界でもない。そうではなく、存在の境界、人間が存在している世界の境界である。言い換えれば、人間があえて意味（サンス）を素描し、意味（サンス）を開始するような世界の境界である。実際、こうした企ては戦争や犯罪そのものには回収されないのであって、それがどのような意味内容（シニフィカシオン）を有しているのかは、そのつど、世界の存在からは独立した領野の内部で理解すべきものとなる。こうした領野は、妄想的であると同時に技術的であるさまざまな可能性が投影された、固有の合目的性を有した領野である。より正確に言えば、この領野においては、この合目的性が、公然と、それ自体の増殖に求められ、さらには、世界の存在やそこに生きるあらゆるものたちの存在とは無関係にそれ自体だけで通用するような形象ないし権力の指数的な増加に求められるのである。

だからこそアウシュヴィッツとヒロシマという名は、諸々の名の極限における名となった、すなわち、一種の脱 - 名称化（dé-nomination）――脱形態化、脱構成化――しか名指さないような名となったのである。この点に関しては、パウル・ツェランがある詩で語っていることを聞きとる必要がある。この詩は、いくつかの明確な理由で、一方の名との関連でもまた他方の名との関連でも読むことができるものである。

> かれらが横たわっていた場所、それは
> ひとつの名前を持っている――それは
> ひとつの名前を持っていない。
> 彼らはそこに横たわってはいなかった。何かが
> かれらの間に横たわっていた。かれらは
> むこうを見通せなかった。[1]

固有名とは、つねにあるしかたで意味作用（シニフィカシオン）を看過することである。それが意味するのは自分自身であり、その他のいかなるものでもない。これら二つの名が持つ脱 - 名称化においては、意味作用を看過するというよりは、あらゆる意味作用の下に落ち込むということもできるかもしれない。これら二つの名が意味するものとは、意味（サンス）の全滅なのである。

ここでフクシマという名に移ろう。この名には、ヒロシマと韻を踏むという縁起の悪い特権がともなっている。もちろん、こうした韻やリズムに引きずられないよう用心しなければなるまい。哲学者の鵜飼哲はこのような危険を警告し、フクシマという名は被害を受けた地域の全体を指し示すには十分ではないこと（彼は宮城県と岩手県を挙げている）、そして伝統的にこの東北地方が日本の中央権力から受けてきた過度の搾取を考慮しなければならないと述べている[2]。実際、――敵国の爆撃の的となった――ヒロシマという名と、自然と技術、政治と経済といったさまざまな現象が交錯したフクシマという名を混同してはなるまい。

同時に、これら二つの名の韻が示唆するものから目をそむけるのも不可能である。というのも、この韻は――不承不承、そしてあらゆる詩学に逆らって――、ある近しさの種を摘みあつめているからである。それは、――われわれは 2011 年 3 月 11 日以降その苦い丸薬をかみしめているのだが――原子力エネルギーである。

3

両者をこのように近づけ、連続性において捉えようとするやいなや、一つの矛盾がたち現れるように見える。軍事用の原子力は民生的な原子力とは異なる、敵国による攻撃は国家的な電力生産ではない、というわけである。まさにここで、こうした残念な韻による耳障りな詩が哲学へと開かれるのであり、われわれは哲学が「フクシマの後で」何を言いうるかについて問わねばならないのである。

まず問題になるのはこの「後で」が何を言わんとするかである。「後で」には、むしろ、「後続するもの」、後にやってくるものという意味がある場合が多い。これは、たとえば「ポストモダン」と言うときに「モダン」に結びつけられる「ポスト」という接頭辞に与えられるような意味である。これは「モダン」の「後」を指しているが、この「モダン」自体もまた、たえざる「前」、先行する時間、未来を予期するもの（「未来派（futurisme）」なる語すらある）とみなされるのである。だが、われわれが問題にしている「後で」は、逆に、後続というよりは断絶に、予期というよりは宙吊りに、さらには昏迷に関わるものである。つまり、この「後で」とは、後などあるのか、続くものがあるのか、われわれはさらにまたどこかへ行くのか、ということを意味する「後で」なのである。

「「未来」はどこにあるのか」――これが、哲学者の西谷修が 2011 年 3 月 11 日の津波の一ヶ月後に書いた文章の表題である。未来はあるのか、つまりは未来などないということも（あるいはあったとしてもそれが破局的なものであることも）可能なのか、これを問わなければならないのである。これは、指針、道筋という意味での方向（サ ン）＝意味（ス）の問題であると同時に、意義ないし価値という意味での意味（サ ン）＝方向（ス）の問題である。西谷はそこで単に政治的、社会的、経済的な状況分析を展開しているのではなく、「原子力文明」に対する問いかけに着手しているのである [3]。

この「後で」に、私としてはある女性詩人における「後で」をつなげてみたい。関口涼子は、日本との個人的関係、文学的関係を保ちつつ、パリで暮らしている。彼女は、津波の日以降（実はその前日の 3 月 10 日にさかのぼっているのだが、その理由については彼女の本を見られたい）つけていた日記を『それは偶然ではない』という表題で公刊した。「4 月 29 日」、彼女はこう書いている。「地震の 49 日後。これは仏教の慣わしでは魂が彼岸へと最終的にたどりつくと言われる日だ」。この覚書には二重のアクセントがある。「言われる」が、言及されている信仰に対するある種の距離を記す一方、「最終的に」のほうは、この信仰の中身を伝えるとともに、いかなる「彼岸」も慰めになることのないとりかえしのつかないものという響きをきかせているのである。

4

これらの二人の証人がわれわれに託してくれたものからもう一度出発しなおそう。問題は文明なのか、それともとりかえしのつかないものなのか。とりかえしのつかないものの文明なのか、それともとりかえしのつかないものとしての文明なのか。私には、実際、フクシマの後でという問いはまさにこのようにして提起されると思われる。ところでこれは、おおよそのところ、フロイトが『文化の中の居心地の悪さ（*Das Unbehagen in der Kultur*）』と呼んだものについて語っていたことである。これは、「不安（malaise）」や英語で言う「不満（discontent）」というより（ただし、この英語は正しい翻訳なのだが）、居心地の悪さ（mal-être）である。というのも、フロイトがそこでみてとっているのは、人類が、自然の力に対するその支配でもって自らを破壊するにまでいたっているということにほかならないからである [4]。この文章を 1929 年に書いていたフロイトは原子力エネルギーについて考えていたわけではまったくない。ヒロシマの翌日にカミュが文明の野蛮な自殺行為と呼ぶことになるものをフロイトが予感するには、第一次世界大戦で繰り広げられた技術的な手段だけで十分だったのである [5]。

ここで問題なのは本当に文明の全体なのかと問うこともできるだろう。というのも、原子力の「民生的」な利用は、その軍事的な利用とは区別されるものだからである。ここでまずもって思い起こすべきは、軍事的な技術というものは、その他の技術と同じ性質をもち、多くの要素をそこから借用したりそこへ伝達したりしているということである。だがさらに言うべきであり、こうした軍事的なものと民生的なもののあいだの区別（対立とは言わずとも）を問いに付すことからはじめなければなるまい。戦争という概念が、かつて「世界大戦」と呼ばれたものか

ら、またあらゆる「パルチザン」戦争[6]、植民地解放戦争、ゲリラ、さらにはより一般的に人間の共同存在の多くの局面への戦争の絡みあい（軍事的なものであれ経済的、心理的等々のものであれ）から、少なくともかなりの程度ずれたものとなってきたことは周知のことだろう。

先に引用した西谷修は、2011 年 3 月 19 日にすでに、「敵なき戦争」状態について語ることができた[7]。敵なき戦争とはわれわれ自身に対する戦争のことである。原子力の「平和」利用が提起する問題とは、その究極の、そして究極的に持続的な有害性（nocivité）の問題なのである。この有害性とは、ヒロシマの後でも、スリーマイル島、チェルノブイリあるいはフクシマの後でも同一である。このことはもちろんよく知られている。だが、それでもなお、解決という領域を超えて考えなければならないことが残っている。というのも、解決とは――原子力を断念することであれ、防御策をかなりの程度増やすことであれ――、われわれが生を送り、文明が繰り広げられる場である、技術的布置や振る舞い全体の軌道のなかに捉われたままだからである。代替技術や制御技術を求める競争は、私がここで急ぎ足で「進歩の」文明、あるいは「自然の支配の」文明と言っておく文明の地平のうちにあいかわらずとどまっているのである。

もしこの文明が、同時に、われわれ自身に対する、世界に対する戦争の文明であるとすれば、またもしこの支配が、かつての強制から逃れようとするために逆にますます増大する新たな強制への従属へと反転してしまい、あらゆる種類の進歩をわれわれの条件の悪化に変えてしまうまでになるのだとすれば、さらにもし、人間の力であったもの――人間の技術力であれ、さらに同時に、技術に抵抗する力であれ――が、人間自身に対して、そしてまたその他のあらゆる存在者に対して自律的な力を決然と行使するようになるとすれば、われわれは、フクシマの破砕した原子炉や、そこから飛び散った物質の有害性を除去する責務と同じくらい緊急の責務に直面することになるのだ。

こうした確認は何も新しいものではなく、すでに何度もなされてきた。もしかすると、これまでこうした確認は、「悲観的」というかたちで形容されながら、かなり頻繁になされてきたのかもしれない。ちょうど、ハイデガーの技術についての思考や、『いたるところにあるヒロシマ』の著者ギュンター・アンダースの思考についてしばしばそのように形容されてきたように。アンダースのこの著作の表題は、過酷な、とはいえこれまでほとんど認知されていない、いずれにせよ哲学者の世界ではほとんど言及されてこなかった教訓を凝縮したものである。だが、フロイトもまた悲観主義者だと言われてきたのだった。私が今しがた引用した 1929 年のテクストを今日読むと、われわれはむしろその先見の明に驚かされるのだが。

だが、先取り的な予見ないし予知などは存在しないということは確認しておかねばならない。事後的に予見されたように見えるものは、単に、そのときしっかり見られていたということにすぎない。重要なのは悲観主義ではなく、明晰さである。多くの者たちにならって、あらゆる時代やあらゆる文化――少なくとも「文明」とみなされたあらゆる文化――はつねに歴史の惨憺たる流れを嘆き、あるいは失われた黄金時代を惜しんできたと繰り返し述べることが重要なのではない。われわれの時代――少なくとも第一次「世界大戦」以来そうみなされるようになった時代――とは、同時に人間の終わりとなるような「歴史の終わり」を自分たちがもたらすこともできると知っている時代なのである。ギュンター・アンダースはこう書いている。「今日、黙示録は技術的に可能になり、真実らしくさえなったのだから、われわれの目の前にあるのはまさにこの黙示録だけなのである。誰ももはやその後に「神の国」がやってくるとは信じはしまい。キリスト教徒のなかでもっともキリスト教的な者であってもだ」[8]。

アンダースはさらに、この「黙示録（apocalypse）」という言葉の意味が変質したと付け加えることもできただろう。ギリシャ語でこの語が意味しているのは、「暴露すること」ないし「啓示すること」である。啓示が顕わにするものが、何も顕わにするものがないという事態であるとすれば、この啓示は再び閉ざされることになろう。もしかすると、このことを言い換えて、何にも目を覚まさず、いかなる会得へも開かれていない悟りについて語ることもできるかもしれない。

5

フクシマがヒロシマに付け加えるもの、それは、何にも開かれていない黙示録、黙示録自体の否定にしか開かれ

ていない黙示録という脅威が、単に原子力の軍事利用にのみ依存しているわけではなく、またおそらくは原子力の利用全般にのみ従属しているのですらないということである。実のところ、こうした利用そのものがより広範な布置のなかに書き込まれてしまっているのであり、われわれの文明を特徴づける諸々の特性もここに深く刻み込まれているのである。

原子力の軍事利用は、われわれにこの布置の概観を示してくれる。原子力兵器は、それが持つ威力によって、しばしば新たな平和の条件として引きあいに出され、さらには「恐怖（テロル）による均衡」と呼ばれる抑止という戦略を生み出すこととなった。周知のように、この均衡それ自体が、核兵器を保持し、自分自身もまたこの均衡の主体、言い換えると恐怖による脅威の主体となろうとする欲望を刺激するわけである。ついでに言っておけば、この恐怖（テロル）については、これは、時期的には先行するとはいえ「テロリズム」と呼ばれるものと、目にはつかないとはいえどのような関係があるのかと問うこともできるだろう。概して言いうるのは、恐怖が示すのは、あらゆる関係性の不在ないし超過だということである。恐怖はたったそれだけで働くのであり、関係を巻き込むということはないのである。

恐怖の均衡のもとでは、強者と弱者の関係、あるいはさらにより強い者、より弱い者という関係すら存在しない。原子力兵器は、その比類なき威力でもって（厳密に「戦略的」とみなされた兵器については別にすると）、力という観点からはもはや論じることのできないほどの破壊を可能にする。これはそれぞれの側に行使されうる単一の絶対的な力なのであって、このことは、一瞬のうちに破壊することが可能であるという点と、あらゆる生物、水や土壌、鉱物に対し非常に長きにわたって破壊ないし損害を及ぼすことができるという点による。強者と弱者の関係が消える一方、同時に、力に直面して諸々の戦略を構想し計算するというという可能性も消えることになる。『ダビデとゴリアテ』、『ユリシーズとキュクロプス』、『盲目の侍　座頭市』といったタイプの上演はもはや意味をなさなくなるのである。

力と力の関係がいずれにせよ一つの関係であったのに対し、恐怖の均衡はあらゆる関係を消し去る。これによって、関係は、均衡（équilibre）という語が指し示す当のものにとってかわられるようになる。すなわち、緊張関係を平板化し恒常的なものとして保つことでこれを抹消するような等価性（équivalence）である。ここにはもはや厳密な意味での対面関係、他に対面した存在はない。というのも、結局のところ、同に直面させられるのは、同じ同だからである。その力はもはや、それを用いるよう命ずるとみなされた意志に従属するもの、という観点からはほとんど考えられなくなる。不注意や狂気の沙汰でもってこのような力を発動させることができると考えただけで、名状しがたい破壊への恐怖へと陥ることになる。スタンリー・キューブリックの『ストレンジラヴ博士〔博士の異常な愛情〕』という、支持しがたい可能性についての寓話を締めくくっているのは、こうした荒廃という見地である。問題となるのはもはや単に人間の決断ばかりではない。こうした決断自体が関わりあう対象が、決断の効果として計算しうる一切のものを超過するようになってしまうのである。

6

この等価性と計算不可能性という考えでもって、われわれはすでに核の軍事的利用というパースペクティヴを超え出ることになる。この二つの特徴によって、実際われわれは、原子力エネルギーの一般的な利用ばかりではなく、おそらくのところ、いっそう広範な、われわれに与えられた世界における力の全般的な配置の性質をも特徴づけることができるのである。

等価性とは、言ってみれば自分自身によって自らを統治する力が有する性質である。問題になるのが崩壊した原子力発電所であれ爆弾であれ、原子炉や兵器の力がいかなるものであれ、その効果が空間的にも時間的にも尺度を超えているという点で、あらゆる力は同等のものとなる。いずれの力も、それらを統御したり、さらには廃止したりするための方法に対して超過しているという点で、同等のものとなるのである。もちろんこのことはまったく新しいことというわけではない。すでに石炭、電気、石油もまた、技術的な面でも政治的な面でもそれを統御する能力を超過するような文明的問題、苦しみ、傷を招いていた。たとえば、電気自動車を推奨するために骨を折ることはできるが、しかし今までのところ、電気自動車がガソリン自動車にとってかわるというのはまったく確からしい

ことではない。石油資源が枯渇するというのは非常に確からしいことなのだが。

問題になるのがそれらの効果を統御したり廃止したりするための技術を「完成」させることであれ、あるいは逆に、そのうちのいくつかの使用をやめたり中和したりすることであれ、いずれの方向性で問題を検討してみても、検討しなければならないのは、こうしたさまざまな方策が、相補いあいながら、どのようなかたちで相互に従属しあい、絡みあい、複合化しているのか、ということにほかならない。ここには、物質的な技術と、社会的、心理的、政治的技術とのあいだの絡みあいや複合化も付け加わる。自動車に関しては、シートベルト、エアバッグ、速度制限、飲酒運転やその他の薬物を使用した運転に対する取り締まり等々が課せられ、さらには運転手の呼気から一定の割合以上のアルコールが検出されるとエンジンが始動しないという装置までが発明されるにいたった。こうした制御技術の数の増加については枚挙にいとまがないだろう。ここにはさらに、言わずもがなではあるが、医療技術、公衆衛生の技術なども絡みあってくる。

医学という領域は、技術の自己生成的展開と呼びうるこうした展開に最適な領域である。たとえば、身体器官の移植は、免疫を抑制させる物質を必要とするが、この物質の副次的と言われる効果は、人体にとって有害なため、さらなる物質によって抑止されねばならない。だが、この物質がさらなる抑止すべき効果を引き起こすことになり、等々ということにもなるのである。このようにしてまさに化学的な合成物といえる身体ができあがるわけである。類似の指摘は、癌について、さらには、正当な権利でもって癌のなかの癌と呼ぶことができるようなものについても行なうことができるだろう。すなわち、多くの形態の癌が、食品産業やその他の産業のなかに位置づけられる原因によって増殖しているのである。

こうした自己生成的、自己合成的――あるいは自己錯綜的、自己不明瞭化な――樹枝化において働いているのは、私が先に等価性と名づけたものである。すなわち、そこでは諸々の力が互いに抑止しあい、補いあい、置換しあうのである。風とか筋肉といった生産されたのではない力（「自然の」力と呼ばれてきたもの）に対し、蒸気、電力、原子力などの生産された力を代替するやいなや、われわれは、他の力を生産する力と、それとは別の生産力ないし作用力とが緊密な共生を保つという、力の全般的布置のなかに組み込まれることになる。こうした全般的な相互接合によって、あらゆる力の相互作用、反作用、刺激、引力、斥力などが無際限に発展することが不可避的なものとなり、ついには、諸々の力が同から同へのたゆまぬ送り返しのようにして働くまでにいたるだろう。作用と反作用とのあいだには、もはや関わりとか関係などはなくなる。あるのは接合、合致と非合致、行ったり来たりの運動である。ただしこれは、――「関係」と呼ばれるものがつねに通約不可能な何かとの関わりであり、関係の一項と他項とを絶対的に等価でないものにするものとの関わりであるとすれば――関係が要請するものではないのである。

7

同と他との通約不可能性は、われわれの決断の力に立ち向かう計算不可能なものへと帰着させることはできない。フクシマが、人間に対して、その地域に対して、土壌や水や海に対して、日本のエネルギー経済に対して、世界中の原子力発電所のさらなる問いなおし、撤廃、制御に対して、ということはつまり、世界全体のエネルギー経済に対してどのような帰結を持つかということについて真に計算できる者は誰もいない。だがこうした計算不可能なものが計算不可能なのは、それがわれわれの計算の能力に立ち向かうからであるが、ただし、同時に、問題になっている対象は――いかに計算の射程の外部にあれ――それでも計算という秩序にとどまっているのである。

通約不可能性なものは、これとはまったく別の性質のものである。それは、計算という秩序に組み込まれることすらなく、他なるもの――しかも、単に他なる人間だけではなく、人間の他者、動物、植物、鉱物、神的なものなどといった――の絶対的な距離や差異へと開かれる。だが、こうしたいくつかのカテゴリーを名ざすことでわれわれが感じるのは、技術によって、いかにこれらのカテゴリーが脆いものとなるかということである。一例を挙げるならば、この技術によって、動物や植物はその糧となる合成物質に依存するようになったり、あるいは、土壌や植物やその他の産物が放射線の放出へとさらされることにもなる（イオン化放射線が食料を保存する技術として用いられるということを考えられたい）。神的なものについては、これがこうした操作によってどのように立場を変え

るのかについて云々するのは余計だろう。ここで転覆されているのは、実際、諸々の実体、諸々のカテゴリー、諸々の領域を、その存在様態、表象、概念化、想像力といった様態でもって配分するというまさにその仕方なのである。かつて、われわれまでの人類の全体にとって、固有の体制、ヒエラルキーや役割を有し、秩序立てられ、形態を整えられた世界があったが、いまやわれわれの目前で展開しているのは、一つの変形以上のもの、すなわち、全般的な変形可能性である。これは変形の単一的な原理や法則を供するのではなく、逆に、あらゆるかたちの変形、置換、転換、変質の様相、方向性、因果関係を多様化してしまうものなのである。

このことが世界のなかで出現したのであり、そして今、世界として、しかも現代物理学が考えるように複数的世界として出現しているのである。すなわち、つねにいっそう緊密となりいっそう網状化する相互関係、相互依存へと諸々の存在を置きなおす、強い、強度の意味での循環、相互作用、コミュニケーション、インフォメーションとして出現しているのである。こうした相互連結の主たる要素は、非常に大きな数というかたちでの計算不可能なものである。そしてこの非常に大きな数――宇宙の「無限大」と呼ばれるものや、亜原子レヴェルでの「無限小」もここに属する――がわれわれの経験のレヴェルで現れるのは、人口（この文章を書いている時点でまもなく 70 億人である）や消費エネルギー量、実際の輸送量、生産物の量、登録された特許件数、契約締結件数などにおいてだろう。こうした非常に大きな数は、つねに増大する全般的な相互連結の過程の効果であると同時にその動因でもある。さらには、自然現象の効果を――こうした現象がそれ自体として技術的な原因によって触発ないし誘発されるかどうかは別にして――かなりの程度倍増させることもある。今日のハリケーン、津波、干ばつは、たった 100 年前にそうであったものとは比較にならないくらい甚大な結果を引き起こすのである。

8

フクシマという出来事は、おそるべきかたちで範例的となった。というのも、それは、大地震、密集した人口、（管理の不十分な）原子力施設、公権力と私的な施設管理の複合的な関係――ここからさらに広がる他の諸々の関係について述べることはよそう――といった複数の要素のあいだの緊密かつ粗雑な連関をさらけ出すものだからである。

フクシマで起きたこうした接合が例外的なものであると考えるべきではない。それは日本においても例外的ではないし、世界規模でも同じである。もちろん、大地震と脆弱な原子力発電所はそれほど頻繁に重なるものではないが、それでも、原子力エネルギーを扱うところではどこでも、ほとんどあるいはまったく計算できない規模のリスクが存在する。こうしたリスクは、原子力産業に限られない――私が思うに、われわれの未来について最善なしかたに考えるためには、もっぱら原子力のみを焦点化することを乗り越えねばならない。原子力固有のリスクに対し、――二酸化炭素の排出や魚の種の枯渇であれ、遺伝生物学の技術や生体認証（バイオメトリクス）の技術やナノテクノロジーであれ、電力 - 金融技術であれ――われわれのあらゆる技術と関連するリスクすべてを結びつけなければならないのである。

われわれが考えなければならないのは、われわれの技術化された世界の相互依存的な全体――この世界とは、まさに人間の創造による世界であり、同時に、存在するあらゆるものを潜在的にはすべて従属させる世界である――がどのような実相を有しているのかということである。ところで、等価性、計算不可能性といった全般的な相互連関の諸々の特徴を、言うなれば純粋状態であわせ持つ技術が一つある。それが貨幣技術という、資本主義文明が――というのも、まさにこれがその固有名なのだから――生じた源である。マルクスは、貨幣を「一般的等価物」と呼ぶことで、商品間の交換の原則以上のことを言い表していた。マルクスが言い表していたのは、すべての生産物や生産力の等価性、あらゆる価値が交換可能性ないし転換可能性でもって規定される価値へとおしなべて吸収されるという原則である。ここでの「価値」という語でもって、かつて、あるいは幾人かの者たちにとっては今も「価値」をなしている観念論的な実体のことを考えるべきではない。こうした実体は、呪物（フェティッシュ）であり、「祖国」ないし「名誉」、「正義」ないし「家族」、「人間」ないし「ケア」と名前のつけられ意味が縮減されているのだ。意味が縮減されるというのも、なぜならそこでは意味が凝固、沈殿し、表象されるからである――ここで表象とは、まさし

く、終わりなき等価物の流れのなかでなされる意味の喪失の残滓が物象化したものにほかならない。

これこそがわれわれの文明の法則である。そこでは計算不可能なものが、一般的等価物として計算される。このことが意味するのはまた、そこでは計算不可能なものが計算そのものとなり、これがさらに、貨幣の計算となり、同時に、深い結びつきによって、目的と手段の計算、終わりなき目的の計算、生産者と生産物の計算、技術と利益の計算、利益と創造物の計算等々となる、ということである。

つい先ごろ、欧州中央銀行の前総裁が退任間際にこう語った。「金融部門はその価値を変えねばならない」[9]。この宣言は、一連の金融危機がはじまって以来、何百通りもの言い方ですでに語られてきたものであるが、こうした表面的な形式の裏には、激しいアイロニーが込められている。世界金融の相互接合の担い手たちは、純粋な等価性のほかには価値を持っていない。とすると、「価値」を変えるというのは彼らが自らの職を辞するということになるだろう。ともかく、このような変化への訴えが顕わにするのは、この単純な真実を考えることの拒否であり、それと表裏一体となった、一般的等価物を有徳に操作するという可能性への素朴な信仰なのである。

9

だが、われわれはいまや、マルクスがこの表現に与えていた意味を超えたところにいる。マルクスにとって貨幣の等価性とは、実際に生きられた生産の現実――その社会的な真理が真なる人類の創造である――によって、その魔術を解くことができるものであった。これこそが、マルクスにとって、自らの超克へといたる資本主義の歴史的な振る舞いなのであった。

われわれが置かれているのは、これとは別の超克、すなわち「真なる人類」についてのあらゆる展望の霧散という超克である。自然的、経済的、さらにイデオロギー的なあらゆる従属から解放され、脱疎外化された「全的」人間を表象するという可能性は、一般的等価物があらゆる合目的性やあらゆる可能性の等価性ないし相互接合となるという進歩そのもののなかで消え去ったのである。

われわれはいまや、70億の人間存在であり、何億何兆という他の生物とともに相互依存のなかに置かれることとなった。そこでは、「自然」と「技術」の区分、さまざまな技術のあいだの区分、目的と手段との区分、自己目的たるわれわれの存在と無際限に等価的となった目的に仕える手段たるわれわれの社会的生との区分、こうした区分がすべて消え去ったのである。富、健康、生産性、知識、権威、想像力、これらはすべて同一の論理のなかに組み込まれる。この論理は、量の質への転換を大原則としているように見える。ここでは、貨幣であれ、人口であれ、速度であれ、力であれ、循環であれ、情報であれ、その他のものであれ、多量の数のものが法となる。どの場合でも、これらすべての領域の相互接合にあっては、「質」、言い換えれば「価値」ないし「意味」は、あらゆる多量の数のものの相関的な相互作用のなかに四散する。「ニヒリズム」と呼ばれて間もなく二世紀になるものは、運命を統御するものとしての技術という希望に対してかつてわれわれが託したものの正確な裏面である。コミュニケーション（communication）は感染（contamination）となり、伝達（transmission）は伝染（contagion）となるのである。

この点でこそ、フクシマは範例的である。地震とそれによって生み出された津波は技術的な破局（カタストロフ）となり、こうした破局自体が、社会的、経済的、政治的、そして哲学的な震動となり、同時に、これらの一連の震動が、金融的な破局、そのとりわけヨーロッパへの影響、さらには世界的ネットワーク全体に対するその余波といったものと絡みあい、交錯するのである。

もはや自然的な破局はない。あるのは、どのような機会でも波及していく文明的な破局のみである。このことは、地震、洪水ないし火山の噴火など、自然的と言われる災害の各々についても示すことができるだろう。われわれの技術が自然に対して引き起こした諸々の激変については言うまでもない。

実際、われわれは自然を変質させたのであり、もはや自然について語ることはできないのである。われわれは、もはや自然と技術との区別が有効性を持たず、同時に、「この世界」と何らかの「他の世界」との関係もまたもはや有効性を持たないような、そうした全体性について思考することができるようにならねばならないのである。われわれの思考に対して課せられたこの条件は、しばしば「文明の危機」と呼ばれているものをかなりの程度超え出

ている。それは、われわれが同一の文明の方策でもって治癒することができるような危機ではない。この条件はまた、「文明の転換」としばしば呼ばれているものをも超え出ている。こうした転換を決断することも、それをめざすこともできない。到達すべき目的を素描することができないのだから。

われわれの思考はもはや、危機についての思考や、投企についての思考であるべきではない。ところが、われわれは「最善のもの」についての思考のモデルとしてはほかに何も知らないのである。われわれは、何らかの「最善のもの」を欲して以来、世界や人間を変革し改善しようと欲して以来、再び生まれ変わる、新たに生まれ変わるといった観点でしか思考してこなかった。すなわち、世界や人間をよりよいものにする、よりよく作り直すという観点でしか思考してこなかった。こうしたことはおそらく、仏教、儒教、ヘレニズム、西洋一神教によって特徴づけられる大きな歴史的布置とともにはじまったのであろう。言い換えるならば、この歴史的布置とは、神々の世界に対する人間のまさに供犠的（自己犠牲的）な関係の終焉によって特徴づけられるものである。神的なもの、これは、つねに、あるいはいたるところで消え去ったというわけではないにせよ、その意味を深く変えたのだ。それは、西洋においては人間の神格化（「無神論」と呼ばれる）へと移行もしたのである。

われわれにかかっているのは、再び生まれ変わる、新たに生まれ変わるといった観点とは別のしかたで思考することである。そのためには、少なくとも、「技術」とは何を意味するのかということについての理解を刷新することからはじめなければなるまい。これを、「自然」と想定されたものに対立させたりそれと対のものとしたりすることはもはや十分ではないのだから、ハイデガーが「存在の最後の命運」と呼んだものについて――また新たにということになろうとも――思考しなければならないのである。このことが意味するのは少なくとも次のこと、すなわち、技術とは諸々の操作的な手段の総体のことではなく、われわれの存在様態なのだ、ということである。この様態は、われわれを、これまで未聞の合目的性の条件へとさらす。すなわち、あらゆるものが、あらゆるものの目的かつ手段になるのである。ある意味では、目的も手段ももはやない。一般的等価物は、こうした意味をも持っている。

フクシマは、原子力をもはや使わないのか、それとも別の仕方で使うのか、という選択へとわれわれを巻き込むこともあるだろう。私はこうした選択が引き起こす考察の細部に入っていくことはできない。私が主張しうるのは、逆に、どのような選択をしたにせよ、合目的性そのものから抜け出すのでないならば、われわれは諸々の目的と手段の終わりなき等価性から抜け出すことはないだろう、ということである。すなわち、未来一般についての見通し、投企、投影から抜け出すのでないならば。われわれの目的が、未来にある目的となったこと、このことは、西洋と呼ばれるもの、あるいはより一般に「近代」と呼ばれるものの主要な産物だったのだろう。「ポストモダン」について語ることも、もしそれが、来るべき意味の単位としての未来についての見通しを超え出ることを指し示すものなのであれば、正当であろう。しかしそれは、いまだに後続、前と後という図式に捉われているために、不十分なものにとどまる。

逆に、決定的なように思われるのは、現在において思考すること、そして現在を思考することではなかろうか。もはや、未来にある目的（fin）、あるいは複数の目的（fins）を思考したり、ましてやこの目的が幸福にも無秩序に四散することを思考したりすることでもなく、近さの要素としての現在を思考することである。目的はつねに遠ざかるが、現在は――世界との、他者たちとの、自己自身との――近接性の場である。「目的（fin）」についてあくまで語るのであれば、現在は自らの目的を自らのうちに有する――結局のところ、技術のように。ただし、「最終的（finales）」という表象は付加せずに――と言わねばなるまい。現在が自らの目的（fin）を自らのうちに有するというのは、目的および停止というこの語の二重の意味においてなのである。合目的性（finalité）と有限性（finitude）の接合――このことが意味するのは、よく考えてみるならば、無限なるものの開放性である。無限に意味をなす能力としての実存の認識である。到達すべきいかなる目標ともならないもの、とはいえつねにその近くにあることが可能なもの、こうしたものとしての「意味（サンス）」についての思考である。フクシマはあらゆる現在を禁ずる。すなわち、未来への見通しの崩壊こそが、他の諸々の未来へと働きかけることを強いるのである。実際、他の未来へと働きかけてみよう――ただし、つねに更新される現在という条件のもとにおいて。

10

私がこうして喚起してきた現在とは、即時的な現在ではないし、理性や欲望が、過去も未来もなしに、昏迷や満足感のうちに凝固するという単なる不活性な位置のことでもない。さらには、決断の際の束の間の閃光のような瞬間のことでもない。こうした決断の範例は、一つの口座から別の口座へと数百万という金額を移し替えるトレーダーに見られるだろうが、このような現在は、自らが望んでいると同時に無視したがっている未来へと向けて逃れ去る、という現在なのである。私が語っている現在（présent）とは、何ものか、あるいは誰かが自らを現す（se présente）現在である。すなわち、一つの到来の、接近の現在＝プレゼント（le présent）である。とすると、これは一般的等価物の正反対をなすものである。一般的等価物とは、相次いで後続し、数えるべき諸々の時間測定的な現在の等価性のことでもある。その逆とは、諸々の特異性の非等価性である。すなわち、諸々の人格、瞬間、場所、振る舞いの非等価性であり、昼や夜の時間、差し向けられたことば、過ぎ去る雲、巧みな遅さで成長する植物、こういったものの非等価性である。この非等価性が存在するのは、こうした特異的なもの――色や音や匂い――へと注意が向けられることによってである。満開の桜を見るという、日本語で花見と呼ばれている習わし――これが世界中で有名なのは偶然ではない――、あるいは、貴重な――とはいえその「値打ち」は商品的なものではない――石の輝きに視線を落とすこと、さらにまた、ヘルムート・ラッヘンマンの『ヌン』（Nun）、このタイトルは「今」という意味であるが、その最後の、Musik〔音楽〕という語のｋという音色などである。

そのつど問題になるのは、特殊な考察、注意（attention）ないし緊張（tension）、尊重であり、さらには特異性そのものへと向けられた崇敬とすら言いうるものである。それは、安易なエコロジーの言説が勧奨するような「自然の尊重」や、それとは別のしばしば省察が不足している言説が勧奨するような「人権の尊重」には――こうした尊重自体は軽視すべきではないとはいえ――ほど遠いものである。そうしたものよりもむしろ、言葉の強い意味での敬意（estime）、すなわち見積もり（estimation）というその模造品には背を向けた意味での敬意である。というのも、見積もり――あるいは評価（évaluation）――とは、貨幣の等価性であれ、力、能力、個人、リスク、速度等々の等価性といったその代用品であれ――、一般的等価物の計算の系に属しているからである。敬意のほうは逆に、――花、顔、音色といった――特異的なもの、現前へと到来するその特異的な仕方に向けられるのである。

結局のところ、敬意とはそれ自体を超え出て進み、評価しえない（inestimable）ものへと向かう。この評価しえないという表現は、フランス語では、どんな値段もつけられないほど貴重なものを指し示すときに用いられる表現である。それは、計算不可能な何ものかであり、それがあらゆる計算を超え出ていると想像してみることすらできないようなものなのである。

私が喚起したい現在とは、一般的等価物、それによる過去や未来の時間の見積もり、骨董品の堆積や計画の構築から向きを変え、こうした特異的なものの敬意へと開かれる現在である。どのような文化も、われわれの近代文化ほど、古文書や将来の予測を絶えず蓄えるという経験を持ちはしなかった。どのような文化も、過去や未来を現在化し、現在から、それに固有の過ぎ去りということを奪うことはなかった。逆に、ほかの文化はどれも、特異な現在的存在の接近に留意する術を知っていたのだ。

確かに、こうした文化の多くは、同時に、圧政、暴虐、奴隷制や不安など、近代文化が廃止しようとしたものを耐え忍んでもいた。だが、われわれの近代文化は、自分自身を圧政、暴虐、奴隷制や不安として耐え忍ぶにいたったのだ。フクシマの後で、われわれにかかっているのは、自沈するこの文化の内部においてであれ外部においてであれ、別の道を開くことである。

注

1　Paul Celan, *Grille de parole*, traduction Martine Broda, Paris, Christian Bourgois, 1991, p. 93.〔パウル・ツェラン「エングフュールング」、『パウル・ツェラン全詩集』第一巻、中村朝子訳、青土社、1992 年、307-308 頁〕

2　ペイルルヴァッドで開かれた 2011 年「8 月 4 日の夜」での講演。以下を参照。http://www.nuitsdu4aout.com/pages/satoshi-ukai-a-propos-de-fukushima-extrait-5659849.html

3　著者からフランス語で知らせてもらった。日本語のテクストは以下にある。『現代思想』39（7）、2011 年 5 月、34-37 頁。

4 「人間の共同生活は、人間自身の攻撃欲動や自己破壊欲動によって攪乱されている。人類は、これを自らの文化の発展によって抑制できるのか。どの程度までそれが可能なのか。私には、その成否が人間という種の運命を左右する懸案ではないかと思われる。この点で、まさに現代という時代は、特段の関心を向けられてしかるべき時代と言えるかもしれない。人間は今や、こと自然の諸力の支配に関しては目覚ましい進歩を遂げ、それを援用すれば人類自身が最後のひとりに至るまでたやすく根絶しあえるまでになった。」（「文化の中の居心地悪さ」〔嶺秀樹・高田珠樹訳、『フロイト全集』第 20 巻、岩波書店、2011 年、162 頁〕）

5 『コンバ』（Combat）紙、1945 年 8 月 8 日号の社説。

6 この名称はカール・シュミットによる。

7 彼が出向くのを断念したパリのある団体へと宛てた書簡。以下を参照。Cf. http://recherche.collegedesbernardins.fr/wp-content/uploads/lettre_Osamu-Nishitani.pdf

8 *Le temps de la fin*, Paris, l'Herne, 2007, p. 115.

9 ジャン＝クロード・トリシェとの対談（『ルモンド』、2011 年 10 月 29 日号）。

PHILOSOPHER APRES FUKUSHIMA

Jean-Luc Nancy

1

« Philosopher après Fukushima » : telle est la demande qui m'a été adressée pour cette conférence. Son énoncé fait inévitablement penser à celui d'Adorno « Faire de la poésie après Auschwitz ». Il y a des différences considérables de l'un à l'autre. Ce ne sont pas des différences entre « philosophie » et « poésie » car on sait que ces deux modes ou ces deux registres de l'activité spirituelle ou symbolique entretiennent une proximité complexe mais forte. Ce sont bien sûr des différences entre « Fukushima » et « Auschwitz ». Ces différences ne doivent certainement pas être ignorées ni réduites en aucune façon. Il importe cependant de les apprécier avec justesse. Je pense que c'est nécessaire si je veux donner à la demande que j'ai reçue une réponse sans négligence.

Tout d'abord il faut rappeler que Auschwitz a déjà été à plusieurs reprises associé à Hiroshima. L'issue de ce qu'on nomme la deuxième guerre mondiale, bien loin d'être figurable comme la conclusion et la paix qui devraient ponctuer la fin d'une guerre, se présente plutôt comme une double inauguration : celle du projet d'anéantir des peuples ou des groupes humains par les moyens d'une rationalité technique systématiquement élaborée, et celle du projet d'anéantir des populations entières et de mutiler leurs descendances. Chacun des deux projets devait servir un dessein de domination politique, c'est-à-dire aussi économique et idéologique. Le second des deux était du reste lié au premier par le fait que la guerre des Etats-Unis contre le Japon prolongeait celle dans laquelle ils s'étaient engagés contre l'Allemagne nazie et comportait en outre le même souci de tenir en respect l'Union Soviétique.

Comme nous le savons bien, le projet nazi était animé par une idéologie raciste et mythologique qui portait à son comble une fureur d'origine européenne et chrétienne, celle de l'antisémitisme (élargie au nom d'une « pureté » fanatique aux Tziganes, aux homosexuels, aux communistes et aux handicapés). A cet égard, le délire hitlérien a été un produit de l'Europe et se distingue d'une manière essentielle de l'ambition dominatrice nourrie par les Etats-Unis en tant que puissance se concevant à la dimension du *novus ordo seclorum* que proclame leur sceau.

Il n'en reste pas moins que Auschwitz et Hiroshima sont aussi deux noms qui répondent – avec leurs immenses différences – à une mutation qui aura été celle de toute la civilisation : l'engagement d'une rationalité technique au service de fins incommensurables avec toute fin jusque là visée, puisque ces fins intégraient une nécessité de destructions non seulement inhumaines (la cruauté inhumaine est une vieille connaissance de l'histoire humaine) mais entièrement conçues et calculées à la mesure d'un anéantissement. Cette mesure doit être comprise comme démesure et comme excès par rapport à toutes les formes de violence meurtrière que les peuples avaient connues à travers leurs rivalités, leurs hostilités, leurs haines et leurs vengeances. Cet excès ne consiste pas seulement dans un changement d'échelle mais aussi et d'abord dans un changement de nature. Pour la première fois ce n'est pas simplement un ennemi qu'on supprime : ce sont des vies humaines prises en masse qui sont anéanties au nom d'un dessein qui va bien au-delà du combat (au reste, les victimes ne sont pas des combattants) pour affirmer une maîtrise qui plie sous sa puissance non seulement les vies en grand nombre mais la configuration même des peuples. Non pas seulement des vies mais « la vie » dans ses formes, ses rapports, ses générations et ses représentations, la vie humaine dans sa capacité à penser, à créer, à jouir ou à endurer est précipitée dans une condition pire que le malheur lui-même

: une hébétude, un égarement, une horreur, une stupeur sans recours.

2

Ce qui est commun à ces deux noms, Auschwitz et Hiroshima, c'est un franchissement des limites – non pas des limites de la morale, ni de la politique, ni de l'humanité au sens du sentiment de la dignité des hommes, mais des limites de l'existence et du monde où elle existe, c'est-à-dire où elle peut se risquer à esquisser, à amorcer du sens. La signification, en effet, de ces entreprises qui débordent la guerre et le crime mêmes est chaque fois une signification entièrement comprise à l'intérieur d'une sphère indépendante de l'existence du monde : la sphère d'une projection de possibilités à la fois fantasmatiques et techniques qui ont leurs propres finalités ou plus exactement dont les finalités sont ouvertement dans leur propre prolifération, dans la croissance exponentielle de figures et de puissances qui valent pour et par elles-mêmes, indifférentes à l'existence du monde et de tous ses existants.

C'est pourquoi les noms d'Auschwitz et d'Hiroshima sont devenus des noms à la limite des noms, des noms qui ne nomment qu'une espèce de dé-nomination – de défiguration, de décomposition. Il faut à leur sujet entendre ce que dit Paul Celan dans un poème qui peut, pour des raisons précises, être lu aussi bien en relation avec l'un qu'avec l'autre nom :

Le lieu où ils étaient couchés, il a
un nom, il n'en a
pas. Ils n'y étaient pas couchés. Quelque chose
était entre eux.
Ils ne voyaient pas au travers.[1]

Un nom propre est toujours une façon de passer outre la signification. Il se signifie lui-même et rien d'autre. Dans la dé-nomination qui est celle de ces deux noms, on pourrait dire qu'au lieu de passer outre ils tombent en dessous de toute signification. Ils signifient un anéantissement du sens.

Voici maintenant le nom de Fukushima. Il est accompagné du privilège sinistre qui le fait rimer avec Hiroshima. Il faut évidemment se méfier de se laisser entraîner par cette rime et son rythme. Le philosophe Satoshi Ukai a mis en garde contre ce risque en rappelant que le nom de Fukushima ne suffit pas à désigner l'ensemble des régions touchées (il nomme les départements de Miyagi et de Iwate) et qu'il faut prendre en considération la surexploitation traditionnelle du nord-est du Japon par le pouvoir central[2]. Il ne faut en effet pas confondre le nom d'Hiroshima – cible d'un bombardement ennemi – et celui de Fukushima dans lequel se mêlent plusieurs ordres de phénomènes naturels et techniques, politiques et économiques.

En même temps il n'est pas possible de se détourner de ce que suggère la rime des deux noms. Car cette rime recueille – à son corps défendant et contre toute poésie – le ferment d'une proximité. Il s'agit, on ne cesse pas depuis le 11 mars 2011 de remâcher cette pilule amère, de l'énergie atomique.

3

Dès qu'on amorce ce rapprochement, cette continuité, une contradiction semble se lever : l'atome militaire n'est pas l'atome civil, l'attaque par un ennemi n'est pas la production électrique du pays. C'est bien ici que la poésie grinçante de cette fâcheuse rime ouvre sur la philosophie que nous devons interroger sur ce qu'elle peut dire « après Fukushima ».

Il s'agit d'abord de ce que veut dire « après ». Certains « après » ont plutôt la valeur de « ce qui succède », ce qui vient postérieurement : c'est la valeur que nous avons donné au préfixe « post » accolé par exemple à « moderne » dans « post-moderne » qui désigne l' « après » de ce « moderne » qui se conçoit lui-même comme un « avant » incessant, comme le temps qui se précède, qui anticipe son futur (on a même connu le mot « futurisme »). Mais l' « après » dont nous parlons relève au

contraire moins de la succession que de la rupture et moins de l'anticipation que du suspens voire de la stupeur. C'est un « après » qui veut dire : y a-t-il un après ? y a-t-il une succession ? allons-nous encore quelque part ?

Où est notre avenir ? tel est le titre d'un texte que le philosophe Osamu Nishitani a écrit un mois après le tsunami du 11 mars 2011. Il s'agit de savoir s'il y a un avenir, et par conséquent il est possible qu'il n'y en ait pas (ou qu'il y en ait un qui soit à son tour catastrophique). C'est une affaire de sens, de direction, de chemin – et en même temps de sens en tant que signification ou valeur. Nishitani non seulement y développe une analyse politique, sociale et économique de la situation mais il y engage aussi une interrogation sur « la civilisation de l'atome »[3].

A cet « après » je veux joindre celui d'une femme poète. Ryoko Sekiguchi vit à Paris tout en entretenant des liens personnels et littéraires avec le Japon. Elle a publié sous le titre *Ce n'est pas un hasard* le journal qu'elle a tenu à partir du tsunami (en remontant à sa veille, au 10 mars, pour des raisons que je laisse découvrir dans son livre). Au jour du *29 avril* elle écrit : « *Quarante-neuf jours après le tremblement de terre. C'est le jour du rituel boudhique où l'on dit que l'âme rejoint définitivement l'au-delà.* » Cette notation porte un double accent : « *on dit que* » marque une distance envers la croyance évoquée, et « *définitivement* » tout en rapportant le contenu de la croyance résonne aussi d'un irréparable qu'aucun « au-delà » ne peut consoler.

4

Repartons de ce que nous confient ces deux témoins : civilisation ou irréparable ? civilisation de l'irréparable ou civilisation irréparable ? Je pense en effet que la question d'après Fukushima se pose dans ces termes. Or ce sont à peu de choses près les termes de Freud parlant de ce qu'il nommait *Das Unbehagen in der Kultur*, c'est-à-dire moins le « malaise » ou le *discontent* anglais (pourtant traductions correctes) que le mal-être : car Freud n'y constate rien d'autre que ce fait que l'humanité est en mesure de se détruire grâce à sa maîtrise des forces naturelles[4]. Freud n'avait aucune idée de l'énergie atomique puisqu'il écrit ces lignes en 1929. Les moyens techniques déployés dans la première guerre mondiale avaient suffi à lui faire pressentir ce que Camus désignera au lendemain d'Hiroshima comme la sauvagerie suicidaire de la civilisation[5].

On se demandera s'il s'agit vraiment de la civilisation dans son ensemble puisque l'usage « civil » de l'atome se distingue de son usage militaire. Il faut tout d'abord rappeler que les techniques militaires sont de même nature que les autres, qu'elles leur empruntent et qu'elles leur communiquent beaucoup d'éléments. Mais il faut dire plus et commencer par une mise en question de la distinction (pour ne rien dire de l'opposition) entre le militaire et le civil. On sait que le concept de guerre s'est au moins considérablement déplacé depuis ce qu'on a nommé « guerres mondiales » et depuis toutes les guerres dites « de partisans »[6], les guerres de libération coloniale, les guérillas et de manière générale l'intrication de la guerre – armée ou bien économique, psychologique, etc. – dans beaucoup d'aspects de l'existence commune.

Le même Osamu Nishitani a pu parler dès le 19 mars 2011 d'un état de « guerre sans ennemi »[7]. Une guerre sans ennemi est une guerre contre nous-mêmes. Le problème que pose l'usage « pacifique » de l'atome est celui de sa nocivité extrême et extrêmement durable. Cette nocivité est la même après Hiroshima et après Three Mile Island, Tchernobyl ou Fukushima. Tout cela est bien connu. Ce qui cependant reste à penser dépasse le registre de la solution. Car une solution – qu'elle consiste à renoncer au nucléaire ou bien à augmenter considérablement les mesures de protection – reste prise dans l'orbite de l'ensemble des dispositions et des comportements techniques au sein desquels nos vies se déroulent – au sein desquels la civilisation se déploie. La course aux techniques de substitution ou de contrôle reste dans l'horizon inchangé d'une civilisation que pour faire vite je dirai ici « du progrès » et de la « maîtrise de la nature ».

Si cette civilisation s'avère être en même temps une civilisation de la guerre contre nous-mêmes et contre le monde, si la maîtrise s'y retourne en assujettissement à des contraintes toujours croissantes pour tenter d'échapper à celles de la veille, jusqu'à remplacer toute espèce de progrès par une aggravation de notre condition et si ce qui était pouvoir des hommes – pouvoir de leurs techniques mais aussi de leurs capacités à leur résister – se met décidément à exercer un pouvoir autonome sur eux et sur le reste des existants, alors nous sommes devant une tâche aussi urgente que la tâche de mettre hors d'état de nuire

les réacteurs brisés de Fukushima et les substances qui se sont échappé d'eux.

Ce constat n'est pas nouveau. Il a déjà souvent été fait. Peut-être l'a-t-il été jusqu'ci trop souvent sur un mode qu'on a pu qualifier de « pessimiste » comme on l'a fait souvent de la pensée de Heidegger sur la technique ou de celle de Günther Anders, l'auteur de ce *Hiroshima est partout* dont le titre condense la leçon sévère et pourtant trop peu reconnue, trop peu mentionnée en tout cas dans le monde des philosophes. Mais on a dit aussi que Freud était pessimiste, alors qu'en lisant aujourd'hui les lignes de 1929 que j'ai rappelées nous sommes plutôt frappés par leur vertu d'anticipation.

Or nous devons savoir que l'anticipation visionnaire ou divinatoire n'existe pas. Ce qui paraît après coup anticipé a seulement été bien vu sur le moment. Il ne s'agit pas de pessimisme mais de clairvoyance. Pas plus ne s'agit-il de répéter après tant d'autres que tous les temps et toutes les cultures – tout au moins celles qui se sont conçues comme « civilisation » – ont toujours déploré le cours désastreux de l'histoire ou bien regretté un âge d'or perdu. Notre temps – tel qu'il a pu se percevoir lui-même au moins depuis la première « guerre mondiale » - est le temps qui se sait capable d'une « fin des temps » qui serait le fait des hommes. Günther Anders écrit : « Aujourd'hui, puisque l'apocalypse est techniquement possible et même vraisemblable, elle se tient seule devant nous : personne ne croit plus qu'un « royaume de Dieu » la suivra. Même le plus chrétien des chrétiens. »[8]

Il aurait pu ajouter que le sens même du mot « apocalypse » s'en trouve affecté. Car il signifie en grec « dévoilement » ou « révélation ». Lorsqu'une révélation révèle qu'il n'y a rien à révéler, elle se referme. Peut-être pourrait-on transposer en parlant d'un *satori* qui s'éveillerait à rien, à aucune compréhension.

5

Ce que Fukushima ajoute à Hiroshima, c'est que la menace d'une apocalypse ouvrant sur rien, sur la négation de l'apocalypse elle-même, ne dépend pas seulement de l'usage militaire de l'atome, ni peut-être même du seul usage de l'atome en général. En vérité, ces usages eux-mêmes sont inscrits dans une configuration plus large où se dessinent les traits profonds de notre civilisation.

L'usage militaire nous donne un aperçu de cette configuration. L'arme atomique a engendré par sa puissance une stratégie de la dissuasion parfois invoquée comme une nouvelle condition de la paix, souvent aussi désignée comme l' « équilibre de la terreur ». Comme on le sait, cet équilibre lui-même suscite le désir de posséder l'arme nucléaire pour devenir à son tour un agent de cet équilibre, c'est-à-dire une menace de terreur. De cette terreur, soit dit en passant, on pourrait se demander quels liens inaperçus elle entretient avec ce qu'on appelle « terrorisme », lequel d'ailleurs a précédé l'arme nucléaire. De manière générale on peut dire que la terreur désigne une absence ou un outrepassement du rapport : elle s'exerce, seule, elle n'engage pas une relation.

Dans l'équilibre de la terreur, le rapport entre fort et faible, ou bien entre plus fort et moins fort, n'existe pas. Les armes atomiques, même de puissance inégale (si on laisse de côté des armes supposées strictement « tactiques »), sont capables de destructions telles qu'il n'y a plus à raisonner en termes de forces. C'est une même force absolue qui peut s'exercer de part et d'autre, et cela tient à la fois à la destruction possible dans l'instant et aux destructions ou dégâts qui affecteront pour très longtemps les vivants, l'eau, le sol, les matériaux. Si le rapport entre plus et moins fort disparaît, alors disparaissent aussi les possibilités de calcul et d'imagination de stratégies en face de la force. Il n'y a plus de sens dans les représentations du type « David et Goliath », « Ulysse et le Cyclope » ou « Zatoichi le samourai aveugle ».

Là où le rapport des forces était un rapport, en dépit de tout, l'équilibre de la terreur annule tout rapport. Il le remplace par ce que désigne le mot *équilibre* : l'équivalence qui annule la tension en la maintenant égale et constante. Il n'y a plus à proprement parler d'affrontement, il n'y a plus à proprement parler d'être-en-face-de-l'autre puisqu'en définitive c'est le même qui est confronté au même. Et sa puissance est telle qu'elle ne peut presque plus être pensée dans la dépendance des volontés qui sont censées commander son usage : la seule idée d'une inadvertance ou d'un coup de folie déclenchant cet usage plonge dans l'horreur d'une dévastation innommable. C'est sur la perspective de cette dévastation que se conclut le *Dr Strangelove* de

Stanley Kubrick, parabole d'une possibilité insoutenable. Il ne s'agit plus seulement de la décision humaine : cette décision devient telle que ce dont elle décide va au-delà de tout ce qui est calculable comme effets d'une décision.

6

Avec l'équivalence et l'incalculable nous avons déjà étendu notre perspective au-delà du nucléaire militaire. Avec ces deux traits en effet nous pouvons caractériser non seulement l'usage général de l'énergie atomique mais sans doute, plus largement encore, la nature de la disposition générale des forces dans le monde que nous nous sommes donné.

L'équivalence est le statut des forces qui se gouvernent en quelque sorte par elles-mêmes. Qu'il s'agisse d'une centrale nucléaire disloquée ou d'une bombe, que le réacteur ou l'arme soit plus ou moins puissant, la démesure des effets dans l'espace et dans le temps les met à égalité dans l'excès par rapport aux moyens de les contrôler et plus encore de les annuler. Cela n'est pas absolument nouveau : déjà le charbon, l'électricité et le pétrole ont entraîné des problèmes, des souffrances ou des plaies de civilisation qui excèdent les capacités de la maîtrise aussi bien technique que politique. On peut bien, par exemple, s'évertuer à prôner la voiture électrique mais il n'y a jusqu'ici aucune vraisemblance dans sa substitution à la voiture à essence. Cependant, il y a une grande vraisemblance dans l'épuisement des ressources pétrolières.

Dans toutes les directions qu'on peut envisager, qu'il s'agisse de « perfectionner » des techniques pour maîtriser ou pour annuler leurs effets ou bien d'abandonner ou de neutraliser l'usage de certaines, il paraît impossible d'envisager autre chose que des formes supplémentaires d'interdépendance, d'intrication et de complexification des procédés. S'y ajoutent autant d'intrications et de complexification entre les techniques matérielles et les techniques sociales, psychologiques, politiques. L'automobile a exigé la ceinture de sécurité et l'airbag, les limitations de vitesse, les sanctions accrues pour la conduite sous alcool ou sous autres drogues – et jusqu'à l'invention d'un appareil capable de bloquer le démarrage de la voiture si l'haleine du conducteur révèle un certain taux d'alcool. On n'en finirait pas d'énumérer cette augmentation exponentielle des techniques de contrôle auxquelles sont évidemment entrelacées les techniques médicales, les techniques de santé publique, etc.

La médecine est un domaine propice à ces développements qu'on pourrait nommer d'autogénération technique. La greffe d'organes, par exemple, entraîne la recherche de substances immunosuppressives dont les effets dits secondaires, nuisibles à l'organisme, doivent être combattus par d'autres substances qui à leur tour engendrent des effets qu'il faut combattre, etc. On fabrique ainsi des corps qui sont de véritables complexes chimiques. Des remarques analogues peuvent être faites à propos des cancers et de ce qu'on aurait le droit d'appeler le cancer des cancers : la prolifération de formes cancéreuses liées à toutes sortes de causes elles-mêmes situées dans l'industrie alimentaire ou dans d'autres industries.

Dans toutes ces arborescences autogénérées et autocomplexifiées – ou autoembrouillées, autoobscurcies – règne ce que j'ai nommé l'équivalence : des forces se combattent et se compensent, se substituent les unes aux autres. Une fois que nous avons substitué aux forces données non produites (celles qu'on nommait « naturelles ») comme le vent et le muscle des forces produites – la vapeur, l'électricité, l'atome – nous sommes entrés dans une configuration générale où les forces de production d'autres forces et les autres forces de production ou d'action entretiennent une symbiose étroite, une interconnexion généralisée qui semble rendre inévitable un développement indéfini de toutes les forces et de toutes leurs interactions, rétroactions, excitations, attractions et répulsions qui pour finir jouent comme des renvois incessants du même au même. De l'action à la réaction, il n'y a pas de rapport ou de relation : il y a connexion, concordance et discordance, aller-retour, mais non ce que le rapport demande si ce qu'on nomme « rapport » a toujours affaire avec de l'incommensurable, avec ce qui rend absolument non équivalents l'un et l'autre du rapport.

7

L'incommensurable du même et de l'autre ne peut pas être ramené à l'incalculable de ce qui défie nos pouvoirs de décision. Personne ne peut vraiment calculer les conséquences de Fukushima, ni pour les hommes, ni pour la région, pour le

sol, les eaux et la mer, pour l'économie énergétique du Japon, pour la mise en question, l'abandon ou le contrôle accru des centrales nucléaires partout dans le monde et par conséquent pour l'ensemble mondial de l'économie énergétique. Mais cet incalculable est tel parce qu'il défie les capacités du calcul alors que dans même temps ce qu'on envisage reste dans l'ordre du calcul, fût-il hors de portée.

L'incommensurable est d'une autre nature : il ne s'engage même pas dans l'ordre d'un calcul, il ouvre sur la distance et la différence absolues de ce qui est autre – non seulement l'autre personne humaine mais l'autre de l'homme, l'animal, le végétal, le minéral, le divin. Mais en nommant ces catégories nous éprouvons combien elles sont rendues fragiles par la technique qui, pour prendre un exemple, rend l'animal et le végétal dépendant des substances de synthèse dont on le nourrit, ou bien qui expose à des émanations ou à des irradiations les sols, les plantes ou certains produits (qu'on pense à l'irradiation ionisante comme technique de conservation alimentaire). Quant au divin, il est superflu d'insister sur le déplacement qu'il subit du fait de ces opérations. Ce qui se trouve bouleversé, c'est en fait la distribution des substances, des caractères et des registres à travers tous les modes d'existence, de représentation, de conception et d'imagination. Là où il y a eu pour toute l'humanité jusqu'à nous un monde ordonné, configuré, avec ses régimes, ses hiérarchies, ses rôles, nous voyons se déployer plus qu'une transformation : une transformabilité généralisée qui en même temps ne fournit pas l'unité d'un principe ou d'une loi de transformation mais qui ne cesse au contraire de diversifier et de multiplier les modalités, les directions, les causalités de toutes les formes de transformation, de transport, de transposition ou de transmutation.

Il a surgi dans le monde, et il surgit maintenant *en tant que monde*, voire en tant que cette *pluralité de mondes* que pense la physique contemporaine, une circulation, une interaction, une communication et une information aux sens forts, intenses de ces mots, qui placent les existences dans une interrelation et dans une interdépendance toujours plus serrées et plus réticulées. Un élément majeur de cette interconnexion est l'incalculable sous la forme du très grand nombre et le très grand nombre – duquel relèvent ce qu'on nomme l' « infiniment grand » cosmique aussi bien que l' « infiniment petit » subatomique – se manifeste à l'échelle de notre expérience dans la population humaine (bientôt 7 milliards au moment où j'écris ces lignes) aussi bien que dans les quantités d'énergie consommée, de transports effectués, de produits fabriqués, de brevets déposés ou de contrats conclus. Ces grands nombres sont à la fois des effets et des agents de l'interconnexion générale et croissante. Ils sont aussi ce qui multiplie de façon considérable les effets des phénomènes naturels – indépendamment du fait que ces phénomènes puissent être eux-mêmes affectés ou provoqués par des causes techniques. Un ouragan, un tsunami, une sécheresse ont aujourd'hui des effets d'une ampleur incomparable avec ce qu'elle était il y a seulement cent ans.

8

Fukushima est un événement redoutablement exemplaire parce qu'il exhibe la connexion intime et brutale entre une secousse sismique, une population dense, une installation nucléaire (sous un contrôle insuffisant), un nœud de rapports complexes entre les pouvoirs publics et la gestion privée de l'installation, sans parler de toutes les autres chaînes de corrélation qui s'étendent à partir de là.

Il ne faut pas penser que la conjonction qui s'est produite à Fukushima est exceptionnelle. Elle ne l'est certes pas au Japon, mais elle ne l'est pas non plus à l'échelle du monde. Certes, une secousse sismique et une centrale nucléaire fragile ne se rencontrent pas souvent, mais partout où on manipule l'énergie nucléaire sont présents des risques aux dimensions peu ou pas calculables. Ces risques ne se limitent pas à l'industrie nucléaire – et je pense qu'il faut, pour réfléchir au mieux à notre avenir, dépasser une focalisation exclusive sur le nucléaire. Il faut joindre à ses risques propres tous ceux qui sont liés à toutes nos techniques, qu'il s'agisse de l'émission de CO^2 ou de l'épuisement des espèces de poissons, qu'il s'agisse des techniques biogénétiques et biométriques, des nanotechnologies ou des techniques électronico-financières.

C'est l'ensemble interdépendant de notre monde technicisé – qui est proprement le monde de la création humaine et en même temps le monde d'un assujettissement virtuellement intégral de tous les existants – dont nous devons penser la vérité. Or il est une technique qui rassemble en elle à l'état le plus pur, si on peut dire, les traits de l'interconnexion générale, de

l'équivalence et de l'incalculable. C'est la technique monétaire dont est issu la civilisation capitaliste – puisque tel est bien son nom propre. En désignant la monnaie comme l' « équivalence générale » Marx a énoncé plus que le principe de l'échange marchand : il a énoncé le principe d'une résorption générale de toutes les valeurs possibles dans cette valeur que définit l'équivalence, l'échangeabilité ou la convertibilité de tous les produits et de toutes les forces de production. Le mot « valeur » ici ne doit pas faire penser à ces entités idéalistes que furent et sont encore pour certains les « valeurs », ces fétiches, ces réductions de sens nommées « la patrie » ou « l'honneur », « la justice » ou « la famille », « l'homme » ou « le care ». Le sens y est réduit car figé, déposé, représenté – et ces représentations sont précisément le résidu réifié de la perte du sens qui s'opère dans les flux de l'équivalence interminable.

Voilà la loi de notre civilisation : l'incalculable y est calculé comme équivalence générale. Cela veut dire aussi bien : l'incalculable y est le calcul lui-même, celui de l'argent et en même temps, par une profonde solidarité, celui des fins et des moyens, celui des fins sans fin, celui des producteurs et des produits, celui des techniques et des profits, celui des profits et des créations, et ainsi de suite.

Tout récemment[9] le président sortant de la Banque Centrale Européenne déclarait : « Le secteur financier doit changer ses valeurs. » Cette déclaration, qui a déjà été faite de cent autres manières depuis le début des grandes secousses financières, prend sous cette forme une allure de violente ironie. Les agents de l'interconnexion financière mondiale n'ont d'autre valeur que l'équivalence pure. Changer de « valeurs » les mettrait au chômage. Mais en appeler à un tel changement révèle un refus de considérer cette simple vérité, doublé d'une croyance naïve dans la possibilité d'un maniement vertueux de l'équivalence générale.

9

Mais nous sommes désormais au-delà du sens que Marx donnait à sa formule. Pour lui l'équivalence de l'argent pouvait être démystifiée en faveur de la réalité vivante d'une production dont la vérité sociale est création de l'humanité véritable. Telle était pour lui la prestation historique du capitalisme menant à son propre dépassement.

Nous sommes dans un autre dépassement, qui est celui de la dissipation de toute visée d'une « humanité véritable ». La possibilité de représenter un homme « total », désaliéné, émancipé de toute sujétion naturelle, économique et idéologique, s'est évanouie dans le progrès lui-même de l'équivalence générale devenant équivalence et interconnexion de toutes les finalités et de toutes les possibilités.

Nous sommes désormais sept milliards d'êtres humains et des millions de milliards d'autres vivants pris dans une interdépendance où s'effacent les démarcations entre « nature » et « technique », entre les différentes techniques, entre leurs fins et leurs moyens, entre nos existences comme fins en soi et nos vies sociales comme moyens de fins indéfiniment équivalentes : richesse, santé, productivité, connaissance, autorité, imagination, toutes enrôlées dans la même logique dont le principe général semble être celui d'une conversion de la quantité en qualité : les grands nombres font la loi, qu'ils soient d'argent, de population, de vitesse, de puissance, de circulation, d'information, etc. De toutes les manières, et dans l'interconnexion de tous ces registres, la « qualité », c'est-à-dire la « valeur » ou bien le « sens » se disperse dans la corrélation interactive de tous les grands nombres. Ce que depuis bientôt deux siècles on a nommé « nihilisme » est le revers exact de ce que nous avions confié à l'espérance de la technique comme maîtrise d'un destin. La communication devient contamination, la transmission devient contagion.

C'est en cela que Fukushima est exemplaire : un séisme et le tsunami qu'il engendre deviennent catastrophe technique, qui devient elle-même séisme social, économique, politique et enfin philosophique, en même temps que cette série s'entrecroise ou s'enlace avec les séries des catastrophes financières, de leurs effets sur l'Europe en particulier et des contrecoups de ces effets sur l'ensemble des rapports mondiaux.

Il n'y a plus de catastrophes naturelles : il n'y a qu'une catastrophe civilisationnelle qui se propage à toute occasion. On peut le montrer à propos de chaque catastrophe dite naturelle, tremblement de terre, inondation ou éruption volcanique, pour ne

rien dire des bouleversements produits dans la nature par nos techniques.

Nous avons, de fait, transformé la nature et nous ne pouvons plus parler d'elle. Nous devons arriver à penser une totalité dans laquelle ne vaut plus la distinction entre nature et technique et dans laquelle, en même temps, ne vaut plus un rapport de « ce monde » à un quelconque « autre monde ». Cette condition faite à notre pensée dépasse de beaucoup ce qu'on nomme parfois « une crise de civilisation ». Ce n'est pas une crise dont nous pourrions guérir avec les moyens de la même civilisation. Cette condition dépasse aussi ce qui est parfois appelé comme un « changement de civilisation » : on ne décide pas d'un tel changement, on ne peut pas le viser puisqu'on ne peut pas dessiner le but à atteindre.

Notre pensée ne doit plus être ni de crise, ni de projet. Or nous ne connaissons pas d'autre modèle pour une pensée du « mieux ». Depuis que nous avons voulu un « mieux », depuis que nous avons voulu changer et améliorer le monde et l'homme, nous n'avons pensé qu'en termes de régénération ou de nouvelle génération : refaire ou faire un monde et un homme meilleurs. Cela sans doute a commencé avec la grande configuration historique marquée par le bouddhisme, le confucianisme, l'hellénisme et le monothéisme occidental, c'est-à-dire aussi la configuration marquée par la fin des relations proprement sacrificielles (autosacrificielles) des hommes avec un monde de dieux. Le divin, s'il n'a pas toujours ni partout disparu, a profondément changé de sens. Il est aussi passé, en Occident, dans la divinisation de l'homme (nommée « athéisme »).

Il nous revient de penser autrement qu'en termes de régénération ou de génération nouvelle. Cela doit au moins commencer par une compréhension renouvelée de ce que « technique » veut dire. Puisqu'il ne suffit plus de l'opposer ou de la coupler à une supposée « nature », il faut penser – fût-ce à nouveaux frais – ce que Heidegger a nommé « le dernier envoi de l'être ». Cela veut dire au moins ceci : la technique n'est pas un ensemble de moyens opératoires, c'est le mode de notre existence. Ce mode nous expose à une condition jusqu'ici inouïe de la finalité : tout devient fin et moyen de tout. En un sens, il n'y a plus ni fins ni moyens. L'équivalence générale a aussi ce sens.

Fukushima peut nous engager à ne plus user du nucléaire, ou bien à en user autrement : je ne peux pas entrer dans les considérations qu'entraînent ces options. Je peux en revanche affirmer qu'aucune option ne nous fera sortir de l'équivalence interminable des fins et des moyens si nous ne sortons pas de la finalité elle-même. De la visée, du projet et de la projection d'un futur en général. Que nos fins soient devenues des fins futures, cela aura été le principal produit de ce qu'on appelle l'Occident ou plus généralement le « moderne ». Parler de « post-moderne » est juste si on désigne par là un outrepassement de la visée d'un futur conçu comme l'unité d'un sens à venir. Mais c'est insuffisant car cela reste pris dans un schème de succession, d'avant-et-après.

Ce qui serait décisif, en revanche, ce serait de penser au présent et de penser le présent. Non plus la fin ou des fins à venir, ni même une heureuse dispersion anarchique des fins, mais le présent en tant que l'élément du proche. La fin est toujours éloignée, le présent est le lieu de la proximité – avec le monde, les autres, soi-même. Si on veut parler de « fin », il faut dire que le présent a sa fin en lui-même – comme la technique, en somme, mais sans addition de représentations « finales ». Le présent a sa fin en lui-même aux deux sens du mot « fin » : son but et sa cessation. Finalité et finitude conjointes – ce qui veut dire, si on y pense bien, ouverture de l'infini. Connaissance de l'existence comme capacité infinie de sens. Pensée du « sens » comme ce qui n'est aucune fin à atteindre, mais ce dont il est possible d'être proche. Fukushima interdit tout présent : c'est l'effondrement de visées d'avenir qui force à travailler à d'autres avenirs. Essayons de travailler en effet à d'autres avenirs – mais sous condition de présent toujours renouvelé.

10

Le présent que j'évoque ainsi n'est pas le présent de l'immédiat, celui de la pure et simple position inerte où la raison et le désir se figent dans la stupeur ou dans la réplétion, sans passé ni avenir, et il n'est pas non plus celui de l'instant fugace ou fulgurant de la décision, cette décision exemplaire que prend le *trader* qui bascule des millions d'un compte sur un autre : ce présent-là est celui dans lequel on s'échappe vers un futur qu'on désire et qu'on veut ignorer à la fois. Je parle d'un présent dans lequel se présente quelque chose ou quelqu'un : le présent d'une venue, d'une approche. C'est alors l'exact contraire de

l'équivalence générale – qui est aussi celle de tous les présents chronométriques qui se succèdent et qu'il s'agit de compter. Le contraire, c'est l'inéquivalence de toutes les singularités : celles des personnes et celles des moments, des lieux, des gestes d'une personne, celles des heures du jour ou de la nuit, celles des paroles adressées, celles des nuages qui passent, des plantes qui poussent avec une lenteur savante. Cette inéquivalence existe par l'attention portée à ces singularités – à une couleur, à un son, à un parfum. La contemplation des cerisiers à leur floraison, cette cérémonie nommée *hanami* en japonais et qui n'est pas par hasard célèbre à travers le monde, ou bien un regard jeté sur l'éclat d'une pierre précieuse – dont le « prix » n'est pas marchand – aussi bien que l'ultime sonorité du *Nun* de Helmut Lachenmann, dont le titre signifie « maintenant » - sonorité qui est celle du *k* du mot *Musik*.

Chaque fois il s'agit d'une considération particulière, d'une attention et d'une tension, d'un respect, voire de ce qu'on peut aller jusqu'à nommer une adoration tournée vers la singularité en tant que telle. Beaucoup moins un « respect de la nature » comme le prône un discours écologiste facile, ni un « respect des droits de l'homme » comme le prône un autre discours souvent peu réfléchi – et cela, bien que les respects en question ne soient pas à mépriser – beaucoup moins, donc, mais plutôt une estime au sens le plus intense du terme : au sens qui tourne le dos à ce doublet que nomme l'estimation. Car l'estimation – ou l'évaluation – appartient à la série des calculs de l'équivalence générale, qu'elle soit celle de l'argent ou ses succédanés que sont l'équivalence des forces, des capacités, des individus, des risques, des vitesses, etc. L'estime au contraire s'adresse au singulier et à sa manière singulière de venir en présence – fleur, visage ou timbre.

L'estime, en définitive, va au-delà d'elle-même et s'adresse à quelque chose d'inestimable, terme que le français emploie pour désigner quelque chose de plus précieux que tout prix, quelque chose d'incalculable et dont on ne cherche même pas à imaginer l'excès sur tout calcul possible.

Le présent que je veux évoquer est celui qui s'ouvre à cette estime du singulier et se détourne de l'équivalence générale et de son évaluation des temps passés et futurs, de l'accumulation des antiquités et de la construction des projets. Aucune culture n'a vécu comme notre culture moderne dans l'accumulation interminable des archives et des prévisions. Aucune n'a présentifié le passé et le futur au point de soustraire le présent à son propre passage. Toutes les autres cultures, au contraire, ont su ménager l'approche de la présence singulière.

Il est vrai que la plupart de ces cultures ont aussi supporté des tyrannies, des cruautés, des esclavages, des angoisses dont la culture moderne a voulu l'abolition. Mais elle en est venue à se subir elle-même comme tyrannie, cruauté, esclavage et angoisse. Il nous revient, après Fukushima, d'ouvrir d'autres chemins, que ce soit au-dedans ou au dehors de cette culture qui se saborde elle-même.

---

1 Paul Celan, *Grille de parole*, traduction Martine Broda, Paris, Christian Bourgois, 1991, p. 93.

2 Intervention aux « Nuit du 4 août » 2011 à Peyrelevade - http://www.nuitsdu4aout.com/pages/satoshi-ukai-a-propos-de-fukushima-extrait-5659849.html

3 Texte communiqué en français par son auteur. Le texte japonais est publié dans *Gendai-Shiso*, Tokyo, Seidosha, mai 2011, vol. 39-7, pp. 34-37.

4 « La question du destin de l'espèce humaine me semble être celle de savoir si et dans quelle mesure le développement de sa civilisation réussira à maîtriser la perturbation de la vie commune par la pulsion humaine d'agression et d'autodestruction. A cet égard l'époque actuelle offre sans doute un intérêt particulier. Les hommes ont poussé la maîtrise des forces naturelles à un point tel qu'il leur est désormais facile avec leur aide de s'éradiquer entre eux jusqu'au dernier. » (*Die Schicksalsfrage der Menschenart scheint mir zu sein, ob und in welchem Maße es ihrer Kulturentwicklung gelingen wird, der Störung des Zusammenlebens durch den menschlichen Aggressions- und Herr zu werden. In diesem Bezug verdient vielleicht gerade die gegenwärtige Zeit ein besonderes Interesse. Die Menschen haben es jetzt in der Beherrschung der Naturkräfte so weit gebracht, daß sie es mit deren Hilfe leicht haben, einander bis auf den letzten Mann auszurotten.* – dernière section du texte)

5 Dans son éditorial de *Combat* du 8 août 1945.

6 Dénomination due à Carl Schmitt.

7 Dans une lettre adressée à une institution parisienne où il renonçait à se rendre. Cf. http://recherche.collegedesbernardins.fr/wp-content/

uploads/lettre_Osamu-Nishitani.pdf

8 *Le temps de la fin*, Paris, l'Herne, 2007, p.115.

9 Entretien de Jean-Claude Trichet dans *Le Monde* daté du 29 octobre 2011.

為しえることと為しえないこと

ベルンハルト・ヴァルデンフェルス
翻訳：山口 一郎

「福島以後の哲学」とは何のことだろう。後から－よく考える、つまりその後に考えることなのだろうか。ギリシャ神話で考えるのが遅すぎたエピメテウスがいる。彼はパンドラを妻にめとり、そのパンドラはいわゆる〔開けることの禁じられていた〕「パンドラの箱」を開けてしまい、多大の災禍を世界にもたらすことになり、ほんの僅かな希望だけが残ったというものだ。実際のところ福島は確かにこれまでなされた一連の緊急警告のなかに位置づけられている。一連の警告とは、1979 年のハリスバーグ〔スリーマイル島〕、1986 年チャルノブイリ、2011 年の福島、そしてすでにそれ以前、1945 年の広島、長崎という警告を意味する。もちろん、原子爆弾の投下は炉心の溶融とは原因が異なってはいる。しかし大災害という結果において類似したものなのである。

第二次大戦後、平和な時代のために大戦から学ぶことはなかったのだろうか、無邪気な子供のように、「技術経済（テクノエコノミー）」に希望を託すかわりに。学ぶことができたはずの者とはいったい、誰のことだろうか。戦争の犠牲者ではもちろんなく、生きのびた者たち、その後生きた者たちであり、より鋭い危機意識をもちえたはずの人々であるはずだ。〔他方、〕すでに当時、ドイツ系ユダヤ人の亡命者であったギュンター・アンデルスのような警告する声もあがってはいた。彼は 1945 年ヨーロッパに帰国し、荒廃のすさまじさに驚愕し、原子兵器に対する国際的反対運動に積極的に参加することになる。彼は一般的な「破滅そのものに盲目になってしまうこと」について確言している。このことに関連して彼は「プロメテウスの傾向性」と「プロメテウスの恥」について語る。そのさい彼が考えたのは、人間の宿命的で破滅的な状況、すなわち自分で作り上げたものによって追い越され、蹂躙される存在としての人間の状況である。「私たちはまるでどうしようもなくうろたえた恐竜のように、無数の機器の真ん中でたむろしている。」この筆者の想起する、技術に関する未来の英雄であるプロメテウスは兄弟であるエピメテウスと正反対の人物である。彼は《先を－考える，（Vor-denken）》、すなわち前もって考えることを象徴している。しかし、人間の行いと理解と感受性が自分の行為の産物ともはや歩調を合わせていないとき、すべての予測は人間にとって何の助けになるというのか。西洋文明はユダヤのゴーレム〔制御不能になる召使の泥人形〕やゲーテの「魔法使いの弟子」といった脅威をもたらす登場人物によって、はるか昔からずっと伴われているのである。

今日、原子力災害が私たちに与える教訓〔いましめ〕は全世界に、すなわち高度資本主義のアメリカから、崩壊しつつある共産主義の強国を経て、極東アジアの伝統的文化の価値が西洋文明の成果と入り混じっている日本にまで行き渡っている。従来のひな型である《後で考えること》と《先に考えること》、すなわち過去への方向づけと未来への方向づけがもはや不十分であるのならば、残るのはただ《考え方の改新（Um-denken）》、つまり慣れ親しんだ筋道から離脱した、違った種類の思考である。「技術の改新的思考」ということで私は、私が 1980 年代に使っていた定式的表現に戻ってみたい。そこで問題にしていたのは「他者の棘〔ヴァルデンフェルスの著作の題名〕」をより鋭いものにするということであった。技術の問題系のもつ複雑さはわたしたちに〔適切な〕選択を迫ることになる。それで私は問題を古典的な根本動機である、生計（オイコス）、実践（プラクシス）、倫理風俗（エトス）に限定してみたい。この三つの動機は西洋哲学の始まりにまで遡り、たえず新たに考え直され間文化的に変化してもいるのである。

1．生計ということ、環境世界と共同世界としての世界

デカルトは人間にたいして「自然の支配者と所有者」となるべき課題を担わせ、ホッブスは人間の本性を『リヴァイアサン』では、いくぶん神話的な響きをもつ社会的構築物に服従させようとする。ここで支配的であるのは理論的にもまた実践的にも、作り出す技術である。このような展開において環境世界は空っぽの容器に引き下げられ、その中でただ広がりをもつ実体が存在し、その実体はただ慣性の法則にしたがう因果の経過に即して進行するのである。空虚な空間には上もなければ下もなく、右もなければ左もなく、文字通りそこに住むことはできない。というのも、そのなかでは誰もまた何ものもその居場所を欠くからである。この自然の脱世界化と脱人間化は西洋近代の遺産に属するものであり、また抵当に属してもいる。それは膨大な発見の裏面であり、また膨大な単純化でもある。しかし、自然はそれにたいして抵抗している。すでにホラーツ〔ローマ時代の詩人〕によって述べられているのは、「お前は、自然を農具で追い立てることができても、自然はいつでもまた立ち戻ってくる」ということだ。自然を支配することが増大すればするほど、自然の反抗も増大するのだ。

この《考え直し》がまず第一のよりどころにするのは、古典ギリシャ語のオイコス〔生計〕という概念である。もっとも、この概念も他の根本概念と同様、再検討を要するのは、私たちはもはや秩序だった古代のコスモス〔宇宙〕のなかで生きてはいないからである。ギリシャ語のコスモスはもともと家や家政を、そしてまた所有物の領域を名づけていた。この概念は経済の古典的な学説の核を形成している。このオイコスがその新たな意味を獲得するのは生物学者であるエルンスト・ヘッケルの生態学という専門領域においてである。そしてその研究の比重は、これまでの環境世界の説から、環境世界の保護へと移動してきた。家とは個々人が他の人々と共に分かつ場所を意味している。住まうとは、そこに居合わせる場所への身体的な帰属性を含意している。住人は〔特定の〕《ここやそこ》にいるのであり、どこでもいいどこかに居るのでなければ、いたるところに居るのでもない。そこには気づかれた世界があり、働きかけあう世界があり、また内があり、外があり、近い世界、遠い世界、多くの通りが通じていて、道が交差しているのである。生活は文化の、そして複数の他の文化の生活世界の中で展開している。そのさい自然の環境世界や技術上の形成物や歴史的世界、そして社会的共同世界が互いに行き渡っているのである。他者のとの交換も、他者とのいさかいと同様、たえずそれらをとおして生じている。

現在、私たちの特別な関心のまとである原子産業もまた、その生活世界による背景から切り離すことはできない。原子力は決して技術上の力、また経済的効力を目的にするだけでなく、国民の生活を特別なリスクにさらすことになる。このリスクには膨大で長期にわたる健康被害と環境公害が属しており、単純にユーロやドルや円に換算することはできず、たんなる営業上の損益や技術上の誤算の問題でないのは明らかである。純粋な意味での経済といったものが存在し得ないのは、純粋な経済だけの人間が存在しないのと同様である。マルクスが純粋な経済人（ホモエコノミクス）という資本主義的な構築物にたいして行った批判はある新たな形で現実的な批判の対象となっている。経済とは初めからたんなる経済以上のものであり、経済はいつも政治的ないし、社会的経済なのであり、それは経済の周りの世界を考えてみれば分かることなのだ。このことはたんに膨大な被害と災害に関わるだけでなく、その通常の原子廃棄物にも関わり、この廃棄物から生じる放射線は電球のように消せば消えるわけではないのである。原発産業が讃える「安価な電気」の「安さ」は、部分的に「誤った試算に基づく期待の値〔ミルク売りの少女の夢換算〕」に基づくのだ。自然の災害は「ある特定の限られた始まりをもつが、その結果は限定されることがない」と社会学者ウリッヒ・ベックが断言するように、〔算定可能な〕個人の所有関係にもたらされうるわけではないのだ。不当にも、技術－経済的プロセスは人のいない空間、気象に無関係な実験室で起こっているような馬鹿げた虚構から出発しようとする。まさに最近、私たちが経験したように、自然への技術的な介入が人が生息できる生活世界を、生息不可能な荒野へと逆に荒廃させうるのである。

現象学者、エトムント・フッサールはギュンター・アンデルスの教師の一人であった。彼の 1936 年に出版され

た「ヨーロッパの諸学問」についての考察は、主に近代の物理学主義、すなわち生活世界の質に関わる経験を、方法として作り上げられた公式とその構築物に還元する物理学主義を取り扱った。ガリレオはフッサールにとって、「発見と同時に隠蔽の天才」であり、「方法であるものを真なる存在と見做す」という見解に人間をそそのかすのである。原子エネルギーの見境のない乱用にあって、物理主義はすべての財を利用価値へと変じる経済主義と結びつき、さらにすべての《何であるかという問い》と《何故そうあるのかの問い》を機能的なノウハウの問いへと還元する技術主義に結びつく。技術は確かに〔私たちにとって〕不可欠であり、ロゴス〔論理〕と同様に古くから存在する。〔一方､〕多くの技術批判は、技術をはっきり自覚して使用すべきであるとしたり、技術に関わる相対的な度合いの問題であったりする。しかし、機能不全が破壊に導く危険があるような極端な場合、すべてか皆無か、ということが問題になるのだ。原子力に関わる論議を兵器あるいはエネルギー獲得といった個別的論議に限定するのは無意味である。この論議はむしろ、組織的で技術的なプロセス〔進行〕が生活世界から解離することが問われるような討議の一部とされるべきなのである。原子力のリスクを見誤ったり、過小評価することは広範にひろまる生活世界の忘却の一部なのである。フッサールが学問についての有効性のある批判とは「現実の方法や活動そのもの」を取り扱うのであり、「よくあるたまたま浮かんだ学者ぶった思いつき」についての批判なのではない。したがって同様のことが原子力の論議にも当てはまる。この論議をたんなる専門家に任せるほど愚かなことはない。評価が初めにあるのではなく、リスクの精査がすでに純粋な学問的で技術的な問いではないことこそ、現に今、呈示されているのである。同一のことが、放射線の汚染度の基準値を設けるときにも妥当するのであり、当局の担当員による認可された評定値の大きな違いには驚くべき開きがあるのが現実なのである。

全体として意味するのは、経済と生態学は生計という生活領域において交差しているということだ。このことは経済の活動領域にも妥当し、ここでは労働の世界と居住の世界が結びついているのである。それにたいして株式市場という象徴的な場所は、ネット上で多くのものが失われるといった、そのような居場所なのだ。ここで残される重要な問いは、あらゆる経済が、非経済性の余剰、ありあまるものとか賜物といった余剰を含むのではないのかという問いである。人為的な大災害の破壊力はたえず予測できない要因を内に含んでおり、その要因は貸し借りのように収支が合うということがないのである。これに属するのが故郷の大地を破壊し、私たちの《世界の中にいること》を震撼させるという不安である。

２．実践、その行為とリスク

ここで考慮にいれるに値する第二の核になる概念は実践、すなわち行為の概念である。行為とは個別的な作用の行使以上を意味し、もちろんコンピューターも為しうるような形式的な操作の行使以上を意味する。行為の根本性格は今日でも、ただ日常においてだけでなく、法廷においても妥当するものだ。それに属するのが行為するものが目的を追求し、規則に即し、適切な手段を用い、特定の状況を顧慮し、機会をうかがうとするものだ。このような種類の責任ある行為は、私たちの手中にあるもの、行うもの〔Hand（手）と動詞の名詞化－ ung にかけている〕に限られている。倫理と政治において初めてこの行為の概念を作り上げたアリストテレスにとって、雨や草花の成長などの自然の経過は行為の領域から除外されている。同じことは異邦人の行為、ギリシャの国境を越えた黒海のスキタイ人のもとで起こることにも妥当し、前もって計画することのできない畑で偶然見つけた宝物といったものと見做されるのだ。しかし、これまでいくつかのことが変化してきた。《為すことのできるものと為すことのできないもの》との間のはっきりした区別が、多くの理由から難しくなってきているのだ。このことは世界中に普及している交通網や情報網によっている。また技術上の機能プロセスの広大な範域によるものでもあり、このことこそ、原子力事故と大災害に最も顕著に現れているのである。

技術の威力は世紀を重ねるにつれ膨大なものとなった。その発展は手にもたれる道具の使用から、自動で動く動力機械の投入、さらにそれ自身を操作し調整する自動機械の配備へと展開している。原子爆弾は道具とはかけ離れたものであり、原子力発電所は作業場からはるかにかけ離れたものである。それによって立てられる問いは〔今

日〕一体どの程度、伝統的な行為という概念が活用可能かという問いである。

行為の領域を境界づけることからはじめてみよう。近代に属するのは市民権の所有との結びつき、とりわけ堅固に柵で囲まれた土地所有との結びつきである。英語のモットーにある《マイホームは自分の城》なのだ。これに付け加わるのが君主国家に認定された国家主権である。しかし、技術の進行による有害な影響はこの所有の境界や国境に留まることはないのであり、それは大気の汚染による地球規模の気象変動にあてはまり、事故をおこした原子力設備に発する影響にも妥当している。チェルノブイリの大災害によって大気に放たれた放射能は雲のようなかたまりになってウクライナからロシアへ、そして今日の白ロシアへと広がり、その全地域を汚染し、全中央ヨーロッパにその痕跡を残した。ミンスクにあるゲーテ協会は 1996 年、「沈黙の響き」というプロジェクトで陰鬱な現実を映し出す芸術写真の展示によって大災害を振り返った。福島でおこることは周囲の海洋にも波及する。現在リスクを抱えている他の例をあげよう。1970 年に建設されたフェッセンハイムの原発は確かにフランス内にあるのだが、ドイツの国境から 1 キロメートルしか離れておらず、それに加えて地震の危険のあるライン地溝帯の地域の上に立てられているのだ。このエルザス地方の原子炉に被害がもたらされると、バーデン地方のフライブルグも、またスイスのバーゼルも同様に脅かされることになる。原子力の放射能は地方の境界のみならず、国家の境界も何の見境もなく広がる。この理由からライン上流の三カ国が接する地域において地域と国境を越えた反原発運動が組織された。技術の遠くに及ぶ影響は地政学の基準をも変更したのである。

しかし、この新たな発展は行為の活動範囲に該当しただけでなく、自己活動たる行動ないし作為としての行為の中核に関わるものであった。その明確な徴候といえるのは行為に伴うリスクである。ニクラス・ルーマンなどの社会学者たちは危険とリスクを区別する（『信頼の社会学』、Berlin2003 年 30 頁及び次頁参照）。危険にかかわるのはそのつどの災害が外的な出来事に帰する場合であり、リスクに関わるのはその災害が自身の決断に基づく場合である。しかし、この端的な区別もまた、多くの理由から揺らぎに陥るのである。

まず第一に、この危険とリスクの区別は行為が一連の継続した進展に移行するやいなや不明確なものとなる。私たちがこのことに出会うのは原子核分裂の力の拡散の場合だけでなく、遺伝子への介入や地球温暖化への影響力や、あるいは経済危機の勃発にさいしてである。外部からの危険は自身で産出するリスクへとたえず変転していき、行為はある特定の傾向に従うが、いかなる堅固な規則にも従わない行為の曲線の上をひた走るのである。人間の産出物の疎外化は、いかなる再獲得によっても取り返すことのできない自身の行動の逸脱化に屈することになる。

さらに妥当することは、それらの進行〔プロセス〕が地球規模に拡大するにつれ、それだけそれは算定不可能になることである。ダイナミックなシステムが行為の制御から離脱するとき、ウリッヒ・ベックのいうように、特定の地域に限定される危機は「地球規模の危機」に拡大する（『リスクを負う社会』、Frankfurt/M. 1986 年 18 頁）。婉曲な言い回しの表現である「残されたリスク」は、従来の実践理性の限界に向けられているが、原子力の進行にあっては、「地球規模のリスク」という表現に置き換えられるべきだろう。「蓋然性安全分析（PSA）」において算定される例外的大災害は、今日、一年で百万分の 1 の蓋然性であろうとも生じうるのである。

最終的には行為の算定可能性が変化することになる。通常の場合には私たちは配慮し細分化された算定可能性から出発するのでなければならない。行為するものは行為の領域でどのような立場を取るのかにそくして、多少の違いはあれ、責任をもっている。しかし、行為そのものを行為するものに結び付けている脈絡〔糸〕が完全に引き裂かれるのは、限定された算定可能性が算定不可能性に移行するときである。加害者はだれなのか。誰が責任をとるべきなのか。だれもいない。ネットワークは、社会的つながりを暗示させはするが、多方面に個人名をもって応対してくれる人を求めても無駄であろうし、あらゆる個々人の責任は除外されてしまう。典型的なのはコールセンターの匿名的な音声であり、顧客として、《〔接客した〕この人がこういった》ということができないのである。古

くからの「有限会社〔限定された責任による会社〕」は、「個人責任なしの会社」に変転するのである。

しかし、話すこと、行為することの匿名化が進む中で、その結果とされる加えられた多大の苦悩そのものは匿名化することができるのだろうか。広島の放射能犠牲者や化学兵器によって殺傷されたベトナム人や、ユダヤ人やアルメニア人の大量虐殺の犠牲者は誰でもないとでもいうのだろうか。「みんなが共犯であること」、「みんなの無責任」が広まりつつあるようにみえる。「まるでそこに居ないように振舞う」ということを指摘するのは、再度、ウリッヒ・ベックである（1986 年、43 頁）。最終的には、私たちはたんにリスク管理にのみ関わるべきということになり、他者の犠牲のもとでリスクを取り、その結果は自分の身に降りかからないといった態度が生じてしまう。言葉遊びがここで許されるなら、《さまざまなプロセス（進展）に対してプロセス（裁判）を開くことはできない》といえよう。

リスクがたえず算定不可能なものをもつ限り、それは行為の枠組みを破砕することになる。行為とは決して、一歩一歩作り上げるといった意味で純粋な行為なのではない。むしろ行為とは演出されるものであり、私たちが決して完全に支配することのない諸条件のもとで活動にもたらされるのである。行為しつつ私たちは、遭遇してくるものにたいして応答している。極端な場合、何かが私たちがそれにたいして適切な答えを与えることなしに私たちを襲う。このことが当てはまるのは、もっとも大規模に当事者の数が決められないような「大災害が生じた」ときである。私たちが個々人として、また集団として与える応答とは私たちが行為するものとして多少なりとも関わっているような出来事であるといえる。この《多少なりとも》とは、遠くでの行為という可能性を含んでいる。このことで私が理解するのは、近接する領域を超えて広がり、遠くへの結果をもたらし、行為するものがそれを見通すことができず、支配しえない場合である。このことはボタンを押すことで、爆弾投下し、それによって町を破壊し、所有地を荒廃させ、犠牲者の目を見ることなく人間を殺戮する戦闘機のパイロットにも妥当するのだ。行為の始めとその結果の間には断絶があり、この断絶は身体を伴う行動によって満たされるのではなく、ただ技術的な制御とその後もたらされる情報によって必要なものに限られつつ満たされる。このようにして、自分固有の行為と他者の影響の間の、そしてまた、固有のリスクと他者のリスクの間の混合に至るのである。類似したことが原子力発電所が稼働するとき生じる。 そのさい問題になるのは純粋な自由の行為でもなければ、純粋な自然の経過でもなく、自由と自然の内属性であり、それは身体によって受け入れられ、技術的に仲介された行動に相応している。責任の概念もそれに応じて拡張されなければならないだろう。責任ある行為とはマックス・ウェーバーの責任倫理の意味では、私たちは私たちが行うことだけに責任があるのではなく、私たちが詳細に知ることなく、また望まなくても、わたしたちが効果をもつものにすることにも責任があるのである。このことは私たちを控えめにさせ、できることすべてをしないというふうに仕向ける。古い語句に「開始することに抵抗せよ！」という言葉があり、新たな意義をもつことになる。

３．エトス、近さと遠さにおける生

私たちが他の人々と共に住み、他の人々のおかげで、また他の人々のために行為するのであるのなら、そのとき私たちはたえずまたもうすでに、他の人の要求に直面しているといえる。他の人と話すこととしての対話に相応するのが、他の人とともに行為することとしての他との実践〔Heteropraxis〕である。他者への関係性が特有の形式をもつことになるのは、近辺でおこす私たちの行為が、先に述べたように、遠くへの影響を目的とする場合である。これが意味するのは、私たちが今働きかけることが、後にその結果を生むということである。この技術的に延長した時間の幅は時間性に新たな比重を与えることになる。高度に技術化した行為にさいして、長時間に渡る観点が広がることになる。この意味で私たちが、今日、長期にわたる影響について語るのは自然への介入や自然の営為への介入が問題になるときである。フランシス・ベーコン以来、自然を問い正すときに用いられる実験に関する自然科学のモデルがその限界にぶつかるのは、実験が任意に再現できず、展開が後戻りできないときである。このことはまさに現実なのであって、私たちが生きて影響を与えているこの世界は決して閉ざされたシステムなのではな

く、開かれた地平を伴う領野なのである。このことはまさに膨大な規模において、大災害な出来事による長期にわたる影響にも当てはまるのだ。もし、ありえないことだが、福島が一つの実験であるとした場合、死をもたらす致命的な実験と言われなければならないだろう。それは〔F. ベーコンに由来する〕決定的実験（*experimentum crucis*）といったものになろう。

しかし、〔ここで述べられている〕診断と予測はいったいエトスと何の関係があるのか。私たちの西洋文明はすでに世界文明へと拡大するなかで、今日まで自明のものとして反芻されてきた幾つかの独断的教義〔ドグマ〕ないし、教義に近いものを作り出してきた。まず第一に私が考えるのは、存在と当為の分離という教義である。 この分離が結果として生んだのは、たんなる《そうできること》に関わる技術上の問いと道徳的で法的な義務とは深淵によって分離されるというドクマである。原子力のリスクの予測と容認に関しては、自然科学と技術上の専門家に権限があるとし、生命そのものの被害に関しては、保険や治療者が、そして死にさいしては、最後の祝福を与える神父や牧師などがかかわることになるというわけだ。政治家はなすすべもなく真ん中に立って、可能なあるいは現実のものとなった大災害を処理、管理しようとする。

私が眼にする第二の教義〔ドグマ〕は自己保存の優先に関わる。プロパガンダがなされるのはあらゆる他者の関心と他者の保存に先行する、自然に与えられた自己保存衝動である。「あらゆる人にとって第一の財であるのが自己保存（conservatio sui）である」とホッブスはその人間についての著作で述べている。最悪の災いはそれによれば、他者の手による自分の死である。自由主義的な見方からすると、自己の利害は正しく理解された利己心へと表現が和らげられる。しかし、利害をどう理解するかということを誰が決めるのだろうか？ ホッブスの問いでは誰がそれを解釈するのかという問いになる。解釈の審級の問いはきわめて重要な政治的問いである。わたしはここで、一般的なイデオロギー批判の道において自分を見失わないように、単純な事態だけ指摘することにしたい。自然資源との持続可能な活動の要請と、技術でもたらされる大災害の長期的な影響への警告は、〔いくらそれがなされても〕個人の自己保存と自己拡張が主導であるときには、まったく無駄なことになる。よく知られた箴言とされる「ノアの洪水は私たちの後で、〔あとは野となれ山となれ〕」は、シニカルな見方だが、生の利害が自己保存衝動と一致するとき、またあらゆる未来を自分の終わりと相殺にするときには、現実においてリアルなものとなる。

これらのことについて、いかなる実効性のない倫理的見解を披露したところで変化するものはなにもない。未来を約束するエトス〔倫理〕があるとすれば、それは徹底したラジカルなエトスであり、「事象そのもの」に、すなわち生と思惟の事象に根ざしたエトスである。ここで飛躍すべき決定的論点は私が望もうと望むまいと、私に答えることを強制する他者の要求のうちにこそある。エマヌエル・レヴィナスは、問いの切っ先を逆にして、この自己保存のドグマに答える。「なぜ、他者は私に関わるのか？ヘクバ〔トロヤの王妃、悲劇と苦悩のシンボル〕は私に何の関わりがある。わたしは、兄弟の保護者なのか。（*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag 1974 年 , 150 頁）」と。この古くからの少しひねった問いは、それが聖書からのものか、シェイクスピアからのものかにかかわらず、先決問題要求（Petitio principii）に基づいている。このように問うものは、暗黙の内に第一に自分自身に関わっていることを前提にしている。そして、私たちが他者の要求に答えることで私たちの経験を始めるのであれば、事態はことなったものになるのだ。それによって「事柄の比重は」変化する。明らかになるのは、自分自身の重心が自分自身の外部に位置するということである。自分の存在を不安にし、問いに付する他者は、顔を見合わせて出会っている他者だけでなく、将来の世代の連鎖の成員としての他者でもある。諸世代の連鎖の中で未来は具体的な形式をもつものとなる。未来は他者の未来として明らかになり、その未来はもはや延長された現在、すなわち私たち自身の計画や期待に基づくか、あるいは匿名的な衝動の算定から結果するものであるような現在以上を意味する。この未来の予期されなかったことと期待しえないことには、自然そのものが関与しており、その自然と私たちは私たちの身体性と間身体性を介して結びついている。自然を保護することは私たちが他の人に負っている敬意の一部なのである。エトス〔倫理〕は、フィジス〔物理〕の手前でしり込みするわけではないのだ。

福島以後の哲学は技術の発展を無視することはできない。しかし、技術に自分を引き渡すことは考えることを断念することである。技術が従属する諸前提と技術に発する後まで残る影響はそれ自身、技術的であるのではなく、それらは生活世界の一部なのである。生活世界の住人には参画する権利があり、それ自身のことであれ、他者のことであれ、それらの権利を遂行するべきなのである。ここにこそ哲学と政治とが関わり合っているのであり、古来、両者は共属するものなのである。

Das Machbare und Unmachbare

Bernhard Waldenfels

Philosophie nach Fukushima? Ein *Nach-denken* also, ein Denken danach? In der griechischen Mythologie ist es Epimetheus, der sich zu spät besinnt. Er bekommt Pandora zur Frau, die mit der Öffnung der „Büchse der Pandora“ eine Fülle von Plagen in die Welt bringt; nur die schwache Hoffnung bleibt zurück. Tatsächlich steht Fukushima in einer Reihe alarmierender Warnzeichen: Harrisburg 1979, Tschernobyl 1986, dann Fukushima 2011 und zuvor schon Hiroshima und Nagasaki 1945. Gewiß hatte der Abwurf von Atombomben andere Ursachen als das Abschmelzen von Brennstäben, doch die katastrophalen Folgen sind ähnlich. Nachdem der Krieg vorbei war, hätte man für Friedenszeiten daraus lernen können, anstatt seine Hoffnung auf eine unschuldige Techno-ökonomie zu setzen. Wer hätte lernen können? Sicher nicht die Opfer, wohl aber die Überlebenden und Nachlebenden, denen ein geschärftes Gefahrenbewußtsein zuzutrauen wäre. Es gab schon damals warnende Stimmen wie die des deutsch-jüdischen Emigranten Günther Anders, der 1945 nach Europa zurückkehrte und sich, aufgeschreckt durch das Ausmaß der Zerstörung, in einer internationalen Bewegung gegen Atomwaffen engagierte. Er konstatierte eine allgemeine „Apokalypse-Blindheit“. In diesem Zusammenhang sprach er von einem „prometheischen Gefälle“ und einer „prometheischen Scham“. Dabei dachte er an die fatale Lage des Menschen als eines Wesens, das durch seine eigenen Produkte überholt und überrollt wird. „Wie verstörte Saurier lungern wir inmitten unserer Geräte herum.“ Prometheus, der zukunftsgerichtete Held der Technik, an den der Autor erinnert, ist der Antipode seine Bruders Epimetheus. Er versinnbildlicht ein *Vor-denken*, ein Denken im voraus. Doch was helfen dem Menschen alle Prognosen, wenn sein Tun, Verstehen und Fühlen mit seinen eigenen Werken nicht länger Schritt hält? Bedrohliche Figuren wie der jüdische Golem oder Goethes Zauberlehrling begleiten die westliche Zivilisation schon seit langem.

Die Lektionen, die uns die Atomkatastrophen heute erteilen, gehen quer durch die Welt, von den hochkapitalistischen USA über das zerfallende kommunistische Imperium bis ins fernöstliche Japan, in dem die Werte einer traditionalen Kultur sich mit den Errungenschaften der westliche Zivilisation vermischen. Wenn die alten Schemata eines Vor- und eines Nachdenkens, einer Vergangenheits- und einer Zukunftsorientierung nicht mehr ausreichen, so bleibt nur ein *Um-denken*, ein Denken anderer Art, das die gewohnten Bahnen verläßt. Mit dem „Umdenken der Technik“ greife ich auf eine Formulierung zurück, die ich bereits in den Achtzigerjahren benutzt habe, als es mir darum ging, den „Stachel des Fremden“ zu schärfen. Die Komplexität der technologischen Problematik zwingt zur Selektion. So beschränke ich mich auf drei klassische Grundmotive, auf *Oikos*, *Praxis* und *Ethos*. Diese drei Motive gehen auf die Anfänge der westlichen Philosophie zurück, sie sind aber immer wieder neu zu durchdenken und interkulturell zu variieren.

Oikos: Welt als Umwelt und Mitwelt

Descartes schreibt den Menschen die Aufgabe zu, sich zu „maîtres et possesseurs de la nature“, zu „Herren und Besitzern der Natur“ zu erheben, und Hobbes unterwirft auch die menschliche Natur sozialen Konstruktionen, die im Leviathan einen mythischen Beiklang bewahren. Im Theoretischen wie im Praktischen regiert die Kunst des Machens. Im Zuge dessen reduziert sich die Umwelt auf einen leeren Raumbehälter, in dem es nur noch ausgedehnte Substanzen gibt und in dem Kausalprozesse ablaufen, die nur noch den Gesetzen der Trägheit folgen. Der leere Raum, in dem es weder ein Oben und

Unten noch ein Rechts und Links gibt, ist buchstäblich unbewohnbar; denn niemand und nichts ist darin *an seinem Platz*. Diese Entweltlichung und Entmenschlichung der Natur gehört zum Erbe, aber auch zur Hypothek der westlichen Moderne. Sie ist die Kehrseite großer Entdeckungen, aber auch eine große Vereinfachung. Doch die Natur wehrt sich. Schon bei Horaz heißt es: „Du magst die Natur mit der Mistgabel austreiben, sie wird dennoch immer wieder zurückkehren." Mit der Macht über die Natur wächst auch deren Gegenwehr.

Das Umdenken findet einen ersten Halt in dem alt-griechischen Begriff des *Oikos*. Gleich wie die übrigen Grundbegriffe bedarf allerdings auch er der Überprüfung; denn wir leben nicht mehr im wohlgeordneten Kosmos der Antike. Der griechische Oikos bezeichnet ursprünglich das Haus und das Hauswesen, auch den Bereich des Eigenen. Er bildet den Kern der klassischen Lehre der *Ökonomie*. Der Oikos gewinnt einen neuen Sinn in der von dem Biologen Ernst Haeckel erfundenen Disziplin der *Ökologie*, deren Gewicht sich inzwischen stark von der Umweltlehre hin zum Umweltschutz verschoben hat. Das Haus bezeichnet einen Ort, den der Einzelne mit Anderen teilt. Wohnen impliziert eine leibhaftige Zugehörigkeit zu dem Ort, an dem man sich aufhält. Bewohner sind hier oder dort, weder irgendwo noch überall. Es bilden sich Merkwelten und Wirkwelten, Innenräume und Außenräume, Nahwelten und Fernwelten, Straßenläufe und Wegkreuzungen. Das Leben breitet sich aus in einer Pluralität kultureller und interkultureller *Lebenswelten*. Dabei durchdringen sich natürliche Umwelt, technische Formung, historische Welt und soziale Mitwelt. Der Austausch mit Anderen geht ebenso wie der Streit mit Anderen immer auch durch die Dinge.

Auch die Atomindustrie, der unser besonderes Augenmerk gilt, läßt sich nicht ablösen von ihrem lebensweltlichen Hintergrund. Die Atomkraft erzielt niemals nur technische und ökonomische Effekte, sondern sie setzt das Leben der Bevölkerung besonderen Risiken aus. Diese Risiken, zu denen massive und lang anhaltende Gesundheits- und Umweltschäden gehören, lassen sich nicht schlicht gegen Euros, Dollars oder Yens aufrechnen, als handle es sich bloß um geschäftliche Unkosten oder technische Rechenfehler. Es gibt keine reine Ökonomie, sowie es keinen *rein* ökonomischen Menschen gibt. Die Kritik, die Marx am kapitalistischen Konstrukt eines *homo oeconomicus* übt, wird auf neue Weise aktuell. Ökonomie ist von Anfang an mehr als bloße Ökonomie; sie ist immer auch politische oder soziale Ökonomie, sofern man das Umfeld der Wirtschaft in Betracht zieht. Dies betrifft nicht nur spektakuläre Schäden und Unfälle, sondern auch den gewöhnlichen Atommüll, dessen Strahlungen sich nicht ausschalten lassen wie eine Glühbirne. Die Billigkeit des „Billigstroms", den die Betreiber von Atomwerken anpreisen, beruht teilweise auf einer „Milchmädchenrechnung". Naturschäden haben „einen bestimmten Anfang, aber einen offenen Ausgang", wie der Soziologe Ulrich Beck versichert; sie lassen sich nicht privatisieren. Zu Unrecht geht man von der Fiktion aus, techno-ökonomische Prozesse spielten sich in einem menschenleeren Raum oder in einem wetterfesten Labor ab. Wie wir jüngst erfahren haben, können technische Eingriffe in die Natur die bewohnbare Lebenswelt in unbewohnbare Wüsten zurückverwandeln.

Der Phänomenologe Edmund Husserl war einer der Lehrer von Günther Anders. Seine 1936 erschienenen Betrachtungen zur „Krisis der europäischen Wissenschaften" befassen sich vorwiegend mit dem neuzeitlichen *Physikalismus*, der die qualitativen Erfahrungen der Lebenswelt auf methodisch erzeugte Formeln und Konstrukte reduziert. Galilei ist für Husserl ein „entdeckender und verdeckender Genius", der uns dazu verführt, „daß wir für *wahres Sein* nehmen, was eine *Methode* ist". Bei schrankenloser Nutzung von Atomenergie verbindet sich der Physikalismus mit einem *Ökonomismus*, der alle Güter in Nutzwerte verwandelt, und er verbindet sich mit einem *Technizismus*, der alle Was-Fragen und Warum-Fragen auf ein funktionales Know-how reduziert. Die *Techne* ist unentbehrlich, sie ist so alt ist wie der menschliche *Logos*. Bei der laufenden Technikkritik geht es um den wachsamen Umgang mit der Technik und um ein Mehr oder Weniger an Technik. Doch in extremen Fällen, in denen Funktionsstörungen sich in Destruktionen zu entladen drohen, geht es um ein Alles oder Nichts. Es hat keinen Sinn, die Atomdebatte als eine Sonderdebatte zu führen, in der es einzig um Waffengewalt oder um Energiegewinnung geht. Diese Debatte ist vielmehr Teil einer Debatte, in der die permanente Rückbindung systemischer und technischer Prozesse an die Lebenswelt auf dem Spiel steht. Die Verkennung oder Verharmlosung atomarer Risiken ist Teil einer weit um sich greifenden *Lebensweltvergessenheit*. Wenn Husserl schreibt, eine wirkungsvolle Kritik der Wissenschaften habe sich „an die wirkliche Methode und Arbeit selbst" zu halten und nicht „an die üblichen akademischen Gelegenheitsreden",

so gilt ähnliches auch für Atomdebatten. Es wäre ein Unding, sie bloßen Spezialisten vorzubehalten. Nicht erst die Bewertung, sondern schon die Abwägung von Risiken stellt keine rein wissenschaftlich-technische Frage dar. Dasselbe gilt für die Festsetzung von Grenzwerten bei Strahlenbelastungen, bei denen die Behörden sich erstaunliche Schwankungen erlauben.

Aufs Ganze gesehen bedeutet dies, daß Ökonomie und Ökologie sich im Lebensbereich des Oikos überschneiden. Dies gilt auch für den Standort der Wirtschaft, der mit einer Arbeitswelt und einer Wohnwelt verbunden ist, im Gegensatz zum symbolischen Ort der Börse, der im Netz seinen Platz findet, ohne daß viel verloren geht. Es bleibt die wichtige Frage, ob nicht jede Ökonomie Überschüsse des *Anökonomischen*, des Überflusses und der Gabe enthält. Die zerstörerische Gewalt menschlich verursachter Katastrophen enthält stets unberechenbare Elemente, die sich nicht wie Soll und Haben bilanzieren lassen. Dazu gehört auch die Angst, die den heimischen Boden brüchig werden läßt und unser In-der-Welt-sein erschüttert.

Praxis: Handeln unter Risiko

Der zweite Kernbegriff, den es heranzuziehen gilt, ist der Begriff der *Praxis*, des Handelns. Handeln besagt mehr als die Ausübung eines isolierten Aktes, und es besagt erst recht mehr als die Ausführung einer formalen Operation, die auch ein Computer verrichten kann. Gewisse Grundzüge des Handelns sind bis heute nicht nur im Alltag, sondern auch vor Gericht gültig. Dazu gehört, daß der Handelnde Ziele verfolgt, daß er bestimmten Regeln folgt, daß er geeignete Mittel anwendet, daß er die situativen Umstände berücksichtigt und Chancen abwägt. Verantwortliches Handeln dieser Art beschränkt sich auf das, *was in unserer Hand liegt*, auf das *Tunliche*. Für Aristoteles, der in seiner Ethik und seiner Politik erstmalig diesen Handlungsbegriff geprägt hat, sind Naturvorgänge wie Regen und Wachstum aus dem Bereich des Handelns ausgeschlossen. Das Gleiche gilt für fremde Handlungen, so etwa für das, was jenseits der griechischen Grenze bei den Skythen am Schwarzen Meer geschieht, und es gilt schließlich für Zufälle wie der Fund eines Schatzes im Acker, der sich nicht einplanen läßt. Doch inzwischen hat sich einiges geändert. Die säuberliche Sonderung dessen, was sich tun läßt, von dem, was sich nicht tun läßt, ist aus vielerlei Gründen immer weniger möglich. Dies liegt an den weltweit sich ausbreitenden Verkehrs- und Nachrichtennetzen. Es liegt aber auch an der größeren Reichweite technischer Prozesse, wie atomare Unfällen und Katastrophen mit aller Deutlichkeit zeigen.

Die Macht der Technik hat sich im Laufe der Jahrhunderte immens gesteigert- Die Entwicklung läuft vom Gebrauch handlicher Werkzeuge über den Einsatz automotorischer Kraftmaschinen bis hin zur Installation automatischer Apparaturen, die sich selbst steuern und regulieren. Eine Atombombe ist weit entfernt von einem Werkzeug, ein Atomkraftwerk weit entfernt von einer Werkstatt. Damit stellt sich die Frage, in welchem Maße traditionelle Handlungskonzeptionen weiterhin anwendbar sind.

Beginnen wir mit der *Abgrenzung des Handlungsfeldes*. Zur Neuzeit gehört die Bindung der Bürgerechte an den Besitz, vor allem an den fest umzäumten Landbesitz. *My home is my castle*, wie die englische Devise lautet. Hinzukommen die Hoheitsrechte, die dem souveränen Staat zugesprochen werden. Doch die schädlichen Folgen technischer Prozesse machen keineswegs an Besitz- und Landesgrenzen halt. Dies gilt für die globale Klimaveränderung durch Luftverschmutzung, es gilt aber eben auch für die Wirkungen, die von defekten Atomanlagen ausgehen. Die Strahlungen, die durch die Katastrophe von Tschernobyl freigesetzt wurden, drangen in atomaren Wolken von der Ukraine weit nach Rußland und in das heutige Weißrußland vor; sie verseuchten auch dort ganze Landstriche und hinterließen Spuren im gesamten Mitteleuropa. Das Goethe-Institut in Minsk hat 1996 mit einem Projekt „Echo des Schweigens“, einer düsteren Serie von Kunstphotos, der Katastrophe gedacht. Was heute in Fukushima geschieht, greift auf das umliegende Meer über. Oder nehmen wir ein Beispiel, das sich noch im Zustand des Risikos befindet. Das 1970 errichtete Atomkraftwerk Fessenheim steht zwar auf französischem Boden, aber nur ein Kilometer von der deutschen Grenze entfernt, dazu in einem Gebiet, das wie der Rheingraben erdbebengefährdet ist. Wenn an dem elsässischen Reaktor Schäden auftreten, so ist das badische Freiburg ebenso bedroht wie das schweizerische Basel. Atomare Strahlungen kümmern sich nicht um Landesgrenzen und Hoheitsrechte. Aus diesem Grund hat sich im oberrheinischen Dreiländereck über die Landesgrenzen hinaus eine interregionale Antiatombewegung organisiert.

Mit den Fernwirkungen der Technik ändern sich auch die Maßstäbe der Geopolitik.

Doch von den neuen Entwicklungen ist nicht nur der Handlungsspielraum betroffen, sondern auch der Kern des Handelns als eines selbsttätigen Tuns oder Machens. Symptomatisch dafür ist das Risiko, das man mit dem Handeln eingeht. Neuere Soziologen wie Niklas Luhmann unterscheiden zwischen Gefahr und Risiko (*Soziologie des Vertrauens*, Berlin 2003, S. 30 f.). Um *Gefahr* handelt es sich demnach, wenn die jeweiligen Schädigungen äußeren Ereignissen zuzuschreiben sind, um *Risiko*, wenn sie der eigenen Entscheidung unterliegen. Doch auch diese schlichte Unterscheidung gerät aus vielerlei Gründen ins Wanken.

Zum ersten verwischt sich der Unterschied zwischen Gefahr und Risiko, sobald Handlungen in *systemische Prozesse* übergehen. Dies begegnet uns nicht allein bei der Freisetzung atomarer Zerfallskräfte, sondern auch bei Eingriffen in die genetische Substanz, bei der Einflußnahme auf die Erderwärmung oder bei der Auslösung von Finanzkrisen. Gefahren von außen verwandeln sich mehr und mehr in selbsterzeugte Risiken, und Handlungen laufen über Handlungskurven, die bestimmten Trends folgen und keinen festen Regeln gehorchen. Die Entfremdung menschlicher Produkte weicht einer tendenziellen Enteignung des eigenen Tuns, die sich durch keine Wiederaneignung rückgängig machen läßt.

Ferner gilt: Je globaler die Prozesse sich gestalten, um so *unkalkulierbarer* werden sie. Wenn dynamische Systeme sich von Handlungskontrollen ablösen, weiten lokalisierbare Gefährdungen sich aus zu „Globalgefährdungen“, wie Ulrich Beck bemerkt (*Risikogesellschaft*, Frankfurt/M. 1986, S. 18). Der euphemistische Ausdruck „Restrisiko“, der sich an den Grenzen einer herkömmlichen praktischen Vernunft orientiert, wäre im Falle atomarer Prozesse zu ersetzen durch einen Ausdruck wie „Globalrisiko“. Die katastrophalen Ausnahmefälle, die in „probabilistischen Sicherheitsanalysen“ (PSA) errechnen werden, können *heute* eintreten, selbst wenn die Wahrscheinlichkeit bei 1:1000 000 pro Jahr liegt.

Schließlich ändert sich die Zurechenbarkeit von Handlungen. Schon im Normalfall müssen wir von einer dosierten und differenzierten Zurechenbarkeit ausgehen; Handelnde sind mehr oder weniger verantwortlich je nachdem, welche Position sie im Handlungsfeld einnehmen. Doch der Faden, der die Aktion an den Akteur bindet, reißt völlig, wenn die begrenzte Zurechenbarkeit in *Unberechenbarkeit* übergeht. Wer war der Täter? Wer ist zur Verantwortung zu ziehen? Niemand. Technische Netzwerke suggerieren soziale Kontakte, obwohl sie doch vielfach namentliche Ansprechpartner einsparen und auf diese Weise jede persönliche Haftung ausschalten. Typisch sind Call Center mit anonymen Rufnummern, auf die man sich als Kunde nicht berufen kann. Die alten „Gesellschaften mit beschränkter Haftung“ verwandeln sich in „Gesellschaften ohne persönliche Haftung“.

Doch folgt aus der weitgehenden Anonymisierung von Rede und Handlung, daß deren Folgen, darunter eine Menge zugefügter Leiden, gleichermaßen anonymisierbar sind? Sind Strahlenopfer von Hiroshima oder durch den Einsatz chemischer Vernichtungswaffen vergiftete Vietnamesen oder jüdische und armenische Genozidopfer niemand? Eine „allgemeine Komplizenschaft“ und „allgemeine Verantwortungslosigkeit“ scheint um sich zu greifen: „Man handelt sozusagen in eigener Abwesenheit“, so abermals Ulrich Beck (1986, S. 43). Am Ende haben wir es mit bloßen *Risikoverwaltern* zu tun; sie gehen Risiken ein, aber auf Kosten anderer, indem sie die Folgen von sich selbst abschütteln. Man erlaube mir ein Wortspiel: Prozessen kann man keinen Prozeß machen.

Sofern Risiken stets etwas Unberechenbares haben, sprengen sie den Handlungsrahmen. Handlungen sind niemals reine Handlungen, die wir Schritt für Schritt hervorbringen. Handlungen werden vielmehr inszeniert; sie werden in Bewegung gesetzt unter Bedingungen, die wir nie völlig beherrschen. Handelnd antworten wir auf etwas, das uns widerfährt. In extremen Fällen überfällt uns etwas, ohne daß wir über passende Antworten verfügen. Dies gilt in erhöhtem Maß für katastrophale „Großschadenereignisse“, von denen eine unbestimmte Menge von Menschen betroffen ist. Die Antworten, die wir individuell oder kollektiv geben, sind Ereignisse, an denen wir als Handelnde mehr oder weniger beteiligt sind. Dieses Mehr oder Weniger schließt die Möglichkeit von *Fernhandlungen* ein. Darunter verstehe ich Handlungen, die über den Nahbereich hinausdringen und Fernwirkungen auslösen, ohne daß der Handelnde sie überschaut oder beherrscht. Dies trifft zu auf den Kampfpiloten, der per Knopfdruck den Abwurf der Bombe auslöst und dabei Städte zerstört und Ländereien verwüstet, Menschen tötet oder verstümmelt, ohne den Opfern der Vernichtung je ins Auge zu schauen. Zwischen Handlungsbeginn und Handlungsfolgen liegt

eine Kluft, die nicht durch ein leibhaftiges Tun, sondern nur durch technische Kontrollen und nachträgliche Informationen notdürftig ausgefüllt wird. Auf diese Weise kommt es zu einer engen Verquickung von *Eigenhandlung* und *Fremdwirkung*, aber auch von Eigenrisiko und Fremdrisiko. Ähnliches geschieht, wenn Atomkraftwerke in Betrieb genommen werden. Es handelt sich dabei weder um reine Freiheitshandlungen noch um reine Naturvorgänge, sondern um ein Ineinander von Freiheit und Natur, wie es einem leiblich initiierten, technisch vermittelten Verhalten entspricht. Der Verantwortungsbegriff wäre entsprechend auszuweiten. Verantwortliches Handeln im Sinne der Max Weberschen Verantwortungsethik besagt dann, daß wir nicht nur verantwortlich sind für das, was *wir tun*, sondern auch für das, was wir *bewirken*, ohne daß wir es im einzelnen wissen und wollen. Dies legt uns eine gewisse Zurückhaltung auf, so daß wir nicht alles tun, was wir tun können. Der alte Satz „Widerstehe den Anfängen!“ gewinnt eine neue Bedeutung.

3. Ethos: Leben in der Nähe und in die Ferne

Wenn es so ist, daß wir zusammen mit Anderen die Welt bewohnen und daß wir zu Gunsten und auf Kosten Anderer handeln, dann sind wir immer schon mit fremden Ansprüchen konfrontiert. Dem *Dialog* als einem Sprechen mit Anderen entspricht eine *Heteropraxis* als ein Handeln mit Anderen. Der Bezug auf den Anderen nimmt besondere Formen an, wenn unsere Handlungen, die sich in der Nähe abspielen, jene Fernwirkungen erzielen, von denen soeben die Rede war. Dies bedeutet, daß wir *jetzt* bewirken, was sich *später* auswirkt. Diese technisch gedehnte Zeitspanne verleiht der Zeitlichkeit neues Gewicht. Bei einem hochtechnisierten Handeln weitet sich die Langzeitperspektive. In diesem Sinne sprechen wir heute von *Nachhaltigkeit*, wenn es um Eingriffe in die Natur und in den Naturhaushalt geht. Das naturwissenschaftliche Modell des Experiments, das seit Francis Bacon zur Befragung der Natur eingesetzt wird, stößt an seine Grenzen, wenn Experimente sich nicht beliebig wiederholen und Entwicklungen sich nicht umkehren lassen. Dies aber ist tatsächlich der Fall, da die Welt, in der wir leben und wirken, kein geschlossenes System ist, sondern ein Feld mit offenen Horizonten. In verstärktem Maße betrifft dies die Langzeitwirkungen katastrophaler Ereignisse. Wäre Fukushima ein Experiment, so wäre es ein todbringendes. Es wäre ein *experimentum crucis* von besonderer Art.

Doch was haben Diagnosen und Prognosen mit dem Ethos zu tun? Unsere westliche Zivilisation, die längst zur Weltzivilisation angewachsen ist, hat einige Dogmen oder Halbdogmen hervorgebracht, die bis heute allzu selbstverständlich wiedergekäut werden. Ich denke zunächst an das Dogma der Trennung von *Sein und Sollen*. Diese Trennung hat zur Folge, daß technische Fragen, die es mit dem bloßen Seinkönnen zu tun haben, von moralischen und rechtlichen Pflichten durch eine Kluft getrennt sind. Für die Einschätzung und Akzeptanz atomarer Risiken sind dann naturwissenschaftliche und technische Experten zuständig. Um Lebensschäden kümmern sich Versicherungen, Therapeuten und vielleicht, wenn es ans Sterben geht, Pfarrer oder Priester, die den letzen Segen geben. Politiker stehen hilflos in der Mitte, indem sie mögliche oder wirklich eingetretene Katastrophen verwalten.

Das zweite Dogma, das ich im Auge habe, bezieht sich auf den Primat der *Selbsterhaltung*. Man propagiert einen naturgegebenen Selbsterhaltungstrieb, der jedem Fremdinteresse und jeder Fremderhaltung vorangeht. „Das erste Gut ist für jeden die Selbsterhaltung (*conservatio sui*)“, so äußert sich Hobbes in seiner Schrift *Vom Menschen*. Als das höchste Übel gilt dementsprechend der eigene Tod durch fremde Hand. In liberalistischer Sicht wird das Eigeninteresse abgemildert zu einem *wohlverstandenen* Eigennutz. Doch wer legt fest, wie das Interesse zu verstehen ist? Mit Hobbes stellt sich die Frage: Wer interpretiert? Die Frage nach der Deutungsinstanz ist eine eminent politische Frage. Ich möchte mich nicht auf die Bahnen einer allgemeinen Ideologiekritik verlieren, sondern auf einen einfachen Sachverhalt hinweisen. Die Forderung nach einem nachhaltigen Umgang mit natürlichen Ressourcen und die Warnung vor den Langzeitfolgen technisch herbeigeführter Katastrophen laufen ins Leere, wenn individuelle Selbsterhaltung und Selbsterweiterung den Ton angeben. Der bekannte Ausspruch „Nach uns die Sintflut“ klingt zynisch; aber er ist in Wirklichkeit realistisch, wenn das Lebensinteresse mit dem Selbsterhaltungstrieb zusammenfällt und wenn mit dem eigenen Ende jede Zukunft erlischt.

Daran ändert sich nichts, wenn man darüber einen ethischen Überbau errichtet, der über keine eigenen Kräfte verfügt.

Wenn es ein Ethos gibt, das Zukunft verspricht, so nur ein radikales Ethos, das in den ‚Sachen selbst', in der Sache des Lebens und Denkens verankert ist. Der springende Punkt liegt in einem fremden Anspruch, der mich zur Antwort zwingt, ob ich will oder nicht. Emmanuel Levinas antwortet auf das Dogma der Selbsterhaltung, indem er den Spieß umdreht: „Warum betrifft mich der Andere? Was geht mich Hekuba an? Bin ich der Hüter meines Bruders?" (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag 1974, S. 150) Diese alten rhetorischen Fragen, gleich ob sie aus der Bibel oder von Shakespeare stammen, beruhen auf einer Petitio principii. Wer so fragt, setzt stillschweigend voraus, daß es ihm primär um mich selbst geht. Anders steht es, wenn unsere Erfahrung damit beginnt, daß wir auf fremde Ansprüche antworten. Damit ändert sich das „Gewicht der Dinge". Es zeigt sich, daß der Schwerpunkt meiner selbst außerhalb meiner selbst liegt. Der Andere, der meine Existenz beunruhigt und in Frage stellt, ist aber nicht nur der Andere, der mir von Angesicht zu Angesicht begegnet, sondern es ist auch der Andere als Glied in der Kette künftiger Generationen. In der Verkettung der Generationen nimmt die Zukunft konkrete Form an. Sie manifestiert sich als eine *fremde Zukunft*, die mehr bedeutet als eine verlängerte Gegenwart, die auf unseren eigenen Plänen und Erwartungen beruht oder aus anonymen Trendberechnungen resultiert. An dem Unerwarteten und Unerwartbaren dieser Zukunft partizipiert auch die Natur, der wir vermittels unserer Leiblichkeit und Zwischenleiblichkeit verbunden sind. Die Schonung der Natur ist Teil der Achtung, die wir Anderen schulden. Das Ethos macht vor der Physis nicht halt.

Eine Philosophie nach Fukushima kann die technologischen Entwicklungen nicht ignorieren. Aber sich ihnen ausliefern, hieße das Denken aufgeben. Die Voraussetzungen, denen die Technik unterliegt, und die Nachwirkungen, die von ihr ausgehen, sind nicht selbst technisch, sie sind Teil der Lebenswelt. Den Bewohnern der Lebenswelt fällt ein Mitspracherecht zu, sie sollten es ausüben, in eigener wie in fremder Sache. Hier berühren sich Philosophie und Politik, die seit den ältesten Zeiten zusammengehören.

Videokonferenz Tokio 17. 12. 2011
Philosophie nach Fukushima

＜法＞概念の研究

- 「＜法＞概念研究」総括と展望（沼田一郎）（『国際哲学研究』5 号掲載）

「〈法〉概念研究」総括と展望

沼田　一郎

はじめに

第２ユニットでは「〈法〉概念研究」を研究活動のひとつの柱としてきたが、これはユニットの研究課題である「東西哲学・宗教を貫く世界哲学の方法論研究」の中にどのように位置づけられるのか。これまでの活動を振り返って総括し、今後の研究活動の指標を示してみたい。以下、社会規範を抽象的に意味する場合に〈法〉と表記する。

〈法〉とは何かという問い、すなわち法概念論は法哲学の主要な課題のひとつであり、これに過不足なく応えようとして多くの法哲学者たちが苦闘してきた。私はその議論の中のほんの一部分を知るようになったに過ぎないが、人間が社会生活を営むところでは例外なく〈法〉が存在して機能している、という主張に対して異論が提出されることはないだろう。このような〈法〉の持つ普遍性と多様な現象形態は、われわれの研究課題として取り上げるに値するであろう。

第２ユニットに属する沼田は、インド古典学の中でも「ダルマシャーストラ」を研究対象としている。日本ではこの領域の研究に携わる者は多くないが、近代的なサンスクリット語研究の黎明期から続く重要な分野のひとつである。この資料の主題である「ダルマ（dharma）」には『リグ・ヴェーダ』以来の用例があり、歴史的にあるいは資料のジャンルによっても様々な意味を担っている。中国語の仏教文献では「法」と訳されており、現代日本でもこれが確定した訳語のように扱われている。しかし、これはいわば「ラベル」に過ぎないのであって、「法」という中国語、あるいは日本語の語義を自覚的に詮索することなくして正しい理解に到達することはできないだろう。日本のインド学並びに関連諸分野においては、この自覚的な詮索が必ずしも十分ではなかったように思われる。

「〈法〉概念研究」はセンター設立当初はその構想には含まれていなかったが、個人の研究報告として沼田がおこなった報告「インド古代法研究における方法論的試論」（2011 年 11 月）はインド古代法研究の成果と現状を概観したものであった。この後、第２ユニットは〈法〉を研究テーマのひとつとして活動することになり、シンポジウムの開催が日程に上ったのである。

第１回シンポジウム

現代の国家法の多くは西洋法を継受して成立しているが、実効性を持つ〈法〉概念は必ずしも西洋起源のものではないだろう。現在インドの法制度はイギリス法を継受しているが、訳語の当否はひとまず置くとしても、dharma がインド伝統法の〈法〉概念を構成する核となるものであることは疑い得ないし、他の法系にもそれぞれ異なった〈法〉を見出しうるにちがいない。このような問題意識から、第２ユニットでは 2012 年 12 月に「〈法〉概念の時間と空間：〈法〉の多様性とその可能性を探る」と題するシンポジウムを主催した。主催者側は法学の素人であったが、幸いにも多くの専門研究者の御協力を得て、当日は中国、インド、イスラーム、古代ギリシアにおける〈法〉概念と、「法」という用語の特殊な形態として仏教文献における「法」について報告された。〈法〉は、「法」「ダルマ」「シャリーア」「ノモス」などとして伝承され、また今日なお有効に機能しているものもある。いずれの報告も一次資料に依拠した堅実なもので、フロアからの発言も多数あり、稔り多いシンポジウムであったと言

えるだろう。

上述のように、今日では世界の多くの国が西洋法に基礎を置く法体系を有している。日本も明治維新とともに主としてドイツ、フランスなどの大陸法を継受して各種の法典を編纂したが、これは言うまでもなく当時急務であった国家の「近代化」を法制度の面から進めようとしたものである。「近代化＝西欧化」という単純な理解に対しては批判が必要だが、先行する近代西欧諸国に追従するために「西欧化」が多くの国で進められた。そのようなプロセスの一環として、もっぱら西洋法が継受されたのである。

第２回シンポジウム

しかしながら、歴史的文化的な制約を持つ外国法をそのまま受け入れても、それがただちに十全な機能を発揮するわけではない。その地の伝統的な〈法〉との間でのダイナミックな相関があり、その結果として何らかの変容をともなって社会に定着するのである。「近代化」のプロセスも一様ではなく、その目指すところも決して同じではない。私たちは第１回のシンポジウムの成果を踏まえて、2014 年１月に第２回シンポジウム「〈法〉の移転と変容」を開催した。ここでは「〈法〉の継受と近代化」を念頭に置きつつ、異法融合の一般理論をも併せて扱うことになった。パネリストは日本、ブラジル、インド、マレーシア、セルビアの事例を取り上げた。「近代化」について言えば、西欧のごく少数の限られた例以外はいずれも後発と言ってよく、これらの国々もそうである。社会の変化に対応した、あるいはそれを先導するような法システムの近代化が求められ、体系的な法制度（必ずしも西洋法起源とは限らない）を構築することによって社会の近代化に資することを目指していたのである。

今後の研究の方向

もとは個人の研究テーマを「〈法〉概念研究」としてユニットで取り上げたのであって、主催者側に法学の研究者がいない中で、どの企画も「手さぐり」で進めたというのが正直なところである。今後何らかの形で〈法〉概念の比較研究を目指すということになれば、専門研究者がさらに深く関わる必要があるだろう。ただし、この企画の責任者である沼田は別の方向を模索したいと考えているので、その概要を覚書として記す。

現代インドの法制度は基本的にイギリス法を継受し、インド憲法においてもいわゆる「世俗国家」であることを宣言しているが、婚姻法は宗教によって異なっており、憲法が統一民法典の制定を要求するにもかかわらず、それは実現していない。ヒンドゥー教徒の生活空間における〈法〉は、伝統的な「ダルマシャーストラ」の世界なのか、それとも「ダルマシャーストラ」とは一線を画したヒンドゥー的なるもの（明確には定式化できないが）なのだろうか。

また、インドの法文化はヒンドゥー教や仏教の伝播とともに東南アジアをはじめとするアジアの広い地域に拡がっている。タイやビルマの伝統法に『マヌ法典』などの「ダルマシャーストラ」が強く影響していることが知られているし、バリのヒンドゥー社会では今日なおサンスクリット文化の伝統が継承されている。これらの地域においてインドの伝統法がどのように受容され、変容し、そして今日にいたっているのかを明らかにしたいと考えている。もちろんどの課題に取り組むとしても、多くの分野の研究者との共同作業が必要であることは言うまでもない。

第２ユニットの活動として取り上げていただいた〈法〉の研究は、ユニットが目指す「あらゆる思考が差異を保ちつつ交流し合う方法の確立」や「多様な国語相互の差異がその文化の差異の反映であることを見失うことなしに研究が交流される仕組みを明らかにすること」に直接寄与することはなく、しかしその枠組に入れる個別的な事例としては意味があったのかもしれない。今後はセンターの活動で得たものを糧にして、広い視野を保ちながら研究を進めたいと考えている。

個別の連続研究会

- 講演「現象学―間文化哲学の方法と道」ゲオルグ・シュテンガー／Lecture: “Phänomenologie - Methode und Wege zur Interkulturellen Philosophie” Georg Stenger（2011 年 11 月 1 日開催、『国際哲学研究』1 号掲載）
- 「「種の論理」の可能性」研究会報告（黒田昭信）／Rapport de la réunion d’étude méthodologique « La possibilité de « la logique de l’espèce » （Kuroda Akinobu）（2015 年 8 月 1 日開催、『国際哲学研究』5 号掲載）
- 「哲学史のドクサを問う―〈合理論と経験論〉の再検討―」研究会報告（大野岳史）（『国際哲学研究』5 号掲載）

現象学―間文化哲学の方法と道

ゲオルグ・シュテンガー
翻訳：稲垣　諭

哲学全体から見ると、比較的新しい探究領野である間文化哲学はその出発点において二つの問題状況に直面している。一方で非ヨーロッパ的な諸文化と諸生活世界〔の探究〕に従事するという要請が生じ、新たな研究の対象領域を意味していることがある。他方、この対象へのかかわり方は、哲学的作業にとって、その構成的な前提〔そのもの〕へと遡及的に秩序づけられなければならないよう仕向けているようにみえる。つまりその対象領域に応じてそのつどの接近の仕方が問題にならざるをえず、したがって、方法にかんする根本的問いが問題にならざるをえないのである。そして今やふたたび、古典的な西洋哲学の領域、〔すなわち〕少なくとも近世以来の西洋哲学とは何であるのかが問題とならざるをえないのである。このように思惟が自己反省的になることは、哲学が哲学としてこれまで決して放棄することのできないものでもあった。また他方でここで、ある特定の思惟の伝統が、たとえそれがいまだに支配的な洞察を提示し、なおかつ説得力のある成果をもたらしてきているとしても、それがすべてのものに（他者にも）当てはまるとして語りかけるとき、はたして本当にそれで十分なのであろうか問われてくる。あるいはその伝統がみずからに過大な要求を行い、しかも根本的な仕方でそのように要求しているのであるとするならば、ここで問題になるのはやはり、体系的でしかも方法に関する根本的問いであるといわれねばならないのではないのか。実際、今や新たに出現する世界規模の挑戦、いうなればグローバルな挑戦という点にかんして、哲学もまたその従来の限界の彼方へとまなざしを向け、この挑戦に適切に立ち向かいうるものが何であるのかを見守るよう要請されているのである。それに付随する思惟は間文化的に動機づけられた思惟であらねばならないように思える。またその思惟はそのとき同時に「新たな意識」、新たな意識性と態度も同様に要求されることになろう。このような歩みをともなう間文化的な思惟が存在するべきであるとして、ここ最近 20 年の研究業績を振り返ってみるとき、間文化的な主題性は哲学の拡張された主題の場に仕えるという当初の地位を脱して、むしろ哲学全体が間文化哲学の主題へと生成されるという眺望を切り開いたことが次第に明確になってきた。換言すれば、間文化的思惟、したがって間文化性の全体状況もまた「根本現象」にまで昇進したのであり、それを無視して素通りすることは人間存在が人間存在を無視することを意味するのである。

Ⅰ．解釈学的経験

こうした歩みには二つのアスペクトが結びつけられるようにみえ、それらは直接的に哲学の体系的な思惟へと介入することになる。一方で純粋な概念思惟〔Begriffsdenken〕がその限界に突き当たることが次第に明確になることが示され、他方でそのことに付随して、経験概念、より正確にいえば経験の意味と意義の評価が高められることとなる。差し当たり重要な思惟の潮流とその接近の仕方のひとつとして「解釈学的了解」と名づけられているものがある。たとえ広義の意味であれ、間文化的思惟に関する多くの傑出した代表的人物が「解釈学者」として理解されているのは決して偶然ではない。とりわけこのことは、間文化的に問いを立てるさいに、たんにテクストや事実、あるいは経験的な所与性へと遡及して把握することでは決して十分ではないことに関連している。それはまるでそれら所与性が白日の下に晒されていて、経験的に構想されたほとんどの文化科学研究が示唆するように、ただそれを記述し、体系化すれば済むかのようなものではないのである。むしろこのことは、とりわけハイデガーや条件つきではあるがガーダマーとともに明確になったように、実存的に基礎づけられた地平の開示を必要とする。そ

れをとおして地平と事象の密接な結合をともなった、その意味の開示あるいは世界開示が問題になっていることが示されるのである。事象や了解はそれに相応する地平がなければありえない。文化的な諸連関にかんしてこのことが意味するのは、そのつどの地平は了解されうるであろうものにとって見出されようとするのであり、そうでなければ、そのつど問題になっているか、問題になりうるであろう意味をいずれにしても了解することはない、ということである。「概念的」把握の条件可能性のもとでの哲学的作業に加えて、したがって地平構造のもとでの哲学的作業に加えて、さらに解釈学的探究をとおして獲得されるものは以下のことであると思われる。すなわち一切の了解に影のように付随する先入観の構造に気づけるということ、またその先入観をとおして、カントにおいてアプリオリに前提される有限性というモチーフが真摯に思念されてはいるが、たんに認識論的で認知的な操作では紛れ込んでしまう実在性の関連が含まれたままである、ということである。「了解すること」は了解されることにおける作業であるだけではなく、一切の作業に先立って了解すること自身のもとでの作業なのであり、それは構成的に他者性を教示している。それは他者によって何かが語られるということを受け入れる準備があるということであり、よりよく了解しうるために、つまり別様にも了解しうるための準備があるということなのである。その対話は新たな哲学的な献身を受け取る。それはコミュニケーションによる意志の疎通プロセスの拘束性を突破することになるが、その突破が生じうるのは、前もってカテゴリー的に準備された合理性の兵器庫がその拘束性に格納されているかぎりにおいてである。この意味において対話はたんなる相互主観化を意味するだけではなく、他者性の概念や他者の要求への開きとして了解される。そうしたことに基づいて、参加者が持参する（ことのできる）あらかじめ決められた内容以上に、実際に相互に行き来する「会話」が成立するのだ。聞くことができることや聞くことを学べることは対話を作り上げる積極的なことであることが証示される。だからこそ、キンメレとともに述べれば、問題にならざるをえないのは「聞くことの方法論」の形成なのである[1]。

間文化性の基準のもとに成立する哲学的対話学の目指す方位づけにおいて、古典的な解釈学的含蓄性をつらぬいて進行する「解釈学的な間文化性」を育成するためのもろもろの端緒が実際に展開されている。そのための幾つかのキーワードとして、R. A. マルは、「アナログ的な解釈学」について語っており、それは「解釈学的宇宙」という構造的な合併をすすめる傾向にたいして、諸文化の「オーバーラップ〔重なり〕」という定理を立てている[2]。F. ヴィマーは、「ポリロゴス（多元論理）」を構想しているが、それはディスクール理論的に文字をつづることではその背後へと至ることのできない著者性と宛名人の間の結びつきを、帰結するものを必ずもつような相互の経験の仕合と出会いの必然性に結びつけている[3]。H. キンメレは「『差異』の解釈学」とでも言いうるものを展開する。それは対話的な文化の不可欠性にたいして感受性を高めようとするものであり、そこにおいて「了解しないこと」の感受性も形成される。これがくりかえし経験可能な間文化性にとって構成的なものであることが証示される[4]。R. パニッカーは、「対話的対話」ということに尽力している。その対話において彼はいわば、先概念的なもろもろの文化世界の間の「位相同型的な等価性（homöomorphe Äquivalenzen）」を見つけ出し、それは彼を間宗教的現象と間文化的現象の構築的な結合へと導くのであり、その結合は「対 - トポス的（diatopischen）解釈学」という諸特性を想定している[5]。ここでは、宗教的な根本経験と知恵の教説といった深さの諸構造への入り口が開示されているが、間文化哲学にとってその射程範囲は、いまだ露呈できていないものに溢れているように思われる[6]。

Ⅱ．現象学的な経験の思惟

思惟一般の基礎が問題になっているとすれば、哲学はたえず一方で世界の包括的な諸トポスに、他方で理性に直面していたといえる。私たちが世界について問うということは、同時にそれを問いうることの条件と前提について問うているのであり、したがって理性とその能作について問うているのである。同時にそこでは理性と世界の本質的で構成的な連関が主題となり、そして新しい方法論的に証示された接近の仕方を携えた現象学が 20 世紀の初頭に、こうした問題設定をより徹底して引き受けるために呼び覚まされたのである。フッサールが「現象学（とその研究作業）とともに、いわば近代哲学のひそかな憧れ」を登場させたと見るとすれば、そうしたフッサールの力のこもった語りもまた了解されうるものである[7]。理性と世界とが互いに照明し、示し合う機能へと方位づけられた研究の推進力は、その出発点にあった諸々の問いから見ても、さらなる進展のうちで拡張され、深化されられてき

たのだ。そうだからこそ「現象学的運動」について語ることができただけでなく、この思惟の内部における歩みの系列についても語ることができるのである。その系列は事象からもたらされるのであり、したがっていつでも人は、新しく、別様に、しかも構成的で批判的な遡及的まなざしのうちでスタートを切れるのである。現象学的な研究作業は現象学的なひとつの道を、「現象学の現象学」（とりわけフィンク、メルロ＝ポンティ）へと書き換えるのであり、そこにおいて理性の自己解明にともなって同時に、世界の照明と開示が主題へと至るのである。そのためには根拠づけと論証という思惟習慣において概念的に装飾されたカテゴリーの一覧だけではもはや十分ではなく、むしろ必要になるのは今後さらに現象としての現象のもとで理解されるべきもの、そしてまたそうされうるものを照明する力、示す力への洞察である。それにともなわれるのが、この解明作業の基準のうちで「世界という概念」が「世界という現象」へと変換させられるということの洞察である。以下では私にそう思われるいくつかの決定的な歩みを素描してみたい。その歩みは「世界トポス」の、発生的で世代的な根本特性を注視するだけでなく、それに結びついて同時に「世界」についてのさまざまな思惟の眺望、了解の眺望、中でも経験の眺望を取り出すのである。まさにそれをとおしてグローバル化という問いが本質的に差異化され、哲学的に基づけられたものとして扱われうるのである。ここで同時に間文化性の問題設定へと立ち向かうとすれば、そこではおそらく「世界の複数性」について語られることになる。このことは現在の根本的問いのひとつと思われ、そうした問いに私たちは哲学的視点からだけではなく関係する（ことになる）。間文化的な問題意識を形成し、そのさいその哲学的基準を問うことはグローバル化の時代において卓越した意味をもつと思われる。したがって私は現象学的に導かれた接近様式を提案しようと思う。というのもその全体的な探求の推進力は何ものかの構成的前提、〔すなわち〕ここでは理性や世界の構成的前提へと向けられているのだからである。より詳細にはその構成という出来事、そこにおいてそれが〔理性と世界という〕両極へといかにして至るのかが初めて明確にされうるような出来事へと向けられているからである。この意味で現象学は二義的な仕方で、そして二義的な読み取り方で理性研究を駆動させている。それは一方で理性研究（主体へと向かって）として、つまりそこにおいて理性それ自身が探求されねばならず、他方で理性研究（客体へと向かって）として、つまりそこでは理性が最終的な審級として作動し、それを通じてそしてそれに先だって研究が生起する。

フッサールの超越論的現象学的研究のまなざしは、初めに事物が与えられているのではなく、その所与様式を、つまり何ものかの意味付与を出現させることができた。この意味が、より正確にはこの意味地平が諸事物を与える[7]のであり、しかもその所与様式の内で与えるのである。一切の地平はそのさいくりかえしもろもろの地平構造のさらなる指示連関において存立し、それらの構造が意味付与にたいする責任を担いつつすべてのものを描出する。重要とみなされるべきは、フッサールによって実り豊かになされた方法的根本動向の一切、例えば志向性、構成、還元、地平等々は相互に積み重ねられる建築用資材のようなものではなく、ただ一つの構造連関を形成するのであり、その連関が初めて現象としての現象を出現させるということである。現象は本来的には地平現象を意味する。つまり意味構成を意味している。とはいえ何ものかが完全な仕方で把握されることはありえない。というのも、その意味付与地平それ自身が決して閉じてはいないからである。どの現象分析であれ、つねにまたさらに先へと導かれうるのであり、宇宙地平としての「世界」の指示連関を目指して進みゆくのである[8]。この連関は「全体」であるが、それは初めて到達されるようなものではなく、つねにすでにいわば背景において共在している。この意味で世界はある特定の仕方で、すでにまた所与性へと至るのであるが、ただしそれは一定のパースペクティヴ、一定の射映や屈折においてだけなのである。たしかに、何らかのものが多くの場合に抜け落ちているということは、正確には、与えられていることの含蓄的な的確さなのであり、そのプロフィールなのである。別様に表現すれば、すべての事物知覚は同時に世界知覚として証示されるのだ。

フッサールによる本質的に先へと踏み出すこの研究分析にたいするわずかな暗示だけでもすでに、「現象学的な眼」にどのような可能性が与えられているかが予感されており、その結果として個別的な事物から全体的な文化世界に至るまでの根本内実と意味創設のプロセスが露呈され、指示されている。フッサールは後年「生活世界」をそのすべての次元において、学問文化にとっての基礎的な「生の有意義性」として、そしてまた日常文化の基礎的な「生の有意義性」として強調し、「進歩するという信仰」と主観忘却的な「客観性」に基づく西洋の学問的思惟にたいする批判的審級として強調した。このことは首尾一貫したものであるだけではなく、あるひとつの次元を、つま

りそこにおいて「超越論的経験」と「生活世界」という二つのトポスが相互に指示し合うことを「事象それ自身に基づいて」経験することになる次元を、目の前に呈示するのである。間文化的哲学は、諸々の生活世界に関係するだけではない。フッサールから出発することでも示されうるのは、それら生活世界が、文化的世界の知覚や経験、形態化にとってどのような状況と意味をもっているのかということである。

そのかぎりで今や、方法的な接近の仕方にとって――このことはどの方法的な接近の仕方にも妥当するはずであるが――以下のことが明確になる。すなわちその接近は事象を（把）握〔(er) fasst〕するだけではなく、開示するのであり、その展開へともたらすことができるということである。そのかぎりで、方法と事象は相互に分けられているのではなく、一方が他方を全面的に犠牲にすることなしに互いに緊密な仕方で交差しているということが明らかになる。換言すれば、私たちがそれをとおして見ることを可能にしているもの、つまり事象から眼前に現れてくるものは諸々の洞 - 察に信用を与えるだけではなく、諸洞察であることに他ならないのであり、それが明証と言われるのである。そしてそのかぎりで今や、これら諸洞察は発生的なものや先述定的なものとして、あるいは先志向的なものとして、人が望めばさらには、自ら上昇し、最終的に自己変様的なものとして私たちの注意のまなざしのもとへと移動し、そのかぎりでその「方法」が「道」へと変化し、しかもそれとともに「道の複数性」へと変化するのである[9]。

Ⅲ．間文化的観点における現象学的「世界経験」への諸々の道[10]

1）ハイデガーの「世界 - 内 - 存在」やフィンクの「世界開示性」への参照以上のものを響かせている「世界に向かう - 存在」というトポスとともに、メルロ＝ポンティは「生まれる状況にあること（in statu nascendi）」へのまなざしの向け変えを開始した。それら現象一切は《間》の領域に張り巡らされているが、その領域は主観と客観や身体と世界等々といった極のどちらか一方から見た場合、決して乗り越えられるものではないのだ。そのことに、しばしば批判されるメルロ＝ポンティの概念的な曖昧さとメタファー使用が関連していると思われるが、それというのも諸概念はつねに把握するものの何ものかへと遡及せねばならないからである。しかし私には、緊張を孕んだメルロ＝ポンティ的な分析のうちに特別なものが存在するように思われる。それは現象的な内実をともなった、現象的な内実から産み出された作業であり、「世界に向かう存在というパースペクティヴ」[11]を置き去りにしてはおらず、そこからすべてのものが初めて、現象の開示を行う意味の痕跡を獲得するのだ。意味と感性のそれ以上遡りえないこの交差においてメルロ＝ポンティは彼以外は行っていないすべての世界経験の身体的次元を主題とするのであり、その次元は後期の作品ではまさしく受肉化した出来事のキアスム的な根本動向へと食い込んでいく[12]。この交差は差し当たりは現象の接近の仕方にではなく、一切の現象にそれ自らが身体的に投錨された「世界に向かう存在」であることを示している。逆説的な事象の配置という帰結が批判的に吟味する問いを呼び覚ますのは確実ではあるが、メルロ＝ポンティとともに獲得されうる現象と世界へのまなざしは現象学的な思慮と思惟経験の真正な道のひとつとして証示されているのだ。

2）レヴィナスによる「他者の他者性」というコンセプトも私は、真に現象学的なもの ―― レヴィナス自身それを受け入れないとしても ―― とみなしている。それというのも、そこでは他なるものという、志向的な根本構造を乗り越えていく現象へのまなざしが現れているからである[13]。一切の自我 - 措定に先立って、それとともに各々の主観 - 客観 - 配置に先立って、すでに他なるものの経験がその他者性において伝染している。その経験は襲いうること、攻撃されること、呼びかけられること、見舞われることを真摯に受け止めるのであり、人はそれを即座に反 - 省的に乗り越えたり、その「感覚される差異」を単純に飛び越えたりはできない。というのも人はその呼び - かけ（要 - 求）へとつねにすでに応答しているからであり、応答せねばならないからである。このレヴィナスへと遡及する経験現象の配置には倫理的呼びかけが存しており、それはすでに一切の出会いのうちで経験可能になる。それはまた、日常的なエトスもしくは日常的に妥当するモラルが前提され、要請されうる以前にすでに活動しているものである。このレヴィナスのユダヤ的な伝統から供給される倫理的概念に、同時に「存在論」という西洋の存在概念への根本的な批判が結び付けられることを熟慮してみれば、間文化的哲学に

とって少なくとも二つのアスペクトが確認されうる。一方で先鋭化された感覚することと差異に対する意識があり、それにたいするレヴィナス的なトポスは「非 - 無関心」[14] と言われる。それは「他者性」にたいする感受性を高めるだけではなく、了解しないことと了解されえないことの様式にたいする感受性を高めることでもある。さらにはほとんど解明されていない動機の位況（Motivlage）にたいする感受性を高めるのであるが、その位況は暴力の行使に至るまでの拒否の態度にかかわる背景を真摯に受け入れる。それに加えこのことは高度な政治的な意味ももつであろう。第二の点は先述定的で先志向的な諸レヴェルの露呈に妥当する。それらのレヴェルは他者をつねにすでに把握し、了解しているのではなく、他者としての他者に真に出会わせているのである。レヴィナスとともに呼び出される他者性（Altérité）の「野」は、まさに現象的な拠り所の彼方で退去と痕跡のうちに固有な「指示力」を啓示し、一貫した非対称的な配置によって貫かれている。その野は世界特性を隠しているだけではなく、――有限性、善というトポスについて、あるいはそれ以上のことが考えられるが ―― 端的に「世界」へと立ち向かっているのである。

3）日本の哲学者である西田幾多郎はいわゆる「京都学派」の創始者として著名であるだけではなく、20 世紀の日本の思惟全体の道標となりながら活躍したのであり、そのさい彼は西洋哲学との対決において「純粋経験」の思惟を超えて「場所の論理」を展開させた。それは「場の現象学」の真正なる動向を担っている [15]。彼は「非連続の連続」という概念とともに、各々の主観－客観、自我－汝、人間－歴史、人間－文化の分離に先立つところへ到達しようと試みているが、とりわけ彼は現象の内実を、通常は匿名的で非主題的に共作動しており、その創造的な形成力へと開かれている深層構造を発見することでそうするのである。中でも「自覚」のトポスにおいて彼は、新田義弘が名づけたように「超越論的媒体性」[16] を予告しており、その媒体性においては、自我と世界の差異の彼方で「世界の方から」[17] 見ることが主題となる。それを通じて「世界パースペクティヴ」が開示され、そこにおいて経験、知識、行為、生が自己知の「矛盾的自己同一性」を発生させる。この自己知は「場所に拘束」されていると同時に「世界生起（Weltgeschehen）」として告示される。ここで、西洋に刻印されている自我－世界という配置と、東洋に備わる「相－存在（ありのまま、So - sein）」と「絶対無」という思惟経験との差異が際立ってくる。しかもそこにおいて、一切のものの真正なる世界特性を証示するための同様に真実なる道が示されるのである。

4）同様に証示されるのは「状況性（Situativität）」と「世界開示」の構成的連関であり、その網目に私たちは、それ以上遡及できないものとしてつねにすでにはめ込まれている。状況も世界もそれ自身で存在するのではなく、むしろそのつどの具体態と全体に関する構造のプロフィールが、生成の生起（*Werdegeschehen*）として証示されるのであり、それは次第に程度を増す判明性と自己解明を伴った二つの契機を分岐しつつ出現させ、生じさせる。この構造化プロセスをそのつど詳細に調べることが肝要なのであるが、それがそうであるのは、そのプロセスにおいてそのつど状況的に投錨された世界拘束的な意味が経験可能になるかぎりにおいてのことである。私たちはそのつどの世界を状況的な具体態なしに了解することはないし、その状況を、それを開示し、状況の網目全体を超えて伝達される世界特性なしに了解することもない。にもかかわらず、こうした連関を私たちは必要としており、そのつどの経験諸世界はそれらの特殊性と固有類型において言葉になりうるのだ。ハインリヒ・ロンバッハは彼の構造的現象学と人間学において、人間存在にとって構成的な状況と世界との諸連関をより詳細に照らし出した。そのさい彼は自らの作業のうちで諸現象の「発見的な特性」を見て取り、それを通じて諸現象の歴史的で発生的な自己発展がその自己上昇のうちで明白になる。彼が「状況」の広範囲に渡る分析において示すのは、どのようにして状況や自我、世界が「共創造的な」仕方で、相互に分岐しつつ生じ、それ自身において区分された多次元的な世界現象を生じさせるのかである [18]。

5）ほぼ間違いなく間文化的経験の根本カテゴリーとして証示されるのが、すべての経験の側面における「他なるものの経験」である。というのも B. ヴァルデンフェルスが述べるように、「〈経験すること〉とは、何ものかを身に受けることであり、何かを作り上げることではない。…経験とは、思惟〔「経験主義と合理主義の思惟」、

G. シュテンガー参照〕にたいして、あるひとつのプロセスを意味している。つまりそこにおいて意味が形成され、明確にされ、諸事物が構造と形態を受け取るようなプロセスである。現象学はメルロ＝ポンティにおいて意味しているように、生まれる状況にある意味に関係しており、完成した世界の所与性に関係しているのではない」[19]。すでに「固有なもの」と「他なるもの」のトポスが、プロセスから後に抽象されて確定記述されるものとして証示されている。そのプロセスのうちで「固有なものにおける他なるもの」と「他なるものにおける固有なもの」との密な繋がりが応答の出来事を明白にする。もしそれを飛び越えようとすれば、この応答の出来事が他なるものの経験の《経験の意味》を犠牲にし、それによって間文化的な権限という決定的なアスペクトを失わせるといえよう。ヴァルデンフェルスは異他なるものの経験と応答性の原初的な現象学を提示した。その他なるものの経験と応答性のうちで決して互いに踏み越えられない固有なものと他なるものの間の一貫した応答の出来事が活動している[20]。

6）新田義弘とエルンスト・ヴォルフガング・オルトは、媒体性の構成的な深さの次元へと遡及する。そのさい新田はとりわけオイゲン・フィンクと西田にインスピレーションを受けて、自己の気づきの内的弁証法を主題化し、間文化現象学にとって重要な根本アスペクトを露わにした[21]。オルトはとりわけ、フッサールとカッシーラーから出発して認識理論的基盤のうえに媒体的な現象の配置の、文化的で人間学的な印しを追跡することを試みている[22]。最も強く「現象学の媒体性」に取り組んでいるように見えるのはフェルディナンド・フェルマンである。彼は現象学的－解釈学的伝統を通じた批判を通り抜けることで、その将来を「媒体の一般理論」のうちに作り出しているように見える[23]。

7）私は、J. デリダと G. ドゥルーズの諸概念も思惟の道としてみなそうと思う。それらは現象学的研究にとって、何によっても過小評価されえない意義をもっている。デリダの脱構築的思惟は現象学を完全にその根底においてまで動揺させ、しかしそれによって同時に新たな可能性と道を開示している。デリダの接近の仕方とともに、諸現象は改めてもう一度別様に見られるのであり、それはドゥルーズにおいても同様である。彼は「生成の思惟」と「反復」の思惟を跡付けている。両者のもとで世界概念は力づくで抉じ開けられることになるが、それはただ世界概念に経過する世界の屈折や中断、補充ということを気づかせるためである。

現象学の道はすでに長い時間をかけて間文化的思惟に開かれてきたのであり、とりわけレヴィナス、ロンバッハ、新田、チョー、ヘルト、ヴァルデンフェルス、山口、その他がそのことに取り組んできた。こうした要求が現象学それ自身の痕跡に存しているということ、これが意味しているのは事象的、体系的、そして方法的な仕方においてもさらに強化されねばならないということであり、このことはますます明白になりつつある。「間文化性の現象学」はそれゆえ、いくつかの道を記述しうるのであり、それら道への踏み出しと可能性はいまだ見通しの立つようなものではないが、それにもかかわらず現象学と哲学の将来的な自己了解にとって不可欠なものとして現れ、「世界の複数性」という観点においてまさに、それとともに間文化的思惟全体にとっても不可欠だと思われる。さらなる根本動向は「遭遇」と名づけられる現象野であり、それはくりかえし「根本経験」へと遡及し、そこにおいてふたたび「深さの構造と次元」を出現させる。そこからいわばすべての私たちの直接経験が供給され、それによって担われるのである。

結語としての注記

ここでただ示唆されただけにとどまる根本動向とともに、――　さらに多くのことが述べられねばならないのだが[24]　――　私は以下のことを指摘しておきたい。「経験」への再帰は相互の受け入れと指示との必然性だけではなく、相互の積極的な形態化の作業を明白にさせる。相互的であることが意味するのは内的文化と間文化の現象の配置を補強することに気づかせてくれることである。対話は、経験する対話の生起へと開かれており、そこにおいて深さの構造をもつ諸連関がたとえその大半がまったく顕在的になっていないとしても、ともに対話を行っているのである。相互的な批判能力はそのさい自己修正の準備と対応している。一切の対話にはそのようにして「より多

くのもの」という潜在的なものが存しており、それは開示性と緊張してあることという潜在的なものでもあるのだ。それは対抗という仕方で志向されたものや予期しうるもの以上のものを与えるのであり、与えることができる。このことが、相互に経験可能であるということが明らかになればなるほど、相互により近くに歩み寄り、相互により多くのことを開示できるようになるのである。純粋形式のアスペクトが帰属する普遍主義的な努力と、見かけ上対立する文脈主義的な論証が帰属する相対主義的な隔離の彼方、より正確には、そのこちら側で、間文化的に混合された経験の思惟が、つまり差異に対する感受性にとっての経験の思惟が、また同時に差異について真摯に受け止める思惟が進み出るのである。というのも、そのことを通じて正確に間文化性の焦点が現れ出るからである。構成的差異に関する自己了解（自明性）は同時に、一致した在り方を配慮しており、その一致とは私たちがみずからを相互に知覚せねばならず、本来的にいつも初めに発見すべきことに関わっている。何らかの仕方で私たちはこのことへの責務も負っているのである。

注

1 H. Kimmerle: *Die Dimension des Interkulturellen. Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie.* Zweiter Teil.（『アフリカにおける間文化的哲学の次元』第二部）Amsterdam/Atlanta 1994, S. 125 ff. を参照。

2 R. A. Mall: *Philosophie im Vergleich der Kulturen: Interkulturelle Philosophie - eine neue Orientierung.*（『諸文化の比較における哲学：間文化哲学――　新たな方向づけ』）Darmstadt 1995, S. 39-54, 62 f., 92 ff. を参照。

3 F. M. Wimmer: *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung.*（『間文化哲学入門』）Wien u.a. (UTB) 2004, S. 66-73; ders.: *Globalität und Philosophie. Studien zur Interkulturalität,*（『グローバル性と哲学　間文化性研究』）Wien 2003. を参照。

4 H. Kimmerle: Prolegomena. In: Ders. (Hrsg.) : *Das Multiversum der Kulturen.*（「プロレゴメナ」、キンメレ（編）『諸文化の数多性』所収）Amsterdam – Atlanta 1996, S. 9-29; また 1994 年の著作を参照。

5 R. Panikkar, Advaita und Trinität, In: P. Michel (Hrsg.) : *Wissenschaftler und Weise. Die Konferenz.*（「アドヴァイタと三位一体」P. ミッヘル（編）『学者と賢人　会議』所収）Grafing 1991, S. 81-99; ders.: *Religion, Philosophie und Kultur.* In: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 1（「宗教、哲学、文化」、『ポリローグ　間文化哲学雑誌 1 』所収）(1998), Wien 1998, S. 13-37 を参照。

6 これにかんして、自著として. ：*Hermeneutik der Hermeneutiken. Zu Raimon Panikkars religiöser Tiefenhermeneutik.* In: B. Nitsche (Hg.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkars Trinitätstheologie in der Diskussion,*（「諸解釈学の解釈学　ライモン・パニカーの宗教深層解釈学について」、B. ニチェ（編）『間宗教の視点における神の思惟　ライモン・パニカー深層神学討議』所収）Frankfurt/M. 2005, S. 102-122. を参照。

7 E. Husserl, Hua III/1,〔『フッサール全集、第三巻の 1 』〕133 頁。

8 「世界が意味の指示の連関であることを、我々の時代の現象学が初めて認識したのであり、哲学的分析の主題としたのである 」。K. Held, *Welt, Leere, Natur. Eine phänomenologische Annäherung an die religiöse Tradition Japans,* in: G. Stenger / M. Röhrig (Hg.), Philosophie der Struktur - 'Fahrzeug' der Zukunft? Für Heinrich Rombach,（K. ヘルト「世界、空、自然　日本の宗教的伝統への現象学的接近」G. シュテンガー／ M. レーリング（編）『構造の哲学―未来の＜乗り物＞　H. ロンバッハ記念論集』所収）Freiburg/München 1995, 109.

9 自 著. , *Genealogie und Generativität des Weltbegriffs - Von der ‚Methode' zum ‚eg',* in: G. Pöltner u.a. (Hg.) ‚Welten' - Zur Welt als Phänomen,（「世界概念の発生学と世代性―＜方法＞から＜道＞へ」G. ペルトナー他（編）『諸世界―現象としての世界について』所収）Frankfurt/M. - Berlin - New York 2008, 35-50 を参照。

10 以下の詳論は、私たちの関連から言えば、固有な仕上げを必要とする差し当たりの示唆にすぎないであろう。とりわけここでの関心となる事情とは、これらの概念が、そのつどの固有な伝統の網を調査するだけではなく、それによってまた「道」と「現象学の歴史性」への様々な解釈を提示するということである。

11 M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung,*（M. メルロポンティ『知覚の現象学』）Berlin 1966, 106 頁を参照。

12 M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare,*（M. メルロポンティ『見えるものと見えざるもの』）München 1994, 特に 172 頁から 203 頁を参照。

13 E: Levinas, *Die Spur des Anderen,*（E. レヴィナス『他者の痕跡』）Freiburg/München 1998; *Totalität und Unendlichkeit,*（『全体性と無限』）Freiburg/München 2002; *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht;*（『存在するとは別の仕方であるいは存在することの彼方へ』）Freiburg/München 1998. を参照。

14 E. Lévinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht.*（『存在するとは別の仕方であるいは存在することの彼方へ』）Freiburg/München 1998, 361 頁以降を参照。レヴィナスにとって「懐疑主義の周期的な再興」（同上 . 371 頁）は、そうした裂け目を生き生きと保つのであり、その裂け目はそれ自身同質で普遍的なものと了解されるものとしての理性に、初めから影

のように付随している。彼は懐疑主義に、他者性とそれに伴う「他者の倫理学」の思惟の禁止の様式を見て取る（同上 . 358 から 371 頁まで参照）。

15 Vgl. K. Nishida, *Über das Gute*（『善の研究』）, P. Pörtner 訳, Frankfurt/M. 1990, *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*, （『叡智的世界』）R. Schinzinger 訳, Tokyo 1958/Honolulu 1966; *Logik des Ortes*, （『場所の論理』）R. Elberfeld 訳, Darmstadt 1999.

16 Y. Nitta, *Welt und Leben. Das Selbstgewahren des Lebens bei Nishida Kitaro*, in: H.R. Sepp/I. Yamaguchi, *Leben als Phänomen, Würzburg*（新田義弘「世界と生　西田幾多郎における生の自覚」、H.R. ゼップ／山口一郎（編）『現象としての生』所収）2006, 60 頁から 66 頁まで。とくにここでは 62 頁参照。

17 Vgl. R. Ohashi, Die Zeit der Weltbilder, in: R.A.Mall/N. Schneider (Hg.), Ethik und Politik in interkultureller Sicht, Amsterdam – Atlanta 1996, 19 頁から 30 頁。ここでは 28 頁参照。また, Vom Selbstwissen zur Ortlogik. Nishida und die Phänomenologie, in: H.R. Sepp (Hg.), Metamorphose der Phänomenologie, Freiburg/München 1999, 58 頁から 85 頁を参照。

18 H. Rombach, *Strukturanthropologie*, （『構造人間学』）Freiburg/München 1993, 特に 133 頁から 318 頁参照。また *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*, （『現在意識の現象学』）Freiburg/München 1980, 特に 269 頁から 332 頁参照。

19 B. Waldenfels: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, （『他者のトポロジー　他者の現象学研究Ⅰ』）Frankfurt a. Main 1997, 19 頁。

20 B. Waldenfels, *Ordnung im Zwielicht*, （『薄明かりの中の秩序』）Frankfurt/M. 1987; der., *Antwortregister*, （『解答の索引』）Frankfurt/M. 1994; *Studien zur Phänomenologie des Fremden*, 4 Bde, （『他者の現象学研究、全 4 巻』）Frankfurt/M. 1997-1999.

21 Y. Nitta; *‚Logik der Philosophie' in der Philosophie Nishidas*, in: K. K. Cho/Y.-H. Lee (Hg.), *Phänomenologie der Natur*, （「西田哲学における＜哲学の論理＞」K.K. チョー／ Y.-H. リー（編）『自然の現象学』所収）Freiburg/München 1999, 193 頁から 208 頁；また 2006 年上記参照。

22 E. W. Orth, *E. Husserls ‚Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie'*, （『フッサールの『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』について』）Darmstadt 1999; Was ist und was heißt Kultur? Dimensionen der Kultur und Medialität der menschlichen Orientierung, （文化とは何で何を意味するか？文化の諸次元と人間の方向づけの媒介性）Würzburg 2000.

23 F. Fellmann, *Phänomenologie zur Einführung*, （F. フェルマン『現象学入門』）Hamburg 2006, 特に 151 頁から 180 頁参照。

24 自著 . , *Philosophie der Interkulturalität*, Freiburg/München 2006 を参照。

Phänomenologie – Methode und Wege zur Interkulturellen Philosophie

Georg Stenger

Das für die Philosophie insgesamt vergleichsweise neue Forschungsfeld der Interkulturellen Philosophie sieht sich von Anfang an zwei Problemkonstellationen gegenüber: Zum einen steht da die Forderung, sich mit außereuropäischen Kulturen und Lebenswelten zu beschäftigen, was einen neuen Gegenstandsbereich der Forschung bedeutet. Dieser Gegenstandsbezug sieht sich zum anderen auf die für die philosophische Arbeit konstitutive Voraussetzung zurückbeordert, wonach es um die jeweiligen Zugänge, mithin um die methodischen Grundfragen zu gehen hat, was nun wiederum die Domäne der klassisch-europäischen Philosophie, zumindest seit der Neuzeit, ist. Es ist dieses Selbstreflexivwerden des Denkens, auf das die Philosophie seither keinen Verzicht mehr tun kann. Andererseits: genügt dies, wenn hier eine bestimmte Denktradition, sie mag noch so dominierende Einsichten geboten und Überzeugungsleistungen erbracht haben, für alle (anderen auch) sprechen soll? Oder überfordert sie sich damit, und zwar in grundsätzlicher Weise, ginge es hierbei doch um systematische, also auch methodische Grundfragen? In der Tat, angesichts der nun neu aufkommenden weltweiten, sprich globalen Herausforderung sieht sich daher auch die Philosophie aufgefordert, über ihre angestammten Grenzen hinauszublicken und nach Wegen Ausschau zu halten, welche dieser Herausforderung adäquat begegnen können. Das damit einhergehende Denken hätte so ein interkulturell motiviertes Denken zu sein, welches dann aber zugleich auch ein „neues Bewusstsein“, eine neue Bewusstheit und Einstellung verlangte. Sieht man sich die Forschungsarbeiten der etwa letzten 20 Jahre an – solange in etwa gibt es ein dezidiert interkulturelles Denken –, so wurde zunehmend deutlicher, dass die interkulturelle Thematik über ihren anfänglichen Status hinaus, lediglich ein weiteres Themenfeld der Philosophie zu bedienen, ein Tableau eröffnete, welches die Philosophie insgesamt zu einem Thema der interkulturellen Philosophie werden lässt. Anders gesagt, das interkulturelle Denken und damit auch die Gesamtsituation der Interkulturalität avanciert zu einem „Grundphänomen“, an dem vorbeizugehen hieße, dass das Menschsein am Menschsein vorbeiginge.

I. Hermeneutische Erfahrung

Mit diesem Schritt scheinen zwei Aspekte verbunden, die direkt in das systematische Denken der Philosophie eingreifen: Zum einen zeigt sich zunehmend deutlicher, dass ein reines Begriffsdenken an seine Grenzen stößt, zum anderen werden damit einhergehend der Erfahrungsbegriff, genauer gesagt, Sinn und Bedeutung der *Erfahrung* aufgewertet. Als eine der wichtigen Strömungen und Zugänge kann zunächst das „hermeneutische Verstehen“ genannt werden, und es ist kein Zufall, dass sich viele prominente Vertreter des interkulturellen Denkens gerne als „Hermeneutiker“, wenn auch im weiteren Sinne, verstehen. Dies hängt u.a. damit zusammen, dass es für interkulturelle Fragestellungen keineswegs genügt, allein auf Texte, Fakten oder einfach auf empirische Gegebenheiten zurückzugreifen, als ob diese offen zu Tage liegen würden,so dass man, wie es die meist empirisch angelegten kulturwissenschaftlichen Forschungen suggerieren, diese nur zu beschreiben und zu systematisieren hätte.Es bedarf vielmehr, wie dies v.a. mit Heidegger und mit Einschränkung mit Gadamer deutlich wurde, dass es dem zuvor der existenziell grundierten Horizonteröffnungen bedarf, durch die gezeigt werden kann, dass es mit der engen Kopplung von Horizont und Sache um nichts weniger als um deren Sinn- resp. Welterschließung geht. Ohne den entsprechenden Horizont

keine Sache, kein Verstehen. Hinsichtlich kultureller Zusammenhänge bedeutet dies, dass der jeweilige Horizont für das, was verstanden werden können soll, gefunden sein will, ansonsten versteht man nicht, jedenfalls nicht den Sinn, um den es jeweils geht oder gehen könnte. Neben der Arbeit an den Bedingungsmöglichkeiten „begrifflicher“ Fassung, also an den Horizontstrukturen, scheint mir der Gewinn hermeneutischer Bestrebungen des Weiteren darin zu liegen, dass sie sich der Vorurteilsstruktur inne werden, die alles Verstehen wie einen Schatten begleiten, wodurch wiederum das bei Kant noch apriorisch vorausgesetzteEndlichkeitsmotiv einen ernst gemeinten, bloß epistemisch-kognitive Operationen unterlaufenden Realitätsbezug erhält. ‘Verstehen’ ist Arbeit nicht nur daran, was verstanden werden soll, sondern vor allem Arbeit am Verstehen selber, das konstitutiv auf Andersheit angewiesen ist, das bereit ist, sich vom Anderen etwas sagen zu lassen, um besser und das heißt auch anders verstehen zu können. Der Dialog erhält neue philosophischeWeihen; er bricht ein in die Verbindlichkeit kommunikativer Verständigungsprozesse, insoweit dieser ein kategorial vorpräpariertes Rationalitätsarsenal unterstellt wird. In diesem Sinn bedeutet Dialog nicht bloße Intersubjektivierung, sondern versteht sich als Öffnung hin zu anderen Konzeptionen, anderen Ansprüchen, aus deren miteinander geführtem „Gespräch“ mehr entsteht, als die Teilnehmer zuvor mitgebracht haben (können). Ein Hörenkönnen und -lernen erweist sich als dialogkonstitutiv, so dass es, um mit H. Kimmerle zu sprechen, um dieAusbildung einer „Methodologie des Hörens“ zu gehen hat.[1]

Unter dieser Zielrichtung einer unter der Maßgabe der Interkulturalität stehenden philosophischen Dialogik sind denn auch Ansätze entwickelt worden, die durch die klassisch hermeneutischen Implikationen hindurch gehend eine „hermeneutische Interkulturalität“ protegieren. Einige wenige Stichpunkte hierzu: R. A. Mall spricht von einer „analogischen Hermeneutik“, die gegen die strukturelle Eingemeindungstendenz des „hermeneutischen Universums“ das Theorem der „Überlappung“ der Kulturen stellt;[2] F. Wimmer entwirft das Konzept des „Polylogs“, das den diskurstheoretisch durchbuchstabierten unhintergehbaren Konnex zwischen Autorschaft und Adressat gleichwohl an die Notwendigkeit gegenseitiger Erfahrung und Begegnung knüpft, was nicht ohne Folgen bleiben kann,[3] H. Kimmerle entwickelt eine, man könnte sagen, „Hermeneutik der ‘Differenz’“, die sensibel machen möchte für die Unabdingbarkeit dialogischer Kultur, in der auch ein Sensorium für „Nichtverstehen“ ausgebildet wird, dassich wiederum als konstitutiv für erfahrbare Interkulturalität erweist;[4] R. Panikkar macht sich stark für einen „dialogischen Dialog“, in dem er gleichsam vorbegriffliche „homöomorpheÄquivalenzen“ zwischen den Kulturwelten ausfindig macht, was ihn zu einer konstruktiven Verbindung zwischen interreligiösen und interkulturellen Phänomenen führt, die Qualitäten einer „diatopischen Hermeneutik“ annimmt.[5] Hier öffnen sich Tore zu Tiefenstrukturen wie etwa jene religiöser Grunderfahrungen und Weisheitslehren, deren Tragweite für die interkulturelle Philosophie noch viel zu unterbelichtet erscheint.[6]

II. Phänomenologisches Erfahrungsdenken

Die Philosophie sah sich, wenn es um die Grundlagen des Denkens überhaupt ging, stets den umfassenden Topoi der Welt auf der einen und der Vernunft auf der anderen Seite gegenüber.

Fragen wir nach der ‚Welt’, so fragen wir zugleich nach den Bedingungen und Voraussetzungen dieses Fragenkönnens, also nach der Vernunft und ihrer Leistungen. Zugleich wird darin der intrinsische und konstitutive Zusammenhang von Vernunft und Welt thematisch, und – mit einem neuen, methodisch ausgewiesenen Zugang sah sich mit Beginn des 20. Jhs. die *Phänomenologie* dazu aufgerufen, sich dieser Problemstellung näher anzunehmen. So ist auch Husserls emphatische Rede zu verstehen, wenn er mit der „Phänomenologie (und ihrer Forschungsarbeit) gleichsam die geheime Sehnsucht der neuzeitlichen Philosophie“ auf den Plan treten sieht.“[7] Dieser auf die gegenseitige Erhellungs- und Zeigefunktion von Vernunft und Welt ausgerichtete Forschungsimpetus sollte sich im weiteren Fortgang hinsichtlich seiner Frageansätze erweitern und vertiefen, so dass man nicht nur von einer „phänomenologischen Bewegung“ sprechen konnte, sondern auch von Schrittfolgen innerhalb dieses Denkens sprechen könnte, die sich aus der Sache ergaben, weshalb man auch jedes Mal neu, anders, und doch in konstruktiv-kritischem Rückblick ansetzte. Die phänomenologische Forschungsarbeit umschreibt so einen Weg der Phänomenologie, eine „Phänomenologie der Phänomenologie“ (sh. Fink, Merleau-Ponty u.a.), in der mit der Selbstklärung der

Vernunft *zugleich* die Erhellung und Öffnung der Welt zum Hauptthema avancierte. Nicht mehr das begrifflich ausstaffierte Kategorienset allein in seinem Denkhabitus von Begründung und Argument reichte hierzu aus, es bedurfte vielmehr der Einsicht in die Erhellungs- und Aufzeigekraft dessen, was man fürderhin unter dem Phänomen *als* Phänomen verstehen sollte und auch konnte. Damit einher geht die Einsicht darein, dass im Maße dieser Klärungsarbeit sich der „*Begriff* von Welt" zum „*Phänomen*der Welt" transformierte. Einige, wie mir scheint, entscheidende Schritte möchte ich im Folgenden skizzieren, die ihr Augenmerk nicht nur auf den genetischen und generativen Grundcharakter der „Welttopos" legen, sondern – damit verbunden – zugleich die unterschiedlichen Denk-, Verstehens- und vor allem Erfahrungstableaus von ‚Welt' zum Vorschein bringen, wodurch die Globalisierungsfrage wesentlich differenzierter und philosophisch fundierter behandelt werden kann. Dass man hiermit zugleich auf Problemstellungen der Interkulturalität zuläuft, so dass sich vielleicht gar von einer „Pluralität der Welten" sprechen ließe, dies erscheint mir gegenwärtig eines der Hauptfragen, mit denen wir es, nicht nur aus philosophischer Sicht, zu tun haben (werden). Ein interkulturelles Problembewusstsein auszubilden und dabei nach dessen philosophischen Kriterien zu fragen, dies scheint mir im Zeitalter der Globalisierung von eminenter Bedeutung zu sein. Daher schlage ich eine phänomenologisch instruierte Zugangsweise auch deshalb vor, weil sich ihr gesamter Forschungsimpetus auf die konstitutiven Voraussetzungen von etwas, hier von Vernunft resp. Welt richtet, näherhin also auf deren Konstitutionsgeschehen, worin erst deutlich werden kann, wie es zu beiden Polen kommt. In diesem Sinne betreibt Phänomenologie Vernunftforschung im doppelten Sinn und doppelter Lesart, einmal als *Vernunft*forschung (gen. subj.), worin sie selber erforscht werden muss, einmal als Vernunft*forschung* (gen. obj.), wo sie als Letztinstanz fungiert, durch die und vor der diese Forschung geschieht.

Husserls transzendentalphänomenologischer Forschungsblick vermochte nicht erst das Gegebensein der Dinge, sondern dem voraus die *Gegebenheitsweise*, den *Gebungssinn* von etwas zum Vorschein zu bringen. Der Sinn, genauer der Sinnhorizont *gibt* die Dinge, und zwar in ihrer Gegebenheitsweise. Jeder Horizont steht dabei wiederum in einem weiteren Verweisungszusammenhang von Horizontstrukturen, die alle für die Sinngebung verantwortlich zeichnen. Wichtig zu sehen ist, dass all die von Husserl fruchtbar gemachten *methodischen* Grundzüge wie Intentionalität, Konstitution, Reduktion, Horizont usw. nicht etwa Bausteine sind, die aufeinander aufbauen, sondern einen einzigen Strukturzusammenhang bilden, der das Phänomen erst als *Phänomen* hervortreten lässt. Phänomen meint eigentlich Horizontphänomen, das heißt Sinnkonstitution. Aber niemals kann etwas in vollgültiger Weise erfasst werden, da dessen Gebungshorizonte selber nie abgeschlossen sind. Jede Phänomenanalyse könnte immer auch noch weiter geführt werden, läuft doch der Verweisungszusammenhang auf „Welt" als Universalhorizont hinaus.[8] Dieser ist „das Ganze", das nicht erst erreicht wird, sondern das immer schon gleichsam im Hintergrund mitanwesend ist. So kommt auch schon die Welt in diesem Sinne in einer bestimmten Weise zur Gegebenheit, allerdings nur in einer bestimmten Perspektive, einer bestimmten Abschattung, Brechung. Ja dies, dass etwas in meisten Teilen entzogen ist, ist genau die Prägnanz und Profilation seines Gegebenseins. Anders ausgedrückt: Jede Dingwahrnehmung erweist sich so zugleich als Weltwahrnehmung.

Alleine schon diese wenigen Andeutungen zu Husserls wesentlich weiter ausgreifenden Forschungsanalysen lassen erahnen, welche Möglichkeiten dem „phänomenologischen Auge" gegeben sind, um von einem einzelnen Ding bis hin zu einer ganzen Kulturwelt deren Grundgehalte und Sinnstiftungsprozesse freizulegen und aufzuzeigen. Dass Husserl später die „Lebenswelt" in all ihren Dimensionen und als grundlegende „Lebensbedeutsamkeit"[9] sowohl für Wissenschafts- als auch der Alltagskultur als kritische Instanz gegen eine allein auf „Fortschrittsglauben" und subjektvergessener „Objektivität" basierendem europäischen Wissenschaftsdenken stark machte, war nicht nur konsequent; es wies auch auf eine Ebene vor, auf der jene beiden Topoi der „transzendentalen Erfahrung" und der „Lebenswelt" ihre gegenseitige Angewiesenheit „aus der Sache selbst" erfuhren. Interkulturelle Philosophie hat nicht nur mit Lebenswelten zu tun, es kann im Ausgang von Husserl auch gezeigt werden, welche Bewandtnis und welchen Sinn diese für die Wahrnehmung, Erfahrung und Gestaltung einer kulturellen Welt haben.

Insoweit nun dem *methodischen* Zugang – dies beträfe wohl jeden methodischen Zugang -deutlich wird, dass sein Zugehen die Sache nicht nur (er)fasst, sondern auch öffnet und zur Entfaltung zu bringen vermag, insoweit wird klar, dass

Methode und Sache nicht voneinander zu trennen sind, ja dass sie aufs Engste miteinander verschränkt sind, ohne indes die eine Seite der anderen gänzlich aufzuopfern. Anders gesagt: Das, was wir dadurch zu sehen vermögen, d.h. von der Sache her vor Augen bekommen, gewährt nicht nur Ein-sichten, es *sind* nichts anderes als Einsichten, sprich Evidenzen. Und insoweit nun diese Einsichten als genetische, als vorprädikative, auch vorintentionale, wenn man will, auch als sich steigernde und schließlich selbsttransformierende in den Blick unserer Aufmerksamkeit rücken, insoweit „verwandelt sich" die ‚Methode' zum ‚Weg' und damit zur „Pluralität derWege".[10]

III. *Wege* phänomenologischer ‚Welterfahrung' in interkultureller Hinsicht[11]

1) Mit seinem Topos des „Zur-Welt-seins", indem nicht nur die Referenz auf Heideggers „In-der-Welt-sein" und Finks „Weltoffenheit" mehr als anklingt, offeriert Merleau-Ponty eine Blickwendung, die „in statunascendi" ansetzt. Alle seine Phänomene spannen ein Zwischenreich auf, das nie hinsichtlich einer der Pole von Subjekt und Objekt, Leib und Welt u.a. übersprungen wird. Mag sein, dass damit die oftmals beklagte begriffliche Unschärfe und Metaphorik Merleau-Pontys zusammenhängt, insofern Begriffe immer auf ein Etwas des Begreifens zurückgehen müssen, aber es scheint mir gerade das Spannende und Besondere der Merleau-Ponty'schen Analysen zu sein, dass sie *mit* und *aus* dem phänomenalen Gehalt heraus arbeiten, dass sie also niemals die „Perspektive des Zur-Welt-seins"[12] verlassen, ja daraus aller erst die eröffnende Sinnspur der Phänomene gewinnen. Die unhintergehbare Verschränkung von Sinn und Sinnlichkeit, in der Merleau-Ponty wie kein anderer die *leibliche* Dimension aller Welterfahrung thematisch macht, die sich im Spätwerk in die chiasmischen Grundzüge eines geradezu inkarnativen Geschehens hineinarbeitet,[13] zeigt jedem Phänomen, nicht erst dem Zugang zu diesem, sein leiblich verankertes „Zur-Welt-sein". Gewiss, das Ergebnis paradoxer Konstellationen evoziert manch' kritische Nachfrage, aber der mit Merleau-Ponty zu gewinnende Phänomen- und Weltblick erweist sich als ein genuiner Weg phänomenologischer Besinnung und Denkerfahrung.

2) Auch das Konzept der „Andersheit des Anderen" von Levinas halte ich trotz größter Abwehr von Levinas selbst für ein genuin phänomenologisches, insofern darin ein anderer, die intentionale Grundstruktur überschreitender Phänomenblick auf den Plan tritt.[14] *Vor* aller Ich-setzug, und damit *vor* jeglicher Subjekt-Objekt-Konstellation ist schon eine Erfahrung des Anderen in seiner Andersheit virulent, welche die Betreffbarkeit, das Angegangen-, das Angesprochen- und Betroffensein ernst nimmt, über die man sich nicht instantanre-flexiv erheben und deren „empfundene Differenz" nicht einfach übersprungen werden kann, da man auf deren An-spruch immer schon antwortet und zu antwortet hat. In dieser auf Lévinas zurück gehenden Phänomenkonstellation der Erfahrung liegt ein ethischer Anspruch, der schon *in* jeder Begegnung *erfahrbar* wird, der längst tätig ist, bevor ein allgemeiner Ethos oder eine allgemeingültige Moral vorausgesetzt oder postuliert werden kann. Bedenkt man, dass mit Lévinas' aus der jüdischen Tradition gespeistem Ethikkonzept zugleich eine grundsätzliche Kritik am abendländischen Seinskonzept der „Ontologie" verbunden ist, so könnte man wenigstens zwei Aspekte für die interkulturelle Philosophie festhalten: zum einen ein geschärftes Empfinden und Bewusstsein für Differenz - der Lévinas'sche Topos hierfür lautet „Nicht-Indifferenz"[15] -, die nicht nur sensibel machen für „Andersheit", sondern auch für Weisen des Nichtverstehens und Nichtverstandenwerdens, und - eine weitere, kaum geklärte Motivlage – die die Hintergründe von Verweigerungshaltungen bis hin zu Gewaltanwendungen ernst nehmen. Dies hätte nebenbei bemerkt auch eine hochgradig politische Bedeutung. Ein zweites gälte der Freilegung von vorprädikativen und vorintentionalen Ebenen, die den Anderen nicht immer schon begriffen und verstanden haben, sondern *als Anderen* wahrhaft begegnen lassen. Das mit Levinas aufgerufene „Feld" der Altérité, das gerade jenseits phänomenaler Anhalte im Entzug und der Spur eine eigene „Zeigekraft" offenbart und von durchgängig asymmetrischen Konstellationen durchzogen ist, birgt nicht nur Weltcharakter, es läuft geradehin – man denke etwa an die Topoi der Unendlichkeit, der Güte u.a. mehr – auf ‚Welt' zu.

3) Der japanische Philosoph NishidaKitaro, nicht allein als der Begründer der sog. „Kyoto-Schule" bekannt, sondern darüber hinaus für das gesamte japanische Denken des 20. Jahrhunderts wegweisend und wirksam, hat in Auseinandersetzung mit westlicher Philosophie über ein Denken der „Reinen Erfahrung" hinaus eine „Ortlogik" entwickelt, die genuine Züge einer

„Ort-Phänomenologie“ trägt.[16] Mit seinem Konzept einer „diskontinuierlichen Kontinuität“ sucht er *vor* jegliche Subjekt-Objekt-, Ich-Du-, Mensch-Geschichte-, Mensch-Kultur-Trennung zu gelangen, indem er Phänomengehalte aufspürt, die vor allem die Tiefenstrukturen, die für gewöhnlich anonym und unthematisch mitfungieren, auf ihre schöpferische Gestaltungskraft hin öffnen. Vor allem im Topos des „Selbstgewahrens“ (jikaku) gewärtigt er eine, wie Y. Nitta dies nennt, „transzendentale Medialität“[17], in der ein Sehen „*von der Welt her*“[18] jenseits der Differenz von Ich und Welt zum Thema wird. Es öffnet sich dadurch eine „Weltperspektive“, in der Erfahrung, Wissen, Handeln und Leben eine „widersprüchliche Selbstidentität“ des „Selbstwissens“ generieren, das sich „orthaft“ und zugleich als „Weltgeschehen“ bekundet. Hier wird etwa die Differenz zwischen der westlich geprägten Ich-Welt-Konstellation und der östlich gelagerten Denkerfahrung von „So-sein“ (arinomama) und dem „absoluten Nichts“ (zettaimu) augenfällig, und doch zeigt sich darin ein ebenfalls veritabler Weg, den genuinen Weltcharakter von allem zu erweisen.

4) Ebenso erweist sich der konstitutive Zusammenhang von „Situativität“ und „Welteröffnung“, in deren Geflecht wir immer schon eingelassen sind, als nicht hintergehbar. Weder gibt es die Situation noch die Welt für sich, vielmehr erweist sich deren Strukturprofil von jeweiliger Konkretion und Ganzem als ein *Werdegeschehen*, das beide Momente mit zunehmender Deutlichkeit und Selbstklärung auseinander hervortreten und hervorgehen lässt. Es gälte, diesem Strukturierungsprozess *jeweilig* näher nachzugehen, insofern *darin* der jeweilig situativ verankerte welthafte Sinn *erfahrbar* wird. Wir verstehen weder die jeweilige Welt ohne situative Konkretion, noch die Situation ohne ihren sie öffnenden, über ein ganzes Situationsgeflecht vermittelten Weltcharakter. Diesen Zusammenhang aber benötigen wir, sollen die jeweiligen Erfahrungswelten in ihrer Spezifik und Eigentypik zu Wort kommen können. Heinrich Rombach hat in seiner strukturalen Phänomenologie und Anthropologie diese für das Menschsein konstitutiven Zusammenhänge von Situation und Welt näher beleuchtet. Er sieht hierbei einen „inventiven Charakter“ der Phänomene am Werk, wodurch die geschichtliche und genetische Selbstentfaltung der Phänomene in ihrer Selbstübersteigung sichtbar werden. In seiner umfangreichen Analyse der „Situation“ zeigt er bspw., wie Situation, Ich und Welt in „konkreativer“ Weise auseinander hervorgehen und ein in sich gegliedertes, mehrdimensionales Weltphänomen hervorbringen.[19]

5) Beinahe als Grundkategorie interkultureller Erfahrung erweist sich die ‚Fremderfahrung’ in all ihren Facetten. Denn, so B. Waldenfels, „‘Erfahrungen machen’ heißt etwas durchmachen und nicht etwas herstellen. (..) Erfahrung bedeutet dem [Denken von Empirismus und Rationalismus; G.S.] gegenüber einen Prozeß, in dem sich der Sinn bildet und artikuliert und in dem die Dinge Struktur und Gestalt annehmen. Die Phänomenologie hat es, wie es bei Merleau-Ponty heißt, mit einem Sinn in statunascendi zu tun und nicht mit Gegebenheiten einer fertigen Welt.“[20] Schon die Topoi „Eigenes“ und „Fremdes“ erweisen sich als späte abstrahierte Festschreibungen eines Prozesses, in dem die Verklammerungen von „Fremdem *im* Eigenen“ und „Eigenem *im* Fremden“ ein Antwortgeschehen offenkundig machen, das, wollte man es überspringen, den Erfahrungssinn der Fremderfahrung preisgäbe und damit auch entscheidende Aspekte interkultureller Kompetenz verlöre.Waldenfels hat eine originäre Phänomenologie der Fremderfahrung und Responsivität vorgelegt, in denen ein durchgängiges Antwortereignis zwischen Eigenem und Fremdem, die sich nie gegenseitig überschreiten können, tätig ist.[21]

6) Nitta Yoshihiro und Ernst Wolfgang Orth gehen auf die konstitutive Tiefendimension der Medialität zurück, wobei Nitta, vor allem von Eugen Fink und Nishida inspiriert, die interne Dialektik des Selbstgewahrens thematisiert und wichtige Grundaspekte für eine interkulturelle Phänomenologie freilegt.[22] Orth, vornehmlich von Husserl und Cassirer ausgehend, sucht auf erkenntnistheoretischer Basis der kulturellen und anthropologischen Signatur medialer Phänomenkonstellationen nachzugehen.[23]

Am stärksten von der „Medialität der Phänomenologie“ angegangen scheint Ferdinand Fellmann zu sein, der im kritischen Durchgang durch die phänomenologisch-hermeneutische Tradition deren Zukunft gar in einer „allgemeinen Theorie der Medien“ angelegt sieht.[24]

7) Ich würde auch die Konzeptionen von J. Derrida und G. Deleuze als Denkwege sehen wollen, die für die phänomenologischen Forschungen von nicht zu unterschätzender Bedeutung sind. Das dekonstruktive Denken Derridas hat die Phänomenologie durchaus bis in ihre Grundlagen hinein erschüttert, zugleich ihr aber damit neue Möglichkeiten und Wege

eröffnet. Mit Derrida's Zugang sieht man Phänomene noch einmal anders, ebenso wie mit Deleuze, der einem „Denken des Werdens" und der „Wiederholung" nachspürt. Bei beiden wird der Weltbegriff aufgebrochen, aber nur, um ihn auf seine vorgängigen Brechungen, Unterbrechungen und Supplements aufmerksam zu machen.

Der Weg der Phänomenologie hat sich schon seit längerer Zeit dem interkulturellen Denken geöffnet, dem vor allem die Ansätze von Levinas, Rombach, Nitta, Cho, Held, Waldenfels, Yamaguchi u.a. zugearbeitet haben. Dass dieses Ansinnen in der Spur der Phänomenologie selbst liegt, das heißt auch in sachlicher, systematischer und methodischer Weise weiter intensiviert werden müsste, scheint zunehmend deutlicher zu werden. Eine ‚Phänomenologie der Interkulturalität' hätte daher Wege zu beschreiten, deren Ausgriffe und Möglichkeiten noch kaum absehbar sind, die aber dennoch für eines zukünftiges Selbstverständnis von Phänomenologie und Philosophie, gerade im Hinblick auf eine ‚Pluralität der Welten', und damit für das interkulturelle Denken insgesamt, als unabdingbar erscheinen.[25] Weitere Grundzüge wären etwa mit dem „Widerfahrnis" zu nennen, ein Phänomenfeld, daswiederum auf „Grunderfahrungen" zurückgeht und darin wiederum „Tiefenstrukturen und –dimensionen" hervortreten lässt, wovon her alle unseren sozusagen unmittelbaren Erfahrungen gespeist und getragen sind.

---

1 Vgl. H. Kimmerle: *Die Dimension des Interkulturellen. Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie*. Zweiter Teil. Amsterdam/Atlanta 1994, S. 125 ff.

2 R. A. Mall: *Philosophie im Vergleich der Kulturen: Interkulturelle Philosophie - eine neue Orientierung*. Darmstadt 1995, S. 39-54, 62 f., 92 ff.

3 F. M. Wimmer: *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*. Wien u.a. (UTB) 2004, S. 66-73; ders.: *Globalität und Philosophie. Studien zur Interkulturalität*, Wien 2003.

4 H.Kimmerle: *Prolegomena*. In: Ders. (Hrsg.): *Das Multiversum der Kulturen*. Amsterdam – Atlanta 1996, S. 9-29; ders., 1994, passim.

5 R. Panikkar, *Advaita und Trinität*, In: P. Michel (Hrsg.): *Wissenschaftler und Weise. Die Konferenz*. Grafing1991, S. 81-99; ders.: *Religion, Philosophie und Kultur*. In: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 1 (1998), Wien 1998, S. 13-37.

6 Vgl. hierzu Verf.: *Hermeneutik der Hermeneutiken. Zu Raimon Panikkars religiöser Tiefenhermeneutik*. In: B. Nitsche (Hg.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkars Trinitätstheologie in der Diskussion*, Frankfurt/M. 2005, S. 102-122.

7 E. Husserl, Hua III/1, 133.

8 „Dass die Welt ein Zusammenhang von Sinnverweisungen ist, hat erst die Phänomenologie unseres Jahrhunderts erkannt und zum Thema philosophischer Analysen gemacht." K. Held, Welt, Leere, Natur. Eine phänomenologische Annäherung an die religiöse Tradition Japans, in: G. Stenger / M. Röhrig (Hg.), Philosophie der Struktur - 'Fahrzeug' der Zukunft? Für Heinrich Rombach, Freiburg/München 1995, 109.

9 Vgl. E. Husserl, Hua VI, § 2.

10 Vgl, Verf., *Genealogie und Generativität des Weltbegriffs - Von der ‚Methode' zum ‚Weg'*, in: G. Pöltner u.a. (Hg.), ‚Welten' – Zur Welt als Phänomen, Frankfurt/M. - Berlin - New York 2008, 35-50.

11 Die folgenden Ausführungen können in unserem Zusammenhang nur erste Andeutungen sein, die einer eigenen Ausarbeitung bedürfen. Von Interesse ist hier u.a. der Umstand, dass diese Konzeptionen nicht nur auf jeweils eigene Traditionsstränge referieren, sondern damit auch unterschiedliche Interpretationen zum „Weg" und zur „Geschichtlichkeit der Phänomenologie" anbieten.

12 Vgl. M. Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966, 106.

13 Vgl. M. Merleau-Ponty, Das Sichtbare und das Unsichtbare, München 19942, insbes. 172-203.

14 Vgl. E: Levinas, Die Spur des Anderen, Freiburg/München 1998[3]; ders., Totalität und Unendlichkeit, Freiburg/München 2002[3]; ders., Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht; Freiburg/München 1998[2].

15 Vgl. E. Lévinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg/München [2]1998, S. 361 ff., passim. Für Lévinas hält „die periodische Renaissance des Skeptizismus" (ebd. S. 371) jenen Riss wach, der die Vernunft als eine in sich homogen und universal verstandene von Anfang an wie einen Schatten begleitet. Er sieht gar im Skeptizismus eine Art Vorbote eines Denkens der Andersheit und damit einer „Ethik des Anderen". (Vgl. ebd. 358-371)

16 Vgl. K. Nishida, Über das Gute (Zen nokenkyu), übers. v. P. Pörtner, Frankfurt/M. 1990[2]; ders., IntelligibilityandthePhilosophyofNothingness, übers. v. R. Schinzinger, Tokyo 1958/Honolulu 1966; ders., Logik des Ortes, übers. v. R. Elberfeld, Darmstadt 1999.

17 Y. Nitta, Welt und Leben. Das Selbstgewahren des Lebens bei NishidaKitaro, in: H.R. Sepp/I. Yamaguchi, Leben als Phänomen, Würzburg 2006, 60-66, hier 62.

18 Vgl. R. Ohashi, Die Zeit der Weltbilder, in: R.A.Mall/N. Schneider (Hg.), Ethik und Politik in interkultureller Sicht, Amsterdam – Atlanta 1996, 19-30, hier 28; vgl. auch ders., Vom Selbstwissen zur Ortlogik. Nishida und die Phänomenologie, in: H.R. Sepp (Hg.), Metamorphose

der Phänomenologie, Freiburg/München 1999, 58-85.

19 H. Rombach, Strukturanthropologie, Freiburg/München 1993², insbes. 133-318; sh auch ders., Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins, Freiburg/München 1980, insbes. 269-332.

20 B. Waldenfels: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt a. Main 1997, S. 19.

21 B. Waldenfels, Ordnung im Zwielicht, Frankfurt/M. 1987; der., Antwortregister, Frankfurt/M. 1994; ders., Studien zur Phänomenologie des Fremden, 4 Bde, Frankfurt/M. 1997-1999.

22 Y. Nitta; ‚Logik der Philosophie' in der Philosophie Nishidas, in: K. K. Cho/Y.-H. Lee (Hg.), Phänomenologie der Natur, Freiburg/München 1999, 193-208; ders., 2006 (s.o.).

23 E. W. Orth, E. Husserls ‚Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie', Darmstadt 1999; ders., Was ist und was heißt Kultur? Dimensionen der Kultur und Medialität der menschlichen Orientierung, Würzburg 2000.

24 F. Fellmann, Phänomenologie zur Einführung, Hamburg 2006, insbes. 151-180.

25 Neben vielen anderen Studien darf ich hier auf meine Arbeit „Philosophie der Interkulturalität. – Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie", Freiburg/München 2006, verweisen.

「「種の論理」の可能性」研究会報告

黒田　昭信

本研究会は、2015 年 8 月 1 日（土）、14 時から 17 時まで、白山キャンパス 6 号館 6404 教室で開催された。

研究会の趣旨は次の通りである。

本研究会のテーマは、田辺元の「種の論理」をその可能性において読み直すことである。

田辺が 1930 年台半ばに展開した「種の論理」は、「絶対媒介の弁証法」と不可分の関係にある。この絶対媒介の弁証法によれば、種の論理を構成する三契機は、それが種の論理の全体において十全に機能するためには、相互に必ず他の二契機を媒介としなければならず、三契機のうちのいずれかに他の二契機に対する存在論的優位性を与えることはできない。それゆえ、その三つの構成契機である類・種・個のうち、種にだけ他の二つの契機に対する存在論的優位性を与えてしまうと、どうしてもアポリアに陥ってしまう。

実際、田辺は、国家を「最も具体的なる存在」―つまり諸々の個人が結局のところそこに従属させられる最終的審級―と見なしたときに、このアポリアに直面せざるを得なかった。この重大な理論的困難の理由は、種としての国家に誤って与えられた絶対的実体的優位性にあることは明らかである。田辺は戦後この理論的困難を認めたが、このアポリアが「種の論理」の枠組みの中で田辺自身によって克服されることはなかった。

しかし、私たちは、このアポリアは、田辺自身の絶対媒介の弁証法を徹底化することによって、種の論理の積極性を確保しつつ、回避することができると考える。そればかりでなく、その徹底化によって、種概念を新しい共同体構築のための基礎理論の根本概念の一つとして再生させることができると考える。

このような「種の論理」の読み直しが今日果たして可能だろうか。本研究会では、二人の発表者が、共同体の論理の再構築と、田辺自身のある実践のケーススタディをそれぞれ提示したあと、発表・発表者をめぐって特定質問者との質疑応答・全体議論を通じて討議をおこないたい。

司会者は、白井雅人（国際哲学研究センター）氏、発表者は、黒田昭信（国際哲学研究センター客員研究員、ストラスブール大学）と立花史（早稲田大学）氏との二名、特定質問者として、合田正人（明治大学）氏が参加した。酷暑の午後、十名ほどの出席者があった。

司会者の導入の後、黒田が「集合的個体概念の論理的分析 ―「種の論理」の問題群の明確化のために」というタイトルで発表した。田辺元の「種の論理」の主要三論文の中から国家概念の規定を取りあげ、そこに見られる理論的問題を指摘し、「種の論理」を今日読み直すための予備的考察を行った。

引き続き、立花氏が「「死の時代」の学芸共和国 ― 詩の翻訳と読解における田邊の社会存在論」というタイトルで発表した。田辺が晩年に取り組んだマラルメの詩の翻訳と注釈の中に、マラルメ研究者の協同体という「種」に対する田辺という「個」の働きかけを見、そこに「種の論理」の一つの実践のかたちを捉えようとした。

二つの発表の後、特定質問者の合田氏が、自身の田辺哲学についての考えを要約した後、両発表者に対して、田辺哲学の生成過程、世界図式、時間論、言語論等をめぐって質問を行った。

それらの質問に発表者それぞれに回答した上で、より自由に三者で討論が行われた。

会場からも二三の質問を受け、それに発表者がそれぞれに答えた。

Rapport de la réunion d'étude méthodologique « La possibilité de « la logique de l'espèce » »

KURODA Akinobu

Cette réunion s'est tenue le samedi premier août 2015 de 14 heures à 17 heures à la salle 6404 du bâtiment 6 du Campus Hakusan de l'université Toyo.

Le modérateur était Monsieur Masato Shirai (IRCP), les intervenants Monsieur Akinobu Kuroda (chercher invité de l'IRCP, Université de Strasbourg) et Monsieur Fuhito Tachibana (Université Waseda), le discutant Monsieur Masato Gôda (Université Meiji). Par la chaleur caniculaire, une dizaine d'auditeurs y assistaient.

Après un mot d'introduction du modérateur, M. Kuroda a fait une communication sous le titre « Une analyse logique du concept d'individu collectif — pour une clarification de la problématique de « la logique de l'espèce »», dans laquelle il a présenté une réflexion préparatoire pour une nouvelle relecture de la logique de l'espèce de Hajime Tanabe en signalant des problèmes théoriques que recèlent des définitions du concept d'État dans les trois articles principaux sur cette logique.

Ensuite, M. Tachibana a fait sa communication intitulée « La république des arts à « l'époque de la mort » — la théorie de l'existence sociale de Tanabe dans la traduction et la lecture de la poésie ». Il s'est proposé de saisir l'action de Tanabe en tant qu'individu à l'égard de l'espèce qu'est la communauté des spécialistes de Mallarmé comme une forme de praxis de « la logique de l'espèce » dans la traduction et le commentaire de poèmes de Mallarmé qu'a réalisés le philosophe japonais.

Après ces deux communications, le discutant M. Gôda, suite à une présentation brève de sa propre lecture de la philosophie de Tanabe, a posé des questions portant sur le processus de formation de la philosophie de Tanabe, son schéma du monde, sa théorie du temps, celle du langage etc.

Les réponses qu'y ont données les deux intervenants ont été suivies par une discussion générale entre les trois.

Pour finir, à deux ou trois questions posées par des auditeurs les deux intervenants ont respectivement répondu.

＜方法論研究会「哲学史のドクサを問う―〈合理論と経験論〉の再検討―」連続研究会＞報告

大野　岳史

趣旨

多くの哲学・哲学史入門書の中で、カント以前の近世哲学には二つの流れがあり、それは大陸合理論とイギリス経験論である、と記されている。そして、カントはこれら二つの流れを総合した人物として捉えられることになる。しかし、実際には合理論の中に経験論的傾向をもった哲学があり、経験論の中にも合理論的傾向をもった哲学がある。例えば、合理論の中で経験論的傾向をもった哲学者としてガッサンディやコンディヤックが、経験論の中で合理論的傾向をもった哲学者としてカドワースやモーアなどが挙げられる。

一般に、17 世紀から 18 世紀中葉の哲学は〈合理論と経験論〉という対立関係にあるものとみなされてきた。しかし、単純に「対立関係にある」と理解するだけでは、合理論の研究者と経験論の研究者が、互いに相容れないものとして半ば無視し合っているような状況を作ってしまうだろう。少なくとも、17 世紀から 18 世紀中葉の哲学についての理解は、このような状況に近いと言えるのではないだろうか。こうした状況の根本には、「合理論」と「経験論」という二者択一を迫る哲学史理解だけでなく、それぞれの研究が先鋭化することで他の哲学に深く入り込まなくなっていることもあるだろう。こうした状況を打破するために、「合理論と経験論」という枠組みそのものを再検討する必要がある。そこで哲学史の新たな可能性を拓き、新たな知見を見出すために、「〈合理論と経験論〉の再検討」をテーマとした連続研究会を行った。ここで各発表を紹介するとともに、この連続研究会においてそれぞれの発表がどのような意義をもちうるのか、私個人の所見ではあるが、提示することで報告とする。

藤坂大佑（東洋大学大学院文学研究科哲学専攻博士後期課程）
ジェイムズの思想展開における「合理論・経験論」の対立軸の考察

ウィリアム・ジェイムズは、合理論と経験論の対立をヴィジョンの違いとして捉え、その違いは「気質の違い」に由来すると考える。前者は「軟らかい心の人」による哲学で、後者は「硬い心の人」による哲学である。それぞれの真理観がそこで形成されるが、気質の違いに過ぎないため、両者には優劣はなく、対立そのものが問題とされる。そこでジェイムズは、それぞれの気質がそれぞれの哲学を選択し「生のヴィジョン」に差異が生じることを考察し、観念と実在との一致として真理を認めるプラグマティズムの観点に立つ。プラグマティズムは一見して経験に依拠するように思われるが、それは一般的な意味での経験ではない。ジェイムズが考える経験は「根本的経験」であって、経験の流れに徹底的に依拠する。学説上の理論的解釈にとどまることなく、生の流れそのものに基づくことが、プラグマティズムを合理論と経験論の対立を超克する哲学として特徴づけている。

藤坂氏の発表によって、ジェイムズのプラグマティズムが、合理論と経験論の対立を克服し、新たな真理観の可能性を開いたことが明らかになった。合理論と経験論の対立は理論上のものに過ぎないかもしれないし、17-18 世紀の西洋哲学を表現するためには、不十分な構図かもしれない。それでも、新たな哲学を模索するための土台たりうることが示されただろう。

笠松和也（東京大学大学院人文社会系研究科基礎文化研究専攻博士課程）
経験と理性の間で―スピノザ哲学における「目的」と「欲求」

スピノザは、初期著作『知性改善論』の冒頭で、通常の生における経験から出発し、すべての学知を人間の最高の完全性の獲得へと向ける歩みを示す。そこでは「すべての学知を一なる目的に向ける」とされるが、主著『エチカ』では目的性の排除された欲求概念のもと、真なる認識が自己保存のコナトゥスと結びつく。「徳」「最高善」「至福」は精神のコナトゥスに帰せられ、また神を認識することである。こうして実践的な場面すべてを「知ること」が覆い尽くすことになる。したがってスピノザ哲学において経験を重視するか理性を重視するかということが問題なのではない。「知ること」の範囲、強度、その根拠を事柄に即して解明することが、合理論と経験論を単なる学説とみなす理解を超えて、近世形而上学が提示する理論を理解するために必要なことである。

先の藤坂氏の発表は主として「根本経験」によって合理論と経験論を超える試みだったが、笠松氏の発表は「知ること」が倫理的諸概念の内実を組み替え、そうして「知ること」に基づいて合理論と経験論を超えようとする試みであった。それを可能にするきっかけは「目的」概念の排除である。笠松氏はとりわけウィティキウス『アンチ・スピノザ』における批判と対比して、スピノザが既存の欲求概念に伴う目的性を排除したことを強調している。既存の概念とそれら概念に基づく体系を改変した事例が提示されたと言えよう。

寅野遼（国際哲学研究センター PRA）
真理と歴史―スピノザ『神学・政治論』第７章における「聖書解釈の真なる方法」について―

スピノザ『神学・政治論』は、聖書を極めて厳しく批判し、今日の政教分離や思想と言論の自由にも連なる著作だとされている。ここでの聖書は、様々な経験（あるいはヒストリア）の堆積として成立しており、その解釈方法は、[1] 聖書に関するヒストリアを集める、[2] 聖書に関する一般的な法則を確立する、[3] この方法によって明らかにならない部分についての解釈は断念する、という要素で成り立つ。こうしてスピノザは経験同士の連結と統一によって経験の内容を精錬することで、経験の堆積を内的に読み解こうと試みるが、結局は別の経験が必要となり、聖書の字句を確実に解釈するにはいたらない。とはいえ、『神学政治論』は哲学と神学の分離を提唱しており、この方法では数学的確実性を得られないからといって、理性による独断的な解釈が試みられることはない。聖書による道徳的教えが求めていることは敬虔と服従であり、これは経験を内的に読み解こうとすることも理性による証明も必要ないのである。

寅野氏の発表は、笠松氏が提示した実践的な場面すべてを「知ること」が覆い尽くすという『エチカ』の倫理とは、異なる位相にあるものとして、『神学政治論』における聖書解釈を明らかにしたと言えよう。さらに、その方法と理性による論証がともに必要とされない領域として、道徳的教えが顕わになった。寅野氏は「経験と理性の分離の現れ」と「理性でとらえたものが実際の経験と一致する」場面の両方を見据えている。これら両方が両立する新しい位相が提示されたと言えよう。

渡辺博之（国際哲学研究センター客員研究員）
「スピノザにおける「合理主義」と「経験」について」

ヘーゲルによれば、合理主義と経験主義の対立は実際にあるが、それがつきつめられることはない。内在的思考が内外の経験からも内容を得るという仕方で、合理主義に経験的方法が入り込むためである。実際、スピノザは定義からはじめるが、ロックにおいては個別の経験をもとに一般観念が成立し、その一般観念が定義や公理の形でしめされることが明らかにされる。こうしてスピノザは合理主義に位置付けられるが、とりわけゲルーはスピノザ哲学を完全な「知解可能性」に基づく「絶対的合理主義」の体系であると考える。他方、アルキエによれば、明晰判明な観念から出発するデカルトとは異なり、スピノザのいう「十全な観念」はそれを意味づける形而上学的経験を伴っていない。そのため、「十全な観念」により幾何学的に構築された体系であるスピノザ哲学を理解することは

(comprendre) できない。しかしながら、モローは「我々は我々の永遠であることを感覚し経験する」と『エチカ』で語られていることを重視し、絶対的合理主義でありながら「理性」は常に経験に結び付けられると解釈する。このことが、現在のスピノザ研究の一つの方向性を示しているように思われる。

渡辺氏の発表は、スピノザ解釈史における理性と経験の問題を辿り直すことで、合理論と経験論との「とことんつきつめられた」対立のなかにスピノザを位置付けられないことを明らかにしただろう。ここでスピノザは絶対的合理主義と称されながらも、「我々の永遠であること」の経験によってその体系は意味をもつようになる。本研究センター編『越境する哲学』(春風社、2015 年) 第 17 章を読むことで、このことの理解は深まると思われる。

竹中久留美 (東洋大学非常勤講師)
「「ない」という指摘の視点―ヒュームの場合―」

ヒューム哲学において、単純観念はすべてそれらに対応する単純印象に由来するが、その例外ともなりうる事例があることが指摘される。その事例とは、特定の青の色合い以外であればすべての色を知っている人が、その特定の色合いだけを除いて濃いものから淡いものへと移行させて並べたとき、その人は色合いが欠けている空所に気づき、想像力でこの欠落を補うだろう、というものだ。ヒュームはこの矛盾を簡単に片づけてしまうが、それはなぜなのか。この問題は Missing Shade of Blue と呼ばれる。ヒューム哲学にそって考えるのであれば、次のようになるだろう。他の色合いの系列から色合いの程度差を見て取り、それを青の系列にも適用することで、その空所に気づくことができる。この適用は観念間に類似を見出す知性的働きに重きを置くことで説明でき、だからこそヒュームはこの矛盾を簡単に片づけるのだろう。空所に気づいたときには、すでに何がそこに埋まるべきか分かっているのだ。

竹中氏の発表は、「経験していないものと現前していないもの」を区別するものであり、プラトン『メノン』における探求のパラドクスから続く、知識論にかかわる問題を提起しているだろう。つまり「知らないものを探求できるのはなぜか」という問題が、Missing Shade of Blue では「現前していないもの (空所) を語ることができるのはなぜか」という問題になっているのかもしれない。「ない」ものは知の対象になりえないと思われるかもしれないが、「何がないか分かっている」という知のあり方が示されるのである。

大野岳史 (国際哲学研究センター研究員)
「『ポール・ロワイヤル論理学』の観念論における感覚と想像」

17 世紀の大学で広く認められていたテーゼとして、「先に感覚のうちになかった何ものも知性のうちにない」というものがあり、これをガッサンディは「観念はすべて起源を感覚に有する」と言い換える。感覚が想像の前提となり想像が知性の前提となる認知システムが変更されたことになる。ガッサンディにおいて観念形成は想像によって果たされるが、『ポール・ロワイヤル論理学』では、想像におけるイメージと観念とを混同しないように注意される。ここで「観念」とは、「私たちの精神のうちに在るものすべて」である。そして感覚的イメージを伴わない「存在」や「神」の観念のように、感覚を起源としえない事例をもとに、先のガッサンディのテーゼが否定される。たとえ感覚を観念の起源として認めたとしても、観念と感覚された対象とがまったくかけ離れている可能性が残される。こうして『ポール・ロワイヤル論理学』では、感覚・共通感覚の経験が真理認識論から取り除かれることになる。

この発表では、『ポール・ロワイヤル論理学』において感覚的経験がもたらす知識が不確であるとみなされ、非常に限定した仕方でのみ語られることが示された。このことは、従来の認知システムとは別のところでの真理探究を進め、そして感覚的経験に依拠しない方法論を確立する可能性が開かれたことを意味する。

野村智清（東京大学助教）
「大陸合理論とイギリス経験論ーアノマリーとしてのアイルランド哲学」

Loeb は 17 世紀から 18 世紀に至るヨーロッパ哲学史を大陸合理論とイギリス経験論の対によって理解する立場を「標準的理論」と呼び、それに対する批判者の見解を「アノマリー」と呼ぶ。このアノマリーの一つとして、Berman が主張したアイルランド哲学が存立するという解釈がある。ここでのアイルランド哲学とは、1690 年代から 1750 年代の間に興隆した「連続的な哲学的伝統」の存在によって確認され、「神学的表象主義の導入」と「産まれながらに眼の見えない人の例の採用」によって特徴づけられる。これらの特徴づけは、標準的理論にはない新たな重要性を提起しているため、アノマリーであると言えるが、ロックとスティングフリートの論争にも見られるため、アイルランド哲学の存立を肯定しているわけではない。したがって別の仕方でアイルランド哲学の存立を主張できるかという課題が残され、その可能性として、哲学的営為の論理的配置という観点を挙げることができる。

野村氏の発表は地域名哲学の存立に焦点を絞ることで、哲学の分類方法についての視座を提供しているだろう。独自性による哲学分類は、「他にはない独自性」に基づかなければ、厳密な分類にはいたらない。「合理論」と「経験論」を別の分類だとしても、本研究会の趣旨で記したように、経験論的な合理論、あるいは合理論的な経験論が出てきてしまう。単純に時代と使用言語で分類する場合もあり、哲学を分類する仕方は様々である。「論理的配置」による分類がどのような帰結をもたらすのか、今後の研究に注目したい。

おわりに

今回の連続研究会で、「合理論」と「経験論」を主軸に議論を積み重ねてきた。合理論の研究者と経験論の研究者の相互理解に関しては、今後も研究会を続けていく必要があるが、ここで一旦区切りとなる。今回の連続研究会の中では、「合理論と経験論の対立」という理解を肯定するか否定するかに関わらず、それぞれの哲学研究の新たな可能性が模索されている点は、共通していただろう。大別・類別された枠組みでは説明できないところに、それぞれの哲学者の独自性は存在しうる。枠組みの中に入る哲学者たちに共通している事柄は、それぞれの哲学者の独自性とは言えないからである。したがって、一旦大別・類別した上で、それだけでは説明できないものを探求することも、一つの方法となりうる。それぞれの発表者がこの方法を実践したことは、今後の研究に活かされるだろう。

第 3 ユニット

多文化共生の実現

（1）宗教間共生の可能性とその展開

（2）イランとの学術交流

（1）宗教間共生の可能性とその展開

宗教間の共生

- Ⅴ．別冊 3）第 3 ユニット（3）『国際哲学研究』別冊 6「共生の哲学に向けて―宗教間の共生の実態と課題―」を参照。

精神と身体の共生、自然との共生、伝統と現代との共生

- 特別講義「智慧と空性」アジャ・リンポチェ／Special lecture: “Wisdom and Emptiness” Arjia Rinpoche（2013 年 6 月 21 日開催、『国際哲学研究』3 号掲載）
- 共生の哲学に向けて―言語を通じて古代アジアの人々の価値観を探る―／Towards Constructing a Philosophy of Coexistence: Investigating the Values of Ancient Eastern People through Languages（2013 年 6 月 22 日開催、『国際哲学研究』3 号掲載）
- グローバルな対話の哲学／Philosophy in a Globalized Age（2015 年 12 月 11 日開催、『国際哲学研究』5 号掲載）
- Ⅴ. 別冊 3) 第 3 ユニット (3)『国際哲学研究』別冊 5「哲学と宗教―シェリング Weltalter を基盤として―」を参照。

海外現地調査

- 研究調査報告「ブータンにおける多文化共生研究プロジェクト」／Project on the Study of Harmonious Multicultural Coexistance in Bhutan（2012 年 8 月 23 日～30 日開催、『国際哲学研究』2 号掲載）
- 海外研究「オーストリアにおける多文化共生研究集会」／Study Meeting on Multicultural Harmonious Co-existence in Innsbruck（2014 年 8 月 18 日～19 日開催、『国際哲学研究』4 号掲載）

精神と身体の共生・自然との共生・伝統と現代との共生

特別講義／Special lecture（2013 年 6 月 21 日開催、『国際哲学研究』3 号掲載）

- 智慧と空性（アジャ・リンポチェ）／Wisdom and Emptiness（Arjia Rinpoche）

共生の哲学に向けて―言語を通じて古代アジアの人々の価値観を探る―／Towards Constructing a Philosophy of Coexistence: Investigating the Values of Ancient Eastern People through Languages（2013 年 6 月 22 日開催、『国際哲学研究』3 号掲載）

- インド・アーリヤ諸部族のインド進出を基に人類史を考える（後藤敏文）／Hintergrund der indoarischen Einwanderung in Indien und die Menschengeschichte（Goto Toshifumi）
- 仏教思想は甦るか―仏典、翻訳、そして現代―（斎藤明）／How Can Buddhist Thought Be Brought Back to Life?: Buddhist Scriptures, Terms, and Translation in Present-day Japan（Saito Akira）

グローバルな対話の哲学／Philosophy in a Globalized Age（2015 年 12 月 11 日開催、『国際哲学研究』5 号掲載）

- グローバル哲学？（マルクス・ガブリエル）／Globale Philosophie?（Markus Gabriel）
- グローバルな権力、グローバルな世界、グローバルな哲学（ハンス・スルガ）／Globale Macht, globale Welt, globale Philosophie（Hans Sluga）

智慧と空性

アジャ・リンポチェ
翻訳：堀内　俊郎

智慧の実践では、自己と一切の現象の本質を吟味します。これには分析的な瞑想が必要となりますが、その瞑想は、逆に、集中され、不動で、静かな心に依存します。

自己と一切の現象の本質を吟味した後に、瞑想者は、一切のものは常に変わっており、ある瞬間に「そうである」と見えるものは、次の瞬間には「そうではない」ということを経験します。かつて種であったものは植物となり、さらには縄として編まれます。一滴の水は流れとなり、やがては川となります。そして、蒸発し、ついには雨となって再び地上に降ります。常に流れがあるわけです。つまり、一つのものが他のものに変化するのです。同じように、自己は移り変わります。

みなさんは決して自分自身で生きているのではありません。みなさんは家族や社会や文化の中で生きています。常に他人と相互に触れ合っています。すべてのもの、すべての人が関連しています。わたしたちの諸のカルマ（行為）は、わたしたちの宇宙（世界）―外であれ身体的であれ内面的であれ―を生み出す原因や条件（縁）のもととなります。

ブッダが業について説明したように、

「これある時それあり。これ生ずるによりてそれ生ず。これ無きによりてそれ無し。これ滅するによりてそれ滅す」

です。

瞑想者は、この相互依存（縁起）、この相互連関を、外の宇宙（＝外界）の構成要素と、彼自身の世界である五つの集まり（五蘊）と、彼の心という内面の宇宙とを吟味することによって、悟ります。

彼は、外の宇宙は、地・水・火・風・空という五つの元素から成ることを見ます。まったく同様に、わたしたちの個人の宇宙・わたしたちの「自己」は、五つの集まりから成ります。最初の集まりであるわたしたちの身体や形（＝色蘊）は、外の宇宙の諸要素に対応します。すなわち、わたしたちが住んでいる宇宙とまったく同様に、わたしたちの身体は、地（物質）・水（液体）・火（体温）・風（呼吸の力）・空（くう）（内にあるもの）からできています。さらに、わたしたちの五感は、五つの要素を象徴します。すなわち、視覚対象は空、音声は水、においは地、味は火、接触は風を〔象徴します〕。

同様に、心という内面の宇宙は、五つの肯定的、五つの否定的な特徴を持っています。それらは、外界の五つの元素と、色蘊とそれに対する五感に対応します。

・地（物質とにおい）は、平等性という美徳（＝平等性智）と、その反対である傲慢という幻想です。
・水（液体と音声）は、鏡のような智慧（＝大円鏡智）と、その反対である怒りもしくは憎しみを体現しています。
・火（体温と味）は、区別する智慧（＝妙観察智）と、その逆である欲望もしくは貪欲を表します。
・風（呼吸と接触）は、一切を完成する智慧（＝成所作智）と、〔逆である〕嫉妬や恐怖という幻想に順応します。
・空（〔わたしたちの〕内にあるもの（＝空間）と視覚対象）は、すべてを含む智慧（＝法界体性智）と、その反対である無知や幻想を表します。

私たちの宇宙のすべて―外であれ身体的であれ内面的であれ―は、相互に鏡のように映し出し合っています。す

べてのものは、対応する関係の中で、相互に連関しています。

瞑想者がこれらすべての関連を経験した時、彼は独立した自己が空であること、一切の現象が空であることを悟ります。彼は智慧を得たのです。この智慧には慈悲が必要です。なぜならば、瞑想者は苦しみの海の中（≒多くの苦しんでいる人たちがいる中）では幸せではいられないからです。それはあり得ないことです。

Wisdom and Emptiness

Arjia Rinpoche

The practice of wisdom examines the nature of self and all phenomena. This necessitates analytical meditation which, in turn, depends upon a mind that is concentrated, stable and calm.

Upon examining the nature of self and all phenomena, the meditator experiences that all is constantly changing and that what appears to be "so" in one moment is "not so" in the next instance. What is once a seed becomes a plant and then is woven into a rope. A drop of water becomes a stream, which is now a river, then is taken up by the sun and finally falls to earth again as rain. There is constant flow: one thing passes into another. Likewise, the self comes and the self goes.

You never live by yourself. You always live within a family, a society, or culture. You constantly interact with others. Everything and everyone is connected. Our karma, our actions give rise to causes and conditions that create our universes: exterior, physical, and interior

As the Buddha explained about karma (action):

When this is, that is
From the arising of this, comes the arising of that
When this isn't, that isn't
From the cessation of this, comes the cessation of that

The meditator realizes this interdependence -- this interconnection -- by examining the composition of the outer universe, his own universe of the five aggregates, and the inner universe of his mind

He sees that the external universe is comprised of 5 elements: earth, water, fire, wind, and space. Just so, our individual universe, our "self" is composed of 5 aggregates. The first aggregate - our human body or form -- corresponds to the elements of the outer universe: Exactly like the world, we live in, our body is made up of earth (matter), water (fluids), fire (temperature), wind (energy of the breath), and space (that which is in between). In addition, our five senses symbolize the 5 elements: space is sight, water is sound, earth is smell, fire is taste, and air is touch.

Likewise, the inner universe of the mind has 5 positive and 5 negative characteristics that correspond to the 5 elements of the outer world and to the aggregate of form with its five senses.

- Earth (matter and smell) is the virtue of equality and its opposite, the delusion of pride.
- Water (fluids and sound) embodies mirror-like wisdom and its opposite, anger or hatred.
- Fire (temperature and taste) stands for discriminating wisdom and conversely, desire or lust.
- Wind (breath and touch) is attuned to all-accomplishing wisdom and the delusion of jealousy or fear.
- Space (sight and that which is in between) stands for all encompassing wisdom and its opposite, ignorance and delusion.

All of our universes -- the outer, the bodily, and the inner -- mirror each other. All are interconnected in corresponding relationships.

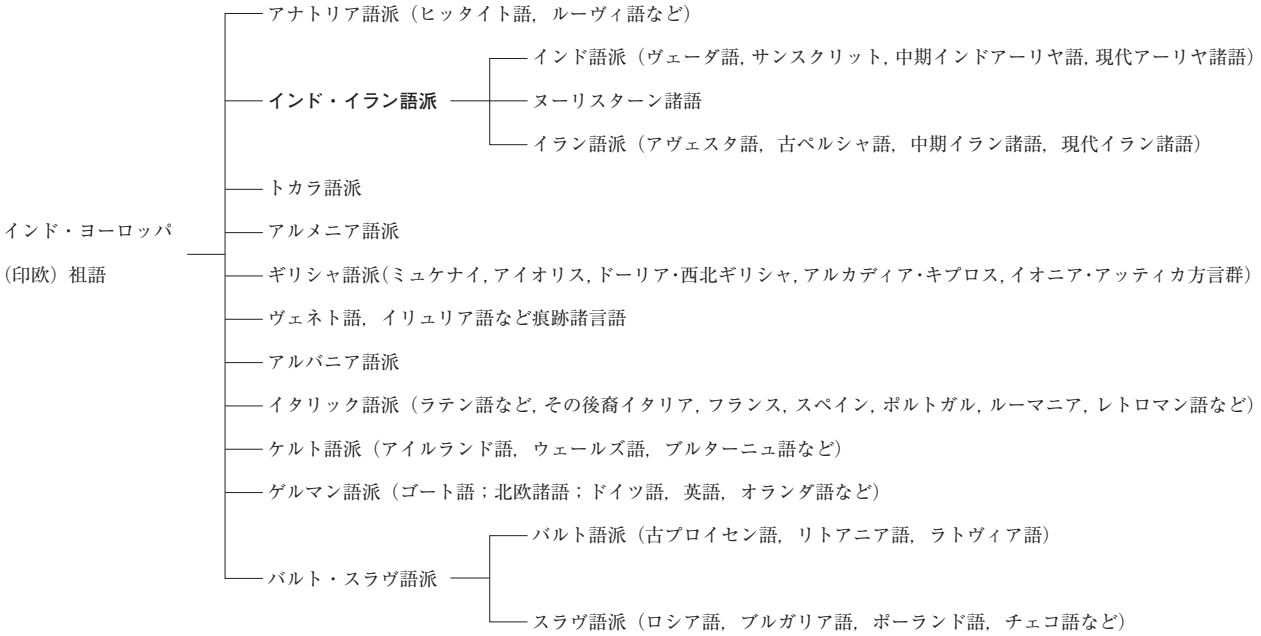
When the meditator is able to experience all of these connections, he is able realize the Emptiness of an Independent Self and the Emptiness of All Phenomena. He has obtained wisdom. This wisdom necessitates compassion since the meditator cannot be happy in an ocean of suffering. That is not possible.

インド・アーリヤ諸部族のインド進出を基に人類史を考える

後藤　敏文

インド・アーリヤの諸部族は，紀元前２千年紀中頃，ヒンドゥークシュ山脈を越えてインダス上流域に進出し，讃歌集『リグヴェーダ』と，それに続く祭式文献群を遺した。その中から，彼らの世界観，価値観の一端を紹介し，それらが，仏教をはじめインド文明の展開中に果たした役割をたどる。また，背景にあるインド・ヨーロッパ語族共通の世界理解の中には，今日の「グローバル化」にまで連なる要素が確認できはしないか，問題を提起する。

１．インド・ヨーロッパ語族



1.1. 古代インドの文献は紀元前1200年頃編集固定されたと考えられる『リグヴェーダ』に始まる。以降，紀元前に遡る資料はインド・アーリヤ語で著され伝えられた文献にほぼ限られる。インド・アーリヤ語はイラン諸語やヨーロッパの主な言語とともに「インド･ヨーロッパ語族（印欧語族）」に属し，一つの「インド･ヨーロッパ祖語」から分岐発展したものである。今日では，基になった印欧祖語を活用形の一つ一つから，そのアクセント位置に至るまで復元することが可能になっている。個別言語間の音の規則的対応（「音韻対応」）に基づき，個別言語の中で起こった音の変化（「音韻変化」）を辿って歴史的展開を検証する作業を中心とする印欧語比較言語学の成果である。上に掲げたインド・ヨーロッパ語系統図は各言語が単純に祖語から分岐した姿を表している。実際に印欧祖語を復元する作業には，このような単純な拡散を想定することから始めることが能率的である。インド・ヨーロッパ諸言語を類型論的に観察したり，たとえば，統計的分析によると，いくつかの言語間に共通する要素が見いだされ，より複雑な分岐過程を仮定したくなる。イタリック語派とケルト語派の諸言語の間には共通する構成要素が複数見いだされ，イタロ・ケルト語派が想定される可能性は確かにある。しかし，「イタロ・ケルト祖語」を具体的に復元

することは難しい。さらに，それらの構成要素の一つ一つは殆ど全てインド・イラン語派にも見いだされる。

このような事情は学問分野を成り立たせている条件とも関連する。インド・ヨーロッパ語比較言語学は，各言語の文献に在証される言語事実に基づき（「文献学的」），言語間の事実を「比較」し「歴史的」に説明する，という三本柱から成り立つ。インド・ヨーロッパ語族の諸言語は「比較」を有効な方法とする好条件を満たしていた。例によって示すと，ギリシャの言語とインドの言語とが共通の言語から分かれて歴史に登場するまで，両言語群の間には接触がなかったと考えて良い。従って，両者の資料を純粋に対比させて比較することが可能なのである。その間に互いに干渉・影響があったとすれば事態は複雑になり，純粋な比較を行うことは容易ではない。一つの方程式中に，資料の比較分析と影響関係を解きほぐす分析検証という二つの未知数を相手にすることになるからである。イタリック語派とケルト語派との間にはそのようなもう一つの未知数が入り込んでいる可能性がありはしないか。以上，私が一見素朴な単純なパターンから出発することの説明である。

1.2. インド・ヨーロッパ語族とその拡大の歴史，彼らの理念，世界理解を巡る問題の把握は，人類史理解にとって重要である。英語などのゲルマン語派の諸言語をはじめ，ラテン語の末裔たち，スラヴ系諸言語が今日占めている地域を見れば諒解できるように，その言語圏は広範囲に亘っている。しかし，もともとは黒海の西北方に紀元前５千年紀（B.C. 4000年代）から考古学的に確認される，乗馬を伴う父権的遊牧文化（M. ギムブタスの「クルガン」文化）から出発していると見てよい。印欧語族の拡大は「世界史」へ向かって進んできた人類史に潜む重要な問題と関わっている。紀元前２千年紀には各地に文献資料が現れ，諸部族の侵出が跡づけられる：

・おそらく製鉄技術を持つ当地の山岳民を支配下に入れてアナトリアから版図を広げたヒッタイト王国（紀元前17–13世紀を中心），
・ギリシャ諸部族のエーゲ海への進出（ミュケーナイ文書は紀元前14世紀に遡る），
・ユーラシアの広範な地域におけるイラン系諸部族の活動，
・インダス上中流域へのアーリヤ諸部族の進出

などが続く。後者の一部は紀元前２千年紀半ば，メソポタミアにミタンニ王国を建てた。

その後，

・紀元前13–11世紀には「海の民」が小アジア沿岸からエジプトにかけて来襲する。それまで，火山爆発や地震を挟み，地中海東部の覇権を巡る部族連合同士の戦争が繰り返されていた。ホメーロスの叙事詩の舞台もこの中に納まる。
・ヨーロッパ全体に進出していたケルト諸部族をやがてローマが駆逐し，強大な帝国を築く。ラティウムという集落から出た一握りの若年の男たちが成し遂げた出来事である。
・さらに，ゴート族など東ゲルマン諸部族がヨーロッパを席巻し，遅れてフランク族がフランク王国（紀元後５–９世紀）を築く。５世紀には北ドイツ沿岸からブリテン島へ渡った人々が，ローマに追われて同島にあったケルト系の人々，その他の先住民を征服する。
・ノルマン人の遠征，「新大陸発見」，メイフラワー号（1620年）と，彼らの闘争と拡大は進んだ。
・スラヴ語派の分岐拡大は10世紀以降になって顕在化する。

「世界史」はインド・ヨーロッパ語族の父権的攻撃的拡大に多くを負っている。父権制は闘争を勝ち抜いて部族が拡大するために有効である。ギンブタスは紀元前4000年前後，ドニエプル中下流域に「サティー」の風習を示す墓があることを指摘している。サティーとは，後のヒンドゥー社会において，夫が死ぬと殉死させられた「貞夫人」のことである。

２．インド・イラン共通時代とBMAC，「アーリヤ」と「アリヤ」

2.1. インダス河は『リグヴェーダ』以来１）*Síndhu-*，複数*Síndhavaḥ*とよばれる。そのイラン語形が２）*Hindu*である。新アヴェスタ語 *Həṇdu-*, *Hapta Həṇdu*「７つのヒンドゥ」はともに「インド地域」を意味すると思われる。古ペルシャ語*Hi$_n$du-* はアケメネス朝支配下のインド地域を指す。３）*Indos, Indus*は，このイラン語形から，語頭の*h*を失う小アジアのイオニア方言に由来するものと思われる。それぞれの語形に対応する漢語表現が，１）身毒，身豆，真

定など，2a）賢豆，乾特，県度などとその方言形に基づくかと推測される2b）天竺，天毒，天豆など，3）印度，印土などである。

イランは正確には「イーラーン」*Īrān*であり，「アリヤ*arya*たちの（邦）」を意味する複数所有格に起源する。インドに入った諸部族は別の派生語形「アーリヤ」*árya-*を自称していた。基になったアリ*arí-*は「主人」，「敵」などと訳されることが多いが，もともと「部族の成員」を意味し，自分の部族の有力者と敵の部族民とについての用法が表面に表れた結果と考えられる。イーラーンの基となったアリヤ*aryá-*という語はインドでも用いられ，[1]「部族の成員たる資格を持つ者」を，イラン側に対応形をもたないアーリヤ *árya-*（「アーリャ」，韻律上*áriya-*「アーリヤ」と3音節であることが多い）は「部族成員たる仁義を備えた，部族慣習法に従う」を意味するものと推測される。Witzel-Gotō Rig-Veda. Das heilige Wissen. Erster und zweiter Liederkreis. Frankfurt a. M. 2007, 828 s. v. *arí-*参照。因みに，漢訳仏典はアーリヤを「聖」と訳す。[2]

「アーリヤ」の人々はアフガニスタン方面からカーブルKābul川（『リグヴェーダ』に*Kúbhā*として現れる）に沿って東進し，ヒンドゥークシュ山脈を越えてインダス上中流域に侵出したものと思われる。

アーリヤの諸部族は，紀元前1500年頃から牛，馬，ヤギ，羊の遊牧をしながら部族単位で順次インド亜大陸に入ったものであろう。彼らは，マルギアナ（マルグシュ，現メルヴMerv付近），アレイア（ハライワ，現ヘーラートHērāt付近），バクトリア（バクトリシュ，現バルホBalkh）を結ぶ三角地帯，さらに，南はアラコースィア（ハラウヴァティシュ，現在のカンダハールKandahar付近），北はオクソス河（アームー・ダリヤーĀmū Daryā）からアラル海周辺（コワレズミー）にかけての地方から，何らかの必要に迫られ，カーブルの峠を越えざるを得なかったものと思われる。これらの故地はザラスシュトラZaraθuštra（ゾロアスター）が新宗教を打ち立てるのに成功した地域と重なる。その地に残ったイラン系の人々は東方へ回避することなく，社会と宗教の改革によって危機を乗り越えたものと考えられる。イラン系諸部族は古くからユーラシア一帯を広く移動していた。また，インド・アーリヤ系と考えられる一派も，紀元前16世紀にメソポタミア北部に進出し，紀元前14世紀後半にヒッタイト王国に併合されるまでミタンニMitanni王国を築いていた。古い文献から直接知りうる「インド・イラン共通時代」は紀元

<インド・イラン河川名など>

前３千年紀末のアフガニスタンを中心とする地方における活動を意味する。

インドに現れる河川名にはインド，イラン共通の名称が見られる。サラスヴァティー*Sárasvatī-*はアラコースィアのイラン名，古ペルシャ語ハラウヴァティシュ*Harauvatiš*（新アヴェスタ語には現地の方言要素を反映する*Harax^{v}a^{i}tī-*が現れる）に対応し，「湖，池を持つ（川）」を意味する普通名詞に由来するものと思われる。サラユ*Saráyu-*は，ハームーン湖に流れ込む河川名に遡ると思われるアレイアの古ペルシャ語名ハライヴァ*Haraiva-*にほぼ対応する。これと，新アヴェスタ語，単数対格形*Harōiiūm*，さらに派生形容詞*hārōiiu-*「H出身の」からインド・イラン祖語**saraḭu-*が復元できる。スゥヴァーストゥ*Suvástu-*には新アヴェスタ語ホ$_{ヴァ}$ーストゥラー*X^{v}āstrā-*（現クㇵーシュ・ルードXāš-Rūd）が対応する。後肢の名詞語形は若干異なるが，ともに「良い居住地を持つ（川）」を意味する。スゥヴァーストゥは，今日のスワートSwāt 川で，カーブルKābul川がアトックAttock付近でインダス川に合流する少し前に西方北側からカーブルに合流する。クㇵーシュ・ルード，ハライヴァ，カーブルの三河川群の源流は，隣接している。渓谷に沿って東方へ進めば，高度3000m程の峠を越えるだけで，インダス上流に至る。クㇵーシュ・ルード，ハライヴァ，サラスヴァティー，ハリー・ルードはいずれも，内陸で没する。

現在のアフガニスタン，トゥルクメニスタン，ウズベキスタン，タジキスタン，カザフスタンに跨る地方には，紀元前３千年紀から「バクトリア・マルギアナ考古複合」（Bactria-Margiana Archaeological Complex，略称BMAC）と称される大規模な城塞都市を擁する定住文明の栄えていたことが考古学的に明らかになりつつある。インド・イラン共通時代の人々は，おそらく紀元前３千年紀末頃に同文化圏に遭遇し，この先進文明から重要な文化要素を取り入れた，ないし，受け容れざるを得ない環境下に置かれたものと推定される。BMACやインダス文明は西方のユーラシア諸都市と交易をもっていたことが各地の出土品から知られており，紀元前３千年紀にはメソポタミアを中心に東西ユーラシアに拡がる都市文明ネットワークが存在したものと思われる。

ソーマ，ハオマ（麻黄）の使用はインド・イラン共通時代にBMACの文化圏から受容されたものと推測される。ヴェーダにおけるソーマ，イランのハオマが果たしていた興奮剤の役割を嘗ての印欧語共通時代に担っていたのは密酒である。『リグヴェーダ』において *mádhu-*という単語が用いられる場合には，実体詞「蜂蜜」，形容詞「甘い」よりも「蜜酒」を意味することが多く，具体的にはソーマが意図されている。往時にその役割を果たしていた「蜜酒」という語によって，新たに導入され遙かに効果的なソーマを表現したものと考えられる。[3] インドラ *Índra-*という神名もBMACに由来する可能性が高い。[4]

2.2. デーヴァたちとアスゥラたち

『リグヴェーダ』に現れる神々の背景にはおおよそ二群が想定される。「神」に当たる語はデーヴァ*devá-*で，天（輝く天空の覆い）を意味するディヤウ*dyáu-/div-/dyu-*（主格ディヤウス*dyáu-s*，所有格*div-ás*；ギリシャ語のゼウスZεύς［Zeús］，古い時代の発音ではズデウス［*zdéus*］，ラテン語には複合語にディウース*diūs*として残る。）から作られた形容詞**deiu̯-ó-*に由来し，ラテン語のデウスに等しい。印欧祖語**diéu̯-/diu̯-*「天」の弱語幹形*diu̯-*の第一音節に**e*を挿入し，語幹母音**-o-*を接尾した「ヴリッディ派生」による形容詞「天に存する」に遡る。ラテン語*dīuos, dīuus, deus,* 古ラテン語*deiuos*など多くの印欧語における「神」の語と同起源である。[5] 印欧語共通時代に「天に住む（種族）」と考えられていた往古の神々の系統を引き，自然界の諸現象（太陽の諸相，暴風，雨，大地など）や英雄神，機能神を包摂する。火（アグニ*Agní-*）やインド・イラン共通時代起源のソーマ*sóma-*，英雄神インドラも古来の神々のグループに属せられた。宗教の根本は太陽光と祭火との同置に基づく「拝火教」にある。水は女性複数形*áp-as*で表され，永遠に循環する，生命を持つ女たちであった。医療や救済に関わるアシュヴィン双神*Aśvín-*は宵の明星*Nā́satya-*と明けの明星*Aśvín-*とを巡る神話の合体されたものを核とし，既に印欧祖語時代に一組の神とされていた信仰を引き継ぐものと考えられる。[6] ディヤウス・ピター「父なる天」という概念はギリシャのズデウス（ゼウス）・パテール，ローマのユッピテールと同一の表現に遡り，「母なる大地」（ただし，同一の語形には還元できない）と対をなしていたものと思われる。『リグヴェーダ』においては，「父と母」同様，「天と地」は両数の，しかも，一方を省略した形（「母たち二人」など）でよばれることが多い。種牛と雌牛として語られることも多い。乙女の姿をした曙ウシャス*Uṣás-*もギリシャ語**áu̯hōs*（レスボス方言 αὔως［*áuōs*］，アッティカ方言ἕως

[*héōs*]），ラテン語*aurora*「曙」とともに印欧祖語に遡る。天空に関わる神々は『リグヴェーダ』より後の文献ではあまり重要な役割は演じない。インドラは最も好まれ，多くの英雄的行為が彼の勲に帰せられる。

アーディッテャ*Ādityá-*「アディティの息子たち」と総称される神々もデーヴァではあるが，彼らの存在が「アスゥラたち」の基に想定される。アスゥラ*ásura-*，イラン語のアフゥラ*ahura-*は「主，首長」を意味し，元は，アーディッテャ神たちの筆頭に位置する王権の神格化ヴァルゥナの呼称であったものと思われる。「アディティの息子たち」つまり「アスゥラたち」はインド・イラン共通時代に遡る社会制度の神格化で，ヴァルゥナ*Váruṇa-*（王権），ミトラ（ミットゥラ）*Mítra-*（契約），アリャマン*Aryamáṇ-*（部族慣習法），バガ*Bhága-*（家族間の財産・獲得物の分配），アンシャ*Áṁśa-*（個人の取り分），ダクシャ*Dákṣa-*（担当職能についての能力）の六神が属し，しかも，ダクシャは第七の末子とされる。六番目には必要に応じて他の神が入る。八番目にアディティが身籠もった息子は流産させられ，マールターンダ「死んだ卵から生まれた者」と呼ばれる人類の始祖となる。（人は死と一体となることによって元の完全な姿に戻り，天界に帰ることができる。）[7] 社会制度が神々の姿をとって現れるのは，祭官階級がことば（文書）を独占管理していたことから説明されよう。彼らが，法律，天文，医学，生物学，地理学をはじめ，当時の「世界理解の学」の全知全能を動員して讃歌を作り，祭式を構築し，理論化した跡が窺える。神話，伝承も彼らのことばの文化を経たもののみが伝わる。讃歌を「見た」者たちはリシ*ṛ̊ṣi-*（もとは「荒ぶれる者」，一般に「聖仙」と訳される），カヴィ*kávi-*「見者，詩人」，ヴィップラ*vípra-*「（興奮に）震える者」とよばれた。

インドでは昔からのデーヴァたちが好まれ，新しく厳格な制度神は畏れられた。アスゥラたちは『リグヴェーダ』に後続するヴェーダ散文文献（「ブラーフマナ」，紀元前800頃から）の段階になると，異部族を守護する「神ならざる神，魔神，悪魔」の群を意味し，仏教文献の阿修羅へと連なる。無論，ヴァルゥナをはじめ個々の神々はデーヴァとして崇められ続ける。イラン側では逆にデーヴァにあたるダエーワ*daēuua-*が退けられて悪魔の類と化し，アフゥラはゾロアスター教（マズダー崇拝）の至高神アフゥラ・マズダー*Ahura- Mazdā-*「知恵なる主」の中に受け継がれた。聖典アヴェスタAvestaのガーサー Gāθā「歌」と呼ばれる部分にはゾロアスター（Zaraθuštra）自身のことばと思われるものが収められ，そこでは，*Mazdå*「知恵，理性」（< **Mazdā-h*，人工的な男性活用形）と言われた後に*Ahurō*「首長［であるところの］」（< **Ahura-h*）と付け加えられている。『リグヴェーダ』にも唯一神を求める表現が諸処に現れるが萌芽に留まり，貫徹されなかった。一神教は厳しい部族闘争を勝ち抜くための原理として有効であり，父権制社会を束ねる力を持つ。紀元前２千年紀後半のユーラシア一帯に一神教を求める思想的営為が見られるが，ゾロアスターのマズダー崇拝は東方において事実上それを貫徹した稀な例であり，成功した最初の例といえる。宇宙秩序，真理はリタ*ṛ̊tá-*（「天理」，原意は「はまっていること，合致していること」，当時の一種，物理法則）とよばれ，リタに適った真実の（サッテャ*satyá-*，「［永遠に］存続する，事実に適う，実現する」）ことばによって，神々に実現を要求する詩句を集めたものが『リグヴェーダ』である。ゾロアスター教における最高原理はインドの*ṛ̊tá-*に当たる語からの派生形アシャ*aša-* <**árta-*「真理」である。アシャがアフラ・マズダーを越えた原理であるところに，純粋の一神教にはなり得ていないとする教学的立場も可能ではある。この関係は，リタとヴァルゥナとの関係と等しい。

これら「アスゥラたち」の背景にはBMACの社会制度からの受容が考えられる。アーディッテャ は「アディティの息子たち」を意味するが，母アディティ*Áditi-*は「拘束を持たない」自由の女神の意味である。アヴェスタにおける大女神アナーヒター*Anāhitā-*は「結び付けられていない女」を意味し，何か基になった女神（名）をインド側とイラン側とにおいて，それぞれ翻訳借用したものと推察される。[8] 具体的にはBMACから複数出土している（羊毛または水鳥の羽を纏う）女神像の存在が強く示唆される。アディティと息子たちを巡るヴェーダ文献の神話には，父権的なインド・ヨーロッパ語族の遺産とは馴染まない明確な母系の痕跡がされている。『リグヴェーダ』以来有名な「プルーラヴァス王と天女ウルヴァシーの物語」の背景にも（*Urváśī-*の語源は「雌羊」である），[9] パニ族からの牛の「解放」，すなわち，略奪の物語に見られるパニ族の岩造りの防御城塞*Valá-*にも，BMAC時代の記憶が隠されている可能性がある。「マヌ（またはマヌシュ）の子孫*manuṣyà-*」を自称するアーリヤたちの神々デーヴァが，彼らに勝る神々アスゥラたちを，契約を盾にとるなど様々な方策を用いて最後に滅ぼすは物語の背景には，BMACとの戦いが反映されている可能性もある。[10] ソーマを護る射手クリシャーヌの射掛ける矢をかわして，鷲が天上の砦からソーマを地上にもたらす話も同様に解釈できる。

ゾロアスター教，ヴェーダのバラモン教の儀礼に共通してみられる要素，例えば，祭火の礼拝，太陽と祭火との同一視，敷草，ことばの力，などは確実にインド・イラン共通時代からの遺産であり，さらにインド・ヨーロッパ語族の文化を引く要素が大きいものと考えられる。今後，『リグヴェーダ』などにBMAC時代の記憶が反映されている可能性をさらに検証する必要がある。ただし，BMACが文献を残していない以上，全ては状況証拠と個人の判断とに依らざるを得ない。

3．インド・アーリヤ諸部族のインド亜大陸侵入

アーリヤ諸部族のインド侵入の背景には，インド・イラン共通時代に起こった何らかの逼迫した状況の存在が推定される。インド・アーリヤ諸部族は，イラン系諸部族と異なり，故地を離れて東進し，カーブル峠を越えてインダス上中流域に入った。時代としては紀元前1500年頃が想定されるが，直接の証拠はない。西方における何らかの困難を避けるため狭い峡谷を越えて道を東へと辿るうち，アトックAttock付近でインダス流域に達し，その後インド亜大陸に進出したと考えるのが妥当な解釈と思われる。そもそも，地中海からアフガニスタン，中央アジアに懸けて波及した困難な事情がインダス文明をも包摂して紀元前３千年紀にユーラシアに広く栄えた都市文化ネットワークに破断をもたらしたものと考えられる。紀元前２千年紀に入るとユーラシアの交易は衰退し，インダス文明の諸都市も次第にその意味を失うに至る。自然環境の上では，紀元前16世紀に地中海に地震が相次ぎ，紀元前15世紀の中頃にはテラThera（サントリン島）が壊滅する。紀元前13世紀の末には「海の民」とよばれる凶暴な人々が東地中海地方とエジプトを襲い，鉄鋼を生産する山の民を独占管理していたヒッタイト王国を滅ぼし，鉄と鉄鋼の生産を世界に解放する。印欧諸部族は攻撃的移動拡大の跡を歴史に繰り返し残しており，それと軌を一にする攻撃性から判断して，「海の民」にもインド・ヨーロッパ語族に属する者たちが多く加わっていたであろう。もともとは，ユーラシアの西方で起きた動乱 -原因は急激な人口増大と背後にあった天変とに求められるであろうか-に起因すると思われる急激な変動が，一方ではインダス諸都市文明の姿を解消し，一方では遅れてアーリヤ諸部族のインド亜大陸への侵入をもたらした，と考えることが最も効率の良い説明と思われる。アーリヤ諸部族は彼らの家畜たちの牧草を求めながらやっとのことで東方に新世界を見出したのであり，彼らにとってはサヴァイヴァルの問題であったろう。

4．『リグヴェーダ』とアーリヤ諸部族，祭式の整備

インドの地に入ったアーリヤの人々が最初に編集したのが，讃歌集『リグヴェーダ』である。相対年代からは紀元前1200年頃のことと想定される。各家系に伝えられた1017讃歌，１万以上の詩節が一定の編集方針の下に収録され，今日に伝わる。編集からは，アーリヤの諸部族が互いに連絡を取り合い，「アーリヤ」としての統一を保っていたことが窺われる。伝統的に祭官の各家系に伝えられた讃歌を集めて編集し，宇宙を維持し，部族を繁栄させるための道具として固定した。祭官学者階級はこれらを基に次第に祭式を整備してゆく。「ことば」の重視は彼らの一大特色で，後の時代にまで続く標準語化の強さもこれと関連するであろう。異部族の者たちは「ぞんざいな，はっきりしないことばを持つ者」*mṛdhrá-vāc-*，「（正しい）口，すなわち，ことばを持たぬ者」*an-ás-*などと言われる。ことばの発語形態のレヴェルが重視され，パーニニ文法（Pāṇini, 紀元前４世紀前半）も単語に区切られた形ではなく，続けて発音される形を問題としている。詩人たちが理法の認識に基づいて「見た」詩句には，真実・事実（サッテャ*satyá-*）にかなったことばがもつ実現力が籠もっている。そのようなことばがブラフマン*bráhmaṇ-*の原義である。ブラフマンは後の哲学的思弁の中では「宇宙の根本原理」という地位を占めるに至る。宇宙秩序，真理，理法に当たる概念は「はまっている，合っている」を意味する過去分詞リタ（ルタ）*ṛtá-*で表された。「天理」と訳せる。ただし，リグヴェーダより後の時代になると「天理」よりも，それぞれの立場で守らなければならない*dhármaṇ-*（リグヴェーダ語形，中性名詞），*dhárma-*（後の語形，男性名詞），真実・事実（サッテャ）が問題にされる。リグヴェーダでは，過去・現在などの時の表示をもたない動詞形が多用され，ホメーロスの叙事詩のような出来事を「報告」する「物語」ではなく，知っているはずの宇宙秩序，真理や共通体験に「言及」する，歴史を

越えた文学という性格を中核とする。

個々の讃歌の原型は山岳地帯やステップにおけるインド・イラン共通時代の生活に置かれ，定住期をまじえた遊牧・掠奪中心の生活が反映されている。現存する『リグヴェーダ』讃歌がインダス上中流域で最終的な形を得たことは確実であり，当時の詩人が往時の詩を模したものを中心に，独自に作った讃歌や詩行・詩句を交えている。牛，馬，羊，山羊の遊牧を生活の中心に置く移動生活を主とし，おそらく3ヶ月前後の定住期に大麦*yáva-*を栽培していた。現実はともかく，彼らは牛によって生きていると信じていた。大麦はインド・ヨーロッパ祖語に遡る語彙である。小麦は『リグヴェーダ』には現れず，次の時代（アタルヴァヴェーダの一伝承Paippalāda-Saṁhitā，ヤジュルヴェーダ・サンヒターYajurveda-Saṁhitā）に*godhū́ma-*という形で現れる。語形は文字通りには「牛の煙」を意味し，イラン語形が別であること（新アヴェスタ語*gaŋtuma-* など）から，後に伝来した借用語の改変であることが明白である。定住期（*kṣéma-*）には，後の仏教における「雨安居」*varṣa-*（パーリ語*vassa-*）を思わせるところがある。雨安居というのは，雨期に教区の僧が二ヶ月または三カ月間，在家者の支援を仰いで一箇所に住み，合宿生活を送ることをいう。僧はそれ以外の時期には，乞食生活をしながら各地を「遊行」（*pari-*）*vraj*する。動詞*vraj*は生活域外の，特定の者に属さない未開地*áraṇya-*「原野」を越えて移動するときに用いられる語であることは注意されてよい。仏教僧の生活には，かつてのアーリヤ諸部族の生活を追体験する要素がある。

「ヴェーダ」*véda-*はバラモン教聖典の総称で，「（ものを実現する）知識」の意味に由来するものと思われる。ドイツ語*wissen*「知っている」，ギリシャ語のイデア*idéā*（<*u̯idéā*）「見かけ，様態，原像」，ラテン語から現代諸語に移入された*video*などの基にある動詞**u̯eid-/u̯id*「知る，気づく」から作られた名詞である。讃歌の各詩節をリチ *ṛc-*とよび，神々への讃歌を集めた聖典の意味でリグヴェーダṚgvedaと名付けられていた。「リグ」はリチに有声音が後続するときの形である。伝承は文字を介さず口伝により，祭官階級によることばの文化，文書の独占を可能にした。『リグヴェーダ』を伝承したのは祭官職「ホートリ（ホータル）」*hótar-/hótṛ-*の家系である。ホートリは「（祭火にバターなどを）注ぎ献ずる人」を意味し，イランのザオタル*Zaotar-*「祭官，司祭」に当たる。ゾロアスターは自らをザオタルと称している。『リグヴェーダ』が最初に編集された後，アーリヤ諸部族の祭官たちは（おそらくアドヴァリュ*Adhvaryú-*とよばれる祭式の具体的実行を司った「経路を辿る」祭官たちの主導の下に）大規模祭式から順次整備をはじめ，各種の祭官専門職を動員して役割を与え，祭式に必要な道具として先ず祝詞（*mántra-*マントラ，「真言」）を集成した。アドヴァリュ祭官たちは引き続き，紀元前800年頃から，マントラの効力を保障し，祭式の実行，構成を理論化するための神学テキスト「ブラーフマナ」*brā́hmaṇa-* を編集する。これらの散文文献から，当時の生活実態が『リグヴェーダ』より一層明確になる。それでも限られた枠組みで語られる制約があり，実生活の把握にはずっと後の仏典，特に語り物であるジャータカ Jātaka（本生譚）などの助けを借りる必要がある。インドにおける実際の生活の保守性から，見込みのある研究対象であるが，将来の課題である。ヴェーダ祭式が宇宙秩序の維持，部族全体に関わる祭事など大きな枠組みから整備されはじめ，個人や家族身辺に関わる祭礼，葬礼の整備が後回しにされたことは，彼らの理念を理解する上で（例えば，儒教をはじめ東アジアの精神風土との対比で）注意しておくべきである。

5．アーリヤ諸部族の東進

5.1. 『リグヴェーダ』に描かれる具体的な地理情報は少ないが，インダス流域からサラスヴァティーへ進出したことが彼らの生存拡張にとって決定的であったと推測できる。サラスヴァティーこそが彼らのインドの地における本拠地，故郷となる。

「十王戦争の歌」として知られる『リグヴェーダ』第VII巻第18讃歌はヴァスィシュタ*Vásiṣṭha-*を祭官に擁するトリッツ*Tṛ́tsu-* 族の王スダース*Sudā́s-* がインダスの一支流パルシュニー*Páruṣṇī-*（現ラーヴィー Rāvī川）をめぐる戦いにおいて十王の連合軍を破ったことを背景としている。連合軍の側にはアーリヤの部族名と思われるもののほか，異部族と思われる名も挙げられている。スダース王は別の箇所（III 33）において，ヴィシュヴァーミトラ*Viśvā́mitra-*を祭官としてバラタ*Bharatá-*の一族を率い，インダスのさらに東側の支流であるシュトゥッドリー*Śutudrí-*（現サトルジSatluj，Sutlej）とヴィパーシ*Vípāś-*（現ビアースByās，Beas）の流域に至り，この地を確

保して両河を渡り果せている。

IV30, 8–11には，祭官ヴァーマデーヴァ*Vāmádeva-*の支援する（または，率いる）部族がヴィパーシの畔で女族長に率いられる現地の部族を打ち負かしたことが暗示されている：「この勲をもまた，つまり君は，インドラよ，成し遂げた，雄々しい行為を，君が恐ろしく気を荒立てる女を打ち殺したという，天の娘を。天の娘であったとしても，つまり，偉大な者は，尊大にふるまうウシャス（曙の女神）を，インドラよ，君は粉砕した。ウシャスは粉砕された荷車から，そう，逃れ去った，牡牛（インドラ）が彼女を突き倒すことになると恐れて。ここに彼女の荷車は横たわっている，完全に粉砕されてヴィパーシの［畔］に。走り去った，［彼女は］かの最果ての地へ」。アーリヤ系の部族は女性に率いられることはない。おそらく遭遇した現地の母系的部族との抗争を謂うものであろう。女性部族長は「天の娘」を自称し，詩人はそれならば曙の女神ということかと皮肉を込める。ウシャス*Uṣás-* とよばれる曙はギリシャ語のヘオース，ラテン語のアウローラ等と同一語源に遡り，広く「天の娘」とよばれるからである。アーリヤの支配者，祭官は戦車に乗って移動することを原則とする。女子供は荷車を用いたらしい。ここでは，現地の女部族長が荷車を用いている。この『リグヴェーダ』に語られる領土争いは，後の二つの散文文献（紀元前800年頃）に語られるヴァーマデーヴァと女部族長（または祭官）の戦車競争に語られる伝説と同一の「史実」に言及するものと考えられる。そこでは，女性はクスィターイー*Kusitáyī-*またはクスィダーイー*Kusidáyī-*という名であるが，明確に非アーリヤ語形である。アーリヤ系の語であれば，*u* の後で *s* は規則的に *ṣ* ［*ś*］に変化するが（rukiの法則），ここでは *s* が現れるからである。戦車競争は部族間の紛争（テリトリー争い）決着に用いられた手段である。伝承では，クスィターイーは体当たりによってヴァーマデーヴァの戦車を壊そうとするが，ヴァーマデーヴァは膝の上に置いていた部族の火（移動中の習俗を象徴。移動の際には，部族長または筆頭祭官が戦車に乗り，部族の火を保持する）に目をやり，現在『リグヴェーダ』に収録されている一讃歌を「見る」（つまり，作る）。すると火が全面展開の布陣をとってクスィターイーに焼きかかり，彼女はクスィタ（またはクスィダ）の池に逃げ込んだ。現実にある地名と結びつけて「史実」に真実性を与える一種の論証である。また，その際に用いられる文体から，この池は彼らに周知の地名であったことが解る。

5.2. ブラーフマナ文献（ここでは，ヤジュルヴェーダ・サンヒターの*brā́hmaṇa-*部分と，*Brā́hmaṇa-*という名を冠する独立テキストを合わせてよぶ）の時代には（紀元前800–600年頃），アーリヤの諸部族は既にインダス流域を東方へ越えて拡大し，サラスヴァティーを拠点としてさらに植民活動を進めた。サラスヴァティー流域をテリトリーとして確保し得たことがアーリヤ諸部族のその後の展開を可能にした，極言すれば歴史から消えずにすんだ契機となったように思われる。以後，サラスヴァティー流域はアーリヤ諸部族の故地と見なされ，サラスヴァティーは聖なる川となる。

『シャタパタ・ブラーフマナ』にはヴィデーハ国の建国神話が収録されている。部族長ヴィデーガ・マータヴァ*Videghá- Māthavá-*は部族の火（*agní- vaiśvānará-*「各人，皆に属する火」）を口の中に保っていた。マータヴァの名はギリシャ神話のプロメーテウス*Promēt^{h}eús*に繋がり（原義は「泥棒，こそ泥」あたりか），天上の火を盗む古いインド・ヨーロッパ語族の神話の反映が見られる。彼に筆頭祭官（プローヒタ*puróhita-*）ゴータマ・ラーフーガナ*Gótama- Rāhūgaṇá-* が話しかけてもマータヴァは答えない，「皆に属する火が，私の口から漏れ落ちてはならない，と考えて」。祭官が「液体バター」という語を含む『リグヴェーダ』の詩句を唱えかけると，火はヴィデーガの口からこぼれ出て，大地に達する：

> その時，ヴィデーガ・マータヴァはいた，サラスヴァティー［川］のところに。それは，その場所から，東へ向かって燃えつつ，進んでいった，この大地を。ゴータマ・ラーフーガナとヴィデーガ・マータヴァとは，燃えているそれに従って，あとから行った。それはこの（地上の）一切の川たちを越えて燃えた。–– サダーニーラー（現在のガンダック川に比定される）というのは北の山から流れ出している。–– それを（火は）越えて燃えなかった。そういうその［川］を，以前は，婆羅門たちは渡らないものだった，「皆に属する火によって，（この川は）越えて焼かれなかった」と考えて。そこより東に，今は，多くの婆羅門たちがいる。そこは，まさしく，どちらかといえば居住に向かなかった，まさしく，どちらかといえば水っぽかった，「皆に属する火によっ

ておいしくされていない」という（訳で）。そこは，だが，今は，まさしく，どちらかといえば居住に向いている。婆羅門たちが，また，今やそれを祭式たちによって「おいしくした」のだから。それ（サダーニーラー川）は，炎暑の後半でさえ，まさしく，［ひとを］震え上がらせる。それほど冷たい。皆に属する火によって，越えて焼かれなかったから。そこで，ヴィデーガ・マータヴァは言った「私はどうしたらよいのか」と。「ここよりも東方に君の居場所がある」と（火は）言った。その（川）は，今でも，コーサラとヴィデーハの人々（国）の，この境界線である。彼ら（この両側にいる人々）は マータヴァの子孫であるから。

「おいしくする」（動詞*svad*，英語*sweet*等と同源：*sváda-*^{te}，*sváda-*^{ti}，*svadáya-*^{ti}，ここでは*ásvaditam*，*ásiṣvadan*）という語は焼き畑によって作物，牧草を耕作することを謂うもので，野生動植物への忌避とともに彼らの「文化主義」を示す表現である（→ 6.4.）。焼き畑と耕作の実態はブラーフマナ文献から回収できる。新開地は「新しく焼いた土地」*navadāvá-*とよばれる。さらに，「新しい入植地」*návāvasāna-*参照。「世界」を意味するローカ*lóka-* は語根*roc/ruc*「光を放つ」からの派生名詞であり，もともと，ドイツ語で「光」とともに，林間の火をかけて焼き払った土地を意味する*das Licht*（今日では一般に*die Lichtung*）であった可能性が高い。（原義は「光の届く場所」か。『リグヴェーダ』X 88，6参照：「アグニは，夜の間，世界（存在するもの*bhū-*）の頂点となる」，つまり，火の届く範囲が世界である）。日本語の「世間」は仏典に現れるこの語の複数処格形*lókeṣu*に由来する。

5.3. アーリヤの諸部族は『リグヴェーダ』以来，子孫繁栄，家畜の増大に意を注ぐこと急で，彼らの拡大の背景には人口増大が考えられる。同時に，「アーリヤ」の語は「部族の生活習慣に従う」を意味し，必ずしも血族に基づく単一部族社会を意味しないと考えられる。この一種の普遍主義（現代の「グローバル化」を想起させる）がアーリヤ文化とインド・アーリヤ語による標準語化に果たした役割は軽視できない。アーリヤ諸部族の植民活動については複数の言及が回収できる。カタ・サンヒターKaṭha-Saṁhitā XXVI 2:123, 17（紀元前8世紀頃），バウダーヤナ・シュラウタスートラBaudhāyana-Śrautasūtra XVIII 45（紀元前5世紀頃）[11]は東方への拡大に言及し，マイトラーヤニー サンヒターMaitrāyaṇī Saṁhitā IV 7, 9:104, 14f.（紀元前8世紀）は南への進出を記録する。ジャイミニーヤ・ブラーフマナJaiminīya-Brāhmaṇa III 146（紀元前6世紀？）には北へ息子たちを派遣する記述が見られる。タイッティリーヤ・サンヒターTaittirīya-Saṁhitā II 5, 2, 7（紀元前8世紀後半？）は長男を派遣すると言い，アイタレーヤ・ブラーフマナAitareya-Brāhmaṇa VIIほかに伝わる「シュナッハシェーパŚunaḥśepaの物語」（紀元前6世紀？）では100人の男児のうち，年長の50人が追い出され，新天地を求める。ヴェーダ祭式においては，理念上の舞台が往時の移動時代の生活に置かれ，植民活動が模倣的に再現される。ブラーフマナから古ウパニシャッドに懸けての時代には，アーリヤ諸部族は，上記のヴィデーハ建国譚に見られるように，ガンジスの北岸に沿って今日のビハールBihār地方にまで広がっていた。ガンジスの南岸にアーリヤ文化が拡大するのは仏教，ジャイナ教興起の時代であり，マガダMagadhaの建国と関わる。[12]

6．まとめと課題

6.1. ことばの力

アーリヤ諸部族は祭官・学者階級が管理する統一的理念によって導かれた。彼らは天理（*ṛtá-*），真実（*satyá-*中性単数実体詞）に基づく実現する（*satyá-*形容詞）ことば（*bráhmaṇ-*）の表明によって世界と現実社会の秩序を維持し，理念と要求の実現を画策した。人々と神々との間にはgive-and-takeの関係があり，正しい言葉の持つ実現力が神々を動かす。[13] マントラにおいて，神々への呼びかけに用いられる動詞のムード（法）は接続法，命令法を中心とし，話し手（祭官）の意思が神々の行為を実現させるという構造で表明される。願望や祈願は二次的役割を持つに過ぎない。祭官学者（*brahmáṇ-*）は，ブラフモーディヤ*brahmódya-*「ブラフマンを巡る議論*údya-*」と後に名付けられる「ことばによる決闘」によって神学論争を行い，理論を積み上げ，精緻なものとして構築していった。『ウパニシャッド』はそうした営為の帰結と見なしうる。「積み上げ」と表現したのは，先行する議論を前提としてその上に議論を加えるという性格が強いことを示唆するものである。新たに大原則，「公理」を書き換えるよ

うな革命は起こらなかった。仏教の「生老病死」（四苦）がブラーフマナ文献において展開しウパニシャッドにおいて確立された「業と輪廻」の理論を前提として組み立てられ,「生苦」がブラーフマナ以来の「天界における再死」から出発していることも，そうした保守伝統主義から理解できる。[14] ブラフモーディヤにおいては，問う者が三度まで問いを出し，答える者が三度の問いかけに答えられないと「頭が弾け飛ぶ」とされた。法華経の「頭が七つに弾ける」はこれを引き継ぐ表現である。マガダ国における仏教教団の地位確立の契機となったブッダと大婆羅門学者ウルヴェーラ・カッサパ（「Uruvelā 川の亀」）との論争対決の中身が伝えられていないこと，論争・問答を基本原則とするインド思想界において答えを出さずに論争に勝利したとされるブッダの「無記」とは，この意味で特別注目される。

古代インドの世界理解はことばを中心に組み立てられた。ブラフマンはやがて「宇宙原理」の位置に上る。インド思想史を支配する観念主義，主知主義的原則，全てを認識論のレヴェルで詰めてゆく性格はこの出発点と関連しているように思われる。『リグヴェーダ』に見られる創造讃歌は，帰するところ，詩人のことばの中の出来事を語っていると捉えることができる。プラトーンのある対話篇によると，ソークラテースは自己を知るために外の世界を詳しく検証するという方法をとったそうであるが，後代インドのヴェーダーンタ学派は「逆に（内側に）向かうアートマン」*pratyagātman-*という概念を立てる。直接自己を内省する方向である。アテーナイという転換点と離陸，それを受け継ぐ西洋文明の一性格を象徴しているように思われる。ただし，どちらにも，天の摂理をも含めた真実事実の重視という性格は強い。

6.2. 契約

契約の実行は『リグヴェーダ』以来のヴェーダ文献に顕著な概念である。アーリヤの守護神デーヴァたちが契約を盾に勝利し, 権力圏を拡大してゆく一例は注10に触れた。ヒッタイト語の資料が多量に出土したのは, 国家（部族）間の取り決めを記した契約文書が保管されていた公文書館（archive）が発掘されたためである。契約文書は何年か毎にコピーを作り，複数の要所に保管されていた。メソポタミア一帯の歴史環境の中で成立した原理かも知れない。「アーリヤ」は，元来,「部族成員の慣習に従う」意味であり，契約遵守はアーリヤの中身であるダルマ*dhárma-*の中の重要概念である。ダルマには，今日の「グローバル・スタンダード」を想起させるところがある。[15]

6.3. 移動生活と技術や蓄財の軽視

インド・イラン共通時代，そしてインド・アーリヤの諸部族は遊牧民の常として家畜以外の財産，技術の維持携行を重んじていなかったように思われる。ヨーロッパの社会生活において，整理整頓が重んじられることの中には，移動生活の遺風が見られるかも知れない。ヴェーダ文献においては，革鞣し，飲食物調製などに携わる技能者は一括して「努め励む者」*śámitar-* の名で表された。例外的に，インド・ヨーロッパ祖語に遡る*tákṣaṇ-*「大工」（ギリシャ語*téktōn*）があり，さらに，肉切り職人に遡ると推定されるトヴァシュトリ*Tváṣṭar-*が神名として現れる。アーリヤ部族の神トヴァシュトリはリブ$_{ㄱ}$*R̥bhú-*と総称される３人の神々が良い木材から四つの立派な杯を製作するのを見て恐れ，女たちの中へ身を隠してしまう。リブ$_{ㄱ}$たちはソーマの質にも詳しく，本来アーリヤ社会の外にあった異部族の技術者に遡ると推定できる。語源的にはギリシャ語のオルペウスὈρφεύς［*Orp^{h}eús*］と同起源であり，「小さい者,（社会的）弱者」から出発していると推定される。ヴェーダ時代には戦車と織物とが技術の粋であったが，戦車職人の身分は，後の時代に至るまでアーリヤの人々の外に置かれていた。織物はアーリヤ社会の女たちの担当領域であった。少し後の散文文献の語るところによれば，轆轤を用いる焼き物は「アスゥラ的」であり，土器職人はシュードラとされる。祭式用の焼き物を製作する場合にはアーリヤの祭官が往時のプリミティヴな製法によって造る。このことは，日常生活には「異部族」が作ったより上質の焼き物を用いていたことを示唆する。金属器についても同様のことが言えるであろう。[16]

『リグヴェーダ』に見られるアーリヤ諸部族は季節的に「牛探し」と称する略奪行, 遠征を行った。季節的には春先，夏などが確認されるが, 水の来る前の河川路を利用して移動したものと思われる。[17] さらに,「７つの秋の防御柵（プル*púr-*）」という表現からは，農作物の収奪行が推測される（→ 注12）。[18]

6.4. 文明と野蛮

「おいしくする」という表現が焼き畑によって原野を開墾し，大麦や牧草を栽培することを意味することは**5.2.**に述べた。彼らは牛，馬（両者が「大きい家畜」とよばれることはローマに共通する），羊，山羊（同じく，「小さい家畜」）を飼育し，野生動物を食することは表に現れない。[19] これら四種の「家畜」（さらに，大麦，『リグヴェーダ』より後には米も，これら「家畜」の中に列挙される[20]）は人間の集団（*grā́ma-*, 後には「村落, 集落」の意味になる）に属する家畜たち（*grāmyá- páśu-*）とされ，*āraṇyá- páśu-*「原野，森林に属する獣」と区別される。*āraṇyá-* は *áraṇya-* から造られた形容詞で，*áraṇya-* の原義は「よその（*áraṇa-*）土地」である。[21] 豚や犬は印欧祖語に遡る語彙であり，人間の集団域に生きていたものと思われるが，「村落に属する家畜」には含まれず，両義的である。「天の赤い猪」ともよばれるルドラ*Rudrá-*は後のシヴァ神の祖型とされるが，弓矢を持ち山に棲むとされ，野生動物との関わりが深い。

「神々は生のもの，調理されていないもの（火の通っていないもの）は食さない」という言辞はヴェーダ散文以降散見する。「酸乳（*dádhi-*）は村落に属する，蜜は原野に属する」とも言われる（Taittirīya-Saṁhitā V 4, 5, 2）。ある種の穀物食にヤヴァーグー*yavāgū́-*という名のものがあるが，*krūrá-*であるとされる（同VI 2, 5, 2）。「流血の，生の，血生臭い，残忍な」を意味する形容詞*krūrá-*は中性単数で出血傷を意味することが多い。ヤヴァーグーが実際にどのような食物を意味するのか未確定の部分があるが，[22]「文明と野蛮」の文脈で再検討する余地があるように思われる。祭式に供物として用いられるのは人が栽培・飼育（cultivate）するミルクと大麦（後に米も）の製品が中心である。野生動物，蜜，胡麻などは通常の献供の対象とはならない。胡麻は祖霊祭において中心的役割を果たすが，祖霊たちが暮らす領域をどのような場所に想定していたかという問題と関わるように思われる。鳩麦（ジュズダマ）が移動して去った後の居住地に属するとされる記述も注目される。[23]

6.5. 拡張主義

『リグヴェーダ』とそれに続くヴェーダ文献群には子孫と家畜たちの増大，支配圏の拡大に対する重大な関心が繰り返し表明されている。異部族およびアーリヤ内部の部族闘争にも激しいものがあったことが窺われる。敵対者には「敵」に当たる語彙が用いられるのは当然であるが，『アタルヴァヴェーダ』以降，「ライヴァル」の意味で元来兄弟の息子たち，つまり「甥」を意味する*bhrā́tṛvya-*が主として用いられることが目を引く。王，部族長に嫁いだ女たちの間でも競争の激しかったことが窺われ，女または娘の勢力拡大には「広がり支配する」と「輝き拡がる」の両様に解釈可能な動詞*vi-rāj*が用いられる。

インド・ヨーロッパ語族拡大の歴史に繰り返し登場する派遣・遠征のヴェーダ文献における記録は**5.3.**に挙げた。若年層の男児を追い出し，よその土地に新たな暮らしを求めさせる形式が主である。インド・アーリヤの一分派と思われるミタンニ，さらに，アナトリア語派のヒッタイト王国，海の民，イタリック語派のローマの建国，西ゲルマン語派の一部族フランク王国などがこのタイプを代表すると思われる。東ゲルマン語派のゴート族[24]，ブリテン島に移住した西ゲルマン語派のアンゲル，ザクセン，ユートの一部，最終的に現在のドイツの山側に定住地を得たフランク族の一派，バイエルン族などは一族揃って移動拡大したものと思われる。「ハーメルンの笛吹き男」の物語の背景には，13世紀に若年層の男女同数が東ヨーロッパに送られたという史実が反映されているように思われる。また，当時そのような移植を斡旋した商売人の存在も窺われる。

インド・ヨーロッパ語族の父権制は勢力圏の拡大に有効であった。[25] ギムブタスはインド・ヨーロッパ語族が黒海沿岸からドナウ河口に進出し，ヨーロッパに拡大する以前には母権的社会が優勢で馬の飼育は知られず，戦闘の跡はなく，村落に防御施設はなく，城塞都市も存在しなかったという。[26] インド・ヨーロッパ語族はギムブタスが触れない東方においても（BMAC，場合によっては楼蘭も）母権的ないし，少なくとも女性が大きな役割を担っていた「文明」の中を突き進み，その男権的原理によって競争に勝ち抜き，支配権を拡げていったといえる。*árya-*「アーリヤの人々に該当する」（もともとは，おそらく「部族の成員の慣習に従う」）の*dhárma-*には，この意味で，父権的「文明」を言う側面があり，母系文化との衝突が背景にあるかもしれない。それがまた「文明と野蛮」という定規であった可能性が考えられる。**5.1.**をも参照されたい。

家長である男子が民会（『リグヴェーダ』に見られる*vidátha-*，原義は「分配の決定」，がこれに当たる）におい

て諸事を決定する制度は印欧祖語時代に遡るように思われる。有力家長には部族を代表する裁量権があったらしく，*svadhá-*「自己決定権」の語で表された。例えば王権の神格化であるヴァルゥナは*svadhávan-*「自分で決定する資格をもつ者」である。家長が民会を通じて支配決定する社会制度が想定され，周囲には契約によって連携または敵対する異部族集団があった。民会に出席する「個人」の資格が重んじられたことと，カミソリがインド・ヨーロッパ祖語に遡る数少ない「利器」を表す語彙の一つであることとの間には深い関係がある，というのがカール・ホフマンの見解である（口頭による）。民会には髪を短くし，髭を剃って「顔」を示す必要があり，カミソリはいわばパスポートに当たるというのである。ドイツ，デーンマークの北海沿岸地方から多量に出土する青銅製のカミソリはこの意味で興味深い。それらは埋葬品と思われ，夜の太陽光を船上に救い上げて運ぶ金星に源をもつ双子の神が描かれていることが多い。[27] ヴェーダ祭式に組み込まれた新月祭，満月祭前日の行事は，元来，民会（サバー*sabhá-*）と関連していた可能性が考えられる。その日はウパヴァサタ*upavasathá-*（「侍って夜を過ごすこと」）とよばれ，祭主は髪髭を整えて望んだであろう。ウパヴァサタは仏教の「布薩」の原型である。このような印欧語族の制度習慣の中には，ある種の「民主主義」，「個人主義」の要素を見出すことができる。ただし，古い文献における「個人」とは，家長の男子だけを意味した。「男たち」（*vīra-*）は家畜たちと並んで財産目録中に列挙される。この事情もローマに共通する。女たちは部族に属するのではなく，各家長に属した:「女たちに属する仲間関係（諸々の連帯というもの）は存在しないのです。ここにあるのはハイエナたちの心臓です。」（『リグヴェーダ』X 95, 15, 天女ウルヴァシーのせりふ）。「ハイエナ」（「狼よ，去れ」を語源とする）は狼つまり男たちが連帯して手に入れた獲物の残り，分配に与る存在であることを謂うものであろう。[28] 家長の「個人主義」と関連して，一夫一婦制の原理についても確認しておく必要がある。宇宙の運行秩序や部族全体に関わる事項についても，ヴェーダ祭式は常に祭主夫妻によって担われるものとされた。**1.2.**に触れたように，ギムブタスは印欧語族の出発点と推定される彼女のいう「クルガン文化」の墓に後のヒンドゥーに知られるサティーの風習が見られることを報告している。[29]

人類の歴史は，これまで，インド･ヨーロッパ語族の拡大を支えてきた部族闘争のイデオロギー，経済戦略によって押し進められ，「世界史」へ向かってと展開してきたといえる。略奪は一種の経済行為であった過去がある。前進拡大が善であり，「右肩上がり」の理念が追い求められた。そのためには常に新たなフロンティアが必要とされた。最後に残るアフリカがフロンティアでなくなる時まで，現在の「グローバル化」は地上を均して回転し続けるように思われる。『リグヴェーダ』をはじめとする古代インドのヴェーダ文献はそうしたイデオロギーを理解するために，明解な判断材料を与えてくれる。ただし，どこまでが部族闘争を軸として生物的拡張を戦略とする人類普遍の必然性であり，どこまでが移動生活に根ざす部族にとっての普遍原理に帰するのか，また，どこまでが世界史を主導するに至ったインド・ヨーロッパ語族固有の要素に遡るのか，立ち入った検証が必要である。[30]

注

1　新アヴェスタ語，古ペルシャ語に「アリヤたちの邦」，「アリヤたちの川の迸り」などの表現が見られる。「イーラーン」の基になった**arią-*（*arya-*）の語頭のアは短母音であり，「アーリヤ」と長母音であったと仮定すると，現在の国名は「アーラーン」となっていた筈である。

2　しばしば「アーリア」という表記を見ることがあるが，ギリシャ語，ラテン語の地名，民族名表記に多い女性語形 …イアー（*-iā*）または …イア（*-ia*），例えばギリシャ語*Italíā*「イタリアー」，*Arabíā*「アラビアー」とそれに基づくラテン語，さらに英語，*Italia*，*Arabia*などに倣ったものと思われる。しかし，古インド・アーリヤ語（サンスクリット語）原典に上記のように用いられている以上，日本語では「アーリヤ」（または「アーリャ」）が望ましい。欧米語を経由して「アーリア」とする理由はない。さらに，欧米語では語頭のアの長短を区別することができないが，日本語では「アーリヤ」，「アリヤ」と区別することができる。ギリシャ語，ラテン語の接尾辞*-iā*，*-ia*は女性名詞を作る印欧祖語**-i̯eh₂-*または**-i̯h₂-*（女性単数主格形は無語尾）に遡り，インド・イラン語派の接尾辞 **-i̯a-*（*-ya-*）は **-i̯o-*に遡る（男性または中性，男性単数主格形は＋語尾 *-s*）。

3　永ノ尾信悟教授から昔聞いたことと記憶するが，第２次大戦中，ドイツ空軍兵は戦闘機に乗り込む時「気付け薬」として密酒を与えられたとRau教授（Marburg）が話していたそうである。この大戦中には米軍は麻黄（エフェドラ）のアルカロイドであるエフェドリンの化学合成に成功しており，心拍数を上げ眠気を遠ざける興奮剤に用いていたという。Rau教授の話が本当だとすると，第二次大戦のドイツ空軍と米空軍との戦いは，印欧語族共通時代の古い密酒対インド･

イラン共通時代に知った新薬ソーマの戦いであったことになる。因みに，米軍の用いたエフェドリンが今日まで尾を引くシャブの基になっている。

4 *Índra-* という語形は印欧語としては異例である。音節構造に関する実現法則からは**yadra-*，**ya-n-dra-*が期待される。

5 ギリシャ語のテオス*θεός*［*tʰeós*］「神」はこれとは異なり，ラテン語*fēstum*「祭礼」，*fānum*「寺院」などと同族の別の古い語彙に遡る。古インド・アーリヤ語には，ディシャナー*dhiṣáṇā-*（祭礼の女神）などに残る。

6 Toshifumi Gotō "*Aśvín-* and *Nā́satya-* in the Rigveda and their Prehistoric Background", Linguistics, Archaeology and Human Past in South Asia. Edited by T. Osada, New Delhi 2009, pp.199-226参照。

7 後藤敏文「人類と死の起源　―リグヴェーダ創造讃歌 X 72―」仏教文化学会十周年・北条賢三博士古稀記念論集『インド学諸思想とその周延』2004, pp. 415-432参照。

8 Cf. T. Gotō, "Vasiṣṭha und Varuṇa in RV VII 88 ―Priesteramt des Vasiṣṭha und Suche nach seinem indoiranischen Hintergrund― "（Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik. Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 2. bis 5. Oktober 1977 in Erlangen, herausgegeben von Bernhard Forssman und Robert Plath, Wiesbaden 2000, 147-161）160f.

9 Cf. 後藤敏文「新資料Vādhūla-Anvākhyānaの伝える『PurūravasとUrvaśī』物語」，神子上恵生教授頌寿記念論集『印度哲学佛教思想論集』，2004年 3 月，pp. 845-868；「資料 ヴェーダ文献に見られるプルーラヴァス王と天女ウルヴァシーの物語」，『愛の神話学』篠田知和基編，名古屋 2011年 3 月，pp. 435-480。

10 契約とその狡猾な履行・要求の例を後の文献をも含めて『神話事典』（準備中）の原稿から例示しておく:

ヴィシュヌViṣṇuの項から: ブラーフマナ文献には，既に，後の叙事詩，プゥラーナに有名なアスゥラたち（後にはバリBali）との領域争いの神話の萌芽が見られる。即ち，矮人（ヴァーマナ*vāmana-*）の姿をした彼が歩む三歩の範囲を神々（デーヴァ）たちが譲り受けるというアスゥラとの契約を基に，天空地全てを歩み収めたとする土地争いのモティーフである。［ペンシルヴェニアの「インディアン・ウォーク」1737年。ベン一家によるルナビ族からの土地の収奪を参照］―『マハーバーラタ』でもヴィシュヌは大いに詐術をおこなう。乳海攪拌の際には女に化けてアスゥラからアムリタを奪い（I 16），天を飛翔するガルダの望みを逆手に取って彼を自分の旗印とし（I 29），強力な魔神マドゥMadhuとカイタバKaiṭabhaの願いをかなえつつその命をとる（III 194）。

ナムチ Námuci:『リグヴェーダ』以来インドラ（および，アシュヴィン）の敵として現れる魔物。インドラは水泡を用いて，その首をねじり外したとされる。ブラーフマナにはまとまった挿話があり，格闘において優勢になったナムチは，乾いたものによっても，湿ったものによっても，昼にも夜にも彼を攻撃しない，という契約を結んでインドラを解放する。インドラはこの条件を巧みに利用し，水の泡を用いて黎明の明かりの中でナムチの首をねじ切る。水の泡によって魔物を退治する話は，『リグヴェーダ』の別の話にも見られる。ヴェーダから叙事詩，プラーナにいたるまで，神々がアスゥラたちや魔物に打ち克つ話には，このように，契約を巧みに守りながら，それを逆手にとる計略によって優勢な敵を倒すモティ-フが多く見られる。ナムチはパーリ仏典には死神として登場する。参考: 辻『古代インドの説話』（春秋社1978）69f.。

マドゥMadhuとカイタバKaiṭabha：世界が水没し，ヴィシュヌ神が蛇のベッドに眠っているとき，ブラフマー神を脅かした二人の魔物の名。目覚めたヴィシュヌに対して願いをかなえてやると言い，その命を所望されて従った。一方，ヴィシュヌも，彼らの願いをかなえることを宣言し、出された無理難題を巧みに実現しながら彼らを殺した。のちに，彼らの子ドゥンドゥDhundhuが西方の砂漠に住んで地震を起こしたり火を吐いたりして世を苦しめていたが，クヴァラーシュヴァ Kuvalāśva王に殺された（『マハーバーラタ』III 192-195）。ヴィシュヌは「マドゥの殺戮者」「カイタバの征服者」という異名をもち，マドゥとカイタバの殺戮は後の文献にもよく説かれている。『デーヴィー・マーハートゥミャ』第 1 章では，彼らがヴィシュヌの願いをかなえようとしたのは，この聖典で讃えられる大女神がマーヤーmāyā（幻術）という様態をとって取り計らったものという。（井上信生）

ナラシンハ（ナラスィンハ）Narasiṁha，またはヌリスィンハ Nṛsiṁha：「人獅子」。頭部が獅子で身体が人間という姿をもつ。ヴィシュヌ神の化身（アヴァターラ）の一つ。魔王ヒラニヤカシプHiraṇyakaśipuを殺した。ヒラニヤカシプは神々をすら制圧し世界に覇を唱えた。一方，その息子プラフラーダPrahlādaはヴィシュヌ神の熱烈な信者であった。ヒラニヤカシプは彼を激しく迫害するが，殺すことにはどうしても成功しなかった。ヒラニヤカシプが激昂して柱を打つと，その中からナラシンハが現れて彼を引き裂いた。ヒラニヤカシプは苦行の結果，ブラフマー神から「家の中でも外でも」「人によっても獣によっても」「地上でも空中でも」殺されないという恩寵を得ていた。しかし，ヴィシュヌが，宮殿の門のところで，人獅子の姿をとって，その腿の上で彼を殺したのである。ヴィシュヌは詐術を発揮する神であるが，これもその一例に数えられる。出典:『バーガヴァタ・プラーナ』VII 2-8など。（井上信生）

11 プルーラヴァスとウルヴァシーの二人の男児の中，東へ移動したĀyu（「活発な」）の子孫はKuru, Pañcāla, Kāśī, Videha；西へ移動したAmāvasu（「家に留まった」，従って実際には移動しなかった）の子孫はGāndhāri, Pārśu, Arāṭṭa

の諸部族であるとされる。因みに，*Pārśu-* は一度に20の子を生んだマヌの娘の名*párśu-*（普通名詞としては一本の「あばら骨」）『リグヴェーダ』X 86, 23，ペルシャ族の自称*Pārsa-*（<**pārćua-*，古インドアーリヤ語の*pārśvá-*に相当）「脇腹から生まれた者」を想起させる。『リグヴェーダ』IV 18, 2によれば，インドラは長い妊娠期間の後，母の脇腹*pārśvá-*から生まれた。

12 遠征と略奪についての記録をあげておく: 夏季の略奪行（Taittirīya-Brāhmaṇa I 8, 4, 1),「7つの秋の防御柵（*púr-*）」『リグヴェーダ』I 174, 2；各7部隊から成る3群に別れて（『リグヴェーダ』X 75, 1），順次3群で（Jaiminīya-Brāhmaṇa III 120）。

13 異部族の者たちを「ぞんざいな，はっきりしないことばを持つ者」,「正しいことばを持たぬ者」などとよんだことについては，上記4.の冒頭参照。

14 後藤敏文「Yājñavalkyaのアートマンの形容語とBuddhaの四苦」『印度学仏教学研究』44-2（1996）887-879，T. Gotō “Yājñavalkya's Characterization of the Ātman and the Four Kinds of Suffering in early Buddhism”, Electronic Journal of Vedic Studies, 12-2 (2005), pp. 70-84，特に，「「業と輪廻」―ヴェーダから仏教へ―」『印度哲学仏教学』24（2009）16-41参照。

15 今日の世界を見ると，権限をもつ代表者の交代や貫きたい目的に合わせてルール変更がなされる可能性にも注意がいる。

16 「真鍮」を意味する*kāṁsya-* はシュラウタ・スートラ以降現れ，真鍮製の容器の呼称である*kaṁsá-*（アタルヴァ・ヴェーダ以降在証）からから逆に作られている。

17 『リグヴェーダ』で「道」を意味する語の一つに*srutí-*がある。文字通りには「流れ」を意味し，実際にその意味での用例もある。ヴェーダ散文において，同語は「走る」を意味する語根*sar/sṛ*によって置き換えられ，*sṛtí-*という形をとる。移動方法の変化，道の整備などの結果であろう。

18 移動生活を理念上の基準とし，周辺の定住民を利用しながら勢力圏を構成するという構造そのものは，古くアンドロノヴォAndronovo文化に見られるように思われる。アンドロノヴォ文化は紀元前2000～900年頃に東北ユーラシアにあったもので，後期にはイラン系サカ族（*Saka-*，インドではシャカ*Śaka-*，ギリシャでは*Skythai*とよばれた）の活動が含まれているように思われる。仏教における僧と教団の生活，村落や隊商との関係，移動を意味する*vraj*の語義など（第4節第2段落参照）などにその残影が見出されないであろうか。

19 cultivateの思想と野生動（植）物の忌避の観念は，人が飼育する牛は食しても良いが，自然の鯨を捕食することは野蛮な行為であるとする考え，あるいは，感覚（「感念」というべきか？）の背景にある可能性がある。盆栽とガーデニング，苔庭と芝刈り，刺身とステーキ，山菜やキノコとジビエ（鹿，猪，雁鴨）を巡る諸観念などについても考える余地がありそうである。

20 *páśu-*（男性），*paśú-*（中性）は「犠牲獣」をも意味するため（さらに，「動物」一般も），祭式に用いられる穀物も列挙されていると考えられる。同語に対応するゴート語*faihu*（中性）は「財産, 貨幣」を意味した, cf. ドイツ語 *Vieh*（中性），ラテン語*pecū*（中性），*pecus*（女性）「家畜」。古代インドにおいて「貨幣」の役割を果たしたのは牛の頭数である。

21 『リグヴェーダ』ヴァルゥナ讃歌V 85，第7詩節では，形容詞ニッテャ*nítya-*「うちの」とアラナ*áraṇa-*「よその」とが対置されている。この両項がカエサル『ガリア戦記』中に現れるケルトの部族名ニティオブロゲス*Nitiobroges*とアッロブロゲス*Allobroges*という複合語の前肢*nitio-*と*allo-*とに対応することに疑いはない。*broges*は「境界, 国境」を意味し,「境界線の内側にいる者たち」,「境界線の向こう側，よその側にいる者たち」の意味である。*allo-*と*áraṇa-*とでは接尾辞の形に多少の違いがあるが、おそらく同一の語彙に根ざしていると思われ，インド・ヨーロッパ祖語の段階に遡る社会的制度上の対概念の存在が推定される。参照：後藤敏文「サッティヤ*satyá-*（古インドアーリヤ語「実在」）とウースィアὀυσία（古ギリシャ語「実体」）―インドの辿った道と辿らなかった道と―」（『古典学の再構築』ニューズレター第9号，2001年7月，pp. 26-40）p. 12 注40；「『リグヴェーダ』を読む―ヴァスィシュタと「ヴァルゥナ―」（京都光華女子大学『真宗文化』22，2013，pp. 49-106）p.71f.。

22 Hoffmann, Aufsätze zur Indoiranistik II (1976), p. 480 n.7 は vielleicht eine (ungekochte ?) Milchspeise, in die irgendwelche Getreidekörner eingeführt waren「ことによると，その中に何らかの穀粒が混ぜ込まれた（熱で調理されていない？）ミルク料理」とする。阪本（後藤）純子，『印度学仏教学研究』55（2007）797 注22，同，印度学宗教学会『論集』34 (2007), p. 481 注8は「穀物の水煮」とする。

23 山田智輝「*vāstavyà-*, *vāstuhá-*, *vāstupá-* ―置き去りにされた居住地に関する記述を巡って―」（印度学宗教学会『論集』32, 2005, 53-71）59参照。

24 16世紀のゴート語史料が黒海北岸のクリミア半島から出ており（クリム・ゴート語），短期間の移動略奪の後，歴史の表舞台から消えたゴート族の村落が1000年ほどの間存続していたことが解る。ミタンニ，ヒッタイト，フランク王国の例には，母親となった現地の女性たちの言語が，支配層であった少数の男たちの言語をやがて吸収解消させていく経緯が理解される。ローマ帝国のラテン語化は歴史上例外的な事態と思われ，その仕組みを検証する必要がある。クリミア

半島のゴート族の例は女たちもゴート族であった可能性を示唆し，部族全体の移動を示唆する。

25 さらに，父権性を束ねるものとして機能する一神教については，2.2.，第3段落に触れた。

26 Marija Gimbutas, The civilization of the goddess. The world of Old Europe. San Francisco 1991, p. 364 他。

27 注6参照。

28 この一行がさらに含む意図についても，後藤敏文「資料 ヴェーダ文献に見られるプルーラヴァス王と天女ウルヴァシーの物語」（『愛の神話学』篠田知和基編，名古屋（楽瑯書院）2011, pp. 481–525）p. 493f. 参照。

29 Marija Gimbutas, The civilization of the goddess. The world of Old Europe. San Francisco 1991, 362, 371, 374: Moldavia にあるSuvorovo の墳墓（紀元前4400–4300 頃）とBudapest 郊外のBudakalász（紀元前3000 頃）の墓を挙げる: “A woman, presumably his widow, was apparently put to death at this time（すなわち，族長の埋葬時）and laid to rest beside her dead lord”.

30 主題全体についてさらに，後藤敏文「インド・ヨーロッパ語族 –概観と人類史理解に向けての課題点検–」『ミニシンポジウム ユーラシア言語史の現在2004. 7. 3–4 報告書』上，総合地球環境学研究所 Project 4–3FS（リーダー 木下鉄矢）2004, pp.31–74；2011年10月に総合地球環境学研究所（京都）で催されたシンポジウムBeyond Collapse: Transformation of human–environmental relationships, past, present and futureへの寄稿（編集中）；「アーリヤ諸部族の侵入と南アジアの基層世界」『インダス　南インドの基層を探る』長田俊樹編集，京都大学出版会2013, pp. 295–316を参照されたい。

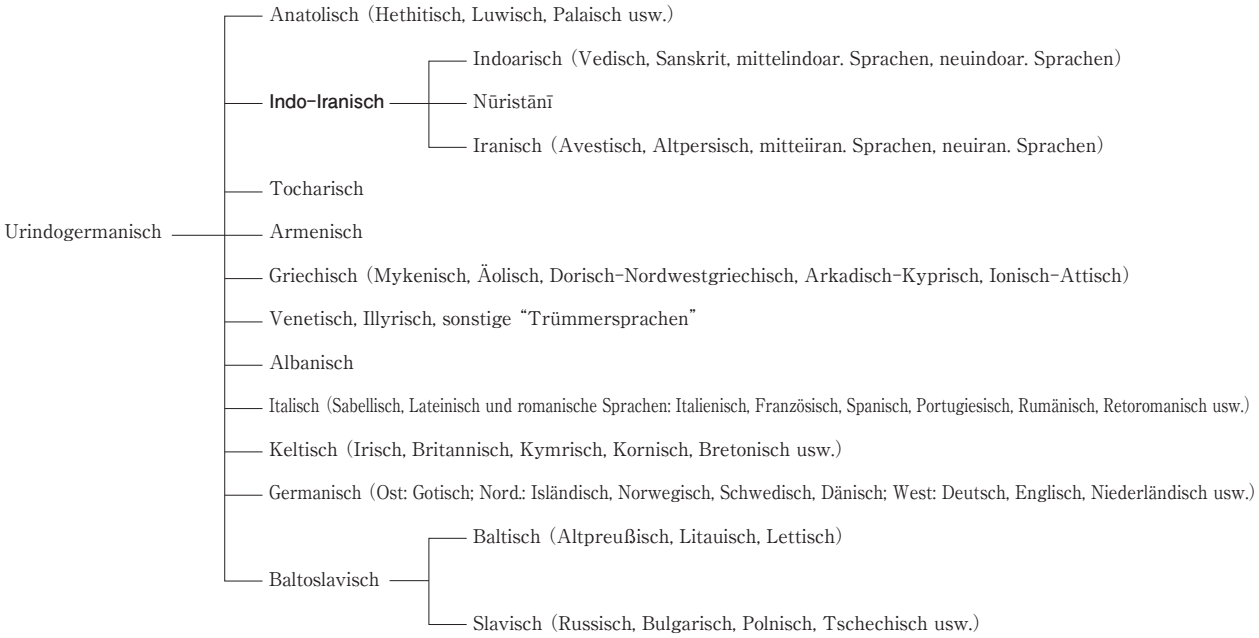
Hintergrund der indoarischen Einwanderung in Indien und die Menschengeschichte

Goto Toshifumi

Die Stämme der Indo-Āryas rückten Mitte des 2. Millenniums v. Chr. über die Bergkette des Hindukusch in das Gebiet des Oberlaufs des Indus vor. Dort kodifizierten sie die in den Dichterfamilien tradierten Hymnen, die wir heute im Rigveda vorfinden, und stellten anschließend andere Ritualtexte zusammen Sie werden als Veda zusammengefaßt. Der Vortrag wird versuchen, einiges über die Weltanschauung und Wertvorstellung aus dem Veda vorzustellen. Die Ideenwelt, die die Indo-Āryas damals besaßen, bildete die Grundlage für die Geschichte Indiens, inklusive des Buddhismus, Jainismus und Hinduismus. Stromauf geht ihre Kultur auf die gemein-indogermanische Zeit zurück. Einige Elemente, die in der Ideenwelt der Āryas beobachtet werden, könnten ihre Wurzeln tief in ihrer Vorgeschichte haben, zugleich aber erstrecken sie sich bis zur heutigen "Globalisation". Die vedischen Texte liefern uns wichtige Anhaltspunkte für das Verstehen der Menschengeschichte.[1)]

1. Die indogermanische Sprachfamilie

indogermanische Sprachfamilie



1.1. Die Geschichte indischer Literatur beginnt mit dem *Ṛgveda*, der ca. 1200 v. Chr. kodifiziert worden zu sein scheint. Die Texte, die auf die vorchristliche Zeit zurückgehen, sind fast ausschließlich in Indoarisch verfaßt. Das Indoarische gehört zusammen mit den iranischen und meisten europäischen Sprachen zur indogermanischen[2)] Sprachfamilie. Diese Sprachen stammen aus dem Urindogermanischen. Es lassen sich heute im großen

und ganzen einzelne flektierte Formen im Urindogermanischen bis zu ihrem Akzentsitz rekonstruieren. Das sind Ergebnisse der vergleichenden indogermanischen Spachwissenschaft, die, auf den regelmäßigen Entsprechungen zwischen den Lauten (Phonemen) in den Einzelsprachen fußend, die historischen Entwicklungen der jeweiligen Sprachen nach den Regeln des Lautwandels feststellt. Der oben gezeigte Stammbaum stellt ein Modell dar, nach dem sich einzelne indogermanische Sprachen vom Urindogermanischen einfach gleichmäßig verzweigt hätten bis auf das Indoiranische oder Baltoslavische. Die Vorstellung eines solchen einfachen Modells ist zweckmäßig für das konkrete Verfahren der Rekonstruktion des Urindogermanischen. Es ist zwar verführerisch, unter Anwendung statistischer Methoden oder typologischer Beobachtungen zwischen einigen Sprachzweigen eine engere Verwandtschaft, also eine gemeinsame Zwischenstufe, anzunehmen, so daß das Stammbaummodell viel komplizierter und auch spannender aussehen würde. Zwischen dem Italischen und Keltischen beispielsweise finden sich tatsächlich mehrere ähnliche bzw. entsprechende Bauelemente, so daß man gerne von einer gemeinsamen Stufe beider Sprachzweige sprechen würde. Aber das Uritalokeltische läßt sich konkret nicht rekonstruieren, zumal solche Elemente meistens z. B. auch im Indoiranischen in einzelnen Bestandteilen zu finden sind.

Diese Situation hängt auch von den Voraussetzungen ab, die die Disziplin erst ermöglicht haben. Die Indogermanistik basiert auf drei Grundsätzen: (1) auf den Wortformen, die wirklich in den Texten bezeugt sind (philologisch), (2) auf dem Vergleich zwischen den verwandten Einzelsprachen (vergleichend) und (3) auf der historischen Erklärung der Wortformen und Sprachen mit ihren Zwischenstufen (historisch). Die indogermanischen Sprachen erfüllen günstige Voraussetzungen zum Vergleich. Die griechischen Dialekte und die indoarische Sprache dürfen z. B. so betrachtet werden, daß sie keinen Kontakt hatten, bevor sie in der Geschichte auftauchten. Deshalb können die Materialien der beiden Sprachzweige in reiner Weise verglichen werden. Wenn die beiden zuvor irgendwelche Einflüsse oder Vermischungen erlebt hätten, wäre die Situation komplizierter, und ein reiner Vergleich wäre nicht leicht gewesen. Wir würden eine Gleichung mit zwei unbekannten Größen, ererbte und beeinflußte Elemente, lösen müssen. Zwischen den italischen und keltischen Sprachen könnte sich solch eine weitere unbekannte Größe verbergen. Das ist die Erklürung dafür, warum ich von einem simpel wirkenden Verzweigungsmodell ausgehe.

1.2. Die Geschichte der massenhaften Expansion der Indogermanisch Sprechenden sowie ihre Weltanschauung und Wertschätzung sollten genauer verifiziert werden, um die Menschengeschichte zu verstehen. Der Sprachraum von Englisch und anderen germanischen Sprachen, Schwestersprachen des Lateins, oder slavischen Sprachen nimmt heute weite Teile der Erde ein. Sie dürften jedoch letzten Endes von dem kleinen Raum im Nordwesten des Schwarzen Meers ausgegangen sein. Gemeint ist die von Marija Gimbutas "Kurgan culture" genannte, archäologisch festzustellende nomadische Kultur im 5. Jahrtausend v. Chr., die stark vom Patriarchat und Pferdereiten geprägt ist. Die Expansion der Indogermanen hat mit wichtigen Fragen in der Menschengeschichte, die sich zu einer Weltgeschichte entwickelte, etwas zu tun. Im 2. Jahrtausend v. Chr. tauchen Texte an verschiedenen Orten auf, denen zufolge u. a. Wanderungen verschiedener Völkerschaften festgestellt werden.

1) Die Hethiter herrschten über die einheimischen Bergbewohner, die mit Herstellung von Eisen und Stahl vertaut waren, und erweiterten ihr Reich von Anatolien aus um ganz Mesopotamien (Blütezeit im 17.–13. Jh. v. Chr.).
2) Griechische Völkerschaften stießen in das Ägäische Meer vor; mykenische Dokumente gehen auf das 14. Jh. v. Chr. zurück.
3) Iranische Stämme waren in weiten Teilen Eurasiens im 2. und 1. Jt. v. Chr. aktiv.
4) Die Āryas rückten in das Gebiet des Oberlaufs des Indus vermutlich um 15. Jh. v. Chr. vor. Ein Teil der in-

doarischen Stämme errichteten in der Mitte des 2. Jt. v. Chr. das Mitannireich in Mesopotamien.

Es folgten weiterhin:

5) Die Seevölker griffen zwischen dem 13. und 11. Jh. v. Chr. die Mittelmeerküste von Kleinasien bis Ägypten an. Zuvor gab es wiederholt Kriege um die Hegemonie über den östlichen Mittelmeerraum zwischen anderen Völkerschaften und ihren Bündnissen. Es ereigneten sich auch mehrmals Vulkanausbrüche und Erdbeben im Mittelmeer. Solche Ereignisse bildeten die Szenerien auch für die homerischen Epen.
6) Die Römer gründeten ihr großes Reich und vertrieben die Kelten, die in großen Teilen Europas siedelten. Dies wurde von einer kleinen Zahl von jungen Kriegern aus der Siedlung Latium vollbracht.
7) Ostgermanische Stämme wie Goten und Burgunden wanderten quer durch Europa. Später gründeten die Franken das Fränkische Reich (5.–9. Jh. n. Chr.). Im 5. Jh. zogen Angeln, Sachsen und Juten von Norddeutschland nach Großbritannien; sie herrschten über die Kelten, die von den Römern dorthin vertrieben worden waren, und andere Einheimische. Es folgten Expeditionen der Normannen, die Entdeckung der neuen Welt sowie die Pilgrim Fathers auf der Mayflower (1620) und danach.
8) Verzweigung und Verbreitung der Slaven werden ab dem 10. Jh. offenbar.

Die Entstehung des Begriffs "Weltgeschichte" hat vieles der patriarchalen und eher aggressiv zu bezeichnenden Aktivität und Ideologie der Indogermanen zu verdanken. Das Patriarchat war eine Einrichtung, die für die Ausdehnung durch den Sieg in den Sippenkonflikten effektiv wirkte. Gimbutas berichtet, daß Gräber gefunden wurden, in denen die Bräuche der "Satī" festgestellt wurden. *satī* 'die gute' bedeutet im mittelalterlichen Hinduismus die treue Frau, die ihrem Mann in den Tod folgte und mit ihm bestattet wurde. Vgl. Anm.36.

2. Gemein-indoiranische Zeit und Bactria-Margiana Archaeological Complex (BMAC); *ārya-* und *arya-*

2.1. Der Fluß Indus wird seit dem Rigveda *Síndhu-* (Pl. *Síndhavaḥ*) genannt. Seine iranische Form ist *Hindu* nach dem allgemeinen Lautgesetz, indisches *s* entspricht *h* im Iranischen. Jungavestisch *Həṇdu-*, *Hapta Həṇdu* 'sieben Hindus' bedeutet indisches Gebiet und altpersisch *Hi„du-* Indien unter der achämenidischen Herrschaft. *Indos*, *Indus* sind die griechischen Formen, die aus iranisch *Hindu* durch Schwund des anlautenden *h* zustande gekommen zu sein scheinen, wodurch das kleinasiatische Ionisch charakterisiert wird. Es gibt im Chinesischen drei Reihen der Wiedergabe, denen die indische, iranische bzw. griechische Form zugrunde liegt.

Der Iran ist genauer *Īrān*. Dies stammt aus der Form des Genitivs Plural in der Bedeutung '[Land] der *arya-s*'. Die Völkerschaften, die in Indien einwanderten, bezeichneten sich selbst *ā́rya-*. *arya-* und *ā́rya-* sind abgeleitet aus dem Grundwort *arí-*. Dieses Nomen wird zwar gewöhnlich als 'Feind' oder 'Herr' übersetzt, aber eigentlich scheint es 'ein zu einer (feindlichen oder zur eigenen) Sippe Gehörender, feindlicher oder eigener Stammesgenosse' bedeutet zu haben. Das Wort *aryá-*, das *Īrān* zugrunde liegt,[3] ist auch im Indoarischen bezeugt, wohl in der Bedeutung 'qualifiziert als vollwertiger Sippengenosse, Echtbürtiger'. Für *ā́rya-*,[4] welches keine Entsprechung im Iranischen hat, wird die Bedeutung 'den Bräuchen der Sippe folgend, *āryaschen* Lebenswandel habend' angenommen.[5]

Die Āryas dürften von der Gegend des heutigen Afghanistan den Fluß Kābul (*Kúbhā-* im Rigveda) entlang nach Osten gewandert und über den Hindukusch ins obere bzw. mittlere Flußgebiet des Indus vorgerückt sein. Sie betraten anscheinend ab ca. 1500 v. Chr. je Einheit von Sippen bzw. Stämmen indischen Boden, indem sie als Nomaden Rinder, Pferde, Ziegen und Schafe züchteten. Sie hatten vor der Einwanderung ihren Wohnsitz

wohl in der Gegend des Dreiecks von Margiana (Marguš, heute Gegend von Merv), Areia (Haraiwa, heute Gegend von Hērāt) und Baktria (Baxtriš, heute Balh), ferner im Süden bis Arachosia (Harauvatiš, Gegend von heutigem Kandahar) und im Norden bis zwischen Oxus (Āmū Daryā) und Aralsee (Chorasmia). Sie scheinen gezwungen gewesen zu sein, wegen irgendwelcher Bedrängnisse in die östlichen Berggebiete auszuweichen. Ihr Heimatgebiet überschneidet sich mit der Region, in der Zaraθuštra (Zoroaster) seine neue Religion aufbaute. Die verbliebenen iranischen Stämme dürften vor den Bedrängnissen nicht zurückgeschreckt sein, sondern sie durch Erneuerung der Religion und Gesellschaft überwunden haben. Die iranischen Völker bewegten sich seit alters her über weite Räume Eurasiens. Ein offensichtlich indoarischer Stamm tauchte im 16. Jh. v. Chr. in Nordmesopotamien auf, dessen Angehörige das Reich des Mitanni gründeten, welches im 14. Jh. von den Hethitern annektiert wurde. Wenn wir von der gemein-indoiranischen Periode sprechen, bezieht sich auf ihre Aktivität in der Gegend des heutigen Afghanistan im 3. Jt. v. Chr., auch wenn sie in noch breiteren Räumen verbreitet gewesen sein könnten.

Unter den Flußnamen sind mehrere Gemeinsamkeiten zwischen Indien und dem Iran zu finden. *Sárasvatī-* (heute *Gagghar-Hakrā*) entspricht altpersisch *Harauvatiš*, dem iranischen Namen für Arachosia; im Jungavestischen kommt *Harax^{v}a^{i}tī-* vor, die eine lokale Dialektform darstellt. Der Name geht offensichtlich auf das Appellativum in der Bedeutung 'mit Seen, Teichen versehen' zurück. *Saráyu-* ist mit *Haraiva-*, der altpersischen Bezeichnung von Areia fast identisch; diese scheint aus dem Namen eines Flusses, der in den Hamūn-See mündet, zu stammen. Altindoarisch *Saráyu-*, jungavestisch *Harōiiūm* (Akkusativ Singular) und das Adjektiv *hārōiiu-* 'aus H. stammend' deuten auf urindoiranisch **saraiu-* hin. *Suvā́stu-* ist mit jungavestisch *X^{v}āstrā-* (heute *Xāš-Rūd*) < **suu̯āstrā-* zu vergleichen; beides bedeutet nämlich 'mit guten Wohnfeldern versehener [Fluß]'. *Suvā́stu-* ist heute der Fluß *Swāt*, der, aus Norden kommend, in den Kābul auf westlicher Seite mündet, kurz

Indoiranische Flußnamen u.a.

bevor dieser in der Gegend von Attock sich mit dem Indus vereint. Die Quellen von *Xāš-Rūd*, *Haraiva-* und *Kābul* sind nahe nebeneinander. Wenn man von dort die Bergschlucht entlang nach Osten zieht, gelangt man über Pässe erst in ca. 3000 m zum Oberlauf des Indus. Die Flüsse *Xāš-Rūd*, *Haraiva-*, *Sarasvatī-* und *Harī-Rūd* versickern im Binnenland im Boden.

Die Existenz einer seßhaften Kultur in der Gegend von Afghanistan, Turkmenistan, Usbekistan, Tadschikistan und Kasachstan kommt immer stärker zum Vorschein. Mehrere Städte mit großzügig angelegten Festungen aus der Zeit seit Anfang des 3. Jt. v. Chr. wurden entdeckt und freigelegt, vor allem durch die Arbeit des sowjetischen Archäologen Viktor Sarianidi (23. 9. 1929 Taschkent – 23. 13. 2013 Moskau, griechische Abstammung, usbekistanische Nationalität). Diese Kultur wird von den Archäologen "Bactria-Margiana Archaeological Complex" genannt, abgekürzt "BMAC". Die Stämme der gemein-indoiranischen Zeit dürften Ende des 3. Jt. v. Chr. in dieses Kulturgebiet vorgedrungen sein. Sie nahmen vermutlich von der entwickelten Kultur wichtige Elemente auf, oder genauer gesagt, lebten unter den Umständen, die sie zwangen, diese aufzunehmen. Ausgrabungen an verschiedenen Stätten in Eurasien bezeugen, daß Städte des BMAC und der Induskultur mit westlichen Zentren gegenseitig Handel trieben. Es gab offensichtlich im 3. Jt. v. Chr. Netzwerke zwischen den über Eurasien verbreiteten Stadtkulturen mit Mesopotamien in der Mitte.

Die Anwendung des *sóma-* (iranisch *haoma-*), der sich als Ephedra identifizieren läßt, wurde vermutlich aus dem BMAC eingeführt. In der urindogermanischen Zeit hatte der Met (Honigwein) die Funktion eines Stimulans übernommen, das der Soma-Haoma später in gemein-indoiranischer Zeit ausübte. Wenn das Wort *mádhu-* 'Honig, Met; süß' im Rigveda vorkommt, ist meistens der Soma gemeint. Mit dem ehemaligen 'Met' wird der neu eingeführte weitaus wirkungsvollere Soma ausgedrückt.[6] Auch der Gottesname *Índra-* stammt wahrscheinlich aus dem BMAC.[7]

2.2. Devas und Asuras

Im Hintergrund der Götterwelt, die im Rigveda widergespiegelt sind, lassen sich zwei Göttergruppen erschließen. 'Gott' wird im allgemeinen mit *devá-* < urindogermanisch **deiu̯ó-* ausgedrückt. Das Wort wurde abgeleitet von **diéu̯-/diu̯-* 'Himmel (die leuchtende Decke am heiteren Tag)', altindoarisch *dyáu-/div-/dyu-* (Nominativ *dyáu-s*, Genitiv *div-ás*), griechisch *Ζεύς* (*Zeús*, alte Aussprache [*zdéus*]), lateinisch *diūs* in Komposita. **deiu̯ó-* ist sog. Vr̥ddhi-Ableitung aus dem schwachen Stamm **diu̯-* mit Einfügung von **e* in die erstmögliche Stelle und dem Suffix **-ó-*: **d-e-iu̯-ó-* in der Bedeutung 'im Himmel befindlich, himmlisch'; im Rigveda lebt noch der adjektivische Gebrauch. Das Wort ist in lateinisch *dīuos*, *dīuus*, *deus*, altlateinisch *deiuos*, und in den Wörtern für 'Gott' in vielen indogermanischen Sprachen bezeugt.[8] Die Devas beerben also die Götter, die in der urindogermanischen Zeit als "himmlische Stämme" aufgefaßt wurden. Sie umfassen vergöttlichte Wesenheiten und Erscheinungen der Natur wie Aspekte von Sonne, Regen, Wind, Sturm und Erde sowie Helden- und Funktionsgötter. Der Feuergott Agni, der bereits genannte Soma und der Held Indra zählen dazu. Die Basis der Religion liegt in der Feuerverehrung aufgrund der Identifikation von Feuer und Sonne. Das Wasser wird mit dem Femininum Plural *ā́p-as* ausgedrückt. Sie sind die Frauen, die lebend ewig zirkulieren. Die Heldentaten der beiden heilenden Götter Aśvins (bzw. Nāsatyas) haben ihre Wurzeln in den Mythen vom Abendstern *Nā́satya-* 'für die glückliche Heimkehr zuständiger' und Morgenstern *Aśvín-* 'Pferdemeister', die bereits in urindogermanischer Zeit gepaart waren.[9] Die Vorstellung *dyáus pitā́* 'Vater Himmel' geht auf die gemeinsame Herkunft zurück, die in griechisch *Ζεύς πατήρ* [*Zeús patḗr*] wiederkehrt und lateinisch *Iuppiter* zugrunde liegt. Der Ausdruck für "Mutter Erde" ist im Urindogermanischen zwar nicht wörtlich zu rekonstruieren, aber der Begriff dürfte mit dem 'Vater Himmel' ein Paar gebildet haben. Im Rigveda kommen Himmel und Erde oft im elliptischen Dual vor: 'beide Erde' oder 'beide Himmel', wie 'beide Mutter', 'beide Vater' im Sinne von 'die Eltern'. Der Himmel

wird häufig als Bulle, die Erde als Kuh aufgefaßt. Die junge Dame der Morgenröte *Uṣás-* ist mit griechisch **áu̯hōs* (lesbisch *αὔως* [*áuōs*], attisch *ἕως* [*héōs*]), lateinisch *aurora* gleicher Herkunft. Die Götter im Himmel spielen nachrigvedisch keine wichtige Rolle mehr. Indra war der beliebteste, ihm wurden zahlreiche Heldentaten zugeschrieben.

Auch die *Ādityá-s* 'Söhne der Aditi' sind zwar Götter, aber sie waren anscheinend eigentlich die Asuras. *ásura-*, iranisch *ahura-* bedeutet eigentlich 'Herr, Oberhaupt', und scheint ursprünglich Epitheton des Varuṇa gewesen zu sein, der das vergöttliche Königsrecht darstellt und den ersten Platz unter den Ādityas einnimmt. Bei diesen Göttergruppen handelt es sich um die Vergöttlichungen der Gesellschaftprinzipien durchaus der gemein-indoiranischen Zeit. Dazu zählen sechs Götter: *Váruṇa-* (Königsrecht, Königstum), *Mítra-* (Vertrag), *Aryamáṇ-* (Sitte des Stammes), *Bhága-* (Verteilung), *Áṁśa-* ([eigener] Anteil), *Dákṣa-* (Fähigkeit, Kompetenz), und dennoch gilt Dakṣa als der 7. und letzte Sohn. Die 6. Stelle nimmt ein anderer Gott wohl je nach Bedarf ein. Sowohl im Iran als auch in der vedischen Prosaliteratur (*brā́hmaṇa-*) in Indien wird ein Mythos über den 8. Sohn der Mutter *Áditi-* 'die Ungebundenheit' überliefert. Er war in seiner Mutter Bauch gleich groß in Breite und Höhe. Seine bereits geborenen älteren Brüder fürchteten ihn und verursachten eine Fehlgeburt. Von der abgetriebenen Masse wurde der lebende Teil herausgeschnitten. Der gerettete wurde *Mārtāṇḍá-* 'Abkömmling des toten Eis" (im Iran: Jungavestisch *Gaiia- Marətan-*, Pahlevi *Gayōmart* 'Das Leben des Sterblichen'), der Urahne der Menschen auf Erden. (Der Mensch erlangt die uranfängliche Gestalt erst in der Vereinigung mit dem Tod. Damit kann er in den Himmel zurückkehren.)[10] Der Grund, warum die gesellschaftlichen Prinzipien in der Gestalt der Götter vorkommen, ist wohl, daß die Priester-Gelehrten die sprachlichen Tätigkeiten und das Schrifttum monopolistisch verwalteten. Sie verfaßten Hymnen, konstruierten und begründeten Opfer und Rituale, indem sie Allwissenheit, die damals für das Verstehen der Welt möglich und notwendig war wie Jura, Astronomie, Medizin, Biologie, Geographie, voll ausnutzten. Nur solche Mythen und Überlieferungen blieben erhalten, die die Sprachkultur der Priesterschaft durchlaufen haben. Diejenigen, die die Hymnen "sahen", hießen *ṛ́ṣi-* (ursprünglich 'Rasender'), *kávi-* 'Seher', *vípra-* 'Geisteserregter' o.ä.

Inder bevorzugten die herkömmlichen Devas und fürchteten die neu eingeführten strengen Götter des Sozialsystems. Asuras kommen in den Texten nach der rigvedischen Zeit, d. h. "*brā́hmaṇa-*" in den Yajurveda-Saṁhitās (ca. 800 v.Chr.-), Brāhmaṇas (ca. 650 v.Chr.-), als soviel wie 'Ungötter, Dämonen' vor, die die fremden Stämme schützten. Diese Situation wurde in die buddhistischen Texte übernommen.[11] Die einzelnen Gottheiten wie Varuṇa, Mitra usw. werden natürlich als Götter verehrt.

Im Iran wurden hingegen die Daēvas (*daēuua-*), die den indischen Devas entsprechen, zurückgeschlagen; sie sind nunmehr die feindlichen und bösen Dämonen. Ahura, die iranische Form für Asura, wurde in den höchsten Gott *Ahura- Mazdā-* 'die Weisheit (bzw. Vernunft), der Herr' umgestaltet. Man vermutet mit guten Gründen, daß der Gāθā genannte Teil im Avesta Worte von Zaraθuštra selbst enthält. Dort wird die höchste Gottheit mit *Mazdå* (< **Mazdā-h*, **Mazdā-* künstlich maskuliniert aus femininem Abstrakt **mazdā-* 'Weisheit') angesprochen und mit *Ahurō* < **Ahura-h* ' (nämlich) der Herr' zusätzlich verdeutlicht.[12] Die Tendenz, nach dem einzigen Gott zu suchen, ist an mehreren Stellen im Rigveda bezeugt, aber es erfolgte keine Durchsetzung. Der Monotheismus ist effektiv als Ideologie zur Überwindung der Konflikte zwischen den Stämmen und bindet patriarchale Gesellschaften zusammen. Im 2. Jt. v. Chr. sind Bestrebungen nach dem Monotheismus vielerorts in ganz Eurasien zu finden. Die von Zaraθuštra begründete Mazdā-Verehrung dürfte als der einzige Versuch angesehen werden, der sich zum Erfolg durchsetzte. Die kosmische Regel, die Wahrheit, wird im Rigveda *ṛ́tá-* genannt. Das Wort ist eigentlich ein Verbaladjektiv und bedeutet 'gefügt'. Der Rigveda ist die Sammlung der Wörter, mit denen die Ṛ̥ṣis von den Götter die Realisierung fordern; die Wörter entsprechen dem Ṛ̥ta, sie sind deshalb *sa-*

tyá- ‘ewig existent, wahrhaft, sich unbedingt realisieren lassend’. Das höchste Prinzip im Zoroastrismus ist *aša-* <**árta-* ‘Wahrheit’, eine Ableitung aus *ṛtá-*. Das Aša befindet sich oberhalb des Ahura Mazdā, genauso wie das Ṛta über Varuṇa. In diesem Sinne läßt sich eine theologische Auffassung vertreten, daß der Mazdayasnismus noch kein Monotheismus im strengen Sinne war.

Hinter den genannten Asura-Ahuras läßt sich die Übernahme eines Sozialsystems aus einem kulturell entwickelteren Gebiet, konkret wohl dem BMAC erschließen. *Ādityá-* bedeutet, wie oben erwähnt, ‘Sohn der Aditi’. Die Mutter *Áditi-* ist die Göttin der Freiheit, die ‘Ungebundenheit’. Die große Göttin in der Religion Zaraθuštras ist Anāhitā, die wörtlich als Verbaladjektiv ‘nicht angebunden’ erklärt wird.[13] Es liegt also nahe anzunehmen, daß es sich um Lehnübersetzungen aus dem Namen einer zugrunde liegenden Göttin auf indischer und iranischer Seite. Diese Situation weist auf die Statuen der Göttin hin, die an verschiedenen Orten des BMAC ausgegraben sind. Sie scheinen Schafwoll- oder Federkleidung zu tragen. In den vedischen Mythen um Aditi und ihre Söhne gibt es Spuren des Matriarchats, die nicht zum streng patriarchalen System der indogermanischen Völker passen. Es ist sehr wohl möglich, hinter dem Mythos von König Purūravas und der Himmelsfee Urvaśī[14] oder von der Freilassung (d. i. Raub) der Kühe der Paṇis Erinnerungen an die BMAC-Zeit zu schließen. *Urváśī-* bedeutet etymologisch ‘Schafsweibchen’; die reichen Fremden Paṇis schützten ihre Rinder in der Felsenfestung (*Valá-*, vgl. jungavestisch *vara-*) auf der Aue. Von den Devas, die die Abkömmlinge von Manu bzw. Manuṣ schützen, wird im Veda häufig berichtet, daß sie endlich die überlegenen Asuras durch List besiegt haben, z. B. durch kluge Ausnutzung des Vertrags.[15] Dahinter könnten z. T. die Konflikte der Āryas mit den Bewohnern des BMAC stecken. Die Geschichte des Somaraubs, in der der Adler den Soma, den Pfeilen des Schützen Kṛṣānu ausweichend, von der Palisade im Himmel auf die Erde bringt, könnte in gleicher Weise interpretiert werden. Die wesentlichen Elemente der Rituale im Veda und in der Religion Zaraθuštras wie Verehrung des Feuers, Identifizierung des Feuers und der Sonne, Opferstreu und die Kraft der Wörter sind Erben aus indoiranischer Zeit, z. T. indogermanischer Herkunft. Die Elemente aus dem BMAC in den vedischen Texten zu verifizieren, bleibt eine vorrangige Aufgabe. Da uns der BMAC allerdings keine Dokumente hinterließ, hängt alles von Indizienbeweisen und persönlichem Urteil ab.

3. Die Einwanderung der indoarischen Stämme in den indischen Subkontinent

Die Einwanderung der Āryas ins indische Gebiet dürften bedrohliche Ereignisse in indoiranischer Zeit bedingt haben. Die Stämme der Āryas, anders als die Iraner, verließen ihre Heimat und zogen nach Osten. (Oder: nur solche sind uns geschichtlich bekannt geblieben.) Als Zeitpunkt ihrer Ankunft im Indus-Gebiet hat man ca. 1500 v. Chr. vermutet, allerdings ohne wirkliche Beweismittel in der Hand zu haben. Eine ungezwungene Erklärung wäre: Sie mußten enge Bergschluchten entlang nach Osten ziehen, um gewisse Bedrängnisse zu vermeiden, und erreichten letzten Endes das Indus-Gebiet bei Attock. Eine schwierige Situation, die sich vom Mittelmeer bis Afghanistan und Zentralasien erstreckte, hat anscheinend die im 3. Jt. v. Chr. in Eurasien florierenden kulturellen Netzwerke zwischen den Städten zerrissen. Das Handelswesen verfiel im Laufe des 2. Jt. und die Städte der Indus-Zivilisation verloren ihre Bedeutung. Es traten wiederholt große Erdbeben im 16. Jh. im Mittelmeerraum auf; Thira (heute Insel Santorini) wurde in der Mitte des 15. Jh. zerstört. Im 13. Jh. griffen brutale Seevölker das Küstengebiet des Mittelmeers und Ägypten an. Sie vernichteten das Reich der Hethiter, und als Folge dessen verloren die Hethiter das Monopol von Eisen und Stahl, die von einheimischen Bergleuten in Anatolien hergestellt wurden. Die Indogermanen hinterließen Spuren ihrer aggressiven Wanderungen und Expansion wiederholt in der Geschichte. Aus der Aggressivität der Art ist zu schließen, daß viele Indogermanen an den Seevölkern beteiligt gewesen sein dürften. Die Unruhen im Westen Eurasiens, die auf Bevölkerungs-

zunahme, vermutlich vor allem der Indogermanen, und Naturereignisse im Hintergrund zurückzuführen sind, führten einerseits zur Auflösung der Städte der Indus-Zivilisation und verursachten andererseits schließlich die Wanderung der Āryas nach Osten: das würde das bequemste Szenario sein. Die Āryas suchten Weideland für ihre Haustiere und fanden eine neue Welt im Osten. Es war wohl eine Überlebensfrage für sie.

4. Der Rigveda und die Āryas; Aufbau der Rituale

Die Āryas, die in den indischen Subkontinent gelangten, kodifizierten zunächst den Rigveda (Ṛgveda, d. h. den Veda der Hymne, *ṛ́c-*). Das dürfte ca. 1200 v. Chr. geschehen sein. Die in den Dichterfamilien überlieferten 1017 Hymnen in mehr als 10000 Strophen sind nach einem festen Redaktionsprinzip gestaltet und bis heute so überliefert. Darin wird gezeigt, daß die Stämme der Āryas eine Einheit bildeten und miteinander in Beziehungen standen. Sie sammelten die Hymnen und legten sie fest als Instrumente zum Erhalt des Kosmos und zum Gedeihen der Sippen. Auf der Basis der Sprüche strukturierten sie die Rituale eins nach dem anderen. Es war für die Āryas charakteristisch, daß sie der Sprache eine große Bedeutung beimaßen, was mit dem Druck der "Sanskritisierung" in den folgenden Zeiten etwas zu tun haben dürfte. Die fremden bzw. einheimischen waren die Leute "mit nachlässiger Sprache" (*mṛ́dhrá-vāc-*), "ohne richtigen Mund (d.i. die Sprache)" (*an-ā́s-*). Die wirklich ausgesprochenen Formen sind dabei entscheidend; die Standardsprache des Pāṇini (um 380 v. Chr.) ist begründet auf dem fortlaufend Ausgeprochenen ohne Trennung in die einzelnen Wörter. Die Strophen, die die Dichter aufgrund der Wahrnehmung der kosmischen Regel, des Ṛta, erschauten, hat die Realisierungskräfte inne, die das wahre (*satyá-*) Wort hat. Die ursprüngliche Bedeutung des *bráhmaṇ-* ist das sobeschaffene Wort. Das Wort *bráhmaṇ-* nimmt später in der indischen Philosophie die Stelle des Grundprinzips vom Kosmos ein. Der Begriff der kosmischen Regel, der Wahrheit, des Gesetzes ist, wie bereits erwähnt, das *ṛ́tá-* 'gefügt, Fug'. Nach dem Rigveda bekommt *dhármaṇ-* (Neutrum, später *dhárma-* im Maskulinum) 'Pflicht, Gesetz, Eigenschaft, Benehmen o. ä.' oder *satyá-* im Sinne von 'wirklich; Wirklichkeit, Wahrheit' mehr Gewicht.

Im Rigveda werden vor allem Verbalformen ohne Kennzeichnung der Zeit (wie Vergangenheit, Gegenwart usw.) oder der Einstellung des Sprechenden (Modus: Wunsch, Wille, Befehl, Vermutung usw.) verwendet. Der Rigveda ist also keine Erzählung wie das homerische Epos, in der ein Geschehen "berichtet" wird, sondern eine übergeschichtliche Literatur, die in ihrem Kern die kosmische Ordnung, Wahrheit oder gemeinsame Erlebnisse "erwähnt".

Dem Prototyp einzelner Hymnen liegt das Leben in der Bergzone und Steppe in indoiranischer Zeit zugrunde. Die vorhandene Rigvedasammlung erlebte zweifelsohne im Indus-Gebiet die letzte Redaktion. Sie besteht aus "Epigonen-" und Originaldichtungen damaliger Dichter. Das nomadische Leben mit Rindern, Pferden, Ziegen und Schafen steht im Zentrum; Raubzüge werden häufig erwähnt. Sie waren überzeugt, von den Kühen zu leben, unabhängig davon, wieweit es der Realität entsprach. In der Siedlungszeit bauten sie Gerste (*yáva-*, aus dem urindogermanischen Wortschatz) an. Der Weizen ist erst in der Paippalāda-Saṁhitā des Atharvaveda und Yajurveda-Saṁhitā bezeugt, also ca. ab 900 v. Chr. Dafür wird das Wort *godhū́ma-* gebraucht, im Iranischen z.B. jungavestisch *gaṇtuma-*. Da *godhū́ma-* sich als 'Rauch der Kühe' analysieren läßt, handelt es sich offensichtlich um eine Umschreibung eines späteren Lehnwortes. Die Siedlungsperiode (*kṣéma-*) erinnert an späteres *varṣa-* (pāli *vassa-*). Das Wort bedeutet 'Regen, Regenzeit'. Im Buddhismus gilt, daß die Mönche in einem Bezirk für zwei bzw. drei Monate, unterstützt von den Laien, zusammenleben und -lernen. In den übrigen Monaten wandern sie als Bettelnde umher (*pari-vraj*). Das Verb *vraj* beschreibt bemerkenswerterweise die Bewegung durch Wildnis (*áraṇya-*, wörtlich 'zum Fremden Gehöriges'), die niemandem gehört. Es gibt im buddhistischen Leben solche Elemente, in denen man den ehemaligen Lebenswandel der Āryas nacherlebt.

Der *véda-* ist die Gesamtbezeichnung der heiligen Schrift des Brahmanismus und scheint von der Bedeutung ‘das Wissen (etwas zu verwirklichen)’ zu stammen. Die urindogermanische Verbalwurzel ist **u̯eid/u̯id* ‘wahrnehmen, zur Kenntnis nehmen, wissen’, bezeugt in deutsch *wissen*, griechisch *idéā* (<**u̯idéā*) ‘Aussehen, Urbild’, lateinisch *video* usw. Die einzelne Strophe heißt *ŕc-*, und ihre Sammlung ist der Rigveda, genauer *r̥g-*véda- < *ŕc-* + *véda-* (belegt seit dem Brāhmaṇa). Die Vedas wurden mündlich tradiert, was es der Priesterschaft (den Brahmanen) ermöglichte, alles Schrifttum für sich zu behalten. Den Rigveda bewahrte die Familie des *hótar-/ hótr̥-*. Das Wort bedeutet ‘derjenige, der (die Darbringung ins Feuer) gießt, Libation durchführt’ und ist mit avestisch *Zaotar-* ‘Priester’ herkunftsgleich; Zaraθuštra nannte sich Zaotar. Nach der Kodifizierung des Rigveda fingen die Priester der arischen Stämme an, der Reihe nach die großrahmigen Opfer (Rituale) zu konstruieren, indem sie die Aufgaben auf verschiedenartige Priester verteilten. Dieser Vorgang wurde wohl von den *Adhvaryu*-Priestern geleitet, die konkrete Ritualhandlungen ausführten; Adhvaryú- bedeutet ‘dem Gang folgender’. Der Aufbau und die Systematisierung der Opfer begannen mit der Sammlung und Festlegung der Sprüche (*mántra*-s). Die Adhvaryus stellten anschließend die theologischen Diskussionen ins *brā́hmaṇa-* in Prosa zusammen, welches die Wirkung der Mantras gewährleistet und die Opferhandlungen begründet. Aus diesen Prosatexten wird die damalige Lebenslage deutlicher als aus dem Rigveda. Trotzdem wird alles nur in einem begrenzten Rahmen erzählt; für die Erhellung des wirklichen Lebens sind auch spätere buddhistische Texte, vor allem Jātakas, mit zu berücksichtigen, zumal das altindische Leben bis zur späteren Zeit sehr konservativ geblieben zu sein scheint. Es gibt hier noch viele Aufgaben.

Die vedischen Priester starteten in einem größeren Rahmen die Systematisierung der Opfer zur Erhaltung der kosmischen Zirkulation oder zum Gedeihen der Stämme oder Sippen im ganzen und schoben die Rituale des Hauses, des Individuums oder der Bestattung usw. bis in eine spätere Periode auf. Diese Tatsache ist zu beachten, um ihre Ideenwelt zu verstehen. Die Richtung bzw. Reihenfolge ist nämlich dem allgemein in Ostasien wie auch im Konfuzianismus üblichen Prinzip gerade entgegengesetzt (dort von der Nähe zum Größeren und Höheren).

5. Ostwanderung der Āryas

5.1. Es gibt nur begrenzte geographische Informationen im Rigveda. Es läßt sich trotzdem erschließen, daß das Vorrücken in die Gegend der Sarasvatī entscheidend war für den Bestand und die Weiterentwicklung der Āryas. So gilt eben Sarasvatī als Stützpunkt und Heimat der Āryas in Indien.

Rigveda VII 18 ist als Zehnkönigsschlacht bekannt. Der König Sudās des Tr̥tsu-Stammes besiegte mit Vasiṣṭha als Hauptpriester die Heere der verbündeten Zehnkönige in der Schlacht um den Nebenfluß des Indus *Páruṣṇī-* (heute Rāvī). Auf der verbündeten Seite kommen neben arisch klingenden Namen auch fremd wirkende vor. Sudās führte an einer anderen Stelle (III 33) die Bharatas über einen noch weiter östlich befindlichen Nebenfluß *Śutudrí-* (heute Satluj, Sutlej) und *Vípāś-* (heute Byās, Beas), nachdem er diese Gegend fest in die Hand genommen hatte. Zu dieser Zeit war der Hauptpriester Viśvāmitra, der Rivale des Vasiṣṭha.

In IV 30, 8–11 wird angedeutet, daß das von Vāmadeva geführte (oder unterstützte) Heer am Fluß Vipāś einen einheimischen Stamm überwältigte, der von einer Häuptlingin geleitet wurde:

> Diese Heldentat hast du gewiß auch, du Indra, getan, die Mannestat, daß du die schlimm jähzornige Frau schlägst, die Tochter des Himmels. Auch wenn [sie] ja des Himmels Tochter [ist], zerschmetterst du, der Große, die sich groß tuende Uṣas, du Indra. Fort läuft Uṣas vom Karren, der ja zerschmettert ist, in Furcht geraten, daß sie der Stier niederstoße. Hier liegt ihr Karren ganz zerschmettert an der Vipāś. Weggelaufen

ist sie dorthin, in die äußersten Fernen.

Die Āryas werden nie von einer weiblichen Person angeführt. Es handelt sich offensichtlich um einen Konflikt mit einer einheimischen matriarchalen Sippe. Die Häuptlingin nannte sich Tochter Himmels, und der Dichter spottete, sie solle dann die Uṣas sein. Das Mädchen der Morgenröte *Uṣás-* ist etymologisch mit *Heōs*, *Aurōra* usw. identisch; sie werden überall mit dem Epitheton "Tochter des Himmels" angerufen. Arische Herrscher und Priester fuhren prinzipiell auf einem Streitwagen. Frauen und Kinder benutzten meist einen Karren in den indogermanischen Gesellschaften.

Diese im Rigveda dokumentierte Territorialstreitigkeit ist mit einer in zwei Prosa-Texten (ca. 800 v. Chr.) erzählten Geschichte vom Wettstreit mit dem Kampfwagen zwischen Vāmadeva und Kusitāyī bzw. Kusidāyī zu vergleichen, sie könnten sogar allesamt auf ein historisches Ereignis zurückzuführen sein:

> Dieses aus fünfzehn [Strophen] bestehende Beschädigungskräfte zerschlagende [Sūkta, Lied] des Vāmadeva kommt als zum Entflammen dienende [Strophen] vor. Vāmadeva und Kusidāyī fuhren ja um ihr Selbst (d. h. um das Leben) ein Wettrennen. Da zerquetschte Kusidāyī das Geländer des vorangehenden Vāmadeva, der [sie] überholet hat. Sie wendete sich zum zweiten Mal herum und heran, [in der Absicht:] "Die Deichsel oder die Achse werde ich spalten". Da trug Vāmadeva das Feuer in der Feuerschale. Darauf blickte er herab. Da sah er dieses Sūkta: "Mache deine Front wie den breiten Sturmangriff…" (RV IV 4, 1–15). Da rannte das Feuer nach ihr (Kusidāyī) und verbrannte sie vollständig. Sie tauchte, als sie verbrannt wurde, in den Teich der Kusidas hinein. Wenn dieses [Sūkta] dazu hergesagt wird, [dient es] zum Verderben der Beschädigungskräfte. (Version Kāṭhaka-Saṁhitā X 5; die parallele Geschichte in der Maitrāyaṇī Saṁhitā II 1,11 hat *Kusitā́yī* statt *Kusidā́yī*).

Der Name *Kusidā́yī-* oder *Kusitā́yī-* weist deutlich auf eine fremde Herkunft hin, da *s* im Indoiranischen nach der sog. *ruki*-Regel zu *ṣ* [*š*] wird. Auch das Schwanken zwischen *d* und *t* erklärt sich aus einer dem Altindoarischen fremden Lenis-Aussprache. Das Wagenrennen wurde als Mittel zur Entscheidung des Territorialstreits verwendet neben dem "Würfelspiel mit Früchten des Vibhītaka/Vibhīdaka genannten Baumes, Wortgefechten usw. Das Feuer auf dem Schoß Vāmadevas ist als Symbol des nomadischen Wanderzugs zu interpretieren. Das Oberhaupt oder der Hauptpriester trug nämlich das Sippenfeuer auf dem Streitwagen. Der Teich der Kusidas bzw. Kusitas dient als Beweisführung, die der Geschichte Überzeugungskraft verleiht. Das heißt gleichzeitig, daß der Ortsname ihnen bekannt war.

5.2. In der Zeit der Brāhmaṇa-Literatur (d. i. hier der *brā́hmaṇa*-Teil der Yajurveda-Saṁhitās, ca. 800- v. Chr. und die selbständigen Texte namens *Brā́hmaṇa-* ca. 650- v. Chr.) hatten sich die Stämme der Āryas bereits auf die östliche Seite des Indus-Gebietes begeben und kolonisierten weiter mit Sarasvatī als ihrem Stützpunkt. Die Sicherstellung des Sarasvatī-Gebiets war der entscheidende Moment für ihr Überleben und ihre Weiterentwicklung. Nachher gilt die Sarasvatī als ihre Heimat wie auch als heiliger Fluß.

Das Śatapatha-Brāhmaṇa enthält die Gründungsgeschichte der Videhas. Das Oberhaupt des Volkes Videhas, *Videghá- Māthavá-*, hielt das Sippenfeuer (*agní- vaiśvānará-* 'das jedem gehörende Feuer') im Mund. Das Wort *Māthavá-* ist mit dem griechischen Helden *Promēt^{h}eús* verwandt und bedeutet 'Entweicher, Räuber', was einen alten Mythos vom Raub und Herbeiholen des himmlischen Feuers auf die Erde widerspiegelt. Sein Hauptpriester (*puróhita-*) namens *Gótama- Rāhūgaṇá-* spricht Videgha Māthava an, aber dieser antwortet nicht, so daß das Sippenfeuer nicht aus dem Mund herausfällt. Als Gotama ihn mit einer rigvedischen Strophe, die das Wort Butteröl (*ghṛtá-*) enthält, ansprach, fiel das Feuer aus dem Mund auf die Erde:

Videgha Māthava trug den Agni Vaiśvānara (das "jedem gehörende" Feuer) im Mund. Da war Ṛṣi Gotama Rāhūgaṇa sein Hauptpriester (Purohita). Ihm (G° R°) antwortete er (V° M°) ja nicht, auch wenn er wiederholt angesprochen wurde, [in Gedanken:] "Nicht soll Agni Vaiśvānara von meinem Mund abfallen". Da schickte er an, mit den Ṛcs anzurufen: "Dich, den Hotar-Dienst verfolgenden, Himmelsherrlichen, du Seher, mögen wir entflammen, du Agni, [dich,] den Hohen beim Opfergang (V 26,3). Du Videgha". Er antwortete nicht. [G° R° rezitierte:] "Hinauf, du Agni, steigen deine rein glänzenden, weißen, weiß glänzenden, deine Lichter, Flammen (VIII 44,17). Du Videghā!". Er antwortete ja eben nicht. [G° R° rezitierte:] "So bitten wir dich, du mit Rücken des Butteröls (V 26,2a)", bis dahin äußerte er. Dann flammte Agni Vaiśvānara nach der Erwähnung von "Butteröl" von seinem Mund heraus. Den (Agni Vaiśvānara) vermochte er nicht zu halten. So fiel er heraus. Er (Agni) reichte an diese Erde, [und zwar] an jenem Ort. Zu der Zeit war Videgha Māthava an der Sarasvatī. So ging er (Agni Vaiśvānara) eben von dort nach Osten brennend diese Erde dahin. So gingen Gotama Rāhūgaṇa und Videgha Māthava hinterher, ihm folgend, dem Brennenden. Er brannte über all diese Flüsse hinweg. Sadānīrā mit Namen fließt von nördlichem Berg aus. Über die brannte er ja eben nicht hinweg. Über die pflegten ja früher die Brahmanen nicht durchzudringen, [in Gedanken:] "[Sie ist] darüber nicht hinweggebrannt mit Agni Vaiśvānara". Östlich davon sind viele Brahmanen heute. Der [Ort] war nämlich verhältnismäßig unbesiedelbar, gerade verhältnismäßig bachreich, [aus dem Grund:] nicht "schmackhaft" gemacht durch Agni Vaiśvānara. Der [Ort] ist nun ja heute gerade verhältnismäßig besiedelbar. Denn die Brahmanen nun machten jetzt diesen [Ort] mit den Opfern "schmackhaft". Sie (Sadānīrā) macht [einen] auch in der hinteren (d. h. späteren) Hitzezeit eben gerade völlig zittern. So kalt [ist sie]. Denn [sie war] darüber nicht hinweggebrannt mit Agni Vaiśvānara. Da sagte Videgha Māthava: "Wo soll ich hinkommen?". "Östlich eben von hier ist dein Wohnort", [so sagte Agni]. Das (der Fluß) ist auch heute diese (bekannte) Landesgrenze zwischen den Kosalas und Videhas. Denn sie sind die Nachkommen von Māthava. Dann sagte Gotama Rāhūgaṇa: "Wieso hast du nun, auch wenn du von uns angesprochen wurdest, nicht geantwortet?". Er sagte: "Agni Vaiśvānara war in meinem Mund. So soll er nicht von meinem Mund abfallen. Deshalb habe ich dir nicht geantwortet". "Wie aber ist das geworden?", [sagte G° R°]. "Gerade als du bis dahin äußertest: 'bitten wir [dich], du mit Rücken des Butteröls', gerade da hat Agni Vaiśvānara nach der Erwähnung von "Butteröl" von meinem Mund herausgeflammt. Ihn habe ich nicht zu halten vermocht. So ist er von meinem Mund abgefallen.

Das Verbum 'schmackhaft machen'[16] wird verwendet für das Abbrennen der Felder und das Kultivieren von Getreide und Weidegras. Hier zeigt sich ihr Kulturismus neben dem Meiden der wilden Tiere und Pflanzen. Vgl. **6.4.** Die Praxis von Brandrodung und Ackerbau wird der Brāhmaṇa-Literatur entnommen. Neu erschlossenes Land wird mit *navadāvá-* 'Neugebranntes' bezeichnet, vgl. deutsch z. B. Bay*reuth*; vgl. ferner *návāvasāna-* 'neue Ansiedlung'. Das Wort für 'Welt' ist *lóka-*, eine Ableitung vom Verbum *roc/ruc* 'leuchten', es bedeutete ursprünglich wohl das freie Grundstück, das in Feld oder Wald durch Abbrennung gewonnen wird, vgl. deutsch *Lichtung*.[17]

5.3. Die arischen Stämme strebten mit Eifer nach der Nachkommenschaft und dem Zuwachs der Menschen und Haustiere. Das Bevölkerungswachstum dürfte die Triebkraft ihrer Expansion gewesen sein. Gleichzeitig bedeutet das Wort *árya-* 'den Bräuchen der Sippe folgend, *ārya*schen Lebenswandel habend' (vgl. **2.1.**), die Blutsverwandtschaft wird nicht unbedingt für ihre Gesellschaft vorausgesetzt. Der Universalismus dieser Art, der an den heutigen Globalismus erinnert, dürfte eine größere Rolle für die Verbreitung der arischen Kultur und Hochsprache gespielt haben. Über die Kolonialisierung der Āryas gibt es folgende Berichte: Kaṭha-Saṁhitā XXVI 2: 123, 17 (ca. 8. Jh. v. Chr.) und Baudhāyana-Śrautasūtra XVIII 45 (ca. 5. Jh. v. Chr.) erwähnen die Kolonialisie-

rung nach Osten; Maitrāyaṇī Saṁhitā IV 7, 9: 104, 14f. (ca. 8. Jh. v. Chr.) berichtet das Vorrücken nach Süden. Jaiminīya-Brāhmaṇa III 146 (vermutlich 6. Jh. v. Chr.) spricht von der Aussendung der Söhne nach Norden. Nach Taittirīya-Saṁhitā II 5, 2, 7 (wohl in der zweiten Hälfte des 8. Jh. v. Chr.) sendet man den ältesten Sohn aus; in der Śunaḥśepa-Legende in Aitareya-Brāhmaṇa VII und Śāṅkhāyana-Śrautasūtra (6. Jh. v. Chr.?) werden die älteren 50 Söhne von 100 fortgetrieben und müssen eine neue Welt suchen.

In den vedischen Opfern wird die Spielbühne nach ihrer Vorstellung in die ehemalige nomadische Zeit versetzt und Kolonisationsprozesse werden nachgeahmt. In der Zeit von Brāhmaṇas bis Upaniṣads sind die Āryas nördlich des Ganges bis zum heutigen Bihār verbreitet, wie aus der Gründungslegende von Videha (**5.2.**) hervorgeht. Erst in der Zeit der Anfänge des Buddhismus und Jinismus erreicht die arische Kultur das Südufer des Ganges; es bezieht sich auf die Gründungsgeschichte der Magadhas.[18)]

6. Zusammenfassung und Aufgabe

6.1. Kraft der Sprache

Die Stämme der Āryas wurden von einem einheitlichen Prinzip, das von der Priesterklasse verwaltet wurde, geführt. Die Priester und Gelehrten versuchten anhand der Sprache, die sich auf die kosmische Regel (*ṛtá-*) und die Wirklichkeit (*satyá-*) stützte, die Ordnung des Kosmos und der wirklichen Gesellschaft aufrechtzuerhalten und ihre Forderungen und Ideen zu verwirklichen. Zwischen Menschen und Göttern herrscht das Verhältnis von give-and-take, und die Verwirklichungskraft, die die richtig geäußerten Worte (*bráhmaṇ-*) innehaben, bewegt die Götter.[19)] Die verbalen Modi, die für den Anruf an die Götter gebraucht werden, sind hauptsächlich der Konjunktiv und Imperativ. Man sieht darin eine Struktur, in der der Wille des Priesters die Aktivität der Götter in Verwirklichung bringt. Die Äußerung von Wünschen oder Bitten spielt nur eine sekundäre Rolle.

Die Priester-Gelehrten (*brahmáṇ-* mit Endakzent) fochten im später *brahmódya-* 'Diskussion über das *bráhmaṇ-*' genannten Duell mit der Sprache; sie schichteten dadurch die Theorien über die Opfer auf und verfeinerten sie. Die Upaniṣads lassen sich als Resultat davon betrachten. Mit "aufschichten" wird auf den Charakter hingewiesen, daß die Theorien auf der Voraussetzung der vorhandenen Ansichten aufgebaut werden, sei es Verneinung, sei es Verbesserung oder Verfeinerung. Es kam kaum zu einer Revolution, ein neues Axiom vorzulegen. Die bekannte Theorie über die viererlei Leiden im Buddhismus beispielsweise -- Geburt, Altern, Krankheit und Tod -- geht von den Diskussionen im Brāhmaṇa um den Wiedertod (*punar-mṛ́tyú-*) im Himmel aus und fußt auf dem Grundsatz von Karman und Saṁsāra.[20)] Beim Brahmodya wird die Frage dreimal wiederholt, bis der Gegner antwortet. Wenn der trotzdem nicht antworten konnte, soll sein Kopf auseinandergeplatzt sein. Der Ausdruck "der Kopf fliegt in sieben Stücke auseinander" im Lotus-Sūtra ist nichts anders als die Fortsetzung davon. Das Nicht-Antworten (*avyākaraṇa-*) von Gotama Buddha ist in dieser Hinsicht sehr bemerkenswert; auch der Inhalt seiner Auseinandersetzung mit dem großen brahmanistischen Gelehrten Uruvelā Kassapa ist nicht überliefert.

Das Welt-Begreifen im alten Indien wurde von der Sprache angeführt. Das Brahman steigt auf die Stelle des kosmischen Prinzips. Der Intellektualismus, der Idealismus im philosophischen Sinne, der stark in der indischen Geistesgeschichte verwurzelt ist, hat wahrscheinlich etwas damit zu tun. Die Schöpfungstheorien im Rigveda erklären sich letzten Endes aus den Ereignissen, die im Gedanken des Dichters stattfinden. Sōkratēs habe gesagt, daß man Außenwelt objektiv und präzis untersuchen soll, um das Sich selbst zu erkennen. Da zeigt sich ein wichtiges Take-Off der Philosophie Athens, dem sich die westliche Zivilisation anschloß. Die Vedānta-Schule in Indien führte hingegen, allerdings später, den Begriff von *pratyagātman-* ein, das Selbst, das in entgegengesetzter Richtung gewandt ist, d. h. nach innen in sich selbst, also die Einkehr. Mit der Analyse der Naturerscheinun-

gen und Weltkomponenten sowie der Suche nach dem Gesetz haben sie sich allerdings in ihrer Weise intensiv beschäftigt.

6.2. Vertrag

Die Erfüllung eines Vertrags war seit dem Rigveda streng gefordert. Die die Āryas schützenden Götter, die Devas, nutzten den Vertrag aus, um ihr Ziel zu erreichen, vgl. Anm. 15. Bei den Hethitern sind so viele Dokumente bekannt, weil ein Zentralarchiv entdeckt wurde, in dem auch Vertragsurkunden zwischen Ländern (Stämmen) aufbewahrt waren. Die Urkunden wurden dort regelmäßig kopiert und an wichtigen Orten verwahrt. Die besondere Wichtigkeit, die dem Vertrag beigelegt wird, könnte auf eine Gewohnheit zurückgehen, die unter geschichtlichen Bedingungen ursprünglich in Mesopotamien entstanden ist. *árya-* bedeutet, wie bereits erwähnt, 'den Bräuchen der Sippe folgend', und die Festhaltung der Verträge ist ein wichtiger Bestandteil solcher Gebräuche, die als *árya- dhárma-* bezeichnet werden.[21)]

6.3. Nomadisches Leben; Geringschätzung von Technik und Anhäufung des Vermögens

Die Stämme der indoiranischen Zeit und die vedischen Āryas legten anscheinend auf das Mitnehmen des Besitzes bis auf Rinder und Haustiere oder das Handwerk wenig Gewicht.[22)] Die Handwerker wie Ledergerber oder Zubereiter von Essen und Trinken wurden in der vedischen Literatur insgesamt als "Bestrebende" (*śámitar-*) genannt. Ausnahmsweise gab es einen Zimmermann (*tákṣaṇ-*, griechisch *τέκτων* [*téktōn*]); der Gottesname *Tváṣṭar-* scheint etymologisch aus 'Fleischer, Zerschneider des Fleisches' zu stammen. Die Ṛbhus genannten drei Götter stellten aus einem Holzstück von guter Qualität vier treffliche Trinkschalen her. Als der arische Gott des Handwerkes Tvaṣṭar diese sah, versteckte er sich aus Furcht unter den Götterfrauen. Die Ṛbhus sind auch in der Qualität des Soma bewandert. Das zeigt, daß es sich bei Ṛbhus um die Handwerker handelt, die eigentlich außerhalb der arischen Gesellschaft standen. Etymologisch ist *Ṛbhú-* mit griechisch *Ὀρφεύς* [*Orp^{h}eús*] verwandt, und etymologisch wird die Bedeutung 'Kleiner, sozial Schwacher' angenommen.

In der vedischen Zeit waren Streitwagen und Textilwaren die Essenz der Technik. Der Wagenbauer war bis in spätere Zeit von der arischen Gesellschaft ausgeschlossen. Die Weberei war Aufgabe der arischen Frauen. Nach der vedischen Prosaliteratur seien die mit der Drehbank hergestellten Töpferwaren "asurisch" und die Töpfer seien Śūdras. Das Geschirr für die Opfer wird vom arischen Priester nach ehemaliger primitiver Methode ohne Drehbank hergestellt. Das heißt: Sie benutzten zum täglichen Leben bessere Keramiken, die von den "Fremden" hergestellt wurden. Ähnliches gilt auch für die Metallgeräte.[23)]

Die Āryas im Rigveda übten den Rinderraubzug aus, der "Suche nach Kühen" (*gáv-iṣṭi-*) heißt. Als Saison werden in den Texten zeitiger Frühling und Sommer festgestellt. Sie zogen auf dem Flußbett, bevor das Wasser steigt.[24)] Der Ausdruck "sieben herbstliche Palisaden (*púr-*)" deutet auf den Plündungszug der Ernten hin, vgl. Anm. 18.[25)]

6.4. Zivilisation und Wildheit

Wir haben gesehen, daß das Verb 'schmackhaft machen' für die Brandrodung gebraucht wurde (**5.2.**). Die Āryas züchteten Rinder und Pferde ("größere Arten Viehs" genannt wie bei den Römern) sowie Ziegen und Schafe (ebenfalls "kleinere Arten Viehs"); Wildtiere kommen als Speise nicht vor.[26)] Diese vier Arten des Viehs[27)] sind das zur Siedlung (*grā́ma-*, eigentlich 'Treck', später 'Dorf, Siedlung') gehörende Vieh (*grāmyá- páśu-*), und wird von dem zur Wildnis gehörenden Vieh (*āraṇyá- páśu-*) unterschieden. *āraṇyá-* ist das von *áraṇya-* abgeleitetes Adjektiv. *áraṇya-* bedeutet eigentlich 'Fremden Gehörendes; Gelände, das nicht eigenes ist'.[28)] Der Wortschatz für Schwein und Hund sind urindogermanischer Herkunft; sie lebten sicherlich in der Nähe der Menschen. Sie fehlen jedoch in der Liste des zur Siedlung gehörigen Viehs. Der Gott *Rudrá-*, der den

Kern des späteren großen Gottes Śiva bildete, wird "der rote Eber im Himmel" genannt. Er lebt mit Bogen im Gebirge und hat eine enge Beziehung zu wilden Tieren.

Der Satz "Die Götter speisen kein Rohes, Ungekochtes" kommt häufig in der vedischen Prosa. Sauermilch (*dádhi-*) gehöre zu den Siedlungen, Honig zur Wildnis (Taittirīya-Saṁhitā V 4,5,2). Ein Gericht namens *yavāgú-* ist als *krūrá-* 'roh, blutig, brutal' bezeichnet (ds. VI 2,5,2). Als Opfergaben werden vor allem Milch und Gerste (später auch Reis) verwendet, also alles, was Menschen kultivierten. Bei den sakralen Ritualen wurde üblicherweise von Wildtieren, Honig, Sesam usw. kein Gebrauch gemacht. Der Sesam spielt beim Ahnenkult eine größere Rolle; es bezieht sich wohl auf die Vorstellung, wo die Väter wohnten. Die Pflanze *gavédhukā-*, wohl Tränengras (wörtlich 'die die Kuh gedeihen lassende [Pflanze]', soll bemerkenswerterweise zu einer verlassenen Siedlung gehören (Śatapatha-Brāhmaṇa V 2, 4, 13).[29)]

6.5. Ausdehnungsideologie

Im Rigveda und in den darauffolgenden Texten wird der Wille nach dem Wachstum der Nachkommenschaft und Haustiere sowie der Erweiterung des Herrschaftsgebiets wiederholt geäußert. Heftige Streitereien mit den Fremden sowie zwischen den arischen Sippen werden vermutet. Gegner werden freilich mit den Wörtern für 'Feind' ausgedrückt, aber das Wort für Söhne der Brüder, also Neffen, wird auffälligerweise seit dem Atharvaveda hauptsächlich in der Bedeutung 'Rivale' gebraucht. Starke Konkurrenzen gab es auch zwischen den Frauen, die in die Familie des Königs, des Sippenführers einheirateten. Das Verb *vi-rāj*, welches sowohl 'ausstrahlen' als auch 'weit herrrschen' bedeutet, wird im Kontext der Ausweitung der Macht einer Frau verwendet.

Vedische Zeugnisse für die Expeditionen, die in der Geschichte der Expansion der indogermanischen Völker wiederholt durchgeführt wurden, werden in **5.3.** angegeben. Junge Söhne werden hinausgejagt und müssen ein neues Leben in fremden Ländern suchen. Mitanni, anscheinend ein Zweig der Indo-Āryas, Hethiter des anatolischen Sprachzweigs, Seevölker, die Staatsgründung der Römer des italischen Zweigs, das Fränkische Reich der Franken, die zum westgermanischen Sprachzweig gehören -- all diese Völker und Ereignisse sind Beispiele dieses Typs. Die Goten des ostgermanischen Sprachzweigs,[30)] Teile der westgermanischen Angeln, Sachsen, Juten, die nach Großbritannien zogen, Teile der Franken, die letztlich die höhere Ebene des heutigen Deutschlands besiedelten, die Bairischen — sie scheinen in ganzen Stämmen gewandert zu sein. Hinter der Legende des Rattenfängers von Hameln scheint ein historisches Ereignis zu stecken, daß junge Männer und Frauen in gleicher Anzahl im 13. Jh. n. Chr. nach Osteuropa geschickt wurden. In diesem Fall dürfte ein Händler vermittelt haben.

Das Patriarchat wirkte effektiv bei der Expansion des indogermanischen Machtbereiches.[31)] Nach GIMBUTAS herrschten im europäischen Raum matriarchale Gesellschaften vor; die Pferdezucht sei unbekannt gewesen; keine Spur von Kämpfen, keine Verteidigungseinrichtungen um Siedlungen, keine Festungen.[32)] Die Indogermanen drängten mit Sicherheit auch nach Osten, worüber GIMBUTAS nichts berichtet, durch die Völkerschaften hindurch, die vorwiegend matriarchal waren oder in denen die Frauen mindestens den Männern gleichgestellt waren, und dehnten ihr Terrritorium aus, mit ihrer patriarchalen Ideologie die Vorbewohner überwältigend. Hinter der Tatsache, daß der Dharma der Āryas die patriarchale "Zivilisation" betont, könnten Konflikte mit mütterlichen Gesellschaften stecken. Das könnte eben einer der Maßstäbe gewesen sein, die Zivilisation von der Wildheit zu unterscheiden. Vgl. auch **5.1.**

Das System, in dem die Versammlung der Familienoberhäupter wichtige Dinge entscheidet, geht möglicherweise auf die urindogermanische Zeit zurück. Die Versammlung hieß im Rigveda *vidátha-*, das bedeutet ursprünglich 'Verteilung' (der Beute und Früchte). Die wichtigen Familienvorstände scheinen Ermessensrecht besessen zu haben. *svadhā́-* 'Selbstbestimmung, Selbstbestimmungsrecht' dürfte das Wort dafür gewesen sein. Varuṇa, die Vergötterung des Königsrechts, ist beispielsweise *svadhā́van-* 'selbst Bestimmender'. Es gab eine

Art der Demokratie für die großen Männer. Sie waren von den Fremden umgeben, die verfeindet oder mit Vertrag verbunden waren. Mein Lehrer Karl Hoffmann (1915-1996) sagte einmal, daß ausgerechnet das Rasiermesser ein seltenes Instrument ist, dessen Bezeichnung auf das Urindogermanische zurückzuführen ist. Er vermutete als Grund, daß das Rasiermesser als ein Ausweis für die Indogermanen galt, mit dem die Männer an den Versammlungen teilnehmen konnten. Sie waren nämlich dicht behaart und mußten mit geschorenem Bart und gestutztem Haar auftreten. Die bronzenen Messer aus Norddeutschland und Dänemark sind in dieser Hinsicht von Interesse. Sie sind offensichtlich Beerdigungsartikel. Die Messer sind oft mit Figur der Zwillingen verziert, die das ins Meer gesunkene Sonnenlicht auf das Schiff bergen und zurückführen.[33] Es könnte sich um einen Reisepaß in den Himmel handeln, der zugleich mit dem Symbol der Nachtsonne die Garantie für den Wiedereintritt auf die Erde abgibt. Das Neu- und Vollmondsopfer im Veda könnten mit der Männerversammlung (*sabhā́-*) in Verbindung gestanden haben. Der Vorabend beider Opfer wird *upavasathá-* ('Verbringen der Nacht in der Aufwartung') genannt, der Opferveranstalter (Yajamāna) bereitet sich mit geschorenem Bart und Haar vor. Upavasatha ist der Prototyp des buddhistischen Uposatha. Wenn Genanntes das Richtige trifft, findet man hier eine Art der Demokratie und des Individualismus. Das Individuum bedeutete allerdings damals nur den Patriarchen. Gemeine Männer (*víra-*) werden zusammen mit dem Vieh im Inventar aufgelistet wie die römischen Männer (vgl. *uir*). Die Frauen gehören nicht zur Sippe, sondern einzeln zu den Hausherren: "Es gibt keine zu den Frauen gehörende Kameradschaft. Hier sind die Herzen der Hyänen" (Rigveda X 95,5, Wort der Himmelsfee Urvaśī). Das Wort für Hyäne *sālāvr̥ká-* (bzw. *salāvr̥ká-*, *salāvr̥kī́-*) erklärt sich aus *'Laufe [weg], o Wölfe!'; die Frauen bekommen die Reste der Beute als ihren Anteil.[34] Auch das monogamische Prinzip ist neben dem Individualismus der Familienväter beachtenswert. Die Opfer und Rituale werden vom Opferherrn (Yajamāna) und seiner Hauptgemahlin[35] veranstaltet, wenn sie sich z. B. auch auf die kosmische Regelung beziehen. Wie erwähnt (**1.2.**), schreibt Gimbutas zum Brauch der Satī in der "Kurgan-"Kultur[36].

Zur Menschengeschichte darf man wohl bemerken, daß sie von der Ideologie zum Sippenkampf und der "wirtschaftlichen" Strategie vorangetrieben wurde, die die Expansion der Völker und Kultur der Indogermanen untermauerten, und daß sie sich auf diese Weise zur "Weltgeschichte" entwickelte. Für sie war der Raubzug ein wirtschaftliches Unternehmen. Das stimmt freilich auch für andere viele Stämme in der Vergangenheit, aber ihre Versuche waren weder so gründlich noch erfolgreich wie bei den indogermanischen Völkern. Vormarsch und Ausweitung sind gut und tugendhaft. Man suchte nach ständigem Wachstum und dafür brauchte man das immer neu zu erschließende Gebiet. Die "Globalisierung" dürfte weiter vorwärts rollen, bis Afrika kein Frontier mehr sein wird. Der Rigveda und die altindischen Texte liefern uns ein klares Material zum Verstehen eines solchen Vorgangs. Wieweit es sich dabei um die Zwangsläufigkeit der Menschen als Tierart handelt, wieweit um die den Nomaden eignenden universalen Prinzipien, und wieweit um die den indogermanischen Völkern eigenen Elemente, — die Frage bleibt zum eingehenden Verifizieren bestehen.[37]

Anmerkungen

1) Herr Prof. Dr. Peter Zieme, Tokyo, hat sich mit der Verbesserung des Manuskripts Mühe gegeben. Bei ihm bedanke ich mich sehr herzlich.

2) Die Sprachfamilie wird im Englischen "Indo-European" und im Französischen "indo-européen" genannt. Die Bezeichnung "indogermanisch" ist ein Klammerkompositum in der Bedeutung 'Sprachen, die zwischen den indischen (im äußersten Südosten) und den germanischen Sprachen (im äußersten Nordwesten) gesprochen werden'. Geschichtlich bezeugt sind z. B.: *indo-germanique* bei Conrad Malte-Brun 1810, Indo-Europeans bei Thomas Joung 1813, *Indogermanisch* bei Julius von Klaproth 1823. Literatur zu diesem Problem: Kratylos 27 (1982 [1983]) 221f., Koerner IF 86 (1981) 1ff., Mayrhofer Sanskrit und Sprache Alteuropas (1983) p. [10] f., Anm. 30, Hiersche Fs. Kno-

bloch (1985) 157, 165.

3) Im Jungavestischen und Altpersischen findet sich der Ausdruck wie 'Land der *arya*-s' oder 'Schwall der *arya*-s'. *Īrān* kommt aus **arią-* (*arya-*) mit dem anlautenden kurzen *a*, welches durch Einfluß des **į̯* (**y*) zu *ē*, dann *ī* wurde: altiranisch Gen. Pl. **arią̄nām* > mittelpersisch *ērān* bzw. *ērānān* > neupersisch *īrān*. Wenn es von **ārią̄nām* (*āryānām*) ausgegangen sein sollte, hieße es heute **Ārān* statt *Īrān*. Die chinesischen buddhistischen Texte geben *árya-* mit dem Wort etwa 'heilig' wieder.

4) Metrisch oft dreisilbig, also *áriya-*.

5) Vgl. Witzel-Gotō Rig-Veda. Das heilige Wissen. Erster und zweiter Liederkreis. Frankfurt a. M. 2007, 828 s. v. *arí-*.

6) Im 2. Weltkrieg bekam ein deutscher Kampfflieger Met als Stimulans (nach einer Erzählung von Herrn Prof. Rau, die mir Herr Prof. Eino übermittelte). Die Luftstreitkräfte der US verwendeten dafür das Ephedrin, das Alkaloid der Ephedra, dessen Chemosynthese gerade in den USA ermöglicht wurde. Die Luftschlacht zwischen den beiden Truppen lassen sich also mit der zwischen Urindogermanen und Urindoiranern vergleichen, wenn die Sache so stimmt.

7) Die Wortform *índra-* ist irregulär in den indogermanischen Sprachen; **yadra-* < **į̯ņdra-* (oder mit sekundärem Einschub **ya-n-dra-*) ist aus **į̯ndra-* zu erwarten (Schindlersche Syllabifizierungsregel).

8) Griechisch *θεός* [*tʰeós*] 'Gott' (< **dʰh₁s-ó-*) hat damit nichts zu tun. Das Wort geht auf einen alten Wortschatz zurück zusammen mit lateinisch *fēstum* 'Fest', *fānum* 'Tempel', altindoarisch *dhiṣáṇā-* (wohl 'Fest, Festlichkeit', als Göttin aufgefaßt) usw.

9) Vgl. Toshifumi Gotō "*Aśvín-* and *Nā́satya-* in the Rigveda and their Prehistoric Background", Linguistics, Archaeology and Human Past in South Asia. Edited by T. Osada, New Delhi 2009, pp.199–226.

10) Vgl. T. Gotō, "Jinrui to shi no kigen – Rigveda sōzō sanka X 72 –" (auf japanisch: Ursprung der Menschheit und des Todes. Schöpfungslied RV X 72), Indogakushoshisō to sono Shūen. Fs. Hōjō, Tokyo 2004, 415-432.

11) In der chinesischen Wiedergabe 阿修羅 o. ä.: [·*â*: *si̯u lâ*] in "Ancient Chinese" according to Bernhard Karlgren, Grammata Serica Recensa, Stockholm 1957, [*ʔa suw la*] in "Early Middle Chinese" according to Edwin G. Pulleyblank, Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin, Vancouver 1991, [*ašura*] in Sino-Japanisch und [*a*1 *xiu*1 *luo*2] in Chinesisch heute.

12) Die Wortfolge *Ahura- Mazdā-* ist erst in den jungavestischen Texten die Norm. In den altpersischen Inschriften der Akämeniden ist der Gottesname in *Auramazdā-* univerbiert und dafür wird oft ein abgekürztes Zeichen verwendet.

13) Vgl. T. Gotō, "Vasiṣṭha und Varuṇa in RV VII 88 – Priesteramt des Vasiṣṭha und Suche nach seinem indoiranischen Hintergrund –" (Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik. Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 2. bis 5. Oktober 1977 in Erlangen, herausgegeben von Bernhard Forssman und Robert Plath, Wiesbaden 2000, 147–161) 160f.

14) Vgl. T. Gotō, "'Purūravas und Urvaśī' aus dem neuentdeckten Vādhūla-Anvākhyāna (Ed. Ikari)", Anusantatyai. Festschrift für Johanna Narten zum 70. Geburtstag, herausgegeben von Almut Hintze und Eva Tichy, Dettelbach 2000 [2001], 79–110.

15) Vgl. z. B. Viṣṇu in der Brāhmaṇa-Literatur, Indras Sieg über Namuci im Rigveda und in folgenden Texten; Madhu und Kaiṭabha sowie Narasiṁha im Mahābhārata und in den Purāṇas.

16) Das Verbum *svad*, verwandt mit englisch *sweet* usw.: *sváda-^{te}*, *sváda-^{ti}*, *svadáya-^{ti}*, hier Verbaladjektiv (privativ) *á-svaditam* und Aorist *ásiṣvadan*.

17) Es könnte 'der Ort, den das Licht erreicht' gemeint gewesen sein, vgl. Rigveda X 88,6 'Agni wird während der Nacht das Haupt der Wesenheit (*bhú-*)', d. h. wohl: der Kreis, bis wohin das Licht reicht, ist die Welt.

18) Berichte über Expeditionen und Plünderungen seien angeführt: Raubzug im Sommer (Taittirīya-Brāhmaṇa I 8, 4, 1), Sieben herbstliche Palisaden, *púr-* (Rigveda I 174, 2); in drei Abteilungen aus je sieben Truppen (Rigveda X 75, 1), in drei Abteilungen hintereinander (Jaiminīya-Brāhmaṇa III 120).

19) Zu den Fremden "mit nachlässiger Sprache", "ohne richtigen Mund" vgl. oben **4.** am Anfang.

20) Vgl. T. Gotō "Yājñavalkya's Characterization of the Ātman and the Four Kinds of Suffering in Early Buddhism", Electronic Journal of Vedic Studies, 12-2 (2005) 70–84, und insbesondere "Karman und Saṁsāra – vom Veda zum Buddhismus –" (auf japanisch), Hokkaido Journal of Indological and Buddhist Studies, 24 (2009) 16–41.

21) Der Begriff vom Dharma erinnert gewissermaßen an das "global standard" heute. Es ist auch zu beachten, daß es bei dem Vertrag oder der Regel die Möglichkeit von Wechsel des Verantwortlichen oder Änderung der Regeln gibt.

22) Das Halten von Sauberkeit und Ordnung in europäischem Leben könnte seine Wurzel in der nomadischen Vergan-

genheit haben.

23) Das abgeleitete Wort für Messing *kāṁsya-* ist seit den Śrautasūtras bezeugt. Aber sein Grundwort *kaṁsá-* ist viel früher seit dem Atharvaveda in der Bedeutung 'Messinggeschirr' belegt. Die Āryas importierten also ein fertiges Gerät.

24) Unter den Wörtern für 'Pfad, Weg' gibt es im Rigveda *srutí-*. Das heißt wörtlich 'Strom' und wird so auch verwendet. Darin zeigt sich, daß das Flußbett zum Wandern gebraucht wurde. In der vedischen Prosa wird das Wort durch *sṛtí-* ersetzt, das von der Wurzel *sar/sṛ* 'laufen, strömen' abgeleitet ist. Es spiegelt wohl den Wechsel der Art und Weise der Bewegung oder die Vorbereitung des Wegwesens wider.

25) Nomadische Wanderung als Kern des Lebens, mindestens in ihrer Vorstellung, setzend, schufen sie ihr Einflußgebiet unter Ausnutzung der ansässigen Völker in der Umgebung. Diese Struktur ist an sich bereits in der Andronovo-Kultur zu finden. Diese Kultur blühte um 2000-900 v. Chr. in Nordosteurasien und umfaßt offensichtlich auch die Aktivität der Saken (iranisch *Saka-*, indoarisch *Śaka-*, griechisch *Skythai*) in ihrer späten Periode. Das Leben der Mönche und Gemeinden im Buddhismus, ihre Beziehung zu Siedlungen und Karawanen, die Bedeutung des Verbs *vraj* (**4.**, 3. Abschnitt) usw. erinnern an dieses alte Brauchtum.

26) Die Ideenwelt der Kultivierung und Vermeidung der wilden Tiere und Pflanzen könnte tief in der Vorstellung verwurzelt sein, daß man Rinder essen darf, daß aber das Verspeisen von Walfischen eine unzivilisiertes Benehmen ist. Es gibt hier und dort bemerkenswerte kontrastive Eigenschaften in Ausstattung des Gartenbaus, Moos und Rasen, Sashimi und Steak usw.

27) *páśu-* m., *paśú-* n. bedeutet 'Haustier', 'Opfertier' und 'Tier' im allgemeinen. Außer der Liste von 4 Arten von Vieh (vgl. Rigveda X 90,10), erscheint nachrigvedisch der Katalog von 5 (plus Mensch) bzw. 7 zur Siedlung gehörenden Paśus: Mensch, Pferd, Kuh, Ziege, Schaf , Gerste, Reis (wohl als Opfergabe gemeint) bzw. Kuh, Pferd, Maultier, Esel, Ziege, Schaf, Mensch. Die gotische Entsprechung *faihu* n. bedeutet 'Vermögen, Geld, Besitz', vgl. weiterhin lateinisch *pecū* n., *pecus* f. 'Vieh' althochdeutsch *fihu* n., neuhochdeutsch *Vieh* n. usw. Im vedischen Indien wird der Preis mit der Anzahl von Kühen berechnet.

28) *áraṇya-* ist vom Adjektiv *áraṇa-* abgeleitet. Das Wort *nítya-* 'im Inneren, zu Hause befindlich' wird im Varuṇa-Lied Rigveda V 85, 7 diesem *áraṇa-* 'fremd' gegenübergestellt. Die beiden Glieder entsprechen zweifelsohne mit *nitio-* und *allo-* in den keltischen Völkerschaftsnamen *Nitiobroges* und *Allobroges* im Gallischen Krieg von Julius Caesar. *broges* bedeutet 'Grenze' und geht mit deutsch *Mark* auf die gleiche Herkunft zurück; also 'die Leute, Sippen, die innerhalb der Grenze befindlich sind' bzw. 'die jenseits der Grenze sind'. Das Suffix ist von *allo-* und *árana-* etwas verschieden (**-no-* bzw. **-eno-*), aber es dürfte ein und dasselbe Grundwort zugrunde liegen. Somit läßt sich die Existenz eines Paars im gesellschaftlichen Ausdruck erschließen. Vgl. T. Gotō, "*satyá-* (altindoarisch 'reale Existenz') und ὀυσία (altgriechisch 'Substanz' -- Weg, den Inder verfolgten, und den sie nicht verfolgten --" (Wiederaufbau der klassischen Philologie, Newsletter, No.9, 7. 2001, 26-40; auf japanisch) p.12, Anm.40; "Reading the Ṛgveda: *Vasiṣṭha* and *Varuṇa*" (Bulletin of the Institute of Shin Buddhist Culture, 22, March 2013, 49-106; auf japanisch), p. 71f.

29) Vgl. Tomoki Yamada, "*vāstavyà-*, *vāstuhá-*, *vāstupá-* — Some descriptions about abandoned settlement —" (Ronshū. Studies in Religions East and West, 32, 2005, pp. 53-71; auf japanisch) p. 59.

30) Die Sprache gotischer Dokumenten aus dem 16. Jh., die in der Krim gefunden wurden, wird Krimgotisch genannt. Hier zeigt sich, daß die Goten, die nur kurze Zeit durch Europa zogen und dann verschwanden, noch eintausend Jahre lang in einer Siedlung am Schwarzen Meer lebten. Im Reich der Mitanni, Hethiter und Franken wurden die eigentlichen Sprachen, die nur von den herrschenden Jungen getragen wurden, in die einheimischen der Mütter und Frauen absorbiert. Die Latinisierung durch das Römische Reich ist eine große Ausnahme in der Geschichte. Wie das ermöglicht wurde, lohnt sich eingehender untersucht zu werden. Die Existenz des Krimgotischen weist darauf hin, daß bei ihnen auch die Frauen Goten gewesen sein dürften, somit auf den Zug des ganzen Stammes und nicht auf die Expeditionstruppe der Jungen.

31) Zur monotheistischen Ideologie, die patriarchale Gesellschaften für Überleben und Weiterentwicklung des Stammes effektiv zusammenbindet, vgl. **2.2.**, 4. Abschnitt.

32) Marija Gimbutas, The civilization of the goddess. The world of Old Europe. San Francisco 1991, 364, etc.

33) Vgl. die in der Anm. 9 angegebenen Literatur.

34) Zu den sonstigen Implikationen dieser Zeile vgl. T. Gotō, "Die Geschichte von Purūravas und Urvaśī in den vedischen Texten" (Mythology of Love, ed. by Chiwaki Shinoda, Nagoya 2011, 481-525; auf japanisch) 493f.

35) Hauptgemahlin wird *máhiṣī-* genannt, eigentlich bedeutet es 'die größere [Frau]'.

36) Marija Gimbutas, The civilization of the goddess. The world of Old Europe. San Francisco 1991, 362, 371, 374: Grabhügel in Suvorovo, Moldavien (um 4400—4300 v. Chr.), in Budakalász bei Budapest (um 3000 v. Chr.), "A woman, presumably his widow, was apparently put to death at this time (d. h. beim Tod des Hausherrn) and laid to rest beside her dead lord".

37) Zum Thema vgl. weiterhin T. Gotō, "Indogermanische Sprachfamilie -- Überblick und Aufgaben zum Verständnis der Menschengeschichte --", Minisymposium: Der heutige Stand der Sprachgeschichte Eurasiens, 3.-4. 7. 2004. Bericht, Bd. 1, Research Institute for Humanity and Nature (RIHN), Kyoto, Project 4-3FS (Leiter: Tetsuya Kinoshita), 2004, 31-74 (auf japanisch); "Observations about Āryas' migration into India", Beyond Collapse: Transformation of human-environmental relationships, past, present and future. Symposium im RIHN, Oktober 2011, 11pp. (in Redaktion); "Vorrückung der Āryas und das Substrat Südasiens", Indus. Suche nach dem Substrat Südasiens, herusgegeben von Toshiki Osada, Kyoto 2013, 295-316 (auf japanisch).

仏教思想は甦るか
―仏典、翻訳、そして現代

斎藤　明

人文学という分野において翻訳がもつ意味は大きい。このことは外来の宗教思想、哲学文献、文学作品等を受容する際にかぎらず、古典と呼ばれる多くの文献を近現代の言語に翻訳するケースに目をやりさえすれば、容易に理解されよう。そのなかでも、宗教思想や哲学文献のばあいには、キーワードとなる術語に対する的確な理解がきわめて重い意味をもつ。それらの術語を、文化史や思想史上の背景を考慮しながら、個別の文献に即して、当該の術語が登場する文脈のもとに的確に理解することが、まずは求められる。

その上で、信頼に足る、しかも可能なかぎり語感の冴えた訳語を択びとる必要にせまられる。既存の語彙にふさわしい訳語が見当たらないときには、音写語（菩薩、阿羅漢、三昧、ブッダ、ニルヴァーナ等）を用いたり、あるいはまた新造語（縁起、仏性、精進、衆生等）を当てることにもなる。

Ⅰ　周知のように、2400年余りの仏教史において、仏典がインド語から直接に他の言語に翻訳されたのは、近代諸語への訳例をのぞけば、紀元後２世紀からの漢訳と、８世紀後半以降に国家的事業として遂行されたチベット語訳とである。その後、時代も下って、漢訳から朝鮮語、日本語、ベトナム語等への―広義の―翻訳がなされ、チベット語訳を基礎にモンゴル語訳が生まれた。また、パーリ語聖典からはシンハラ語や東南アジア諸語への転写や翻訳が行われ、19世紀以降には、サンスクリット語やパーリ語等のインド語から近代諸言語への翻訳も進められてきた。

本題との関連で、ここではまず、漢訳とチベット語訳それぞれの特色を簡単に―実例を提示しながら―眺めておきたい。

Ⅰ－１　漢訳には、以下のような翻訳上の特色を指摘することができる。その第１は、鳩摩羅什（350-409）以前、すなわち古訳時代には、一部の例外をのぞきインド語と漢語の両言語に通じた翻訳者が得られなかったという点である。このため、南北朝下の４世紀頃までの翻訳は、総じて訳文としての信頼度にくわえ、漢文として難点が小さくなかった。

第２に、中国には仏教伝来以前に儒家や道家を中心とする諸子百家の伝統があり、それら―とくに老荘（道家）的諸概念―との思想的・文化的調和が求められた。この点は、さとり（菩提）に対して「道」の訳語を与え、形成されることのないニルヴァーナ（涅槃）の特質を「無為」と翻訳し、シューンヤ（空）を老荘思想のキーワードの一つである「無」と訳したこと等々にうかがえる。最後の例にあげた「無」については、のちに格義仏教批判をふまえて「空」の訳語に落ち着くことになる。それゆえ、格義仏教批判の先鋒ともなった道安（312-385）は、仏典漢訳の原則を「五失本三不易」（語順や繰り返し表現の簡略化など、原文を翻訳する際に避けることのできない５つのポイントと、変えてはならない３つの留意点）をまとめ、一方また、玄奘（600/602-664）は、仏教術語の翻訳に関して、意訳せずに音写語で示すのが相応しい５つの例を「五種不翻」として例示した。これについては、後にあらためて触れたい。

第３にまた、第１の特色とも関連するが、漢訳のばあい翻訳者の力量に与るところが大きかったため、翻訳の質に差異が著しい点がある。羅什や玄奘に代表される優れた翻訳者が結果として訳語・訳文の模範例を提供することになったのである。

Ⅰ-2　これに対して、チベット語訳には、以下のような特色が見られる。第1に、文字と文化受容の両面で、インド（一部は中国）との関連が深く、かなり直接的な仏教文化の受容という性格がつよい。8世紀末から、国家事業として組織的かつ集中的に翻訳作業を行い、インド人教師とチベット人訳経僧の共同作業を基本とした。

第2の特色は、逐語的な意訳が多いという点である。漢訳では「仏」「菩薩」「涅槃」等の重要な術語はいずれも音写語を採用するのが一般的であるのに対して、チベット語訳の場合には、ブッダに対するサンギェー（sangs rgyas「目覚め・開かれた［方］」）の訳語に代表されるように意訳が中心で、音写語はむしろ稀である。仏教を受容する以前のチベット人にとっては、仏教術語のすべてが新しく、誤解を招くような思想的な類似概念もおよそなかった。このため比較的、意訳が容易であったという文化史的な背景があった。意訳に際して参考にしたのは、多くのばあいインドにおける関連論書や注釈書が与える概念規定であった。

第3に、第1の特色とも関係するが、チベット語訳にも翻訳者（あるいはインド人教師）の理解力や表現力等の差異により翻訳の質に相違は見られるが、比較的その幅は小さかった。翻訳方法の準則や訳語の統一を企図して『翻訳名義大集』や『同中集』（814年）が作成され、一定の機能を果たしたこともその背景の一つといえる。

以下は、以上のような漢訳とチベット語訳の翻訳上の考え方の相違を示す一例である。仏弟子がブッダに呼びかける際の一般的な呼称としても知られる「バガヴァット」（bhagavat）については、漢訳では「世尊」等の意訳のほか、「薄伽梵」等の音訳もなされた。とくに玄奘は、五種不翻の第二のケース、すなわち多くの意味をもつために翻訳（意訳）しない例としてこの語をとりあげている。

「唐の玄奘法師は五種不翻（五種の意訳しないもの）を明らかにした。第一に、秘密であるので意訳しないもので、陀羅尼がこれである。第二に、多く［の意味］を含むので意訳しないもので、『薄伽梵』が六つの意味を含むので［意訳しない］ようにである。第三に、ここ［中国］には存在しないので意訳しないもので、『閻浮樹』のようなものである。第四に、古い［伝統的な音写語］に従うので意訳しないもので、『阿耨［多羅三貌三］菩提』のようなものである。実際にはこれを［『無上正等覚』のように］意訳することはできるが、ただし［後漢時代に初めて中国に仏教を伝えたといわれる迦葉］摩騰以来のサンスクリット語音があるから［音訳を採用するの］である。第五に、善を生むために意訳しないもので、［音訳の］『般若』は尊く重いが［意訳の］『智慧』は軽く浅いようにであり、人に尊敬の念を生じさせるために意訳しないのである。」1）

このように玄奘は、代表的な五つのケースを具体的に挙げて、いずれのばあいも音訳するのがふさわしいとした。これに対して、チベット語では、第一の陀羅尼と第三のインド固有の名詞（「閻浮」jambu等）の例をのぞくと、いずれも意訳するのが通例である。以下では、400余りの主要な仏教術語を意訳する際の根拠を示す『二巻本訳語釈』（＝『翻訳名義中集』）における「バガヴァット」（薄伽梵）の例を見る。チベット語訳は同語を「チョム・デン・デー」（bcom ldan 'das）と意訳するが、その根拠を同書は以下のように説明する。

「バガヴァーン（bhagavān）とは、一つには、四魔が粉砕されているので（bhagnamāracatuṣṭayatvād）バガヴァーンといわれる。すなわち、［陰魔、煩悩魔、死魔、天子魔の］四魔を征服しているので、『征服した方』（bcom pa）をさす。あるいはまた、一説には、バガ（bhaga）とは「六種類の美徳」の名称である。すなわち容姿、名声、自在力、吉祥、智慧、精進であり、これら六つの［美徳の］共通点をさすのである。ヴァット（-vat）と出るのは、この人は美徳をもつので（bhago 'syāstīti）、バガヴァーン（美徳をもつもの）であるから、『もつ方』（ldan pa）と説かれるのである。……世間の神であるバガヴァーンよりも、とくに『超えている』ので、['dasを］補足してbcom ldan 'das（［四魔を］征服し、［六種の美徳を］もち、［世間の神を］超えた方）と名づけたのである。……世間の［神である］バガヴァーンは［単に］レクデン（legs ldan「善をもつ者」）と名づけられる。」2）

以上のように、チベット語訳は「征服し、もち、超えた［方］」というような、一見して意味の取りづらい「チョム・デン・デー」の訳語をほぼ定型的に採用する。ただし、これれは注2に挙げたヴィーリヤシュリーダッタ（8

世紀後半頃のナーランダーの学匠）作の『決定義経注』にみる同様の解説にも伺えるように、説一切有部系のアビダルマの伝統を尊重した結果である。先にみたブッダに対するサンギェー（sangs rgyas「目覚め・開かれた［方］」）の訳語のケースと同様に、それがたとえ通俗語源解釈の類であったにせよ、伝統的な語意理解を尊重し、それをなるべく忠実に反映した意訳を試みた結果の翻訳上の特色がうかがえるのである。

Ⅱ　仏典・仏教術語の現代語訳をめぐって

さて、漢訳とチベット語訳それぞれの特色を以上のようにとらえた上で、ここで改めて、日本仏教の基礎ともなった漢訳仏教術語の功罪を考えてみたい。

Ⅱ－1　仏教の思想的理解を結果として妨げてきたもの

日本において、仏教は文化伝統の基層をなす重要な役割を果たしてきた。さまざまな形の仏教信仰、年中行事、葬送儀礼、寺院建築、造園、多くの仏像や仏画、芸能から、いろは歌や仮名文字の五十音図などなど、日本の文化伝統は仏教を措いて語ることはできない。

ではたして、仏教の思想的な理解についてはどうであろうか。残念ながら、これほどまでに仏像が愛され、多くの日本人が遠くから伝わる除夜の鐘の音に年越しの思いをふかめ、年初めには初詣にも出かけ、また、薄らいだとはいえ、今なお身内の葬送儀礼を大事にする心性をもつにもかかわらず、仏典をじかに読み、仏教思想の理解を深める機会はやはりかなり乏しいと言わざるをえない。

これにはいくつかの理由があろう。古くから、（1）経典はそもそも読誦することに大きな意味があるとされ、論書・註釈書は学僧が学ぶものと受けとめられてきたこと。また、（2）仏典（経典・論典）の学習とは、すなわち祖師や宗学関連の典籍を、漢文であればそれを書き下して学ぶことを意味していたこと。さらにまた、（3）庶民と仏典の接点は法事・法要、あるいはまた仏教説話や随筆等を通じてなされるべきもので、庶民が仏典に直接ふれる機会は伝統的に乏しかったといえる。くわえてまた、（4）近代以降、本格的なサンスクリットやパーリ語の研究が行われるようになり、原典研究が進められたが、多くのばあい漢文訓読と漢訳語の尊重という伝統は、良くも悪しくも保持されてきた。

Ⅱ－2　仏教術語の解釈をめぐる問題例―漢訳語の功罪―

では、仏教の思想的な理解を深めるうえで、漢訳された仏教術語をそのまま踏襲することには、いかなるメリットとデメリットがあるのであろうか。

周知のように、仏教の経典や論書にはきわめて多くの専門用語が登場する。その中の多くはサンスクリット語や、パーリ語をふくむ中期インドアリアン語を基礎としながら他の諸言語への訳語、とくに漢訳語として定着した術語（「四聖諦」「五蘊（陰）」「無我」「縁起」等々）として、東アジアの仏教世界において広く受容され、今日にいたっている。また、これらの専門用語には、インド由来の概念を基礎としながらも、中国仏教の展開過程において成立した術語（「理事無礙」「十界互具」「草木成仏」等々）も少なくない。

いずれも、ゴータマ・ブッダはもとより、経律両典の伝承者や諸論師の研ぎ澄まされた知性や感性が反映したものといえるが、加えてまた、諸経論の翻訳者、さらにはまた思想史的な背景や学派の伝統をふまえながら、それぞれの思想を表明するに相応しい術語を創造した諸論師の苦労も見のがせない。伝統的な術語の中には、「縁起」「無我（非我）」「中道」など、簡にして要を得た絶妙な訳語も多く、これらはすでに日本語として定着して久しい。

しかしながら、伝統的な漢訳、とくに「法」「蘊」「処」「界」「色」「受」「想」等々の漢語一文字の訳語は、耳で聞いても、文字を知っても、それらを的確に理解するのは容易でない。訳語の理解は主要な用例や、それぞれの文脈に即して行われるべきであるが、誤解を生じかねない訳語も少なくない。以下では、四聖諦（四つの聖なる真理）として知られる苦・集・滅・道のなかの「集」について考えてみよう。

四聖諦としての苦・集・滅・道に対応するサンスクリット語は、それぞれduḥkha, samudaya, nirodha, mārgaで

ある。この中の「集」(samudaya) は苦悩の生起、あるいはその生起の源にある原因（＝煩悩）をさす。したがって、これを現代語（日本語、英語）に訳すなら「生起」"arising"、あるいは「原因」"cause" あたりの訳語が相応しいことになる。ちなみに、他の三つの聖諦はそれぞれ、「苦しみ」「苦悩」"suffering",「抑止」「抑制」"suppression, control", および「道」"way, path" ほどの意味で、「滅」の訳が原語に比べて否定的なニュアンスがやや強いことを除くなら、伝統的な漢訳に大きな問題はない。

さて、次に求められる重要なポイントが、現代語訳を裏づける定義、あるいは主要な用例である。以下では、ごく簡潔にこの点にふれたい。「集」(samudaya) 対する上記の「生起」*あるいは「原因」**については、以下のようなパーリ語およびサンスクリット語で伝えられる経論ないし注釈書がこのような現代語訳を裏づけるであろう。

* 「このようにして、このすべての苦しみの集まりの生起 (samudaya) がある。」evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti// (SN II, p. 17.26–27,29–30)
「このようにして、このすべての大きな苦しみの集まりの生起 (samudaya) がある。」evam asya kevalasya mahato duḥkhaskandhasya samudayo bhavatīti/ (AKBh, pp. 135.5–6, 139.12, 140.21)

** 「これにより苦しみが生起するから原因 (samudaya) である。」samudety asmād duḥkham iti samudayaḥ/ (AKBh, p. 5.16)
「『これにより苦しみが生起するから原因である』というのは、原因である諸集合 (蘊) がsamudayaである、結果である諸集合がduḥkhaである、ということを述べている。」samudety asmād duḥkham iti samudaya iti. hetu-bhūtāḥ skandhāḥ samudayaḥ. phalabhūtāḥ skandhā duḥkham iti varṇayanti. (AKVy, p.23.4–6)

ではなぜ、苦悩の「生起」あるいは「原因」の意味をもつsamudayaに対して、羅什、真諦 (「集生」「和合生」等の訳語もある)、および玄奘のいずれもが「集」の訳語を与えたのであろうか。その一つの理由と考えられるのは、苦、滅、道とともに四聖諦それぞれを一語の訳で代表させる際に、接頭辞sam-に対してしばしば与えられる訳語の「集」を、ここでも機械的に採用したという事情である。つまり、samudaya「集起」「集生」(sam集＋udaya起、生) の「集」が古くから採用され、その伝統が守られたという経緯が考えられよう。

Ⅲ　プロジェクト「仏教用語の現代基準訳語集および定義的用例集（バウッダコーシャ）の構築」について

冒頭にもふれたように、仏教の思想的な理解を深めるためには、何よりも主要な術語に対する文脈に即した的確な理解が欠かせない。従来はこのような問題意識をもつ個々人の研究者によって、それぞれに現代語訳への試みがなされてきた。今日では、これらの貴重な成果をも考慮し、伝統的な漢訳語を的確に理解したうえで、あらためて主要な仏教用語の基準ないし「たたき台」となる現代語訳を提示する必要性が高まっているといえよう。

ここでは最後に、以上のような背景のもとに、現在とり組んでいる関連プロジェクト (「仏教用語の現代基準訳語集および定義的用例集（バウッダコーシャ）の構築」科学研究費補助金・基盤研究 (S)) を紹介して、本発表を終えたい。現在は瑜伽行唯識学派による「五位百法」他に関する研究会を重ねているが、以下は、先行する関連成果としてすでに公にした説一切有部による「五位七十五法」の中の一例で、伝統的に「作意」(玄奘) 等と漢訳されてきた、10の普遍的な心作用 (遍大地法) の一つである。『倶舎論』が与える定義的用例にしたがって、「傾注」あるいは「心を向けること」“attention” という現代語訳を提示するとともに、その根拠となった原文およびその訳文、ならびに関連する伝統的な諸訳語、注釈文献、欧文訳例他を挙げている。(詳しくは以下のURLを参照: http://www.l.u-tokyo.ac.jp/~b_kosha/start_index.html)

「例」
manaskāra

〔漢訳：作意（玄奘），思惟（真諦），チベット語訳：yid la byed pa（＝Mvy no.1926）〕

【基準訳語】　傾注、心を向けること　〔E.〕attention

【定義的用例】

〔和　訳〕　傾注とは心を〔特定の対象に向けて〕はたらかせることである。

〔原　文〕　manaskāraś cetasa ābhogaḥṣ/（*Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu* ed. by Pradhan, 1967, 54, 22, Chap.II v.24b）

〔玄奘訳〕　作意謂能令心警覺。（『阿毘達磨倶舎論』大正29巻19a21）　［普光釈を見る］

〔真諦訳〕　思惟謂心迴向。（『阿毘達磨倶舎釋論』大正29巻178b15）

〔チベット語訳〕　yid la byed pa ni sems kyi ‘jug pa’o（*Chos mngon pa’i mdzod kyi bshad pa* 北京版115巻72a8）

【注釈文献】　*Abhidharmakośavyākhyā*：（ed.by U.Wogihara, 1932–36, 127）

manaskāraś cetasa ābhoga iti. ālambane cetasa āvarjanam. avadhāraṇam ity–arthaḥ. manasaḥ kāro manaskāraḥ. mano vā karoti āvarjayatīti manaskāraḥ.

『阿毘達磨順正理論』：（玄奘訳，大正29巻，384b8–9）

引心心所。令於所緣有所警覺。説名作意。此即世間説為留意。

【欧文訳例】　Pruden［1988：190］：the act of attention；

La Vallée Poussin［1923：154］：acte d’attention（文例略）

【関連文献】

その他のアビダルマ文献

瑜伽行派の文献

結語

以上のように、仏教の思想的な理解は、まずは術語の意味を個々の文脈に即し、思想史的な背景を常に念頭に置きながら、翻訳語の微妙な意味上の差異・語感・実際の用例等を考慮したうえで、可能なかぎり適切で、なるべく平易な訳語を択びとる作業が求められる。思えば、このような原則そのものは、以下の一文にみるように、9世紀初頭に、国家事業として多くの仏典の翻訳をすすめたチベットにおいても、同じように自覚されていたのである。

> 「正法の翻訳方法は、原意とも相違せず、チベット語としても平易なものとせよ。」
> dam pa’i chos bsgyur ba’i lugs ni don dang yang mi ’gal la bod skad la yang gar bde bar gyis shig/（『二巻本訳語釈』序文、Ishikawa［1990］p. 2）

注

1　唐玄奘法師明五種不翻。一秘密故不翻。陀羅尼是。二多含故不翻。如薄伽梵含六義故。三此無故不翻。如閻浮樹。四順古故不翻。如阿耨菩提。實可翻之。但摩騰已存梵音故。五生善故不翻。如般若尊重智慧軽浅。令人生敬、是故不翻。」（『翻訳名義集』南宋・法雲編、大正No. 2131, vol. 54, 1057c7–12）

2　*bhagavat* = bcom ldan ’das : gcig tu na/ *bhagnamāracatuṣṭayatvād bhagavān** zhes bya ste/ bdud bzhi bcom pas na bcom pa la bya/ yang rnam pa gcig tu na *bhaga* ni legs pa rnam pa drug gi ming ste/ gzugs dang/ grags pa dang/ dbang phyug dang/ dpal dang/ shes rab dang/ brtson ps ste/ ’di drug gi spyi la bya/ *vān* zhes ’byung ba ni b*hago ’syāstīti bhagavān* zhes ldan par bshad de/…/’jig rten pa’i lha *bhagavān* las khyad par du ’das shes bla thabs su bsnan te/ bcom ldan ’das shes btags/…’jig rten pa’i *bhagavān* ni legs ldan zhes gdags/（*sGra sbyor bam po gnyis pa*, Ishikawa［1990］pp. 6–7）

*Cf. *Arthaviniścayasūtranibandhana*, Samtani［1971］pp. 76.4–77.3: bhagavān iti māracatuṣṭayaṃ devaputrakleśaskand hamṛtyulakṣaṇaṃ bhagnavān iti kṛtvā nairuktena nyāyena bhagavān/ aiśvaryādiguṇayogād vā, yathoktam –

aiśvaryasya samagrasya rūpasya yaśasaḥ śriyaḥ/
jñānasyātha prayatnasya ṣaṇṇāṃ bhaga iti śrutiḥ// iti/

文献

Ishikawa, Mie [1990]: *A Critical Edition of The sGra sbyor bam po gnyis pa: An Old and Basic Commentary on the Mahāvyutpatti*, Studia Tibetica No. 18, Tokyo: The Toyo Bunko.

La Vallée Poussin, Louis de [1923]: *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu, traduction et annotations*, Tome I, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Pruden, Leo M. [1988]: *Abhidharmakośabhāṣyam by Louis de La Vallée Poussin*, Volume I, California: Asian Humanities Press.

Samtani, N. H. [1971]: *The Arthaviniścaya-sūtra & Its Commentary (Nibandhana)*, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute.

How Can Buddhist Thought Be Brought Back to Life?: Buddhist Scriptures, Terms, and Translation in Present-day Japan

Saito Akira

Translation is of enormous importance in the field of humanities. This is not limited to the reception of religious thought, philosophical texts, and literary works of foreign provenance, and it can be readily understood if one looks at the translation of many so-called classics into modern languages. Especially in the case of religious thought and philosophical texts, a proper understanding of key terms is extremely important. The first prerequisite when attempting to translate such works is a proper understanding of key terms in the context in which they appear in individual works while also taking into account the historical background in terms of culture and intellectual thought. Next, the translator is faced with the need to select equivalents in the language into which he is translating that are both reliable and as finely nuanced as possible. When a suitable equivalent cannot be found in the existing lexicon of the target language, he may resort to loanwords (e.g., bodhisattva, arhat, samādhi, Buddha, and nirvāṇa), or to coining new words (such as Chinese *yuanqi* 縁起 for Sanskrit *pratītya-samutpāda, foxing* 仏性 for *buddhadhātu, jingjin* 精進 for *vīrya,* and *zhongsheng* 衆生 for *sattva*).

Ⅰ. As is well-known, during the course of the history of Buddhism, spanning more than 2,400 years, Buddhist texts were translated directly from Indic languages into other languages (if one excludes translations into modern languages) only in China, from the second century A.D., and in Tibet, where they were translated as a state-sponsored undertaking from the second half of the eighth century. In later times Chinese translations were further translated, in a broad sense of the term, into Korean, Japanese, Vietnamese, etc., while Mongolian translations were produced on the basis of Tibetan translations. In addition, the Pāli scriptures were transcribed and translated into Sinhalese and the languages of Southeast Asia, and since the nineteenth century translations have been made from Sanskrit, Pāli, and other Indic languages into modern languages.

In the following, I shall begin by briefly surveying, in line with the topic of this paper and with reference to some actual examples, the characteristics of Chinese and Tibetan translations of Buddhist texts.

Ⅰ-1. Several characteristics pertaining to translation can be noted in connection with Chinese translations. The first is that during the period of early translations, prior to Kumārajīva (350-409), there were, apart from one or two exceptions, no translators fluent in both Indic languages and Chinese. Consequently translations produced up until about the fourth century under the Northern and Southern Dynasties generally have not insignificant problems in terms of written Chinese *per se* as well as being of questionable reliability.

Secondly, prior to the introduction of Buddhism there had existed in China many philosophical traditions centred on Confucianism and Lao-Zhuang 老荘 thought (*daojia* 道家), and it was necessary to ensure philosophical and cultural consonance with these traditions, especially with the concepts of Lao-Zhuang thought. This can be seen in the use of the term *dao* 道 (Way) to translate *bodhi* (awakening), the use of the term *wuwei* 無為

(non-action) to express the unconditioned character of *nirvāṇa*, and the use of the term *wu* 無 (nothingness), a key term in Lao-Zhuang thought, to translate *śūnya* (empty). In the case of this final example, criticism of this so-called "matching the meaning" (*geyi* 格義) system of understanding Buddhism later led to the adoption of *kong* 空 as the standard translation of *śūnya*. It was for this reason that Dao'an 道安 (312-385), a leading critic of "matching meanings," summarized the rules to be followed when translating Buddhist texts into Chinese in the form of five shortcomings that cannot be avoided in translation (such as changes in word order and simplification of repetitive expressions) and three situations in which the original must not be altered. In addition, Xuanzang 玄奘 (600/602-664) cited five instances in which he deemed it appropriate to transliterate rather than translate Buddhist terms; these will be touched on again below.

The third characteristic of Chinese translations, related to the first, is that because they were to a large degree dependent on the abilities of the translators, there is considerable variation in the quality of translations. Ultimately outstanding translators such as Kumārajīva and Xuanzang provided models for terminology and translation style.

Ⅰ-2. In contrast to these characteristics of Chinese translations, the following characteristics can be observed in Tibetan translations. First, with regard to both its writing system and its reception of foreign cultures, Tibet had close connections with India (and to a lesser extent with China), and Buddhist culture was received in a fairly direct form. From the late eighth century onwards the translation of Buddhist texts was carried out systematically and intensively as a state-sponsored undertaking, based on collaboration between Indian teachers and Tibetan translators.

The second characteristic is the prevalence of literal translations. In Chinese translations it was general practice to use transliteration for important terms such as *buddha*, *bodhisattva*, and *nirvāṇa*, but in Tibet Buddhist terms were primarily rendered in Tibetan, as is exemplified by *sangs rgyas* ("he who has awakened and opened up") for *buddha*, and transliterations are rare. For Tibetans prior to their acceptance of Buddhism, all Buddhist terms were new, and there were no similar philosophical concepts that might lead to misunderstanding. Consequently, there existed a cultural-historical background that made it comparatively easy to opt for literal translation. When doing so, reference was often made to the definitions provided by relevant Indian treatises and commentaries.

The third characteristic, related to the first, is that while some variation in the quality of translations due to differences in the understanding and powers of expression of the translators (or their Indian teachers) can be seen in Tibetan translations too, the range of such variation is comparatively small. A background factor in this could be said to have been the compilation of the *Mahāvyutpatti* and *Madhyamavyutpatti* (814), which were produced with the aim of providing rules for translation and unifying terminology, functions that they fulfilled to a certain degree.

Next, I wish to give an example that illustrates these differences between Chinese and Tibetan translations regarding their translators' thinking about translation. In Chinese the word bhagavat, commonly used as a term of address for the Buddha by his disciples, was either translated as, for example, "World-honoured One" (*shizun* 世尊) or else transliterated as *boqiefan* 薄伽梵, etc. Xuanzang, in particular, cited this term as an example of the second of the five kinds of terms not to be translated, i.e., terms with several meanings.

> The Dharma-master Xuanzang of the Tang clarified five kinds [of terms] that are not translated. The first is those that are not translated because they are secret, such as *dhāraṇīs*. The second is those that are not translated because they contain many [meanings], such as *bhagavat*, [which is not translated] because it contains six meanings. The third is those that are not translated because they do not exist here [in China],

such as the *jambu* tree. The fourth is those that are not translated because of conformity to old [traditional transliterations], such as *anou* [*duoluosanmiaosan*]*puti* 阿耨［多羅三貌三］菩提 [for *anuttarasamyaksaṃbodhi*]. It is actually possible to translate this [as *wushang zhengdeng jue* 無上正等覚], but because there has existed a transliteration of the Sanskrit since [the time of Kāśyapa] Mātaṅga (said to have first transmitted Buddhism to China in the Later Han) [it is transliterated]. The fifth is those that are not translated in order to engender good, such as [the transliteration] *bore* 般若 [for *prajñā*], which is venerable and solemn, whereas [the translation] *zhihui* 智慧 (wisdom) is superficial and shallow, and it is not translated in order to make people engender respect.[i]

In this fashion Xuanzang cited concrete examples of five typical cases in which he deemed it appropriate to transliterate rather than translate. In Tibetan, on the other hand, it is common practice to translate in all of these cases except the first (*dhāraṇīs*) and the third (names of things peculiar to India, such as *jambu*). The following is the explanation of *bhagavat* in the *sGra sbyor bam po gnyis pa* (*Madhyamavyutpatti*), which gives the reasons for the Tibetan translations adopted for more than four hundred important Buddhist terms. *Bhagavat* is translated as *bcom ldan 'das* in Tibetan, and the reasons for this are explained as follows.

"*Bhagavān*" is in the first place called *bhagavān* because of his defeat of the four demons (*bhagnamāracatuṣṭayatvād*). Because he has vanquished the four demons (i.e., five aggregates, mental afflictions, death, and the heavenly Evil One), it refers to "one who has vanquished" (*bcom pa*). Again, according to one view, *bhaga* is a designation for "six kinds of good [qualities]," namely, appearance, fame, might, splendour, wisdom, and effort, and it refers to what is common to these six [good qualities]. That *-vat* appears is because, since he has good qualities (*bhago 'syāstīti*), he is *bhagavān* ("one who has good qualities") and is said to be "one who possesses" (*ldan pa*).... Because he has in particular gone beyond the mundane god *bhagavān*, [*'das*] was added, and he was called *bcom ldan 'das* (he who has vanquished [the four demons], possesses [six kinds of good qualities], and has gone beyond [the mundane god])..... The mundane [god] *bhagavān* is called [simply] *legs ldan* ("he who possesses good").[ii]

In Tibetan translations, the term *bcom ldan 'das*, at first sight difficult to comprehend and meaning literally "he who has vanquished, possesses, and has gone beyond," is generally used as the standard equivalent for *bhagavat*. However, as can be inferred from the similar explanation found in the *Arthaviniścayasūtranibandhana* by Vīryaśrīdatta (a scholar active at Nālandā in the second half of the eighth century) quoted in note 2, this translation resulted from the fact that the Tibetans set much value on the Abhidharma traditions of the Sarvāstivādins. As in the case of the translation *sangs rgyas* ("he who has awakened and opened up") for *buddha*, one can see here a characteristic of Tibetan translations that resulted from their having set great store by traditional understanding of a word's meaning, even if it was based on folk etymology, and then having attempted to devise an equivalent that reflected this understanding as faithfully as possible.

Ⅱ. Modern Translations of Buddhist Texts and Buddhist Terminology

Having examined the characteristics of Chinese and Tibetan translations, I next wish to consider the pros and cons of Chinese Buddhist terminology, which has constituted the foundations of Japanese Buddhism.

Ⅱ-1. An Obstacle to the Intellectual Understanding of Buddhism

In Japan, Buddhism has played an important role as the substratum of cultural traditions. It is impossible to speak of Japan's cultural traditions without mentioning Buddhism, be it various forms of Buddhist beliefs, annu-

al events, funerary rites, temple architecture, landscape gardening, Buddhist sculpture and painting, performing arts, or the Japanese syllabary.

But what about the intellectual understanding of Buddhism? Regardless of how much people may admire Buddhist sculpture and how many people may reflect on the passing of another year when hearing temple bells tolling in the distance on New Year's Eve, make a first temple visit at the start of the year, and continue to value, albeit to a lesser degree, funeral services for relatives, regrettably it has to be said that the Japanese have very few opportunities to read Buddhist texts at first hand and deepen their understanding of Buddhist thought.

There are several reasons for this. Since early times, (1) great importance has been considered to lie in the recitation of Buddhist scriptures, and treatises and commentaries were regarded as works to be studied by scholar-monks. Further, (2) the study of Buddhist texts (both scriptures and treatises) meant studying the writings of sect founders and works related to sectarian doctrines, and if these were written in Chinese, they would be studied in pseudo-classical Japanese renditions. In addition, (3) the point of contact between ordinary people and Buddhist texts was deemed to lie in Buddhist services or in Buddhist tales, essays, and the like, and traditionally ordinary people could be said to have had few opportunities to come in direct contact with Buddhist texts. Moreover, (4) since modern times the study of Sanskrit and Pāli has been pursued in earnest and research on the original texts of Buddhism has advanced, but in many cases, for better or worse, the tradition of valuing both the practice of rendering Chinese in pseudo-classical Japanese and the use of Sino-Japanese equivalents of Buddhist terms has been preserved.

Ⅱ-2. Problems Surrounding the Interpretation of Buddhist Terminology: The Pros and Cons of Sino-Japanese Equivalents

When it comes to deepening our intellectual understanding of Buddhism, what are the pros and cons of continuing to use Chinese translations of Buddhist terms?

An enormous number of technical terms appear in Buddhist scriptures and treatises. While based on Sanskrit and Middle Indo-Aryan languages, including Pāli, many of these were translated into other languages, especially Chinese, and became established as terms that have been widely accepted in the world of East Asian Buddhism down to the present day (e.g., *si shengdi* / *shi shōtai* 四聖諦 [*caturāryasatya*], *wuyun* / *go'un* 五蘊 *or wuyin* / *go'on* 五陰 [*pañcaskandha*], *wuwo* / *muga* 無我 [*anātman*], and *yuanqi* / *engi*). These technical terms include some that, though based on concepts of Indian provenance, were established in the course of the development of Chinese Buddhism (e.g., *lishi wu'ai* / *riji muge* 理事無礙 ["non-obstruction between principle and phenomenon"], *shijie huju* / *jikkai gogu* 十界互具 ["mutual possession of the ten realms"], and *caomu chengfo* / *sōmoku jōbutsu* 草木成仏 ["attainment of Buddhahood by grasses and trees"]).

These could all be said to reflect the finely honed intellect and sensibilities of not just Gotama Buddha, but also those who transmitted the sūtras and precepts (*vinaya*), as well as scholars and authors of treatises. Nor can one overlook the efforts of those who translated the sūtras and treatises into other languages and the scholars who, taking into account the philosophical background and sectarian traditions, coined appropriate terms for giving expression to different ideas. Traditional terminology includes many superb translations that are succinct and to the point, such as *yüanqi* / *engi, wuwo* / *muga* (or *feiwo* / *higa* 非我), and *zhongdao* / *chūdō* 中道 (*madhyamā pratipad*), and these have long become part of the Japanese language.

But among traditional Sino-Japanese terms, those consisting especially of only one character—e.g., *fa* / *hō* 法 (dharma), *yun* / *un* 蘊 (*skandha*), *chu* / *sho* 処 (*āyatana*), *jie* / *kai* 界 (*dhātu*), *se* / *shiki* 色 (*rūpa*), *shou* / *ju* 受 (*vedanā*), and *xiang* / *sō* 想 (*saṃjñā*) —are not easy to understand properly when heard spoken or even if one knows the written character. Translated terms need to be understood with reference to prime examples of

their usage and in their proper context, but there are many Chinese equivalents that may give rise to misunderstanding. In the following I wish to consider the term *ji*／*jū* 集 (lit. "collect") among the Four Noble Truths (in Chinese, *ku* 苦, *ji*, *mie* 滅, and *dao* 道).

The Sanskrit equivalents of the Four Noble Truths are *duḥkha, samudaya, nirodha*, and *mārga*. Among these, *samudaya* refers to the arising of suffering or to the cause (mental afflictions) underlying the arising of suffering, and so it is appropriate to translate it into English as "arising" or "cause." The terms for the other three truths mean "suffering," "suppression, control," and "way, path," respectively, and apart from the fact that the Chinese equivalent of the third truth (*mie* "annihilation") has more negative connotations than the Sanskrit *nirodha*, there are no major problems with the traditional Chinese terms.

Next, it is important to seek out definitions or examples of a term's usage to support a modern translation. I now wish to touch briefly on this point. Corroboration for the English equivalents "arising"* and "cause"** for *samudaya* can be found in the following passages, the first from a Pāli scripture and the others from Sanskrit treatises and commentaries.

*Thus there is the arising (*samudaya*) of this entire mass of suffering.
evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti// (SN II, p. 17.26–, 29–30)
Thus there is the arising (*samudaya*) of this entire great mass of suffering.
evam asya kevalasya mahato duḥkhaskandhasya samudayo bhavatīti/ (AKBh, pp. 135.5–6, 139.12, 140.21)

**It is a cause because suffering arises from this.
samudety asmād duḥkham iti samudayaḥ/ (AKBh, p. 5.16)
"It is a cause because suffering arises from this" means that the aggregates which are the cause are *samudaya* and that the aggregates which are the result are *duḥkha*.
samudety asmād duḥkham iti samudaya iti. hetu-bhūtāḥ skandhāḥ samudayaḥ. phalabhūtāḥ skandhā duḥkham iti varṇayanti. (AKVy, p. 23.4–6)

Why, then, did Kumārajīva, Paramārtha (who also translated *samudaya* as *jisheng* 集生 and *hehesheng* 和合生), and Xuanzang all assign the translation *ji* to *samudaya*, which signifies the "arising" or "cause" of suffering? One possible reason is that, when choosing a single-character translation for each of the Four Noble Truths, they mechanically adopted the term *ji*, which was frequently employed to render the Sanskrit prefix *sam-*. It is to be surmised, in other words, that *ji* in *jiqi* 集起 or *jisheng* 集生 (*sam* [*ji*] + *udaya* [*qi* or *sheng*]) had long been in use and this tradition was maintained by Kumārajīva and others.

Ⅲ. The Project "Construction of *Bauddhakośa: A Treasury of Buddhist Terms and Illustrative Sentences*"

As was mentioned at the outset, it is above all a proper contextual understanding of important terms that is indispensable for deepening our intellectual understanding of Buddhism. Up until now, attempts to devise suitable modern equivalents of Buddhist terms have been made by individual researchers who were aware of this issue. But today it could be said that there is a growing need to provide modern translations of important Buddhist terms that may serve as a benchmark or as a starting point for further refinement, having first taken into account these valuable earlier achievements and also having properly understood the traditional Chinese equivalents.

Against this background, I wish to bring this paper to a close by touching on a related project in which I am presently engaged, namely, "Bauddhakos´a: A Treasury of Buddhist Terms and Illustrative Sentences" (funded with a grant-in-aid for scientific research). We are currently holding study meetings dealing with the five categories of one hundred elements of the Yogācāra school, but the following is an example taken from the five cate-

gories of seventy-five elements of the Sarvāstivādins, which has already been made public as part of the results of this project. It is the entry for manaskāra, one of the ten pervasive mental functions that has traditionally been translated as *zuoyi* 作意 (Xuanzang), etc. As well as presenting modern Japanese and English translations in accordance with the definition given in the *Abhidharmakośabhāṣya*, there are also cited the original passage that provides the basis for the modern translations, a Japanese translation of this passage, other relevant traditional Chinese and Tibetan translations, commentaries, translations in modern European languages, etc. (For further details, reference should be made to the following Web site: http://www.l.u-tokyo.ac.jp/~b_kosha/start_index.html.)

manaskāra

〔漢訳：作意（玄奘), 思惟（真諦）, チベット語訳：yid la byed pa (= Mvy no.1926)〕
【基準訳語】　傾注、心を向けること　〔E.〕attention
【定義的用例】
〔和　訳〕　傾注とは心を〔特定の対象に向けて〕はたらかせることである。
〔原　文〕　manaskāraś cetasa ābhogaḥ/（*Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu* ed. by Pradhan, 1967, 54,22, Chap.II v.24b）
〔玄奘訳〕　作意謂能令心警覺。（『阿毘達磨倶舎論』大正29巻19a21）　［普光釈を見る］
〔真諦訳〕　思惟謂心迴向。（『阿毘達磨倶舎釋論』大正29巻178b15）
〔チベット語訳〕　yid la byed pa ni sems kyi 'jug pa'o（*Chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa* 北京版115巻72a8）
【注釈文献】　*Abhidharmakośavyākhyā*: (ed. by U. Wogihara, 1932-36, 127)
manaskāraś cetasa ābhoga iti. ālambane cetasa āvarjanam. avadhāraṇam ity-arthaḥ. manasaḥ kāro manaskāraḥ. mano vā karoti āvarjayatīti manaskāraḥ.
『阿毘達磨順正理論』:（玄奘訳, 大正29巻, 384b8-9）
引心心所。令於所緣有所警覺。説名作意。此即世間説為留意。
【欧文訳例】　Pruden［1988: 190］: the act of attention;
La Vallée Poussin［1923: 154］: acte d' attention［quotations omitted］
【関連文献】
その他のアビダルマ文献
瑜伽行派の文献

Concluding Remarks

As we have seen in the above, in order to gain an intellectual understanding of Buddhism, one must first understand the meaning of technical terms in their individual contexts while constantly bearing in mind the historical background in terms of intellectual thought, and having taken into consideration subtle differences in the meanings of different translations, their nuances, and examples of their actual usage, one must choose an equivalent that is as suitable as possible and also easy to understand. It would seem that, as is suggested by the following statement, there was a similar awareness of this basic principle in the early ninth century in Tibet too, where a great many Buddhist texts were translated as a state-sponsored undertaking.

> Ensure that the method for translating the true doctrine is one that does not conflict with the original meaning and is easily understood in the Tibetan language too.
> *dam pa'i chos bsgyur ba'i lugs ni don dang yang mi 'gal la bod skad la yang gar bde bar gyis shig/*（"Preface," *sGra sbyor bam po gnyis pa*［Ishikawa 1990: 2］）

Notes

i　唐玄奘法師明五種不翻。一秘密故不翻。陀羅尼是。二多含故不翻。如薄伽梵含六義故。三此無故不翻。如閻浮樹。四順

古故不翻。如阿耨菩提。實可翻之。但摩騰已存梵音故。五生善故不翻。如般若尊重智慧軽浅。令人生敬、是故不翻。(Fayun 法雲 [Southern Song], ed., *Fanyi mingyi ji* 翻訳名義集; T. no. 2131, vol. 54, 1057c7–12)

ii bhagavat = bcom ldan 'das: gcig tu na/ *bhagnamāracatuṣṭayatvād bhagavān** zhes bya ste/ bdud bzhi bcom pas na bcom pa la bya/ yang rnam pa gcig tu na *bhaga* ni legs pa rnam pa drug gi ming ste/ gzugs dang/ grags pa dang/ dbang phyug dang/ dpal dang/ shes rab dang/ brtson ps ste/ 'di drug gi spyi la bya/ *vān* zhes 'byung ba ni *bhago 'syāstīti bhagavān* zhes ldan par bshad de/…/'jig rten pa'i lha *bhagavān* las khyad par du 'das shes bla thabs su bsnan te/ bcom ldan 'das shes btags/…'jig rten pa'i *bhagavān* ni legs ldan zhes gdags/ (*sGra sbyor bam po gnyis pa* [Ishikawa 1990: 6–7])

*Cf. *Arthaviniścayasūtranibandhana*, Samtani ed., pp. 76.4–77.3: *bhagavān iti māracatuṣṭayaṃ devaputrakleśaskandhamṛtyulakṣaṇaṃ bhagnavān iti kṛtvā nairuktena nyāyena bhagavān/ aiśvaryādiguṇayogād vā, yathoktam –*

aiśvaryasya samagrasya rūpasya yaśasaḥ śriyaḥ/
jñānasyātha prayatnasya ṣaṇṇāṃ bhaga iti śrutiḥ// iti/

Bibliography

Ishikawa, Mie [1990]: *A Critical Edition of The sGra sbyor bam po gnyis pa: An Old and Basic Commentary on the Mahāvyutpatti*, Studia Tibetica No. 18, Tokyo: The Toyo Bunko.

La Vallée Poussin, Louis de [1923]: *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu, traduction et annotations*, Tome I, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Pruden, Leo M. [1988]: *Abhidharmakośabhāṣyam by Louis de La Vallée Poussin*, Volume I, California: Asian Humanities Press.

Samtani, N. H. [1971]: *The Arthaviniścaya-sūtra & Its Commentary (Nibandhana)*, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute.

グローバル哲学？

マルクス・ガブリエル
翻訳：堀内俊郎、中島新[1]

「哲学（*die* Philosophie）」は、崇高なる単数形である。プラトンやアリストテレス、そして彼らの多くの後継者たちにとって、哲学が「絶対単数（*singulare tantum*）」としてのみ存在しうるものであることは自明であった。そして、コスモポリタニズムの理念が、われわれがこんにちまで哲学と呼んでいるものの起源となる場面に由来するということも、決して偶然ではない。ドイツ語圏では、とりわけ 18、19、20 世紀に、「哲学」という表現を何か他のものによって置き換えようとする試みが多数あった。ヘーゲルはしばらくの間、「学（Wissenschaft）」を哲学の立場に据えようとしていたし、フィヒテは「知識学」について語り、フッサールは「現象学」について論じようと提案し、ハイデガーは断固とした意思表示において「哲学の終焉」と「思考の開始」を宣言しようとした。しかしまたフーコーやデリダは、彼ら自身の知的な活動を「哲学」と見なすことに困難を覚えていた。哲学（Philosophie）という表現を、ギリシアの古代から人々がそう呼んだすべての活動の総称とすることがいかに困難かは、当然また日本の誰もが知っている。日本では、「哲学」や「存在（Sein）」のような他の表現も、術語的にまったく別の記号体系・意味体系の中へと翻訳されていった。そうして、19 世紀に、哲学と呼ばれるものの新しい受容がアジアで始まった。

哲学の単一性についての情勢は、こんにちでは、またさらに違って見える。分業という近代的形式は哲学をも巻き込み、しばしば、まるで「哲学（*die* Philosophie）」の立場へ、専門家やエキスパートがいまやそのために存在する細別された問題の多くが入り込んだかに見える。その際、この細別された問題は、存在論、倫理学、哲学史といった局所的（lokal）な諸領域の分業について人がもはやたやすく語ることすらできないほどに、事細かに論究された。形式意味論の専門家であればもしかすると、「ヨハネスはペーターが今まさにロンドンにいることが可能だと知っている」という命題の真理条件はなんであるかということに十分精通していなくとも、「ペーターは今まさにロンドンにいることが可能だ」という命題の真理条件はなんであるかということについて考えを持つかもしれない。とりわけ英語圏の分析哲学の研究プロジェクトと結びつけられる現代哲学の分業が、根本的な概念に関する理解の進歩を導いたことに対して異論を唱えようと思わないが、その分業は私にとって大いに問題だと思われる。というのも、〔それによって〕以下のことが暗示されるからである。すなわち、哲学者たちのごく小規模な共同空間（Soziotop）への帰属のかなたにある、さらに実際にそれについて彼らが合意しうる単一の前提枠組みなどは、ほんとうはもう存在しないのだと。

ただ一つの哲学文化内部、つまり専門家階級的な英語圏分析哲学内部での分業のほかに、また別の源泉が存在し、そこから、卓越した単一性の「哲学（*die* Philosophie）」に対する疑念が流れ込む。この疑念の内容は、人が哲学と呼ぶものは、その系譜に基づき、克服しがたく地域的（lokal）なものにとどまるのではないか、ということである。つまり哲学は、問題を提起し、解決を検討し、はねつけそして受け入れるような思考様式であり、その思考形式はそもそも、たんに歴史的、地域的（lokal）な条件のもとでのみ意味あるものとして現れる。所与の枠組みの外では、哲学はそもそも有意味な実践とはならない、と。広く普及した大雑把な把握のもとでこの疑念が先鋭化されうるかぎりで、哲学はヨーロッパの発明であり、近代初期に、植民地主義的な推進の枠組みにおいて、他の大陸に影響を与えている。人がたとえば「インド」哲学もしくは「中国」哲学と呼んでいるものは、確かに若干の重要な点でヨーロッパのプロジェクトに酷似しているが、しかしそれでも、ヨーロッパ哲学の規範的（kanonisch）

な問題設定へ決して完全には翻訳されえない。ヨーロッパ哲学は、―仮にわれわれのアメリカの友人たちがこのこと耳にして常に喜ぶとは限らなくても―こんにち広く展開し分離独立した、北アメリカにおける哲学文化の決定的な火付け役でもある。この意味で、アジアでも実に「西洋哲学」についてたびたび語られ、そのことで、ヨーロッパ、南アメリカそして北アメリカで優勢を保っている哲学のことが意図されている。そうであるからには、問いの内容は、それに対して東洋哲学―これもまた地域的（lokal）に分離独立し、その結果、中国哲学やインド哲学とは異なる日本哲学について語りうる―が存在するのかどうか、ということになる。

それに対して今日の講演で私は、グローバル哲学に賛成であることを表明したい。グローバル哲学とは、ハーバーマスの有名な言葉を引用すれば、「その声の数多性における理性の単一性」を念頭に置いている。この想定を「理性の普遍主義（*Vernunftuniversalismus*）」と名付けよう。私の考えでは、理性の普遍主義を正しい仕方で理解可能にするためには、グローバル哲学から出発すべきだと思われる。それを理解可能にする正しい仕方は、局所的（lokal）な声に耳を傾けることができねばならない。さもなければ、周知の、しかしゆきすぎたポストモダン的／ポスト植民地主義的な異論―普遍主義者たちは心ならずもある特定のグループを特権化し、それにより、間接的もしくは直接的に、思想家たちの他のグループを対話から排除しているという異論―が正しいことになる。このことは哲学的知識社会学のレベルで実際に起きており、政治闘争や経済競争といった他の関係からもよく知られる多くの形をとる。しかしとにかく私はこう主張したい。このことは人が哲学と呼ぶところの知的活動の本質には含まれないのだと。この活動はむしろ、別様に考える人との対話を始めること―このやり方で真っ先に、その中でそのつど人が行動するところの前提枠組みが発見される―を目指している。したがってグローバル哲学の意義はまさに、われわれに次のような状況に慣れ親しませることにある。つまり、誤った意見から厳密に区別されなければならないことを他の人が別様に考える状況、そもそも考えずに何か別のことをするくらいに他の人が別様だという状況にである。

Ⅰ　他者の存在 das Sein des Fremden

こんにちわれわれがギリシアの言葉でヨーロッパ〔エウロペ〕と呼ぶ地理学上の地域に生じた哲学の、とある基本的な文書を一瞥してみよう。私は、プラトンの対話篇『ソフィステース』、その中でもとりわけ、才能ある若き数学者のテアイテトスと、エレア地方―現在のイタリアで、ナポリから遠くない場所―から来たとりたてて名指しされない異邦人とが互いに出会う場面を思い浮かべている。この対話で重要な問いは、そもそも哲学者とは何かということであり、その質問は、そこでは、ソフィストとは何かということが議論されることにより間接的に答えられるとされる。哲学者とソフィストとの決定的な区別、つまり「種差（*differentia specifica*）」が探究されている。

先行する対話篇である『テアイテトス』においてすでに示されたように、テアイテトスは、哲学とは何かを理解することに、困難を伴いながらも成功している。その理由は、プラトンの他の著作からも推論されうるが、それは数学者としてのテアイテトスが、自身の知的活動を制限する諸前提に、これら前提をその固有の手段によって知的に把握せずともかなっている、ということにある。彼は、線と数が存在することを前提としており、それを前提することで、諸公理を頼りにすることができる。公理、すなわち ἀξίωμα（axíōma）とは、本来は名誉ある称号である。公理とは、数ある中でもとりわけ特別扱いされるものである。数学上の諸公理は、プラトンのイデアがそうであるように、諸概念の意味を定める命題である。公理はいわば格別の尊敬を受けるに値するものである。なぜなら、人がそもそも数学的空間で動き回ろうと望む際には、それら公理を問えないからである。プラトンはこの場合に、もろもろの仮定、すなわちもろもろの想定や前提―それなしには数学的分野が存在しえないところのもの―についても語っている。

プラトンに従えば、数学と違って哲学にはもちろんいかなる公理も存在しない。われわれが特定の問いへの答えを追求する立場にあるという状況以外に、頼りにすることができるいかなる確固とした基礎も存在しない。数学者であるテアイテトスはこの状況からないがしろにされている（befremden）。それは、テアイテトスに反対するエレアの異邦人という人物のうちにあるよそよそしさ（Befremdung）がそうさせるのである。

かのエレアの異邦人はテアイテトスに何を教えるのだろうか？この対話への私の解釈では、この人は彼に、真か

あるいは憶測かの専門知識へと差異化する理性の彼岸にある、理性の単一性を教えるのである。古代ギリシアの都市国家に発生した哲学の大きな問いの内容は、どのような条件のもとでわれわれは理性の単一性を確証することができるのか、ということである。その際にこの単一性は、ある異邦人の発見として実演される。アテナイのナショナリズムに賭ける代わりに、プラトンは、理性の単一性に関する彼の解釈に、ある異邦人の扮装をさせる。

この考察は、ガダマーの解釈学―こんにちのとりわけドイツで不当に評判が悪いのだが―の中心に置かれている。ハンス・スルガの同僚のヒューベルト・ドレイファスとチャールズ・テイラーは、『実在論を回復する』という彼らの本の中で、彼らのやり方で理性の単一性を支持するために、最近ではガダマーの地平融合のモデルを再び引き継いでいる。『真理と方法』の有名な箇所で、ガダマーは以下のように言う。

> したがって、他者に開かれていることは、（たとえ≪わたし≫に対して自分の意見を主張する特定の相手がいない場合でも）、≪わたし≫に対して、≪わたし≫の考えのなかになにかを妥当させる、ということを含意している[2]

周知のように、ガダマーはハイデガーとプラトンを出発点にする。私の意見では、別の形でもってデリダやクワインやヴィトゲンシュタインといった様々な思想家たちによっても証明されうる、以下のような的確な考察を彼らは行った。〔すなわち、〕言語的発話がそもそも意味を持つのは、問い返された際にわれわれが翻訳として承認・評価できるような他の言語的発話と先の発話を取り換えることが可能な場合に限る、ということである。これは様々な言語を超えて妥当するのみならず、あらゆる対話（Gespräch）やまたあらゆる独白（Selbstgespräch）〔自己対話〕にとっても、根本的なものである。それゆえに、私に対して現れるようなある他の人が存在する必要もない。あらゆる実際の他人は、他の人たちが現れるうる余地が私にある場合にのみ、暴力だけでなく、理性によっても、私に対して現れることができる。いや、それを望むと望まざるとにかかわらず、翻訳のマニュアルが作り上げられうる場合のみ自分の発話が何を意味しているのかを分かってもらえるからという理由だけでもこの余地はある。**それを別様に言うことができなければ、何も言うことはできない**。しかしその結果、今はとりわけ以下のことが帰結する。コミュニケーションに努める際に全人類がそれをよりどころとするような、普遍的で形而上学的に折り紙つきのいかなる意味の持続もありえない、と。というのは、われわれが在るものを別様に言うときにそれが明るみに出されうるということ、つまり、新しく、これまで予想だにしなかった思考の側面を示すということが言語上の意味には欠かせないからである。

この現象は、様々な言語間の翻訳の際にとりわけはっきりと現れる。残念ながらこんにちではそうした練熟を引き継ぐ哲学者たちはあまりに少なく、そうした理由から、ただ一つの言語、通例では英語だけを話し読む無数の言語哲学者が存在しがちである。

だからその際に、これら哲学者たちが、言語哲学を形式的な真理条件的意味論と同一視する傾向にあるだろうことは、驚くべきことではない。ある有名な考えでは、命題は、特定の条件下で真であるということによって、命題の意味を持つ。この背景を前にして、私の意見では、ハイデガーやヴィトゲンシュタインによってとっくに実質的には解体がすすめられた、以下のイメージが塗り固められる[3]。すなわち、言語はつねにまさに、現実世界の動産（Mobiliar）に属している対象へと関係するという役割を果たすのだ、というイメージである。言語は、事実が何であるかをわれわれが言おうとすることにおいて成立するとされ、その事実とは、どこに事実が成立するのかをわれわれが述べることに通例まったく依存せずに成立する。

しかし、これは間違った前提であり、とりわけ、自身の声の数多性における理性の単一性を理解するためには、きわめて劣った出発点である。つまり、私の命題が真でありうるために私が真と見なさねばならないことがあり、それとは別様に他の人が考える場合に、彼らの別様な考えは私にとって、彼らが誤った信念を持っているのだと私が考えるという点にのみはじめから存するべきなのである―別様に述べているデイヴィッドソンの断言にも拘わらず[4]。つまり、私が何かを事実だと確信した時には、私がそれを真と見なすということが意味されている。さて、他の人がひとり何か別様に考えている場合、私はこの状況をただ次のようにしてのみ理解しうる。彼は思い違いをしている、ないし、誤った信念を持っているのだと（これがどう成立していたとしても）。

私の考えることとは別様に彼らが考えている限り、つまり、同じ知覚的な刺激・誘因でもって、私の信念と両立しない別の信念を彼らが持っている限り、私は、デイヴィッドソンのモデルに従って、＜彼らは誤っている＞と想定せねばならない。しかしどうして、別様に考えること、すなわちある別の概念空間に住むことが何を意味するかに向けた問いが、そもそも意味を持って、最も単純な形式（このａはＦである）であるわれわれのカテゴリー的な言明命題が、因果的な環境世界への反応に還元されうるのだろうか。それどころか、この意味論的見解と、理性の単一性へ向けた問いに対するその見解の適用とにさいしてすでに、その正当化が問われているところのある世界像が問題となる。一体果たして、翻訳理論の根本問題は、われわれがどのような条件のもとで心的状態を、純粋に因果的な出来事―宇宙のどこか「外で（da draußen）」起こっている出来事―から、言語的、意味論的に明確に区別して理解しうるということを述べているのだろうか？

理性の様々な声の間にある真の区別は、あらゆる思考から独立した宇宙が「外に」存在するという前提が分け与えられないところで始まる。その宇宙とはたんに自然科学的に推定されうるものであり、われわれが主観について言明しようとするすべてのものは、それに向かい合って、結局いつわりの純粋に随伴現象的な内部空間のなかで生じるものである。この解釈は、例えば成功した意味論的な探究やましてや言語学の成果では決してない。そうではなくて、理性的であるということだけをよりどころとするだけではありえない、非情な世界像である。このような世界像にとって、他者の存在を理解することは成功しない。なぜなら、この他者の存在は、―私がエレア学派の解釈学的な重要性についてのプラトンの解釈をそのように意味づけるかぎり―われわれがあらゆる理解においてつねに前提を適切に捉えねばならないということに存するからである。われわれはその前提を、われわれの枠組みのなかで（偽であると証明する必要のある）別の信念を持つのみならず、ある別の信念枠組みをもつ、そうした他者に対してわれわれが開かれている場合にのみようやくそれそのものとして認識する。

Ⅱ　他者の理性 die fremde Vernunft

ボン大学の私の同僚であるヨーゼフ・シモンは、数十年前から他者の理性の理論を研究しており、その〔理論〕は、注目に値する彼の書籍『カント―他者の理性と哲学の言語』において、カントに取り組む中で表されている[5]。その際に彼は『純粋理性批判』の方法論に依拠する。カントはそのなかで、哲学的な知識要求とそれに伴う卓越した単数形における哲学を含意する理論をスケッチしている。そこでカントはこう書いている。

> 信じこむことは単なる仮象である。というのも、その判断の根拠はひたすら主観のうちに存するにすぎないのに、それが客観的なものとみなされているからである。それゆえ、そうした判断はまた私的な妥当性をそなえているだけであり、だから真とみなすことが伝達されることはない。真理がもとづくのはたほうの客観との一致にであって、この客観にかんし各自の悟性の判断はそれゆえ一致していなければならない（第三項と一致するものは相互に一致する *consentientia uni tertio, consentiunt inter se*）。真とみなすことが確信であるのか、あるいはたんに信じこむことであるのかについての試金石は、したがって外的にいうなら、それを伝達することができ、真とみなすことが各人の理性に対して妥当するものとみとめうるかどうか、その可能性にかかっている。というのも、それが可能であるならば、主観がたがいにことなっていても、いっさいの判断が一致する根拠は共通の根拠に、つまり客観にもとづいていることになり、それらの判断はこの客観とことごとく合致し、かくして判断が真理であることが証明されるものと、すくなくとも推測することはできるからである。信じこむことはこうして、真とみなすことを主観が、たんにじぶん自身のこころにぞくする現象としてのみ目のまえにとらえているなら、主観的には確信から区別されえないことはたしかである。とはいえ私たちにとって妥当する真とみなすことの根拠が他者の理性に対しても私たちの理性に対してとおなじ結果をもたらすのかどうか、他者の悟性にかんしてもこころみてみればよい。そのこころみは―それはたんに主観的な手段であって、なるほど確信を惹きおこすものではないにしても、それでも―判断のたんなる私的妥当性を、すなわち判断にあってたんに信じこむことにすぎないものを発見する、やはりひとつの手段なのである[6]。

シモンによるカント解釈全体との関連における、彼のこの箇所の解釈のポイントは、以下のことにある。それは、われわれは自分たち自身の「真とみなすこと・信憑（Fürwahrhalten）」を、他の人の信憑という尺度のもとで量らねばならないということであり、そのことは、感覚〔感性〕的（sinnlich）に現存する場面―信念形成へと促す刺激誘因の意のままになっている場面―だけを頼りにすることによっては不可能である。カントのモデルにおいて感性はまさに私的妥当性によって特徴づけられるのだから、われわれが自分たちの信憑を他の人の信憑のもとで再度吟味する際にわれわれが置かれている場面は、すなわち、第一次的なものでもなければそうした感覚〔感性〕的な場面でもない。再吟味のために他の人へ差し出されうるところの根拠は、けっして感覚〔感性〕的な印象ではありえない。なぜなら、この印象は他の人へ再吟味するために差し出すことができないからである。たとえ知覚理論と認識理論のうちに、感覚〔感性〕的な印象が何かを真とみなすための根拠となりうるための余地がもちろんあるに違いないとしても。ここではしかし以下の問いが重要となる。それは、われわれ自身や他の人にとって明白な翻訳を作り上げることができるために、どのような関係のもとでわれわれは自分たちの信念を位置づけなければならないのか、という問いである。われわれがそのために、ただ形式的、統語論的、意味論的な、あるいはまた文法的な手がかりのみ頼りにできる、ということではなしに。

この立場では、他の人が別のことを考えるからといって非理性的なわけではないということが必ず受け入れられる必要がある。というのは、われわれにとって奇妙な、それどころか非難すべきと思われるような嗜好や行動パターンに対して、われわれがそれらを再吟味しようと望んだときに、われわれには知られていないがわれわれを納得させるだろう根拠を彼らが持っているかもしれないからである。その際に私は、論を俟たないような道徳的もしくは政治的な衝突を考えているのではない。＜それによって祝福に満ちた収穫があるであろうから人は定められた数の子供たちを神のために犠牲にしなければならない＞と、たとえばそのように考えて、罪もない子供を十分な根拠なしに殺した者は、それについてまともに受け取られるには値せず、彼は間違っているということが確信されるのがふさわしい。

ここでまた、文化間の衝突あるいは協調についての一般理論が私にとって問題になっているのでも決してない。そうではなくて、哲学そのものという特殊な事例における、自身の声の数多性のうちにある理性の単一性へ向けた問いが重要なのである。この事例はそのさいに、国民的もしくは地域的に様々な、個別であり得る諸文化同士―それは協調に向けてあがいていたりもしくは利害衝突のうちにあるかもしれない―が出逢うことのようには、論じられるべきでない。

たしかに、そのようなモデルが明に暗に蔓延している。英語圏の分析〔哲学〕、大陸・ヨーロッパ、西洋、アジア、ラテンアメリカの哲学が話題にされ、そのリストはまたさらに拡張できよう。天体の分布や過去の亡霊によって魔術的に舵を取られるのではもちろんなく、特定の背景的想定が分け与えられるところに存立する哲学の伝統があるということについてはそのとおりである。そうしてこんにちの英語圏分析哲学の主流は、身内からのあらゆる異議を無視して、どうすれば世界についての単一で真なる信念を定式化できるか、どうすれば論理的に構造化された信念体系がこの根拠にもとづいて実現するかを理解しなければならない、ということを範例的に出発点にする。この範例は、ジョン・マクダウェルの有名な著作タイトルをもってして『心と世界』と呼ばれる問題提起のもとで示されている。それ〔英語圏の分析哲学〕と区別して大陸・ヨーロッパ〔哲学〕と呼ばれてよいものは、このモデルを徐々に弱らせ、よりよいモデルに置き換えようとする試みの連続であった。それはすでにカントによって始められ、それからカント以降の哲学により、ここ 200 年の間に展開された。この両方の伝統は、その際に相互に有益な影響を及ぼしている。なぜなら、両者全体にとって、真理と、宇宙（Kosmos）における人間の位置づけとが問題として重要だからである。私が今日あなたがた皆さんに向けたい問いの内容は、そうした一般的かつおそらく一律的な仕方で、果たして日本の伝統のうちにある哲学は何を問題としているかということについての像を描くことができるのでしょうか？ということである。私は、それらの哲学的受容における仏教のいくつかの変種について、根拠のあるいくつかの信念を持っている。それらは私の考えでは、どんな条件のもとでならばわれわれは、決して自分たちの背景的想定についての完全な知を得ることができないまま生きられるのか、という問いに対して同じく重要な寄与をするものである。知の不完全さ、人間の知の限界は、自然が隠れることを好むということや、宇宙（Kosmos）が極めて複雑であり情報に富んでいるということに存するのではない。そうではなくて、われわれのあ

らゆる信念―哲学においては精神と世界、あるいは精神と自然の関係が問題であるという信念さえも―が、推測の上で割り当てられたひとつの背景―それは当然より綿密な視点においては仮象の源泉として正体を現すものであるが―を頼りにしている、ということに存する。この土台の上で、デリダも、有名な「日本の友人への手紙」の中で―そこで彼は例として「脱構築（Dekonstruktion）」という表現を選ぶが―翻訳の問題に取り組んでいる[7]。デリダはそこで、自分は存在への問いと、それと同時にまた他者の存在への問いとを、翻訳理論の枠組みにおいて克服したいのだと説明する[8]。重要なことは、デリダはそのためにいくつもの根拠を挙げているということである。彼は、彼の批評家たちからしばしば揶揄されたような単純な仕方でロゴス中心主義―それはいわばひとつの宿命なのであるが―を引き合いに出すのではない。彼はまさに、そのような宿命が存在することに異議を唱えていて、それが彼のハイデガー批判の一部となっている。それどころか彼は、われわれは現実を、事実の絨毯―諸性質を持つ対象が存在するということに存するもの―として表象すべきではないと指摘する。F の外（da draußen）に a はないし、G の外に b はない。あるいはより正確にいえば、真実性や虚偽性をこえて現実性との接触もしくは隔絶へとわれわれを導く、ある根本的でカテゴリー的な命題構造をわれわれが用いることで、われわれが現実について話し合うという理念〔考え〕は、デリダが翻訳理論上の根拠があって疑問を投げかけている想定である。したがって、ヨーゼフ・シモンがクワインとデリダの結びつき―クワインは決して認めなかっただろうが―を確立したことは、まったく正しい。というのは、デリダとは違って、クワインは、あらゆる思考の起源、すなわち、われわれを自然の外的世界と因果関係で結びつける刺激誘因が存在することを無条件に主張するからである。言語は何かに根を下ろしている必要がある。クワインにとって、言語がどこに根を下ろしているかは、存在論的な相関性なしには言えないことであった。

しかし、それによってほんとうの問題が生じてくる！というのは、クワインが最後にはやはり自然主義者であろうとして、したがって「外（da draußen）」に結局は物理学が存在論的に約束される諸対象だけがあるのだと主張しようとしたことは、偶然ではないからである。哲学の課題は、たんに、様々な約束事を明確にすることにすぎない。クワインの多元論は、物理学上の諸理論という一つの多元論があるということに尽きており、その残りは、彼にとっては、ホメーロスの神々の因果的な力に向けられた文字通りの信仰という形態における、まったくの迷信である[9]。

私がこれらすべてのことに言及するのはただ、翻訳への問いは、たとえばドイツ語や日本語がいわば様々な世界像をその身に携えているということに存するのではないのだと指摘するためである。私は、それを間違っているとすら思う！より正確には、私はこのことを、日本語について根拠をもって主張することはできず、一般にそれが世界像を決して強要しないと十分な根拠をもって判断するに足るほど私がよく知っている他の諸言語についてのみ主張できるにすぎない。というのは、言語はわれわれにいかなる信念も強要しないからである。このことは、たんに特定の諸命題の意味や真理性についての特定の見解にのみ妥当するにすぎない。むろん、別の表記法が用いられる場合は、別の現象が生じてくる。それは、私の知る限り、デリダが彼の日本の友人である井筒俊彦とともにとことんまで議論したテーマである。井筒が並外れた言語知識からまとめあげた彼の翻訳理論の背景を前にして、イスラーム哲学についての彼の解釈を詳細に議論することは、おそらくこんにちではかつてよりもさらに急を要することであろう。この諸連関について私は、私の日本の友人である永井晋氏にすでに教えていただいたが、ここ東洋大学での滞在期間中にさらにそれについて知ることができればよいと思う。

むろん、例えばドイツ語の「Wissenschaft」という単語が、英語の「science」と同じ意味を持たないということもまた間違いない。ドイツ語の Geist という単語が、英語には翻訳されえないが中国語には翻訳されうるということもまた間違いない。他方で逆に、英語の mind という単語は、ドイツ語にはいかなる正確な同義語をも持たない。それは混乱を引き起こすが、しかしその混乱は、単語をある別の単語に置き換えるのではなく、別様に考えている哲学者たちに何が考えられているかを理解させる、ある思考過程に置き換えることによって、解消されうる。

それにもかかわらず、人が決して納得したがらないのは、「理性（Vernunft）」という表現がすでに「哲学（die Philosophie）」と同じくらい用いられるべきでないものだとされる重荷を背負っている、というイメージである。翻訳理論上の洞察の一つのポイントは、すでにプラトンが持っていたもので、誰かが翻訳を差し出すことが可能でない限り、いかなる命題も何も意味しないということである。やはりそれは、「理性」もしくは「哲学」がそれら

の側ではいかなる形而上学的な意味も持たないということを述べている。ともかく、われわれの語にはいかなる形而上学的な意味も存在しないが、それは、われわれの語が何も意味しないとか、もしくは、語はわれわれがそれらを理解しようと思う場合のみ意味を持つということまでは含意していない。われわれは、意味論的に死んだ素材（Material）に意味を投影する必要はないが、ある会話の脈絡のなかで、何が考えられうるだろうかを理解せねばならない。それはただわれわれが翻訳のマニュアルを用いることによってのみ可能である。それは一般に妥当し、したがってある解釈学的洞察でもあるが、その洞察はもちろんいたるところで抵触されうる。たとえばまったく自然的な言語の形式意味論の出現を見張る所がそうである。これは、われわれが本来すでに理解している命題がその表向きの深層構造において意味し述べるべきことについての像を形成するために行われる。この計画は、それが基づく形而上学的想定が遅くともカント以来実に継続的批判にさらされ続けているのだ、という具合に挫折が宿命づけられている。

私はこうした叙述から以下のように結論づける。哲学の卓越した単一性を放棄し、ただ専門家文化や国固有の思考プログラム（ドイツ語圏、英語圏、ロシア語圏などの哲学）の―それはもしかするとまたそのつどイデオロギー的目標だけを追及したりひそかに促進したりする―多数性のみが存在するのだと考える、それらのいかなる根拠も存在しない。21 世紀のグローバル哲学のための課題は、われわれみんなにとって、われわれの想定以前の地平―つまりわれわれに規範〔正典〕的と見なされたテキストなどであるが―を根本的に開いたままにすることに存する。それが意味することはただ、われわれの背景的想定を、もしかすると他の人たちが持つかもしれない背景的想定との対話において可能な限り明確に表現し、批判がいつでも自由にできる状況にしようと試みなければならない、ということである。だから、私は他の場で、「意見の相違と主題」[10] というタイトルの論文で、われわれが「潜在的に意見を異にしている者たちの共同体」へと集まることを提案した。これはむろん、われわれが理性の単一性をしっかりと持っているということを前提としている。この単一性は、われわれみんなが自分たちの前提そのものを試験台のうえに置くことができる、ということに存する。理性は、宇宙（Kosmos）の動産（Mobiliar）を超えた本質的に形而上学的な信念についてわれわれに理解させるのではなく、むしろ、そのような信念は意味がなく、それゆえ他の者たちが別様に考えるということが何を意味するかについてなんら寄与しないということをわれわれに理解させるのである。

注

1　訳者註：本稿は 2015 年 12 月 11 日に行われた東洋大学国際哲学研究センター主催国際シンポジウムにおける Markus Gabriel 教授のドイツ語講演原稿 "Globale Philosophie?" の和訳である。翻訳にさいしては、堀内が下訳の作成と、日本語訳のある典籍の出典調査に当たった。その後、中島がその日本語訳の修正を行った。なお、日本語訳のある典籍については新たな訳を提示することはせず既存の日本語訳を提示した。

2　Gadamer, H.G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen 2010、367 頁（H- G・ガダマー『真理と方法 II』轡田収、巻田悦郎訳、法政大学出版局、2008、p.558）、それに対するドレイファス・H、テイラー・C の *Retrieving Realism*. Cambridge, MA./London 2015、102-130 頁を比較せよ。

3　むろん、Heidegger, M.: *Unterwegs zur Sprache*（=GA 12）. Frankfurt/M. 1985（ハイデガー『言葉への途上』（全集 12 巻）と、Wittgenstein, L.: *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt/M. 2003（ヴィトゲンシュタイン『哲学探究』）を参照。真理条件的意味論は、言語が、「世界における」対象および事実についての命名であるという、ヴィトゲンシュタインによって再構築されたアウグスティヌス的なイメージに基づいて、意味を再構築している。

4　むろん、デイヴィッドソンの有名な論文「概念枠という考えそのものについて」『真理と解釈』所収（Davidson, D.: „On the Very Idea of a Conceptual Scheme“, *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford/New York 2001、183-198 頁）（デイヴィドソン『真理と解釈』野本和幸、植木哲也、金子洋之、高橋要訳、勁草書房、「第 9 章」）と、それに対する批判であるフォースター「根本的に異なった概念枠の存在の否定という考えそのものについて」（*Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 41/2, 1998、133-185 頁）を参照せよ。

5　Simon, J.: *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*. Berlin/New York 2003.

6　『純粋理性批判』B 849（熊野純彦訳、作品社、2012 年、781-782 頁の和訳を提示した。）他に、篠田英雄訳、岩波文庫、111 頁；原佑訳、平凡社、下、2005 年、141-142 頁；石川文康訳、筑摩書房、2014 年、468 頁。

7　Derrida, J.: *Psyche: Erfindungen des Anderen II*. Wien 2013（デリダ『プシュケー 他なるものの発明（II）』）15-22 頁。

8　「ご存じのように、私のテクスト内で“déconstruction”と呼ばれるものの主たるターゲットの一つは、まさしく存在＝論

理学の、そして何よりもまずあの三人称の直説法現在の est（「である」「がある」）の限界をはっきりさせることなのです」（前掲書 21 頁）。『思想』一九八四、四（丸山圭三郎訳「書簡　＜解体構築＞ DÉCONSTRUTION とは何か」）

9　最終的なクワインの〔立場の〕例は、Quine, W.V.O.: “Two Dogmas of Empiricism”, *From a Logical Point of View*. Cambridge, MA 1999、20-46 頁、この場合は 41 頁（W.V.O. クワイン「経験主義のふたつのドグマ」『論理的観点から　論理と哲学をめぐる九章』、飯田隆訳、1992 年、66 頁、勁草書房）からである。

10　Gabriel, M.: „Dissens und Gegenstand. Vom Außenwelt- zum Weltproblem“, in: ders.（Hg.）: *Skeptizismus und Metaphysik: Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderband 28*. Berlin 2012（マルクス・ガブリエル「意見の相違と主題―外界世界から世界問題まで」、同著者編『懐疑主義と形而上学』、ベルリン、2012 年、73-92 頁、参照は 89 頁。）

Globale Philosophie?

Markus GABRIEL

Die Philosophie ist ein erhabener Singular. Für Platon und Aristoteles und viele ihrer Nachfolger war es eine Selbstverständlichkeit, daß es die Philosophie ausschließlich als *singulare tantum* geben kann. Und es ist auch kein Zufall, daß die Idee des Kosmopolitismus auf die Ursprungsszene dessen zurückgeht, was wir bis heute die Philosophie nennen. Es gab im deutschsprachigen Raum vor allem im achtzehnten, neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert eine Vielzahl an Versuchen, den Ausdruck „Philosophie“ durch etwas anderes zu ersetzen. Hegel wollte eine Zeitlang an ihre Stelle „die Wissenschaft“ setzen, Fichte sprach von „Wissenschaftslehre“, Husserl schlug vor, von „Phänomenologie“ zu reden und Heidegger wollte in einer radikalen Geste „das Ende der Philosophie“ und „den Anfang des Denkens“ proklamieren. Aber auch Foucault oder Derrida hatten Schwierigkeiten damit, ihre eigene intellektuelle Aktivität als „Philosophie“ zu verbuchen. Wie schwierig der Ausdruck „Philosophie“ als Bezeichnung für all die Aktivitäten ist, die man seit der griechischen Antike so genannt hat, ist natürlich auch jedem in Japan bewußt, wo „Philosophie“ und andere Ausdrücke wie „Sein“ ja terminologisch in ganz andere Zeichen- und Bedeutungssysteme übersetzt wurden. Damit hat im neunzehnten Jahrhundert eine neue Rezeption dessen, was man die Philosophie nennt, in Asien eingesetzt.

Die Lage der Einheit der Philosophie sieht heute noch einmal anders aus. Die moderne Form der Arbeitsteilung hat auch die Philosophie erfaßt und es sieht häufig so aus, als ob an die Stelle *der* Philosophie eine Vielzahl von Detailproblemen getreten ist, für die es nun Spezialisten und Experten gibt. Diese Detailprobleme werden dabei so erörtert, daß man nicht einmal ohne weiteres noch von einer Arbeitsteilung lokaler Disziplinen, Ontologie, Ethik, Geschichte der Philosophie, sprechen kann. Ein Spezialist der formalen Semantik wird vielleicht Meinungen darüber haben, was die Wahrheitsbedingungen des Satzes sind, daß Peter gerade in London sein könnte, ohne deswegen auch schon darüber Bescheid zu wissen, was die Wahrheitsbedingungen des Satzes sind, daß Johannes weiß, daß Peter gerade in London sein könnte. Ohne bestreiten zu wollen, daß die Arbeitsteilung der Gegenwartsphilosophie, die vor allem mit den Forschungsprojekten der anglophonen analytischen Philosophie verbunden wird, zu einem Fortschritt im Verständnis von Grundbegriffen geführt hat, scheint sie mir doch zutiefst problematisch zu sein. Denn es wird suggeriert, daß es eigentlich keinen einheitlichen Prämissenrahmen mehr gibt, über den sich Philosophen jenseits ihrer Zugehörigkeit zu ausgesprochen kleinen Soziotopen noch wirklich verständigen können.

Neben der Arbeitsteilung innerhalb einer einzigen Philosophiekultur, der expertokratischen anglophonen analytischen Philosophie, gibt es noch eine andere Quelle, aus der sich ein Verdacht gegen *die* Philosophie im eminenten Singular speist. Dieser Verdacht lautet, daß dasjenige, was man als Philosophie anspricht, aufgrund seiner Genealogie unüberwindbar lokal bleibt. Die Philosophie wäre eine Denkart, die Problemstellungen aufwirft und Lösungen erwägt, verwirft und akzeptiert, die nur unter historisch lokalen Bedingungen überhaupt sinnvoll erscheint. Außerhalb eines gegebenen Rahmens wäre sie überhaupt keine sinnvolle Praxis. Philosophie, so könnte man diesen Verdacht in einer verbreiten, holzschnittartigen Fassung zuspitzen, ist eine europäische Erfindung, die in der frühen Neuzeit auf andere Kontinente im Rahmen kolonialistischer Bestrebungen abfärbt. Was man etwa als „indische“ oder „chinesische“ Philosophie bezeichnen könnte, ähnele dem europäischen Projekt zwar durchaus in einigen relevanten

Hinsichten, ließe sich aber dennoch niemals völlig in die kanonischen Fragestellungen der europäischen Philosophie übersetzen, die ja – selbst wenn unsere amerikanischen Freunde dies nicht immer gerne hören – auch der entscheidende Impulsgeber der heute weit entwickelten und ausdifferenzierten Philosophiekultur in Nordamerika ist. In diesem Sinn spricht man in Asien ja auch manchmal von „westlicher Philosophie“ und meint damit die Philosophie, die in Europa, Nord- und Südamerika dominiert. Die Frage lautet dann, ob es dagegen eine östliche Philosophie gibt, die wiederum lokal ausdifferenziert ist, so daß man von einer japanischen im Unterschied zu einer chinesischen oder indischen Philosophie sprechen kann.

In meinem heutigen Vortrag möchte ich mich dagegen für eine globale Philosophie aussprechen. Eine globale Philosophie rechnet, um ein berühmtes Wort von Habermas zu zitieren, mit der „Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen“. Nennen wir diese Annahme den *Vernunftuniversalismus*. Meines Erachtens sollten wir von einer globalen Philosophie ausgehen, um uns den Vernunftuniversalismus auf die richtige Weise verständlich zu machen. Die richtige Weise, sich ihn verständlich zu machen, muß imstande sein, lokale Stimmen zu Gehör zu bringen. Ansonsten trifft der bekannte, aber überzogene postmoderne/postkoloniale Einwand zu, daß Universalisten wider Willen eine bestimmte Gruppe privilegieren und damit indirekt oder auch direkt andere Gruppen von Denkerinnen und Denkern aus dem Gespräch ausschließen. Dies geschieht auf der Ebene der Soziologie des philosophischen Wissens zwar in der Tat und es nimmt viele Formen an, die aus anderen Zusammenhängen des politischen Kampfs und des ökonomischen Wettbewerbs auch vertraut sind. Aber, so möchte ich jedenfalls behaupten, dies liegt nicht im Wesen der intellektuellen Aktivität, die man als die Philosophie bezeichnet. Diese Aktivität ist vielmehr darauf aus, in ein Gespräch mit Andersdenkenden einzutreten, um auf diese Weise allererst den Prämissenrahmen zu entdecken, in dem man jeweils operiert. Der Sinn einer globalen Philosophie liegt also gerade darin, uns mit dem Umstand vertraut zu machen, daß andere anders denken, was man strikt von der falschen Meinung unterscheiden muß, daß andere derart anders sind, daß sie eigentlich nicht denken, sondern etwas anderes tun.

I. Das Sein des Fremden

Werfen wir einen kursorischen Blick auf ein Gründungsdokument der Philosophie, wie sie in der geographischen Region entstanden ist, die wir heute mit einem griechischen Wort Europa nennen. Ich denke an Platons Dialog *Sophistes*, in dem sich vor allem der begabte junge Mathematiker Theaitetos und ein namentlich nicht benannter Fremder aus Elea begegnen, ein Ort, der sich im heutigen Italien, unweit von Neapel, befindet. In diesem Dialog geht es um die Frage, was eigentlich ein Philosoph ist, eine Frage, die dort indirekt dadurch beantwortet werden soll, daß erörtert wird, was ein Sophist ist. Der entscheidende Unterschied, die *differentia specifica* des Philosophen vom Sophisten wird gesucht.

Wie bereits der Vorgängerdialog *Theaitetos* zeigt, gelingt es Theaitetos nur mit Schwierigkeit zu verstehen, was Philosophie ist. Der Grund dafür, den man sich auch aus anderen Schriften Platons erschließen kann, liegt darin, daß Theaitetos als Mathematiker Voraussetzungen trifft, die seine intellektuelle Aktivität eingrenzen, ohne daß er auf diese Voraussetzungen mit ihren eigenen Mitteln einen intellektuellen Zugriff hat. Er setzt voraus, daß es Linien und Zahlen gibt und er setzt dies so voraus, daß er sich auf Axiome verlassen kann. Ein Axiom, ein ἀξίωμα, ist ursprünglich ein Ehrentitel. Ein Axiom ist etwas, das unter anderem ausgezeichnet ist. Mathematische Axiome, so die Idee Platons, sind Sätze, die die Bedeutung von Begriffen festlegen. Sie verdienen gleichsam besonderen Respekt, weil man sie nicht in Frage stellen kann, wenn man sich überhaupt im mathematischen Raum bewegen will. Platon spricht hierbei auch von Hypothesen, d.h. von Unterstellungen oder Voraussetzungen, ohne die es keine mathematischen Disziplinen geben kann.

Im Unterschied zur Mathematik gibt es in der Philosophie Platon zufolge allerdings keine Axiome. Es gibt keine feste Grundlage, auf die man sich verlassen kann, außer auf den Umstand, daß wir uns in der Position befinden, auf

eine spezifische Frage eine Antwort zu suchen. Der Mathematiker Theaitetos ist von diesem Umstand befremdet, eine Befremdung, die ihm in der Person des eleatischen Fremden entgegentritt.

Was lehrt ihn der eleatische Fremde? In meiner Deutung des Dialogs lehrt ihn dieser die Einheit der Vernunft jenseits ihrer Ausdifferenzierung in echtes oder vermeintliches Expertenwissen. Die große Frage der in den altgriechischen Stadtstaaten entstehenden Philosophie lautet, unter welchen Bedingungen wir uns der Einheit der Vernunft versichern können. Dabei wird diese Einheit als die Entdeckung eines Fremden vorgeführt. Anstatt auf Athenischen Nationalismus zu setzen, verkleidet Platon seine Auffassung von der Einheit der Vernunft als einen Fremden.

Diese Überlegung steht im Zentrum von Gadamers Hermeneutik, die heute vor allem in Deutschland zu Unrecht in Mißkredit geraten ist. In ihrem Buch *Retrieving Realism* knüpfen Hans Slugas Kollege Hubert Dreyfus und Charles Taylor neuerdings wieder an Gadamers Modell einer Horizontverschmelzung an, um auf ihre Weise die Einheit der Vernunft zu vertreten. An einer berühmten Stelle von *Wahrheit und Methode* schreibt Gadamer:

> „Offenheit für den anderen schließt aber die Anerkennung ein, daß ich in mir etwas gegen mich gelten lassen muß, auch wenn es keinen anderen gäbe, der es gegen mich geltend macht.“ [1]

Gadamer geht bekanntlich von Heidegger und Platon aus, die meines Erachtens die folgende zutreffende Überlegung angestellt haben, die sich in anderen Varianten auch bei so verschiedenen Denkern wie Derrida, Quine und Wittgenstein nachweisen läßt. Sprachliche Äußerungen haben überhaupt nur dann eine Bedeutung, wenn wir auf Nachfrage imstande sind, sie durch andere sprachliche Äußerungen zu ersetzen, die wir als Übersetzung anerkennen können. Dies gilt nicht nur über verschiedene Sprachen hinweg, sondern ist für jedes Gespräch, auch für jedes Selbstgespräch konstitutiv. Deswegen ist es auch nicht nötig, daß es einen anderen gibt, der sich gegen mich geltend macht. Jeder faktische Andere ist nur dann imstande, sich nicht nur mit Gewalt, sondern mit Vernunft gegen mich geltend zu machen, wenn es Raum in mir dafür gibt, daß andere sich geltend machen können. Doch diesen Raum gibt es, ob man dies will oder nicht, schon deswegen, weil man nur dann weiß, was die eigenen Äußerungen bedeuten, wenn man ein Übersetzungshandbuch anfertigen kann. *Man kann nichts sagen, ohne es anders sagen zu können*. Daraus folgt nun aber insbesondere, daß es keinen allgemeinen metaphysisch garantierten Bedeutungsbestand geben kann, auf den sich alle Menschen stützen, wenn sie nach Kommunikation streben. Denn zu sprachlicher Bedeutung gehört es, daß etwas dann, wenn wir es anders sagen, in ein Licht gerückt werden kann, daß neue, bisher ungeahnte Seiten des Gedankens zeigt.

Dieses Phänomen tritt besonders deutlich in der Übersetzung zwischen verschiedenen Sprachen hervor, eine Übung, der sich heute leider viel zu wenige Philosophen unterziehen, weshalb es unzählige Sprachphilosophen geben kann, die nur eine einzige Sprache, in der Regel: Englisch, sprechen und lesen.

Dabei wundert es dann nicht, daß diese Philosophen dazu neigen werden, Sprachphilosophie mit formaler wahrheitskonditionaler Semantik gleichzusetzen. Ein Satz, so lautet eine berühmte Idee, hat seine Bedeutung dadurch, daß er unter bestimmten Bedingungen wahr ist. Vor diesem Hintergrund wird die von Heidegger und Wittgenstein meines Erachtens längst effektiv unterminierte Vorstellung zementiert, daß Sprache immer genau eine Funktion erfüllt, nämlich diejenige, sich auf Gegenstände zu beziehen, die zum Mobiliar der Wirklichkeit gehören.[2] Sprache soll darin bestehen, daß wir sagen wollen, was die Tatsachen sind, die in der Regel völlig unabhängig davon bestehen, daß wir sagen, worin sie bestehen.

Dies ist aber eine falsche Voraussetzung und insbesondere ein denkbar schwacher Ausgangspunkt zum Verständnis der Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen. Wenn nämlich andere anderes denken als dasjenige, was ich für wahr halten muß, damit meine Sätze wahr sein können, kann für mich trotz Davidsons anderslautender Versicherungen ihr Andersdenken von vornherein nur darin bestehen, daß ich meine, sie hätten falsche Überzeugungen.[3] Wenn ich nämlich überzeugt bin, daß etwas der Fall ist, heißt das ja, daß ich es für wahr halte.

Denkt nun ein anderer etwas anderes, kann ich diesen Umstand nur so verstehen, daß er sich täuscht bzw. eine falsche Überzeugung hat (wie auch immer dies zustande gekommen sein mag).
Insofern als sie anderes denken als ich denke – d.h. insofern, als sie bei denselben perzeptuellen Stimuli-Anlässen andere Überzeugungen haben, die mit meinen inkompatibel sind –, muß ich Davidsons Modell zufolge annehmen, daß sie sich im Irrtum befinden. Aber warum sollte die Frage danach, was es heißt, anders zu denken, einen anderen begrifflichen Rahmen zu bewohnen, überhaupt sinnvoll darauf reduziert werden können, daß unsere kategorialen Aussagesätze der einfachsten Form (*dieses a ist F*) auf die kausale Umwelt reagieren? Vielmehr handelt es sich bei dieser semantischen Auffassung und ihrer Anwendung auf die Frage nach der Einheit der Vernunft bereits um ein Weltbild, dessen Begründbarkeit in Frage steht. Warum sollte denn die Grundfrage der Übersetzungstheorie lauten, unter welchen Bedingungen wir mentale Zustände linguistisch und semantisch präzise im Unterschied zu rein kausalen Ereignissen verstehen können, die sich irgendwie „da draußen" im Universum abspielen?
Der wahre Unterschied zwischen verschiedenen Stimmen der Vernunft beginnt dort, wo man die Voraussetzung nicht teilt, daß es ein von allem Denken unabhängiges Universum „da draußen" gibt, das sich lediglich naturwissenschaftlich erschließen läßt und demgegenüber alles, was wir über das Subjekt aussagen wollen, sich in einem letztlich illusorischen, rein epiphänomenalen Innenraum abspielt. Diese Auffassung ist nicht etwa das Ergebnis gelungener semantischer Forschung oder gar der Linguistik, sondern ein knallhartes Weltbild, das sich nicht alleine darauf stützen kann, vernünftig zu sein. Einem solchen Weltbild gelingt es nicht, das Sein des Fremden zu verstehen, da dieses – so deute ich Platons Auffassung der hermeneutischen Relevanz des Eleatismus – darin besteht, daß wir in allem Verstehen immer Voraussetzungen treffen müssen, die wir erst dann als solche erkennen, wenn wir für Andere offen sind, die nicht nur in unserem Rahmen andere Überzeugungen haben (die es als falsch zu erweisen gilt), sondern die einen anderen Überzeugungsrahmen haben.

II. Die fremde Vernunft

Mein Bonner Kollege Josef Simon arbeitet seit Jahrzehnten an einer Theorie der fremden Vernunft, die in seinem bemerkenswerten Buch *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie* in Auseinandersetzung mit Kant dargestellt wird.[4] Dabei stützt er sich auf die Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft*, wo Kant eine implizite Theorie philosophischer Wissensansprüche und damit der Philosophie im eminenten Singular skizziert. Dort schreibt er:

> „Überredung ist ein bloßer Schein, weil der Grund des Urteils, welcher lediglich im Subjekte liegt, für objektiv gehalten wird. Daher hat ein solches Urteil auch nur Privatgültigkeit, und das Fürwahrhalten läßt sich nicht mitteilen. Wahrheit aber beruht auf der Übereinstimmung mit dem Objekte, in Ansehung dessen folglich die Urteile eines jeden Verstandes einstimmig sein müssen (consentientia uni tertio, consentiunt inter se). Der Probierstein des Fürwahrhaltens, ob es Überzeugung oder bloße Überredung sei, ist also, äußerlich, die Möglichkeit, dasselbe mitzuteilen und das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden; denn alsdann ist wenigstens eine Vermutung, der Grund der Einstimmung aller Urteile, ungeachtet der Verschiedenheit der Subjekte untereinander, werde auf dem gemeinschaftlichen Grunde, nämlich dem Objekte, beruhen, mit welchem sie daher alle zusammenstimmen und dadurch die Wahrheit des Urteils beweisen werden. Überredung demnach kann von der Überzeugung subjektiv zwar nicht unterschieden werden, wenn das Subjekt das Fürwahrhalten, bloß als Erscheinung seines eigenen Gemüts, vor Augen hat; der Versuch aber, den man mit den Gründen desselben, die für uns gültig sind, an anderer Verstand macht, ob sie auf fremde Vernunft eben dieselbe Wirkung tun, als auf die unsrige, ist doch ein, obzwar nur subjektives, Mittel, zwar nicht Überzeugung zu bewirken, aber doch die bloße Privatgültigkeit des Urteils, d.i. etwas in ihm, was bloße Überredung ist, zu

entdecken.“ [5]

Die Pointe von Simons Auslegung dieser Stelle im Zusammenhang seiner Kant-Deutung insgesamt besteht darin, daß wir unser eigenes Fürwahrhalten am Maßstab des Fürwahrhaltens anderer messen müssen, was nicht möglich ist, indem man sich lediglich auf eine sinnlich präsente Szene verläßt, die Reizanlässe zur Überzeugungsbildung zur Verfügung stellt. Die Szenen, in denen wir uns befinden, wenn wir unser Fürwahrhalten am Fürwahrhalten anderer überprüfen, sind nämlich weder primär noch ausschließlich solche sinnlichen Szenen, da die Sinnlichkeit in Kants Modell gerade durch die Privatgültigkeit gekennzeichnet ist. Ein Grund, den man anderen zur Überprüfung anbieten kann, kann kein sinnlicher Eindruck sein, da man diesen anderen nicht zur Überprüfung anbieten kann, selbst wenn man in der Wahrnehmungs-und Erkenntnistheorie natürlich Raum dafür haben muß, daß sinnliche Eindrücke Gründe dafür sein können, etwas fürwahrzuhalten. Hier geht es aber um die Frage, in welchem Zusammenhang wir unsere Überzeugungen verorten müssen, um Übersetzungen anfertigen zu können, die uns selbst und anderen einleuchten, ohne daß wir uns dafür ausschließlich auf formale, syntaktische, semantische oder auch grammatische Merkmale alleine verlassen können.

An dieser Stelle ist es notwendig anzunehmen, daß andere, die anderes denken, deswegen nicht unvernünftig sind. Denn sie könnten für Präferenzen und Verhaltensmuster, die uns merkwürdig oder gar verwerflich erscheinen, Gründe haben, die uns unbekannt sind und die uns überzeugen würden, wenn wir sie überprüfen wollten. Dabei denke ich nicht an offensichtliche moralische oder politische Konflikte. Wer unschuldige Kinder ohne sehr gute Gründe tötet, weil er etwa meint, man müsse eine bestimmte Anzahl von Kindern den Göttern opfern, damit es eine segensreiche Ernte geben wird, verdient nicht Ernst genommen, sondern davon überzeugt zu werden, daß er sich täuscht.

Es geht mir hier auch nicht etwa um eine allgemeine Theorie interkultureller Konflikte oder interkultureller Verständigung, sondern um die Frage nach der Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen im besonderen Fall der Philosophie als solcher. Dieser Fall ist dabei gerade nicht so zu behandeln, als ob verschiedene national oder regional individiuerbare Kulturen aufeinandertreffen, die nach Verständigung ringen oder sich in einem Interessenkonflikt befinden können.

Allerdings ist ein solches Modell implizit und explizit verbreitet. Man spricht von anglophoner analytischer, von kontinental-europäischer, westlicher, asiatischer, lateinamerikanischer Philosophie und kann die Liste dabei noch erweitern. Richtig daran ist, daß es Traditionen der Philosophie gibt, die allerdings nicht magisch durch Himmelsregionen oder die Geister der Vergangenheit gesteuert werden, sondern die darin bestehen, daß bestimmte Hintergrundannahmen geteilt werden. So geht der heutige Mainstream der anglophonen analytischen Philosophie trotz aller Einsprüche aus den eigenen Reihen paradigmatisch davon aus, daß wir verstehen müssen, wie wir einfache wahre Überzeugungen über die Welt formulieren können und wie ein logisch strukturiertes Überzeugungssystem auf dieser Grundlage zustandekommt. Dieses Paradigma steht unter dem Vorzeichen einer Problemstellung, die man mit einem einflußreichen Buchtitel John McDowells als *Mind and World* bezeichnen kann. Was man im Unterschied dazu als kontinental-europäisch bezeichnen mag, ist eine Reihe von Versuchen, dieses Modell zu unterminieren und durch ein besseres zu ersetzen, was bereits bei Kant beginnt und dann im Gefolge der nachkantischen Philosophie in den letzten zweihundert Jahren entwickelt wurde. Diese beiden Traditionen befruchten sich dabei gegenseitig, weil es beiden insgesamt um das Problem der Wahrheit und der Stellung des Menschen im Kosmos geht. Eine Frage, die ich heute an Sie alle richten möchte, lautet, ob man auf eine solche allgemeine und sicherlich pauschalisierende Weise ein Bild davon zeichnen könnte, worum es der Philosophie in der japanischen Tradition geht. Ich habe einige begründete Überzeugungen über einige Spielarten des Buddhismus in ihrer philosophischen Rezeption, die meines Erachtens ebenfalls wichtige Beiträge zur Frage leisten, unter welchen Bedingungen wir damit leben können, daß wir niemals ein vollständiges Wissen unserer Hintergrundannahmen erlangen können. Die Unvollständigkeit des

Wissens, die Grenzen des menschlichen Wissens, liegen nicht darin, daß die Natur sich zu verbergen liebt oder daß der Kosmos einfach zu kompliziert und informationsreich ist, sondern darin, daß alle unsere Überzeugungen – auch die, daß es in der Philosophie um das Verhältnis von Geist und Welt oder Geist und Natur geht – sich auf einen vermeintlich geteilten Hintergrund verlassen, der sich allerdings bei genauerem Hinsehen als Quelle von Schein entpuppt. Auf dieser Basis ringt auch Derrida in seinem berühmten „Brief an einen japanischen Freund“ nach der Frage der Übersetzung, wobei er als Beispiel den Ausdruck „Dekonstruktion“ wählt.[6] Derrida erklärt dort, er wolle die Frage nach dem Sein und damit auch die nach dem Sein des Fremden im Rahmen einer Übersetzungstheorie überwinden.[7] Wichtig ist, daß Derrida dafür eine Reihe von Gründen anführt. Er beruft sich nicht, wie er von seinen Kritikern häufig karikiert wurde, einfach auf einen Logozentrismus, der gleichsam ein Schicksal ist. Er bestreitet ja, daß es solche Schicksale gibt, was Teil seiner Heidegger-Kritik ist. Vielmehr weist er darauf hin, daß wir uns die Wirklichkeit nicht als einen Tatsachenteppich vorstellen sollten, der darin besteht, daß es Gegenstände gibt, die Eigenschaften haben. Es befindet sich da draußen kein a, daß F, und kein b, daß G ist. Oder genauer: die Idee, daß wir eine Wirklichkeit besprechen, indem wir eine fundamentale, kategoriale Aussagenstruktur verwenden, die uns über Wahrheit oder Falschheit in Kontakt mit oder auf Abstand zur Wirklichkeit bringt, ist eine Annahme, die Derrida übersetzungstheoretisch begründet in Frage stellt. Josef Simon liegt völlig richtig, wenn er daher eine Verbindung zwischen Quine und Derrida herstellt, was Quine niemals anerkannt hätte. Denn im Unterschied zu Derrida, will Quine unbedingt, daß es einen Ursprung alles Denkens gibt, nämlich die Reizanlässe, die uns kausal mit einer natürliche Außenwelt in Verbindung setzen. Sprache soll in etwas verankert sein. Es läßt sich für Quine nur nicht ohne ontologische Relativität sagen, worin sie verankert ist.

Aber damit ergibt sich das eigentliche Problem! Denn es ist kein Zufall, daß Quine am Ende doch Naturalist sein wollte, also behaupten wollte, daß sich „da draußen“ letztlich nur diejenigen Gegenstände finden, auf die die Physik ontologisch verpflichtet ist. Die Aufgabe der Philosophie besteht lediglich darin, die verschiedenen Verpflichtungen klar zu machen. Quines Pluralismus erschöpft sich darin, ein Pluralismus physikalischer Theorien zu sein, der Rest ist für ihn eigentlich Aberglaube in der Form eines buchstäblichen Glaubens an die kausalen Kräfte von Homers Pantheon.[8]

Ich erwähne all dies nur, um darauf hinzuweisen, daß die Frage nach der Übersetzung nicht darin besteht, daß etwa Deutsch und Japanisch gleichsam verschiedene Weltbilder in sich tragen. Das halte ich sogar für falsch! Genauer kann ich dies fürs Japanische nicht begründet behaupten, sondern nur für andere Sprachen, die ich hinreichend gut kenne, um mit guten Gründen zu urteilen, daß nicht etwa im allgemeinen Sprachen Weltbilder erzwingen. Denn eine Sprache nötigt uns keine Überzeugungen auf. Dies gilt nur für bestimmte Auffassungen der Bedeutung und der Wahrheit bestimmter Sätze. Natürlich erschließen sich andere Phänomene, wenn man andere Schriftsysteme verwendet, ein Thema, das Derrida, soweit ich weiß, mit Toshihiko Isutzu, seinem japanischen Freund ausgiebig diskutiert hat. Wahrscheinlich wäre es heute dringender als jemals, ausführlich Isutzus Deutung der Philosophie des Islams vor dem Hintergrund seiner Übersetzungstheorie zu diskutieren, die er aufgrund seiner ungewöhnlichen Sprachkenntnisse ausgearbeitet hat. Ich hoffe, daß ich während meines Aufenthalts hier an der Toyo Universität mehr über diese Zusammenhänge erfahren kann, über die mich mein japanischer Freund Shin Nagai bereits informiert hat.

Natürlich stimmt es auch, daß etwa das deutsche Wort „Wissenschaft“ nicht dasselbe bedeutet wie das englische Wort „science“. Es stimmt auch, daß das deutsche Wort „Geist“ sich nicht ins Englische, wohl aber ins Chinesische übersetzen läßt, während umgekehrt das englische Wort „mind“ kein genaues Äquivalent im Deutschen hat, was zu Verwirrungen führt, die man aber auflösen kann, indem man das Wort nicht durch ein anderes Wort, sondern durch einen Gedankengang ersetzt, der einem andersdenkenden Philosophen verständlich macht, was gemeint ist.

Wovon man sich bei alledem niemals überzeugen lassen sollte, ist die Vorstellung, daß der Ausdruck „Vernunft“ bereits so vorbelastet ist, daß man ihn ebensowenig wie „die Philosophie“ verwenden sollte. Eine Pointe der übersetzungstheoretischen Einsicht, die bereits Platon hatte, daß kein Satz etwas bedeutet, es sei denn, jemand ist

imstande, Übersetzungen anzubieten, lautet ja, daß „Vernunft“ oder „Philosophie“ ihrerseits keine metaphysische Bedeutung haben. Es gibt einfach keine metaphysische Bedeutung unserer Wörter, was nicht impliziert, daß unsere Wörter nichts bedeuten oder daß sie nur dann etwas bedeuten, wenn wir sie zu verstehen meinen. Wir müssen nicht auf ein semantisch totes Material Bedeutungen projizieren, wir müssen aber in einem Gesprächskontext verstehen, was gemeint sein könnte. Dies ist nur möglich, indem wir ein Übersetzungshandbuch verwenden. Dies gilt im Allgemeinen, ist also eine hermeneutische Einsicht, gegen die freilich überall dort verstoßen wird, wo etwa nach einer formalen Semantik einer ganzen natürlichen Sprache Ausschau gehalten wird, um sich ein Bild davon zu machen, was die Sätze, die wir eigentlich schon verstehen, in ihrer angeblichen Tiefenstruktur bedeuten oder besagen sollen. Dieses Projekt ist in dem Maße zum Scheitern verurteilt, in dem es auf metaphysischen Annahmen basiert, die spätestens seit Kant eigentlich unter Dauerkritik stehen.

Ich schließe aus diesen Ausführungen, daß es keinen Grund gibt, den eminenten Singular der Philosophie aufzugeben und zu meinen, es gebe nur eine Vielzahl von Expertenkulturen oder nationalen Denkprogrammen (deutsche, englische, russische etc. Philosophie), die vielleicht auch jeweils nur ideologische Zwecke verfolgen oder insgeheim befördern. Die Aufgabe für eine globale Philosophie im einundzwanzigsten Jahrhundert besteht für uns alle darin, den Horizont unserer Vorannahmen, der von uns für kanonisch gehaltenen Texte usw., radikal offenzuhalten, was nur bedeutet, daß wir versuchen müssen, unsere Hintergrundannahmen im Gespräch mit solchen, die vielleicht andere haben, möglichst klar zu artikulieren und zur kritischen Disposition zu stellen. An anderer Stelle, in einem Aufsatz mit dem Titel „Dissens und Gegenstand“ habe ich deshalb vorgeschlagen, daß wir uns zu einer „Gemeinschaft potenziell Dissentierender“[9] zusammenfinden. Dies setzt natürlich voraus, daß wir an der Einheit der Vernunft festhalten. Diese besteht darin, daß wir alle imstande sind, unsere Voraussetzungen als solche auf den Prüfstand zu stellen. Die Vernunft nötigt uns nicht zu substantiellen metaphysischen Überzeugungen über das Mobiliar des Kosmos, sondern vielmehr dazu einzusehen, daß solche Überzeugungen unsinnig ist und deswegen nichts dazu beitragen, was es heißt, daß andere anderes denken.

---

1 Gadamer, H.G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen 2010, S. 367. Vgl. in Anküpfung daran Dreyfus, H./Taylor, C.: *Retrieving Realism*. Cambridge, MA./London 2015, S. 102-130.

2 Vgl. natürlich Heidegger, M.: *Unterwegs zur Sprache* (=GA 12). Frankfurt/M. 1985. und Wittgenstein, L.: *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt/M. 2003. Die wahrheitskonditionale Semantik rekonstruiert Bedeutung auf der Basis des von Wittgenstein rekonstruierten Augustinschen Bild der Sprache als Benennung von Gegenständen bzw. Tatsachen „in der Welt“.

3 Vgl. natürlich den berühmten Aufsatz Davidson, D.: „On the Very idea of a Conceptual Scheme“, in: ders.: I*nquiries into Truth and Interpretation*. Oxford/New York 2001, S. 183-198. und dagegen kritisch Forster, M.: „On the Very Idea of Denying the Existence of Radically Different Conceptual Schemes“, in: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 41/2, 1998, S. 133-185.

4 Simon, J.: *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*. Berlin/New York 2003.

5 KrV, B 849.

6 Derrida, J.: *Psyche: Erfindungen des Anderen II*. Wien 2013, S. 15-22.

7 „Wie Sie wissen, besteht einer der wichtigsten Einsätze dessen, was in den Texten „Dekonstruktion“ genannt wird, genau in der Abgrenzung des Onto-logischen sowie zunächst jenes Indikativs Präsens der dritten Person: S *ist* P.“ (ebd., S. 21)

8 Sein Beispiel am Ende von Quine, W.V.O.: „Two Dogmas of Empiricism“, in: ders.: *From a Logical Point of View*. Cambridge, MA 1999, S. 20-46, hier: S. 41f.

9 Gabriel, M.: „Dissens und Gegenstand. Vom Außenwelt- zum Weltproblem“, in: ders. (Hg.): *Skeptizismus und Metaphysik: Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderband 28*, Berlin 2012, S. 73-92, hier: S. 89.

グローバルな権力、グローバルな世界、グローバルな哲学

ハンス・スルガ
翻訳：小野　純一

グローバル化はさしあたり人間的権力が拡大する過程であり、この過程は技術的諸技能と科学技術的諸媒体でもって動かされるとしておく。そのようなものとして成り立っているグローバル化した世界では人間の権力行使が様々な諸事情、状況、事物事象にますます行き渡る。日々、地上の世界的大都市でジレンマが明白となる。巨大都市の摩天楼や高層建築の深い峡谷を流れる往来と交通網は、僅かな違いはあっても世界中どこも同じであり、人間的権力展開の記念物である。また同時に自分自身の所業に直面して人間の屈従化と矮小化が裏付けられている。これによって人間の自由と独立、もちろん人間的権力、そして現実にはその全体的存立が、目に見えて疑わしくなっている。巨大化され圧倒的なこの世界で人間であるとは一体どういうことか。哲学的思考はそのように挑戦されている。しかし、グローバル化の時代に哲学は（まだ）何を成し遂げられるのか。真にグローバルな哲学的考察はいかなるものだろうか。この問いに向かうには、はじめに幾つかの概念を注解せねばならない。

権力

権力［Macht］は、語源的には行為する能力を意味する（これは英語の power もフランス語の pouvoir も同様である。これらはラテン語の potentia から派生し、行動と行為の可能性を表す）。ドイツ語の用法で「権力［Macht］」は、もちろんより狭い意味で「する［machen］」という人間的振る舞いの能力として、つまり、人間の方向性や性格のなかでそのような振る舞いを決定する能力として理解される。たとえば国家が法を制定することで、国家は国民の言動を規制し、このような仕方で権力を行使する。母は子に権力を行使して医者に連れて行く。教師は生徒を勉強するよう促すことで。公務員は命令を部下に、あるいは指示を一般市民に与えることで。権力概念を規定する仕方は他にもあるので、それをここで早めに列挙して解決し、再三言及しないで済むようにしておこう。

（１）ある人に権力を用いる権限がある場合、この人は権力を有する。一国の大統領は省庁を通して権力を行使できる。これはしかし大統領が本当にその能力があることを意味しない。権力者は、権限を有するものとしても、無力なものとしても示されうるのだ。本来的な権力は、おそらく、他者の手のうちにあるのだ。

（２）権力に従うということが人間固有の能力であるというもう一つの概念の方がより重要である。後期のフーコーは、他者の行動を対象とする人間的行動として、権力を記述する。前期フーコーは行動を権力の形式として考察しており、権力は人間の行動を超え出ると見なしている。

（３）ハンナ・アーレントは、協調の行動として権力を、つまり、共に行動することでしか現実化されないものについて語ることで、さらにその一歩先を行く。これは確かに狭すぎる。というのも、父親についても、父が我が子に権力を有しかつ行使するとも言うからだ。その上、アーレントの規定は、個々の人間の行動と人間の諸集団の権力行使とのあいだの関係を覆い隠している。しかし、アーレントと後期フーコーによって共有される人間行動としての権力行使の規定は、私には狭すぎると思える。我々は「自然」や災害や、病気や気象変動などが我々に対する権力を持つと言わないのだろうか[1]。人間の行為も人間が引き起こしたのではない出来事もともに我々に対して権力を行使するが、諸事情、事物事象も同様に我々に権力を行使する。私のおかれた状況は行動するよう私を強制

する。つまり、状況が私に対して権力を行使しているのだ。我々を分割する壁は我々の振る舞いを規定し、そのようにして我々に対して権力を行使するのだ。私が行っている概念規定は、人間ならざる権力が行使可能なことを明確に許容するものである。それゆえ私は、人間の権力が行使される際、より特別に人間的権力に言及する。アーレントとフーコーの概念規定は、人間による権力と人間によらない権力がともに作用することを理解する妨げになっている。

（4）最後にもう一つ別の権力概念がある。それが前提にしているのは、権力が常に何かによって、あるいは誰かによって“別の”何か、または“別の”誰かに行使されることである。例えば、ある人によって、ある別の人に、またはある人によって何かに対して、さらにはある事物から別の事物に対しての行使である。これに対して、私はある人が権力を自分自身に対しても行使しうる、つまり権力行使は自己関与の一つでありうることを認める。また、このことこそ私には重要なのである。なぜなら、私は哲学を特に自己支配の形式として、すなわち自己への権限付与として見たいからである。ただ私は権力が結局は常に人間に対し行使されることを前提にするため、この第四に提案された概念よりも私の概念規定の方が狭いものである。

ここで私は権力の「正確な」概念を見出すことを全く問題にしてはいない。「権力」という語は様々な仕方で正当に使用されうる。ただ、どの場合でもこの語がどう用いられているか明確でなければならない。というのも、いずれの場合もしばしば不正確さが生じるからだ。ここで私が問題にしているのは、全く実践的なことだが、グローバル化した世界における権力を見通し良く記述することを我々に許すのはどんな用法かという問いだけである。どのような概念なら権力の多様な水準と現実化を精確に提示可能にするかが問題なのだ。権力に対する人間の振る舞い、グローバルな諸制定の権力、この新しいグローバルな現実における哲学の権力、もしくは無力が問題なのである。

多くの場合、人間関係は権力関係である。つまり、人間的行動の多くは権力行使である。ニーチェの後を継ぎ、フーコーはこのことを正しく見ていた。だからといって、すべての関係や行動をそのように理解して良いということにはならない。見方を逆転しては意味がないだろう。だが、この見方は我々の振る舞いを根底から変えることができる。しかし、人間的関係、人間的行為が、権力行使を含むことは、これらが権力行使に、つまり人間的関係と人間的行為が権力行使としてのみ理解されるべきだということに還元できることを決して意味しない。人間的行動を冷笑的に理解することほど、私から程遠いものはない。我が子の幸せを心配して母はその行動へ動かされる。この心配が母に我が子への権力を行使させる。つまり、権力行使じたいが母親の目的なのではないということだ。人間的権力行使の他の領域においても、おそらくは同様と思われる。

人間的権力に加えて、自然の権力が我々に降りかかる場合の権力について私は言及する。しかし、自然の権力だけでなく、我々自身が創り出したものもまた、我々に対して権力を行使しうる。つまり壁は我々に対して権力を行使しうるのだ。我々を分割する壁の建設は、第一に、人間的行為の結果である。政権が自国民を囲い込むために壁を建設する。別の政権は、逆に、敵を外部に留めるために。ここでは権力行使は直接的に人間的行動として理解されうる。だが、一度、壁がそこに成立してしまうと、もはや人間的行動に依存しない現実を壁は有してしまうのだ。たとえ壁を建設した人間たちがもはやいなくとも、壁は効力を発揮する。このようにして、壁はもはや（いずれにしても、もはや直接には）人間に由来しないある権力を今や行使している。そして、同じことが我々によって創られた世界とその世界にある事物事象の全てについて言えるのである。

私は以上のように自然の権力と我々が産出し我々の手から離れてしまっているような諸権力を区別する。後者を私は端的に歴史的諸権力とも呼ぶ。なぜならこれは歴史的人間たちの所産であるからだ。それに応じて我々に対し権力を行使する事物の間で、歴史的に創出された事物と自然の事物とを区別し、さらに歴史的に創出された事物には装備［Gerätschaften］という語を私は用いる[2]。これらの概念を用意すれば、グローバル化が歴史的な権力拡大の過程であり、この過程は歴史的に獲得された技能および歴史的に制作された装備でもって動かされていることが言及可能なのだ。加えて、人間の権力行使がこのようにして我々の装備が有する権力へ移行することを我々は確認できるのである。

人間の権力と事物の権力（自然の事物でも装備でも）は、本質的に相異なる。事物は純粋に因果律に則って権力を行使する。これは、諸事物の権力効果が完全に因果律に則って決定されているという意味ではない。というの

も、事物の因果関係に対し人間は様々な仕方で反応するからである。事物を神の徴と見る人々は、おそらくそれ相応の仕方で反応するだろうし、事物を自然主義的に理解する人々の振る舞いは本質的に異なるだろう。旱魃に際し、人身御供をしようとする場合もあるだろうし、別の場合には灌漑施設を建設しようとする人々もいる。人間的権力行使もまた因果的効果を利用するのだ。しかし、これに加えて、人間の権力行使は意図という性格を持つ行動でもあるのだ。権力を行使することで我々は同時に特定の意図を達成しようとする。親は子に権力を行使して、我が子を自立した一人前の人間に育てようとする。公共の生において人間は権力を駆使して、成功しよう、裕福になろうとする。あるいは、有名になろうとしたり賞讃の的になろうとしたりするし、権力行使にはその他無数の理由があるだろう。我々は政治的権力を利用して一つの国家を維持しようとしたり、他国を破壊しようとする。権力は通常、権力じたいを目指して行使されるのではない。権力への意志は存在するが、全ての権力行使がこの意志を例証してはいない。諸事物の権力は権力への意志でも何か他の意図のものでもない。世界は総じて権力への意志であるとニーチェが書き記すとき、彼は間違って見ていたと結論づけざるをえない。

権力の領域

親が子に、教師が生徒に、将校が軍隊に権力を行使するが、その権力は常に制限されている。親の権力はおそらくその手の届く範囲に限定される。教師の権力はその声の届く範囲に。兵士の権力はその命令が権威を持つ範囲に限定される。権力は行動する個々人の場合でその人の身体的な力［Kraft］、社会での地位、心の状態、経験によって限定されている。しかし、我々が共同作業することで我々の権力の領域は拡大されうる。我々は一人では不可能な行為を共同で遂行する。行動の連鎖を形成することで、我々は自分たちの権力行使の領域を自分たち自身が見うる以上に拡大するのだ。共同作業は多くの形式を有する。迫り来る悪天候から収穫を守る場合、おそらく村では隣人を共同作業に呼ぶのに一言で足りるだろう。別の種類の共同での権力増大や拡大では、多様な計画と組織を必要とする。近代的な人間集団は洗練された方法で、たとえば交通システムのような非常に複雑な仕方で互いに力を合わせて共同作業することへ仕向けられるのだ。政治史は、人間的権力の大きさや射程の入れ替わりを通して特徴づけられる。族長は自分のすぐそばにいるものにしかその権力を行使しない。近代的な政府は、交通やコミュニケーションの可能性を徹底利用したり兵器システムを動員して、広い諸領域に権力を行使しうる。権力の領域が最終的に全地球に及んでいれば、グローバルな、あるいは惑星規模の権力について我々は語る。合衆国はそのようなグローバルな権力の一つである。

我々は新しい行動方法の発展を通して権力拡張を創出する。我々は、人々とより巧く付き合うために技術を学んで、抜け目ない言葉で彼らを説得する。人間の行動を意図した方向へ仕向けるため、脅迫や暴力の使用がいつ効果的なのかを我々は学ぶ。この類の権力行使は技術［Kunst］を要する。私は古代ギリシア語の用法でこの言葉を用いており、権力を拡大する諸々の行動方法を諸技術［Techniken］として語っている。権力拡張にはしばしば様々な種類の装備が必要である（英語ならこの場合、equipment というだろう）。私はこの装備を技術的媒体とも呼ぶ。なぜなら、その製造も使用も諸技術によってのみ可能だからだ。語り手は他の人たちに語ることで権力を行使する。拡声器はその声を、その声が届く範囲よりさらに遠くへもたらし、そのようにしてその権力の射程を拡張する。電流の助けを借りて語り手は最後にはおそらくそれどころか惑星規模でこの権力を拡大させうる。この達成のため、語り手は技術的媒体を必要とし、媒体は媒体で製作され使用される技術を要請するのだ。

権力の媒体

自然に生起しているもので、我々が権力拡張に利用する事物と、権力拡張の目的でわざわざ発明する装備を私は区別している。事物の権力があり、また装備の権力があり、これら二つは区別されるべきなのである。事物の権力は我々の先達にも明瞭であった。彼らはこの権力を儀式や供犠でもって制御しようと繰り返し試みてきた。これに対し、我々は自然を征服したと信じている。我々は自分たちが自然の権威を凌駕したと確信している。だが、これが事実かはまずこれから明らかにせねばならない。というのも、今日我々の脅威となっている自然環境の大災害に

おいて事物の権力が再び暴力的なものとして立ち現れているからだ。我々は本当に事物の権力を無力化できるのか。たとえ我々がこの問いに対しまだ十分には意識的でなくとも、我々によって製造された装備の権力の問題よりも我々はこの問題の方を依然としてずっと良く理解している。装備が完全に我々の権力下にあると素朴な考え方を採用してみる。装備は我々固有の創造物ではないのか。だが、我々を分割する壁の例だけでも、我々の誤認を正してくれるだろう。

我々の諸技術を強化する科学技術の器具や装備は、自ずと成立するのではなく、技術的な行為によって製作されねばならない。その際、技術は科学技術を、科学技術はまた新しい技術を生み出す。しかし、技術と科学技術はいつも協力関係にあるのではないし、協力し合うとしてもいつも同一の仕方ではない。私は優れた話し手になる訓練をできるが、そのために私は必ずしも科学技術による器具を必要としない。私がそのような話し手になる訓練は、またこれ自体一つの権力行使である。訓練を通して私は私自身に対して権力を行使する。つまり、私自身の行動を決定するのだ。大規模な人間集団を組織するためには、もちろん自己決定的な権力行使だけでなくもっとさらに必要なものがある。例えば、データ集積、官庁、事務所といった科学技術的な装備である。世界的大都市における人間の流れを組織するためには、障壁、標識、国境、橋、交通手段、コミュニケーション手段、防犯カメラなどが必要である。我々の装備には多くの形式があり、作業用の道具、機械、器具、建築物、生産品、手段に分けることができる（現時点ではこの分割にまだ意義はない）。我々の先祖にとって未加工の原石は装備品であり、私の自転車、鉛筆、本も装備品である。コンピュータも携帯電話も電気剃刀機もそうだし、航空母艦、戦闘用ドローン、世界規模の監視システムもそうである。我々は高度に科学技術化された世界に生きており、つねに装備に囲まれている。これらは人類の長く紆余曲折を経た歩みのうえに生み出されてきたのだ。これらの事物を製造するには、製造者の自分自身に対する権力行使が必要であるし、このことはその使用にも当てはまる。これらの事物を生産したり使用する過程は権力行使の新しい諸形式を生み出す。最も単純な道具の製造自体でさえも巧みさと経験を必要とし、そのような道具の使用にもこのことは当てはまる。矢尻を作る先史時代の鍛冶職人はどのように金属を熱して形を作るべきか知っているはずだ。訓練された射手はまたどのように矢を弓につがえて放つか知っている一方、矢尻の製造についてはわずかしか知らないかもしれない。製造と使用における巧みさと経験は、どちらの場合も習得されねばならない。それゆえ鍛冶職人には自分の徒弟が、射手には助手がいる。近代の兵器製造者は、大規模経済の規則に従ってコンツェルンを運営しなければならない。兵器を用いる軍隊はその操作と制御において鍛えられていなければならない。技術も科学技術もこのように人間的な作業配分に貢献し、それにともなって最も小さく最も単純な形式に、特に近代的なグローバルな社会に、人間的社会の新しい秩序をもたらす。

装備の製造および使用は、少なかろうと膨大であろうと人間の秩序づけられた共同作業を必要として、その結果、科学技術の発展を通して権力行使の新しい種類が生じる。これはフーコーが語る規律的権力であり、企業、コンツェルン、事務所、学校、軍隊の集中化のなかに現れている。これらは同時に新しい権力手段を生み出すが、新しい権力手段はつねにより操作しやすいものでなければならない。これにともない多くの人――個人であれ小規模の集団であれ――の手へ権力が分割、分散されることとなる。これらの人たちの権力の射程は新しく作り出された科学技術的手段によって拡大する。権力の集中化と分割化はこうして協力し合う。我々の装備の使用と誤用も協力し合っている。その誤用を大規模なおそらくグローバルな射程で集中化は組織化された機関を通して許容する。その誤用を権力の分割もまた個々の小規模な集団によって可能にし、これもまた大規模な可能性においてはグローバルな射程をもつ。権力拡大を目的とする科学技術的な装置の誤用を「テロリズム」と呼ぶ場合、権力の使用は我々の装備の助けによって必然的にテロリズムを引き起こすと言わねばならない。権力をグローバルな射程で行使することが可能なら、グローバルなテロリズムの可能性は常にあるだろう。権力の使用とテロルは切り離せない。権力使用の可能性が覚醒するように、同時にテロルの可能性も大きくなる。テロルとグローバルなテロリズムに対する恐れは、まさに我々の装備が我々に対して持つ権力認識のもう一つの側面なのである。我々は根本的に科学技術的存在である。なぜなら、人類の記憶が遡れる限り、我々は科学技術的な装備を用いているのだから。人間の生の形式として前科学技術的な形式がかつてあっただろうか。それを我々は知らない。なぜなら、遺された人類初期の装備しか証明するものはない。知られる限り、人間は常に科学技術的な装備に囲まれてきた。この仕方で人間は自然の権威から逃れてきた。こうして科学技術は人間的自由の道具として人間に対し自己を示す。飢餓、寒さ、暗闇か

らの自由、病気からの自由、野生の脅威からの自由、最終的には他の人間に由来する危険からの自由。我々は依然としてどの新科学技術に臨んでも我々の装備が有する魅惑的な自由を感じている。我々は車に座って「野外へ［ドイツ語では、自由へ］」走り出るとき自由を感じる。我々は遠い国での「休暇［ドイツ語では、自由時間］」に飛び立つ。だが、いずれの場合も我々は装備に拘束されている。

我々を自由にする科学技術は、同時に我々を縛り付ける。自然の権力から解放され、装備の権力へ向かうのだ。我々は装備から逃れることができないし、生活形式が他のあり方を許さない。装備の世界を去ろうという試みはどれも「休暇」になり、この「休暇」からはまたすぐいつもの世界へ帰ってくるよう強制されている。我々の先達は事物の強制を知っていた。彼らは場合により、装備に由来する強制を、おそらくこの強制が自分たちにとって新しいゆえに、認識していた。それゆえ彼らは諸刃の剣、トロイアの木馬について語った。この新しい強制から逃れるために、彼らは科学技術でもってもう一つの世界、イマージュと概念の象徴的想像世界を創った。そこで彼らは自由かつ人間的に振舞うことができた。科学技術的手段の目的的世界とは反対にこの世界は非目的的である。

グローバルな権力

グローバル化はまず既に述べたように人間の権力拡大の過程であり、それも惑星規模の水準のものである。ただし、すべての惑星規模的な権力展開が人間の作為ではない。気候変動はおそらくグローバルな結果をもつが、グローバル化というときこの過程を意味しているのではない。我々が意味しているのは、むしろ人間の権力展開に由来する惑星規模の影響である。惑星規模の権力展開はしかし同時に、我々に対するそれ独自の権力を展開する装備の世界をもたらした。それとともに、惑星規模の権力は人間のもとを離れていった。グローバル化の過程は独自の権力を展開し、このようにして我々を独占する。我々は自分たち自身の牢獄の収容者になる。あるいは、我々の器具で満ちた贅沢三昧における捕虜とでもいうべきか。

マルティン・ハイデガーはかつて、科学技術ではなく科学技術的思考が我々の問題であると述べた。これは人間的な権力拡大の問題を思考の領域へ移す。我々が端的に正しく、つまり非科学技術的に思考するなら、科学技術が設定したこの問題はすでに克服されている。ハイデガーが見誤ったのは、我々の科学技術が我々を科学技術的思考へと強制すると考えている点だ。我々は科学技術に束縛されていて、それなしにはいられないし、むしろそれなしの状態を望まない。というのも、個々の道具はどれも新しいさらなる権力を保証し、今度はさらなる権力はどれも新しい自由を保証するからである。そうして、権力と権力喪失状態、つまり自由と必然の全体関係が、この過程で持続的に我々の自由と権力の不利になるようにずれていることを我々は認識していないのだ。

惑星規模の権力行使は、高度に発達した技術とそしてまた高度に発達した科学技術的手段を要請する。グローバル化した世界は、かくして、技術的・科学技術的な世界であり、そこでは人間の権力が事物の権力と共生している。我々はグローバルな世界を創設し、創設されるや今度はこの世界が独自の権力を展開する。この世界は人間の営みの結果として存在し、我々にその基準に従って生き、思考することを強いる。これは、人間的権力行使が終焉にあることを意味するのではなく、人間的権力行使が今やある一つの現実に包含されていることを意味しており、その現実に対する我々の権力は失われたのである。

このように自己を表す惑星規模の権力は動機を持たない。それは、あれこれの意図に導かれているのではなく、自然力としてその独自の因果律的な法則に支配されている。グローバル化された人類は地域的な所与性の制約からは解放されているものの、その境界の向こう側で人間的自由が約束されているわけではない。むしろ今度はさらに装備全体によってフィルターにかけられ、そこから我々が自分を自由にしようと試みていた自然の必然性が待っている。解放の行動は、新しく不慣れな束縛という事実で終わる。眼識があるなら、グローバル化した世界の政治が決して自由の政治ではなく、強制の政治であると理解できる。依然として緊急の自然環境の危機という強制の政治、さらに依然として増加し続ける人口という強制の政治、そして最後に、我々自身の科学技術的手段という強制の政治であり、この科学技術的手段をそして我々自身を維持するため我々は科学技術的手段を整備しなければならない。

グローバルな政治

政治は長い間、限定された射程をともなう権力行使であった。この限定において全ての有名な政治体制は築かれてきた。内と外の区別、この限定された体制のどれもが自分の家の主であり、この体制は外部に対しては独立し主権を有すると決定できるという主張をともなっている。人間的政治のグローバルな段階においてこれらの諸限定は消えている。名目上、諸国家は存在しているが、その内部と外部はもはや長くは厳密に区別されない。人間、貨物、武器、危険、イデオロギーは、国境の杭を超えて出入りする。

グローバルな政治は、人間的権力のグローバルな拡大によって成立した。装備によって我々は、最終的にはグローバルな射程に達するまで権力の射程を不断に拡大することを学んだ。航海術の発達は発達の生き生きとした像を与える。中国とヨーロッパにおける技術的・科学技術的発達は、近代初期に海洋航行する船の建造を初めて可能にした。その後、16 世紀にスペインとポルトガルのカラベル船［三本マストの小型帆船］が来て、地球を周航した。間もなく、より速くより大きくより武装し、さらに大変強力なオランダとイングランドのガレオン船の時代となり、スペイン・ポルトガルの権力要求に制限を加えた。その後、大英帝国を支える金属製蒸気船が航行する 19 世紀となった。続いて、グローバルな領空が技術的・科学技術に受け取られる。すなわち、航空機、大陸をまたいだ爆撃、大陸間弾道ミサイルシステム、現代では、ネバダから制御されてアフガニスタン、イラク、シリアに死を分配する遠隔操作によるドローン――これが合衆国のグローバルな権力の今日的な基盤である。さらには、加速する流通が挙げられる。全ての大国と大経済圏がこれを行い、人間と物資が地球をめぐっている。

水上と領空のこのグローバル化は、無線装置による新しいコミュニケーションシステムからデジタルのネットにいたる進歩なしにはありえなかったろう。グローバルな流通とグローバルなコミュニケーションは事実、我々のグローバルな世界がその上に建設されている支柱であり、グローバルな政治の条件でもある。これを論じることはこの発表の範囲を超えてしまうので、若干の指摘にとどめねばならない。それは、この新しい政治的現実における哲学の位置づけという問いにとって意義のあるものである。

ここでは特にあらゆる社会的政治的過程の加速が本質的に重要である。ペルシア人によるバビロン征服のあと街の端から端に知らせが届くのに 3 日を要したとアリストテレスは伝えている。2015 年 10 月 15 日、ボンベイの取引所はグローバルな株売買を今や 6 マイクロ秒内に終了でき、その際、速さを 200 ナノ秒に上げると伝えている。以前は、中国の端から端に、あるいはイタリアからドイツに旅をするのに何週間、何ヶ月とかかったが、今日、我々は数時間でグローバルな距離を横断する。貨物、人間、武器、犯罪者、取引と危険、原料と廃棄物は、最大限の速さで惑星規模の空間をとおして運搬される。情報、誤報、思想、噂は、ほぼ間髪おかずに世界のすべての場所に届けられうる。

この加速は成熟した政治的過程を蝕んでいる。グローバルな過程の加速は政治的な諸問題も加速化しているのだ。政治的諸問題は以前よりも早く発生し大きくなり、直接に効果を発揮する解決を求める。素早い決断の政治が、以前の丁寧な審議と交渉の政治に取って代わりつつある。今は実行力ある人の時代である。議会、委員会、内閣でさえ、しばしば側線［引き込み線、分岐線］におかれている。これは民主制において殊のほか痛ましく、非常に判りやすい仕方で、合意形成の政治が決定の政治へと姿を変えている。

カール・シュミットは議会の議論への批判をしている。政治的なものの決定を、敵味方の区別の決定として、つまり全政治の時代を超えた特徴づけへの寄与としてではなく、時代を先取りした描写であると私は彼の批判を読む。政治が、グローバルで科学技術的な世界の新しい条件下で何を意味するかを彼は先んじて描き出している。

世界のグローバル化は元来、経済的関心によって動かされてきた。スペイン人は新世界の黄金を求めた。ポルトガル人とオランダ人は東アジアの香辛料を争った。大英帝国は最果ての島々と植民地のうえに交易の帝国を設立した。グローバルな世界はこうして一つの世界になり、そこでは経済的関心が支配的である。人間の地球上での移動はいまもまだ国境によって制限されている。だが一方では、自由に貨物が大陸から大陸へ運ばれ、最終的な貿易制限は、関係する人々の意思に反して交渉のさなかである。

経済は装備の論理である。世界のグローバル化の過程における世界の経済化は、世界の装備化である。世界の装備化が、生のあらゆる領域を捉えている。我々は、新自由主義の支配を問題にしている。しかし、経済化された世

界は、シカゴの何人かの経済学者のなせるものではない。それは、イデオロギーの表現ではなく、我々が作り出した科学技術的装備と科学技術化されたグローバルな世界の命令形である。この世界では、我々の生のあらゆる側面の機能変化を観察できる。全てが、科学技術的・経済的命令形に支配されているのだ。野生の自然は自然保護公園になる。歴史的記念物は丁寧に復元され、観光客の関心の対象にされている。教育は、装備化された世界を維持する者たちの育成へとなっている。

政治もまたこの世界での新しい統制を含む。政治は装備の機械仕掛けで操作され、装備世界のための巨大な管理機構になっているのだ。経済と政治のあいだでの以前の分離や、政治的決定は経済的関心を規制し調整すべきだという思想は、政治と経済が一つのシステムに一体化することで置き換えられた。独立した部局としての国家は終了し、政治的かつ経済的権力を形成する統合体になった。この形成の中で政治的な諸勢力と経済的な諸勢力が分けられる。政治家と経済の諸勢力の分割は消えてしまい、従事する者が一つの立場から別の立場へと移動する循環の中で立場を変えるのである。

グローバル化した世界は、古い構造全てを解消するのではなく、古い構造をグローバル化世界独自の関心の論理へ統合する。共同体、「国家」、「文化」、「伝統」、言語はそのまま残っているが、しかし統合化された科学技術的世界の諸機能として残っているのだ。こうして、この新世界は全体として見通し不可能となる。以前我々が世界を理解した諸範疇は、もはや用いることはできない。グローバルな構造の巨人症の中で人間は身体としてだけでなく精神としても小人化しているのだ。

統合された諸要素という多様性は同時にグローバルな国家の形成を妨げている。というのも、グローバル化とともに我々は同時に自分たちの差異、対立、紛争をグローバル化したからである。それゆえ、今日、グローバルなテロリズムがあるのだ。それゆえ、原子力潜水艦、大洋横断艦隊、原子爆弾、ミサイルシステム、ドローン、人工衛星を有する敵対権力のグローバルな抗争勢力があるのだ。世界国家はなく世界政府もないが、つねに現在化している抗争の可能性が存在し、この抗争はグローバルな世界においてつねにグローバルな性格を仮定できるものである。

このグローバルな構造の一部がその他の部分に対して発揮する持続的な支配もまた存在しない。グローバル化の過程における稼働力は長い間、西洋の手にあった。しかし、グローバルなシステムの全ての部分の平均化と統合化は、これ自体、グローバル化の避けえぬ結果であり、不均衡が持続することを阻むものである。これまで西洋は、全世界が西洋自体と同様に発展の同じ途上にあると、つねに仮定していた。なぜなら、西洋はその近代的な発展を諸制定の権威から個人の自由への進展として、また、少数の支配から多数の支配への発展として理解していたので、同時に、グローバル化の過程は全世界を同一の方向へ強制するだろうと仮定していた。だが、これは今や間違いであったことがはっきりした。そのかわり、様々な歴史と発展の収斂を期待すべきであろう。そして当然ながらその結果、この過程を理解しようとするグローバルな哲学的思考は、西洋人のみにその眼差しを向けることはできなくなる。グローバル化は、西洋の諸理念を世界の残りの地域に投影することではありえない。グローバル化の成果は多様な思考法や思考伝統の習合化となるだろう。擬似グローバル的単調さの時代にグローバルな哲学的思考は、グローバル化の人間的な出発条件の多元主義をしっかり見据えねばならない。

グローバル哲学

以下の問いがもちろんまだある。つまり、哲学は成立しつつあるグローバルな世界において、かつて世界が置かれ繁栄していた状況からこれほどまで根源的に異なった状況下で、“いまだに”何か意義をなし得るのかという問いである。加速化とせわしなさの時代にあって、ゆっくりと省察する哲学的な思考はどうあるのか。自由に哲学的に概念に取り組むことは、一貫した経済化の時代の中で、自己を有益だと示すべきなのか。もし教育が、装備の維持、世話、増加のための養成に転じるなら、哲学は人文社会系の諸学問とともに大学経営のなかで維持されうるのだろうか。グローバルな政治が、グローバルな経済が、グローバルな金融システムが、グローバルな外交が、グローバルなインターネットが、グローバルな娯楽が、グローバルな紛争がある。しかし、グローバルな哲学がありえるならそれはどのようなものなのか。

いずれにせよ、我々の哲学的思考はグローバルな社会の枠組み内で新しく定義されねばならないことは確かである。孔子やプラトンからハイデガーやジョン・ロールズまで我々は繰り返し社会の精神的導きを哲学者に要求してきた。哲学は、現実の全体像を提供し、自分自身と自分の場所を事物の推移のなかで見ることができる概観を与えてくれるとかつて言われていたのだ。また、哲学は、基準と原理を打ち立て、我々はそれらに従って個人的そして政治的生を整備すべきだと言われていたのだ。そのような要求はグローバル化の時代において今でも現実的だろうか。一部はいずれにせよこれに反対する。第一に、我々の現実を概観することが不可能である。この概観に代わって、今日我々は我々の状況の非俯瞰性を認めるよう強制されている。最終的で最高度の基準を決定するという使命を哲学に与える代わりに、そのような基準は新しい世界の出現にともない全く役に立たなくなったと認めねばならない。さらに、権力の道具がもつ圧倒的な存在感とは逆に、グローバルな現実におけるあらゆる精神的なものの副次化がある。それから、静かな省察に時間も落ち着きも与えない生の加速化がある。我々の注意は数秒へと短縮され、長い思考過程や難しいテクストに忍耐を割くことができない。さらにこのほかに、グローバルな社会全体が政治経済的な過大な負担をもつ統合体の込み入ったネットに融合されることも加わる。さらに、地域的かつ歴史的なものの廃棄も加わる。かつて地域的かつ歴史的なものから我々の哲学的思考は生を得たのだが、今や我々の惑星規模の現実は匿名の無時間性の中へ解消されてしまった。これら全てとそれ以上のことが、哲学的な思考にたいするこれまでの要求に反対しているのである。

これに対し、様々な回答が提供される。

（1）我々はヘレニズムの思想家たちから学ぶべきかもしれない。彼らは同じく、哲学が以前に有した支配的要求が妥当性を失った時代に生きていた。かつてこの要求は、自由で自立し自己管理し、地域的な施設としての古代のポリスに結びつけられていた。ポリスがこの特徴を失ったとき、ヘレニズムの思想家たちは、社会の精神的指導者に対する要求に背を向けた。彼らは自分たちをもはや自分の都市や国家の市民とはみなさず、コスモスの市民、コスモポリタンだと考えた。これによって彼らは、ある新しい人間的生活形式、世界からの隠棲への道を開いた。この隠棲はのちにキリスト教の隠者や修道士において再び高まりを見せた。それゆえ、我々は未来の哲学的思考を想像することができる。そこでは、諸制定と学界の外で、省察する思考の古い技芸［Kunst］に協力しあって自己を捧げる少数者の営みに哲学的思考はなる。これは常に、世界はいつかこの思考の価値を再び見出すだろうという希望のうちにある。

（2）であるなら、グローバルな時代における哲学的思考は、古き、多様な思考法の維持に、古き哲学的言語の保護に、古典的テクストの読解に、古き、場合によっては時代遅れの思考方法の実践に貢献する心得をもちえるだろう。グローバルな哲学的思考は、したがって、歴史的かつ地域的に多様な哲学的思考を誠実に受容し、その多様性において存立させるということになろう。だがこれはグローバルな水準における哲学的な言語不在について語っていることを意味するのではないだろう。むしろ、我々の間でのグローバルな哲学的対話は、異なる思考様式と思考伝統の間にある様々な差異や移行に精確に取り組むであろう。そのような思考は、グローバルな世界の単調性の同時代にあって、正反対なものであるだろう。

（3）同時に批判的なグローバル哲学の可能性も我々は理解できる。そのようなグローバルな哲学的思考は、この思考自身の現実の諸条件とも取り組まねばならないであろう。そのような思考は、まさに、私が持ち出してきた主題に取り組む必要があるだろう。つまり、人間的権力の拡大、そのグローバルな射程への拡張、まさにこの目的での装備の世界の建設、事物と装備の権力の下に人間的権力がその中から生じる秩序づけへの従属、それに従って人間的自己権限付与の本質的形式としての哲学が蝕まれることに取り組む必要があるだろう。これにともなって、最後に我々は決定的な問いに至る。

（4）哲学的な思考は、とりわけ人間的自己権限付与の過程はつねにあらゆる場所にある。それは、いつでもあらゆる場所で事物と装備の権力に対抗している。哲学的な思考において、人間的な象徴の諸構成における人間の権力が自らを表すのだ。しかし、この権力のうちどれほどが残っているのだろうか。哲学の、そして我々の権力喪失時代にあって哲学はどうなるのだろうか。

注

1　訳注：ドイツ語の Macht には［自然の］威力・猛威と訳せるような意味も含まれているが、この翻訳ではそのような力も含意しつつ、用語として「権力」に統一する。

2　訳注：ドイツ語 Gerätschaften は機具・諸道具を意味するが、訳者が原著者のハンス・スルガ氏およびマルクス・ガブリエル氏と会話した際、両氏は「特定の目的のために創設・設定された設備・装具・機器・用品」という含みが意図の中心にあると述べていたので、ここでは試みに集合名詞として「装備」、単数形を特定の用具として「装備品」と訳す。

Globale Macht, globale Welt, globale Philosophie

Hans SLUGA

Globalisierung ist zunächst ein Prozess menschlicher Machterweiterung, der mit technischen Fertigkeiten und technologischen Mitteln betrieben wird. In der so entstehenden globalisierten Welt wird die menschliche Machtausübung aber zunehmend der Macht der Gegebenheiten, Umstände, Ereignisse und Dinge ausgeliefert. Das Dilemma offenbart sich täglich in den Metropolen der Erde. Ihre Hochhäuser, Strassenschluchten und Verkehrssysteme – überall gleich mit nur geringen Variationen - sind Monumente der menschlichen Machtentfaltung. Zugleich bezeugen sie aber auch die Unterwerfung und Verzwergung des Menschens angesichts seiner eigenen Werke. Die menschliche Freiheit und Unabhängigkeit, ja, seine Macht und, in der Tat, sein gesamtes Bestehen werden damit zusehends fraglich. Was heisst es eigentlich Mensch zu sein in dieser überdimensionierten, überwältigenden Welt? Philosophisches Denken ist so herausgefordert. Aber was kann die Philosophie im Zeitalter der Globalisierung (noch) leisten? Wie sähe ein wirklich globales Philosophieren aus? Auf dem Weg zu dieser Frage müssen wir erst ein paar Begriffe erläutern.

Macht

„Macht“ bedeutet etymologisch die Fähigkeit zum Machen. (Ähnlich steht es mit dem Englischen „power“ und dem Französischen „pouvoir.“ Vom Lateinischen „potentia“ abgeleitet, bezeichnen sie eine Möglichkeit zum Handeln und Machen). In unserem Sprachgebrauch wird „Macht“ allerdings, in engerem Sinne, als die Fähigkeit menschliches Verhalten zu „machen“ verstanden, d.h., als die Fähigkeit ein solches Verhalten in seiner Ausrichtung und seinem Charakter zu bestimmen. So werde ich jedenfalls hier das Wort gebrauchen. Indem, zum Beispiel, ein Staat Recht verordnet, reguliert er das Verhalten der Bürger und übt in dieser Art Macht aus. Eine Mutter übt Macht über ihr Kind aus, indem sie es zum Doktor bringt. Ein Lehrer dadurch, dass er die Schüler zum Lernen anregt. Ein Beamter dadurch, dass er Befehle an Untergebene erteilt oder Anweisungen an das Publikum.

Es gibt noch andere Weisen, den Begriff der Macht zu bestimmen, die ich aufliste um sie gleich wieder beiseite zu setzen. So sagen wir auch, (1) dass jemand Macht hat, wenn er ermächtigt ist, Macht zu gebrauchen. Der Präsident eines Landes ist durch sein Amt ermächtigt Macht auszuüben. Das heisst aber nicht, dass er wirklich die Fähigkeit dazu hat. Der Machthaber kann sich als ermächtigt aber machtlos erweisen. Die wirkliche Macht liegt vielleicht in anderen Händen. (2) Wichtiger ist ein anderer Begriff, nach der Macht eine spezifisch menschliche Fähigkeit sein soll. Der späte Foucault beschreibt Macht solchermassen als ein menschliches Handeln, das anderes Handeln als sein Objekt hat. Das im Unterschied zum früheren Foucault, der Handeln als eine Form von Macht betrachtet und für den Macht so über das menschliche Handeln hinaus weist. (3) Hannah Arendt geht einen Schritt weiter, indem sie von Macht als konzertiertem Handeln spricht, also von etwas, das nur in einem Zusammenhandeln von Menschen realisiert ist. Das ist sicher zu eng, denn wir sagen doch auch von einem Vater, dass er Macht über sein Kind hat und ausübt. Arendts Bestimmung verschleiert zudem den Zusammenhang zwischen dem Handeln einzelner Menschen und der Machtausübung von menschlichen Gruppierungen. Aber auch die von Arendt und dem

späten Foucault geteilte Bestimmung von Machtausübung als einem menschlichen Handeln scheint mir zu eng. Sagen wir nicht, dass die "Natur", Katastrophen, Krankheiten, Klimaänderungen usw. Macht über uns haben? Menschliche Handlungen und nicht-menschliche Prozesse üben beide Macht über uns aus, aber auch Gegebenheiten, Umstände, und Dinge. Die Lage, in der ich mich finde, zwingt mich zum Handeln. Sie übt also Macht über mich aus. Die Mauer, die uns trennt, bestimmt unser Verhalten und hat in dieser Weise auch Macht über uns. Meine Begriffsbestimmung erlaubt offensichtlich, dass Nicht-Menschliches Macht ausüben kann. Wenn Macht von Menschen ausgeübt wird, sprechen ich daher spezieller von menschlicher Macht. Arendts und Foucaults Begriffsbestimmungen erschweren es uns dagegen, das Zusammmenwirken menschlicher Macht und nicht-menschlicher Macht zu erfassen. Schliesslich gibt es auch noch (4) einen Machtbegriff, der voraussetzt, dass Macht immer von einem etwas oder von einem jemand auf ein *anderes* etwas oder einen *anderen* jemand ausgeübt wird: zum Beispiel von einem Menschen auf einen anderen Menschen oder von einem Menschen auf eine Sache, oder selbst von einer Sache auf einen andere Sache. Meine Bestimmung erlaubt dagegen, dass ein Mensch Macht auf sich selbst ausüben kann, dass Machtausübung eine Selbstbeziehung sein kann. Auch das ist mir wichtig, weil ich die Philosophie insbesondere als Form der Selbstherrschaft, d.h., als Selbstermächtigung sehen möchte. Meine Begriffsbestimmung ist allerdings auch enger als dieser vierte alternative Begriff, indem ich voraussetze, dass Macht letzthin immer über Menschen ausgeübt wird.

Es geht mir hier überhaupt nicht darum, den „richtigen" Begriff von Macht zu finden. Das Wort „Macht" kann legitim in verschiedener Weise gebraucht werden. Nur sollte es in jedem Fall klar sein, wie es gebraucht wird; denn darin besteht oft eine Unsicherheit. Es geht mir hier nur, ganz pragmatisch, um die Frage, welcher Gebrauch uns erlaubt, die Macht in der globalisierten Welt transparent zu beschreiben. Die Frage ist, welcher Begriff es möglich macht, die verschiedenen Ebenen und Realisierungen der Macht genau darzustellen. Es geht um das Verhältnis des Menschen zur Macht, um die Macht der globalen Institutionen, und um die Macht oder Ohnmacht der Philosophie in dieser neuen, globalen Wirklichkeit.

Viele menschliche Beziehungen sind Machtbeziehungen; viel menschliches Handeln ist Machtausübung. In der Nachfolge Nietzsches hat Foucault das richtig gesehen. Aber das darf nicht heissen, dass alle Beziehungen und alles Handeln so zu verstehen sind. Ein gewechselter Blick mag keine Bedeutung haben, er kann aber auch unser Verhalten grundlegend verändern. Dass menschliche Beziehungen, menschliches Handeln Machtausübung einschliesst, heisst aber keinesfalls, dass sie auf diese reduziert werden können, dass menschliche Beziehungen und menschliches Handeln nur als Machtausübung zu verstehen sind. Nichts liegt mir ferner als ein zynisches Verständnis des menschlichen Verhaltens. Eine Mutter ist in ihrem Verhalten dem Kinde gegenüber von Sorge um sein Wohlhaben bewegt; diese Sorge bringt sie dazu, Macht über ihr Kind auszuüben. Die Machtausübung selbst ist nicht ihr Zweck. Und so sieht es wohl auch in anderen Bereichen menschlicher Machtausübung aus.

Zusätzlich zur menschlichen Macht spreche ich von Macht, wenn Naturmächte über uns einbrechen. Aber nicht nur Naturmächte auch, auch was wir selbst geschaffen haben, kann Macht über uns ausüben. So kann eine Mauer Macht über uns ausüben. Der Bau der Mauer, die uns trennt, ist zunächst das Ergebnis menschlichen Handelns. Ein Regime baut eine Mauer, um die eigenen Bürger einzuschliessen; ein anderes Regime, umgekehrt, um Fremde draussen zu halten. Hier kann die Machtausübung direkt als menschliches Handeln verstanden werden. Aber wenn die Mauer einmal da steht, dann hat sie eine Wirklichkeit, die nicht mehr vollständig vom menschlichem Handeln abhängig ist. Sie wirkt, selbst wenn die Menschen, die sie gebaut haben, gar nicht mehr da sind. So übt die Mauer nun eine Macht aus, die nicht mehr (jedenfalls, nicht mehr direkt) vom Menschen herkommt. Und das gleiche gilt von gesamten von uns geschaffenen Welt und den in ihr vorhandenen Gegebenheiten und Dinge.

Ich unterscheide so zwischen Naturmächten und solchen Mächten, die wir produziert haben, die dann aber unserem Griff entkommen sind. Ich nenne die letzteren auch einfach historische Mächte, weil sie das Werk historischer Menschen sind. Unter den Dingen, die Macht über uns ausüben unterscheide ich dementsprechend

Naturdinge von historisch geschaffenen Dingen, für die ich im weiteren das Wort „Gerätschaften“ brauche. Mit diesen Begriffen in der Hand können wir nun auch sagen, dass die Globalisierung ein Prozess der historischen Machterweiterung ist, der mit historisch erworbenen Fertigkeiten und mit historisch verfertigten Gerätschaften betrieben wird. Und wir können zusätzlich feststellen, dass die menschliche Machtausübung in dieser Weise auf die Macht unserer Gerätschaften übertragen wird.

Die Macht der Menschen und die Macht der Dinge (ob Naturdinge oder Gerätschaften) sind wesentlich voneinander verschieden. Dinge üben Macht rein kausal aus. Das heisst nicht, dass ihr Machteffekt vollständig kausal bestimmt ist, denn Menschen reagieren in verschiedener Weise auf die Kausalität der Dinge. Sehen sie diese als ein Zeichen Gottes, dann reagieren sie vermutlich in einer Weise; verstehen sie diese naturalistisch, wird ihr Verhalten wesentlich anders sein. Eine Dürre führt in dem einen Fall vielleicht zu Menschenopfern und im andern zum Bau von Bewässerungsanlagen. Auch menschliche Machtausübung bedient sich der kausalen Effekte. Aber menschliche Machtausübung ist dazu noch ein Handeln, das einen Absichtscharakter hat. Indem wir Macht ausüben, verfolgen wir zugleich bestimmte Absichten. Eltern üben Macht über ihr Kind aus, um es zu einen unabhängigen, erwachsenen Menschen zu erziehen. Im öffentlichen Leben üben Menschen Macht aus, um erfolgreich oder reich zu werden, berühmt oder bewundert, oder aus hundert anderen Gründen. Wir gebrauchen politische Macht, um einen Staat zu erhalten oder einen anderen Staat zu zerstören. Macht wird gewöhnlich nicht um der Macht selbst wegen ausgeübt. Es gibt einen Willen zur Macht, aber nicht jede Machtausübung exemplifiziert diesen Willen. Die Macht der Dinge und Gegenstände ist weder ein Wille zur Macht noch von irgendeiner anderen Absicht geleitet. Nietzsche, so müssen wir schliessen, hat hier falsch gesehen, wenn er schreibt, dass die Welt insgesamt Wille zur Macht ist.

Machtbereiche

Eltern üben Macht über ihre Kinder aus, Lehrer über Schüler, Offiziere über ihre Armee aber ihre Macht ist immer beschränkt. Die Macht der Eltern erstreckt sich vielleicht nur so weit wie die Reichweite ihrer Hände. Die Macht des Lehrers nur so weit wie die Reichweite seiner Stimme. Die des Soldaten nur so weit wie die Autorität seiner Befehle. Beim einzeln Handelnden ist die Macht durch seine physische Kraft, seine Stellung in der Gesellschaft, seine psychologische Haltung, und seine Erfahrung begrenzt. Aber wir können den Bereich unserer Macht dadurch erweitern, dass wir zusammenarbeiten. Gemeinsam verrichten wir Taten, deren kein einzelner fähig wäre. In dem wir eine Kette von Handelnden bilden, strecken wir den Bereich unserer Machtausübung weiter, als wir selbst sehen können. Zusammenarbeit hat vielerlei Formen. In einem Dorf braucht es vielleicht nur ein Wort, um die Nachbarn zum gemeinsamen Handeln zu bringen, wenn es darum geht, die Ernte vor einem drohenden Unwetter zu retten. Andere Arten der gemeinsamen Machtvergrösserung und Erweiterung bedürfen vielfältiger Planung und Organisation. Moderne Menschenmassen werden mit raffinierten Methoden dazu gebracht, in kompliziertester Weise mit einander zusammenzuarbeiten - wie, zum Beispiel, in einem Verkehrssystem. Die Geschichte der Politik ist durch die wechselnde Grösse und Reichweite unserer Macht gekennzeichnet. Ein Stammeshäuptling kann seine Macht nur auf die ausüben, die ihm unmittelbar nahe sind. Eine moderne Regierung kann Macht über weite Bereiche ausüben, indem sie Transport- und Kommunikationsmöglichkeiten ausbeutet oder Waffensysteme mobil macht. Wenn sich der Bereich der Macht schliesslich über den ganzen Globus erstreckt, dann sprechen wir von globaler oder planetarischer Macht. Die Vereinigten Staaten sind eine solche globale Macht.

Wir schaffen Machterweiterung durch die Entwicklung neuer Verhaltensweisen. Wir lernen die Technik, geschickter mit Menschen umzugehen; wir lernen sie mit gewitzten Worten zu überreden; wir lernen, wann die Androhung und der Gebrauch von Gewalt effektiv sind, um menschliches Verhalten in beabsichtigter Weise auszurichten. Diese Art von Machtausübung erfordert Kunst. Ich gebrauche eine griechisches Wort und spreche so von machterweiternden Verhaltensweisen als Techniken. Zur Machterweiterung brauchen wir oft auch Gerätschaften

verschiedener Art. (Im Englischen würde man hier von „equipment“ sprechen.) Ich nenne diese Gerätschaften auch technologische Mittel, weil ihre Herstellung und ihr Gebrauch nur durch Techniken möglich wird. Ein Sprecher übt Macht aus, indem er zu anderen spricht. Aber ein Lautsprecher kann seine Worte weiter tragen, als seine Stimme reicht, und er kann solchermassen die Reichweite seiner Macht erweitern. Mit Hilfe elektromagnetischer Ströme kann der Sprecher diese Macht zum Schluss vielleicht sogar planetarisch ausweitern. Um dies zu erreichen, benötigt er technologische Mittel und die wiederum erfordern die Technik ihrer Verfertigung und ihres Gebrauchs.

Machtmittel

Ich unterscheide, die Dinge, die natürlich vorkommen und die wir also solche zu unserer Machterweiterung verwenden, von den Gerätschaften, die wir eigens zu diesem Zweck erfinden. Es gibt eine Macht der Dinge aber auch eine Macht der Gerätschaften und die zwei sind zu unterscheiden. Die Macht der Dinge ist unseren Vorfahren offenbar gewesen. Sie haben immer wieder versucht, diese Macht mit Riten und Opfern zu kontrollieren. Wir glauben dagegen, dass wir die Natur unterworfen haben; wir sind uns sicher, dass wir die Naturmächte übermachtet haben. Ob dies der Fall ist, muss sich aber erst noch herausstellen. Denn in den uns heute drohenden ökologischen Katastrophen steht die Macht der Dinge noch einmal gewaltig vor unsern Augen auf. Können wir wirklich die Macht der Dinge entmachten? Auch wenn diese Frage uns noch nicht genug bewusst ist, so verstehen wir sie doch immer noch besser als die der Macht der von uns produzierten Gerätschaften. Wir nehmen in naiver Weise an, dass die Gerätschaften völlig in unserer Macht sind. Sind sie nicht unsere eigenen Kreationen? Aber allein schon unser Gleichnis von der Mauer, die uns trennt, sollte uns eines besseren belehren.

Die technologischen Instrumente oder Gerätschaften, durch die wir unsere Techniken verstärken, sind nicht von sich aus vorhanden; sie müssen durch technischen Handeln geschaffen werden. Technik produziert dabei Technologie und Technologie produziert wiederum neue Technik. Aber Technik und Technologie gehen nicht immer Hand in Hand und wenn sie es tun, dann nicht stets in derselben Weise. Ich kann mich üben, ein erfolgreicher Redner zu werden. Aber dazu brauche ich nicht unbedingt technologische Instrumente. Die Übung, durch die ich ein solcher Redner werde, ist selbst wiederum eine menschliche Machtausübung. Durch Üben übe ich Macht über mich selbst aus; ich bestimme meine eigenes Verhalten. Um grosse Menschenmassen zu organisieren brauchen wir allerdings mehr als selbstbestimmende Machtausübung. Wir brauchen technologische Gerätschaften wie Datensammlungen, Behörden, Büros, usf. Um die Ströme von Menschen in einer modernen Metropolis zu organisieren braucht es Barrieren, Zeichen, Übergänge, Brücken, Verkehrsmittel, Kommunikationsmittel, Bewachungskameras und so weiter. Unsere Gerätschaften haben vielerlei Formen. Wir können Werkzeuge und Maschinen, Instrumente und Bauwerke, Produkte und Mittel unterscheiden. (Für den Augenblicke sind diese Unterschiede noch nicht von Bedeutung.) Der roh behauene Stein unserer Vorfahren ist eine Gerätschaft, aber so sind mein Fahrrad, mein Bleistift, mein Buch; so sind auch mein Komputer, mein Mobiltelephon, und mein elektrischer Rasierapparat, so sind auch ein militärischer Flugzeugträger, Kampfdrohnen, und ein weltweites Überwachungssystem. Wir leben in einer hoch-technologisierten Welt, in der wir stets mit Gerätschaften umgeben sind. Diese sind auf langen, verschlungenen Wegen von Menschen geschaffen worden. Die Herstellung dieser Dinge verlangt die Machtausübung der Hersteller über sich selbst. Und das gleiche gilt von ihrem Gebrauch. Der Produktionprozess und der Gebrauchsprozess dieser Dinge bringen neue Formen von Machtausübung hervor. Die Fertigung selbst der einfachsten Werkzeuge erfordert Geschick und Erfahrung und dasselbe gilt vom Gebrauch dieser Werkzeuge. Der vorzeitliche Schmied, der einen Pfeilkopf anfertigt, muss wissen, wie das Metall zu erhitzen und zu formen ist; aber er ist vielleicht selbst kein geschickter Schütze. Der geübte Pfeilschütze andererseits weiss, wie er den Pfeil auf den Bogen legen muss und wie er der Pfeil zielen kann, aber er verstehen vielleicht wenig von der Herstellung seines Pfeilkopfs. Geschick und Erfahrung in Herstellung und Gebrauch müssen in beiden Fällen erworben werden. Der Schmied hat daher seine

Lehrlinge und der Pfeilschütze seine Gehilfen. Der moderne Waffenfabrikant muss einen Konzern nach den Regelns der Grosswirtschaft leiten können; das Militär, das die Waffen verwendet, muss in ihre Steuerung und Kontrolle trainiert werden. Sowohl Technik wie Technologie tragen dergestalt zur menschlichen Arbeitsteilung bei und bringen damit eine neue Ordnung auch in die kleinsten und einfachsten Formen menschlicher Gesellschaft, insbesondere aber in die moderne globale Gesellschaft.

Die Herstellung wie der Gebrauch von Gerätschaften kann die geordnete Zusammenarbeit von Menschen erfordern – von einigen wenigen oder selbst von gewaltigen Zahlen. So entstehen durch die Entwicklung von Technologie neue Arten von Machtausübung. Dies ist die disziplinäre Macht, von der Foucault spricht, die sich in den Konzentrierungen von Betrieben, Konzernen, Büros, Schulen, und Armeen manifestiert. Diese produzieren aber zugleich neue Machtinstrumente, die immer leichter zu handhaben sind. Damit kommt es zugleich zur Verteilung von Macht, zu einer Dispersion der Macht in die Hände von vielen – von einzelnen oder kleinen Gruppierungen von Menschen. Durch die neu geschaffenen technologischen Instrumente vergrössert sich die Reichweite ihrer Macht. Konzentrierung und Verteilung von Macht gehen so Hand in Hand. Hand in Hand gehen auch Gebrauch und Missbrauch unserer Gerätschaften. Die Konzentrierung erlaubt ihren Missbrauch durch die organisierten Institutionen und dies auf grosser und volleicht selbst globaler Reichweite. Die Verteilung der Macht macht aber auch ihren Missbrauch durch einzelne und kleine Gruppierungen möglich und dies wiederum auf grosser und potentiell globaler Ebene. Wenn wir den Missbrauch der technologischen Apparate zum Zweck der Machterweiterung „Terrorismus“ nennen, dann müssen wir sagen, dass Machtgebrauch mit Hilfe unserer Gerätschaften notwendig Terrorismus mit sich bringt. Wenn es möglich ist Macht auf globaler Reichweite auszuüben, dann wird es auch immer die Möglichkeit eines globalen Terrorismus geben. Machtgebrauch und Terror gehören zusammen. Und wie die Möglichkeiten von Machgebrauch wachen, wachsen zugleich auch die Möglichkeiten von Terror. Unsere Furcht vor Terror und vor globalem Terrorismus ist nichts als die andere Seite unserer Erkenntnis von der Macht, die unsere Gerätschaften über uns haben. Wir sind von Grund auf technologische Wesen, weil wir uns technologischer Gerätschaften bedient haben soweit die Menschheitserinnerung zurückreicht. Hat es vielleicht einmal eine vor-technologische Form von menschlichem Leben gegeben? Wir wissen es nicht, weil nur die zurückgebliebenen Gerätschaften von der menschlichen Frühzeit ein Zeugnis ablegen. Menschen haben, so weit wir wissen, sich immer mit technologischen Gerätschaften umgeben. In dieser Weise haben sie sich der Macht der Natur entzogen. Technologie hat sich so für sie als ein Werkzeug menschlicher Freiheit erwiesen: der Freiheit von Hunger, Kälte und Dunkelheit; der Freiheit von Krankheit; der Freiheit von der Bedrohung der Wildernis; der Freiheit schliesslich auch von der Gefahr, die von anderen Menschen ausgeht. Wir fühlen noch immer angesichts jeder neuen Technologie die verführersche Freiheit unserer Gerätschaften. Wir fühlen uns frei, wenn wir im Auto sitzend „ins Freie“ fahren. Wir fliegen in unserer „Freizeit“ in ferne Länder und sind doch in beiden Fällen an unsere Gerätschaften gebunden.

Die Technologie, die uns befreit, bändigt uns auch zu gleicher Zeit. Befreit von der Macht der Natur geraten wir in die Macht unserer Gerätschaften. Und wir können ihnen nicht mehr entkommen; unsere Lebensform erlaubt es nicht anders. Jeder Versuch, die Welt der Gerätschaften zu verlassen, wird zum „Urlaub,“ von dem wir bald wieder in die bekannte Welt zurückzukehren gezwungen sind. Unsere Vorfahren wussten vom Zwang der Dinge. Sie erkannten aber gelegentlich auch den Zwang, der von den Gerätschaften ausgeht – vielleicht, weil ihnen dieser Zwang neu war. So sprachen sie vom zweischneidigen Schwert und vom trojanischen Pferd. Um diesem neuen Zwang zu entkommen, schufen sich zugleich mit der Technologie eine andere Welt: die symbolische Vorstellungswelt ihrer Bilder und Begriffe, in der sie frei und menschlich agieren konnten. Zwecklos war diese Welt ein Gegenstück zur zweckhaften Welt der technologischen Instrumente.

Globale Macht

Globalisierung ist zunächst, wie gesagt, ein Prozess der menschlichen Machtenterweiterung und zwar auf planetarischer Ebene. Nicht alle planetarische Machtentfaltung ist allerdings menschliches Tun. Ein Klimawechsel hat möglichwerweise globale Folgen; aber dieser Prozess ist nicht gemeint, wenn wir von Globalisierung sprechen. Wir meinen vielmehr planetarische Wirkungen, die auf menschliche Machtentfaltung zurückgehen. Die planetarische Machtentfaltung hat aber zugleich eine Welt von Gerätschaften hervorgebracht, die ihre eigene Macht über uns entfalten. Damit ist die planetarische Macht dem Menschen entkommen. Der Globalisierungsprozess entfaltet eigene Macht und nimmt uns in der Weise in Beschlag. Wir werden zu Insassen in unseren eigenen Gefängnissen oder, besser vielleicht zu Gefangenen im Luxus unserer Geräte.

Martin Heidegger hat einmal gesagt, dass nicht die Technologie sondern das technologisches Denken unser Problem sei. Das verlagert die Problem der menschlichen Machterweiterung in die Sphäre des Denkens. Wenn wir nur richtig, d.h., nicht-technologisch denken, ist das Problem, das uns die Technologie uns stellt, bereits überwunden. Heidegger verkennt, dass unsere Technologie uns zu einem technologischen Denken zwingt. Wir stehen im Bann unserer Technologie. Wir können (und wollen!) nicht ohne sie tun. Denn jede einzelne Gerätschaft verspricht uns neue, zusätzliche Macht und jede zusätzliche Macht verspricht uns wiederum neue Freiheiten. So sehen wir nicht, dass das Gesamtverhältnis von Macht und Machtlosigkeit, von Freiheit und Notwendigkeit, sich in diesem Prozess fortwährend zu ungunsten unserer Freiheit und Macht verschiebt.

Planetarische Machtausübung verlangt hochentwickelte Techniken aber auch hochentwickelte technologische Instrumenten. Die globalisierte Welt ist so eine technisch-technologische Welt. In ihr geht die Macht des Menschen eine Symbiose mit der Macht der Dinge ein. Wir errichten eine globale Welt. Aber diese Welt entwickelt bald wiederum ihre eigene Macht. Sie steht da als Resultat menschlicher Arbeit und zwingt uns dazu, nach ihren Massstäben zu leben und zu denken. Das heisst nicht, dass menschliche Machtausübung zu Ende sondern, dass sie jetzt eingebunden ist in eine Wirklichkeit, über die wir unsere Macht verloren haben.

Die planetarische Macht, die sich so manifestiert, hat keine Motive. Sie ist nicht von dieser und jener Absicht gelenkt, sondern sie ist als Naturkraft nur ihren eigenen kausalen Gesetzen unterworfen. Die globalisierte Menschenheit hat sich zwar von den Beschränkungen lokaler Gegebenheiten befreit, aber auf der anderen Seite dieser Grenze winkt nicht die menschliche Freiheit, sondern noch einmal und nun durch die Gesamtheit der Gerätschaften gefiltert, die Notwendigkeit der Natur, von der wir uns zu befreien versucht haben. Unser Akt der Befreiung endet so in dem Faktum neuer und ungewohnter Fesseln. Wir können sehen, wenn wir nur die Augen dafür habem dass die Politik der globalisierten Welt keinesfalls eine Politik der Freiheit ist sondern eine Politik der Nötigung, in der wir und unsere Regierenden uns finden – der Nötigung einer immer dringenderen ökologischen Krise, der Nötigung noch immer wachsenender Menschenzahlen, und schliesslich der Nötigung unserer eigenen technologischen Instrumenten, die wir warten müssen, um sie und uns selbst zu erhalten.

Globale Politik

Politik ist für lange Zeit eine Machtausübung mit begrenzter Reichweite gewesen. Auf dieser Begrenzung sind alle bekannten politischen Ordnungen aufgebaut mit ihrer Unterscheidung von Innen und Aussen, mit dem Anspruch, dass jede dieser begrenzten Ordnung Herr im eigenen Haus ist, und dass sie nach aussen unabhängig und souverän bestimmen kann. In the globalen Phase der menschlichen Politik, lösen sich diese Begrenzungen auf. Staaten bleiben dem Namen nach bestehen, aber ihr Innen und Aussen ist nicht länger scharf geschieden. Menschen, Güter, Waffen, Gefahren, Ideologien schwappen über die Grenzpfähle weg.

Es gibt eine globale Politik; sie ist durch die globalen Ausweitung der menschlichen Macht zustande gekommen.

Durch unsere Gerätschaften haben wir gelernt, die Reichweite unserer Macht stetig auszuweiten bis sie schliesslich globalen Reichweite erreicht hat. Die Entwicklung der Seefahrt gibt uns ein lebendiges Bild der Entwicklung. Technisch-technologische Entwicklungen in China und Europa in der modernen Frühzeit erlaubten den ersten Bau von ozeanfahrenden Schiffen. Dann kamen die spanischen und portugiesische Karavellen des 16. Jahrhunderts, die den Erdball umschifften; bald darauf die schnelleren, grösseren, bewaffneteren und so mächtigeren holländischen und englischen Galleonen, die die spanisch-portugiesische Machtansprüche in Schranken verwiesen; später kam die Dampfschiffahrt mit den metallenen Schiffen des 19. Jahrhunderts, dem Rückgrat des britischen Weltreiches. Danach die technisch-technologische Übernahme des globalen Luftraums: Flugzeuge, transkontinentale Bomber, interkontinentale Raketensystemen und in unserer Zeit die ferngesteuerten Drohnen, die von Nevada her in Afganistan, Irak und Syrien Tod austeilen - die heutige Basis der globalen Macht der Vereinigten Staaten. Dazu der beschleunigter Transport von Menschen und Gütern rund um den Erdball, der von allen grossen Staaten und Wirtschaften betrieben wird.

Diese Globalisierung der Wasserflächen und des Luftraums wäre, jedoch, nicht so weit fortgeschritten ohne die neuen Kommunikationssysteme von Funkapparaten bis zum digitalen Netz. Globale Transporte und globale Kommunikationen sind, in der Tat, die Pfeiler, auf denen unsere globale Welt aufgebaut ist. Sie sind auch die Bedingungen der globalen Politik. Das darzustellen übertrifft den Rahmen meines Vortrags und ich muss mich auf wenige Hinweise beschränken, die für die Frage der Stellung der Philosophie in dieser neuen politischen Wirklichkeit von Bedeutung sind.

Wesentlich ist hier vor allem die Beschleunigung aller sozialen und politischen Prozesse. Aristoteles berichtet, dass es nach der Eroberung Babylons durch die Perser drei Tage gebraucht hat, ehe die Nachricht von einem Ende der Stadt zum anderen gelangte. Am 15. Oktober 2015 berichtete die Börse von Bombay, dass sie globale Aktiengeschäfte jetzt in 6 Mikro-Sekunden abschliessen kann und dass sie dabei ist, die Geschwindigkeit auf 200 Nano-Sekunden herunterzubringen. Früher dauerte es Wochen und Monate um von einem Ende von China zum anderen oder von Italien nach Deutschland zu reisen, heute überqueren wir globale Abstände in wenigen Stunden. Güter, Menschen, Waffen, Verbrecher, Geschäfte und Gefahren, Rohstoffe und Abfälle werden so mit grösster Schnelligkeit durch den planetarischen Raum befördert. Informationen, Missinformationen, Ideen und Gerüchte können fast unmittelbar an alle Stellen der Welt geliefert werden.

Diese Beschleunigung untergräbt gewachsene politische Prozesse. Die Beschleunigung der globalen Prozesse beschleunigt auch die politischen Probleme. Diese enstehen und waüchsen schneller als vormals und verlangen unmittelbar wirksame Lösungen. Eine Politik der schnellen Entscheidung tritt so an die Stelle alter sorgfältiger Beratungs- und Verhandlungspolitik. Heute ist die Zeit er Exekutive. Parlamente, Ausschüsse, und selbst Kabinette finden sich oft auf dem Nebengeleise. Dies ist insebsondere schmerzlich in Demokratien wo in sichtbarster Weise Verständigungspolitik zu Entscheidungspolitik umgeformt wird.

Ich lese Carl Schmitts Kritik der parlamentarischen Diskussion und seine Bestimmung des Politischen als einer Freund-Feind Unterscheidung daher nicht als Beitrag zu einer zeitlosen Charakterisierung aller Politik sondern als antizipirende Darstellung von dem, was Politik unter den neuen Bedingungen einer globalen, technologisierten Welt bedeutet.

Die Globalisierung der Welt ist ursprünglich von Wirtschaftsinteressen betrieben worden. Die Spanier wollten das Gold der neuen Welt; die Portugiesen und die Holländer stritten über die Gewürze Ost-Asians; das Britische Weltreich errichtete sein Handelsimperium auf den fernsten Inseln und Kolonien. Die globale Welt ist damit zu einer Welt geworden, in der Wirtschaftsinteressen dominieren. Die Bewegung von Menschen über den Globus ist noch immer von Grenzen beschränkt, während Güter frei von Kontinent zu Kontinent verschifft werden und die letzten Handelsschranken zur Verhandlung stehen selbst gegen den Willen der betroffenen Völker.

Die Ökonomie ist die Logik der Gerätschaften. Die Ökonomisierung der Welt im Prozess ihrer Globalisierung

ist die Vergerätschaftung der Welt. Diese ergreift alle Bereiche des Lebens. Wir sprechen von der Herrschaft des Neo-Liberalismus. Aber die verwirtschaftete Welt ist nicht das Werk einiger Wirtschaftswissenschaftler von Chicago; sie ist nicht der Ausdruck einer Ideologie sondern der Imperativ der technologischen Gerätschaften und der technologisierten, globalen Welt, die wir geschaffen haben. In dieser Welt beobachten die Umfunktionalisierung aller Aspekte unseres Lebens. Alles wird dem technologisch-ökonomischen Imperative unterworfen. Die wilde Natur wird zum Naturschutzpark; historische Monumente werden sorgfältig restaurierte Objekte touristischer Neugier; Erziehung wird zur Ausbildung der Verwalter der vergerätschafteten Welt.

Auch die Politik erhält eine neue Ausrichtung in dieser Welt. Auch sie gerät in die Maschinerie der Gerätschaften. Sie wird zu gigantischen Verwaltungsbheörde für die Welt der Gerätschaften. Die frühere Trennung von Wirtschaft und Politik und die Idee, dass politische Entscheidungen wirtschaftliche Interessen kontrollieren und regulieren sollten wird ersetzt durch die Integrierung von Politik und Wirtschaft in ein System. Der Staat als unabhängige Instanz hört auf und wird zum zum „Korporat," einer neuen Konfiguration von politischer und wirtschaftlicher Macht in der sich politische und Wirtschaftskräfte teilen. Die Trennung von Politikern und Wirtschaftskräfte verschwindet; das Personal wechselt im Zyklus von einer Position zur anderen.

Die globalisierte Welt löst nicht alle alten Strukturen auf, sondern integriert sie in die Logik ihrer eigenen Interessen. Gemeinden, „Staaten", „Kulturen", „Traditionen", Sprachen bleiben bestehen aber als Funktionen der integrierten technologischen Welt. Damit wird diese neue Welt insgesamt unüberschaubar. Die Kategorien, in denen wir einmal die Welt erfasst haben, scheinen nicht mehr zu greifen. Im Gigantismus der globalen Strukturen verzwergt der Mensch nicht nur als Körper sondern auch als geistiges Wesen.

Die Vielfalt der integrierten Element verhindert zugleich die Bildung eines globalen Staates. Denn mit der Globalisierung haben wir zugleich auch unsere Unterschiede, Gegensätze, und Konflikte globalisiert. Darum gibt es heute den globalen Terrorismus. Darum gibt es die globalen Streitkräfte feindlicher Mächte mit ihren atomaren Unterseebooten, ihren transozeanischen Flotten, nuklearen Bombern, Raketensystemen, Drohnen und Satelliten. Es gibt keinen Weltstaat und keine Weltregierung sondern nur die immer gegenwärtige Möglichkeit des Konflikts, der in der globalen Welt immer globalen Charakter annehmen kann.

Es gibt auch nicht die dauernde Dominanz eines Teils dieser globalen Struktur über die anderen Teile. Die treibende Kraft im Prozess der Globalisierung ist lange in den Händen des Westens gewesen. Aber die Ausgleichung und Angleichung aller Teile des globalen Systems, die selbst ein unvermeidliches Resultat der Globalisierung ist, verhindert ein dauerndes Ungleichgewicht. Bis jetzt hat der Westen stets angenommen, dass die gesamte Welt auf dem selben Pfad der Entwicklung ist, wie der Westen selbst. Und weil der Westen seine moderne Entwicklung als ein Fortschreiten von der Autorität der Institutionen zur Freiheit des Einzelnen verstanden hat, und als eine Entwicklung von der Herrschaft der Wenigen zu der Herrschaftt der Vielen, hat er zugleich angenommen, dass der Globalisierungsprozess die gesamte Welt in dieselbe Richtung zwingen wuerde. Das stellt sich jetzt jedoch als Irrtum heraus. Stattdessen sollten wir eine Konvergenz verschiedener Historien und Entwicklungen erwarten. Und daraus folgt natuerlich auch, dass ein globales Philosophieren, dass diesen Prozess verstehen will, seinen Blick nicht nur auf den Western richten kann. Globalisierung kann nicht die Projektion westlicher Ideen auf den Rest der Welt sein. Ihr Ergebnis wird vielmehr die Amalgamierung verschiedener Denkweise und Denktraditionen sein. Im Zeitalter angenommener globaler Einförmigkeit muss ein globales Philosophieren so den Pluralismus der menschlichen Ausgangsbedingungen der Globalisierung klar im Auge halten.

Globale Philosophie

Es bleibt allerdings die Frage: Was kann Philosophie in der entstehenden globalen Welt *noch* bedeuten - unter Umständen, die so radikal verschiedenen sind von denen, unter die sie einmal entstanden ist und floriert hat? Wie

steht es mit dem langsamen, reflektierenden philosophische Nachdenken in einer Zeit der Beschleunigung und Rastlosigkeit? Wie soll sich das freie philosophische Befassen mit Begriffen im Zeitalter einer durchgehenden Ökonomisierung als nützlich erweisen? Wie kann sich die Philosophie, zusammen mit den Geistes-, Kultur- und Gesellschaftswissenschaften, im Universitätsbetrieb erhalten, wenn Erziehung zur Ausbildung in der Bewahrung, Wartung und Vermehrung unserer Gerätschaften wird? Es gibt eine globale Politik, eine globale Wirtschaft, globale Finanzsysteme, globale Diplomatie, ein globales Internet, globale Unterhaltung, und globale Konflikte. Aber kann es eine globale Philosophie geben und wie soll sie aussehen?

Es ist jedenfalls sicher, dass sich unser Philosophieren im Rahmen der globalen Gesellschaft neu definieren muss. Von Kung-tze und Platon bis zu Heidegger and John Rawls haben wir Philosophen immer wieder den Anspruch auf die geistige Führung unserer Gesellschaft gestellt. Die Philosophie, so hiess es einmal, gibt ein Gesamtbild der Wirklichkeit, einen Überblick, der uns erlaubt, uns selbst und unseren Platz im Ablauf der Dinge zu sehen. Die Philosophie, so hiess es auch, stellt die Normen und Prinzipien auf, nach denen wir unser individuellen und politischen Leben einrichten sollen. Sind soche Ansprüche noch realistisch im Zeitalter der Globalisierung? Manches spricht jedenfalls dagegen. Zum ersten, die Unmöglichkeit eines Überblicks über unsere Wirklichkeit. Wir sind gezwungen, die Unübersichtlichkeit unserer Situation anzuerkennen. Statt der Philosophie die Aufgabe zu erteilen, die letzten und höchsten Massstäbe zu bestimmen, müssen wir auch anerkennen, dass solche Massstäbe mit dem Aufscheinen einer neuen Welt ganz nutzlos geworden sind. Dazu kommt die zunehmende Marginalisierung alles Geistigen in der globalen Realität im Gegensatz zur überwältigenden Präsenz unserer Macht- und Machwerke. Dann, die Beschleunigung des Lebens, die für stilles Nachdenken weder die Zeit noch die Ruhe hat. Die Verkürzung unserer Aufmerksamkeit auf Sekunden, die für lange Gedankengänge und schwierige Texte nicht die Geduld aufbringen kann. Dazu kommt auch noch die Integrierung der gesamten globalen Gesellschaft in das dichte Netz des Korporats mit seinen politisch-ökonomischen Überforderungen. Dazu kommt die Aufhebung des Lokalen und Geschichtlichen, von denen unser Philosophieren einmal gelebt hat, und ihre Auflösung in die anonyme Zeitlosigkeit unserer planetarischen Wirklichkeit. All dies und mehr spricht gegen die gewohnten Ansprüche des philosophischen Denkens.

Es bieten sich verschiedene Antworten an. (1) Vielleicht müssen wir von den hellenistischen Denkern lernen. Sie lebten auch in einer Zeit, in welcher der frühere Herrschaftsanspruch der Philosophie seine Geltung verloren hatte. Der war einmal an die antike Polis geknüpft gewesen als einer freien, unabhängigen, selbst-verwaltenden, lokalen Einrichtung. Als die Polis diesen Charakter verlor, wandten sich die hellenistischen Denker vom Anspruch auf die geistige Führerschaft ihrer Gesellschaft ab. Sie sahen sich nicht mehr als Bürger ihrere eigene Städte und Staaten, sondern als Bürger des Kosmos, als Kosmopoliten. Sie ebneten damit den Weg zu einer neuen menschlichen Lebensform, der Zurückgezogenheit von der Welt, die im christlischen Eremiten- und Mönchswesen noch einmal eine Erhöhung erfahren sollte. Wir könnten uns also ein Philosophieren der Zukunft vorstellen, in dem es zu einem Werk der wenigen geworden ist, die sich in ihrerer Zurückgezogenheit, ausserhalb der Institutionen und Akademien, mit einander der alten Kunst des reflektierenden Denkens widmen. Stets in der Hoffnung, dass die Welt eines Tages den Wert dieses Denkens wiederentdecken möchte. (2) Dann könnte sich die Philosophie im globalen Zeitalter auch darauf verstehen, der Bewahrung alter, unterschiedlicher Denkwege zu dienen, der Pflege alter philosophischer Sprachen, dem Lesen klassischer Texte, der Praxis alter und vielleicht altmodischer Denkweisen. Globales Philosophieren hiesse dann, die historischen und lokalen Variationen des philosophischen Denkens Ernst zu nehmen und sie in ihrer Vielfalt bestehen lassen. Das hiesse nicht, der philosophischen Sprachlosigkeit auf globaler Ebene das Wort zu reden. Vielmehr könnte der globale philosophische Dialog zwischen uns sich genau mit den Unterschieden und Übergängen zwischen Denkweisen und Denktraditionen befassen. Ein solches Denken stände zu gleicher Zeit der Einförmigkeit der globalen Welt diametral entgegen. (3) Dann können wir zugleich auch die Möglichkeit eines kritischen globalen Philsophierens verstehen. Ein solches Philosophieren müsste sich auch mit den

Bedingungen seiner eigenen Wirklichkeit befassen. Es müsste sich also genau mit den Themem, die ich angeschnitten habe, auseinandersetzen, d.h, mit der Entwicklung der menschlichen Macht, ihrer Ausdehnung auf eine globalen Reichweite, der Erstellung einer Welt von Gerätschaften zu genau diesem Zweck, der sich daraus ergebenden Unterordnung der menschlichen Macht unter die Macht der Dinge und Gerätschaften, und der folgenden Unterhöhlung der Philosophie als einer wesentlichen Form der menschlichen Selbstermächtigung. Und damit kommen wir schliesslich zur entscheidenden Frage: (4) Philosophisches Denken ist immer und überall und vor allem ein Prozess der menschlichen Selbstermächtigung. Es hat sich stets und überall der Macht der Dinge und Gerätschaften entgegengesetzt. Im philosophischen Denken zeigt sich die Macht des Menschen in der Freiheit seiner symbolischen Konstruktionen. Aber wieviel bleibt uns noch von dieser Macht? Wie steht es mit der Philosophie im Zeitalter ihrer und unserer Entmächtigung?

海外現地調査

研究調査報告「ブータンにおける多文化共生研究プロジェクト」／Research Report: Project on the Study of Harmonious Multicultural Coexistance in Bhutan（2012 年 8 月 23 日～30 日開催、『国際哲学研究』2 号掲載）

- ブータンにおける多文化共生研究プロジェクト（宮本久義）／Project on the Study of Harmonious Multicultural Coexistence in Bhutan（Miyamoto Hisayoshi）
- ブータンのロ・ドゥク（南の雷龍）伝統（ゲンボ・ドルジ）／The Lho-Druk Tradition of Bhutan（Gembo Dorji）
- スピリチュアリティーと幸福（ゲンボ・ドルジ）／Spirituality&Happiness（Gembo Dorji）

海外研究「オーストリアにおける多文化共生研究集会」／Overseas Research:"Study Meeting on Multicultural Harmonious Co-existence in Innsbruck"（2014 年 8 月 18 日～19 日開催、『国際哲学研究』4 号掲載）

- 世界を旅し経巡る物語　変装したブッダと井戸の中にいる男の寓話（ルゥイトガード・ソーニー）／Narratives on World Tours and Detours: The Buddha Disguised and the Parable of the Man in the Well（Luitgard Soni）
- 大乗仏教における慈悲と憐愍（渡辺　章悟）／Compassion(*Karuṇā*) and Pity(*Anukampā*) in Mahāyāna Sūtras（Watanabe Shogo）

ブータンにおける多文化共生研究プロジェクト

宮本　久義

インドと中国のあいだに位置するブータン王国は、近年、国王夫妻の来日や、GNH（The Gross National Happiness：国民総幸福度）という言葉によって、日本人にもよく知られるようになった。しかし、最後の秘境と称されることからも伺えるように必ずしも交通の便がよくないことから、その実態・実情はよくわかっていない。また、国民総幸福度もスローガンのみが独り歩きしているという指摘もしばしば聞かれるところである。このような現状から、多文化共生社会の思想基盤研究を目的とする本センター第3ユニットでは、ブータンの現地調査も兼ねて、現地に赴き研究集会を開催する企画を立てた。参加者は、宮本久義研究員、永井晋研究員、橋本泰元研究員、斎藤明客員研究員（東京大学大学院教授）、井上忠男客員研究員（日本赤十字秋田看護大学教授）、堀内俊郎研究助手、三澤祐嗣 PRA、の7名で、大半がインド思想、仏教学、共生思想の研究者である。

現地調査に先立って、ブータンの文化人類学的研究を行っている専門家からブータンの現状を聞く機会を2回設けた。文化人類学者をお招きしたのは、仏教学や宗教学とは異なる視点からのブータン像をお聞きしたかったからである。

第1回目の研究会（2012年2月20日）は、脇田道子氏（慶應義塾大学）に、「辺境のツーリズム：ブータンの近代化と牧畜民ブロクパのアイデンティティの行方」というテーマでお話しいただいた。ブロクパ（Brokpa）と呼ばれる少数民族の人々が住むブータン東部のインドとの山岳国境地帯にある二つの谷、サクテンとメラは、長い間、外国人の訪問が制限されていたが、2010年9月にツーリズムが解禁された。脇田氏は、急速に進行するこの地域のツーリズム開発に焦点を当て、「伝統とモダニティ間の緊張」はこの地域においても例外なく強まっているという。今後、ブロクパが自文化見直しの方向へ動くのか、あるいは一般のブータンの人びとへの同化に向かうのか、ブロクパ出身の教育を受けた「民族エリート」が新たな道を開くのか、彼らの今後は注目に値すると氏は締めくくられた。

第2回目の研究会（7月4日）は、宮本万里氏（国立民族学博物館）に、「ブータン、幸福社会という国づくり：国民の属性と境界画定のプロセスから」というテーマでお話しいただいた。氏は、中国とインドという二つの大国に挟まれながら、チベット仏教を国教とする主権国家として生き残るために、ブータンの為政者たちがどのようにして現在のブータン像を作り上げていったのかを、3期に分けて解説された。第1期は1950年代から60年代で、初の国籍法が公布され、領土内に定住する農牧民をほとんど区別なく包摂していった。第2期の1970年代には、国内の「異民族」間の婚姻を奨励し、国語や国史の共有を進めるなど、血と文化をとおした国民の均質化がはかられた。第3期となる1980年代から90年代は、そうした「国民像」の実体化を試みるとともに、「他者」を明確に同定し排除しようとする他者排除の時代となっていったという。国際的にも非難を受けた「ネパール系住民」の難民問題もこの時期の出来事である。しかし、この時期からブータンは、グローバルな環境主義の潮流に呼応しつつ、自然環境保護への傾倒をみせはじめ、政府は「すべての生き物に対する憐れみ」を求める仏教の思想を根拠としながら、自然を守り育てるブータン人という国民像を構築していったという。しかし宮本氏は、フィールドワークから得られた具体的な事例をもとに、欲望を抑制し、「足るを知る」、従順で幸福感の高い国民という国民像は、様々な情報規制と開発抑制政策の下で政府によって描かれたものであり、当然ながらすべての国民を代表するわけではないことを指摘された。

以上の2回の研究会をふまえて、第3ユニットでは、8月23日から30日にかけて、「現代社会におけるブータ

ン仏教」、「国民総幸福度に対する仏教の貢献」、「アジアにおける仏教の役割」を調査テーマに掲げ、ブータンにおける多文化共生研究集会・現地調査を行った。

2日間行われた英語による研究集会では、ブータン側からは、ティンプーのタシチョ・ゾン（国王のオフィスであるとともに、ドゥク・カギュ派を中心とするブータン仏教の総本山でもある寺院）からロペン・ゲンボ・ドルジ（Lopen Gembo Dorji） およびロペン・ソナム・ボンデン（Lopen Sonam Bomden）の両師に、発表いただいた。特にゲンボ・ドルジ師は、ブータン仏教を統括する中央僧団（Central Monk Body）の事務局長（Secretary General）の要職にあり、ブータン仏教の歴史的背景について詳しいお話を伺うことができた。また、師の属するマハームドラー（大印契）の伝統では、止（シャマタ）と観（ヴィパシュヤナー）が重視されるとの説明があり、呼吸に集中する瞑想法である数息観をみなで行った。日本側からは、宮本研究員が、今回の研究集会の趣旨である多文化共生思想についての解説を行い、さらに斎藤客員研究員が「宗教と平和―仏教を中心として―」、堀内研究助手が無著（アサンガ）の『摂大乗論』における唯識説について発表を行った。また橋本研究員、永井研究員、井上研究員も、それぞれ、多民族社会における共生、現象学と仏教、人道と共生という観点から発表を行い、三澤PRAも日本内でのブータンに対する関心の高さなどを紹介し、質疑が行われた。

今回の研究プロジェクトでは、昨今「幸福の国」として注目を浴びているブータンの実情を見極め、多文化・多宗教の「共生」への知見を得るという実地調査も大きな主眼の一つであった。視察・調査を行ったのは首都ティンプー、古都プナカ、国内唯一の空港のあるパロの3か所であり、すべて西ブータンに限られたが、期間中、多くのラカン（寺院）、ゾン（城塞の意。現在では役所・寺院）、尼僧院、国立僧学校を視察することにより、その点についても多くの成果が得られた。また、チベット仏教を国教とするブータンでの現地調査は、「国家と宗教の共生」、「宗教と幸福」などさまざまな課題を考える上でも多大な示唆が得られた。

Project on the Study of Harmonious Multicultural Coexistence in Bhutan

Miyamoto Hisayoshi

Bhutan, an Asian country located between India and China, is well known to us in Japan because of the King and the Queen of Bhutan's visit last year, and because of the famous phrase 'Gross National Happiness' (GNH). However, as can be imagined from Bhutan's sobriquet, 'the last unexplored region', much of the country's actual condition still remains unknown. This is partly because Bhutan once restricted foreign visitors and partly because only recently has public transportation been developed. Some even argue that the famous phrase GNH does not reflect the reality of Bhutanese life.

Taking this into consideration, we at the 3rd Unit of the International Research Center for Philosophy (IRCP) at Toyo University, which assists in the study of the idea of a harmonious coexistence in a multicultural society, decided to hold a study meeting in order to investigate the nature of religion in Bhutan and as well as the actual state of this multiracial, multi-religious society. There were seven participants: Miyamoto Hisayoshi, IRCP Researcher; Nagai Shin, IRCP Researcher; Hashimoto Taigen, IRCP Researcher; Saito Akira, IRCP Visiting Researcher (Professor at the Graduate School of the University of Tokyo); Inoue Tadao, IRCP Visiting Researcher (Professor at the Japanese Red Cross Akita College of Nursing); Horiuchi Toshio, IRCP Research Associate; and Misawa Yuji, IRCP Project Research Assistant. Most of the participants specialize in Indian thought, Buddhism, or the philosophy of coexistence.

In advance of our field work, we organized two sessions with the aim of learning something of Bhutan from specialists in the cultural anthropology of the country. We were hoping to hear about Bhutan from a perspective different from that of Buddhist Studies or Religious Studies.

The first study group session was held on February 20, 2012, with a presentation by Ms. Wakita Michiko (Keio University), entitled "Outland Tourism − Modernization of Bhutan and the Prospects for the Identity of the Semi-Nomadic Brokpas." In Sakteng and Merak, two valleys located in the mountainous border region between eastern Bhutan and India, there lives a minority ethnic group called Brokpa. Visits by foreigners to the region had been restricted for a long time; however, those restrictions were removed and tourism to the area started in September 2010. By focusing on the rapid development of tourism in the region, Wakita pointed out that while the increase in tourists is expected because of the opening of domestic air routes to eastern Bhutan scheduled for this year and the improvement in the infrastructure, the inevitable tension between tradition and modernity is growing in this region as well. In the conclusion to this presentation, Ms. Wakita Michiko said that the future of the Brokpas deserves attention, especially with regard to whether the people move to reawaken their culture or to assimilate into the general population of Bhutan and whether the ethnic elite of the Brokpas that have acquired an education would open new avenues.

For the second study group session, we invited Dr. Miyamoto Mari, Research Fellow at Minpaku Contemporary India Area Studies, National Museum of Ethnology, to give a research presentation entitled "Bhutan, Making a

Nation as a Happy Society: the Process of Making the National Attribution and Demarcating the National Boundary." Dr. Miyamoto examined how the administrators of Bhutan, who have the difficult job of governing a nation lying between the two large countries of China and India, have built up the image of Bhutan so that it might survive as a sovereign entity. To explain this, she divided the process into three periods of time. The first period in developing the national image was from the 1950's to 60's, during which a nationality law was promulgated for the first time to subsume farmers and ranchers settled in the territory almost without distinction. The second period was the 1970's, during which domestic intermarriage was encouraged and the sharing of national language and history was intended to homogenize people through blood and culture. From the 1980's to 1990's, which was the third period, it was attempted to substantiate such an "ideal figure of Bhutanese" and, at the same time, to identify clearly and exclude "others." It turned out to be the period of excluding others: "Nepalese inhabitants" were then forced to become refugees in the early 1990's. This entailed an international criticism of the Bhutanese government. Bhutan, however, started to show its commitment to the protection of the natural environment from this period. The government constructed the image of the Bhutanese who protect and nurture the "nature" on the basis of the Buddhist idea that calls for "compassion on all living creatures." They presented this image externally while responding to the global trend of environmentalism at the time and announced to slow down the speed of development. Such a self-representation was widely accepted by Western countries; the Bhutan's nature reserves kept expanding with diverse support by them. Under a variety of information control and the policy to restrain development, Bhutanese people came to be represented as obedient people with a high sense of happiness who control their desire and "know they have enough." However such a self-portrait of Bhutanese people, of course, does not necessarily represent all citizens. In the latter half of the talk, on the basis of specific instances observed in field work, the speaker described how a variety of attributes and values that constitute the image of "Bhutanese" as a "good Buddhist" who is "environment friendly" and "abstemious" sometimes contradict and conflict with each other. She thus contemplated on the multilayered nature of the portrait of the nation in their everyday life and plurality of the process through which the image is translated.

Based on the above two study sessions, the 3rd Unit of the IRCP held a "Study Meeting on Harmonious Multicultural Coexistence in Bhutan" from August 23 to 30, including "Bhutanese Buddhism in Modern Society," "The Contribution of Buddhism to Gross National Happiness," and "The Role of Buddhism in Asia" as subjects of research. Participants on the Japanese side also gave talks.

At the study meeting conducted in English for two days, we had the Reverends Lopen Gembo Dorji and Lopen Sonam Bomden from Trashichhoe Dzong (a temple which is the king's office and head temple of Bhutanese Buddhism led by the Drukpa Kagyu school.) The Reverend Lopen Gembo Dorji, the Secretary General of the Central Monk Body of Bhutan, gave a talk on the historical background of Bhutan Buddhism. He explained first that, under the tradition of *mahamudra* or great seal, to which he belongs, *samatha* and *vipassana* were emphasized, and then everyone at the meeting practiced susokukan, which is a meditation method focused on breathing.

Prof. Miyamoto first explained the concept of multicultural coexistence, which was the focus of this study meeting. Prof. Saito then made a presentation entitled "Religion and Peace: Focusing on Buddhism." Dr. Horiuchi then presented a paper entitled "Mind-only in Asanga's *Mahayana-samgraha*." Profs. Hashimoto, Nagai, and Inoue gave talks and took questions concerning the topics of harmonious coexistence in a multiethnic society, Buddhism and phenomenology, and humanity and harmonious coexistence, respectively. Project Research Assistant Misawa also gave a talk describing the high interest concerning Bhutan in Japan.

Another major objective of this study project in Bhutan was a field survey for examining the actual state of Bhutan, which has recently drawn attention as "a country of happiness," and obtaining knowledge for "harmonious coexistence" of multiple cultures and religions. The visit and survey were limited to three places in western Bhutan and conducted in Thimphu, the capital of Bhutan, Punakha, the old capital, and Paro, the only place in Bhutan that

has an airport. Considerable results were obtained by visiting many *lhakhang* (temples), *dzong* (literally means "fortress" but which are now used as governmental offices and temples), nunneries, and national monk schools during the period of survey. Descriptions of field work conducted in Bhutan, where the national religion is Tibetan Buddhism, also inspired considerations of various subjects, such as the "coexistence of the nation and religion" and "religion and happiness."

ブータンのロ・ドゥク（南の雷龍）伝統

ゲンボ・ドルジ
翻訳：堀内俊郎

幸福の国ブータンは、9世紀初めに、ウゲン・グル・リンポチェ（訳者註：パドマサンバヴァ）によって嘉せられた。その後、ランチェン・ペルギ・シンゲー、ドゥプチェン・ダムパ・サンゲー、ンゴクトゥン・チューク・ドルジ、ツァン・ツゥンデ・ダクパ、ロレーパ・ダクパ・ワンチュク、パジョ・ドゥクゴン・シクポ、マハーパンディット（大学者）ナギ・リンチェン、ドゥプチェン・ツァントン・ギェルポ、宝の発見者ドルジ・リンパ、比類なきギェルワン・チュージェー、チュージェー・ドゥクパ・クンレー、卓越したンガワン・チューキ・ギェルポ、ギェルセー・ンガキ・ワンチュク、ミパム・チューゲル、ミパン・テンピ・ニンマ、そしてシャプドゥン・ンガワン・ナムゲルなどといった偉大なる師たちが、インドやチベットからブータンにやってきた。宝の発見者であるペマ・リンパ、ドゥンセー・ンガワン・テンジン、70人のジェ・ケンポ（訳者註：宗教界の長）やさらに多くの方々が、この国で生まれた。かくして、独特の宗教的伝統が形作られ、今日に至るまで途切れることなく保持されてきた。ドゥクパ・カギュ派は、国教でありブータン僧団の伝統である。

カギュ派の歴史

カギュ派は、師から弟子へと伝えられた口伝が断絶なくつながっていることを強調する。「カギュ」という語は「口伝の（カ）連鎖（ギュ）」を意味する。カギュの系統はブッダ・釈迦牟尼にその起源を持ち、成就者であるティローパ、ナローパ、マルパ、ミラレーパ、ガンポパもしくはダクポ・リンポチェとしてよく知られている方へと連なる。ガンポパのダクポ・カギュは、バロム・カギュ、ツェルパ・カギュ、カムツァン・カギュ、パクドゥ・カギュと呼ばれる4つの系統へと発展した。

パクドゥ・カギュから、8つの分派が発展した。つまり、ディグン・カギュ、タクルン・カギュ、リンレー・カギュ、ヤルサン・カギュ、トプ・カギュ、シュクセー・カギュ、イェルパ・カギュ、マルツァン・カギュである。リンレー・カギュは後のツァンパ・ギャレーの時代に、ドゥクパ・カギュとして知られるようになった。このグループ分けは、実践者の純粋な数の成長によって起こった。その伝統は、ハゲワシが18日の間飛行する範囲にまで広がったと信じられてきている。人口の半分はドゥクパであり、ドゥクパの半分は禁欲の放浪者であり、禁欲の放浪者の半分は〔修行〕成就者であると知られている。

ドゥクパ・カギュの伝統

ドゥクパ・カギュは、さらに、3つの派に発展した。つまり、トエ・ドゥク、バル・ドゥク、メ・ドゥクである。バル・ドゥクも、ベー・ドゥクとロ・ドゥクとして知られる2つの伝統に成長した。ブータンの伝統は、9つの尊格と5つの刻印された聖なる教示の実践を強調するロ・ドゥク（訳者註：南の雷龍）の伝統である。9つの尊格の実践は、ヴァジュラサットヴァ、アクショーブヤ、アミターユス、アヴァローキテーシュヴァラ、内部のチャクラサンヴァラ、13の神格のチャクラサンヴァラ、ヴァジュラヨーニ、怒れるヴァジュラパーニ、そして、マハーカーラ率いる法の守護者たちである。

5つの聖なる刻印された教示の第1は、大印契（マハームドラー）、大空印、心の本性に関する卓越した瞑想で

ある。

第2は、ナローパの6つのヨーガの瞑想（訳者註：いわゆる、ナーローの6法）、つまり、身体の心臓のヨーガ、幻の身体のヨーガ、明晰な光のヨーガ、意識の移転・魂の遷移のヨーガ、夢のヨーガ、そして、〔生と死の〕中間領域の状態（中有）のヨーガ（訳者註：順に、内的火、幻身、光明、遷有、夢、中有）である。

第3は、6つからなる平等さ（一味）の伝達、もしくは、一切の現象が一味（平等）であることを体験するための6つの教えである。それらは、概念化を道とし、妄想を道とし、病気を道とし、神や悪魔を道とし、苦を道とし、死を道とするものである。

第4は、7人の仏陀からツァンパ・ギャレー・イェシェー・ドルジへと授与された7つからなる教えである。これは、ブータンでのみ、また今なお実践されている、ドゥク派の伝統に特有の実践である。この実践の特有なところは、この実践では、7人の仏陀、7人の受け手、7つの教え、7人の眷属、7つの礼拝、7つのマンダラへの供養が、7ヶ月と7日にわたってなされることである。

第5は、グル（師）・ヨーガである。これは上記の他のすべての実践にとって最も本質的であり基盤となる実践である。この成就法（サーダナ）はグル（師）への懺悔という深遠な道を扱う。

ブータンへの仏教伝来

仏教がブータンに最初に伝来したのは7世紀のソンツェン・ガンポ（629–710）、第33代のチベット法王の在世においてである。彼はチベット内や周囲に数百の寺院を建て、国土の位置や地理的な場所によってその地域にはびこっていたネガティヴな力やエネルギーを鎮めた。11の寺院がブータンに建立され、そのうち8つは無傷で残っていると信じられていた。それらはハ（Haa）地域におけるラカン（訳者註：寺院の意）・カルポとラカン・ナクポ、パロ地域におけるケチュ・ラカン、ペルナン・ラカンもしくはその地域ではパナ・ゴエンパとして知られているもの、ブムタン地域におけるジャンパ・ラカン、アヌ・ラカン、ゲネー・ラカン、チュチ・ラカンである。ソンツェン・ガンポは、自分がシャプドゥン・ンガワン・ナムゲルとしてブータンに〔生まれ変わって〕戻ってくることを示すために、ブータンにこれらの寺院を立てたと信じられてきた。『プンスム・ツォクパ』によれば、一切智者パドマ・カルポによって断言されていることであるが、観音〔菩薩〕の連続する生まれ変わりの中で、ソンツェン・ガンポは3代目の、シャプドゥンは12代目の生まれ変わりである。

ロ・ドゥク（Lho drug、南の雷龍）の伝統

1616年にブータンの父であるシャプドゥン・ンガワン・ナムゲルが到着して以来、仏教が、ブータンにとって平和、幸福、統一の源泉となった。最初のゾン（訳者註：要塞。政治や宗教の中心となった）は1621年にチェリ（Cheri）に建てられ、僧団が組織され、たくさんのユニークな文化や伝統が発展する基礎となった。そして、2頭政治機構（訳者註：チョエシ制度。デシと呼ばれる俗界の長と、ジェ・ケンポと呼ばれる聖界の長の双方が、それぞれ政治・行政と宗教を担って統治を行う形態）が組織され、仏教がブータンの国教となった。「ディク・ラム・チュー・スム（Drig Lam Chos Sum）」または、行為、文化、仏教の信仰にとっての規範が、ブータンの伝統にとっての3つの基礎的な倫理となった。

このロ・ドゥクもしくはブータンの仏教信仰は、2つのカテゴリーから成る。つまり、父法（パ・チュー）として知られる偉大なる父の伝統と、子法（プ・チュー）として知られる息子もしくは伝承者たちの伝統である。

父法は、ダムガク・ドンポ・スムディルもしくは3つの聖なる教誡の源泉、つまり、

1．トクパ・ガムポパ：見解あるいは哲学的立場への源泉である大印契（マハームドラー）の教えは、偉大なるヨーギンであるミラレーパの太陽の如き弟子であるガムポパ・ソナム・リンチェン、チュージェ・ダクポ・ラジェから、私たちに伝えられた。
2．ダムガク・レーチュンパ：6つからなる伝承（訳者註：前出の「5つの聖なる刻印された教示」の3番目を参照）などという聖なる教示にとっての第2の源泉は、ミラレーパの月の如き弟子であるレーチュンパ・ドルジ・

ダクパから伝えられた。

3．テンデル・コウォパ：7つの聖なる教示にとっての第3の源泉は7人の仏陀から授けられ、パルデン・ドゥクパのカギュの伝統の父であるチュージェ・ツァンパ・ギャレー・イェシェー・ドルジに由来する。

子法は、「カル・チク・ヤン・スム（Gar Thig Yangs Sum）」から成る。カルは様々な儀礼の踊りを意味し、チクはマンダラの作製や画描きなどの職業訓練を意味する。ヤンは儀礼的読経や、様々な楽器の使用を意味する。これらは、世界の他のところで広まっている他の諸伝統と比べて、独特でユニークなものである。

儀礼と易行

我々ブータンの伝統における儀礼の業務はとてもユニークで広範囲にわたる。我々は、世界の他のどの伝統とも独特に異なって実践される17巻以上の儀礼テキストを持っている。楽器やそれらの用い方も、チベットの伝統のそれとすら、概して異なっている。チベットとは多くの儀礼文献を共有するものの、音楽のリズムやメロディーは独特に異なっている。これらは17世紀、ブータンの父シャプドゥン・ンガワン・ナムゲルと最初の統治者ゲルセ・テンジン・ラプゲーの治下で発展した。

ダルマ（法）は、すべての生き物の心にある執着、怒り、無知などといったような汚れを浄化する道である。それは終わりなき輪廻の苦しみから生き物を解放する方法であり、彼らを悟り、つまり永遠なる至福の状態へと導く。

苦しみは、この世で非常に多くの異なった形態をとり、それを止めるために出来ることは少ないと感じられる。病気、老いや死以外にも、戦争や環境災害や貧困がある。私たちの心あるいは内面の意識は、かき乱す感情によって常に悩まされている。ゆえに、生き物として、私たちは、奇跡が起こってこれらすべての悲惨さが、幸福と平和な世界に変わることを願っている。

金剛乗の伝統によれば、これは易行（簡単な実践）によって可能である。願い祈ること、功徳を捧げること、美徳を喜ぶことである。これは単なる善い心や善き意図を持ったジェスチャー以上のものである。誠心誠意、実践した時に、それらは、自分や他人といった限定された考えを超えることに導き、ゆえに、智慧と慈悲を呼び起こすのである。儀式の間ずっと、慈悲と智慧の結合は失われない。この哲学は、実際に奇跡を起こしうる。私たちは、自身の心の状態、一切の現象の深遠な状態、自身の感情を含む空性を見ることができる。

情動をよりよく理解した結果として、私たちは、それらを監視し変えるためのより深遠なスキルを開発する。いつもは心をかき乱すものである情動を変え、習慣的なパターンを永続化する能力を得る。空性は現象の本質であるので、実践を通して、空性を促進し悟ることができる。もしも空性が一切の現象の真実実際の本質でないとしたならば、それは幻であり、実践はいかなる結果も生まないであろう。しかし、空性は一切の現象の状態なのであり、ゆえに、これらの儀礼の行いは、見、聞き、感じ、視覚化し、〔心の〕平穏、穏やかさを達成し、悟りを得ることへと、実践者や、関係する人々を導くのである。

4つの異なったアプローチ

ダルマの実践的な部分に話しを戻そう。4つの異なったアプローチの方法もしくは手段がある。

1．より下の〔生存〕領域（訳者註：人間界よりも下の、餓鬼・畜生・地獄界）を苦しみであると見て、より高い領域へ生まれることを願求すること。これは「完全に世間的な乗（乗り物）」と呼ばれる。この実践の本質あるいはカギとなるものは、業（カルマ）、つまり原因と結果の法則に対して強い信仰心を持つことである。

2．輪廻全体を苦しみであると理解し、自己を〔そこから〕解放（解脱）することを選ぶこと。これは「基本あるいは根本の乗」と呼ばれる。この実践のカギとなるものは三宝（仏・法・僧）への帰依（保護を求めること）である。

3．輪廻を苦しみと見て、すべての生きとし生けるものが〔輪廻から〕完全な解放（解脱）することを選ぶこと。これは「大乗」の伝統と呼ばれる。この実践のカギとなる本質は、一切の生き物（衆生）に対して菩提心を起こ

すことである。

4．一切の現象や存在の本質を見て、悟りを得ること。これは「金剛乗」と呼ばれる。この実践のカギとなる本質は、グル（師）・ヨーガもしくは献身である。

最初の3つは、原因を道と捉える。それらはスートラ・ヤーナ（訳者註：経典（縦糸）の乗）と呼ばれる。4番目のものは、結果を道と捉える。これはタントラ・ヤーナ（訳者註：横糸の乗、タントラ乗）あるいはヴァジュラ・ヤーナ（金剛乗）と呼ばれる。スートラのアプローチは、悟りの源泉、つまり、功徳を積むことと智慧に注視する。タントラは、究極の達成である自己自身の心の本性を悟ることへ向けた手段や方法を扱う。

結論

周知のように、仏教は人間の本性を扱う宗教である。それは心の哲学であり、ゆえに創造の哲学である。その伝統は、智慧と空性の哲学を、適切な推論と体系的なアプローチを通して扱う。また、私たち個々人の心の本来的な状態を悟ることへ向けた様々な方法や手段も扱う。かくして、仏教は、音楽や読経といった力強い方法を用いることによって、人が悟りを得ることを可能とする。これらの実践に大いに励めば、この生涯の内に、完全な悟りを得ることができる。

The Lho-Druk Tradition of Bhutan

Gembo Dorji

Bhutan, the Land of Happiness was blessed by Ugyen Guru Rinpoche in the beginning of the 9th Century. After that, great masters like Langchen Pelgi Singay, Drubchen Dampa Sangay, Ngokton Choeku Dorji, Zhang Tsundroe Drakpa, Lorepa Drakpa Wangchuk, Phajo Drukgon Zhigpo, Maha Pandit Nagi Rinchen, Drupchen Thangthong Gyelpo, Treasure Discoverer Dorji Lingpa, Matchless Gyelwang Choeje, Choeje Drukpa Kunleg, Eminent Ngawang Chogi Gyelpo, Gyelse Ngagi Wangchuk, Mipham Chogyal, Mipham Tenpi Nyima and Zhabdrung Ngawang Namgyal came to Bhutan from India and Tibet. Great accomplished Masters like Treasure Discoverer Pema Lingpa, Dungse Ngawang Tenzin, 70 nos. of Je Khenpos and many more took birth in this country. Thus a unique religious tradition was set up and was well preserved undiluted even to this day. Drukpa Kargyud tradition is the state religion and the tradition of the Sangha of Bhutan.

History of the Kargyud Tradition

The Kargyud tradition highlights the unbroken chain of oral instructions passed down from master to student. The word "*Kargyud*" means "the lineage of the oral instructions." The Kargyud Lineage traces its origin back to Buddha Shakyamuni through accomplished masters namely Tilopa, Naropa, Marpa, Milarepa and Gampopa or commonly known as Dagpo Rinpoche. The Dagpo Kargyud of Gampopa further developed into four lineages called Barom Kargyud, Tshelpa Kargyud, Kamtshang Kargyud and Phagdru Kargyud.

From Phagdru Kargyud, eight additional schools developed namely Drigung Kargyud, Taklung Kargyud, Lingre Kargyud, Yarsang Kargyud, Throphu Kargyud, Shugsep Kargyud, Yelpa Kargyud and Martshang Kargyud. Lingre Kargyud later became known as the Drukpa Kargyud during the time of Tsangpa Jare. This regrouping happened due to the growth of sheer number of practitioners. It was believed that, the tradition spread as far as eighteen days flight by a vulture. Therefore, it was known that half of the population were Drukpas, half of the Drukpas were ascetic vagabonds and half of the ascetic vagabonds were Sidhas.

The Drukpa Kargyud Tradition

Drukpa Kargyud further developed into three sections; the Toed-druk, Bar-druk and the Med-druk. The Bar-druk also grew into two traditions known as Boed-druk and Lho-druk. The Bhutanese tradition is the Lho-druk tradition emphasizing on the practice of nine deities and five sealed sacred instructions. The practices on the nine deities are: Vajrasattva, Aksobhya, Amitayus, Avaloketesvara, the Innate Chakrasamvara, the 13 Deity Chakrasamvara, Vajrayogini, the Wrathful Vajrapani, and the Dharma Protectors led by Mahakala.

The first of the Five Sacred and Sealed Instructions is Mahamudra, the Great Seal of Emptiness, an exalted meditation on the nature of mind.

The second is meditation on the Six Yogas of Naropa. They are: Yoga of Psychic Heat; Yoga of Illusory Body;

Yoga of Clear Light; Yoga of Consciousness Transference/Transmigration of the Soul; Yoga of Dreams; and Yoga of Intermediate State.

The third is the instruction series on the Six-fold transmission of Equal Taste or six instructions on experiencing the single taste of all phenomena. They are: taking conceptualization as a path; taking delusions as a path; taking illness as a path; taking gods and demons as a path; taking suffering as a path; and taking death as a path.

The fourth is the Seven-fold teachings bestowed by the seven Buddhas to Tsangpa Jare Yeshey Dorji. This practice is very exclusive to the Drukpa Tradition only and still practiced in Bhutan. The uniqueness of this practice is that, the practice consists of seven Buddhas, seven receivers, seven teachings, seven circumblances, seven prostrations and seven Mandala offerings practiced for seven months and seven days.

The fifth one is the Guru Yoga. This is the most essential and base practice for all other practices mentioned above. This Sadhana deals with the profound path of propitiation of the Guru.

Arrival of Buddhism in Bhutan

Buddhism first came to Bhutan in the 7th century during the reign of Songtsen Gampo (629-710), the 33rd Dharma King of Tibet. He built hundreds of temples in and around Tibet to obliterate the negative forces or energies prevailing in the region due to the geographical location and position of the land. It was believed that eleven temples were built in Bhutan of which eight are still intact and visible. They are Lhakhang Karpo and Lhakhang Nagpo in Haa district, Kechu Lhakhang and Pelnang or locally known as Pana Goenpa in Paro, Jampa Lhakhang, Anu Lhakhang, Geney Lhakhang and Chuchi Lhakhang in Bumthang district. It was believed that Songtsen Gampo built these temples in Bhutan to mark his return to Bhutan as Zhabdrung Ngawang Namgyel. Songtsen Gampo was the 3rd and Zhabdrung was the 12th in the line of successive reincarnation of Avaloketeshvara as per *Phunsum Tshogpa*, affirmed by the omniscient Padma Karpo.

The Lhodruk Tradition

But ever since arrival of Zhabdrung Ngawang Namgyel, the Father of Bhutan in 1616, Buddhism became the source of peace, happiness and unity for Bhutan. The first Dzong was built in 1621 at Cheri and the Sangha was set up. It became the basis for development of so many unique culture and tradition. Then gradually the duel system of governance was set up and Buddhism became the state religion of Bhutan. The "*Drig Lam Chos Sum*" or the code of conduct, the culture and the Buddhist belief became the three fundamental ethics of Bhutanese tradition.

This *Lhodruk* or the Bhutanese Buddhist belief comprises of two categories, the tradition of the great fathers known as the "*Phachos*" and tradition of the sons or succeeding followers known as the "*Buchos*".

The *Phachos* comprises of "*Dam-ngag Dongpo Sumdril*" or the Three Sacred Sources of Instructions, namely:

1. *Togpa Gampoi Lugs* — The source for view or philosophical stand, the teachings of Mahamudra etc. was handed down to us from Choeje Dhakpo Lhaje, Gampopa Sonam Rinchen, the Sun-like disciple of the great Yogi Milarepa.
2. *Dam-ngag Rechung Lugs* — The second source for sacred instructions, such as the sixfold transmission was handed down from Rechungpa Dorji Drakpa, the Moon-like disciple of Milarepa.
3. *Tendrel Khowo Lugs* — The third source for the seven sacred instructions bestowed by the seven Buddhas originated from Choeje Tsangpa Jare Yeshey Dorji, the founding father of Palden Drukpa Karguid tradition.

The *Buchos* comprises of "*Gar Thig Yangs Sum*". *Gar* refers to various ritual dances. *Thig* refers to creations of Mandalas and vocational training such as paintings. And, *Yangs* refers to ritual chants and usage of various musical instruments. These are very distinctive and unique from other traditions prevailing elsewhere in the world.

Ritual and simple practices

Ritual services in our Bhutanese tradition are very unique and vast. We have over seventeen volumes of ritual texts performed uniquely different from any other tradition in the world. Musical instruments and their usage are also typically different from that of even the Tibetan traditions. Though we share many of the ritual texts, the musical cadence and melody are distinctively different. These were developed in 17th century during the reign of Zhabdrung Ngawang Namgyel, the Father of Bhutan and Gyelse Tenzin Rabgay, the First Regent.

The Dharma is a path that cleanses all defilements such as attachment, anger, ignorance and so on those are in the minds of all sentient beings. It is a method that liberates sentient beings from endless suffering of Samsara and leads them toward enlightenment, the state of perpetual bliss. It is a path that avoids harming others and concentrates only on benefiting others.

Suffering takes so many different forms in this world. We feel there is little we can do to stop it. Apart from sickness, old age and death, we have wars, environmental disasters and poverty. Our mind or inner consciousness is also troubled constantly by the disturbing emotions. So, as sentient beings, we wish for some miracle to happen and transform all this misery into a world of happiness and peace.

According to Vajrayana tradition, this is possible through simple practices–making aspiration prayers, dedicating the merit, and rejoicing in virtue. It is beyond just a simple good-hearted or well-intended gesture. These practices are very powerful skilful means for affecting positive change. When practiced with sincerity, they lead us beyond our limited notions of self and other, and therefore, awaken our wisdom and compassion. Throughout the ceremony, the union of compassion and wisdom are never lost. This philosophy can actually work miracles. We can see the state of our own mind and the profound state of all phenomena, the emptiness including of our own emotions. All these components are integrated in the chant or the ritual music.

As a result of gaining greater understanding of our emotions, we develop more profound skills to monitor and transform them. We gain the ability to change the emotions that usually disturb our mind and perpetuate habitual patterns. Since emptiness is the nature of phenomena, we can make progress and realize emptiness through practice. If emptiness were not the actual true nature of phenomena, it would be an illusion and practice would bring no result. But emptiness is the state of all phenomena and therefore these ritual services lead the practitioners and all those associated with them towards seeing, hearing, feeling and visualizing achieve peace, tranquillity and attain enlightenment.

The four different approaches

Coming back to the practical part of the Dharma – there are four different methods or ways of approach:

1. Viewing the lower realms as suffering and craving for birth in the upper realms. This is called the 'Perfect Mundane Vehicle'. The essence and key to this practice is to have a strong faith in Karma, the law of cause and effect.
2. Understanding the whole Samsara as suffering and opting for self liberation. This is called the 'Basic or Root Vehicle'. The key essence to this practice is to take refuge in the Triple Gem (Buddha, Dharma and Sangha).
3. Seeing Samsara as suffering and choosing the complete Liberation of all sentient beings. This is called the

'Mahayana' tradition. The key essence of this practice is the generation of Bodhicitta for all sentient beings.

4. Looking at the very nature of all phenomena and existence, and realizing enlightenment. This is called the 'Vajrayana'. The key essence of this practice is Guru Yoga or Devotion.

The first three takes the cause as path. They are called the Sutrayana. The fourth takes the result as path. This is called the Tantrayana or Vajrayana. The Sutra approach looks at the source of enlightenment, which is the accumulation of merit and wisdom. The Tantra deals with the means and methods directed towards realization of the natural state of one's own mind which is the ultimate attainment.

Conclusion

As we know, Buddhism is a religion that deals with human nature; it is the philosophy of mind and therefore of creations. The tradition deals with the philosophy of wisdom and emptiness through appropriate reasoning and systematic approach. It also deals with various means and methods directed towards the realization of the natural state of our individual mind. Thus, Buddhism enables one to get enlightenment by using powerful means such as music and chants. If one is very diligent in these practices, he or she can achieve full enlightenment within one lifetime.

THANK YOU AND TASHI DELEK

スピリチュアリティーと幸福

ゲンボ・ドルジ
翻訳：堀内俊郎

仏教は、幸福を、内面の平和を楽しみ満足していることと定義します。偉大なるインドの学者ナーガールジュナ（龍樹）は、ある著作の中で、幸福の状態を以下のように説明しています。

> 満足ほどの宝はない。あらゆる種類の財産の中で最上なものは満足であると、人天の師（ブッダ）は説いた。
> 満足に向けて努力し、それを達成しなさい。物質的な豊かさがなくとも、真の果報を見出すであろう。

国民総幸福（GNH）の概念は、ブータンにおいて近年ひろく促進、議論され、世界中の知識人や社会科学者や政治家の興味をひくようになりました。ここ数年来のGNHに関するセミナーや学会は、独自の文化の発展や保護と同じぐらいに、市民の精神的な健康を含んだ国家の社会的発展をもたらすことの重要性を強調してきました。簡便な発展モデルは経済的な成長に重きを置きますが、GNHの概念は、真の、そして持続的な人間社会の発展は、物質的・精神的な発展が並行して起き、互いを補完し強化する時に起きるという前提が基礎となっています。

ブータンは、この概念の最初の提案者として、経済的自立、環境保護、文化促進、良きガバナンス（統治）を、国民の生活に幸福をもたらす基盤に置いています。私たちは、幸福は、これらGNHの4つの柱を促進することによって達成しうるものと考えています。

仏教によれば、幸福の原因は善業（善いカルマ）であり、因果と妄想の法則です。私たちの物理的な世界におけるすべての経験は、単に私たちの心の投影にすぎません。それは私たちの業によってもたらされた心の生み出したものですから、その経験は、輪廻にとどまる限り、存在します。肯定的・善き・利益をもたらす行為は、この世での幸福と、あの世におけるより高い〔生存領域への〕再生をもたらします。善くない行い、あるいは悪業（悪いカルマ）は、この世で苦しみをもたらし、〔あの世での〕より低い生存領域への再生をもたらします。ゆえに、幸福は、この世における善業と無私無欲を通して達成されるのです。ブッダは『白蓮華経（法華経）』で、次のように説きました。

> 外の世界は業によって形成され、生み出される。
> 内にいる生き物たちは業という種子から生まれる。

そこで、GNHの4つの柱は、善業（善きカルマ）を造ることによって幸福や国の福利を達成するための条件として考えられましょう。

多くの人々にとっての幸福の定義は、身体的な満足を得ることや、車を運転したり、巨額の銀行預金を持ったり、豪華な家を構えたり、エギゾティックな場所でバカンスをとったり、グルメな食事を食べたりすることといったような要求や欲求を満たすことに基づいています。これら、うわべだけで永続しない達成は、GNHの諸の指標を思慮深く適用することによってもたらされえます。より深い、心の満足の達成の上に築かれる他の幸福は、ダルマ（法）の実践を自ら行うことによってのみ、もたらされます。

ブッダは『王への教誡』という経典で、以下のように言います。

王よ、あなたが〔死へと〕旅立つ時が来ました。物質的な財産も、親しい友も、親戚も、ついていってはくれません。これ以後に旅する所には、どこへでも、業（カルマ・行い）だけがついてきます。自分の影〔が自分についてくる〕ように。

偉大なるチベットのヨーガ行者ミラレーパは、ランゴム・レーパに以下のような歌を歌いました。

完全な悟りを得、自立した現実に気楽に居る者は、いつも楽しむ。
欲望の奴隷になり、飽くことを知らず常に物欲しげな者は、いつも悲しむ。

ブータンの僧侶は、幸福と社会の調和を常にコミュニティーにもたらすという役目を、自らに課してきました。歴史を振り返ると、シャプドゥン・ンガワン・ナムゲルは、17 世紀にブータンを統一し、最初の正式な政府、2 頭政治機構（訳者註：チョエシ制度。デシと呼ばれる俗界の長と、ジェ・ケンポと呼ばれる聖界の長の双方が、それぞれ政治・行政と宗教を担って統治を行う形態）を作りました。この統治のシステムは、相互に補い合い、ブータンの市民の利益のために共に働くものである世俗界と宗教界の両者を結びつけたものです。シャプドゥンは、16 の道徳的行いと 10 の善業に基づく国法を作りました。これはブッダの教えから発展したものであり、これらの法に際だって宗教的な色彩を与えています。成文化された法は、個々の市民と、より大きなコミュニティーの両者にとっての、物質的・精神的な権利、利益、義務を考慮に入れています。

実際、国法を支持することによって、人は菩薩の理想の実践に参入することができ、精神的な訓練をより豊かにすることが可能です。そのルールや規則は仏教の教えに染まっており、その核心は、利他行の実践です。偉大なるインドの哲学者シャーンティデーヴァは、『入菩提行論』で言います。

この世で不幸な者は、皆、自分自身の幸福を欲した結果、そうなっているのだ。
この世で幸福な者は、皆、他人の幸福を欲した結果、そうなっているのだ。

満足、純粋な幸福への源泉、内面の平和は、真実の法（ダルマ）の実践者の特徴です。物質的に発展した日常生活で私たちがよく出会い、生み出している不満足、不幸、フラストレーションといったものは、ほとんどの僧侶のコミュニティーにおいては、ない傾向にあります。在家から出家へと出立する時に、僧侶は世俗的な生活への執着を捨てることを求めます。しかし、そうすることで、コミュニティーに心理的な幸せをもたらす責任を負うのです。

ブータンの僧侶は、霊的指導者としての責任に関して、明確な役割と機能の分担を持っています。というのは、僧侶の大部分は、死や病気の時と同様に、結婚や昇進などの喜ばしい機会に、在家のコミュニティーに対する精神的なサービスを提供することに従事しているからです。僧侶が目の前にいることで、難しい局面における恐怖、弱さ、不安、絶望が和らげられ、同時に、良き日における喜びや自信を高めることが手助けされます。

一方で、祈祷者として生涯を捧げ、近づきにくく、人里離れた山の隠遁所で修行実践する人もいます。これらの行者は、物質的な快適さを捨て、生きとし生けるものによりよい奉仕ができるようになって〔この世に〕戻ってくるために悟りを得るという目的を果たすために、活動しています。

幸福、もしくは心の喜ばしい状態は、ヨーガの達成にとっての、繰り返し用いられるメタファーでありつづけました。「聖なる狂人」ミラレーパや、チベット・ブータンにおける他の多くのヨーギンは、解脱や至福の楽しさをしばしば歌っています。これらの物質的には貧しい行者たちが、基本的な必要物や快適さがなくとも、そんなにも幸福でありえたことは、多くの人にとっては驚きであるかもしれません。その答えは、彼らは〔宗教的〕実践を通して完全な満足を見いだしたことに求められましょう。

概して、ブータンの僧侶の大部分は、その時間の 4 分の 1 を、国家とその国民の幸福のための宗教的儀式や儀礼の実践に使います。これらの宗教的活動の目的は、国家とその市民の平和、繁栄、福利を促進することです。多くのブータン人は、これらの宗教的活動を当然のことと考え、それらを僧侶の責任と見ています。彼らはしばしば、

このような日常的な儀式や儀礼を実践している僧侶の多くが、実際は、より意味があり深遠なダルマ（法）の実践や訓練への機会を欠くことになるのだということを考慮に入れません。僧団は、国家とその国民のニーズを満たすために、このような犠牲を進んで払います。

学問的な、また生活上の技能の訓練を与えることに加え、僧院での教育は、若者を同情深く、愛情に満ち、親切で、非暴力的であるように訓練する道でもあります。僧院の制度の中でのカリキュラムは、人間の価値に基づいた教育への確固たる基盤を形成することに寄与し、それによって、より利他的な心構えや実践のために寄与するのです。知識を与え、国の社会的発展に寄与することを含む僧院での教育の恩恵は、僧院のヒエラルキーが、ブータン中の意欲ある僧や尼僧に門戸を開くことを促しました。僧院は、とりわけ宗教的な教育を求めてやって来る人々と同様に、世俗的な教育に接することができないためにやってくる人々に、すべての必需品を提供します。

ブータン僧侶による、文化の促進や保護へ向けての寄与は、極めて重要です。僧院は、数百年にわたり、ブータンの人々を教育し、訓練してきました。20 世紀半ばに世俗の学校が設立されるよりはるか以前からのことです。ほとんどの形態の文化や工芸、踊りやダルマ、文字による、また伝統的な実践の保護は、僧院や宗教的指導者の手仕事でありつづけました。実際、学僧は、国家の歴史や伝統を記録し保全することの最前線にいました。

仏教徒として、私たちは、幸福の根本は自分自身の中に見いだすことができ、この満足を見いだすためには、人は法（ダルマ）を実践せねばならないと信じています。ですから、僧団は、一時的な物質的幸福から永続する内面の満足へと軸足を移すために、ブータンの人々にとっての精神的な道案内人として、より活動的な役割を受け持つことによって、GNH を達成することにより大きな役割を果たさねばならないのです。

ブータンの歴史を通じて、僧団は国家の発展と同様に、ブータンの文化を保全し促進することに不可欠な役割を果たしてきました。シャプドゥン・ンガワン・ナムゲルの時代ですら、ブータン統一の基礎となったサンガ（僧団）が設立されるまでは、そのような視野を持ち得ませんでした。この激動の時代にこそ、僧団が、人々の精神的と世俗的な欲求の間のバランスを確保するために、国家の発展に関わりつづけることが適切なのです。

ブッダ（仏）の 3 つの身体の達成の加護により、
ダルマ（法）の真実の不変性の加護により、
サンガ（僧）の確固たる向上心の加護により、
一切の祈りの満たされんことを。

Tashi Delek

Spirituality & Happiness

Gembo Dorji

Buddhism defines happiness as the state of mind that enjoys inner peace and is contented. A state of well-being that the great Indian Pandit *Nagarjuna*, in one of his compositions, explains:

> There is no treasure like contentment. Of all the types of wealth, it is contentment,
> Which was told by the teacher of god and men, which is the most supreme.
> Strive for contentment and should you achieve it,
> Even without material wealth, you will truly have found your fortune.

The concept of Gross National Happiness (GNH) has been widely promoted and discussed in recent years in Bhutan and has even caught the interest of intellectuals, social scientists, and politicians throughout the world. Seminars and conferences on GNH over the years have served to highlight the importance of catering to the social development of the nation, including the spiritual health of its citizens as well as the promotion and preservation of its unique culture. While conventional development models stress economic growth, the concept of GNH is based upon the premise that true and sustainable development of human society takes place when material and spiritual development occur side by side which serves to complement and reinforce one another.

Bhutan as the foremost proponent of this concept, places economic self- reliance, environmental preservation, cultural promotion, and good governance as the foundation for bringing happiness into the lives of its people. We believe that Happiness can be achieved by promoting these four pillars of GNH.

According to Buddhism, the cause of happiness is virtuous *karma*, the law of causality and delusion. Our entire experience of the physical world is simply a projection of our mind. Since it is a production of our karmic mind, the experience will exist as long as we remain in samsara. Positive, virtuous and beneficial actions result in happiness in the present life and a higher rebirth in the next life. Unwholesome deeds or bad *karma* beget sufferings in this life and rebirth in the lower realms. Therefore, happiness can be achieved through acts of virtue and selflessness in this life. Buddha said in the *White Lotus Sutra*:

> The external world is formed and created by Karma
> The inherent sentient beings are born from the seed of Karma.

The four pillars of GNH can then be considered as conditions for attaining happiness and well-being of a nation by the creation of good *karma*.

The definition of happiness for most people is based upon having physical comfort and fulfilling their needs and desires, such as, driving a car, having a big fat bank account, owning a plush home, taking vacations to exotic locales and eating gourmet food. These superficial and impermanent attainments can be brought about by the judicious application of the indicators of GNH. The other happiness, which is founded on the attainment of a deeper mental

contentment, can only be brought about by applying oneself to the practice of the Dharma.

The Buddha said in the Sutra, *Instructions to the King*:

> As the moment comes for you to leave, Oh King!
> Neither material wealth nor dear friends and relatives will follow.
> And wherever one travels henceforth,
> The Karmic deed is all that follows, like one's own shadow.

The great Tibetan yogi Milarepa sang this song to Langom Repa:

> He who has a thorough Realization, at ease in the self-sustaining Reality, is ever joyful.
> He who is enslaved by his desires, insatiable and always longing, is ever sad.

Bhutanese clergies have always taken upon themselves the burden of bringing about happiness and social harmony to the community. Looking back in history, Zhabdrung Ngawang Namgyal unified Bhutan during the 17th Century and created its first formal government, the Dual System of Governance. This system of governance combined both the secular and religious which complemented one another and worked together for the benefit of Bhutan's citizens. Zhabdrung created the laws of the land based upon the sixteen principles of moral conduct and the ten virtuous deeds, which had been previously developed from the teachings of the Buddha, which gave these laws a distinctive religious flavor. The codified laws took into consideration the material and spiritual rights, benefits and responsibilities of both individual citizens and the greater communities.

In fact, by adhering to the laws of the land, one could put into practice the Bodhisattva ideals and enrich one's own spiritual training. The rules and regulations are steeped in Buddhist teachings and at their core is the practice of benefiting other beings. The great Indian philosopher Shanti Deva highlights in the *Bodhicaryavatara* that;

> All those who are unhappy in the world are so as a result of their desire for their own happiness. All those who are happy in the world are so as a result of their desire for the happiness of others.

Contentment, the source of genuine happiness and inner peace is characteristic of true Dharma practitioners. The dissatisfaction, unhappiness and frustrations that we so often encounter and create in our daily lives, which are materially developed, tend to be absent in most monastic communities. In going forth from home to homelessness, the clergies seek to abandon attachment to worldly life, but in so doing also take on the responsibility of bringing psychological well-being to the community.

The Bhutanese clergy has a clear distribution of roles and functions in regard to their pastoral responsibilities. For the most part members of the clergy are engaged in providing spiritual services to the lay communities in times of death, sickness, as well as on joyous occasions, such as marriage and job promotion. It is the presence of the clergy that helps to assuage their fears, weaknesses, anxiety and desperations during difficult periods as well as enhancing their joy and confidence in good times.

On the other hand, there are those who dedicate their lives to prayers and practice in inaccessible and remote mountain hermitages. By forsaking material comforts, these practitioners work towards fulfilling their goal of gaining enlightenment in order to come back to better serve all sentient beings. Happiness, or the joyous state of mind, has always been a recurring metaphor in religious literature for yogic attainment. Milarepa, the Divine Madman and many other yogins, both in Tibet and in Bhutan, have sung often about the joy of liberation and of sublime bliss. It may surprise most people that these materially poor practitioners could be so happy even without

the basic necessity and comfort. The answer may be that they have found complete contentment through practice.

For the most part, a majority of the members of the Bhutanese clergy contribute three quarters of their time towards the performance of religious ceremonies and rituals for the welfare of the State and its people. The objective of these religious engagements is to promote the peace, prosperity and well-being of the country and its citizens. Many Bhutanese take for granted these religious engagements and view them as the responsibility of the clergy. They often do not take into consideration that the large number of monks who participate in these daily rituals and ceremonies are in truth deprived of the opportunity to engage in more meaningful and profound Dharma practice and training. The monastic body is willing to make this sacrifice in order to satisfy the needs of the country and its people.

In addition to imparting academic and life skills training, monastic education is an avenue to train youths to be compassionate, loving, kind, and non-violent. The curricula in the monastic institutions serve to build a solid foundation in humane value based education, thereby contributing toward a more altruistic frame of mind and practice. The benefits of a monastic education, including providing knowledge and contributing to the social development of the country, has prompted the monastic hierarchy to open its doors to aspiring monks and nuns throughout Bhutan. The monasteries accommodate all those who come specifically seeking a religious education as well as those who come because they do not have access to a secular education.

The contribution of the Bhutanese clergy toward the promotion and preservation of culture is very significant. The monasteries have for centuries educated and trained the Bhutanese population long before the establishment of secular schools in the mid-twentieth century. The preservation of most forms of arts and crafts, dance, drama, literary and traditional practices have been the handiwork of the monasteries and the religious leaders. In fact, monk scholars have been at the forefront of documenting and preserving the history and tradition of the country.

As Buddhists, we believe that the root of happiness can be found within oneself and in order to find this contentment one must practice the dharma. Therefore, the monastic body should play a larger role in achieving GNH by having a more active role as spiritual guides to the Bhutanese people in order to shift the focus away from temporary material happiness to everlasting inner contentment.

Throughout the history of Bhutan, the monastic body has played an integral part in the development of the country as well as the preservation and promotion of Bhutanese culture. Even during the time of Zhabdrung Ngawang Namgyal, his vision could not take place until the establishment of the Sangha which became the base for the unification of Bhutan. It is only appropriate that at this time of great change that the monastery continue to be involved in the development of the country in order to ensure a balance between the spiritual and the secular needs of the people

Through the blessing of attaining the three Kayas of the Buddha
Through the blessing of the unchanging truth of the Dharma
And through the blessing of the unwavering aspiration of the Sangha
May all our prayers be fulfilled.

Tashi Delek

世界を旅し経巡る物語
変装したブッダと井戸の中にいる男の寓話

ルゥイトガード・ソーニー
翻訳：一色　大悟

変装したブッダ

キリスト教徒のヨサファト

1583 年に二人の伝説上のキリスト教徒が『ローマ殉教録』（*Roman Martyrology*）に受け入れられ、キリスト教正教会の暦にだけでなくローマカソリック〔の暦〕においても、彼らには彼らの祝日が与えられた。その二人の聖人とはバルラーム（Barlaam）とヨサファト（Josaphat）である。

彼らの伝説はインドの王子ヨサファトの生涯を伝えている。彼は異教徒の王の息子であり、その王はキリスト教の信仰を嫌い、彼の国土でキリスト教徒を迫害していた。ヨサファトが生まれた時、彼はキリスト教徒になるだろうと予言された。父〔王〕は、その息子を壮麗な宮殿の中に閉じ込め、人生にあるすべての苦い局面を寄せ付けないことで、この予言を妨げ阻止しようとした。しかしながら、ある時期にヨサファトはこの過保護な生活を疑いはじめ、宮殿の外に視線を向けることを許されることに成功した。父〔王〕は宮殿の周りの環境を牧歌的で完全に喜びに満ちた世界であるかのように保ったが、ヨサファトはハンセン病患者と盲人、そして白髪で歯がなく老いのため腰が曲がった人に遭遇した。かくして彼は、病と差し迫っている死について学んだ。ヨサファトがこれらの経験を回想し人生の無常を熟考していた間に、キリスト教徒の苦行者であるバルラームが、宝石商人に変装して、彼を訪ねた。バルラームは彼に人間〔がおかれた〕状況についての寓話を語り、また彼に救済についてのキリスト教の教義を教えた。そうして彼はヨサファトを改宗させたが、父〔王〕を悲嘆に暮れさせることになった。さらにヨサファトは苦行者の生活をおくることを決心した。父〔王〕は、教義問答で彼を取り巻き、世俗の誘惑を王子に浴びせかけることによって、一層はげしく彼を取り戻そうとした。しかしながらヨサファトは意志堅固だった。その後、彼は有徳で高徳な生活を送り、荒野で隠者として最期を迎えた。

以上が、アトス山のエウティミオス（Euthymios of Mount Athos）によって十世紀にギリシア語で書かれた、『バルラームとヨアサフ（Ioasaph）』という聖人伝的小説のごく簡単な概説である。ヨーロッパ中世において、それは極めて大切にされた物語となり、二十以上の言語に翻訳され、散文だけでなく韻文〔で書かれた〕多くのヴァージョンに語り直された。それはイエズス会士たち[(1)]によって戯曲化され、そして書物の挿絵やフレスコ壁画において、目に見えるように描写された。この啓発物語は、人生の意味についての問いに対し苦行主義の理想を提示することで回答するものであり、キリスト教の信仰の勝利を指摘する。そしてそれは、例えば十六世紀の日本においてのように、キリスト教宣教師たちによって、改宗の物語として使用された。

ヨサファトか、ブッダか？

幾人かのキリスト教ヴァージョンの編者と翻訳者による、ヨサファトをブッダと関係づけた、いくらかの不確かな資料は存在したのだが、その伝説は二人の高名なキリスト教聖人についての中世ヨーロッパにおける聖人伝として称賛された。この種の受容の一例は、シャカムニ・ブッダについてのマルコ・ポーロによる報告に対するディオゴ・デ・コートの読解である。マルコ・ポーロは、彼の旅行記（『東方見聞録』（*Il Milione*）1298/99）[(2)]において

それを述べ、セルガモニ・ボルカン王子について語った。〔王子は〕王である父によって、十分に保護された幸せな環境の中で育てられたため、死と老いという現実に悩まされることがなかった。しかし彼は、死者と老いに打ちひしがれた人と遭遇した後に、苦行者となった。マルコ・ポーロは、セルガモニ・ボルカンがキリスト教徒であったなら、彼は偉大なキリスト教聖人であっただろうに、と付け加えている。この報告は、ポルトガル人のドミニコ会修道士であり歴史家であったディオゴ・デ・コートによって16世紀後半に注釈された。彼は、ブッダとヨサファトの伝記における、はなはだしい類似性に気づいた。彼は西洋出身の人物として、また敬虔なキリスト教徒として、ブッダは異教徒らによって聖人ヨサファトを模して作られた[3]、と結論した。しかしながら、この意見はそれほど注目されることのない注釈であった。およそ1859年になってようやく、シッダールタ王子が保護されて教育されたこと、そして彼が老、病、死、出家者と四度の決定的な邂逅をしたことが、ヨサファトの物語の中核部分となっていることが認知された。その発見は、スタニスラス・ジュリアン（Stanislas Julien）による中国語からのアヴァダーナ（仏伝文学）の翻訳[4]とバルテルミ・サンチレール（Barthélemy Saint-Hilaire）の著書『ブッダと彼の宗教』（*Le Bouddha et sa religion*）[5]によって準備された。エドゥアール・ラブライエ（Édouard Laboulaye、1859年）とフェリックス・リーブレヒト（Felix Liebrecht、1860年）は独自に、バルラームとヨサファトの伝説がインドに起源することを言及した[6]。この発見は、物語の伝達についての原典資料と歴史に関する、広汎に渡り実りの多い研究のはじまりとなった[7]。

諸文化、諸宗教、諸言語を貫く物語の道

ブッダの伝説が西洋まで旅し、キリスト教の外観で覆われるようになる前に、それはマニ教ヴァージョン（おそらく中期ペルシア語と古トルコ語）とイスマーイール派イスラム教（アラビア語）ヴァージョンを通過した。*Kitāb Bilawhar wa Būḏâsf* は、グルジア語で〔書かれた〕最古のキリスト教ヴァージョン、すなわち *Balavariani* の源泉となった資料である。それによって、その伝説はキリスト教圏に入ってきた。13世紀のヘブライ語の韻文小説 *Sefer Ben ha-Melech we-ha-Nasir* はイスラム教のアラビア語ヴァージョンに依拠している。

上で言及した、エウティミオスによって書かれたギリシア語小説は、*Balavariani* に依拠し、キリスト教アラビア語訳の原型となり、エチオピア語〔ヴァージョン〕（*Baralam wa-Yewasaf*）がそれに続いた。ラテン語への翻訳は、多くのヨーロッパ言語で〔書かれた〕さらなるヴァージョンへとつながった。第二千年紀においてキリスト教宣教師はその物語を中国語へと翻訳した。高名なイエズス会士であるマテオ・リッチ（Matteo Ricci、1610年没）は、バルラームとヨサファトの物語の中国語訳について彼の『歴史著作集』（*Opere storiche*）の中で言及している。そのヨアサフ伝は、イエズス会士ニコロ・ロンゴバルディ（Nicolo Longobardi）に訳されたもので、『聖若撒法始末』というタイトルのもと1645年に木版印刷された[8]。16世紀後半には、バルラームとヨサファトの物語の短縮版が、宣教師たちによって日本に広まった[9]。フィリピンで熱心に活動していた宣教師は、フィリピンの言語であるタガログ語への翻訳を生み出した。〔それは〕アントニオ・デ・ボルハ（Antonio de Borja）によってマニラで1712年に出版された[10]。

ブッダの伝説の旅は、近縁にある様々な主人公の固有名詞に反映されている。

Bodhisattva: Bûḏ̲âsf（アラビア語）；Iodasaph（グルジア語）；Ioasaph（ギリシア語）；Josaphatus（ラテン語）。

Bhagavan: Bilauhar（アラビア語）；Balavar（グルジア語）；Barlaam（ギリシア語、ラテン語等）。

なんと成功した物語であることか！

インドからヨーロッパと東アジアへ向かったブッダの伝説の冒険。いかなる版権を顧慮することもないプロットの「貿易」。〔異なった宗教の〕教義を説明し、その教えを広めることを目的として、異なった宗教によってそれからそ〔のプロット〕が構成されるところの用例。一つのプロットが何人もの学匠に役立ったという事実。イスラム教の主人公たちとキリスト教の聖人たちにとっての、仏教の原型が後に発見されたこと。そして20、21世紀においてこれらの特色について数多くの研究と再考察がなされたこと。以上のようなこの物語のすべての局面は、そ〔のバルラームとヨサファトの物語〕を人文学の宝に選び出す。認められているように、異文化圏、異宗教圏においてはその物語の異なった側面が強調され、異なった信仰は登場人物と彼らの行動をその制度と教訓的意図にふさ

わしいように作り変えた。シッダールタ王子は、世俗的な生活を経験した後に、それを放棄した人物として登場する。そして、老、病、死、苦行を見て奮起したため、彼は正しい道の探求を独力で開始した。しかしながら、キリスト教のみならずイスラム教の物語では、主人公には将来に影響を与えることになる苦行者である指導者がおり、特にキリスト教徒のヨサファトは完全な純潔と三位一体への信仰によって特徴付けられている。しかし、諸文化と諸宗教を超えて、それは王子の離俗と啓発の物語である。権力と富をともなった王室の地位は、まさにそれらすべてから出離する行動と対照される重要な特色である―貧者の出離であったならば、〔それほど〕印象的でも模範的でもなかっただろう。俗世の幸福が束の間のものであること、すべてものが無常であること、苦悩という点から見た、正しい道についての本質的な人間の省察を、その物語は例証する。

井戸の中にいる男の寓話

バルラームがヨサファトに人間〔がおかれた〕状況の諸側面と救済への道のりを寓話（教訓話）によって教えたことは、上で既に述べた。これらの教訓話の中で、ほぼすべてのヴァージョンの物語に見いだされるものの一つが、井戸の中にいる男の寓話である[11]。それは、世界を駆け巡った物語の、もう一つの例である。そ〔の物語〕はインドまで遡ることができる。〔インドにおける〕その〔物語の〕最古の証拠は、後2、3世紀以降のアマラーヴァティーとナーガールジュナコンダに由来する、仏教のレリーフである[12]。我々は、仏教ヴァージョン〔のこの物語を〕ただその中国語諸訳から知っている。その物語のあるヴァージョンはマハーバーラタ（*Mahābhārata*）において語られており[13]、また我々はいくつものジャイナ教資料、〔すなわち〕ハリバドラ（Haribhadra）の *Samarāiccakahā*（8世紀）、アミタガティ（Amitagati）の *Dharma Parīkṣā*（1014年）、ヘーマチャンドラ（Hemacandra）の *Pariśiṣṭaparvan*（13世紀）に、そ〔の物語〕を見出すことができる。もっとも整合的な描写の一つは、サンガダーサ（Saṅghadāsa）の *Vasudevahiṇḍi*（おそらく6世紀以降）から得られるジャイナ教ヴァージョンであり、〔それは〕「感覚の悦びについての譬喩としての蜂蜜の滴りという訓話」と呼ばれる。

ある男が隊商とともに荒野を旅していた。盗賊団が隊商を散り散りにし、その男がそれから離れた時、彼は方向を失ってさまよった。発情した野生の象が彼を攻撃した。男は逃げている時に、古く、生い茂った井戸を見た。その縁には巨大なイチジクの木があり、おびえた男は井戸の中に垂れ下がっているその枝の一つを掴んだ。彼は枝にしがみつくと井戸の中にぶら下がり、自分の周りを見渡した。なんと、井戸の底に彼が見たのは、大きく口を開け、彼を食べようとしている巨大なニシキヘビであった。彼の脇には四匹の毒蛇が彼を咬もうとしていた。彼の頭上では、白と黒の二匹のネズミがその枝を齧っていた。象は彼の髪の毛に鼻で触れていた。

しかしながら、木には大きな蜂の巣があった。象によって木が揺すられた時、風が数滴の蜂蜜をその男の口に吹きつけた。そして、彼はこれを味わった。その時、蜂が辺り一面に飛び交い、彼を刺そうとしていた。

［語り手が問う。］さあ、あなたは何がこの状況下でのこの男の幸せだと思うか。

［聞き手が言う。］蜂蜜は、彼が望んだもので、これは彼の幸せだが、他のすべては不幸せだと思う。

［語り手が言う。］その通り。

さて、その寓話の意味は〔以下の通り〕。

輪廻、つまり再生の輪環にある魂は、その男のようなものである。生老病死に取り巻かれた輪廻という荒野は、その荒野のようなものである。死は、その野生の象のようなものである。神あるいは人間への生まれは、その井戸のようなものである。地獄あるいは動物界への再生は、そのニシキヘビのようなものである。怒り、高慢、欺瞞、貪りという再生を導く四つの悪い感情は、他の蛇のようなものである。生命の持続期間は、その枝のようなものである。月の白分〔、つまり新月から満月に至る半月、〕と黒分〔、つまり満月から新月に至る半月、〕とは、その二匹のネズミのようなもので、昼夜をかじりとることで余生を短くする。行為が束縛する理由、つまり愚かさ、感覚の悦びへの執着、誤った信仰は、その木のようなものである。音声、触覚対象、味、形状、においという感覚対象は、その蜂蜜のようなものである。身体を襲い、そ〔の身体〕の中で広がる病は、その蜂のようなものである。

自身をそのような恐れと苦痛において見出した者は、彼の幸せを何から得るだろうか。―幸せの観念は、蜂蜜にある甘い味わいからしか立ち現れない。

もし、完成された強大な超自然的存在が「来たれ。我が愛し子よ。私の手をとれ、私が汝を引き出すことができるように」と彼に言うとしたら、彼はそれを望むだろうか。―どうして彼は、彼の苦悩という檻から解放されることを好まないであろうか。―彼は蜂蜜のために「まず蜂蜜で満足させてください。その後であなたは私を引き出してよい」と愚かにも言うだろう。

しかし、一体どこに彼にとっての充足があろうか。もしも支えている枝が切断されたならば、彼はニシキヘビの口に転落するだろう。(14)

この寓話は、ペルシア経由でインドを離れた。そのモティーフはイスラム世界で広く知られ、多くの世紀を通して文学作品に用いられた。6 世紀のボルゾーエー（Borzōē）の Pañcatantra の翻訳に付された彼の序文中に、そ〔の寓話〕は含められている。同書はもはや現存していないが、イブン・アル＝ムカッファ（Ibn al-Muqaffa）による、アラビア語訳 *Kalīla wa Dimna* が存在している。そして、伝達の別の進路において、その寓話は、*Balavariani* を経由してバルラームとヨサファトの小説へと至ることになる、*Kitāb Bilawhar wa Būḏâsf* に含まれる一教訓話として (15)、イスラム教の東洋からキリスト教の西洋へと伝えられた。それは中世において広く知られ、語られた。そして現代においてなお、世界の文学の一部であり続けている。レフ・トルストイは彼の『懺悔』の中でそれを語り直した。はじめに彼は「東方の古い寓話」としてそれに言及し、その後でそれを「寓話ではなく、本当の、議論の余地のない、わかりやすい真実」と讃えた (16)。

世界の甘美さについての寓話は、すでにその故国であるインドにおいて少々の変化をともなって語られ、それが旅する途上において、異なった諸伝統の影響によっていくつもの〔内容の〕交代を経験した。ある変化形では象がユニコーンに置き換えられ、別のものではラクダ、あるいはライオンにも〔置き換えられた〕。男は必ずしも井戸に逃げこむわけではなく、穴に落ちたり、木の上に立ったりする。〔毒〕蛇は、ジャイナ教ヴァージョンでは四つの感情を象徴しているが、四大元素あるいは身体の四体液とも解釈される。男はすべて〔のヴァージョン〕でかならず蜂蜜を味わうわけではなく、あるヴァージョンではマナあるいは甘いベリーを〔味わう〕。その寓話の禅宗ヴァージョンは、虎と崖からぶら下がった男がイチゴを味わうことを物語る。これらの特色は、『沙石集』の第十八話 (17) と、禅宗の物語の近代に〔編まれた〕多くの選集に見いだされる。しかしながら、その寓話の典拠と、中国と日本におけるそれらの歴史と、東アジアにおいてその伝統が継続したことについての問題は、比較研究 (18) の特別な関心を惹き起している。

異なった諸哲学、諸宗教、諸文化の人間の条件（conditio humana）に関する見解には、人生にある諸々の評価不能なものと世俗の物事の無常性を指摘するものがある。それらは実に、相違しまた競合しさえする諸理論、諸教義、諸態度を導出する。しかし、上記の物語が世紀と大陸を越えて伝わった顛末は、あるモティーフに備わる、一種の普遍的な要請と有効性を顕示している。〔そのモティーフとは〕たとえば、出家者の王子や、あるいは生に執着し、数滴の蜜を味わうことで自身のおかれた危険な実存的状況を忘れている男のようなものである。

参考文献

Cordoni, Constanza, 2014: *Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur des Mittelalters*. Berlin, etc.: De Gruyter.

Ikegami, Keiko, 1999: *Barlaam and Josaphat*. A transcription of MS Egerton 876 with notes, glossary and comparative study of Middle English and Japanese versions. AMS studies in the Middle-Ages 21. New York.

Julien, Stanislas, 1859-60: *Les Avadanas, contes et apologues indiens inconnus jusqu'à ce jour suivie de fables et des chinoises*. Vols 1–2, Paris.

Laboulaye, Édouard, 1859: Review of Julien's translations of the Avadānas in *Journal des débats politiques et litteraires*, pp. 2–3.

Liebrecht, Felix, 1860: "Die Quellen des "Barlaam und Josaphat"", in *Jahrbuch für romanische und englische Literatur*, 2, pp. 314–334.

Benedetto, Luigi Foscolo, 1928: *Marco Polo, Il Milione*. Prima editione integrale a cura di Luigi Foscolo Benedetto sotto il patronato della città di Venezia. Firenze.

Lopez, Donald S. and Peggy McCracken, 2014: *In Search of the Christian Buddha*. New York: Norton.

Mujū, Ichien, 1940: *Shaseki shū*. Transcribed by Nyogen Senzaki and Paul Reps: *101 Zen Stories*. Philadelphia.

Mette, Adelheid, 2010: *Die Erlösungslehre der Jaina*. Berlin: Insel.

Reps, Paul: see Mujū.

Saint-Hilaire, Barthélemy, 1860: *Le Bouddha et sa religion*. Paris.

Wiener, Leo（tr.）, 1904: Translation of Tolstoy, Count Lev N.: My Confession. Boston.

Volk, Robert, 2009: *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Berlin, etc.: De Gruyter.

Yule, Henry, 1903: *The Book of Ser Marco Polo the Venetian Concerning the Kingdoms and Marvels of the East*. Tr. and ed., with notes, by colonel Sir H.Y. 3rd ed. Vol 2, London.

Zin, Monika, 2011: "The Parable of 'The Man in the Well' Its travels and its Pictorial Traditions from Amaravati to Today" in: *Art, Myths and Visual Culture of South Asia*. Delhi: Manohar. Warsaw Indological Studies, 4 pp. 33–93.

注

1　ヨーロッパで上演されたイエズス会劇の他にも、1653 年にタンジョールにおいてタミル語でヨサファット劇が上演された証拠がある。Cf. Volk［2009：p. 154］.

2　Benedetto［1928：Cap. CLXXIX, 8-45］.

3　Yule［1903：p. 325］に引用されている。

4　Julien［1859］.

5　Saint-Hilaire［1860］.

6　Laboulaye［1859：pp. 2-3］は、ジュリアン訳アヴァダーナの書評の中でそれに言及した。Liebrecht［1860：pp. 314-334］も見よ。

7　この主題についての文献は膨大であるが、ここでは近年出版された三書のみを言及すれば十分である。これらは共に、労作である参考文献表を記載している。Cordoni［2014］; Lopez and McCracken［2014］; Volk［2009］.

8　Cf. Volk［2009：p. 153］.

9　「尊きコンヘソレスさんばるらあんとさんじょさはつの御作業」（『さんとすの御作業の内抜書』加津佐版 1591 年、第 1 巻 pp. 239-274）。同書において、バルラームの物語は 17 の聖者伝の第 16 番目である。Cf. Volk［2009：p. 153］; Ikegami［1999：p. 31-65］.

10　Cf. Ikegami［1999：p. 31］.

11　ラブライエがこの寓話を中国語のアヴァダーナのフランス語訳の中で発見したことから、この寓話は、バルラームとヨサファトの小説にインドあるいは仏教の原型があることをラブライエが突き止める手がかりの一つとなった。上記注 6 参照。

12　Zin［2011］による網羅的な論述を見よ。

13　Mahābhārata 11. 5-6, pp. 19-24 BORI, Poona 1956.

14　Mette［2010：pp. 68-69］によるサンガダーサの *Vasudevahiṇḍi* ドイツ語訳に依拠した。

15　Volk［2009：p. 109］はキリスト教のバルラームとヨサファトの源泉となった *Kitāb Bilawhar wa Būḍâsf* がおそらくイブン・アル＝ムカッファによって編纂された、と述べる。

16　Wiener［1904：p. 22］.

17　無住一円『沙石集』。千崎如幻とポール・レプス（Paul Reps）によって、*101 Zen Stories*（Philadelphia, 1940）中に転写されている。

18　Zin［2011：pp. 74-79］は、中国（例えば泉州開元寺の浮き彫）と日本（例えば鎌倉時代の絵巻物）に由来する、いくつかの絵画表現を引用している。

Narratives on World Tours and Detours. The Buddha Disguised and the Parable of the Man in the Well

Luitgard SONI

The Buddha Disguised

The Christian Josaphat

In 1583 two legendary Christians were accepted in the *Roman Martyrology* and they were given their feast days in the Roman-Catholic as well as in the Christian-Orthodox calendars. The two saints are Barlaam and Josaphat.

Their legend tells the life of the Indian prince Josaphat. He was the son of a pagan king who abhorred the Christian faith and persecuted Christians in his realm. When Josaphat was born it was foretold that he would become a Christian. The father tried to prevent and counteract this prophesy by enclosing his son in a magnificent palace and warding off all bitter aspects of life. However, at some point Josaphat began questioning this overprotected life and succeeded in being permitted to cast a glance outside the palace. Although the father had kept the environment around the palace like an idyllic, entirely joyful world, Josaphat encountered a leper, a blind man and a white-haired, toothless man bent by old age. In this way he learned about disease and impending death. While Josaphat reflected on these experiences and pondered the impermanence of life, a Christian ascetic Barlaam visited him, disguised as a jewel merchant. Barlaam told him parables about the human situation and taught him the Christian doctrine of salvation. He then converted Josaphat, much to the grief of his father. Moreover, Josaphat decided to lead the life of an ascetic. The father tried even harder to win back his son by involving him in doctrinal discussions and also over-pouring the prince with worldly temptations. Josaphat was however adamant and he then led a virtuous and chaste life, ending up as a hermit in the desert.

This is the bare outline of the hagiographical novel *Barlaam and Ioasaph*, written in Greek in the 10th century by Euthymios of Mount Athos. It became a most cherished story in the European Middle Ages, translated into more than twenty languages and retold in many versions in verse as well as prose. It was dramatised by the Jesuits[1] and visually depicted in book paintings and frescoes. This edifying story gave an answer to the question about the meaning of life by offering the ideal of asceticism; it pointed out the victory of the Christian faith and it was used as a conversion story by the Christian missionaries, for example in Japan in the 16th century.

Josaphat or Buddha?

Although there were a few rather tentative observations by some editors and translators of the Christian versions that associated Josaphat with the Buddha, the legend was celebrated as a medieval European hagiography of the two eminent Christian saints. One example of this kind of reception is Diogo de Couto's reading of Marco Polo's account of Buddha Śākyamuni in Ceylon: Marco Polo related it in his travel reminiscences (*Il Milione* 1298/99)[2] and talked about prince Sergamoni Borchan, who was brought up by his father, the king, in a well protected happy environment, unburdened by the realities of death and old age. Yet, after he encountered a dead person and a man stricken with old age he became an ascetic. Marco Polo added that, if Sergamoni Borchan would have been a Christian he would have been a great Christian saint. This account was glossed in the late 16th century by the Portuguese Dominican friar and historian Diogo do Couto who noticed the great similarity in the biographies of the Buddha and Josaphat. As a man

from the occident and a pious Christian, he concluded that the Buddha was modelled by the heathens after saint Josaphat.[3] This observation, however, was a rather unnoticed gloss and only around 1859 was it recognized that Prince Siddhārta's protected upbringing and his four decisive encounters with old age, sickness, death and a renouncer are the nucleus for Josaphat's story. The discovery was prepared by Stanislas Julien's translations of the *Avadānas* from the Chinese[4] and Barthélemy Saint-Hilaire's book about *Buddha and his religion*.[5] The scholars Édouard Laboulaye (1859) and Felix Liebrecht (1860) independently noted the Indian origin of the Barlaam and Josaphat legend.[6] This discovery was the beginning of a wide and prolific research into the sources and the history of the transmission of the story.[7]

The Ways of the Story Through Cultures, Religions and Languages

Before the Buddha legend travelled to the occident and was clad in a Christian garb it went through Manichean (probably Middle-Persian and then Old Turkish) and Ismā'īlī-Islamic (Arabic) versions. The *Kitāb Bilawhar wa Bûḏâsf* was the source material for the oldest Christian version in the Georgian language, that is the *Balavariani*. With it the legend entered the Christian realm. The Hebrew verse-novel *Sefer Ben ha-Melech we-ha-Nasir* of the 13th century is based on an Islamic-Arabic version.

The Greek novel written by Euthymios mentioned above is based on the *Balavariani* and serves as a model for an Christian-Arabic translation, followed by an Ethiopian one (*Baralam wa-Yewasaf*). Translations into Latin led to further versions in many European languages. In the second millennium Christian missionaries translated the story into Chinese. The prominent Jesuit Matteo Ricci who died in 1610 refers to a Chinese translation of Barlaam and Josaphat in his *Opere storiche* and in 1645 the Ioasaph legend was published with wood-cuts under the title *Shêng Jo-sa-fa shi-mo*, translated by the Jesuit Nicolo Longobardi.[8] In the late 16th century a shorter version of the Barlaam and Josaphat story was spread by the missionaries in Japan.[9] The missionary zeal in the Philippines brought forth a translation in the Philippine language Tagalog which was published by Antonio de Borja in Manila in 1712.[10]

The tours of the Buddha legend are reflected in the various related proper names of the protagonists:
Bodhisattva: Bûḏḏâsf (Arabic); Iodasaph (Georgian); Ioasaph (Greek); Josaphatus (Latin).
Bhagavan: Bilauhar (Arabic); Balavar (Georgian); Barlaam (Greek, Latin etc.).

What a successful tale!

The adventures of the Buddha legend on its way from India to Europe and to East Asia, the 'trade' of the plot disregarding any copyright, the use that it was made of by different religions for illustrating their tenets and spreading their messages, the fact that one plot served several masters, the late discovery of the Buddhist model for the Islamic protagonists and the Christian saints and the copious research and reflections of these features in the 20th and 21th centuries, all these moments of this story single it out as a treasure of humanity. Admittedly, different aspects of the story were emphasized in the different cultural and religious realms and the different faiths altered the *personae* and their actions to suit their own system and their didactic intentions. Prince Siddhārta appears as a man who renounced worldly life after having experienced it and, stirred by the sight of old age, disease, death and asceticism, he set out in search of the right path on his own. In the Islamic as well as in the Christian narrations however, the protagonists have seminal ascetic teachers and especially the Christian Josaphat is characterized by absolute chastity and faith in the Trinity. But across cultures and religions it is the the story of renunciation and enlightenment of a prince. The royal status with its power and wealth are important contrasting features to the act of renouncing precisely all that — the renunciation of a pauper would not be as impressive and exemplary. The story illustrates the essential human reflection on the right path in view of the transience of mundane happiness, the impermanence of all things and of suffering.

The Parable of the Man in the Well

It was said above that Barlaam taught Josaphat aspects of the human condition and the path to salvation through parables/apologues. One of these apologues which is found in almost all the versions of the story is the parable of the man in the well.[11] It is another example of a globetrotter story. It can be traced back to India where its oldest testimony are Buddhist reliefs from Amaravati and Nagarjunakonda from the second or third century.[12] We know the Buddhist versions only through their Chinese translations. A version of the story is told in the *Mahābhārata*[13] and we find it in several Jaina sources: Haribhadra's *Samarāiccakahā* 8th cent.; Amitagati's *Dharma Parīkṣā*[14]; and Hemacandra's *Pariśiṣṭaparvan* 13th cent. One of the most consistent renderings is the Jaina version from the *Vasudevahiṇḍi* by Saṅghadāsa probably from the 6th cent., called the "The exemplum of the honey drop as a simile for the pleasures of the senses":

A man was travelling with a caravan through a wilderness. Robbers smashed the caravan and when the man was separated from it he erred around without orientation. A wild elephant in rut attacked him and, fleeing, the man beheld an old overgrown well. There was a huge fig tree at its edge and the terrified man grasped one of its branches which hung into the well. Holding on to the branch, he was suspended in the well and looked around him. Alas, he saw at the bottom of the well a huge boa with a wide opened mouth, threatening to devour him. On his sides were four venomous snakes wanting to bite him. Above him two mice, a black and a white one, gnawed at the branch. The elephant touched his hair with his trunk.

However, on the tree there was a large bee-colony. When the tree was shaken by the elephant the wind sprayed a few honey-drops into the mouth of the man; and these he relished. The bees then flew all around and wanted to sting him.

Say [asks the narrator], what do you think was the happiness of this man in this situation?

The honey-drops [says the listener], which he desired, these were his happiness, I think, everything else was unhappiness.

So it is [says the narrator].

And now the meaning of the parable:

Like the man, so is the soul in the cycle of rebirths, *saṃsāra*; like the wilderness, so is the wilderness of *saṃsāra*, beset with birth, old age, disease and death; like the wild elephant, so is death; like the well, so is a rebirth as god or human being; like the boa, so is a rebirth in hell or in the realm of animals; like the other snakes, so are anger, pride, deceit and greed, the four bad passions leading to rebirth; like the branch, so the duration of life; like the two mice, so the bright and the dark halves of the month, which with the gnawing of days and nights shorten life; like the tree, so the reasons for the binding of karma, namely ignorance, attachment to sensual pleasures and wrong belief; like honey, so the sense objects: sound, object of touch, taste, form and smell; like the bees, so the diseases which attack the body and spread in it.

From where does someone who finds himself in such fear and misery get his happiness? — The idea of happiness arises only from the sweetness of the taste of the honey-drop.

If an accomplished, mighty, supernatural being would tell him: "Come, my dear, take my hand, so that I can pull you out", would he want that? — Why should he not like to be freed from his cage of misery? — It might well be, that he for the sake of the honey says in his folly: "Let me first be satiated by the honey and then you may pull me out."

But where would there be satiation for him? If the supporting branch is severed he will fall into the mouth of the boa.1414

The parable left India via Persia. The motif was widely known in the Islamic world and used in literature through

many centuries. It was included by Borzōē in the 6th century in his introduction to his translation of the Pañcatantra, which is no longer extant but of which there is an Arabic translation Kalīla wa Dimna by Ibn al-Muqaffa. And, in another line of transmission, the parable was carried from the Islamic Orient to the Christian Occident as one of the apologues of *Kitāb Bilawhar wa Būḍâsf*,[15] via the *Balavariani* to the Barlaam and Josaphat novel. It was widely known and told in the Middle-Ages and remained a piece of world literature even in modern times. Leo Tolstoy retold it in his *Confession*. He first referred to it as "an old eastern fable" and then praised it as "... not a fable, but a veritable, indisputable, comprehensible truth."[16]

The parable about the sweetness of the world was told already in its homeland India with slight variations and on its travels experienced some alterations through the influence of the different traditions. In some versions the elephant is replaced by a unicorn, in others by a camel or also by a lion. The man does not always seek shelter in a well but falls into a pit or stands on a tree. The snakes, which in the Jaina versions represent the four passions, are interpreted as the four elements or also the four humours of the body. The man does not always relish honey everywhere, but in some versions *manna* or sweet berries. Zen versions of the parable talk about a tiger and the man hanging from a cliff relishing strawberries. These features are found in the 18th story in *Shaseki shū* [17] and in many modern collections of Zen stories. However the literary evidences of the parable, their history in China and Japan and the question of the continuity of its tradition in East Asia are of special interest for comparative research.[18]

The views of different philosophies, religions and cultures on the *conditio humana* pointing out the imponderables of life and the impermanence of worldly matters do indeed lead to differing and even competing theories, doctrines and attitudes. Yet, the story of the transmission of the above stories across centuries and continents reveals a kind of universal appeal and efficacy of certain motifs, like e.g. the renunciant prince or the man attached to life, forgetting his precarious existential situation by relishing some drops of honey.

Bibliography

Cordoni, Constanza, 2014: *Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur des Mittelalters*. Berlin, etc.: De Gruyter.

Ikegami, Keiko, 1999: *Barlaam and Josaphat*. A transcription of MS Egerton 876 with notes, glossary and comparative study of Middle English and Japanese versions. AMS studies in the Middle-Ages 21. New York.

Julien, Stanislas, 1859-60: *Les Avadanas, contes et apologues indiens inconnus jusqu'à ce jour suivie de fables et des chinoises*. Vols 1–2, Paris.

Laboulaye, Édouard, 1859: Review of Julien's translations of the Avadānas in *Journal des débats politiques et litteraires*, pp. 2–3.

Liebrecht, Felix, 1860: "Die Quellen des "Barlaam und Josaphat"", in *Jahrbuch für romanische und englische Literatur*, 2, pp. 314–334.

Benedetto, Luigi Foscolo, 1928: *Marco Polo, Il Milione*. Prima editione integrale a cura di Luigi Foscolo Benedetto sotto il patronato della città di Venezia. Firenze.

Lopez, Donald S. and Peggy McCracken, 2014: *In Search of the Christian Buddha*. New York: Norton.

Mujū, Ichien, 1940: *Shaseki shū*. Transcribed by Nyogen Senzaki and Paul Reps: 101 *Zen Stories*. Philadelphia.

Mette, Adelheid, 2010: *Die Erlösungslehre der Jaina*. Berlin: Insel.

Reps, Paul: see Mujū.

Saint-Hilaire, Barthélemy, 1860: *Le Bouddha et sa religion*. Paris.

Wiener, Leo (tr.), 1904: Translation of Tolstoy, Count Lev N.: *My Confession*. Boston.

Volk, Robert, 2009: *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Berlin, etc.: De Gruyter.

Yule, Henry, 1903: *The Book of Ser Marco Polo the Venetian Concerning the Kingdoms and Marvels of the East*. Tr. and ed., with notes, by colonel Sir H.Y. 3rd ed. Vol 2, London.

Zin, Monika, 2011: "The Parable of 'The Man in the Well' Its travels and its Pictorial Traditions from Amaravati to Today" in: *Art, Myths and Visual Culture of South Asia*. Delhi: Manohar. Warsaw Indological Studies, 4 pp. 33–93.

1 Apart from the Jesuit-dramas staged in Europe there is evidence of a performance of a Josaphat drama in Tamil in Tanjore in 1653. Cf. Volk 2009, p. 154

2 Benedetto 1928 Cap. CLXXIX, 8–45.

3 Quoted in Yule 1903, p. 325.

4 Julien 1859.

5 Saint-Hilaire 1860

6 Laboulaye 1859, pp 2–3 mentioned it in a review of Julien's translations of the Avadānas. See also Liebrecht 1860, pp. 314–334.

7 The literature on this theme is vast and suffice it here to mention only three recent publications, which also contain elaborate bibliographies: Cordoni 2014; Lopez and McCracken 2014; Volk 2009.

8 Cf. Volk 2009, p.153.

9 "Tattoqi Confessores S. Barlan to, S. Iosaphat no Gosagueo" in: *Sanctos no Gosagueono Uchinvqigaqi*, vol. 1 (Kazusa 1591), pp. 239–274. In this volume the Barlaam story is the 16th of 17 hagiographies. Cf. Volk 2009, p. 153 and Ikegami 1999, pp. 31–65.

10 cf. Ikegami 1999, p. 31.

11 This parable was one of the clues for E. Laboulaye to ascertain the Indian/Buddhist model for the Barlaam and Josaphat novels since he found it in a French translation of the Avadānas in Chinese. Cf. fn. 6 above.

12 See the exhaustive article by Zin 2011.

13 Mahābhārata 11.5–6, pp.19–24 BORI, Poona 1956.

14 Based on the German translation from Saṅghadāsa's *Vasudevahiṇḍi* by Mette 2010, pp. 68–69.

15 Volk 2009, p. 109 observed that the *Kitāb Bilawhar wa-Būḏāsf*, the source for the Christian Barlaam and Josaphat, was probably compiled by Ibn al-Muqaffa.

16 Wiener 1904, p. 22.

17 Mujū Ichien, Shaseki shū. Transcribed by Nyogen Senzaki and Paul Reps, *101 Zen Stories.* Philadelphia 1940.

18 cf. ZIN, Monika op.cit. Pp 74-79 g cites a few pictorial representations from China (e.g. a relief in Kaiyuan temple in Quanzhou) and Japan (e.g. a scroll from the Kamakura period).

大乗経典における慈悲と憐愍

渡辺　章悟

インド思想の根底に「信愛」と「憐れみ」の思想が見られるのはよく知られている。たとえば、吟遊詩人アールワール（Alvars）によるバクティ（信愛）運動では、信者による神への信愛バクティと、神による信者への恩恵アヌカンパーが、相互に作用することで救済が成立するとされる。この信愛の共有という共感・共苦の原理は、仏教の慈悲（karuṇā）やアヌカンパー（憐れみ anukampā）の作用とも良く対応する。ヴィシュヌ神やブッダは恩寵者、憐愍者であるが、語源としては共感者という意味も有している。特に大乗仏教に見られる慈悲や憐れみには、苦を共にするという「共感と共苦の思想」が明確に現れているし、その根底には一切のものへの平等な心を基盤とする精神が流れている。本稿では、この大乗経典に見られる慈悲と憐愍について検討することにより、「共感と共苦」という原理が、他者とともにある現代の共生思想に連なる概念であることを提示したい。

１．慈悲の定義（抜苦与楽）

慈悲という語は、慈と悲という二つの合成語である。まず、この語から分析してみたい。

(1)　慈（maitrī 慈しみ< mitra 友）

他者に利益や安楽を与える（与楽）いつくしみを意味する。サンスクリットの用法としては、mahā-maitrī-「大いなる慈しみ」、あるいは sarvasattva-maitrī-vihāra「一切衆生に慈しみを持って暮らす」などがその代表である。maitrī はパーリ語では mettā となる。

(2)　悲（karuṇā）。

√kṝ に由来する形容詞あるいは名詞で、原意は「悲嘆」「呻き」である。他者の苦に同情し、これを抜済しようとする（抜苦）思いやりを表す。ただし、karuṇā のみで慈悲と漢訳されることが多い。この語は女性名詞で compassion、pity などと英訳される。

このように、maitrī は「慈しみ」や「友愛」であり、karuṇā は「悲しみ」や「憐れみ」であり、もともとは別の用語であったが、次第に両者が意味を補い合って、抜苦・与楽という義を備えるようになった。また、慈悲の原語としては、カルナー（karuṇā）やクリパー（kṛpā）を想定したものが多い。

一般的には、「慈」はサンスクリット語のマイトリー maitrī（友情）にあたり、深い慈しみの心をさし、「悲」はカルナー karuṇā（同情）にあたり、深い憐みの心をさす。つまり、生きとし生ける者に幸福を与える（与楽）のが慈であり、不幸を抜き去る（抜苦）のが悲であると説明する [(1)]。

また、大乗仏教の根本精神が慈悲にあることは、多くの経論に述べられている。たとえば、『大日経』住心品では、「菩提心を因と為し、大悲を根と為し、方便を究竟と為す」[(2)] と説き、悟りを求めてやまない心を因縁となし、限りなき大悲を基本的条件とし、巧みな手だてをもって究極の行為となすことを強調する。

また、『華厳経』ではしばしば大悲（mhākaruṇā）を重視し、「大悲を先導とすること」（mahākaruṇāpūrvaṅgama [-tā, or -tva]）[(3)]、「大悲を先とする」（mahākaruṇāpūrvakaḥ）[(4)]、「大悲に先行されること」（mahākaruṇāpuraskṛtatva）[(5)] が強調される。

さらに、『大智度論』では、「慈悲は仏道の根本である、なぜかと言うと、衆生がもろもろの苦しみに悩むのを見て、菩薩は大慈悲を生じ、このような苦しみから救い出し、その後に発心して、最高の悟り、阿耨多羅三藐三菩提

を求める」[6] というように、慈悲を悟りの根本に置くのである。さらに続けて、「慈は、衆生を愛念するに名付け、常に安穏と楽事とを求め、以てこれを饒益す。悲は、衆生を愍念するに名付け、五道の中の種種の身の苦と心の苦を受く」[7] とある。この教説は悲の働きを衆生への憐愍とし、それを身と心の共苦とする点で重要である。

2．三種の慈悲

通常のマイトリー（慈）やカルナー（悲）ではなく、大慈、大悲、大慈悲というときは、仏や菩薩の慈悲を表す。その場合、仏の慈悲は、生ける者の苦しみを自己の苦しみとするので「同体の大悲」といい、上を覆いかぶせるものがない広大なものであるので「無蓋の大悲」ともいう。ただし、この見解はインド仏教の経論には見られず、東アジアで発達した教義であるが、その趣旨は多くの経論に共通する。以下は主な大乗経論におけるこのような慈悲の教説を取り上げ、その中に流れる基本思想を指摘しておきたい。

まず、慈悲の特徴を示す普遍性と平等性に着目したい。たとえば『大智度論』では、慈悲を対象に即して、三種に区分する[8]。すなわち、(1) 生きとし生ける者に対して起こすもの（衆生縁）、(2) すべての存在は実体がないと悟り、執着を離れて起こすもの（法縁）、(3) なんらの対象なくして起こすもの（無縁）の三種があるとし、このうち無縁の慈悲が無条件の絶対平等の慈悲であり、空の悟りに裏づけられた最上のもので、ただ仏にのみあるという。

このうち三つの慈悲に共通するのは平等性である。まず第一の「衆生縁の慈悲」とは、一切衆生を縁とし、生きとし生けるものを一視同仁に扱うという意味での平等性。第二の「法縁の慈悲」は、一切法空（一切存在するものは固定的実体をもたない、無自性空なるもの）の理を縁として施すという真理性における平等性、第三の「無縁の慈悲」は、対象に差別を設けず、空という体験の境地から、自然に生まれるところの平等性である。

この「無縁の慈悲」は、一切の差別を見ない、無碍の大慈であり、無縁の大悲であるとする。それは自身のためになすものでもなく、他人のためにもなすものでもないという。この徹底した無縁の大悲には自他の差別がない。このような自他平等の思想が、仏教思想における慈悲の基盤にあることが指摘できる。

3．慈悲とその訳語の語源分析

慈悲のサンスクリット原語にも重要な意義がある。まず、慈（maitrī）が「他者に利益や安楽を与える」で、「悲」（カルナー karuṇā）は「憐れみ」「悲嘆」「呻き」である。

M. Monier-Williams の『梵英辞典』[9] によれば、この語 karuṇā は√kṝ（5、9 類の動詞で、傷つける、殺すの意味を持つ）に由来し、形容詞 karuṇa であれば、mournful；miserable；lamenting などの意味を持つ。女性名詞としては、pity；compassion；mercy などと英訳される。

R.L. Turner の『印欧語比較辞典』(2809、2811)[10] によれば、karuṇa-（adj. mournful）、karuṇā（n. pity）は、√ kṛ（to call）に由来する可能性があり、プラークリットで kaluṇa- (unhappy), kuluṇa-（sympathy, mercy）、あるいは kāruṇa（grieved, plaintive cry）や、káruṇā-, kāruṇika-, kāruṇya- の類語性を指示している。これらの言葉は、他者の苦に同情してこれを抜済しようとすることに他ならない。

これらは英語で compassion や sympathy と訳されるが、compassion（慈悲）は、ラテン語に由来し、「一緒に」（共）を意味する com と、「苦痛」を意味する -passion に分解できる。特に後者は “the Passion” という用法に見られるように、キリストの受難や殉教を意味する。これはもともと古い教会が使っていたラテン語でパスィ（passi）、つまり「受難」にかかわる言葉である。一般的に英語の Passion は、情熱、熱情、激情、情念などを意味するが、古語で殉教、受苦、悲哀を意味するのはこのラテン語を受容しているからである[11]。

したがって compassion（憐愍）とは、「苦しみを共にする」（共苦）という意味の原語にふさわしい訳語なのである。

この語 sympathy も sym- と -pathy に分解できる。ただし、こちらはギリシア語に由来する。まず前分 sym- は、ギリシア語系の接頭辞で、「共に」「同時に」「類似」などの意をもつ syn- が m, p の前では sym- となるという規

則に従ったものである。後分の -pathy は、「苦しみ」を意味するギリシャ語パテイア（patheia：suffering）に由来する[12]。したがって、この結合語も「共に苦しむこと、共苦」という原義である。これらの語感に共通する思想が普遍的な共生の理念に結びついているのである。

４．アヌカンパー anukampā の用例とその意義

これらに続いて重要なのはアヌカンパー（anukampā）である。「アヌ」anu- という接頭語は「なにかにしたがって」を意味し、「カンパー」kampā とは「震える」という意味の動詞√kamp（1 類）から作られた名詞である。したがって、「アヌカンパー」は、「なにかにしたがって」、あるいは「なにかとともに」「震える」ということになる。

また、anukampin は「哀愍を持つ者」という意味であり、しばしば hita- 〜、あるいは lokahita- 〜という結合語を造り、「世間を利益する」ことを、共感を持って実践する者という意味となる。これらの語は、初期仏典から典型的なストックフレーズの中に見られる。

(1)『スッタニパータ』によれば、仏伝に関連する部分の中で、アシタ仙が仏陀の降誕を占った偈頌として以下のように述べられる。

「この王子は最高の正覚を体得するだろう。彼は最上の清浄（＝涅槃）を見る者で、多くの人々を利益し、憐愍し（bahujana-hitānukampī）、法輪を転ずるでしょう。彼の清浄な行いは、広く流通するでしょう。」（Sn 693）

このように、利益（hita）と憐愍（anukampin）が並記されるが、この両語は大乗経典においても一組となって頻出するものであり、その初期的用例として注目される。

(2)『長部』「大般涅槃経」

「比丘たちよ、私がよく知り、教示したという、それらをあなたたちはよく学び、たとえば、この梵行が長時にわたり、久しくとどまり、それが多くの人々の利益のために、多くの人々の安楽のために、世間を憐れみのために、天・人の目的のために、利益のために、安楽のためになるように、親近すべきで、修習すべきで、多く行われるべきであるという、その諸法とは何なのでしょうか？

すなわち四念処、四正勤、四神足、五根、五力、七覚支、聖八支道です」。

Katame ca te, bhikkhave, dhammā mayā abhiññā desitā, ye vo sādhukaṃ uggahetvā āsevitabbā bahulīkātabbā, yathayidaṃ brahmacariyaṃ addhaniyaṃ assa ciraṭṭhitikaṃ, tadassa bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ, seyyathidaṃ, cattāro satipaṭṭhānā cattāro sammappadhānā cattāro iddhipādā pañca balāni satta bojjhaṅgā ariyo atthaṅgiko maggo.（DN Ⅱ. 100［119-120］）

ここに見られるように（1）の法輪として説かれる内容が、（2）では三十七菩提分法となっている。この語句は定型的に用いられ、多くの大乗経典にも継承される。

(3)『八千頌般若』（Vaidya ed., *Aṣṭasāhasrikā P. P.*, BST no.4, Darbhanga, 1960, p.37）

カウシカよ、正しい悟りを得た尊敬すべき如来たちが世間に生じないとき、カウシカよ、その時、偉大なる菩薩たちは、以前に聞いた般若波羅蜜の自然の結果として、巧みな手立てを備えるようになるのである。カウシカよ、彼らも生きとし生けるものを憐れむもの（共感するもの）であり、憐れみ（共感）のためにこの世にやってきて、十善業道を世間に栄えさせる。

yadāpi kauśika tathāgatā arhantaḥ samyaksaṃbuddhā loke notpadyante, tadāpi kauśika bodhisattvā mahāsattvāḥ

pūrvaśrutena prajñāpāramitāniṣyandena ye upāyakauśalyasamanvāgatā bhavanti, te 'pi kauśika sattvānām anukampakāḥ anukampām upādāya imaṃ lokam āgamya daśa kuśalān karmapathān loke prabhāvayanti (catvāri dhyānāni bodhyaṅgaviprayuktāni loke prabhāvayanti, catvāry apramāṇāni bodhyaṅgaviprayuktāni loke prabhāvayanti /)

この引用で説かれるように、憐愍する菩薩たちが説く内容は、大乗で重視された十善業道となっており、大乗経典における教えの再編が見られるところである。

(4)『八千頌般若』(Vaidya ed., *Aṣṭasāhasrikā P. P.*, BST no.4, Darbhanga, 1960, p.109)

世尊が仰せになった。「なぜなら、スブーティよ、彼ら［さとりが近い］偉大なる菩薩たちは、多くの人々の福利のため、多くの人々の幸福のため、世間への憐れみ（共感）のために修行しているのである。［彼らは］人々の大いなる利益のため、福利のため、幸福のために、さらに神々や人間を憐れむ（共感する）ものとして、憐れみ（共感）のために、無上にして完全なさとりを現等覚したいと思っている。彼らは無上にして完全なさとりを現等覚して、無上なる教えを説きたいと思っている。

bhagavān āha / tathā hi te subhūte bodhisattvā mahāsattvā bahujana-hitāya pratipannā bahujana-sukhāya lokānukampāyai / mahato janakāyasyārthāya hitāya sukhāya devānāṃ ca manuṣyānāṃ cānukampakā anukampām upādāyānuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisaṃboddhu-kāmāḥ anuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisaṃbudhyānuttaraṃ dharmaṃ deśayitu-kāmāḥ //

この引用文では菩薩たちの修行の目的が、多くの人々の利益や幸福のため、世間への憐愍のためであり、無上正等正覚の教えも、そのためにそのために説かれるのである。

(5)『八千頌般若』(Vaidya ed., *Aṣṭasāhasrikā P. P.*, BST no.4, Darbhanga, 1960, p.125)

また、供養されるべき、完全な悟りを得た如来たちは、その時、その他の世界にとどまり、耐え、生きておられる。［かれらは］多くの人々の利益と、多くの人々の幸福と、多くの生きもの為に、利益と幸福のために、神々と人間たちと、一切の生きとし生けるものを憐れむものとして、憐れみのために、かれらはまたこの智慧の完成に敬意を払い、熱意を持っているのである。

ye 'pi te 'nyeṣu lokadhātuṣu tathāgatā arhantaḥ samyaksaṃbuddhā etarhi tiṣṭhanti dhriyante yāpayanti bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāyai mahato janakāyasyārthāya, hitāya sukhāya devānāṃ ca manuṣyāṇāṃ ca, sarvasattvānāṃ cānukampakā anukampām upādāya, te 'pi sarve imāṃ prajñāpāramitāṃ samanvāharanti, autsukyam āpadyante.(p.125)

(6)『善勇猛般若経』(R. Hikata ed., *Suvikrāntavikrāminparipṛcchā P. P.*, Fukuoka, 1958, p.4, *ll*.7-13)

「世尊は偉大な菩薩である善勇猛に答えられた。

“まことによろしい、善勇猛よ。あなたが正しい悟りを得た尊敬すべき如来〔である私〕に、智慧の完成について問うたのは結構なことです。それはあなたが、偉大な菩薩たちのため（arthāya）, あるいはまた多くの生きものの利益を願い、安楽を願うからであろう。また世間を憐れんで、神々や人間の人々のためを想い、彼らの利益と安楽を願うからでもあろう。また、現在・未来の偉大な菩薩たちの光明になろうと、あなたが欲するからでもあろう” yathā 'pi nāma tvaṃ bahujanahitāya pratipanno bahujanasukhāya lokānukampāyai mahato janakāyasyārthāya hitāya sukhāya devānāṃ ca manuṣyāṇāṃ ca etarhy anāgatānāṃ ca bodhisatvānāṃ mahāsatvānām ālokaṃ kartukāma” iti)。

(5)(6)ともに定型句で如来と菩薩の説法と心構えを述べているが、〔善勇猛〕菩薩が依用し、さらに他者に対して説く内容は「智慧の完成」であり、般若経特有の教説となっている。

(7)『法華経』(Kern-Nanjio ed., *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, BB10, Osnabrück, 1970, p.41, *ll*.10-12)

また、シャーリプトラよ、未來世においても、量り知れず、数え切れない十方の世界に、正しい悟りを得た尊敬されるべき如来たちがおられて、多くの人々の幸福のため、多くの人々の安楽のため、世間を憐れんで、神々や人間など人々の利益、幸福、安楽のために、〔この世に〕あらわれるであろう。

ye 'pi te śāriputrānāgate 'dhvani bhaviṣyanti daśasu dikṣv aprameyeṣv asaṃkhyeyeṣu lokadhātuṣu tathāgatā arhantaḥ samyaksaṃbuddhā bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāyai mahato janakāyasyārthāya hitāya sukhāya devānāṃ ca manuṣyāṇāṃ ca /

『法華経』においてもこの定型的語句が頻出することが判る。また、多くの写本の功徳文にもこの文句が記されていることから、経典の書写を重視する大乗の信仰にも大きな影響を持っていたことが判る。

5．まとめ

以上、大乗経典における慈悲と憐愍の用例を検討してきた。慈悲についてまとめておけば、初期の仏教では「慈」(maitrī) が多用され、次第に「悲」(karuṇā) と併称されるようになり、さらにこの二つの語に「喜」(muditā 他者の幸福を喜ぶ) と「捨」(upekṣā 心の平静、平等心) が付加されて、「四無量心」あるいは「四梵住」といわれた。この実践は、修行者のもつべき基本的徳目として重視されていた。

大乗仏教においては、慈悲は利他行と結びつけられ、菩薩の誓願とされるようになり、さとりに向かうための根本原因であり、仏教の実践の基盤ともなった。それは『華厳経』や『大日経』の例で指摘したように、大乗経典一般の思潮にもなっていくのである。

また、慈悲と類似した憐愍は、「如来や菩薩たちが人々の利益と安楽のため、世間を憐れんでこの世に現れ、説法する」という文脈で用いられていた。菩薩たちは、衆生や世間を憐れむ（共感する）もの（anukampakā）であり、その世間には神々や人間、阿修羅を含む生きとし生けるもののすべてが含まれる。そして、この憐愍によって、無上なる正しい悟りにさえも到達できるとされていた。

菩薩は、世間や人類の利益と幸福と憐愍（共感）のために、この世界に出で立ち、憐愍（共感）によって衆生を見る。その働きが、大乗仏教の理想として描かれているのである。

注

1　しかし、『大般若波羅蜜多經』では、「慈悲に安住し、楽を与え、苦を抜く。このように一切の有情を愍念し、平等にして苦を離れ、楽を得させんと欲する」(No.220.7. 般若部 , Vol. 71041b12-25) とあり、『大般涅槃経』では「もろもろの衆生の為に不利益を除く、是を大慈と名づけ、衆生に無量の利楽を与えんと欲す、これを大悲と名づく」(T374.12.454a8) とある。このように、慈と悲は厳密に区別されず、ほとんど同じ心情を表わし、マイトリーまたはカルナーという原語だけで「慈悲」と漢訳されることも多い。

2　『大日経』T848.18. 1b29-c1: 菩提心爲因。悲爲根本。方便爲究竟。

3　『十地品』Dbh. p.16, l.5; 71, l.2; p.96, l.15,『入法界品』Gv. p.6, l.12, p.389, l.19.

4　『十地品』Dbh., p.116, l.17, p.143, l.12.

5　『十地品』Dbh., p.18, l.6.

6　『大智度論』T1509, Vol.25, 256c16ff。

7　『大智度論』(T1509.25.0208c9-11)「四無量心者。慈悲喜捨。慈名愛念衆生。常求安隱樂事以饒益之。悲名愍念衆生。受五道中種種身苦心苦。」云々。このようにしばしば四無量心の中に組み入れられて説明される。

8　T1509, vol.25, 209a7, 257b26, 417b21。

9　Monier Monier-Williams, *Sanskrit English Dictionary*, Oxford, 1899.

10　R.L. Turner, *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*, Oxford University Press, 1966.

11　the Passion で、ゲツセマネ（Gethsemane）の園および十字架上の＜キリストの受難＞, あるいはキリスト受難曲 (= Passion music) のジャンルで、バッハ（Bach）作曲の「マタイ受難曲」(the St. Matthew Passion) のように使われる。また、時計草（Passion Flower、*Passiflora*、flos passionis）なども、この花弁の形状が十字架のイエスに似ていることからこ

の名が付けられたのである。

12　-pathy は一般的な英語としては、連結詞として、「〜の感情、苦しみ、〜病、〜療法」などを意味する。たとえば、医学用語としては、同毒療法を意味する homeopathy や、その反意語の逆症療法 allopathy がその代表的例である。しかし、これらも本来の「苦しみ」という意味から派生したものである。

Compassion (*Karuṇā*) and Pity (*Anukampā*) in Mahāyāna Sūtras

WATANABE Shogo

It is a well-known fact that ideas of "devotion" and "compassion" can be seen at the roots of Indian thought. For example, in the bhakti movement of the itinerant poet-saints known as Alvars salvation is considered to result from interaction between the believer's devotion (*bhakti*) to God and God's blessing (*anukampā*) bestowed on the believer. The principle of shared feelings and shared suffering to be seen in this sharing of devotion closely matches the workings of compassion (*karuṇā*) and pity (*anukampā*) in Buddhism. The god Viṣṇu and the Buddha are both entities who bestow blessings and are compassionate (*anukampaka*), but etymologically speaking they are also "sympathetic." Especially in the notions of compassion and pity to be seen in Mahāyāna Buddhism the idea of sympathy or empathy in the form of sharing suffering is clearly in evidence, and this is underpinned by a spirit grounded in a sense of equality with all beings. In this paper I wish to examine compassion and pity as seen in Mahāyāna sūtras, and by doing so I hope to show that the principle of shared feelings and shared suffering is a concept that ties in with the contemporary idea of coexistence, or living in harmony with others.

1. Defining Compassion (Removing Suffering and Bestowing Happiness)

The Sino-Japanese equivalent of "compassion" is the two-character compound cibei (Jp. *jihi*) 慈悲, and I wish to begin by analyzing this term.

(a) *Ci / ji* 慈 (*maitrī* "friendliness" < *mitra* "friend")

This signifies "benevolence" or "kindness," bringing benefits and happiness to others. Typical examples of its usage in Sanskrit include *mahā-maitrī* "great kindness" and *sarvasattva-maitrī-vihāra* "living with kindness towards all beings." The Pāli equivalent of maitrī is mettā, and in English it is often translated as "loving kindness."

(b) *Bei / hi* 悲 (*karuṇā*)

Sanskrit *karuṇā* is a noun deriving from the verb $\sqrt{kṝ}$, and its original meaning is "lamentation" or "plaintive cry." It expresses a feeling of sympathy for the suffering of others and a desire to remove their suffering. A feminine noun, karuṇā alone is often rendered as *cibei* in Chinese, and in English it is usually translated as "compassion" or "pity."

Thus, *maitrī* means "friendliness" and "kindness" while *karuṇā* means "grief" and "compassion," and they were originally two discrete terms. But over time their meanings came to complement each other, and together they came to express the idea of removing suffering and bestowing happiness. As for the Chinese equivalent *cibei*, the original Sanskrit is often thought to be *karuṇā* or *kṛpā*.

Generally, *ci* corresponds to Sanskrit *maitrī* ("friendliness") and signifies profound kindness, while bei corresponds to Sanskrit *karuṇā* ("sympathy") and signifies deep pity. According to the standard explanation, to bestow happiness on living beings is *ci* (*maitrī*) and to remove their unhappiness, or suffering, is *bei* (*karuṇā*).[1]

It is also stated in many sūtras and treatises that the fundamental spirit of Mahāyāna Buddhism lies in compassion. For example, in chapter 1 of the *Vairocanābhisambodhi-sūtra* it is stated that "the *bodhi*-mind is the

cause, great pity is the root, and expedient means is the culmination."[2] It is emphasized, in other words, that the mind that unceasingly seeks awakening (*bodhi*) is the cause, boundless compassion is the basic condition, and skilful means is the ultimate act.

Again, in the *Avataṃsaka-sūtra* great importance is attached to "great compassion" (*mahā-karuṇā*), and emphasis is also placed on "being guided by great compassion" (*mahākaruṇāpūrvaṅgama*[*-tā* or *-tva*])[3] or "being preceded by great compassion" (*mahākaruṇāpūrvakaḥ*[4] or *mahākaruṇāpuraskṛtatva*[5]).

Further, in the *Da zhidu lun* 大智度論 we find the following passage: "Kindness and pity (*cibei*) are the basis of the Buddhist path. Why? The bodhisattva sees living beings tormented by various sufferings—the suffering of birth, old age, sickness, and death, bodily suffering and mental suffering, suffering in this life and suffering in the next life—arouses great kindness and pity, saves them from such suffering, and then engenders the aspiration [for awakening] and seeks unsurpassed perfect awakening (*anuttarā samyaksaṃbodhi*)."[6] Kindness and pity are thus regarded as the basis of awakening or enlightenment. It also says: "'Kindness' (*ci* = *maitrī*) refers to thinking lovingly of living beings and always seeking peace and objects of happiness so as to bring benefit to them. 'Pity' (*bei* = *karuṇā*) refers to thinking pityingly of living beings and experiencing various kinds of bodily suffering and mental suffering in the five paths [of cyclic existence]."[7] It is important to note that here the function of *karuṇā* is defined as having pity on living beings and sharing their physical and mental suffering.

2. Three Kinds of Compassion

In addition to ordinary *maitrī* and *karuṇā*, we also find references to "great *maitrī*" and "great *karuṇā*," which refer to the compassion of Buddhas and bodhisattvas. In this case, because the Buddha's compassion regards the suffering of living beings as his own suffering, it is referred to as "great pity based on sameness of essence" since it is grounded in a Buddha's awareness of his fundamental sameness with all beings, and because it is vast and cannot be covered or contained, it is also called "great pity without cover." These views are, however, not found in the sūtras and treatises of Indian Buddhism and developed in East Asia, but their basic gist is common to many sūtras and treatises. In the following I shall take up these doctrines concerning compassion in Mahāyāna sūtras and treatises and point to some basic underlying ideas.

First, I wish to draw attention to the universality and equality that are characteristic of compassion. For instance, in the *Da zhidu lun* compassion is divided into three kinds depending on the object to which it is directed:[8] (1) compassion that has living beings as its object; (2) compassion that is free from attachment and has as its object existents (*dharmas*) after having realized that they have no intrinsic substantiality; and (3) compassion that has no object. Among these three kinds of compassion, the third is the unconditional compassion of absolute equality and the supreme form of compassion underpinned by the realization of emptiness, a form of compassion possessed only by the Buddha.

The element shared by these three forms of compassion is a sense of equality. Equality in the first kind of compassion, which has all living beings as its object, is that which identifies with them and treats them all as fellow beings. Equality in the second kind of compassion, which has existents as its object, is equality in truth insofar that it is underpinned by the principle that all existents are empty and lack any intrinsic substantiality. Equality in the third kind of compassion, which has no object, posits no distinctions between the objects to which it is directed and springs spontaneously from the experience of emptiness.

This third kind of compassion, which has no object, recognizes no distinctions whatsoever and is described as "unobstructed great kindness" and "objectless (or unconditional) great pity." It is also said to be practised neither for one's own sake nor for the sake of others. There is no distinction between self and others in this completely unconditional compassion. It can be pointed out that this idea of equality between self and others lies at the basis of

compassion in Buddhist thought.

3. The Etymological Analysis of *Maitrī, Karuṇā*, and Their Equivalents in Other Languages

The Sanskrit words *maitrī* and *karuṇā* also have important meanings. First, *maitrī* means "bestowing benefits and happiness on others," while karuṇā means "pity," "lamentation," and "plaintive cry."

According to M. Monier-Williams's *Sanskrit-English Dictionary*,[9] the word *karuṇā* derives from the verb √*kṝ* (classes 5 and 9), meaning "to hurt, injure, kill." The adjective *karuṇa* has the meanings "mournful, miserable, lamenting," etc., while the feminine noun *karuṇā* is translated as "pity, compassion, mercy," etc.

According to R. L. Turner's *Comparative Dictionary of Indo-Aryan Languages* (2809, 2811),[10] *karuṇa-* (adj. mournful) and *karuṇā* (n. pity) may possibly derive from the verb √*kṛ* (to call), and Turner points to related words such as Prākrit *kaluṇa-* (unhappy) and *kuluṇa-* (sympathy, mercy) and Orissan *kāruṇa* (grieved, plaintive cry) and also to Sanskrit synonyms such as *káruṇā-*, *kāruṇika-*, and *kāruṇya-*. These words all mean to sympathize with the suffering of others and try to save them from their suffering.

The above words are translated in English as "compassion" or "sympathy." "Compassion" derives from Latin and can be broken down into *com-* "together" and *passion*, which originally meant "suffering of pain." In particular, "Passion" (with a capital letter) refers to the sufferings of Christ and can also signify "*martyrdom*." This derives from Church Latin *passi* "to suffer." In English, "passion" usually refers to a vehement or overpowering feeling or emotion, and the reason that in early usage it also meant "*martyrdom*," "suffering" or "grief" is because of its Latin derivation.[11] Thus, "compassion," meaning literally "suffering together," is a most apt translation of *karuṇā*.

The word "sympathy" can similarly be broken down into *sym-* and *pathy*, which both derive from Greek. *Sym-* is an assimilated form of the prefix *syn-*, used before *m, p,* etc., meaning "together, alike," while *pathy* derives from Greek *patheia* "suffering."[12] Therefore, this compound too means literally "suffering together." The idea common to the nuances of all these words is the universal idea of coexistence.

4. The Usage of Anukampā and Its Meaning

The next important term is *anukampā*, a noun formed from the prefix *anu-*, meaning "after, alongside," etc., and the noun *kampā*, which derives from the verb √*kamp* (class 1), meaning "to tremble." Therefore, *anukampā* means "trembling in conformity with or alongside something or someone." Likewise, *anukampin* means "having pity" or "sympathizing" and frequently forms a compound with *hita-* or *lokahita-* to refer to someone who acts with sympathy in benefitting the world. These terms can be seen in typical stock phrases that were in use from the time of early Buddhist scriptures.

(1) In the *Suttanipāta*, in a section dealing with the life of the Buddha, we find the following verse among the verses recording Asita's prophecy after the Buddha's birth.

The prince shall reach the pinnacle of awakening; as one who sees supreme purity (i.e., *nirvāṇa*), benefiting and having pity on the multitude (*bahujana-hitānukampī*), he will turn the Dharma-wheel; his holy life will spread widely. (Sn 693)

Hita (benefiting) and *anukampin* (having pity) are here used together. These two words are also used frequently together in Mahāyāna sūtras, and this verse is worth noting as an early example of this usage.

(2) In the *Mahāparinibbāna-suttanta* of the *Dīghanikāya* we find the following passage:

"Monks, those matters that I have known and proclaimed should be thoroughly learnt, practised, developed, and much cultivated by you, so that this holy life may endure for a long time, that it may be for the welfare of the multitude, for the happiness of the multitude, out of pity for the world, for the benefit, welfare, and happiness of

gods and humans.. And what are those matters? They are the four foundations of mindfulness, the four right efforts, the four roads to power, the five faculties, the five powers, the seven factors of enlightenment, the noble eightfold path."

Katame ca te, bhikkhave, dhammā mayā abhiññā desitā, ye vo sādhukaṃ uggahetvā āsevitabbā bhāvetabbā bahulīkātabbā, yathayidaṃ brahmacariyaṃ addhaniyaṃ assa ciraṭṭhitikaṃ, tadassa bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ. seyyathīdaṃ, cattāro satipaṭṭhānā cattāro sammappadhānā cattāro iddhipādā pañcindriyāni pañca balāni satta bojjhaṅgā ariyo aṭṭhaṅgiko maggo. (DN II, 100 [pp. 119–120])

Here, the content of the teachings alluded to as the "Dharma-wheel" in (1) has become the thirty-seven aids to enlightenment. The wording seen in this passage was used as stock phrases and carried over into many Mahāyāna sūtras.

(3) *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* (Vaidya ed., BST 4, Darbhanga, 1960, p. 37):

When, Kauśika, Tathāgatas, worthy of honour and perfectly awakened, do not appear in the world, then, Kauśika, bodhisattvas and great beings, endowed with skilful means as a natural result of the perfection of wisdom that they have previously heard, will, Kauśika, have pity on beings and, coming to this world out of pity, cause the ten good ways of action to flourish in the world.

yadāpi kauśika tathāgatā arhantaḥ samyaksaṃbuddhā loke notpadyante, tadāpi kauśika bodhisattvā mahāsattvāḥ pūrvaśrutena prajñāpāramitāniṣyandena ye upāyakauśalyasamanvāgatā bhavanti, te 'pi kauśika sattvānām anukampakāḥ anukampām upādāya imaṃ lokam āgamya daśa kuśalān karmapathān loke prabhāvayanti.

In this passage, the teaching taught by compassionate bodhisattvas is the "ten good ways of action," or the ten good deeds, and this reflects a reorganization of the Buddhist teachings in Mahāyāna sūtras.

(4) Ibid. (pp. 108–109):

The Blessed One said, "For thus, Subhūti, those bodhisattvas and great beings [who are close to awakening] have practised for the welfare of the multitude, for the happiness of the multitude, out of pity for the world. For the benefit, welfare, and happiness of a great body of people, having pity on gods and humans, out of pity they wish to realize unsurpassed perfect awakening, and having realized unsurpassed perfect awakening they wish to proclaim the unsurpassed teaching.

bhagavān āha / tathā hi te subhūte bodhisattvā mahāsattvā bahujanahitāya pratipannā bahujanasukhāya lokānukampāyai / mahato janakāyasyārthāya hitāya sukhāya devānāṃ ca manuṣyāṇāṃ ca anukampakā anukampām upādāyānuttarāṃ samyaksabodhim abhisaṃboddhukāmāḥ anuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisaṃbudhyānuttaraṃ dharmaṃ deśayitukāmāḥ //

In this passage, the objective of the bodhisattvas' practice is the welfare and happiness of large numbers of people, and it is done out of compassion for the world. Likewise, they wish to proclaim the unsurpassed teaching for the same reasons.

(5) Ibid. (p. 125):

Furthermore, those Tathāgatas, worthy of honour and perfectly awakened, then remain, persevere, and live in other worlds. For the welfare of the multitude, for the happiness of the multitude, out of pity for the world, for the benefit, welfare, and happiness of a great body of people, having pity on gods, humans, and all beings, out of pity they all too revere this perfection of wisdom and have enthusiasm for it.

ye 'pi te 'nyeṣu lokadhātuṣu tathāgatā arhantaḥ samyaksaṃbuddhā etarhi tiṣṭhanti dhriyante yāpayanti bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāyai mahato janakāyasyārthāya hitāya sukhāya devānāṃ ca manuṣyāṇāṃ ca sarvasattvānāṃ cānukampakā anukampām upādāya, te 'pi sarve imāṃ prajñāpāramitāṃ samanvāharanti, autsukyam āpadyante.

(6) *Suvikrāntavikrāmiparipṛcchā Prajñāpāramitā* (R. Hikata ed., Fukuoka, 1958, p. 4, ll. 7–13):

The Blessed One said to the bodhisattva and great being Suvikrāntavikrāmin, "Excellent, Suvikrāntavikrāmin! You do well to ask the Tathāgata, worthy of honour and perfectly awakened, about the perfection of wisdom. It is for the sake (*arthāya*) of bodhisattvas and great beings, and because you have practised for the welfare of the multitude, for the happiness of the multitude, out of pity for the world, for the benefit, welfare, and happiness of a great body of people, of gods and humans, and because you wish to spread light for bodhisattvas and great beings now and in the future."

… yathā 'pi nāma tvaṃ bahujanahitāya pratipanno bahujanasukhāya lokānukampāyai mahato janakāyasyārthāya hitāya sukhāya devānāṃ ca manuṣyāṇāṃ ca etarhy anāgatānāṃ ca bodhisatvānāṃ mahāsatvānām ālokaṃ kartukāma iti //

Passages (5) and (6) use stock phrases to describe the preaching and mental attitude of Tathāgatas and bodhisattvas, and the content of the teaching on which the bodhisattva Suvikrāntavikrāmin relies and which he teaches to others is the "perfection of wisdom" (*prajñāpāramitā*), a doctrine distinctive of the *Prajñāpāramitā-sūtra*.

(7) *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* (Kern-Nanjio ed., BB 10, Osnabrück, 1970, p. 41, ll. 10–12):

And, Śāriputra, in a future age too there will be in immeasurable, countless worlds in the ten directions Tathāgatas, worthy of honour and perfectly awakened, for the welfare of the multitude, for the happiness of the multitude, out of pity for the world, for the benefit, welfare, and happiness of a great body of people, of gods and humans.

ye 'pi te śāriputra anāgate 'dhvani bhaviṣyanti daśasu dikṣv aprameyeṣv asaṃkhyeyeṣu lokadhātuṣu tathāgatā arhantaḥ samyaksaṃbuddhā bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāyai mahato janakāyasyārthāya hitāya sukhāya devānāṃ ca manuṣyāṇāṃ ca /

It can be seen that these stock phrases also appear frequently in the *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* (*Lotus Sūtra*). And judging from the fact that these phrases also appear in the votive prayers added to many manuscripts, is evident that they had a great impact on the beliefs of the Mahāyāna, which attached much importance to the copying of scriptures.

Concluding Remarks

In the above I have examined examples of the usage of words for "compassion" and "pity" in Mahāyāna sūtras. In early Buddhism *maitrī* was frequently used, but it gradually came to be used together with *karuṇā*, to which were then added *muditā*, or "rejoicing" in the happiness of others, and *upekṣā*, meaning "equanimity," and these four qualities came to be known as the "four immeasurable states of mind" or the "four pure abodes." These were valued as the basic virtues to be practised by a practitioner of Buddhism.

In Mahāyāna Buddhism compassion was linked to practices for the benefit of others, becoming a vow of the bodhisattva, a basic cause for proceeding towards enlightenment, and the basis of Buddhist practice. As was seen in the examples from the *Avataṃsaka-sūtra* and *Vairocanābhisambodhi-sūtra*, this became a current of thought common to Mahāyāna sūtras in general.

Anukampā, which is similar to compassion, was used with reference to Tathāgatas and bodhisattvas who appear in this world and preach the Dharma for the welfare and happiness of people and out of pity for the world. Bodhisattvas are those who have pity on or sympathize with (*anukampakā*) living beings and the world, a world that encompasses all beings, including gods, humans, and *asuras*. It was also held that by means of this *anukampā* it was even possible to reach unsurpassed perfect awakening.

The bodhisattva comes forth into this world for the sake of the welfare and happiness of the world and its inhabitants and out of pity for them, and he regards living beings with compassion. This mode of being is delineated

as the ideal of Mahāyāna Buddhism.

1. But in the *Mahāprajñāpāramitā-sūtra* it is stated that Buddhas "dwell in kindness and pity, grant happiness, and remove suffering. In this fashion they think pityingly of all sentient beings and equally wish to make them free from suffering and gain happiness." (T.220.7.1041b12–13:安住慈悲與樂拔苦。如是愍念一切有情。平等欲令離苦得樂) Again, in the Mahāyāna *Mahāparinirvāṇa-sūtra* we read: "To remove non-benefit for living beings is called 'great kindness'; to wish to grant living beings immeasurable benefits and happiness is called 'great pity'.." (T.374.12.454a8–9: 爲諸衆生除無利益是名大慈。欲與衆生無量利樂是名大悲). Thus *ci* (kindness) and bei (pity) were not strictly differentiated and express virtually the same sentiment, and either *maitrī* or *karuṇā* was often translated as *cibei*.
2. T.848.18.1b29–c1: 菩提心爲因。悲爲根本。方便爲究竟。
3. Dbh., p. 16, l. 5; p. 71, l. 2; p. 96, l. 15; *Gaṇḍavyūha*. p. 6, l. 12; p. 389, l. 19.
4. Dbh., p. 116, l. 17; p. 143, l. 12.
5. Dbh., p. 18, l. 6.
6. T.1509.25.256c16–19: 慈悲是佛道之根本。所以者何。菩薩見衆生老病死苦身苦心苦今世後世苦等諸苦 所惱。生大慈悲救如是苦。然後發心求阿耨多羅三藐三菩提。
7. T.1509.25.208c9–11: 四無量心者。慈悲喜捨。慈名愛念衆生。常求安隱樂事以饒益之。悲名愍念衆生。受五道中種種身苦心苦。In this fashion, *maitrī* and *karuṇā* are often explained in the context of the four immeasurables (*catvāri apramāṇāni*).
8. T.1509.25.209a7, 257b26, 417b21.
9. M. Monier-Williams, *A Sanskrit English Dictionary*, Oxford, 1899.
10. R. L. Turner, *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*, Oxford University Press, 1966.
11. The Passion refers to the sufferings of Jesus Christ in Gethsemane and on the Cross, while Passion music includes works such as Bach's *St. Matthew Passion*. In addition, *Passiflora*, or passion flowers (*flos passionis*), are so called because the various parts of the flower are considered to be symbolic of the last days of Jesus, especially his crucifixion.
12. The element *-pathy* in English is used to form compounds with the meaning of feeling, suffering, bodily disorder, method of cure, etc. Typical examples in medical terminology are "homeopathy" and its opposite "allopathy." These too derive from the original meaning of "suffering."

（2）イランとの学術交流

イランにおける多文化共生研究集会・現地調査／Towards Constructing a philosophy of Coexistence: Study Meeting and Field Work for Multicultural Coexistence in Iran（2013 年 10 月 29 日～11 月 6 日開催、『国際哲学研究』3 号掲載）

- 連続企画 : 共生の哲学に向けて―イラン・イスラームとの対話―（永井晋）／Serial Event: Towards the Construction of a Philosophy of Coexistence: A Dialogue with Iran-Islam（Nagai Shin）
- 文化の共生：文化の理解と相互交流の産物（アブドッラヒーム・ギャヴァーヒー）／Cultural Coexistence: A Product of Cultural Understanding and Interaction（Abdolrahim Gavahi）
- 西田幾多郎と近代日本の哲学―「東洋哲学」とは何か―（永井晋）／**فلسفه شرقی چیست؟ کیتارو نیشیدا و توشیهیکو ایزوتسو**（**شین ناگایی**）
- 初期仏典に学ぶ共生の智慧―スッタニパータとダンマパダより―（堀内俊郎）

Ⅴ．別冊 3）第 3 ユニット（1）『国際哲学研究』別冊 3「共生の哲学に向けて―イスラームとの対話―」および（4）『国際哲学研究』別冊 7「共生の哲学に向けて―イラン・イスラームとの対話（2）―」を参照。

連続企画「共生の哲学に向けて―イラン・イスラームとの対話―」

永井　晋

イランの哲学・宗教界と対話することによって共生哲学の新たな可能性を探ることを主旨とする第３ユニットの企画は、2012年11月６日の東洋大学における第１回目シンポジウム、2013年11月４日のイラン科学アカデミー（テヘラン）における第２回目研究集会を行い、大きな成果を上げることができた。

第１回シンポジウムは、イランを代表する５人の哲学者・宗教家を東洋大学に招いて「共生の哲学」のテーマを巡って日本の研究者との間で討論を行うことを目的とするものであった。日本ではこれまでほとんど知られてこなかったイランの宗教・哲学は、一方で歴史的に、ゾロアスター教、イスラーム、ギリシャ哲学、さらには中世から現代にわたるヨーロッパの哲学など多様な宗教・哲学伝統の共生において成立してきたものであり、他方では現在において、イスラーム・シーア派とスンニ派のイスラーム内部での共生のみならず、イスラーム以外のいわゆる欧米先進諸国との共生が、政治的にも宗教的にも世界的な広がりを持つ大きな課題となっている。そもそも、イランは地理的にも西洋と東洋の中間として、歴史を通じて諸文化を媒介する役割を演じてきた点にまず注目すべきである。世界規模の文化的・宗教的共生が焦眉の課題となっている現在、もっぱら欧米に目を向けてきた日本に欠けている「イラン」という視座は、多くの示唆を与える極めて重要なものであることは間違いないであろう。

昨年度のシンポジウムでは、このようなイラン･イスラームとの対話の第一歩として、イスラームと神道の比較宗教学、イスラーム法学・神学、諸伝統の共生から生まれたイスラーム神秘主義、イランで絶大な影響力を持つアンリ・コルバンと井筒俊彦の思想、ヨーロッパの現代哲学などのテーマに即して共生の問題を巡って日本・イラン双方からの発表とそれを巡る議論が行われたが、これは、今後第３ユニットを通して両国の間で継続的に展開すべき様々な共同作業の端緒を開くという点でも意義深いものであった。その成果は『国際哲学研究別冊３　共生の哲学に向けて―イスラームとの対話―』として、2013年６月に刊行された。

しかし2012年のシンポジウムでは、第１回目として、日本・イラン双方の最初の出会いと共同研究の試みという性格が強く、一定の成果を上げつつも、テーマの詳細なすりあわせや言語の相違による深い相互理解などの点での不十分さが露呈し、課題として残ったと言える。また、前回は日本のイニシアティヴで行われたために、一定の方向性が予め設定されていたことも事実であった。これに対して、前回の問題点への反省を踏まえた上で、2013年の研究集会は主にイラン側の主導の下に密度の濃い議論を行って、前回よりもさらに大きな成果を上げることを目指して行われた。

第２回研究集会の大きなテーマは､「東洋／哲学」の問題､すなわち「東洋」とは何か､それとの関係において「西洋」(哲学) とは何かを議論し､その一定の理解を踏まえた上で双方の創造的「共生」の新たな可能性を探るものであった。この「東洋と西洋」という、日本ではすでに素朴な単なるモットーと化し、哲学的有効性を失ったかに見える問いを､イランに固有の「東洋／哲学」という問題を通して､再び緊張感をもった問いとして立て直すことが試みられた。イラン側では、アカデミー所長のDavari博士のイランにおける哲学研究の近況についての簡単な説明のあと、イラン伝統哲学の歴史を辿って「東洋哲学」の新たな可能性を開くAvani教授の発表、イランと日本の関係をモデルとした文化間の相互理解を論じたGavahi博士の発表、日本側では西田哲学を新たに経験の深層の論理としての「東洋哲学」として捉え直す永井研究員の発表、初期仏教経典の中に固有の共生思想を探る堀内研究助手の発表がそれぞれ行われ、活発な討論が行われた。前回よりも少人数で掘り下げた議論ができた点、またイラン側で前回参加できなかったシーア派アーヤトッラーDamad師の参加など、特筆すべき成果が多かった。

Serial Event: Towards the Construction of a Philosophy of Coexistence: A Dialogue with Iran–Islam

Nagai Shin

As the event of the third unit, which aims to explore new possibilities for building a philosophy of coexistence through dialog with the philosophical and religious circles in Iran, the first symposium was held at Toyo University on November 6, 2012, and the second one was held at the Academy of Sciences of Iran (Teheran) on November 4, 2013. Both symposiums proved fruitful.

The aim of the first symposium was to discuss the philosophy of coexistence between five philosophers and religious leaders invited from Iran and Japanese researchers at Toyo University. The religions and philosophies in Iran, which were not widely known in Japan, were established through a long history of coexistence of diverse religious and philosophical traditions, including Zoroastrianism, Islam, Greek philosophy, and European philosophies from the Middle Ages to modern times. On the other hand, the coexistence within Islam between Shiite and Sunni Muslims and the coexistence of Islam with developed countries in the West have become serious political and religious issues worldwide. First, Iran has historically played an important role in facilitating interaction among different cultures because it was located halfway between the West and the East. Today, where cultural and religious coexistence has become an urgent global issue, the viewpoint of Iran, which we Japanese lack as we have always turned our attention to the West, constitutes an essential perspective that can suggest many things to us.

At the symposium in 2102, presentations and discussions involved the issue of coexistence by both Iranian and Japanese participants in line with the themes of comparative religion between Islam and Shinto; Islamic law and theology; Sufism from the coexistence of different traditions; the ideas of Henry Corbin and Toshihiko Izutsu, which have a profound influence over Iranian philosophers; and contemporary European philosophy as the first step in a dialog with Muslims in Iran. The symposium was meaningful as the beginning of joint efforts between the two countries that should be developed on an ongoing basis for the future through the third unit. The achievements made at the symposium were summarized and published as the third special issue of the *Journal of International Philosophy* in June 2013.

However, the symposium in 2012 was strongly characterized as the first meeting and an attempt for joint research between Iran and Japan, and while there were certain achievements, it also proved insufficient in terms of both detailed discussions of the themes and any deepening of mutual understanding for reasons that included the language barrier. These issues should be addressed in the future. Moreover, the Japanese participants took the initiative in organizing the first symposium, which inevitably set the tone for the symposium. In light of these issues, the second symposium in 2013 was held under the leadership of the Iranian party with the aim of deepening discussions and achieving greater success than the previous symposium.

The major theme for the second symposium was to discuss "what the West (philosophy) is" in relation to the issue of the East and philosophy, which is, "what the East is" and to explore, based on a shared understanding from the discussions, new possibilities for creative coexistence. It was an attempt to reconstruct the ques-

tion of the East and the West, which seems to have become an obsolete motto and which has lost philosophical effectiveness in Japan, as a more vigilant question by learning the issues of the East and philosophy unique to Iran. The second symposium began with a brief introduction of recent philosophical research in Iran by Dr. Davari, director of the Academy, followed by a presentation by Professor Avani who attempted to open new possibilities for Eastern philosophy by tracing the history of traditional Iranian philosophy, and then a presentation by Dr. Gavahi, who discussed mutual understanding among the different cultures by using the relationship between Iran and Japan as a model. From the Japanese participants, Professor Nagai, IRCP Researcher, gave a presentation where he strived to redefine the philosophy of Nishida Kitaro anew as an "Eastern philosophy" with a focus on the deeper logic of experience, which was followed by a presentation by Dr. Horiuchi, IRCP Research Associate, who explored the sutras of early Buddhism for its unique co-existential thought. Active discussions were conducted throughout the symposium. Noteworthy achievements of the second symposium included deeper discussions in smaller groups and the participation of Shiite Ayatollah Damad, who could not participate in the first symposium.

文化の共生：文化の理解と相互交流の産物[1]

アブドッラヒーム・ギャヴァーヒー
翻訳：堀内　俊郎

序

はじめるにあたり、日本の優れた客人たちを歓迎し、イランにおける非常に楽しく実りある滞在を望みます。みなさん、特に永井晋教授と私の友人であるザキプールさんに、わたしたちが昨年日本と東洋大学に滞在した際にわたしたちにしてくれた素晴らしい準備とおもてなしに感謝したい。

昨年の集会に参加していなかった方々のために、セミナーは「共生の哲学に向けて―イスラームとの対話」と題されており、イランの代表者がそれぞれ以下の発表を行ったことを強調しておきたい[2]。

1．アブドッラヒーム・ギャヴァーヒー「イスラームと神道の対話：文化的理解と協力のために」
2．ダヴード・フェイラーヒー「現代イスラーム：御言葉と学問の間」
3．ビジャン・アブドルカリミー「比較哲学の重要性と必要性」
4．ハッサン・サイード＝アラブ「コルバンとスフラワルディー：イラン･イスラームと現代哲学との対話」
5．ビジャン・アブドルカリミー「ハイデガーに触発されたアンリ・コルバンの洞察」

お返しに、親愛なる日本の主催者たちは、以下の講演を行ってくれた。

1．森瑞枝「本居宣長の「漢意」批判について」
2．黒田壽郎「イスラームと共存の可能性―仏教との比較の観点から」
3．鎌田繁「他者との共生とイスラーム」
4．小野純一「スフラワルディー：純粋現象としての東洋」
5．永井晋「アンリ・コルバンの現象学」

われわれの日本の友人は、今年の集会のテーマを、東洋（オリエント）と西洋の哲学や文化と提案し、イラン科学アカデミーの所長であるDavari博士と、アカデミーのメンバーであるAvani博士が現代イラン哲学について論じ、私が現代イランにおける文化と宗教について発表することとなった。

この段階で言及しておくべき他の導入的ポイントは、「東洋」（オリエント）と「西洋」（オクシデント）というまさにこの用語の、現代の世界における意味である。こんにち、文化的、政治的、産業的、経済的、知的、そしてさらには地理的な観点からも、東洋と西洋は、概して数百年前よりも異なった意味を持つことになった。近年多くの学者たちが、日本を、地理的には極東に位置するにもかかわらず、「西洋の」国と考えるようになったほどに、である。

1．東洋と西洋の宗教、その過去と現在：イランと日本の場合

人間が崇拝する主題や様式は時の流れの中で変わってきたものの、宗教は、歴史上つねになにかしら世界のいた

るところにあったということは疑い得ない。言い換えれば、宗教それ自体は同じであり、その見かけや現れが変わったのである。

イランと日本を、〔それぞれ〕より東洋的（伝統的）で、西洋的（現代的、産業的等）な国の二つの例として考えてみると、近代、これらの社会においては、宗教は、矛盾するものではないにせよ二つの全く異なった意味や現れをもっており、そのどちらかを誤解したり誤認したりすることは、間違った結論に導くであろうということを知っておく必要がある。

こんにち、ともかくも西洋的、産業的、現代的、そして広範囲にわたって世俗的な日本の社会では、宗教は、内面的、感情的、個人的、伝統的（なにかしら祖先に関するもの）、儀礼的、儀式的、脱神聖化された（実際、現世的である）事柄であり、一般的な社会の文化と混交し、それによって大いに薄められたものであり、現行の社会の機能に対して社会的、経済的、政治的、ましてや軍事的な影響を主張していない。日本では、多くの人々は、せいぜい、宗教を社会的なリラクゼーションや平安のための特別な手段としか考えていない。他方、極めて宗教的、伝統的で、まだ非産業的で、いくぶん非現代的で（西洋的な意味において）、極端にイデオロギー的なイラン社会において、宗教は、外的、法的、社会的、政治的であり、そして最も重要なことであるが、政府の統治的な手段であり、社会の至るところで物理的に－時に極めて厳格に、支配的に－確立されている。この装いのもとでは、少なくとも社会のいくつかの領域周辺では、宗教は健全で慈悲深い訴えかけを失っているだけではなく、多くの人々にとっての心的、精神的な平安さの手段ではない、あるいはそのようではないように思われる。かくしてその本来の目的と矛盾するように働いている。

かの書は読んでもらうためのものであるが、
汝はそれを枕として使うこともできる！

かくして、現代イラン社会における宗教の状況を日本の歴史上のどれかの時点と比較しようと思えば、明治時代後期（イランではアミール・キャビール首相の時代ごろ）、すなわち神道が日本全土の国教としてしっかり確立され、仏教やその他の影を薄くしていた時と比較すべきであろう。

現段階で言及しておくべき必要のあるもう一点は、「宗教的信念は、現代的、俗なる、世俗の社会においては弱まっている」と言う時、そのような社会において確固たる精神的、形而上学的な信念がない、と簡単に結論すべきではないということである。実に、宗教における伝統的な信念は、現代の諸学派における、ヒューマニズム、物質主義、世俗主義、経験主義、社会主義、共産主義などといった、類似する信念に取って代わられたのだと言えるであろう。この観点からすれば、どんな観念、概念、イデオロギーにおける確固たる信念でも―聖であれ俗であれ―「宗教」として働くのである（異なった形態や様式においてではあるが）。

同様に、われわれが宗教的な信念や実践を強調しているからといって、われわれが宗教という語で意味するものは、常に、世界中の異なる人々の間での宗教的な魅力、同情、調和、遍愛、平和、協同の源泉であり続けたと思い込んではならない。歴史的証拠は、この思い込みを支持しない。

さらに、寛容と平和的な共生が人が宗教というものから期待する最大のものだと思い込むことは正しくない。たしかに、われわれムスリムにとっての聖なる書『クルアーン』に言わく。「宗教上のことでお前たちに戦いをしかけたり、お前たちを住居から追い出したりした者どもでさえなければ、いくら親切にしてやろうと、公正にしてやろうと、アッラーは少しもいけないとはおっしゃりはせぬ[3]。」（60/8）

むしろ、われわれの見解では、それ（＝寛容と平和的な共生）はかの宗教からわれわれが期待する最小のものに過ぎないのであり、その（＝宗教の）最高限度は、貧困者を食べさせてあげること、博愛、同情、互助、扶助、犠牲、赦し、人々に平和を生み出すこと、人類の完成や精神的な深化を促進することなのである。

2．近代人が宗教に期待するもの

20世紀の初頭、近代人は、多くの戦争、流血、排他主義、狂信、無気力、見せかけの神聖さ―すべては宗教や信

仰の名のもとのものであるが―に、まったく嫌気がさしていたようである。近代人は、タリバンのテロリズムや、ムスリム世界や中東で広く行き渡っていた自爆行為によって約束された遠く離れた（来世的な）幸福のために、現世的な幸福、進歩、満足を犠牲にする用意はできていないようである。

この種の悪意は近代人によってよく探し求められる日用品ではない。数百人の欧米人やおそらくアメリカ人が、今、シリアや他の場所でアルカイダと戦っているにも関わらずである。

近頃、人類の魂を引きつけるのは智慧、科学、対話、相互理解の言語であり、過激派集団によって後援されている殺人、破壊、略奪の言語ではない。

西洋によって描かれるイスラームのイメージは、「アッラーは、ありとあらゆるものにあまねく恵みをかけ給う」（『クルアーン』2/251）、あるいは、「我らが汝を遣わしたは、ただ万民にたいする慈悲心からでたこと」（『クルアーン』21/107）、あるいは、「愛や同情以外に宗教があろうか？」（Imam Sadiq, *Khisal-e Saduq*）や、他のそのような素晴らしい古人の言とは、おおいに異なっている。現代の卓越したシーア派の学者であった故アッラモ・ムタッハリは、西洋におけるイスラームの間違ったイメージの主要な原因は、われわれのこの偉大なる宗教に対する誤解であり、イスラームの名のもとに広められている誤った教えなのである（『聖なる正義』、サドラ出版、p.8）と言う。

また、イスラームのイメージ、特に近年イラク、シリア、パキスタン、レバノン、エジプト、アフガニスタン、イエメンや似た地域で広まっている原理主義版のイメージは、流血や部族的、党派的な敵意にとても満ちており、日本を含めたいかなる外国（非イスラーム）の国土においても、それほど想像できるものではない。最近日本を訪問した際に、私が約30年前に最初に日本を訪れた際に比べて、日本の人々のイスラームに対する態度の変化に気づいた身からしてみればなおさらである。このようなネガティヴな態度を変えようとすることは、関連する聖職者と共に、知識人や大学の学者といったわたしたちすべてにとっての大きな責任である。

3．伝統的な東洋社会において宗教を再考する必要性

コミュニケーションと現代性の時代において、そして、人類の科学的、産業的、経験的な進歩に鑑みて、いわゆる世界村－そこではすべての国土の僻地やすべての文化、儀礼、実践がきわめて緊密に連関し、他者の判断によくさらされているのだが－にあって、世界の偉大な諸宗教、特に、３つの偉大なアブラハムの伝統は、徹底的に再考され、新たに読解されるべきである。かくして、破壊的な布教活動をもたらすそれらの個々の聖なる掟についての一面的な理解の代わりに、そのすべてについての新しく、より論理的で近代的で理性的な表象への道を舗装し、相互理解と互助を促進するであろう。

今日、人類は、すべての生きた伝統の間での、宗教間、文化的な対話を期待している。そうすることで、それぞれの、そしてすべての宗教的、文化的な信念や実践の物質的、精神的な蓄積によって、人類の文化や宗教が、第一に、自由、権利、民主主義、進歩、全人類の財産の基盤こそをまず供給し、第二に、国土中の貧困、不平等、残酷さ、抑圧、無知、物質的、精神的な屈辱の根源を根絶するようにである。

4．要約と結論

現今、イランと日本という二つの偉大な国の間における文化的・宗教的な理解、協同、共生のための必要条件として、ムスリム世界におけるわれわれのいくつかの信念、態度、実践を、あらゆる先入見や性急な一般化を排除して、完全にオーバーホールすることが要求されている。

また、現代世界において日本や他の国では、宗教や信仰は、いわゆる東洋（オリエント）の伝統社会において意味している意味のものではない。たとえば、こんにち、日本の人に、あなたは宗教的か否かと尋ねた場合、ほとんどの人は、「否」と答えるであろう。他方、あなたは仏教、神道、そのほかを信じていますかと尋ねた場合、ほとんどの人は「はい」と答えるであろう。

日本では、人は、神道で生まれ、キリスト教で結婚し、仏教で死ぬとは、よく言われることである。他方、イスラームを含む偉大なるアブラハムの伝統は、まったく別個であり、相互排他的である。

最後に、イスラーム世界とムスリムの国々は、まず身を糾さねばならない。そして、世界のその他の国々と交流することを試みる必要がある。ペルシアの有名な格言に言わく：「家で必要なロウソクが、モスクには禁じられている」。われわれが中東におけるシーア派とスンナ派のムスリム間での同朋殺しの問題を解決できない限り、他者へいかなる協同や同胞愛を呼びかけても気にとめられないであろう。

最後にもう一度、みなさん親愛なる友人・客人をイランに歓迎し、とても幸せな滞在を願います。

注

1　外国諸宗教と比較宗教研究の研究員・講師であるアブドッラヒーム・ギャワーヒー博士によって、イラン（アカデミーサイエンス）と日本（東洋大学）の研究者の間で行われた第2回目の集会「イランと日本の思想的共生の必要性」（テヘラン、アカデミーサイエンス、2013年11月5日）において発表された原稿。

2　【訳者注】『国際哲学研究』別冊3「共生の哲学に向けて―イスラームとの対話―」（東洋大学国際哲学研究センター編、2013年6月、ISSN 2186-8581）として刊行された。

3　【訳者注】以下、翻訳は、『井筒俊彦著作集7　コーラン』（中央公論社、1992年）による。

Cultural Coexistence: A Product of Cultural Understanding and Interaction[1]

Abdolrahim Gavahi

Introduction

To start with, I would like to welcome our distinguished Japanese guests and wish them a very enjoyable and fruitful stay in Iran. I would also like to thank them, and especially professor Shin Nagai and my friend Mr. Zakipour for the wonderful arrangements and hospitality extended to us during our last year's visit to Japan and Toyo university.

For those of you who were not present in our last year's meeting, let me emphasize that seminar was titled "Towards a Philosophy of Coexistence: A Dialogue with Islam" in which Iranian delegation presented the following papers respectively:

1. Abdolrahim Gavahi: "[illegible]" "Dialogue between Islam and Shintoism: A Precursor to Cultural Understanding and Cooperation".
2. Hojjat ul-Islam Dr. Davoud Feirahi: "اسلام معاصر: بین تصر و دانش" "Shiite contemporary schools and the relation between different religious schools and civilizations".
3. Dr. Bijan Abdolkarimi: "[illegible]" "The Importance and necessity of Comparative Philosophy"
4. Dr. Seyyed Hassan Arab: "[illegible]" "Sohrevardi and Corbin: Dialogue between Iranian/Islamic thought and modern philosophy".
5. Dr. Bijan Abdolkarimi: "تاثیر هایدگر بر هانری کربن" "Henry Corbin's Heideggerian Inspired Insights".

In return, our dear Japanese hosts delivered the following lectures:

1. Mizoe Mori: "Motoori Norinaga's criticism on Han'yi (Chinese mind)".
2. Toshio Kuroda: "Possibility of coexistence with Islam from the point of view of comparison with Buddhism".
3. Shigeru Kamada: "Co-existence with others and Islam".
4. Jun-ichi Ono: "Orient as pure phenomenon".
5. Shin Nagai: "Henry Corbin's Phenomenology".

Our Japanese friends suggested that the theme of this year's meeting be East (Orient) and West Philosophy and Culture and so it was decided that his excellency Dr. Davari, the president of the Iranian Academy of Sciences, and Dr. Aavani, member of the academy, discuss contemporary Iranian philosophy, and myself present a paper on culture and religion in contemporary Iran.

Another introductory point worth mentioning at this stage is the exact meaning of the terms "East" (Orient) and "West" (Occident) in contemporary world. Today, from cultural, political, industrial, economic, intellectual, and even geographical point of view, East and West have generally a different meaning than centuries ago, to

the extent that nowadays many scholars consider Japan to be a "Western" country, in spite of its geographical location in the Far East.

1. Religion in the West and East, Past and Present: the Case of Iran and Japan

No doubt, religion has always been somehow present all over the world during the course of the history, although the subject and modality of human worship has altered in the course of time. In other words, religion per se has been the same, yet its appearance and manifestation has changed. If we consider Iran and Japan as two examples of the more eastern (traditional) and western (modern, industrial, etc.) countries, we have to know that, in modern times, religion has had two completely different, if not contradictory, meaning and manifestation in these societies, any misunderstanding or misconception of which may lead to wrong conclusions.

Today, in the somehow western, industrial, modern, and to a large scale secular society of Japan, religion is considered as an internal, emotional, personal, traditional (somehow related to ancestors), ritual, ceremonial, ancestral, and de-sanctified (in fact temporal) matter much diluted and intermixed with the general culture of society, not claiming any social, economic, political, let alone military, effect on current functions of the society. In Japan, many people at most consider religion to be an extra means of social relaxation and tranquility. While in the very religious, traditional, yet un-industrial, and somehow not modern (in the western sense of the word) and extremely ideological society of Iran, religion is believed to be an external, legal, social, political, and most important of all, governmental means of governance, physically established at all corners of society, at times quite rigidly and dominantly. In this guise, at least near some sectors of society, not only religion loses its fine and gracious appeal, but is not, or does not seem to be, a means of mental and spiritual tranquility of the people at large, thus acting quite contrary to its very purpose.

Though the book is intended for the purpose of reading
It is also possible that you use it as a pillow!

Thus, if we want to compare the situation of religion in contemporary society of Iran with any period of Japanese history, it should be compared with the later part of Meiji Era (around the time of Amir Kabir premiership in Iran) when Shintoism was well established as state religion all over Japan, overshadowing Buddhism and the rest.

Another point worth mentioning at this stage is that when we say religious belief is weakened in a modern, laic, or secular society, one should not easily conclude that thus there is no firm spiritual and metaphysical belief in such societies. Indeed, one may say that traditional belief in religion has been substituted by similar belief in modern schools such as humanism, materialism, secularism, experimentalism, socialism, humanism, communism, etc. In this respect, a firm belief in any idea, concept, and ideology, divine or profane, acts as a "religion", though in a different form and manner.

Along the same line, in view of our emphasis on religious belief and practice, one should not assume that by that we mean religion has always been the source of religious attraction, compassion, and accord, spreading love, peace, and cooperation among different people throughout the world. The historical evidence does not support this assumption.

Furthermore, it is not correct to assume that tolerance and peaceful coexistence is the utmost one may expect from any religion. It is true that Qur'an, the holy book of us the Muslims, says that: "God does not forbid you to act considerately towards those who have never fought you over religion nor have evicted you from your homes to act fairly towards them" (60/8).

Rather, in our opinion, that is only the least of our expectations from the religion, and the ceiling of it is to feed the needy, benevolence, compassion, mutual cooperation and assistance, sacrifice, forgiveness, making peace among people, and promoting perfection and spiritual elevation of mankind.

2. Modern Man's Expectations from Religion

At the dawn of twenty-first century, it seems that the modern man is quite tired of so much wars and blood-shedding, bigotry and fanaticism, petrifaction and sanctimoniousity, all in the name of religion and religiosity. It also seems that the modern man is no more ready to sacrifice its temporal happiness, progress, and comfort at the cost of a distant, (other-worldly), happiness promised by Taliban terrorism and suicidal acts, so much prevalent in the Muslim world and the middle-east.

This kind of animosity is not a commodity well sought by the modern man, in spite of a couple of hundred Europeans and perhaps Americans now fighting for Al-Qa'da in Syria and elsewhere.

Nowadays, it is the language of wisdom, science, dialogue, and mutual understanding which attracts the souls of humanity, and not the language of killing, destruction, and plundering sponsored by extremist groups.

The image of Islam now portrayed in the West is much different from "الله ذو فضل على العالمين" (Allah possesses bounty for everybody in the Universe) (Qur'an 2/251), or "و ما ارسلنا الا رحمه العالمين" (We have sent you as a mercy for everybody in the Universe) (Qur'an 21/107), or "هل الدين الا الحب" (is religion anything but love and compassion?) (Imam Sadiq in Khisal-e Saduq), and other such wonderful sayings. As late Allamoh Mutahhari, a prominent contemporary Shiite Scholar, says the main reason of Islam's wrong image in the West is our misrepresentation of this great religion and the false teachings propagated under the name of Islam (Divine Justice, Sadra publications, p.8).

Also, the image of Islam, especially the fundamentalist version of it nowadays prevalent in Iraq, Syria, Pakistan, Lebanon, Egypt, Afghanistan, Yemen, and similar places, is so full of blood-shedding and tribal and sectarian animosity that is not so representable in any foreign (non-Islamic) land including Japan, so much so that in my recent trips to Japan, I have noticed a considerable change of attitude of Japanese people towards Islam than about thirty years ago, when I first entered that country. This is a huge responsibility of all of us, the intellectuals and university scholars, along with concerned clergies, to try to change such a negative attitude.

3. The necessity of rethinking religion in traditional eastern societies

It seems that in the age of communication and modernity, and in the light of scientific, industrial, and experimental progresses of humanity, in the so-called global village in which all corners of land and all cultures, rituals, and practices have become so closely interrelated and well exposed to the judgment of others, the great religions of the world and especially the three great Abrahamic traditions deserve some through rethinking and new readings, thus paving the way for a new more logical, modern, and rational representation of all of them, promoting mutual understanding and cooperation, instead of one-sided interpretation of their respective divine laws resulting in destructive missionary activities.

Today, mankind expects inter-religious and cultural dialogue between all living traditions, so that by material and spiritual accumulation of each and every religious and cultural belief and practice, human culture and religiosity first provide the very basis of freedom, right, democracy, progress, and welfare of the whole mankind and, secondly, eradicate the roots of poverty, inequality, cruelty, suppression, ignorance, and material and mental humiliation all over the land.

4. Summary and Conclusion

Nowadays, the pre-requisite of any cultural/religious understanding, cooperation, and coexistence between the two great nations of Iran and Japan requires a complete overhaul of some of our beliefs, attitudes, and practices in the Muslim world, devoid of all kinds of prejudices and hasty generalizations.

Also, in Japan and elsewhere in the modern world, religion and religiousity does not mean what it means in the so-called eastern (orienal) traditional societies. For example, today if you ask people in Japan whether they are religious or not, most of them answer "No", while if you ask them whether they believe in Buddhism, Shintoism, and else, most of them answer "Yes".

Many people say in Japan people are born Shinto, marry Christian, and die Buddhist, while the great Abrahamic traditions, including Islam, are certainly distinct and mutually exclusive.

Finally, it seen the Islamic world and the Muslim countries have to put their houses on order first, and then try to communicate with the rest of the world. A famous Farsi (Persian) proverb says: "[illegible]" (the candle needed at home, is forbidden to the mosque). It seems as long as we can not solve the problem of fratricide between Shiite and Sunnite Muslims in the Middle-East, any calling of the others to cooperation and brotherhood will go unnoticed.

Once again I welcome you may dear friends and guests to Iran and wish you a very happy stay.

(Endnotes)

1 Paper presented by Abdolrahim Gavahi, Ph.D., research fellow and lecturer on Foreign Religions and Comparative religious studies in the Second meeting between the Iranian (Academy of Sciences) and Japanese (Toyo University) scholars on "the necessity of coexistence of thoughts between Iran and Japan", Tehran, Academy of Sciences, Nov. 5th, 2013.

西田幾多郎と近代日本の哲学
―「東洋哲学」とは何か―

永井　晋

「東洋文化の根底には、形なきものの形を見、声なきものの声を聞くといったようなものがひそんでいるのではなかろうか。我々の心はかくのごときものを求めてやまない」。(『働くものから見るものへ』序文)

序　西田幾多郎の「東洋哲学」

西田幾多郎は、日本で最初の「哲学者」と言われる。彼の独自性、そして歴史的意義は、「日本」の「哲学」を初めて作ったことにあるが、それは、日本が明治期を迎えて近代化するにあたって、西洋近代の論理を、いかにして日本の伝統を保持しつつ受け入れ、それに統合するか、という時代の要請に対応するものであった。言わば、矛盾したものを、一方を他方に還元することなく結びつけること、しかもそれを哲学者として、論理の上で行うことが問題なのである。その問いに対する西田の答えを予め言っておくと、「＜東洋＞（日本はその一つの現れである）が＜自己否定＞して＜西洋＞を＜包む＞」というものである。

こうして、西田の哲学は、古代から現代にまで到る西洋哲学の歴史を、それより深く、広やかな「東洋」の論理によって「包む」ものである。それは、「西洋哲学」と「東洋哲学」を二つの矛盾した原理として対立させ、後者から前者を批判するものではなく、西洋哲学の論理の中に入って、それを内側から、言わば(ハイデガー的意味で)「解体」する、というよりもむしろ（デリダの意味で)「脱構築する」(1)ものである。それは具体的作業としては、古代から現代に到る主要な哲学者（本論ではアリストテレス、フィヒテ、ベルクソンを扱う）と対決することにおいて、それらの論理の前提となっていながらそれらの論理そのものの本質的な限界によって隠蔽されている実在の体験へと遡り、そこからこれらの哲学を乗り越え、位置づけてゆくことである。これが「包む」と言われていることである。ここで重要なことは、この「包む」ことが、単なる方法的なものではなく、「実在そのもの」の動きだということである。西田の哲学は認識論ではなく、認識論をも「包む」実在の形而上学である。

これは、ここで用いられている「東洋」「西洋」という概念が、地理的・歴史的（経験的）なものではないことを意味している。西田の文脈で言うなら、「西洋」とは、西洋哲学の根底にある（と西田が考える)「対象化・表象論理」のことであり、「東洋」とは、あらゆる対象化･表象の根底で、それを包んで働く「実在の論理」を指す（その内実は以下で詳しく述べる)。これに対して、近代日本の哲学の歴史において、「東洋」と「西洋」はほとんど常に地理的･歴史的意味に取られ、それゆえに不毛な論争を繰り返してきた。少なくとも西洋哲学研究においては、「東洋」もしくは「日本」は近代に対する反動的なものとして、否定的な意味で使われてきた（「日本回帰」、「東洋回帰」といった表現は、ほとんど倫理的な糾弾として使われる)。これに応じて、西田の読解においても、それを「日本思想」、「東洋思想」として見るものと、あくまでも「西洋哲学」の枠の中で解釈するものの、相反する二つの方向がある。しかし、この対立も、「東洋」概念をもっぱら地理的･歴史的に理解することから生じるものであって、「西洋」「東洋」という二つの文化制度に分かれる以前の唯一の実在から思惟する西田自身に本来このような区別・対立はないはずである。にもかかわらず、西田自身が「西洋」「東洋」の、論理的・哲学的意味と地理的・歴史的意味をしばしば

混同しており、そこに西田哲学に対する戦後の激しい批判が起因している(2)。しかし哲学においては本来「東洋」、「西洋」は、経験の二つの次元（実在と表象、深層と表層）を表すカテゴリーとして理解すべきものである。この点で、西田の「東洋哲学」は、現代日本を代表するもう一人の哲学者、井筒俊彦の「東洋哲学」、「精神的東洋」の構想に極めて近いと言える。西田と井筒の関係には、本論の最後に改めて触れる。

1.「直観」と「純粋経験」：ベルクソンとの対決

西田は彼の最初の著書『善の研究』において、その冒頭から、彼の全哲学の出発点となり、それを貫く「純粋経験」をいかなる条件もなしに端的に提示する。それは、形而上学としての西田哲学の唯一の主題である「一なる実在そのもの」の直接の、内部からの経験である。それは次のように記述される。

「純粋経験が唯一の実在である」(3)。

「色を見、音を聞く＜刹那＞（…）＜未だ＞主もなく客もない」(4)。

一見、神秘主義的体験のように見えるこの根本体験は、西洋哲学でしばしばそうであるように単なる思弁的な要請に過ぎないのではなく、西田が禅の実践によって実際に体験したものだと言われている。西田は、この、地理的な意味でも哲学的な意味でも「東洋的・日本的」な体験（すなわち、いかなる論理もなしに端的に提示されたもの）を、西洋哲学の内部に持ち込み、それをその底へと突き破りつつ、その「ずれ」において語ろうとするのである。その作業を行うために、この本来は名付け得ない体験に付けられた哲学的な名が「純粋経験」である。

西洋哲学において「未だ主もなく客もない」主客未分（合一）を根本的な事態としてそこから出発する哲学は数多くあるが、そのうちで、西田が手引きとするのは、ジェイムズの「根本経験」と、とりわけベルクソンの「純粋持続（durée pure）」およびその「直観（intuition）」の考えである。ベルクソンの持続・直観概念は複雑で一義化できないが、西田は、「一なる実在を実体なき真なる時間としての＜持続＞とし、直観によってその＜内部に入る＞」というベルクソンの主張を、実体的な一へと融即する神秘主義とは異なる、実在の哲学的な直接体験として高く評価する。

その際、ベルクソンと比較して西田の純粋経験で特徴的かつ決定的なのは、「色を見、音を聞く＜刹那＞、＜未だ＞主もなく客もない」と言われる時の、「刹那」という（「空」のあり方を表す）仏教用語で表現されたその「主客合一」の「一」のあり方（位相・次元）であり、また、「未分」の「いまだ～ない」の意味にある。それは、主と客、一と多が同じ平面に置かれ、それらが単に連続的に「合一」するのではない。だとすればそれは単なる非合理であって、神秘主義的体験のひとつの表現ではあっても、そのままでは哲学的に意味のある事態ではない。むしろ、合理的な哲学とは永遠に対立する事態である。

これに対して西田の言う「刹那」が意味するのは、先ず、「絶対的分離、非連続、前後裁断（道元）」である。刹那と刹那の「間」（ということは本来は言えないが）にはそれらを連続的につなぐいかなる共通の媒介もない。刹那は他のものとの比較を内に含んだ「間」ではなく、時間の最小単位である「瞬間」ではない。「瞬間」は時間に属する形式的な概念であり、実在のあり方ではないのに対して、「刹那」はむしろ実在そのものが、前後の位相から切り離されて絶対的に唯一のものとして生起し、直接経験される様態を表すものである。

ベルクソンの「持続」は確かにこれと同様の事態を指している。ベルクソンにとっても「瞬間」は空間化された疑似時間であり、これに対して「持続」はそのようないかなる形式にも縛られない実在として「真の時間」であって、「本性上の差異」（différence de nature）として前後裁断に絶えず新たに立ち現れるものである。

しかし、持続の本質をもっぱら生命の肯定性に見るベルクソンに欠けているのは「否定」であり、否定を介した「一なる実在そのものの多様化」である。否定はベルクソンにとって、もっぱら一なる実在・持続を概念によって一般化し、多へと分断して抑圧することであり、実在のあり方である前後裁断の「本性上の差異」(différence de nature)を、共通の地平に置いて「程度の差異」(différence de degré)に変質させることである。これに対して、西田の否定はまったくその身分を異にする。ベルクソンの否定が、一なる実在をその「外から」分断し、それ自身の本来のあり方から変質させる非実在的な原理と考えられていたのに対し、西田の否定は垂直方向の「内的な」<自己>否定であり、ベルクソンの否定とは全く逆に、「実在が一なるまま、自己の内部で垂直に多へと自己分裂・自己展開し、それによって初めて実在が真に実在となること」、端的に言えば「真に実在すること」である。このような自己否定＝自己展開(西田はこれを「純粋経験の自発自展」と呼ぶ)は実在の不可欠な構造契機なのである。これは、仏教(とくに華厳)で「一即多」と表現される事態であるが、この「即」が、同じ平面での連続的結合ではなく、一そのものの垂直の自己否定であること、そしてこの否定が、実在そのものの自己否定であるとともに、自己(意識)の自己否定でもある点が重要であるが、これは次の段階の「自覚」において詳細に論じられる(5)。

2.「反省」と「自覚」:フィヒテの反省哲学との対決

「純粋経験」はベルクソンの「持続の直観」を手引きとして、そこから実在のあり方である「刹那」へと遡り、それが「一即多」(「純粋経験(一)」の、無媒介の(即)創造的自発自展(多))の構造を持つことを明らかにした。

この事態(一なる実在の内的自発自展)をさらに、今度は「直観」ではなく、近代の「自己意識」の反省理論との対決において、それを手引きとし、そこから遡行することで明らかにし、論理化するために参照される哲学が、フィヒテの反省哲学である。フィヒテの、自己意識の理論的な反省に先だって「実践的な意志において自己が自己に留まりつつ同じ自己を振り返る」という「事行(Tathandlung)」の考えは、「同じもの(一)が同じもの(一)の内部に留まりつつ、垂直方向に自己差異化(多様化)する」という純粋経験の構造に極めて近いものである。

また、フィヒテの事行は、デカルトからカントによって整備された近代主観性の反省理論をその根底にまで遡って基礎づけるために、「自己意識(二)」の根底をなす「存在(一)」にまで遡ってそこに自己意識の原型を探り、実在と自我の深い関係を明らかにしようとするものである。それは、西田が純粋経験に非連続的に飛躍してそこから行っている作業を、逆方向で、あくまでも自己意識の方から遡るという形で行おうとするものである。

しかし、その見かけ上の一致にもかかわらず、純粋経験から見るなら、フィヒテの事行もなお(あるいはすでに)反省の原初形態として、自我と非我との、最小限であっても或る二元性/分裂を内にはらんでいると考えられる。自己意識からその根底に遡るだけの方法では、二から一への飛躍を論理化することができない。この考え方だと、一が二として分裂する(自己差異化する)時、厳密に一そのものが「即」二なのではなく、二は一とは異なる原理として、一の外から持ち込まれたものである。これが、フィヒテの反省理論がなお実在の論理ではなく、対象化する表象の論理に捕らわれていることを示している(6)。

しかし、西田の実在(純粋経験)の論理からすれば、純粋経験は事行よりもさらに深い、地平的・対象化的な二元的分離を内に含む事行や反省には決して入ってこない、厳密に一なる「実在そのもの」の自ずからなる顕現である。しかもその「一」は、いかなる分裂も入れることのない実体ではなく、「自己差異化することにおいて一である」という弁証法的構造を持っている。ただその自己分裂/自己差異化が、反省やその原型たる事行のように時間化された(或いはその方向性を持った)地平方向で起こるのではなく、実在そのものたる純粋経験の根底に、垂直方向で起きているのである。これは、先に純粋経験に関して見たように、時間化(地平方向への分裂)される以前の「刹那」においてのみ生じる出来事であり、仏教で「一即多」と呼ばれる事態である。西田は、この垂直の自己差異化の原出来事を、それが自己意識のようにすでに対象化された次元においてではなく、逆にあくまでもその根

底へと自己否定してゆく限りでの意識において生じることに重点を置いて、「自覚」と表現し、その機能を「映す」ことに見てゆく。

この事態を、西田は次のように表現する。

「①自己が②自己の＜内に＞③自己を映す」。

ここで、三つの自己はみな「同じ」自己であり、自己の「内在」においてある。その「内在」が②の「自己の内に」で表現されているが、これは地平的に（水平方向に）「外」、「超越」に対立する意識（自己意識）の内在ではなく、それらを内に包む実在そのもののことであり、スピノザ的な「一なる実在には外部がない」という意味での「内在」なのである。

それは、自己意識の内在が成立する以前に、それを垂直に突き抜けたところ、西田の言葉を使えば「ノエシスの底」に開ける（或いは常にすでに開かれている）場所である。その場所において「自己が自己を映す」とは、「意識する自己が、それと区別された意識される自己を対象化的に構成する」という自己意識の表象の構造ではなく、あくまでも同じ一つの実在の内部（②）で、その二つの契機として①「映す自己」と③「映される自己」が、鏡に自己自身を映すように垂直に差異化することであり、それこそがまさしく実在することに他ならない。

このように、純粋経験の見地からすれば、実在は、「一でありつつしかもその内部で映像として多へと自己分裂することによってのみ一なる実在」である。これはすでに『善の研究』において「純粋経験の自発自展」として語られていたことだが、それが、その自己差異化（即ち「実在すること」）において不可欠の契機として「自己が自己を映す」こと（対象を構成する自己意識ではなく、ひたすら映す「鏡」としての意識）に力点を置いて語られたのが「自覚」である。この、実在の二への分裂の側面は、一なる実在を端的に提示することに眼目があった「純粋経験」においては、語られてはいてもその論理が十分に明らかになっていなかった。それが、「自覚」において「映す」という論理として解明されたのである。

このように、「自覚」は、視点の違いによって二つの側面を持つ。①実在が、自己意識による対象化、表象から解放されて、＜自ずから＞生起すること。②意識が、対象化的に表象する自己意識の状態から、「実在がそこに於いて垂直に自己差異化＝映像化する、実在の中の場所（上の引用の②「自己の内」）」として目覚めること。この二つがひとつのプロセスとなって初めて実在が自覚して真の実在となるのである。

3.「判断」と「場所」：アリストテレスとの対決

フィヒテを手引きとして近代の自己意識の反省理論からその（ノエシスの）底へと突破し、そこで実在そのものの自覚（純粋経験の自発自展・自己内自己映像化）に到った西田は、次いで、自己意識よりもさらに根本的な、思惟の根本形式としてのアリストテレスの判断論に移行し、これを同じように脱構築する。そこでは、「実在がその自覚において実在そのものを内側から＜映す/映される＞こと」が、「階層的な複数の場所に＜於いてある＞こと」として、実在経験（純粋経験）のより精緻な論理化から捉え直される。「於いてある」ことは、「映される」ことよりもさらに実在そのものの、いかなる外的な要因にも条件付けられることのない「端的な生起」（自ずからなる/自己展開ということ）に相応しい論理である。実在は、「映される」以前に、ただ単に或る場所に「於いてある」。それによって、自覚の論理では説明できなかった経験と知識の階層性が説明されるようになる。また、それによってさらに、判断による知識の成立（認識論）を、実在そのものの生起（形而上学）から連続的に説明できるようになる。

⑴主語/基体論理から述語論理へ

アリストテレス判断論の特徴のひとつは、それが「主語/基体論理」であることである。「主語になって述語にならない」「基体」がまず判断の基礎に実体としてあり、それが主語となって、それを種々の述語が限定して知が成立する。これが「SはPである」という判断の基本形で表現される。

西田の純粋経験からすれば、これは「実在そのものの構造」ではなく、すでに対象化された平面に映されたものであり、実在から切り離された「表象の構造」に過ぎない。それは、近代の反省的認識論と同じように、形而上学から分離された抽象的な認識論/知の理論である。

これに対して西田は、判断を形式的判断からその底の純粋経験へと突破し、そこから「実在そのものの自覚」を判断の原形態として捉え直そうとする。それによって、形而上学と認識論はいずれも同じひとつの実在の運動として連続的に、統一的に捉えられるであろう。

この突破は、主語論理から述語論理（包摂判断）への転換によって行われる。無限定の基体/主語が、それに対して外的･偶然的な述語によって限定されるのではなく、逆に、まず「述語となって主語とならない」述語面があり、それが主語を包摂する、すなわち「包む」と考えるのである。われわれは、何かを経験する時、判断以前に、述語で表現される「性質」（赤い色や甘酸っぱい匂い）を先ず直接経験するのだが、その性質を、それを「持つ」とされる基体/主語（「りんご」）を仮定して、それに後から仮託することで判断を形成する。これによって真の直接経験は基体/主語に偶然に付随するものとして貶められる。ここから、直接経験である実在から遊離した対象化・表象化的思惟が始まるのである。

このように、主語判断に於いては、判断の定式は、現れているがままの質的な世界が主語を包摂した場合でも、主語を中心として「SはPである」と表現されるが、それは実在の論理としては、本来は「SがP＜に於いてある＞」と言われるべきである。或いは、PがSを「映す」のであり、SはPに「映される」だけで、Pの外に実体的に存在はしない。或いは、現象学的に言えば、Sはその述語的経験に還元されて、その存在/非存在はエポケー（保留）され、問題にならない。

西田は、この「主語がそこに＜於いてある＞述語面」を、判断の場面からより一般化して「場所」と術語化する。述語論理は「場所の論理」の一形態である。

⑵場所の階層性：形而上学と認識論の連続

次に、この場所の論理は、実体を徹底して解体して、全てのものを「場所に於いてある」、もしくは場所に「映される」実体なき映像の戯れへと還元することで、実在（形而上学）と多様な科学知（認識論）、さらに芸術、宗教などの人間のあらゆる経験を、種々の場所の重なり合いとして連続的に捉え、さらには「一なる実在の自己限定」として「体系的」に捉えることを可能にする⑺。

日常的な生活世界の経験から理念的な科学知まで、対象知はすべて「有（存在者）の場所」に於いてあるもの、或いはその場所の「自己限定」として説明される。したがって、ひとつのものが、多様な場所に於いてある（限定される）ことにより、例えば物理学の対象にも生物学の対象にもなり、また学以前の日常的な経験の対象にもなりうる。このように、場所の階層理論は、従来の実体的な認識論よりもはるかに柔軟な知識論を提供することができる。

このような、対象を限定する「有（存在者）の場所」の根底には、それらの経験をすべて構成する（「映す」ひとつの様態）主体としての「意識」、従来の（とりわけカントの）認識論では「超越論的主観性」や「超越論的自我」と言われる統覚の機能が働いているが、これは、場所の階層からすれば、「相対無の場所」と呼ばれる。それ自体

は外的対象として構成されて「有（存在者）」となる（「映される」）ことなく、あらゆる「有（存在者）」を構成して成り立たせている（「映す」）意識ゆえに、それは「無」と言われるが、また、それはまだ実在そのものの働きではなく、なお自己意識構造を持ち、意識の内部で自己を構成するゆえに「相対」と言われるのである。

かくして、この「相対無の場所」は、さらに底の究極の場所たる「絶対無の場所」、実在そのものの次元へと突破する。この究極の場所は、もはやそれ自身はいかなる場所にも「於いてある」ことなく、したがっていかなる根拠も持たない真の無の次元であるゆえに、「そこに於いてある」ことによって何かが何かとして限定される（述語付けられる）のではなく、端的に実在するだけ、「元始偶然的」（九鬼周三）に「在る」だけである。それはより正確には「在る（存在する）」とすら言えず、存在することにすら先だってただ単に「生起している」、「現れている」だけであり、実体なき映像として無の上に「映っている」だけである(8)。そしてそれは、時間的持続も持たず、純粋経験の「刹那」と同様、「前後裁断」（道元）に、その前後の位相に条件付けられることなく、厳密に「それ自身だけで」、「自ずから」顕わになっている。このことは、この現象が、決して何らかの限定を受けて停止することなく、刹那毎に絶えず自己を新たに、跳躍的に創造する無礙な「動き」であることを意味している。これこそが、西洋哲学がその根本的な限界（対象化的・表象的論理）ゆえに顕わにすることができなかった実在そのものの真の姿なのである。

結論

以上のように、西田は「純粋経験としての唯一の実在（東洋的なもの）が、その自発自展の一形態として、表象された世界（西洋的なもの）をその根底から包む」という哲学的論理をもって「日本はいかに西洋近代を統合すべきか」という歴史的問題に一つの回答を与えたと考えた。しかし、序論でも述べたように、ここには重大な、そして意図的なカテゴリーミステイクがある。西田は、彼の哲学の中では本来哲学的・論理的な意味で使われる「東洋」「西洋」の概念を安易に地理的・歴史的な意味と混同することでこの回答を行ったのである。これは政治的に大きな危険をはらんでおり、実際に彼の哲学が太平洋戦争で利用される原因となった。

そこで、西田を「東洋哲学」として評価するために、コルバンのメタ歴史的な「東洋/西洋」概念と井筒の構造的な「東洋哲学」、「精神的東洋」の概念(9)を方法的に導入することが有益であろうと思われる。ここではもはや詳論することはできないが、西田の「東洋的なるもの」の論理は、コルバンと井筒の「東洋」概念と極めて近いもの、と言うよりも同じ次元を異なる方法で語ったものと考えることができる。西田にとって「西洋的なもの」とは、以上に述べてきたように対象化・表象の論理であり、その根本は一般概念的な形相によって個体を限定することである。これに対して西田が「形なきものの形を見る」と表現する東洋の論理は、いかなる形相による限定にも先立ち、存在という限定にすら先立って、実在そのものが、「一即多」として自ずから湧出する出来事である。これは、井筒が道元やイブン・アラビー、また華厳の「理事無礙/事事無礙」に即して示した「分節化Ⅱ」としての「東洋」(10)を、いわば現象学的に、その体験の只中から語り出したものに他ならない。井筒は晩年、現象学に非常に強い興味を持っていたと言われているが、彼の「東洋哲学」の構造論的方法は、西田の「現象学的方法」に補われることによって、哲学的な深さを増したであろうし、西田の哲学は、井筒の方法を導入することによって、インドや中国のみならず、歴史的関係を超えて、イスラームや新プラトン派などと比較することが可能になるであろう。

注

(1) デリダの脱構築は、私見ではハイデガーの解体が依拠する「存在（論的差異）」よりもさらに深い次元から、「存在（論的差異）」すらもかわして、より広やかな現象次元を開くものである。西田の言葉を使うなら、それは自己否定して存在すらも「包む」のである。

(2) その典型的な例は、西田最後の著作である『日本文化の問題』である。ここで彼は、実在の根本構造を表すものとして彼の哲学の最終原理である「絶対無の場所」（後述）を、歴史上の「皇室」と同一視した。

(3) 西田幾多郎『善の研究』（岩波文庫版、1950年／1980年）、第一編第二章「実在」を参照。

⑷ 同上、13頁。第一編第一章「純粋経験」全体を参照。

⑸ アンリ・コルバンの言葉を使ってこの事態を説明するなら、実在の垂直の自己否定/自己差異化（一の多様化、一即多）が、（ベルクソンの否定のように）誤って地平方向で誤解され、対象化され、表象された時、言い換えれば一と多を内的に結ぶ「即」が忘却された時、一方で「一に執する偶像崇拝」が、他方で「多に執する偶像崇拝」が発生する。コルバンはこの仮象をスフラワルディーの「天使学」によって解決するが、それは西田で言えば「一なる実在の垂直の自己否定/自己差異化」、一が一に留まりつつ内的に自己多様化することである。Cf.Nécessité de l'angélologie, in : Henry Corbin : Le paradoxe du monothéisme, L'Herne, 1981.

⑹ ただし、この点は、フィヒテの後期知識学まで視野に入れてより詳細な検討が必要である。この点に関して、新田義弘の仕事が重要である。

⑺ ここでは、もちろんヘーゲルの体系が意識されている。西田はそれを実在の直接経験から脱構築するのである。したがって、ここで問題なのは概念の運動としての弁証法ではなく、それを非実在的な表象（＝「西洋」）としてその垂直の底に突き破った実在（＝「東洋」）即ち純粋経験の自己展開としての弁証法である。

⑻ これが、注⑴で、西田の「包む」という事態がハイデガーの「解体」よりもデリダの「脱構築」に近いと言った理由である。

⑼ とりわけ『意識と本質』（岩波文庫、1991年）において。

⑽ 「事事無礙・理理無礙」、『井筒俊彦著作集 9 東洋哲学』（中央公論新社、1992年）。

فلسفه شرقی چیست؟
کیتارو نیشیدا و فلسفه معاصر ژاپن

شین ناگایی (استاد فلسفه و پدیدارشناسی در دانشگاه تویو)
ترجمه: بهمن ذکی پور

"آیا چنین نیست که در بنیان فرهنگ شرق چیزی، همچون دیدن صورت امری بی صورت و شنیدن صدای امری بی صدا، پنهان شده است؟ ضمیر ما بی وقفه امری چنین مفقود را می جوید. (کیتارو نیشیدا، برگرفته از مقدمه *از امر عملی به امر دینی*).

درآمد: "فلسفه شرقی" کیتارو نیشیدا

گفته می شود که کیتارو نیشیدا نخستین "فیلسوف اصیل ژاپنی" است. اصالت و اهمیت تاریخی او در بنیان نهادن فلسفه ژاپنی برای اولین بار است. اما این فلسفه هنگامی که ژاپن از عصر میجی استقبال کرد و گام به مدرن شدن نهاد، امری بود که با تقاضای آن دوره- در این که منطق جدید غرب را چگونه در حالی که از سنت ژاپنی نگهداری می کنیم پذیرا باشیم و با آن بی آمیزیم؟ - مطابقت داشت. از این رو می توان گفت که مسئله نیشیدا این بود که این دو امر متناقض را، بی آن که یکی را بر دیگری فرو بکاهد، به هم پیوند زند، و افزون بر آن به عنوان یک فیلسوف این مسئله را براساس موازین منطقی به انجام برساند. اگر پاسخ نیشیدا را در برابر این مسئله بخواهیم بیان کنم: این است که "شرق" (که ژاپن نیز نمودی از آن است) با "نفی خود" غرب را "احاطه" کند.

بدین ترتیب فلسفه نیشیدا، فلسفه ای است که می کوشد تاریخ فلسفه غرب را، که از دوران باستان تا به دوران معاصر رسیده است، با منطق شرقی ژرف و گسترده تری "احاطه" کند. فلسفه وی با در نظر گرفتن فلسفه شرق و غرب به عنوان دو مبدا متناقض منافات دارد؛ و از منظر فلسفه شرق، فلسفه غرب را به نقد نمی کشد. بلکه فلسفه او به درون منطق غربی وارد می شود و آن را از درون به تعبیر دریدایی کلمه "شالوده شکنی" 1و به تعبیر هایدگری کلمه "تخریب" می کند.

به عنوان یک کارکرد مشخص، فلسفه نیشیدا در مواجه با فلاسفه مهمی که از دوران باستان تا دوران معاصر ظهور کرده اند (در این نوشته فیلسوفانی چون برگسون، فیخته و ارسطو مد نظرند)، در عین پذیرش مفروضات اولیه منطقی آن ها، به دلیل محدودیت ذاتی منطق خود آنان، رجعتی می کند به تجربه حقیقی مستور [آدمی] و از آن جا به ورای این فلسفه ها گذر می کند. به این کارکرد مشخص فلسفه او "احاطه کردن" گفته می شود. نکته ای که در این جا اهمیت دارد این است که "احاطه کردن" صرفا امری روشمند نیست، بلکه کارکرد خود حقیقت است. همین طور فلسفه نیشیدا معرفت شناسی هم نیست، بلکه نوعی متافیزیک حقیقی است که معرفت شناسی را هم "احاطه" می کند.

[بنابراین] این بدان معناست که مفاهیم "شرق" و "غرب" که در این جا مورد استفاده قرار می گیرد، دارای بار معنایی تاریخی-جغرافیایی (از آن حیث که به تجربه درمی آیند) نیست. اگر ما این دو مفهوم را در کانتکست فلسفه نیشیدا بخواهیم عنوان کنیم: غرب (آن گونه که نیشیدا می اندیشید) "منطق موضوعات و نشانه ها" است که در بنیان فلسفه غرب وجود دارد؛ و شرق، به منطقی حقیقی، که به ریشه این موضوعات و نشانه ها [رخنه] و به "احاطه" غرب می پردازد، اشاره دارد. در ادامه حقیقت درونی آن را به تفصیل توضیح خواهیم داد.

با این حال در مقابل تعریف نیشیدا [در خصوص دو مفهوم "شرق" و "غرب"]، در تاریخ فلسفه معاصر ژاپن "شرق" و "غرب" به طور نسبتا زیادی در معنای تاریخی-جغرافیایی گرفته می شود، که به تبع آن جدال های بی حاصلی بکررات صورت گرفته است. دسته کم در حوزه پژوهش های فلسفه غرب، "شرق" یا "ژاپن" به عنوان امری ارتجاعی در برابر مدرنیته و در معنای منفی مورد استفاده قرار می گیرد (عباراتی همچون "ارتجاع ژاپنی"، "ارتجاع شرقی" هم بیشتر به عنوان نکوهشی اخلاقی [نه علمی و فکری] به کار برده می شود)؛ که به تبع آن در خوانش فلسفه نیشیدا هم اگر آن را

صرفا به عنوان "اندیشه ژاپنی" و " اندیشه شرقی" در نظر بگیریم-با وجودی که تا انتها نیز در درون چارچوب "فلسفه غرب" تفسیر خواهد شد- "شرق" و "غرب" دو جهتی اند که با یک دیگر مغایرت خواهند داشت. اما این تضاد از آن جایی ناشی می شود که ما مفهوم "شرق" را منحصرا به طور تاریخی-جغرافیایی درک کنیم. به علاوه برای شخص نیشیدا که تنها از [منظر] حقیقتی پیشینی ، که به دو ساختار فرهنگی "شرق" و "غرب" تقسیم می شود، به تامل می پردازد، نبایستی که به طور ذاتی و اساسی چنین تمایز و تضادی وجود داشته باشد. با وجود این شخص نیشیدا هم در اکثر مواقع معنای منطقی-فلسفی و معنای تاریخی-جغرافیایی "شرق" و "غرب را در هم خلط می کند و درست از این جاست که نقدهای شدیدی پس از جنگ جهانی دوم در برابر فلسفه او آغاز می شود2. ولیکن در فلسفه او "شرق" و "غرب" در اصل به عنوان مقولاتی که دو بعد یک تجربه (حقیقت و نشانه، عمق و سطح) را نشان می دهد باید فهمیده شود. در همین رابطه می توان گفت که "فلسفه شرقی" نیشیدا، با فلسفه فیلسوف دیگری که اندیشه ژاپن معاصر را نمایندگی می کند، یعنی "فلسفه شرقی" توشیهیکو ایزوتسو، در طرح نظریه "شرق روحانی" به غایت نزدیکی دارد. در انتهای این نوشته مجددا به ارتباط نیشیدا و ایزوتسو باز خواهیم گشت.

1. شهود و "تجربه ناب"، در مواجه با برگسون

نیشیدا در نخستین اثر خود، *پژوهشی درباب خیر*، از همان بدو کار نظریه "تجربه ناب" را، که نقطه آغاز و پایان کل فلسفه اوست، به طور صریح و بدون هیچ شرطی مطرح می کند. "تجربه ناب"، یگانه موضوع فلسفی نیشیدا به عنوان امری متافیزیکی است؛ و تجربه ای است از درون که بی واسطه متحد با خود حقیقت است. او خود این تجربه را چنین بیان می کند:" تجربه ناب حقیقتی است یگانه3، **"آن"** ی که رنگی می بینیم یا صدایی می شنویم، **هنوز** نه سوژه ای هست و نه ابژه ای"4.

این تجربه اصیل که نوعی تجربه عرفانی به نظر می آید، در فلسفه نیشیدا- چنان که در غالب اوقات نیز چنین است- صرفا منحصر به خواست ها و تمایلات فکری او نیست، بلکه او خودش اذعان دارد که آن، چیزی است که بواسطه تمرین ذن و به طور عملی تجربه کرده است. نیشیدا، قصد دارد که هم در معنای جغرافیایی و هم در معنای فلسفی، این تجربه "شرقی-ژاپنی" (یعنی آن تجربه ای که به طور صریح و روشن، و بدون وابستگی به منطقی [= به طور کاملا شهودی] ارائه شده است) را به درون فلسفه غرب وارد کند، و در حالی که به لایه های زیرین آن "رخنه" و در آن ها شکاف ایجاد می کند؛ در خصوص آن شکاف ها به گفتگو بپردازد. در واقع این "تجربه ناب" نامی است فلسفی برای اطلاق به تجربه ای عاری از هرگونه نام پذیری.

در فلسفه غرب، فلسفه های [مشابهی] که این اصل را که می گوید:" **هنوز** نه سوژه ای هست و نه ابژه ای"- یعنی هنوز میان سوژه و ابژه انفکاک و جدایی وجود ندارد (وحدت [تام] آن دو)- را به عنوان موقعیت و وضعیتی بنیادین می پذیرند و اندیشه خود را از آن جا می آغازند، فراوان اند. اما، فلسفه هایی که نیشیدا از میان آن ها به ما معرفی می کند: "تجربه بنیادین" ویلیام جیمز، و به خصوص "استمرار ناب" (durée pure) و "تفکر شهودی"(intuition) برگسون است. مفاهیم "استمرار" و "شهود" در فلسفه برگسون از پیچیدگی خاصی برخوردار است و نمی توان به راحتی از آن ها ابهام زدایی کرد؛ اما نیشیدا این عقیده برگسون که می گوید:" حقیقت واحد به مثابه استمرار زمانی بی جوهر است که بواسطه شهود می توانیم به درون آن ورود کنیم" را ازعرفانی که حالِ در وحدت جوهری است متفاوت می کند. این تجربه بی واسطه فلسفی حقیقت در نزد او ارزشی بس والا دارد.

در این حالت، آن چه که با فلسفه برگسون مقایسه می شود و در "تجربه ناب" نیشیدا امری مشخص و قطعی است: موقعیت و جایگاه (فاز و بُعد) "یک/واحد" در "وحدت سوژه و ابژه" است که با اصطلاح بودائی (*setsuna*) [= در سانسکریت kṣaṇa،**"آن"**] (اصطلاحی که حالت و وضعیت "خلا/تهیت" را نشان می دهد)- در هنگامی که گفته می شود:" **"آن"** ی که رنگی می بینیم، صدایی می شنویم، نه سوژه ای هست و نه ابژه ای"- به بیان در می آید؛ و همین طور در معنای **"هنوز**

انفکاک نیافته/ **هنوز** جدا نشده" [مقصود انفکاک یا جدایی سوژه و ابژه است] به کار می رود. **"آن"** سوژه و ابژه، واحد و کثیر را در یک سطح قرار می دهد، به گونه ای که آن ها فقط به طور مستمر "وحدت" ندارند. در ظاهر امر اگر ما چنین نظری را بپذیریم، این تجربه نابِ عرفانی امری صرفا غیر عقل باور است. حتی در بیان تجربه ای عرفانی به همان نحو هم، حالت و وضعیتی که دارای معنای فلسفی باشد، نیست. بلکه حالت و وضعیتی است که تا ابد با فلسفه عقل باور در تضاد خواهد بود.

اما در برابر این دیدگاه، اصطلاحاتی همچون: "جدایی مطلق"، "عدم استمرار"، "گسست پیشین و پسین" (اصطلاح برساخته دوگن [به این معنا که هم از گذشته و هم از آینده بگسلیم و در اینجا و اکنون (در **"آن"**) متمرکز شویم]) در اندیشه ژاپنی و جود دارد که **"آنِ"** مد نظر نیشیدا را بیان می کند. در **"آن"** و در **"مدتِ آن"** (چنین چیزی اساسا نمی توان گفت) سوژه و ابژه به طور مستمر و بدون هیچ میانجی مشترکی به هم متحد اند [یعنی وحدت دارند]. **"آن"**، **"مدت"** که مقایسه زمانی با امور دیگر را در خود جای داده، نیست. همین طور "دم/لحظه" که کوچکترین واحد زمان است هم نیست. "دم/لحظه" مفهومی است صوری، متعلق به زمان و در برابر بی تعینی حقیقت. ولیکن **"آن"**، بل خود حقیقت، مفهومی است که از فاز پیشین و پسین [=گذشته و آینده] جدا و منفک می شود و به عنوان یگانه امر مطلق نمود می یابد. به علاوه به حالت و وضعیتی که به تجربه مستقیم درآمده است هم دلالت دارد.

"استمرار" برگسون به طور قطع به حالتی مشابه این اشاره دارد. در نظر برگسون هم "دم/لحظه" زمان ساختگی است که مکانمند شده، و در برابر آن "استمرار" به عنوان حقیقتی که وابسته به هیچ شکل و قالبی نیست، زمان حقیقی است. افزون بر این "استمرار" به عنوان "تفاوتی ماهوی" در گسست پیشین و پسین همواره و از نو پدید می آید.

اما آن چه که نقص فلسفه برگسون است که ماهیت "استمرار" را در حیات صرف می بیند، "نفی" و وجوه گوناگون حقیقت واحد است که "نفی" را پدید می آورد. نفی در نظر برگسون، صرفا بواسطه مفاهیم است که به حقیقت و "استمرار" کلیت می بخشد؛ و با قطعه قطعه کردن و فرونشاندن کثرت است که "تفاوت های ماهوی" گسست پیشین و پسین، که حالت و وضعیت حقیقت است، را در افق مشترکی قرار داده و به "تفاوت های جزئی" استحاله می یابد.

در مقابل، نفی نیشیدا به هیچ وجه خودش را متفاوت نمی کند. برخلاف نفی برگسون که حقیقت واحد را از "بیرون" قعطه قطعه می سازد و چنین متصور شده است که مبادی غیر حقیقی از حالت و وضعیت اصیل خودشان استحاله یافته اند؛ نفی نیشیدا خود-انکاری "درونی" در جهت عمودی است که کاملا در تضاد با نفی برگسون، باور دارد که "حقیقت از حیث واحد، در درون خود، به طور عمودی به سوی کثرت خود-انشعابی و خود-گشایی دارد. لذا بواسطه آن، حقیقت اول بار، واقعا حقیقت می یابد، که اگر به طور صریح تری بگوییم "واقعا حقیقت داشتن" است. چنین خود -انکاری یا خود-گشایی ای (نیشیدا این حالت را خود-نمایان گری، خود-گشاییِ تجربه ناب می نامد) فرصت و مجال ساختاری لازم برای حقیقت است.

این مسئله در آئین بودا (به خصوص مکتب کگونKegon [در چینی Huayan]) حالت و وضعیتی است که با اصطلاح کلیدی (ichi soku ni) [=واحد همان کثیر است/ یک همان دو است] نشان داده می شود. با این حال این "همان" پیوندی مستمر و دایم با سطوح موازی ندارد، بلکه خود-انکاری عمودیِ خود واحد است؛ و این نفی همراه با خود-انکاری خودِ حقیقت کانون پر اهمیتی است که در خود- انکاریِ آگاهی خود هم وجود دارد. این مسئله در مرحله بعد که اختصاص به "خود-شناسی" دارد به تفصیل بحث می شود.5

2. بازتاب و خود-آگاهی در مواجه با فیخته و فلسفه تامل به خود او

روشن کردیم که "تجربه ناب"، "شهود استمراری" برگسون را به ما معرفی می کند و از آن جا به سوی **"آن"** که حالت و وضعیت حقیقت است پیشروی می کند. این حالت آن چیزی است که ساختار "واحد همان کثیر است/ یک همان دو است" (خود-نمایان گری، خود-گشایی: (کثیر)، بدون میانجی: (همان)، و واحد/یک: (واحد) در تجربه ناب) را با خود دارد.

یک بار دیگر این حالت و وضعیت (خود-نمایان گری، خود-گشاییِ باطنی حقیقت واحد) را، این بار نه در مقابل "شهود"

بلکه در مواجه با نظریه بازتاب "خود-آگاهی"، قرار داده و معرفی می کنیم. آن فلسفه ای که به روشنی بتواند ما را به سوی این موضوع هدایت کند و به طور منطقی در بحث ما به کار گرفته شود: فلسفه تامل به خود فیخته است.

مقدمتا، در تاملات نظری خود-آگاهی فیخته، اندیشه Tathandlung که می گوید:" اراده عملی در حالی که متوجه به خود است، به خود باز می گردد"، به ساختار "تجربه ناب" که می گوید: "امر یگانه (واحد) در حالی متوجه امر یگانه (واحد) است، از جهت عمودی خود-جداگانگی (وجوه متنوع) دارد، به غایت نزدیک است. بدینسان، Tathandlung فیخته برای این که نظریه بازتاب ذهنیت دوران مدرن-که از دکارت آغاز و با کانت تدوین می شود- را تا ریشه و بُنش به پیش ببرد و به بنیان آن دست یازد، می کوشد تا به وجودی (یک/واحد) که ریشه خود-آگاهی (دو/کثیر) را تشکیل می دهد باز گردد، تا از آن جا مدل خود-آگاهی خود را بجوید و ارتباط عمیق حقیقت با من [ego] را روشن کند. این درست آن چیزی است که نیشیدا به طور ناپیوسته به "تجربه ناب" جهش می کند، و کاری که از آن جا بدان می پردازد را، در جهت معکوس، به این شکل به انجام می رساند که "تجربه ناب" تا بی نهایت از جانب آگاهیِ خود جریان دارد.

با وجود این که این دو از نظر ظاهری با هم توافق دارند، ولی اگر به دقت از منظر "تجربه ناب" به این مسئله بنگریم، Tathandlung فیخته، هنوز هم (یا از پیش هم) به عنوان شکل آغازین بازتاب خود، حتی در محدوده بسیار کوچک "من" و "جز-من" نوعی ثنویت یا افتراق را در درون خود دارد [به تعبیر دیگر آن هنوز یا از پیش "واحد" محض نیست]. در روشی که فقط از خود-آگاهی است که به سوی بنیانش جریان می باید، جهش کردن از "دو" به "یک" را نمی توان منطقی دانست. اگر چنین چیزی را بپذیریم، هنگامی که " یک/واحد" به عنوان "دو/کثیر" جدایی می یابد (خود-جداگانگی)، دقیقا خود "یک/واحد" همان/مساوق "دو/کثیر" نیست، بلکه "دو" مبدایی متفاوت از "یک" است که از بیرون "یک" به درون آن برده شده است. این نظریه بازتاب خود فیخته، هنوز تفکر صحیح به سوی حقیقت نیست، بلکه استیلای منطق نمودهای عینی را نشان می دهد6

اما اگر از منظر شیوه تفکر حقیقی (تجربه ناب) نیشیدا به این مسئله نگاه کنیم، "تجربه ناب" در نسبت با Tathandlung، علاوه بر این که جدایی عمیق دوگانه ی افقی-عینی را در خود گنجانده، هرگز به Tathandlung یا تامل به خود ورود نمی کند، بلکه آن دقیقا تجلی ای است از "خودِ واحد". گذشته از این "واحد"یتش، جوهری نیست که به هیچ جدایی و انفکاکی ورود کند. بلکه آن ساختاری دیالکتیکی دارد که در خود-جداگانگی هم همواره "واحد/یک" است.اما این خود-انشعابی یا خود-جداگانگی در جهت افقی، که همانند تامل به خود یا Tathandlung که مدل آن است زمانمند می شود (یا جهت می یابد)، نیست، بلکه چیزی است که در بنیان "اندیشه ناب" که خود حقیقت است، و در جهت عمودی رخ می دهد. این، چنان که پیشتر نیز در خصوص "تجربه ناب" دیدیم، رویدادی است که فقط در **"آن"** پیشین، هنگامی که آن زمانمند می شود (انفکاک و حرکت در جهت افقی)، رخ می دهد؛ و همین طور حالت و وضعیتی است که در آئین بودا (با اصلاح کلیدی واحد همان کثیر است/ یک همان دو است) بیان می شود.

نیشیدا این رخدادهای آغازین خود-جداگانگی عمودی را در بعدی که آن همانند خود-آگاهی، ازپیش عینیت یافته قرار نمی دهد، بلکه برعکس، تا بی نهایت هم برای رخدادهایی که در حیطه ی آگاهی با خود-انکاری به سوی بنیانش به پیش می رود، اهمیت قائل است و اظهار می کند که "خود-آگاهی" کارکرد خود را بازمی تاباند. این کارکرد را نیشیدا این گونه بیان کند: ① خود② در خود③خود را باز می تاباند.

باید توجه داشت که در این جا همه این سه "خود" در واقع "یک خود" است و در درونِ خود است که با "② در خود" بیان می شود. اما این "در خود" بودن به طور افقی (در جهت مستقیم و صاف) و از بیرون، وهمین طور "درهمه آگاهی" (خود-آگاهی) ای که در برابر "فراروی/استعلا" است، نیست؛ بلکه خود حقیقت است که آن ها را در درون خودش "احاطه" کرده و این "درهمه آگاهی" در معنای اسپینوزایی کلمه است که می گوید: "حقیقت واحد بخش بیرونی ندارد".

حقیقت واحد، پیش از آن که "در همه آگاهی" به وجود آید [=خود را پدیدار سازد]، به درون خود رخنه می کند؛ که اگر از

واژگان خود نیشیدا استفاده کنیم، آن مرتبه ای است که "بنیان نوئسیس" گشوده می شود (یا همیشه از پیش گشوده است).7
در واقع "خود، خود را باز می تاباند"، در این معنایی که ساختار پدیداری خود-آگاهی می گوید:" خودی که آگاه می شود، با آن، خودی که متمایز و آگاه می شود را به طور عینی بر می سازد، نیست. بلکه به این معنا است که تا بی نهایت هم در در بخش درونی حقیقت واحد② خود① خود را باز می تابند③ در چنین حالتی است که خود-جداگانگی عمودی همچون آیینه ای خویش را باز می تاباند، و فقط آن است که بدون هیچ شکی خود حقیقت و چیزی جز آن نیست.
بدین نحو، اگر "تجربه ناب" را بخواهیم به گونه دیگری بیان کنیم این می شود که :حقیقت واحد در حالی که [همواره] واحد است، و گذشته از آن به عنوان تصویری در خود، فقط و فقط بواسطه خود است که به جانب کثرت انشعاب می یابد. این مسئله پیشتر در کتاب *پژوهشی درباب خیر* به عنوان خود-نمایان گری، خود-گشایی تجربه ناب بیان شده است. اما آن چه که در خود-جداگانگی حقیقت (یعنی خود حقیقت) به عنوان حالت و موقعیتی ناب که حقیقت" در درون" خود، خود را بازمی تاباند، خود-آگاهی که اعیان بر می سازند نیست، بلکه آگاهی به مثابه آیینه ای است که فقط باز می تاباند. این مسئله بکررات در آثار نیشیدا بازگو شده است. این وجه انفکاک و جدایی که به سوی دو/کثیر شدن حقیقت است، در تجربه ناب که حقیقت واحد را به طور صریحی عرضه می نماید موضوعیت دارد.
بدین طریق، "خود-آگاهی" بواسطه خطای دیدگاه دو وجه می یابد: 1. حقیقت بواسطه خود-آگاهی است که از نمودها رها می شود، از خود به وقوع پیوستن، و 2. آگاهی، از وضعیت خود- آگاهی که به طور عینی نمود یافته، به عنوان جایگاهی در درون حقیقت (مقصود شماره ② است) که حقیقت در آن جا به طور عمودی خود-جداگانگی یا خود-تصویر سازی دارد، بر می خیزد. این دو در واقع یک رخداد می شوند که برای اول بار حقیقت، به خود-آگاهی می رسد و "واقعا حقیقت می یابد".

3. حکم و مکان: در مواجه با ارسطو

فلسفه نیشیدا را در نسبت با فیخته، در این که چگونه فلسفه نیشدا به فلسفه او "رخنه" می کند و به سوی بنیان "نوئسیس" پیش می رود و در آن جا به خود-نمایان گری، خود-گشاییِ "تجربه ناب" یا در "درون خود تصویری سازی" می رسد، معرفی کردیم. در ادامه و این بار از تامل به خود و خود-آگاهی به سوی نظریه حکم ارسطو به عنوان شاکله اصلی بنیان تفکر او حرکت می کنیم و آن را مطابق با موازین فلسفه نیشیدا "شالوده شکنی" [یا "تخریب"] می کنیم.
نیشیدا در این مرحله به درون فلسفه ارسطو "رخنه" می کند و مبحث حکم در منطق ارسطویی را به چالش می کشد. ما این رویکرد او به فلسفه ارسطو را در ادامه و در دو مرحله بررسی خواهیم کرد.

1. از منطق موضوع یا نهاد به منطق گزاره ها

یکی از شاخصه های اصلی احکام منطقی در فلسفه ارسطو این است که مبتنی بر "موضوع یا نهاد" است. موضوع یا نهاد در فلسفه ارسطو تقدم دارد بر گزاره ها، یعنی موضوع مشخص می شود و سپس آن توسط گزاره های گوناگون محدود و شناخته می شود. این حالت همواره در منطق ارسطو این گونه بیان می شود: الف (موضوع یا نهاد)، جیم (گزاره یا محمول که موضوع را محدود و می شناساند) است.
اگر از منظر "تجربه ناب" به این حالت بنگریم، "آن ساختار واقعی خود حقیقت نمی تواند باشد"، بلکه حقیقت به سطحی از پیش عینیت یافته بازتابانده شده و از ساختار واقعی حقیقی منفک شده است. چنان که گفتیم نیشیدا در مقابل این دیدگاه به بنیان های احکام در منطق ارسطو رخنه می کند و از آن جا "خود-آگاهی" خود حقیقت را به عنوان شکل نخست احکام باز اصلاحی می کند. این "رخنه" [بواسطه حرکت] از منطق موضوع یا نهاد به سوی منطق گزاره انجام می پذیرد. در این حالت موضوع یا نهاد دیگر توسط گزاره ها ی بیرونی یا اعراض محدود نمی شود، بلکه برعکس، گزاره ها نمود پیدا می کنند و موضوع را "احاطه" می کنند.
وقتی که ما چیزی را تجربه می کنیم، پیش از هر حکمی، ویژگی خاصی که در گزاره بیان می شود (از قبیل قرمزی،

تلخی و شیرینی، بو و امثالهم) را از پیش و به طور مستقیم تجربه می کنیم؛ که آن موجب می شود موضوع یا نهاد فرض شده (مثل سیب)را محدود و [با اوصافش از قبیل قرمزی، تلخی، شیرینی وامثالهم] بشناسیم، به تعبیر دیگر یک حکم منطقی درست کنیم. بدین وسیله تجربه بی واسطه حقیقی به عنوان چیزی که در نهاد یا موضوع به اعراض وابسته است، امری کم ارزش تلقی خواهد شد. در ادامه از بحث نشانه ها و موضوعات کم کم فاصله می گیریم و ساختار "تجربه ناب" را در رابطه با آن مشخص می سازیم.

چنان که گفته شد در حکم، موضوع یا قاعده حکم، حتی هنگامی که جهان ماهوی پدیدارها را استنتاج می کند چنین است: (الف)، (ج) است. اما در منطق حقیقی، در واقع باید گفته شود که (الف) **در** (ج) است. یا (ج)، (الف) را باز می تاباند. اگر این حالت را بخواهیم در زبان پدیدارشناسی بیا کنیم، این می شود که الف در تجربه گزاره اش احیا می شود و وجود یا عدم آن اپخه می گردد. نیشیدا این وجه محمولی که موضع در آن است را از منظر حکم منطق حقیقی "در همه مکان بودن" می نامند. به تعبیر دیگر منطق گزاره ها "منطق در مکان بودن است".8

2. سطوح مکان: متافیزیک و تداوم معرفت شناسی

در ادامه، این منطق مکان جوهر را تمام و کمال تخریب می کند، و بعد همه چیزها را (که "در- مکان-هستند)، با بازی تصاویر بی جوهری که در مکان بازتابانده می شود، احیا می کند. سپس واقعیت (متافیزیک)، شناخت دانش های گوناگون (معرفت شناسی) و همین طور همه تجارب آدمی از قبیل دین و هنر ...را به عنوان انباشتی از مکان های گوناگون به طور مستمر در دست می گیرد، و علاوه بر آن به عنوان "محدوده خود حقیقت واحد" امکان نظاممندی را در اختیار می گیرد.9

شناخت موضوعات از تجربه جهان زندگی روزمره گرفته تا شناخت علوم فلسفی، جملگی چیزهایی هستند که " در- مکان –هستی- دارند (یعنی موجودات)، یا به عنوان "محدوده خودِ" مکان ها توصیف می شوند. از این رو یک چیز، بواسطه این که در مکان های گوناگون هست (یعنی در مکان های گوناگون محدود می شود)، می تواند گاهی موضوع علم فیزیک باشد، گاهی موضوع علم زیست شناسی باشد، و حتی گاهی موضوع تجربه روزمره فارغ از دانش های مختلف قرار گیرد. بدین سان منطق سطوح مکان، در نسبت با معرفت شناسی جوهری مرسوم، شناخت شناسی منعطف تری در اختیار قرار می دهد.

بدین ترتیب در بنیان " مکانِ هست ها (موجودات)" که موضوع را تحدید می کند؛ آگاهی، به عنوان موضوعی که تجربه آن ها را کاملا بر می سازد (به عنوان حالتی بازتابنده)، در معرفت شناسی مرسوم (به ویژه معرفت شناسی کانت) کارکرد ادراک نفسانی را که "ابژه و سوبژه استعلایی" یا "من استعلایی" نامیده می شود، به فعل در می آورد. اما اگر آن از سطح مکان رخ بدهد، "مکانِ عدمِ نسبی" نامیده می شود. لذا ذات آن به عنوان موضوع خارجی ایی که بر ساخته شده و "هست (موجود)" می شود، یا به تعبیر دیگر بازتابانده می شود، نیست؛ بلکه آگاهی بازتابنده ای است که همه هست ها (موجودات) را بر می سازد و محقق می کند، از این رو آن "mu عدم/هیچ" نامیده می شود. اما چون که آن هنوز فعل خود حقیقت نیست، و هنوز ساختارِ آگاهیِ خود را دارد و در دورن آگاهی خود را بر می سازد، "نسبی" نامیده می شود.

بدین نحو، این "مکانِ عدمِ نسبی"، و همین طور "مکانِ عدمِ مطلق" که مکان غایی تمامی سطوح است، به بُعد خود حقیقت "رخنه" می کند. این مکان غایی هم دیگر هیچ "در-مکان-هستی" ای ندارد، بلکه بُعد عدمی خود حقیقت است که هیچ بنیانی ندارد. بنابراین، بواسطه "در- مکان -هستی - داشتن" چیزی محدود بر چیز دیگری نمی شود (به تعبیر دیگر چیزی حمل بر چیز دیگر نمی شود)، بلکه فقط و فقط حقیقت به طور صریحی در "رویداد آغازین"10 (اصطلاحی بر ساخته شوزو کوکی) حاضر است. به طور دقیق تر آن، حتی اگر نگوییم که "حاضر است (وجود دارد)، پیش از وجود داشتنش، فقط و صرفا "روی داده"، فقط "پدیدار شده"، و به عنوان تصویری بی جوهر از ورای عدم فقط خود را باز

می تاباند. سپس آن، بی آن که امتداد زمانی داشته باشد با **"آنِ"** تجربه ناب یکی شده، و در "گسست پیشین و پسینِ" (اصطلاح برساخته دوگن)، در فاز پیشین و پسینش بدون پذیرش هیچ شرطی "خودش را فقط در خودش" متجلی می کند. این مسئله، یا این [وضعیت] پدیداری، هرگز نه هیچ حدی می پذیرد و نه متوقف بر چیزی می شود، بلکه آن همواره خود را جدید می کند، و در معنای حرکت بی وقفه ای است که همواره و به طور برق آسا می آفریند. صرفا از این رو فلسفه نیشیدا صورت حقیقی خود واقعیت است که به دلیل محدودیت بنیادینش (از منظر منطق موضوعات و نشانه ها) نمی توانسته ظهور یابد

خاتمه و جمع بندی

بدین گونه مطابق آن چه که گفته شد فلسفه نیشیدا می کوشد :حقیقت یگانه (امر مشرقی) که به مثابه تجربه ای ناب خود-نمایان گری و خود-گشایی دارد، را به جهان موجودات پدیداری (امری غربی) وارد کند و آن را از بنیادش "احاطه" نماید؛ و همین طور به این مسئله که در عصر میجی جان گرفت که چگونه باید با غرب بی آمیزیم پاسخ دهد. اما چنان که در مقدمه نیز گفتیم فلسفه او پیوندی خاص با تجربه عرفانی دارد.اما او گاهی معانی فلسفی-منطقی شرق و غرب را به آسانی با معانی تاریخی-جغرافیایی آن می آمزد. البته دلیل این امر را باید در حوادث پس از جنگ جهانی دوم و در خصوص وضعیت آن زمان جامعه ژاپن بازشناخت.

در خاتمه برای این که به مقام فلسفه نیشیدا ارج گذاشته شود، فکر می کنم که مختصری اشاره به مفهوم شرق و غرب در تفکر فرا-تاریخی هانری کربن و فلسفه شرقی نظام مند ایزوتسو و مفهوم "شرق روحانی" مفید باشد. در این رابطه در این جا دیگر بیش از این نمی توان به تفصیل سخن گفت اما تفکر شرقی نیشیدا و مفاهیم شرق و غرب در نزد وی، مفاهیمی هستند که قرابت زیادی به مفاهیم شرق و غرب در نزد ایزوتسو و هانری کربن دارند. حتی با وجودی که آن ها در روش شناسی با هم اختلاف دارند، می توان اذعان داشت که یک راه و یک هدف را می جویند.غرب در نگاه نیشیدا منطق موضوعات و نشانه ها است که بنیان آن بواسطه مفاهیم کلی به بیان در می آید. اما در برابر این غرب، شرق است که بواسطه تجربه ناب، حقیقت واحد را شهود می کند. حقیقت واحدی که با خود-جداگانگی خود را آشکار می سازد. این خود-جداگانگی و خود-نمایان گری همان چیزی است که در نزد رهبانان و متفکران مکتب کگون یا ابن عربی در قالب تجلی امر واحد پدیدار می شود. ایزوتسو این ساختار شرقی نزد رهبانان و متفکران مکتب کگون و ابن عربی را در مقاله ای تحت عنوان "آزادی کامل اشیا، آزادی کامل حقیقت" به مقایسه برده و ساختار متافیزیکی آن را مورد بحث قرار می دهد. می توان گفت که ایزوتسو در اواخر عمر علاقه وافری به روش پدیدارشناسی [شبیه به روش پدیدارشناسانه نیشیدا] برای تفسیر شرق پیدا کرده بود. فلسفه نیشیدا، به واسطه روش ایزوتسو که می تواند ما را به سوی آن هدایت کند، بی آن که مکان های جغرافیایی شرق از قبیل هند و چین غیره را در نظر آورد از مرزهای تاریخ و جغرافیا در می گذرد، و جهان شرقی را از نوافلاطونیان گرفته تا ابن عربی و اندیشه متفکران هند و چین و ژاپن، در فراسوی تاریخ می تواند به گفتگو بنشاند.

یادداشت ها:

1. در نظر من، شالوده شکنی دریدا، در نسبت با "تفاوت های وجود شناسی" که در "تخریب" هایدگر استقرار یافته، از بعد عمیق تری برخوردار است، حتی آن از "تفاوت های وجود شناسی" هم می گریزد و بعد پدیداری گسترده تری را دربرابر ما می گشاید. با این حال اگر از خود زبان نیشیدا بهره بگیریم، شرق "نفی خود" می کند و حتی وجود را هم "احاطه" می کند.
2. کتاب *مسئله فرهنگ ژاپن*، اثر پس از دوران جنگ نیشیدا نمونه ای خوبی بدست می دهد. او در این کتاب به عنوان امری که ساختار بنیادین حقیقت را آشکار می سازد، "جایگاه عدم مطلق" (توضیح داده خواهد شد) را، که آخرین اصل فلسفی اوست، به لحاظ تاریخی، با خاندان امپراتوری یکی می گیرد.

3. *پژوهشی درباب خیر*، چاپ انتشارات ایوانامی، 1950 و 1980، فصل اول، بخش یکم.
4. همان، صفحه 13، فصل اول، بخش یکم، تجربه ناب را توضیح می دهد.
5. برای توضیح این حالت اگر بخواهیم از زبان هانری کربن استفاده کنیم، خود انکاری عمودی حقیقت یا خود-جداگانگی (وجوه متنوع امر واحد، واحد همان کثیر است/ یک همان دو است) وقتی که (همانند نفی برگسون) به غلط و در جهت افقی به غلط فهم شود، موضوعیت یابد و نمود پیدا کند؛به عبارت دیگر "Soku" (همان) که هم واحد و هم کثیر را در باطن خود پیوند داده به نیسان و فراموشی سپرده شود، نوعی پارادوکس میان توحید و چند خدا پرستی به میان می آید. کربن این تجلیات برآمده از حق را بواسطه فرشته شناسی سهروردی مرتفع می سازد (در این خصوص نگاه کنید به هانری کربن، *پارادوکس یکتاپرستی*، 1981). اگر ما این را در فلسفه نیشیدا بخواهیم بیان کنیم: "خود انکاری یا خود-جداگانگی حقیقتی واحد است که واحد در حالی که متوجه واحد است، به طور باطنی وجوه متنوع خود را دارد [به تعبیر دیگر وجوه متنوع خود را پدیدار می کند].
6. با این حال، این نکته تا علم شناسی فیخته متاخر به چشم می خورد و بررسی جزئی تر و دقیق تر آن ضروری است. درباره این مسئله آثار یوشی هیرو نیتتا Yoshihiro Nitta از اهمیت به سزایی برخوردار است.
7 . به تعبیر ساده تر،به گمان نیشیدا این تجربهٔ ناب نه تنها صورت اصلی هر تجربهٔ حسی و هر تجربهٔ عقلانی است، بلکه صورت بنیادین حقیقت است. نیشیدا بر اساس همین تجربهٔ ناب خود-آگاهی را نیز تبیین می‌کند. به عقیدهٔ او صورتی از آگاهی وجود دارد که باطناً در درون خودش به خودش می‌اندیشد یا خود را مثل آیینه در خود منعکس می‌سازد. در این حالت بین آن که می‌اندیشد و آنچه که اندیشیده می‌شود تمایزی وجود ندارد و به تعبیر فیلسوفان اسلامی اتحاد عاقل و معقول رخ می‌دهد. به نظر او در خودآگاهی، تجربهٔ مستقیم و اندیشه متحداند.م.
8 . به عبارت ساده تر، ما امری خاص و جزئی نیستیم، بلکه ما همه چیز و در همه جا هستیم.
9. بی تردید نظام هگلی در این مورد می تواند آگاهی بخش باشد. نیشیدا آن را از تجربه شهودی حقیقت مورد شالوده شکنی قرار می دهد. از این رو چیزی که در این جا مسئله است، دیالکتیک به عنوان حرکت مفهومی نیست، بلکه آن خود -انکاری تجربه ناب است که در آن وجودی که بن عمودی اش را می شکند (یعنی شرق) با نمودی غیر وجودی (یعنی غرب) رابطه دیالکتیکی برقرار می کند.
10. "رویداد نخستین" اصطلاحی است برساخته شزو کوکی فیلسوف ژاپنی که شاگرد نیشیدا و هایدگر بود. این اصطلاح به جهاتی شبیه برهان علیت است. منتهی این فرض را قرار می دهد که اگر همه چیز را هم تصادفی فرض کنیم، با علل آن ها به رویداد یا تصادفی آغازین باز می گردد.م.

初期仏典に学ぶ共生の智慧
―スッタニパータとダンマパダより―

堀内　俊郎

はじめに

仏教的共生は可能であろうか。可能であるとすればいかなる思想基盤に基づくのか。筆者は拙稿[1]にて、共生概念の大まかな変遷をたどり、仏教的共生の思想基盤の一つとして、「捨（しゃ）」が挙げられるのではないかと提起した。本発表では、初期仏教における共生思想の可能性を探りたいと思う。

ここで取り上げるのは経典のうちでも最古に属するとされる*Suttanipāta*と*Dhammapada*である。取り上げるのは二つのみであり、また、翻訳も先学の訳に従うが、その中から、釈尊の教えの要点を抜き出してみようという野心的な心構えも筆者にはある。この両経から伺える仏教の基本的立場をその典拠とともに箇条書きにし、その中で、共生ということが初期仏教においてどのような位置を占めるのかについて考えてみたい。

1．初期仏教の教え

・仏教は、表面的・刹那的な事象ではなく、ものごとの結果や本質を見据える。
・ものごとの結果や本質は、無常・苦である。

Sn, 33, 34 （悪魔）「子ある者は子について喜び、また牛のある者は牛について喜ぶ。人間の執著するもとのものは喜びである。執著するもとのもののない人は、実に喜ぶことがない。」
（仏陀）「子ある者は子について憂い、また牛のある者は牛について憂う。実に人間の憂いは執著するもとのものである。執著するもとのもののない人は、憂うることがない。」

Sn, 203　＜かの死んだ身も、この生きた身のごとくであった。この生きた身も、かの死んだ身のごとくになるであろう＞と、内面的にも外面的にも身体に対する欲を離れるべきである。

Sn, 804　ああ短いかな、人の生命よ。百歳に達せずして死す。たといそれよりも長く生きたとしても、また老衰のために死ぬ。

Sn, 762　他の人々が「安楽」であると称するものを、諸々の聖者は「苦しみ」であると言う。他の人々が「苦しみ」であると称するものを、諸々の聖者は「安楽」であると知る。

・それは避け得ないことであるので、それ自身ではなく（たとえば永遠の命を望むなど）、それに向き合う心的態度を変えねばならない。

Sn, 204　この世において愛欲を離れ、智慧ある修行者は、不死・平安・不滅なるニルヴァーナの境地に達した。

Sn, 805　人々は「わがものである」と執著した物のために悲しむ。〔自己の〕所有しているものは常住ではないからである。この世のものはただ変滅するものである、と見て、在家にとどまっていてはならない。

Sn, 809　わがものとして執著したものを貪り求める人々は、憂いと悲しみと慳みとを捨てることがない。それ故に諸々の聖者は、所有を捨てて行って安穏を見たのである。

・それは自分で行う必要がある。

Dhp, 165　みずから悪をなすならば、みずから汚れ、みずから悪をなさないならば、みずから浄まる。浄いの

も浄くないのも、各自のことがらである。人は他人を浄めることができない。

・無常・苦の世の中で最終的な安穏の境地は、解脱、つまり、煩悩や執着が消えて、再びこの世に戻ってこないことである。

Sn, 1086 「ヘーマカよ。この世において見たり聞いたり考えたり識別した快美な事物に対する欲望や貪りを除き去ることが、不滅のニルヴァーナの境地である。」

・仏教は執着を完全に離れることを説くが、それは「無我」に基づく。

Dhp, 62 「わたしには子がある。わたしには財がある」と思って、愚かな者は悩む。しかしすでに自己が自分のものではない。ましてどうして子が自分のものであろうか。どうして財が自分のものであろうか。

・解脱のためには出家が必要である。

（上掲のSn, 805を参照。）

・ただ、在家者には在家の道がある。その在家者の目標は生天（天界に生まれること）にとどまる。

Sn, 188　信仰あり在家の生活を営む人に、誠実、真理、堅固、施与というこれら四種の徳があれば、かれは来世に至って憂えることがない。

・（まとめ）：行為とその結果（特に死後）に関して四つのパターンがある。（1）輪廻再生を繰り返す、（2）悪を行い地獄に堕ちる、（3）善を行い生天する（天における生活は永久のものではないが）、（4）解脱する（もはや迷いの再生を繰り返さない）。

Dhp, 126　或る人々は〔人の〕胎に入り、悪をなした者どもは地獄に堕ち、行いの良い人々は天におもむき、汚れの無い人々は全き安らぎに入る。

2．初期仏教における共生

以上が仏教の基本的態度であるとして、そのなかから、「共生」、「多文化共生」ということはどのような位置づけを持つであろうか。仏教では徳目や修行法は多く説かれる。以下ではそのうち、共生に関するものを取り上げたい。

・出家者は悟りに至るために、俗世の喧騒を離れ独り居することが勧められた。

・たしかに愚かな者ではなく、賢者と交わるのはむしろ勧められる（ここで賢者とは賢い人一般ではなく、悟りを求める者）。しかし、そのような賢者がいなければ、その場合は独り居が勧められる。

Sn, 45-47（cf. Dhp, 328, 329, 61）　もしも汝が、＜賢明で協同し行儀正しい明敏な同伴者＞を得たならば、あらゆる危難にうち勝ち、こころ喜び、気をおちつかせて、かれとともに歩め。

しかしもしも汝が、＜賢明で協同し行儀正しい明敏な同伴者＞を得ないならば、譬えば王が征服した国を捨て去るようにして、犀の角のようにただ独り歩め。

われらは実に朋友を得る幸を讃め称える。自分よりも勝れあるいは等しい朋友には、親しみ近づくべきである。このような朋友を得ることができなければ、罪過のない生活を楽しんで、犀の角のようにただ独り歩め。

Dhp, 76 〔おのが〕罪過を指摘し過を告げてくれる聡明な人に会ったならば、その賢い人につき従え。－隠してある財宝のありかを告げてくれる人につき従うように。

Dhp, 61　旅に出て、もしも自分よりもすぐれた者か、または自分にひとしい者に出会わなかったなら、むしろきっぱりと独りで行け。愚かな者を道伴れにしてはならぬ。

・さらに、多文化の共生ということについて言えば、「論争の超越」が、共生の智慧として挙げられる。

Dhp, 6 「われらは、ここにあって死ぬはずのものである」と覚悟をしよう。－このことわりを他の人々は知っていない。しかし、このことわりを知る人々があれば、争いはしずまる。

Sn, 878 〔世の学者たちは〕めいめいの見解に固執して、互いに異なった執見をいだいて争い、〔みずから真理への〕熟達者であると称して、さまざまに論ずる。

Sn, 895-6　これらの偏見を固執して、「これのみが真理である」と宣説する人々、－かれらはすべて他人からの非難を招く。また、それについて〔一部の人々から〕称讃を博するとである。

〔たとい称讃を得たとしても〕それは僅かなものであって、平安を得ることはできない。論争の結果は〔称讃

と非難との〕二つだけである、とわたくしは説く。この道理を見ても、汝らは、無論争の境地を安穏であると観じて、論争をしてはならない。

・ただ、「多文化」の共生ということについていえば、論争を超越して、多文化共生がなしうるか。一つの方途を初期仏典に探るとすれば、それは、その人の言葉ではなくその行いを見ること、形而上学的な観点から無理矢理に共生を求めるのではなく、行いにおいて他人を害さない範囲で共存する、ということが挙げられよう（これに関連して、golden rule（黄金律）に対するsilver ruleということが想起されるべきである）。

Dhp, 19　たとえためになることを数多く語るにしても、それを実行しないならば、その人は怠っているのである。―牛飼いが他人の牛を数えているように。かれは修行者の部類には入らない。

Dhp, 131　すべての者は暴力におびえる。すべての〔生きもの〕にとって生命は愛しい。己が身にひきくらべて、殺してはならぬ。殺さしめてはならぬ。

略号・文献（引用中、カッコの表記を、() から〔〕改変したところがある）：

Sn：『ブッダのことば　スッタニパータ』中村元訳、岩波文庫、1958年。

Dhp：『ブッダの真理のことば　感興のことば』中村元訳、岩波文庫、1978年。

註

1　「仏教における共生の基盤の可能性としての『捨（upekṣā）』」（『国際哲学研究』 1 号、2012年、pp. 129–135）。また、「『釈軌論』第 2 章経節（62）―（63）訳注―多文化共生の基盤の構築に向けての『法を説き聞き・法を聞く説く』こと―」（『国際哲学研究』 2 号、2013年、pp. 153–164）も参照。

Ⅳ. 論文・訳注・書評

論文

Articles

『国際哲学研究』1 号

- 井上円了に関する研究史（三浦節夫）／History of Enryo Inoue Research（Miura Setsuo）
- 井上円了『哲学一夕話』と西田幾多郎（白井雅人）／Enryō Inoue's *Tetsugaku Issekiwa* and Kitarō Nishida（Shirai Masato）
- 理論モデル「存在・神・論」のスピノザ哲学への適用（大野岳史）／Application du modèle théorique « onto-théo-logique » à la philosophie de Spinoza（Ohno Takeshi）
- 討議倫理とサンデル（朝倉輝一）／Discourse Ethics and Michael Sandel（Asakura Koichi）
- 仏教における共生の基盤の可能性としての「捨（upekṣā）」（堀内俊郎）／*Upekṣā* as a Potential Basis for *Kyosei* in Buddhism（Horiuchi Toshio）

『国際哲学研究』2 号

- 自覚の事実とその展開―後期西田哲学における自覚の問題―（白井雅人）／The Fact of Self-Awareness and Its Development: The Question of Self-Awareness in the Later Nishida（Shirai Masato）
- 自然の歴史化―英国の環境芸術における narrative なもの（伊東多佳子）／Historization of Nature- Narrative of British Environmental Art（Itoh Takako）
- アンセルムスの思想における「共生」（矢内義顕）／Anselm's Ideas on "Coexistence"（Yauchi Yoshiaki）
- プラセボ効果は心身因果関係の理解を変えるか（石田安実）／Does the Placebo Effect Change Our Understanding of the Causal Relationship between Mind and Body?（Ishida Yasushi）

『国際哲学研究』3 号

- 明治期アカデミー哲学とその系譜―本体的一元論と有機体の哲学―（井上克人）／Meiji-Era Academic Philosophy and Its Lineage - Monism of the true form and organismic philosophy -（Inoue Katsuhito）
- 明治期の形而上学（小坂国継）／Metaphysics in the Meiji Period（Kosaka Kunitsugu）

- 日本哲学研究の新たな開始にむけて―「西田哲学」の独自性を検証する試みをとおして―（渡部清）
- 中国における日本思想史の研究（卞崇道、呉光輝）／中国的日本思想史研究（卞崇道、吴光辉）
- 神なき時代の宗教―後期西田哲学における宗教の問題―（白井雅人）／Religion in a Godless Age: The Question of Religion in the Later Nishida（Shirai Masato）
- デカルト形而上学の方法としての「省察 meditatio」について、あるいは、形而上学は方法をもたないこと（村上勝三）／De la « meditatio » cartésienne - méthode de la métaphysique, ou la métaphysique sans méthodologie -（Murakami Katsuzo）
- 順応的管理モデルにおける生態学的基盤の課題―南方熊楠の思想を手がかりに―（関陽子（山村陽子））／A study of the ecological foundation of adaptive management: Kumagusu Minakata's thought（Seki Yoko(Yamamura Yoko)）

『国際哲学研究』4 号

- Emile Guimet エミール・ギメ（1838-1918）時代の仏教と宗教学（フレデリック・ジラール）／What is the meaning of studying the religious conceptions of Émile Guimet (1838-1918) ?（Frédéric Girard）
- 赦す神と裁く神―後期西田哲学の宗教論―（白井雅人）／A Forgiving God and a Judgemental God: The Question of Religion in the Later Nishida（Shirai Masato）
- 安楽死再考（Reconsidering euthanasia）：日本語アブストラクト（オバーク・アンドリュー）／Reconsidering euthanasia: For a right to be euthanized and for recognizing alternative end of life methods（Obarg Andrew）
- 発生的現象学における自然数の考察とその構成（1）―自然主義の基礎づけに関する現象学的な方法の一つとして―（武藤伸司）／On Constraction of Natural Numbers in Genetic Phenomenology - A Phenomenological Method for Grounding Naturalism -（Mutou Shinji）
- レオナルド・ダ・ヴィンチとフランドル絵画―《ジネブラ・デ・ベンチの肖像》を中心に―（江藤匠）／Leonardo da Vinci and Flemish painting - *On the Portrait of Ginevra de' Benci* -（Eto Takumi）
- 同調の技法：デヴィッド・ダンのサイト―スペシフィック・パフォーマンス（金子智太郎）
- 『楞伽経』70 段における外教の涅槃観批判―仏教的観点による多文化共生の智慧としての「棲み分け」―（堀内俊郎）／Criticism of Heretics' Views of *Nirvāṇa* in the 70th Paragraph of the *Laṅkāvatārasūtra*: *Sumiwake* as Buddhist Wisdom for Multicultural Harmonious Co-existence（Horiuchi Toshio）
- 梵行・勝義・欲―『釈軌論』第二章の解釈にもとづく語義解釈・現代語訳例と経節 9, 14, 17-22, 30 訳注―（堀内俊郎）／*Brahmacarya*, *Paramārtha*, and *Kāma*: Interpretations and

Modern Equivalents Based on the Interpretations in Chapter 2 of the *Vyākhyāyukti* with Annotated Translations of Sūtra Passages 9, 14, 17–22 & 30（Horiuchi Toshio）

『国際哲学研究』5 号

- 戦後日本の学界における「儒学の日本化」問題についての考察（呉震）
- Émile Guimet, le Japon (1876) et l'Histoire des religions（Frédéric Girard）
- The Rediscovery of Chinese Thought as "Philosophy" in the Japanese Meiji Period（Shirai Masato）
- 死に向かって生きる―死の害悪、有限性、意味、不確実性に関する省察（オバーグ・アンドリュー）／Living while dying: Reflections on death's harm, finitude, meaning, and uncertainty（Andrew Oberg）
- ジョン・ディーのスクライング魔術（武内大）／John Dee's Scrying Magic（Takeuchi Dai）
- 発生的現象学における自然数の考察とその構成（2）―自然主義的な学問の根源についての試論―（武藤伸司）／On Construction of Natural Numbers in Genetic Phenomenology (2) - The Origins of Naturalistic Learning（Muto Shinji）
- インド思想における世界構成原理と身心論―「ナーラーヤニーヤ章」第 326 章および第 327 章を中心として―（三澤祐嗣）／The Constituent Principles of the World and Psychosomatic Theory in Indian Thought: With a Focus on Chapters 326 and 327 of the "Nārāyaṇīya-Parvan"（Misawa Yuji）
- 井筒俊彦の思索を再考する：場の哲学に向けて（小野純一）
- 新実在論とマルクス・ガブリエル―世界の不在と「事実存在」の問題―（中島新）／Der neue Realismus und Markus Gabriel Über die Frage, Warum es die Welt nicht gibt und die Existenz（Nakashima Arata）

井上円了に関する研究史

三浦　節夫

1．先行研究

井上円了は幕末に生まれ、大正に逝去したが、明治 20 年前後から社会的活躍し、東洋大学（前身は哲学館）の創立、哲学の伝道、仏教の近代化の先駆者、妖怪学の提唱、社会教育（修身教会運動）の展開、哲学堂の創設など、多岐にわたる業績を残した。

その井上円了に関する研究史として、われわれ東洋大学が本格的に研究する前に、各分野の先行研究があった。主な分野と研究者をあげると、つぎのようになる。

近代日本哲学史――船山信一氏

近代日本仏教史――吉田久一氏、柏原祐泉氏

近代日本思想史――家永三郎氏、山崎正一氏

近代日本科学史――板倉聖宣氏

こういう研究者などが、それぞれの専門分野からの井上円了を部分的に扱っていた。この中で、社会的な評価としてとりわけ影響が強かったと言われているのが家永三郎氏である。家永氏は、井上哲次郎が教育勅語から国家主義への教化を行なったことで有名であるが、その井上哲次郎が官の立場で行なったことを、民の立場でそれを行ったのが井上円了だと、こういう位置付けをした。

吉田久一氏も、ある意味では、家永氏と同じような、国家主義との関係で井上円了を位置づけた。吉田氏は『近代日本仏教史』の研究の中で、仏教の近代化という観点から井上円了先生を取り上げてはいない。国家主義、国粋主義、そういう枠組みで数人の中の一人として取り上げていた。

最近の近代日本仏教史の研究では、井上円了が仏教の本質を求めた初めての人物と位置づけている。田村晃祐氏や末木文美士氏の著書ではそういう取り上げ方である。研究の時間が経過することによって、その国家主義との関係というようなのが薄れてきている。井上円了の業績の見直しが、時代や社会の進展にともなって、歴史的位置付けの違いが起ってきている。

さて、東洋大学にも先行研究がなかったのかといえば、「学祖研究室」というものがあった（天野才八「学祖研究室について」『井上円了研究』７号、153 ～ 159 頁参照）。昭和 31 年に設置され、責任者は宮西一積氏（日本思想史）、顧問は井上円了の長男の玄一氏、その他に助手２名という組織であった。この学祖研究室の目的は、「翌 32 年の 70 周年記念事業のために設置されたもので、その目的の一つは井上円了先生の研究をして東洋大学の今後を検討すること、もう一つは記念事業を盛大にやってそれを契機に新しい事業を企画・推進すること」であった。２ヵ月に１回の研究会を行なってこと、井上家からの資料（哲学堂所蔵）を調査することであった。その成果は、柳井正夫編『学祖井上円了研究と東洋大学学術研究の一班』にまとめられていると言われている。昭和 34 年には学祖研究は大学付属の東洋学研究所に移行した。助手をしていた天野氏は「学祖研究室は当初は意欲的で勢いもありましたが、やがてしりすぼみになっていったというのが当時の状況ではなかったかと思います。」また「学祖研究室時代というのは客観研究という段階ではなく、学祖への関心の種を蒔こうとしたものであったと思います。……70 周年記念事業のために設立されたもので……学祖に関する研究というにはほど遠かったように思います。」と述べている。

このように、井上円了の多岐にわたる業績に関する先行研究は、各分野の部分としてのものはあっても、全体像

を含むまとまった研究というのはなかった。

２．井上円了研究会

昭和 53（1978）年に、東洋大学は井上円了記念学術振興基金を設定し、その果実である 1,000 万円を井上円了研究に当てることを決定した。これから有志による本格的な井上円了研究が始まった。募集に応じて３つの部会が設定された（この他に、「井上円了の書」研究グループも設定され、５冊の研究成果を発表している）。各部会とテーマは、インド哲学科中心の第１部会は「井上円了の学理思想」、哲学などの関係者による第２部会は「井上円了と西洋思想」、哲学と社会学の第３部会は「井上円了の思想と行動」であった。この３つの部会による研究は 10 年間にわたり行なわれた。結果からいえば、第１部会と第２部会は『井上円了の学理思想』『井上円了と西洋思想』というそれぞれ１冊ずつの成果にとどまった。私も所属した第３部会のみは、田中菊次郎、高木宏夫という歴代の部会長が、研究成果をまとめて、機関誌に公表するという方針を取ったので、後述するような出版物ができた。また、この第３部会では、円了研究の基礎資料を集め、さらに著書の整理（これは図書館も独自に進めた）、そして現地調査を行なった。

第３部会による 10 年間の出版物とその内容はつぎのとおりである。

井上円了研究　１号（昭和 56 年）

田中菊次郎「円了と民衆」

世良民平「井上円了の人間像」

山内四郎「井上円了の学位に就いて」

針生清人「井上円了の哲学」

井上民雄「祖父　井上円了について」

「井上円了に関する郷土における調査報告」

井上円了研究　資料集　第１冊（昭和 56 年）

雑誌『六合雑誌』『太陽』『国民の友』『日本人』における井上円了とその関係の論文や記事を復刻したもの。

井上円了研究　資料集　第２冊（昭和 57 年）

井上円了『甫水論集』の復刻。

井上円了研究　資料集　第３冊（昭和 57 年）

井上円了『円了講話集』の復刻

井上円了研究　２号（昭和 59 年）

飯島宗享「井上円了の「教育」理念序説」

小林忠秀「井上円了の思想」

田中菊次郎「政教社のナショナリズムと井上円了の「護国愛理」」

高橋統一「井上円了と河口慧海」

西山茂「井上円了と蓮門教」

田中菊次郎「「南船北馬」現地調査覚書（続編）

東洋大学第一期生佐々木正熙氏談「井上円了とその時代」

三浦節夫編「井上円了略年譜」

井上円了研究　３号（昭和 60 年）

北田耕也「井上円了の社会教育思想―研究の一視点」

松岡八郎「加藤弘之と井上円了―加藤弘之の前期政治思想との関連において」

三浦節夫編「調査報告（５編）」

井上民雄「『南船北馬集』第一六編の原稿について」

井上円了『南船北馬集』第一六編

井上円了研究　４号（昭和 61 年）

総合研究　井上円了の教育理念について
高木宏夫「総合研究の経過と問題点」
水沢清之「哲学館事件に関する世論」
広畑一雄「明治の教育政策―公教育制度の成立過程」
飯島宗享「基調報告」
「総合討議」
三浦節夫編「井上円了関係人物辞典」
井上円了研究　５号（昭和 61 年）
高木宏夫「井上円了の宗教観」
吉田久一「明治後期の社会思想と哲学館」
三浦節夫「井上円了の「護国愛理」の変化に関する中間報告」
山内四郎「井上円了の学位に就いて」（訂補）
三浦節夫編「井上円了関係書簡集（その一）」
井上円了研究　６号（昭和 61 年）
第２回総合討議「井上円了の教育理念―その思想と行動」
田村晃祐「井上円了と真宗」
丹野朝栄「戦前の私立大学の変遷―明治二十年以降「大学令」まで」
東洋大学井上円了研究会第三部会編『井上円了関係文献年表』（昭和 62 年）
東洋大学井上円了研究会第三部会編『井上円了の思想と行動』（論文集）（昭和 62 年）

このように、井上円了研究会第３部会では、基礎研究、個別研究、総合研究が取り組まれた。とくに『井上円了関係文献年表』という基礎的な文献目録については、前掲の板倉氏が「この目録により、東洋大学でも本格的な井上円了研究ができるようになった」と高く評価された。

また、これらの第３部会の出版物は、学内の教職員に配布され、創立者である井上円了に対する関心が少しずつ形成された。と同時に、これらの出版物は全国の大学・短大の図書館へ寄贈されて、今後の井上円了研究の拡大が期待された。

３　『井上円了の教育理念』

すでに述べたように、第３部会では哲学科の飯島氏が提起した「井上円了の教育理念」を中心に、個別の研究成果を集約しながら、一つの井上円了像を総合的な観点から研究して纏めることになった。この総合討議という形での研究は、２泊３日の合宿形式で取り組まれ、その録音を活字化して、編集する形で進める、という初めての試みであった。井上円了の全体像を、教育理念という形でつかむという総合研究は、３年間続けられた。それぞれの専門研究者が様々な角度から井上円了像を提起し、それを批評・検討した総合研究は研究史的にも初めてのことで、これによって井上円了に関する一定の共通理解ができました。それはちょうど昭和 62 年、東洋大学創立 100 周年の時期に重なった。

創立 100 周年には、色々な出版企画があり、その中の一つに「円了語録」という、井上円了の代表的な文章を集めようという部会と、『井上円了選集』の著作の部会があった。この部会に井上円了研究会を代表して高木氏が委員として参加していた。井上円了の語録集のようなものを現代表記なり、現代の言葉に書き換えて、解り易く配布しようという計画はなかなか進まなかった。そこで、高木氏は井上円了研究会第３部会の成果を踏まえて、「井上円了の教育理念」を新書版で書き下ろすという方針を提案した。この方針転換は委員会で了承された。新書版で読みやすく、理解しやすいものに変えるという方針転換は創立記念式典まで７ヵ月という時点でのことであり、ある意味では大胆な切り替えであった。

そして、色んな事情があり、監修は高木氏が行ない、私が原稿を書くことに結局なった。ところが、正直にいえば、私は「東洋大学という大学をどう理解するか」「井上円了をどう理解するか」、という基本的な視点や結論を

持っていなかった。そういう執筆者の立場から考えると、２月に新書版に書き下ろすという方針転換し、創立100周年の記念式典が10月に予定され、記念式典に合わせて刊行するということは、それまでの井上円了の研究史にまとまったモデルのない状況では、記念出版物として完成させることが至上命題であり、刊行失敗は許されず、時間的に厳しかったというのが当時の私の感想であった。しかも、井上円了の代表的著作を現代表記に直した『井上円了選集』の３巻を同時に編集・刊行する予定であった。

色々な経過があったが、『井上円了の教育理念』は記念式典までに刊行された。内容的にはつぎのような構成であった。

『井上円了の教育理念―新しい建学の精神をもとめて』

序―歴史はそのつど現在が作る

Ⅰ　教育理念の形成過程

Ⅱ　教育理念の発展

Ⅲ　井上円了の教育理念

Ⅳ　座談会「これからの東洋大学の課題」

資料　井上円了略年譜

井上円了主要著作

あとがき

このように『井上円了の教育理念』という本は、創立期の哲学館の歴史と論理で構成されて、一方は、東洋大学の歴史であり、そこに井上円了の人となりや業績、それから、教育理念をまとめたものである。

また、別に取り組まれた『井上円了選集』は、すでに述べたように、井上円了の代表的な著作を現代表記版した。編集の実務は私が担当したが、なぜそうなったのかといえば、委員会の討議で、ある委員から明治時代の著作をリプリントしたものでは、現代人はとても読めないという提案があったからである。問題として、難解な漢字にルビを付けるのか、それとも、ひらがな化をして現代表記に直して読みやすくするかということがあった。結局、後者が選択された。これも記念出版として式典までに出版された。

『井上円了の教育理念』『井上円了選集』の刊行は、井上円了の研究史からみて、大きな功績をあげたと、現在では評価されるが、それを強力に推進したのは高木宏夫氏であった。

４　井上円了記念学術センターの設立

そういう形で創立100周年に、『井上円了の教育理念』という本が出て、それまで無かった客観的な資料にもとづく、新しい井上円了の理解、また、東洋大学の原点としての哲学館の創立者井上円了を提示したという意味で、関係者から新鮮に受け止められた。著述は新書版であったから、解り易く、エピソードを引きながら書かれていたことが、学内外の人々から評価をされたのであろうと考えられる。

しかし、創立100周年の時に、井上円了研究も10年を迎えて一定の成果をあげたことから、今後の研究の継続をどのようにするのか、という問題があった。その時に一方で、東洋大学100年史編纂室があった。100年史の編纂室と井上円了研究が、並行して進んでいたわけである。そこで問題が出たのであるが、井上円了関係は別に継続するということで、井上円了選集等編集委員会というものを立ち上げて、『井上円了選集』を継続して作っていくことが決定されました。選集ではあるが、全集的なものにするという方針があったからである。

東洋大学100年史の方は、ようやく『図録　東洋大学100年』が終わって、記念品として配布されたが、それ以外は資料収集と整理段階で、執筆の段階に入れないという問題があった。そのため、遅れている100年史編纂室の業務と、井上円了関係の研究というのを、どのようにすべきか、組織のあり方の問題となった。最終的に井上円了研究関係の組織が吸収合併して、当時珍しかった法人立の井上円了記念学術センターを新たに設立したのが、平成２年のことであった。井上円了に関する専門的な研究機関が設立されたのである。

しかし、研究事業的には２年ほど足踏みをしたので、井上円了記念学術センターでは、100史編纂にまず取り組んだ。遅れていている問題点を洗い出し、体制を組み直して、100年史の編纂を優先した。と同時に、井上円了セ

ンターとしての研究も始めるために、新たに研究員を募集して、研究組織作りと活動を始めた。

井上円了センターでは、井上円了の業績を解り易く知ってもらうために、季刊雑誌の『サティア』を作り、アップトゥーデイトな話題の原稿と、各教員の研究をエッセー化したものという一般的原稿の他に、必ず井上円了に関する原稿を１本掲載するようにした。執筆陣は学外が半分、学内が半分という形で、『サティア』という雑誌は１回に 5000 部印刷して、こういう形で井上円了の業績の認知を進めた。トップデザイナーの方が表紙などの編集に加わるということもあり、読者から関心をもって読まれたと聞いている。

こうして 100 年史の方は全８巻で刊行を終えた。それから、本格的に円了研究をスタートさせた。各研究員の成果を機関誌『井上円了センター年報』に掲載し、それとすでに紹介した『サティア』と、あとは井上円了に関する巡回展示会を年２回ぐらい行なった。

100 年史が終ってから、新たに再開したのが『井上円了選集』の刊行である。この選集も学内に配布する一方で、全国の大学・短大に寄贈して、将来の井上円了研究の伸展に期待して行なってきた。結局、『井上円了選集』は全 25 巻で終了した。10 年以上の編集期間がかかったのは、井上円了の著作が、例えば、哲学、宗教、倫理、心理、妖怪学、随筆・その他と、多岐にわたっており、現代人に使いやすい選集にするために、索引や目録などを付加したためである。こうして、昭和 53 年から東洋大学ではじまった井上円了研究は、30 年以上にわたって継続され、現在では井上円了に関するテレビ番組の放映や新たな学外の研究者よる問題提起が出るようになって、井上円了の業績や人間像が社会的に認識されるようになってきた。

30 年以上、井上円了研究に携わってきた私の個人的な感想では、昭和 62 年の 100 周年で提起された井上円了像からスタートしたが、現在では新たな人間・井上円了像がまとめられる研究状況に至ってきているのではないかと考えている。それは、初期の思想の解明などが進んできているからである。最近では外国人の研究者による本格的な井上円了研究が出るようになった。われわれ日本人には気づかなかった視点から、新たな井上円了が提起されるという、井上円了研究の国際化が進んでいる。そのことは、近代日本に大きな役割を果たした井上円了が改めて評価される時代に入ってきたことを示しているのだろう。

History of Enryo Inoue Research

Setsuo Miura

1. Preceding studies

Enryo Inoue was born around the end of the Edo period and died in the Taisho period. He left footprints on diverse sectors of the society from around 1887: his achivements include the founding of Toyo University (former *Tetsugakukan*), propagation of philosophy, pioneering attempts to modernize Buhddism, proposing studies on Yokai, social education activities (*shushin kyokai* movement), and founding of Tetsugakudo.

The launch of serious efforts for the studies on Enryo Inoue by Toyo University was preceded by several researchers in differnt fields. Out of them, the most important fields and researchers are listed below:

History of modern Japanese philosophy: Shinichi Funayama
History of modern Japanese Buddhism: Kyuichi Yoshida and Yusen Kashiwabara
History of modern Japanese thought: Saburo Ienaga, and Masakazu Yamazaki
History of modern Japanese science: Kiyonobu Itakura

These researchers dealt with a particular part of Enryo Inoue's work relevant to their respective fields. Among all, Saburo Ienaga's work is reputed to have been most influential in terms of public acceptance. According to Ienaga, what Enryo did was a private sector version of what Tetsujiro Inoue did in a public capacity, who is known for his activities toward nationalistic indoctrination based on the *Kyoiku Chokugo* (The Imperial Rescript on Education).

Kyuichi Yoshida in some sense, again placed Enryo Inoue within the framework of connections with nationalism just as Ienaga did. Yoshida mentioned Enryo Inoue in the study of modern Japanese Buddhist history not from the viewpoint of modernization of Buddhism, but only in the framework of nationalism and ultranationalism as one of several key persons.

In the recent studies on the history of modern Japanese Buddhism, Enryo Inoue is defined as the first person to seek the quintessence of Buddhism. In the works of Koyu Tamura and Fumihiko Sueki, Enryo is considered as such, which indicates that the focus of research on the connection between his work and nationalism has faded with time. With the shift of time and society, Enryo Inoue's work has been reconsidered and is being repositioned in the perspective of history.

By the way, when we look for research attempts at Toyo University preceding the research done by the Inoue Enryo Memorial Academic Center, we find that there once was a "unit for the studies on the school founder " (See Saihachi Amano, "On the unit for the studies on the school founder," *Inoue Enryo Kenkyu* (Studies on Enryo Inoue) No. 7, pp.153-159). It was established in 1956, with Kazumi Miyanishi as Chief (history of Japanese thoughts) and Genichi Inoue (Enryo's eldest son) as an advisor, plus two research assistants. The unit was founded "for the 70th anniversary commemorative projects scheduled for the following year (1957), firstly to ponder upon the future of Toyo University through studies on Dr. Enryo Inoue, and secondly to carry out grand commemorative projects to serve as the impetus for planning and propelling new projects." Its activities included bimonthly study meetings and investigating documents from the Inoue family (archived at *Tetsugakudo*). Its achievements are said to be summarized in *Gakuso Inoue Enryo kenkyu to Toyo daigaku gakujutsu kenkyu no ippan* (Studies on the school founder Enryo Inoue and elements of academic research on Toyo University) by Masao Yanai. In 1959, the Institute for Asian Studies of Toyo University succeeded the studies on the school founder. According to the research assistant Amano, "initially the unit for the studies on the school founder had a vigorous motivation, but they had been toned down by

then." Moreover, "in the period of the unit for the studies on the school founder, they were not yet at the phase of objective studies, but were trying to saw seeds of interest in the school founder … it was established rather for the 70th anniversary commemorative projects ... it was still quite far from research on the school founder, in my retrospect."

Thus, prior to the center's endeavors, there existed no comprehensive studies on the multifaceted achievements of Enryo Inoue covering the whole picture of his work although some researches within individual fields preexisted.

2. The Inoue Enryo Study Group

In 1978, Toyo University established the Inoue Enryo Memorial Foundation for Promoting Sciences and decided to allocate 10 million yen from its surplus to the studies on Enryo Inoue. This launched serious endeavors for the studies on Enryo Inoue by a group of interested researchers. Based on requests, three subgroups were established (and an additional subgroup for the studies on "the calligraphy works by Enryo Inoue" was set up and published their research findings in five volumes). The first subgroup, comprised primarily of researchers in Indian philosophy, discussed "Academic thought of Enryo Inoue"; the second subgroup, comprised primarily of researchers from philosophical fields, discussed "Enryo Inoue and western thought"; and the third subgroup, comprised of researchers from philosophical and sociological background, discussed "thoughts and actions of Enryo Inoue." These three subgroups continued with their research for a decade. While the achievements of the first and second subgroups were limited to only one volume of publication each, titled *Inoue Enryo no gakuri shiso* (Academic thought of Enryo Inoue) and *Inoue Enryo to Seiyo Shiso* (Enryo Inoue and western thought), respectively. Only the third subgroup to which I myself belonged produced as many publications as listed below thanks to the policy of the successive chairs—Kikujiro Tanaka and Hiroo Takagi—to publish the summary of its research findings in the form of journals. Furthermore, the third subgroup also collected essential data for studies on Enryo Inoue, organized the archive of his books (which was undertaken also independently by the university library) and conducted field surveys.

Listed below are the descriptions of the publications by the third subgroup over those 10 years:

***Inoue Enryo Kenkyu* (Studies on Enryo Inoue) No. 1 (1981)**

Kikujiro TANAKA, "Enryo to minshu" (Enryo and the people)

Tamihei SERA, "Inoue Enryo no ningen zo" (Enryo Inoue as a person)

Shiro YAMAUCHI "Inoue Enryo no gakui ni tsuite" (On the degree on Enryo Inoue)

Kiyoto HARIU, "Inoue Enryo no tetsugaku" (The philosophy of Enryo Inoue)

Tamio INOUE "Sofu Inoue Enryo ni tsuite" (On my grandfather Enryo Inoue)

"Inoue Enryo ni kansuru kyodo ni okeru chosa houkoku" (Reports from investigation on Enryo Inoue in his homeland)

***Inoue Enryo Kenkyu Shiryoshu* (Studies on Enryo Inoue: data book) No.1 (1981)**

Contains reprints of essays and articles published on Rikugou zasshi (Cosmos magazine), Taiyo (The sun), Kokumin no tomo (Friend of the nation), and Nipponjin (The Japanese) by or concerning Enryo Inoue.

***Inoue Enryo Kenkyu Shiryoshu* (Studies on Enryo Inoue: data book) No.2 (1982)**

Reprint of Hosui ronshu (Hosui's discussions) by Enryo Inoue.

***Inoue Enryo Kenkyu Shiryoshu* (Studies on Enryo Inoue: data book) No.3 (1982)**

Reprint of Enryo kowashu (Lectures and speeches by Enryo) by Enryo Inoue.

***Inoue Enryo Kenkyu* (Studies on Enryo Inoue) No.2 (1984)**

Munetaka IIJIMA, "Inoue Enryo no 'Kyoiku' rinen josetsu" (An introduction to Enryo Inoue's principles of 'education').

Tadahide KOBAYASHI, "Inoue Enryo no shiso" (Thought of Enryo Inoue)

Kikujiro TANAKA, "Seikyosha no nashonarizumu to Inoue Enryo no 'gokoku airi'" (Seikyosha's nationalism and Enryo Inoue's slogan 'protecting the nation and loving the truth')

Toichi TAKAHASHI, "Inoue Enryo to Kawaguchi Ekai" (Enryo Inoue and Ekai Kawaguchi)

Shigeru NISHIYAMA, "Inoue Enryo to Renmonkyo" (Enryo Inoue and Renmonkyo)

Kikujiro TANAKA, "'Nansen hokuba' genchi chosa oboegaki (zokuhen)" (Memorandum on the field survey on 'Nansen hokuba,' vol. 2)

Interview with Seiki Sasaki (Toyo University's 1st graduate student) "Inoue Enryo to sono jidai" (Inoue Enryo and his age)

Ed., Setsuo MIURA, "Inoue Enryo ryaku nenpu" (Brief chronology of life and works of Enryo Inoue)

***Inoue Enryo Kenkyu* (Studies on Enryo Inoue) No.3 (1985)**

Koya KITADA, "Inoue Enryo no shakai kyoiku shiso—kenkyu no ichi shiten" (Enryo Inoue's thoughts on social education: a perspective for research)

Hachiro MATSUOKA, "Kato Hiroyuki to Inoue Enryo—Kato Hiroyuki no zenki seiji siso tono kanren ni oite" (Kato Hiroyuki and Enryo Inoue: in relation to the early political thoughts of Hiroyuki Kato)

Ed., Setsuo MIURA, "Chosa hokoku (5-hen)" (Survey report vol. 5)

Tamio INOUE, "'Nansen hokuba shu' dai 16 pen no genko ni tsuite" (On the manuscript of "Nansen hokuba shu" vol. 16)

Enryo Inoue, "Nansen hokuba shu" vol. 16.

***Inoue Enryo Kenkyu* (Studies on Enryo Inoue) No. 4 (1986)**

Sogo kenkyu: Inoue Enryo no kyoiku rinen ni tsuite (Comprehensive study: the Educational Principles of Enryo Inoue)

Hiroo TAKAGI, "Sogo kenkyu no keika to mondaiten" (Development of the comprehensive study and its challenges)

Kiyoshi MIZUSAWA, "Tesugakukan jiken ni kansuru yoron" (Public opinion on the Tesugakukan incident)

Kazuo HIROHATA, "Meiji no kyoiku seisaku — kokyoiku no seiritsu katei" (The educational policy in Meiji : a process of establishment of public education)

Munetaka IIJIMA, "Kicho hokoku" (Keynote presentation)

"Sogo togi" (General discussion)

Ed., Setsuo MIURA, "Inoue Enryo kankei jinbutsu jiten" (Biographical dictionary of persons around Enryo Inoue)

***Inoue Enryo Kenkyu* (Studies on Enryo Inoue) No. 5 (1986)**

Hiroo TAKAGI, "Inoue Enryo no shukyo kan" (Religeous perspective of Enryo Inoue)

Kyuichi YOSHIDA "Meiji koki no shakai shiso to Testugakukan" (Social thoughts in the late Meiji period and Testsugakukan)

Setsuo MIURA, "Inoue Enryo no 'gokoku airi' no henka ni kansuru chukan hokoku" (Interim report on the change of Enryo Inoue's "gokoku airi")

Shiro YAMAUCHI, "Inoue Enryo no gakui ni tsuite (teiho)" (On the degree on Enryo Inoue: correction and supplement)

Ed., Setsuo MIURA, "Inoue Enryo kankei shokan shu (sono 1)" (Letters of Inoue Enryo No. 1)

***Inoue Enryo Kenkyu* (Studies on Enryo Inoue) No. 6 (1986)**

Dai nikai sogo togi "Inoue Enryo no kyoiku rinen—sono shiso to kodo" (The 2nd general discussion "Enryo Inoue's educational principles: his thoughts and actions")

Koyu TAMURA, "Inoue Enryo to Shinshu" (Enryo Inoue and Shinshu Buddhism)

Tomoe TANNO, "Senzen no shiritsu daigaku no hensen--Meiji 20 nen ikou 'Daigakurei' made" (Historical changes of private universities in prewar Japan: from the 20th year of Meiji to the "University Ordinance")

***Inoue Enryo kankei bunken nenpyo* (Chronological bibliography concerning Enryo Inoue), ed. the 3rd subgroup of The Inoue Enryo Study Group, Toyo University (1987).**

***Inoue Enryo no shiso to kodo* (Thoughts and actions of Enryo Inoue: collected papers) ed. the 3rd subgroup of the Inoue Enryo Study Group, Toyo University (1987).**

As you can see, the third subgroup of the Inoue Enryo Study Group undertook individual studies, fundamental studies and comprehensive studies on Enryo Inoue. In particular, the basic list of bibliography titled *Inoue Enryo kankei bunken nenpyo* (Chronological bibliography concerning Enryo Inoue) was highly evaluated by Mr. Itakura, whose name is cited earlier, for "this catalog enabled researchers at Toyo University to undertake studies on Enryo Inoue in earnest."

While the copies of these publications of the third subgroup were distributed to the university's faculty staff members to foster interest in the founder Enryo Inoue, their copies were also donated to university and college libraries nationwide, in a hope of future growth of research in Enryo Inoue.

3. *Inoue Enryo no kyoiku rinen* (Educational Principles of Enryo Inoue)

As I mentioned earlier, the third subgroup aimed to integrate individual research findings into a single picture of Enryo

Inoue based on studies from comprehensive viewpoints, centered around the "educational principles of Enryo Inoue," a theme raised by Professor Iijima from the Department of Philosophy. As a new attempt, the Study Group camped together for three days and two nights to have a general discussion which was recorded, transcribed, and compiled for publication. The general study aiming to understand the whole picture of Enryo Inoue as embodied in his educational principles continued for three years. It was the first attempt in the research history of Enryo Inoue of a comprehensive study in which researchers from different disciplines proposed pictures of Enryo from different perspectives, reviewed and examined them mutually. The study created a certain degree of common understanding about Enryo Inoue. It coincided with the centennial year of the foundation of Toyo University, 1987.

As part of many projects of publication which were planned to commemorate the centennial anniversary of the foundation, a working group was set up for compiling *Enryo goroku* (Quotations from Enryo) collecting major works of Enryo Inoue, and another for compiling *Inoue Enryo Senshu* (Selected works of Enryo Inoue). Representing the Enryo Inoue Study Group, Mr. Takagi joined the working group as a committee member. The attempt to transcribe Enryo Inoue's words into the modern Japanese writing style or translate them into modern Japanese for distribution in an easy-to-understand form did not proceed smoothly. Thus, in view of the findings of the third subgroup of the Enryo Inoue Study Group, Mr. Takagi proposed a plan to publish *Inoue enryo no kyoiku rinen* (Educational Principles of Enryo Inoue) in a paperback pocket book format which would be written anew. This change of plan was approved by the committee of the working group. The change of course—-to create a book in a handy pocket book format easy to understand—took place just seven months before the centennial ceremony, which was in a sense rather adventurous shift of policy.

And for various reasons and circumstances, it was decided that Mr. Takagi was to be the supervising editor and I was to be the writer. But to be honest, I had no essential perspective or conclusive approach of my own for "understanding what is Toyo University" and "interpreting Enryo Inoue." To me, for a writer in such a position, the schedule was pretty tight: the plan was changed in February to write a paperback pocket book anew and the centennial ceremony was scheduled for October—by which date the book had to be completed as a commemorative publication at any event—while we had no preexisting comprehensive production to model after in the preceding history of research in Enryo Inoue. No failure was allowed. Moreover, three volumes of *Inoue Enryo senshu* (Selected works of Enryo Inoue), which contained important works of Enryo Inoue translated into modern Japanese, had to be compiled and published in parallel.

Anyhow, after many events, *Inoue enryo no kyoiku rinen* (Educational Principles of Enryo Inoue) was published in time by the centennial ceremony. The following are its contents:

Inoue Enryo no kyoiku rinen--atarashii kengaku no seishin o motomete (Educational Principles of Enryo Inoue: in search of a new spirit of foundation)

Introduction: History is constructed each time by the present

I Formation of the educational principles

II Development of the educational principles

III Educational principles of Enryo Inoue

IV In search for a new educational principles

V Round table discussion "Future issues in Toyo University"

Recourses: Adridged Chronology of Enryo Inoue's Life

Enryo Inoue's Main Works

Postscript

As you can see, the book *Inoue Enryo no kyoiku rinen* describes the history and theories of Testugakukan from its period of foundation, summarizing, on the one hand, the history of Toyo University and, on the other hand, the person, achievements, and educational principles of Enryo Inoue.

Another book then in the compilation process *Inoue Enryo Senshu* (Selected works of Enryo Inoue) was a modern Japanese transcription of important works of Enryo Inoue, as I mentioned earlier. Since I was in charge of the actual

compilation work, I remember why it was done so: at a committee meeting, one member suggested that Japanese readers today could hardly understand the writings of a Meiji author if they were reprinted just as they were in the original. The question was whether we would add the readings of difficult Chinese characters in kana beside them, or spell them out in hiragana in the modern style to make them easier to read for modern readers. Eventually, the latter was chosen. Anyway, this book also was published in time by the centennial ceremony.

Today, the publication of *Inoue Enryo no kyoiku rinen* (Educational Principles of Enryo Inoue) and *Inoue Enryo senshu* (Selected works of Enryo Inoue) is considered to be a great achievement in the history of studies on Enryo Inoue: and it was Mr. Hiroo Takagi who provided the driving force to realize that purpose.

4. Foundation of the Inoue Enryo Memorial Academic Center

In this way, a book titled *Inoue Enryo no kyoiku rinen* (Educational Principles of Enryo Inoue) was published at the occasion of the centennial anniversary of the school foundation, which was received with attention by those interested because it presented for the first time a new view of Enryo Inoue based on objective documentary evidence and the picture of Enryo Inoue as the founder of Tetsugakukan, the origin of Toyo University. It may be considered that the book was received favorably by many readers inside and outside the university thanks to its many episodes and its easy-to-read style of writing adequate to the pocket book format.

However, once our studies on Enryo Inoue produced certain results in the centennial year, then the question arose of how we would continue the research in the future. Meanwhile, we had set up also an editorial office for the centennial history of Toyo University. The compilation work for the centennial history was underway alongside with the studies on Enryo Inoue. That question was raised here, and it was decided that an editorial board for the *Inoue Enryo senshu* and other publications would be set up to continue with the work of compiling the *Inoue Enryo senshu* separately from the book on centennial history. This was because it was our policy to make the publication somewhat close to a complete collection of his works despite the title *senshu* (selected works).

On the other hand, the endeavor to compile the centennial history of Toyo University had managed to complete *Zuroku Toyo Daigaku hyakunen* (Pictorial Record: 100 years of Toyo University) which was distributed as a memento, but apart from that, they were still at the phase of collecting and summarizing data, far from proceeding to the writing phase. Thus the issue was raised of how to restructure the organization to advance the delayed work of the centennial history compilation office and studies on Enryo Inoue at the same time. Eventually, all organizations involved in the studies on the Enryo Inoue were merged into the Inoue Enryo Memorial Academic Center which was founded in 1990 as a corporation—-a form yet uncommon at that time. Now a research institute specialized in the research in Enryo Inoue was established.

However, these processes stalled the research projects themselves for about two years. For this, the Inoue Enryo Memorial Academic Center at first focused on the compilation of the centennial history. They identified the factors causing the delay, restructured the organization and placed the compilation of the centennial history at the top of its priority list. At the same time, they launched research activities as a center for the studies on Enryo Inoue, restructuring the research organization while recruiting new researchers.

To enlighten the public about the work of Enryo Inoue plainly, the Inoue Enryo Memorial Academic Center decided to publish a quarterly magazine *Satya*, which regularly carries articles on up-to-date topics, essays on the researches by faculty staffs plus at least one article about Enryo Inoue. With a half of the authors from outside and a half from inside the university, the *Satya* magazine has a circulation of 5,000 copies and has promoted the public recognition of Inoue Enryo's works. Also thanks to the front cover designed with the involvement of a prominent designer, I hear the magazine attracted readers with much interest.

In this way, the center finished the compilation of the centennial history and published it in a total of eight volumes. Then it took up its studies on Enryo Inoue in earnest. It published the findings of the research staffs on a journal *Inoue Enryo Senta*

Nenpo (Annual report of the Enryo Inoue Memorial Center), published *Satya* as I already mentioned, and arranged a touring exhibition on Enryo Inoue about twice a year.

After completing the centennial history, the center resumed the work for the compilation of *Inoue Enryo senshu*. The copies of this book were distributed inside the university as well as donated to universities and colleges all over Japan in the hope of helping the future development of studies on Enryo Inoue. In the end, *Inoue Enryo senshu* was completed with a total of 25 volumes. The compilation process took over a decade because the works of Enryo Inoue covered such diverse fields as philosophy, religion, ethics, psychology, studies on *yokai* (ghost), essays and others, and indices and lists were appended for the ease of reference for today's readers. Thus the studies on Enryo Inoue which began at Toyo University in 1978 have continued over three decades: now we see television programs on Enryo Inoue or external researchers raising new issues, which attest to the growth of public recognition of the works and person of Enryo Inoue.

In my personal view, as a researcher studying Enryo Inoue for more than 30 years, starting from the picture of Enryo Inoue proposed on the centennial anniversary, it seems that we might have reached a point where we can present a new image of Enryo Inoue as a person. This is because recent studies have shed lights on such things as his early thoughts. Recently, we even see some high quality studies on Enryo Inoue by foreign researchers. Now studies on Enryo Inoue are acquiring an international attire, in which new faces of Enryo Inoue will be proposed from viewpoints undiscovered by Japanese researchers. This may indicate that Enryo Inoue, who played an important role in modern Japan, will be appreciated in a new light before long.

井上円了『哲学一夕話』と西田幾多郎

白井　雅人

序

西田幾多郎が哲学を志すきっかけに、井上円了の『哲学一夕話』があったことはよく知られている。近年になって新しく刊行された西田幾多郎全集に初めて収録されたインタビューで、西田は以下のように語っている。

> 元来私は哲学をやらうと思つてゐなかつた。矢張り理科のほうを考へてをつたところが、その頃、井上円了といふ人が『哲学一夕話』といふ薄いパンフレットを出した。それを読んで非常に興味を覚え、刺激を受けて段々哲学に入つたのです。（NKZ24-80）

このようなことは、弟子にも語っていたらしく、高坂正顕は「先生にどのような哲学書を読まれたのですかと伺ったら、「井上円了の『哲学一夕話』といふものがある。君達は無論知らないだらうが、それを読んで感銘を受けたことがある」と答えられたことがあった。この幽霊博士の書物がどのようなものであるか私はもとより知らないし、また先生がそれを読まれたのも、いつの頃であったか詳にしない」（高坂正顕［1947 → 1965：22］）と報告している。また、遊佐道子によれば、木村素衛も同様の報告を行っている（遊佐道子［1998：42］）。西田は 1888 年 9 月に第四高等中学校の文科に進んでいるので、インタビューで西田が語っているように、井上円了の『哲学一夕話』を読んで理科から文科に進路を変更したとするならば、『哲学一夕話』が出版されてすぐに、金沢に住む西田が哲学一夕話を読んだということになる[1]。

しかしここで注意しなければならないのは、『哲学一夕話』を高坂が読んではおらず、内容についてもまったく知らないということである。発刊当初は金沢の一高校生であった西田にも広く読まれた本であるが、1900 年生まれの高坂正顕は読んでおらず、西田も「無論知らないだらうが」と言っている。しかも高坂は、円了のことを「幽霊博士」として認識している。少なくとも、大正時代に青春を送った高坂にとって円了は妖怪学の人間であったのである。このことは、円了の哲学自体が読まれない時代においても、円了の活動自体は広く知られるものであったということであろう。

しかし、西田が円了の『哲学一夕話』に強い影響を受けたのは間違いないだろう。「人生の問題といふものなくして何処に哲学といふべきものがあるだろう」（NKZ5-335）と述べた西田だが、西田の問いは単なる人生論、道徳論にとどまらない哲学体系全体への問いであった。金沢の四高の教師であった西田が東京の大学での職を求める手紙の中で、繰り返し「余は純正哲学（Metaphysics）及認識論（Theory of Knowledge. Erkenntnislehre）を専門にし……」（NKZ19-134、NKZ19-137）と訴えていた。そして、井上円了が『哲学一夕話』で展開したのが、まさに純正哲学であったのである[2]。

このような意味で、井上円了は、西田が哲学を志すことに強い影響を与えた、ということは間違いない。だが、その哲学の内実にどれだけ影響を与えたのか、ということは深く問われていない。舩山信一は、円了に端を発する「現象即実在論」が、井上哲次郎において確立され、西田幾多郎において完成した、という見立てを披露している[3]。しかし、西田は井上哲次郎からの学恩は終生忘れなかったものの、井上哲次郎の哲学には否定的であった[4]。それ故、単純に現象即実在論の系譜として、井上円了から、井上哲次郎を経て、西田幾多郎に至るような直線を引くことはできないであろう。まずは、「現象即実在論」の端緒とされる井上円了の『哲学一夕話』の内実を明らか

にすることが必要となる。

以上のような問題意識に基づき、本論考では井上円了の『哲学一夕話』を検討していくことにする（第1節～第3節）。そして最後に、井上円了の『哲学一夕話』と西田幾多郎の『善の研究』とをつなぐものを考える（第4節）。

1 『哲学一夕話』第一編の検討

『哲学一夕話』は全体として三編からなり、対話篇形式をとっている。三編とも、円了先生門下の弟子が議論を交わし、議論が行き詰ったところで円了先生が裁断を下すという筋になっている。円了の哲学の基本図式を見るため、まずは第一編を詳しく検討していくことにしよう。

第一編は「物心両界の関係を論ず」と題されており、了水という人物が唯心論的一元論を唱え、円山という人物が多元論を唱え、一元論と多元論の論争（円了の言葉で言えば無差別と差別の立場）を主題としている。舩山信一がこの第一編を「唯物論者たる円山と唯心論者たる了水との対話」（舩山信一［1959 → 1999：109］）と述べているため、しばしば円山が唯物論者と誤読されているが[5]、円山は心と物をはっきり区別する物心二元論を含めた多元論の立場をとっており、唯物論者というわけではない[6]。物と心を明確に区別する立場と、唯心論的一元論の立場が論争するため、物と心の両界の関係が主題となるのである。

対話は、有限な存在が無限の時間と空間を有する世界を知ることはできないだろう、という円山の言葉から始まる。それに対して唯心論的一元論者である了水は、「時間空間は人その心より描きあらわしたる影像にして、全世界ことごとくその心内に現存し、万物一としてその表象にあらざるはなし」（IES1-36）と述べ、すべてが心の中にあるのだから知ることができると主張し始めるのである。

すべてが心の中にあると主張する根拠として、了水は万物が五感の対象である色、声、香、味、触によって構成されているということを挙げている。そしてこれらの対象は、眼、耳、鼻、舌、身の五感なしには成り立たないので、すべては五感における現象に他ならないのである（IES1-36）。この時、心の外に物があるとか、不可知のものがあるといったことも、心が「外に物がある」と推測し、「不可知のものがある」と考える作用によるのであり、それ故、「心外に一物なし」（IES1-38）と言われることになる。

このような了水の主張に対して、円山が反論する。すなわち、心があるといっても、円山と了水は別々の心を持っており、どちらか一方が死んだとしても、残る一方の心が消えるわけではない、また自分が死んだとしても、物質も残り続けるであろう、と反論するのである。端的に言えば、すべてのものが一つの心の中に包摂されるならば、なぜ差別が起こるのかということである。これに対して、了水は答えることができない（IES1-39）。

しかし、円山がすべてに差別があるという多元論を展開すると、すかさず了水が反論する。了水が「子はしからば物と心との差別を立つるや」と訊ねると、了山は「しかり」と答える。これに対して了水は、物と心の差別を知るのは心の働きであり、物がその差別を知ることがないことを論拠にし、物心の差別は心の中に起こるものでしかないと反論するのである（IES1-40）。

また、無機物しかない宇宙の太初と、万物が死滅して宇宙が「無一物」となった場合には、差別が起こらなくなるであろうという反論が了水からなされる。無機物から有機物が生じ、心を持ったものが生まれ、やがてそれらも無に帰していくという、進化論的な立場による一元論である。無差別から差別が生じ、やがてまた無差別に帰るというのである（IES1-41ff.）。これらの反論に対して、円山は答えられない。

こうして、了水は「無差別の心の存するを知るも、その心の中に差別の物心あるを解することあたわず」、円山は「差別の物心あるを知るも、その差別の転じて無差別となるを知らず」という結論に達する（IES1-43）。差別がないとすると現実にある自他の区別を説明することができず、差別があるとすると無差別の状態があったこと、これから生じることが説明できなくなるのである。そこで円山と了水は、円了先生に教えを求めることになる。

円了先生は、差別と無差別が一体である円了の大道に対して、了水が無差別に偏り、円山が差別に偏っていると教える。この差別と無差別が一体であるという事態を、円了先生は以下のような例を挙げて説明する。表面を見極めることによって裏面の存在を知り、裏面を見極めることによって表面を知る。しかも、表面と裏面は、別々のものではなく、一つの体の表裏である（IES1-43）。物の立場を見ていけば、物ならざる心の存在が見えてくるように

なる。また、心の立場を見ていけば、心とは違うものとしての物の存在が見えてくるようになる。しかし、円山の差別の立場では、実は一つのものの裏と表でしかないという無差別のあり方が見えていないのである。一方了水の立場は、無差別一体の立場に偏るあまり、その一体の内に表裏の差別があることを知らないのである。

このように差別を含みながら一つの体をなす円了の大道は、差別から無差別へ、無差別から差別へと動いていくダイナミズムを有している。円山の「現在は無差別の理を知るものが少ないのはなぜか」という質問に対して、円了先生は「差別の面が表に来ているからだ」と答えている。それに対する円山の「太古には差別がなかったのはなぜか」という重ねての質問に対して、円了先生は「太古は無差別であったとしても、それは無差別が表に出ているだけで、差別が含まれている。この差別がやがて表に出てきて、さらに世界滅亡の頃には無差別が表に出る」と答える（IES1-44f.）。このように、無差別の段階から差別の段階へと展開し、差別の段階がやがて無差別の段階へと向かう運動を、円了先生は以下のように表現する。

> その体の一方に無差別を含み、他方に差別を帯び、自体の力によりて回転して、あるいは差別の表面を示し、あるいは無差別の表面を示し、その変化いずれのときに始まり、いずれのときに終わるを知らず。（IES1-45）

円了先生が唱える円了の大道は、無差別の立場（一元論）に立つものでもなく、差別の立場（多元論）に立つものでもなく、その両者を一体にした（一即多）ものであり、一から多へ、多から一へ、常に活動するダイナミズムを備えたものなのである。円了先生は、「その体自身に有するところの力をもって常に回転活動して、片時もやむことなし。すなわち一大活物なり」（IES1-47）と表現している。円了の大道は、一大活物として運動するダイナミズムそのものなのである。

2 『哲学一夕話』第二編の検討

第二編は、「神の本体を論ず」と題され、無神論と有神論の立場が議論される。ここでは、無神論は唯物論的無神論と唯心論的無神論に分かれ、有神論も物心と神とを分離するか否かで分かれており、円了先生の四人の弟子が議論を戦わせる構図となっている。

すべては物質とその勢力（エネルギー）であると唱える円東は、「物質を形成する元素は物質なのか」という質問に答えられない（IES1-56）。もし元素が物質ならば、元素という物質を構成する元素の元素があるはずだし、元素が物質でないならば、物質でないものが物質を形成することもできないだろうというのである。また、物質中の勢力（エネルギー）がいかに知られるのかということにも答えられない（IES1-56f.）。

すべてが心の中にあると唱える了西は、「物質の変化が思想の内に起こっているとしても、思想それ自体は、変化を見ているだけで物質を変化させる力がないのではないか」という反論に答えられない。物質の変化が物質固有のエネルギー由来のものであったならば、すべてが心の中にあると言うことはできない（IES1-59f.）。

ここで、無神論に対して有神論が出てくる。心と物の世界を生み出し、この二つの世界の変化を可能にしたものとして、「天神」が持ち出されるのである。この天神と物心の関係で、二つの立場が生まれる。第一の立場は、物と心とがある以上、それを作った造物主としての天神がいなければならないが、物と心とは離れたものとして天神を考える円南の立場である。しかし、この立場は、宇宙の外側に天神を想定することになり、時間空間の外側にある実在を考えられるのかという疑問に答えられない。また、天神がどのように物と心を作り出したのかという問題も生じる。天神が、どこからか材料をとってきて世界の材料としたならば、この材料はいかなるものか、材料の材料はどこから出てきたのかという疑問が出る。しかし、無から有が生まれるとは考え難い（IES1-62）。それ故円南は、「天神は自体を滅殺して世界万物を造出したるならん」（IES1-62）と答えざるを得ない。しかし、天神が自らを材料に万物を作り出したのならば、物や心と天神が離れたものであるとは言えないことになってしまう。

これに対して、了北は天神の一部分は宇宙の範囲内にいて、一部分は宇宙の外にいるという立場をとる。宇宙内部の天神は可知的であり、宇宙外部の天神は不可知的となる。しかし、なぜ可知の天神の外にあえて不可知の天神を立てるのかという質問に答えられず（IES1-63f.）、了北は「余、今にして始めて知る、物心すなわちこれ天神の

全体にして、その体この世界を離れて別に存するにあらざるを」（IES1-64）と述べることになる。

ここまで来て、四人の弟子たちの意見が急に一致していくことになる。まず、了北の物と心が天神の全体という説に対して、唯物的無神論者であった円東が自らの説と一致すると言い出す。円東は、物を離れて心がないといっても、全く差別がないというわけではない。「一大物体」の運動において、様々な差別が生み出され、そこから心性も現れ出てくるというのである。この差別を可能にする一大物体のダイナミズムを円東は「無差別の物体」と呼ぶが、これを「天神」と呼び変えるならば了北の説と一致するのだと主張するのである（IES1-64）。

また、唯心論的無神論を唱えていた了西も、二人の説と一致すると言い出す。すべてが心の中にあるといっても、差別がないわけではない。無差別の平等心と差別の物心があり、無差別の平等心を「天神」や「無差別の物体」と呼べば両者の説と一致するのである（IES1-64）。

さらに、円南も説が一致すると言う。平等心としての天神と差別の物心が同一でないならば、差別の物心の外に天神を考えることができるので、物心の外に天神があるという自分の説と矛盾しないと主張するのである（IES1-64f.）。

ここで、了北も、天神の一部が物心の外にあり、一部が内にあるという彼の最初の説が間違いでなかったと主張することになる。平等心と差別の物心を分ければ物心の外に天神がおり、差別の物心の本体が平等心とするならば物心の内に天神があると言えるというのである（IES1-65）。

この一致をもって四人の弟子たちは円了先生に意見を求めるのだが、円了先生は一人の所見が真理なのではなく、「四人の説相合して始めて純然の真理となる」（IES1-65）と注意する。四人の弟子のどれかの説に偏るのではなく、その中道がこの「円了の道」となるのである。「円了の道」に物体の名を与えれば唯物論になり、心体の名を与えれば唯心論になり、神体の名を与えれば有神論になるのである。この円了の道は、「不生不滅」、「不増不滅」、「無始無終」、「無涯無限」の体を有し（円了の体）、それ自身の力から「無量無数」の変化を起こし（円了の力）、開いては差別の万境を示し、合して無差別の一理に帰する（円了の大化）。本論考において特に重要なのは、自ら運動して、差別を生み出しつつ無差別へと帰するような力を備えたものとして円了の道が考えられているということである（IES1-67）。

3 『哲学一夕話』第三編の検討

第三編は、「真理の性質を論ず」と題され、真理をいかに考えるのかということが主題となっている。円天が経験論的な真理を論じ、了地が唯心論的な真理を論じ、了陰が内外の一致を真理とする立場を論じ、円陽が「天神」に基づく真理の立場を論じる。

円天は、単純で自明な規則を真理とし、そこから複雑な規則へと進む立場である。そしてこの単純で自明な規則は、知力の発達と共に誰もが経験できるものであるとされる。しかし、経験に基づくならば、未来永劫変わらない真理にはならないのではないかという反論がなされる。さらに単純な規則と複雑な規則との境界付けのためには、単純な規則を単純な規則と判定するための真理の基準が要請されてしまうという反論もなされる。円天はこの反論に答えられない（IES1-71ff.）。

了地は、真理の基準が思想にあると主張する。もちろん、誤った思想も生じることから、均同法（同一律）、背反法（矛盾律）、無間法（排中律）の三つの原則が思想の真理の原則となる。しかし、事物の一致や、相反する事物の経験なくして、この三つの原則を立てることはできないという反論に答えられない（IES1-76）。

了陰は、外界の経験と内界の思想の一致に真理があるという立場をとる。この立場では、外界の経験から真理を取り出す帰納法と、内界の真理から外界の事物のありようを見ていく演繹法の二つの立場が一致するところに真理があるとするのである。しかし、内界の思想の真理は経験から導き出されるのではないかという円天の反論と、外界の真理もすべて内界の思想によって知られるのではないかという了地の反論にうまく答えられない（IES1-79）。

最後に円陽が外界（物）にも内界（心）にも真理が立てられない以上、物心の外側にいる天神が真理の基準となるということを主張する。しかし、物心の外側にいるだけでは物心の真理を定めることができない以上、物心に天神の有する規則が存しなければならず、そうである以上は物心の両界に真理の基準があることになる。その上、な

ぜ物心の外側にわざわざ知ることのできない天神を立てなければならないのかという疑問が出される（IES1-80）。

こうして議論が煮詰まり、弟子達は円了先生に話を聞きに行くことになる（IES1-81ff.）。円了先生は、四人の弟子たちが「論理の中正」を得ていないとし、円了の大道における真理を説く。現象界とその本体（無象：心体・物体・神体）が離れておらず、現象も無象も物界も心界もその体が同一であり、円了の大道に入ればすべてが真理であるとされる。しかし、この円了の大道には平等門と差別門があり、差別門において真理と非真理の区別が生じる。ここに真理の基準が必要になるが、その基準は差し当たり相対的なものとなる。ここに、四人の弟子達のそれぞれ相対的な真理の立場が生じることになる。しかし、「進みてその標準中の標準に至れば、たやすく変易せざるものありて存するを見る。これすなわち差別門中に平等の理を見るなり。その変易するものこれを相対の標準とし、その変易せざるものこれを絶対の標準とし、その相対より進みて絶対に入る。これを標準の進化という」（IES1-83）。相対的な立場を論究していていくことによって、やがて絶対的な真理の基準に至り、円了の大道に帰することになる。ここで注意しなければならないのは、「標準の進化」と言われているように、差別の立場が進化していくことにより絶対の立場に入ることになるということである。これは相対と絶対の立場が離れてあるものではないということを示していると共に、相対から絶対へと進むダイナミズムとして絶対を考えているということを意味しているであろう。

4 『哲学一夕話』と西田幾多郎『善の研究』を結ぶもの

以上のように、井上円了の『哲学一夕話』は、円了の大道を無差別から差別へ、差別から無差別へ、相対から絶対へと運動していくダイナミズムとして捉えようとするものである。また、ある一つの立場に偏らず、中正を目指すものであるという特徴も挙げられるであろう。この中正を目指すという点は、「円了の大道」という言葉にも表れている。第二編の序において円了は、「円了の大道」と自らの名前を用いたことに関して、「余が自身の名を用いたるはやむをえざる事情に出でたるものなれば、これを古人の用語に改むべからず」（IES1-48）と述べている。例えば、「真如」の言葉を用いれば、仏教の説に偏っていると受けとられかねないのであり、中正を得たものとならない危険性があるというのである[7]。『哲学一夕話』の中で円了は、あくまで純正哲学としての形而上学を目指したのであり、仏教の立場に偏ったものとして受けとられたくないという希望を持っていたのであろう。

このような円了の『哲学一夕話』に対して、西田自身はどのような哲学を目指したのであろうか。西田哲学全体に関して詳細に検討する紙幅の余裕がないが、西田幾多郎の哲学的処女作『善の研究』から、その骨子を見ていくことにしよう[8]。

西田の『善の研究』は、純粋経験を述べたものであるということは良く知られている。『善の研究』の冒頭の「例へば、色を見、音を聞く刹那、未だ之が外物の作用であるとか、我が之を感じて居るとかいふやうな考のないのみならず、此色、此音は何であるといふ判断すら加はらない前をいふのである」（NKZ1-9）という言葉は有名であろう。主客未分の状態が純粋経験といわれる。しかし、一瞬の瞬間的な知覚だけが純粋経験なのではない。この純粋経験は運動するものである。「我々は少しの思想を交へず、主客未分の状態に注意を転じて行くことができるのである。例へば一生懸命に断崖を攀づる場合の如き、音楽家が熟練した曲を奏する時の如き、全く知覚の連続 perceptual train といつてもよい（Stout, Manual of Psychology, p. 252）」（NKZ1-11）。音楽家がヴァイオリンを弾く時、音楽家は自分が音楽家であるとか、ヴァイオリンを弾いているのだとか意識しているわけではない。曲を弾くことそのことに没頭しており、ヴァイオリンも客観的対象として意識されていない。ヴァイオリンを弾く「主観」と、弾かれる「客観」とが分かれずに、演奏という事態が進行し、曲という体系が形作られている。さらに西田は、「瞬間的知覚の如き者でも決して此形に背くことはない、例へば一目して物の全体を知覚すると思ふ場合でも、仔細に研究すれば、眼の運動と共に注意は自ら推移して、その全体を知るに至るのである」（NKZ1-12）と述べ、瞬間的知覚でさえ一つの体系をなしていると述べる。我々がパッと瞬間的に物の全体を知覚したと思っていても、その知覚は、物の上から下をなぞる眼の運動と共に成り立っており、そこに既に連続的な一つの体系をなす働きがあるのである。

このように、純粋経験とは一つの体系をなす働きである。しかもこの体系をなす働きの内に、矛盾と統一という

二つのあり方が含まれている。西田は以下のように述べる。

> 実在の成立には、右に云つた様に其根柢に於て統一といふものが必要であると共に、相互の反対寧ろ矛盾といふことが必要である。ヘラクレイトスが争は万物の父といつた様に、実在は矛盾に由つて成立するのである、赤き物は赤からざる色に対し、働く者は之をうける者に対して成立するのである。この矛盾が消滅すると共に実在も消え失せてしまふ。元来この矛盾と統一とは同一の事柄を両方面より見たものにすぎない、統一があるから矛盾があり、矛盾があるから統一がある。(NKZ1-56.)

赤い色は、赤とは異なる色との関係において生じるように、統一が起こるということはそこに矛盾対立が含まれているということを意味するのである。しかも、赤が他の色との矛盾対立の関係にあるということは、色という一なる体系の内にあるということをも意味している。一としての統一が成立しているということは、多の矛盾衝突を含むということであり、逆に多が矛盾衝突しているということは、一なる体系が成立しているということでもある[9]。それ故、西田は以下のように語るのである。

> 右の如く真に一にして多なる実在は自動不息でなければならぬ。静止の状態とは他と対立せぬ独存の状態であつて、即ち多を排斥したる一の状態である。併し此状態にて実在は成立することはできない。若し統一に由つて或一つの状態が成立したとすれば、直に此処に他の反対の状態が成立して居らねばならぬ。一の統一が立てば直に之を破る不統一が成立する。真実在はかくの如き無限の対立を以て成立するのである。(NKZ1-57)

西田幾多郎にとって純粋経験とは、矛盾対立と統一の両者を含みながら運動するダイナミズムを具えたものなのである。統一の状態にあるということは、すでに矛盾衝突の中におり、その矛盾衝突を経て更なる統一へと進む。こうして統一から更に大なる統一へと、矛盾衝突を含みながら動いていくのである。矛盾衝突と統一が離れて存せず、一つのダイナミズムを形成している。そして自動不息と言われるように、それ自身の力によって動き続けるものでもあるのである。

以上のような考察から、円了の差別と無差別の両者の運動として考えられる「円了の大道」と、西田幾多郎の「純粋経験」の親近性が明らかになったと言えるであろう。円了の『哲学一夕話』も、西田幾多郎の『善の研究』も、差別と無差別、一と多、矛盾衝突と統一、その両者が離れず一つのダイナミズムを形成している、そのあり方を問題にしていたのである。差別と無差別、矛盾衝突と統一、それらの事態が決して別々のものではなく、一つの運動の二つの側面であるということを両者共に見ていたのである。一と多が一つになっている運動のダイナミズムを捉えようとしていたという点では、西田幾多郎の『善の研究』は、井上円了の『哲学一夕話』の延長線上にあると言えるであろう。

また、円了の「円了の大道」と西田の「純粋経験」、その両者が仏教に由来する言葉ではないということも重要であろう。円了も西田も仏教の影響は受けていたが、同時に、仏教とは区別された純正哲学・形而上学を構築しようとしていたのである。

西田幾多郎自身は、井上円了についても、あるいは井上哲次郎についても、その哲学論文の中でまったく言及しない。それ故、直接的な影響関係を考えることは難しい。しかし、西田は少なくとも、井上円了に端を発する明治哲学の一つの系譜の中に数え入れることはできるだろう。

結　語

本論考では、井上円了の『哲学一夕話』を概観し、西田幾多郎の『善の研究』との結びつきを見てきた。円了が『哲学一夕話』で差別と無差別との両面を備えたダイナミズムとして「円了の大道」を考えていたのと同様に、西田も『善の研究』において矛盾と統一のダイナミズムとして純粋経験を考えていた。実在を一と多の両面を具えて運動するものとして捉えていたという意味で、西田の哲学は、井上円了の哲学との連続性を保持しているというこ

とができる。

西田は、「私は何の影響によつたかは知らないが、早くから実在は現実そのまゝでなければならない、所謂物質の世界といふ如きものは此から考へられたものに過ぎないといふ考を有つてゐた。まだ高等学校の学生であつた頃、金沢の街を歩きながら、夢みる如くかゝる考に耽つたことが今も思ひ出される」（NKZ1-4）と書いている。この「現実そのまま」としての実在は、「純粋経験」として仕上げられた時には、変わらない静止したものではなかった。矛盾衝突を内に含みながら運動し、一つの体系を形作るものであった。高校生の西田が『哲学一夕話』を読んで、「実在は現実そのままでなければならない」と考えたのかどうかは分からない。むしろ、そのような考えを持っていたからこそ、円了の『哲学一夕話』に深い感銘を受けたとも考えられる。いずれにせよ、『善の研究』と『哲学一夕話』は、実在を一と多の両面を具えつつ運動するダイナミズムとして捉えようとする一つの哲学の流れとして、連続的に考えることが可能である。

しかし、この連続性が、舩山信一の言う「現象即実在論」の系譜として考えることが可能かどうかは、慎重な検討を要する。円了自身が「現象即実在論」という語を用いておらず、円了の哲学と「現象即実在論」を唱えた井上哲次郎の哲学との比較が必要であるし、円了の哲学全体への考究も必要になる。さらに、西田幾多郎の哲学と井上哲次郎の哲学の比較も必要になる。

また、西田の哲学と円了の哲学の間には、共通点があると共に、明確な相違点がある。この相違点が、決定的なものであるのか、むしろ円了哲学の完成・克服であるのか、という点についても考察していく必要があるだろう[10]。

これらの問題に関しては、紙幅の関係上論じることはできない。別の機会に詳しく論じていくことにしたい。

凡例

1　井上円了の引用は、東洋大学創立 100 周年記念論文集編纂委員会編『井上円了選集』。東洋大学、1987 年－ 2004 年から、（IES 巻数 - 頁数）という形で引用する。西田幾多郎の引用は、クラウス・リーゼンフーバー他編『西田幾多郎全集』、岩波書店、2002 年－ 2009 年から、（NKZ 巻数 - 頁数）という形で引用する。

2　その他の引用は、本文及び注において、著者名［出版年：頁数］のように記した。当該の文献は以下に掲げる文献表によって知ることができる。また、全集など再録されたものや改版されたものを参照した場合、文献表の書名の横に（ ）で初出年を記し、［ ］の中で初出年→再録年の形で表記した。この場合、引用のページ数は文献表にある再録されたもののページ数を指す。

3　引用文中の（……）は省略記号である。また筆者による注を引用文に挿入する場合は、その箇所を〔 〕をもって示し、その旨を明記した。

注

1 『哲学一夕話』の第一編の初版が 1887 年 7 月、第三編の初版が 1888 年 4 月である。

2 円了は「今、余はこの純正哲学の問題およびその解釈を、余の全く哲学を知らざるものに示さんと欲するをもって、ここに『哲学一夕話』の数編を著すに至る」（IES1-34）と述べている。

3 舩山信一は、「西田の論理は井上円了、井上哲次郎、三宅雄二郎、清沢満之を貫いているところの現象即実在論、観念（即）実在論の論理の発展であり完成なのである」（舩山信一［1959 → 1999：60］）、また「明治哲学は西周から出発し、その観念論は井上哲次郎において確立し、西田幾多郎において大成した」（舩山信一［1959 → 1999：75］）と述べている。井上円了については、「（……）彼〔＝井上円了：引用者注〕の現象即実在論は明治の現象即実在論中最も早く現れたものであり、且つ最も典型的・最も単純なものである」（舩山信一［1959 → 1999：108］）と述べている。

4 西田は、自身の日記において、常に井上哲次郎について「先生」の敬称をつけて記述している。また、西田の娘の静子も「父の口から先生という言葉をきくのは、北條先生、ケーベル先生、井上哲次郎先生くらいであつたかと記憶いたします」（西田静子［1948：9f.］）と述べている。しかし、1908 年の田部隆次宛の手紙で、「小生はあまり井上さんの学術に感服せず　先生の事は悪口無礼せしことをもあるが」（NKZ19-135）と述べており、また 1922 年の山内得立宛の手紙においても、「井上さんがボルツァーノ全集を買はれたのは羨しい　多少猫に小判の感なきを得ない」（NKZ20-40）と述べている。

5 井上円了選集の解説でも、「二人の弟子に唯物論と唯心論の立場から議論をなさしめて」（IES1-428）と言われている。

6 小椋章浩も、円山が物心二元論を主張していると指摘する（小椋章浩［2009：70］）。

7 井上克人は、円了の現象即実在論が、原坦山が講義した『大乗起信論』の影響下で形成されたと主張している（井上克人［2011：

159]）。確かに、水波の喩えなどの言葉遣いなどは仏教に由来するものであると考えられるであろう。しかし、仏教の立場に留まらない中正を目指していたということは注意されなければならないであろう。また、第一編の序に「われ聞く、原坦山師は仏学者にして、大学哲学部の教師たりと。仏教すなわち哲学ならざるべからず」（IES1-33）という言葉を、井上克人は円了の『哲学一夕話』が大乗起信論に基づくものであるという主張の傍証としている。しかしこの言葉は、哲学を「心理学」、「儒学」、「仏教」と考える人がいるという例として挙げられるものであり、それに対して円了が純正哲学を示そうとするのが『哲学一夕話』なのである。

8 西田幾多郎『善の研究』の詳細な展開については、白井雅人［2011：121ff.］を参照。

9 このように統一と矛盾衝突を純粋経験の一つの事態とみなすことについて、「知らず識らず純粋経験を希薄にし、かつ不純にし、これを主張しえたと思いながらその実これを否定しつつあったのではあるまいか」（高橋里美［1912 → 1973：162］）という批判もある。思慮分別を交えない統一状態であったはずの純粋経験が、不統一も含むものであったということに対する批判である。これに対する西田の応答として、「高橋（里美）文学士の拙著『善の研究』に対する批評に答ふ」（NKZ1-240ff.）も参照。

10 新田義弘は、井上哲次郎と井上円了を比較し、円了が実在をダイナミズムとして捉える点で一歩抜きんでているという評価を与えつつ（新田義弘［1988:80］）、「近代日本における現象即実在論のその後の展開を追うときに、われわれは、円了の哲学の中でなお未展開にとどまっていた方向が、やがて西田幾多郎の「一般者の自己限定」の思想によって徹底的に展開されてくるのを見届けることができるであろう」（新田義弘［1988:99］）と述べている。

文献表

舩山信一『明治哲学史研究』（1959 年）、『船山信一著作集』第六巻、こぶし書房、1999 年
井上克人『西田幾多郎と明治の精神』、関西大学出版部、2011 年
高坂正顕「西田幾多郎先生の生涯と思想」（1947 年）、『高坂正顕著作集』第 8 巻、理想社、1965 年
西田静子「父」、西田静子・上田弥生『わが父西田幾多郎』、弘文堂、1948 年
新田義弘「井上円了の現象即実在論」、齋藤繁雄編著『井上円了と西洋思想』、東洋大学井上円了記念学術振興基金、1988 年
白井雅人「純粋経験の「事実」とは何か」、『哲学論集』第 40 号、上智大学哲学会、2011 年
小椋章浩「『哲学一夕話』第一編にみられる井上円了の中道哲学」、『関西大学東西学術研究所紀要』第 42 号、関西大学東西学術研究所、2009 年
高橋里美「意識現象の事実とその意味」（1912 年）、『高橋里美全集』第四巻、福村出版、1973 年
遊佐道子『伝記　西田幾多郎』、『西田哲学選集』別巻一、燈影社、1998 年

Enryō Inoue's *Tetsugaku Issekiwa* and Kitarō Nishida

Masato Shirai

Foreword

That Enryō Inoue's *Tetsugaku Issekiwa ("Philosophical Talks")* was the motivation for Kitarō Nishida's philosophical aspirations is a well-known fact. In an interview that is contained in the newly published complete works of Nishida , he made the following comment.

> I was not always inclined to philosophy; I was actually considering science, but then a man named Enryō Inoue handed out a small pamphlet called *Tetsugaku Issekiwa*. I read it and found it extremely interesting; it motivated me to gradually enter the field of philosophy. (NKZ24-80)

It appears that his views were also shared with his disciples. Masaaki Kōsaka reports: "When I asked the teacher what philosophical books he had read, he replied, 'There is one by Enryō Inoue called *Tetsugaku Issekiwa*. Of course you would not know it, but reading that book left a lasting impression on me.' Of course I do not know contents of the book what written by such a scholar of mysterious, nor do I know when it was that the teacher read it" (Kōsaka, 1947-1965:22). According to Michiko Yusa, Motomori Kimura reported something similar (Yusa, 1998:42). In September 1888, Nishida enrolled in the Department of Humanities at the Fourth Higher School. It is probable that Nishida, who lived in Kanazawa, must have read *Tetsugaku Issekiwa* immediately after it was published, which then inspired him to change his focus from sciences to humanities, as he claimed in his interview[1].

It should be noted here that Kōsaka, who was born in 1900 and grew up in the Taisho era, had not read the first issue of *Tetsugaku Issekiwa* and was completely unfamiliar with its contents; whereas Nishida had read the book in-depth as a student at one of Kanazawa's Senior High Schools. Nishida even mentioned to Kōsaka, "Of course you would not know of it." Nevertheless, Kōsaka was aware of Enryō as "the scholar of mysterious," indicating that Enryō was known to Kōsaka as a prominent figure in the *Yokaigaku* (the study of the supernatural). This suggests that Enryō's activities were widely known even at a time when his philosophy was not being read.

Nishida was undoubtedly influenced by Enryō's *Tetsugaku Issekiwa*. He once asked, "What philosophy would there be without problems in life?" (NKZ6-428). But Nishida's question addressed the field of philosophy as a whole, not just a worldview or ethics. When Nishida was a professor at Kanazawa's the Fourth Higher School, he wrote a letter seeking a position at the University in Tokyo, in which he repeatedly pointed out his "specialization in metaphysics and theory of knowledge or Erkenntnislehre" (NKZ19-134; NKZ19-137); it was definitely metaphysics that Enryō Inoue expounded in *Tetsugaku Issekiwa*[2].

In this sense, *Tetsugaku Issekiwa* had a strong influence on Nishida's philosophical aspirations. However, scholars have never scrutinized how much impact this work had on the contents of Nishida's philosophy. Shinichi Funayama asserts that the "theory of phenomena as reality" inspired by Enryō was established by Tetsujirō Inoue and perfected by Kitarō Nishida[3]. However, although Nishida was always grateful and indebted to Tetsujirō Inoue, he was dismissive of his philosophy[4].

Consequently, the pedigree of theory of phenomena as reality cannot be taken as a simple direct line from Enryō Inoue through Tetsujirō Inoue to Kitarō Nishida. It is necessary first of all to elucidate the content of Enryō Inoue's *Tetsugaku Issekiwa*, the catalyst of "theory of phenomena as reality."

This paper examines Enryō Inoue's *Tetsugaku Issekiwa* against the background of issues described above (Section 1–3). It goes on to discuss the linkage between Enryō Inoue's *Tetsugaku Issekiwa* and Kitarō Nishida's *An Inquiry into the Good* (Section 4).

1. Examination of *Tetsugaku Issekiwa* (Volume 1)

Tetsugaku Issekiwa comprises three volumes and takes the form of a dialogue. All three volumes are based on discussions among Enryō's disciples, with Enryō passing a verdict when the discussion can go no further. Let us first analyze Volume 1 in detail to understand the basic scheme of Enryō's philosophy.

In Volume 1, titled "Discussion on the Relationship between the world of material and world of mind," the main topic is a debate between monism and pluralism (in Enryō's words, the viewpoint of indiscrimination vs. discrimination). This debate is between two characters—Ryōsui and Enzan—advocating mentalist monism and pluralism, respectively. Shinichi Funayama stated that Volume 1 is a "dialogue between materialist Enzan and mentalist Ryōsui" (Funayama, 1959-1999:109), and consequently he often misinterprets Enzan as a materialist[5] ; however, Enzan cannot be called a materialist, because his outlook on pluralism incorporates a physical-mind dualism with clear distinctions between mind and matter[6]. The debate is clearly between a perspective with clear distinctions between mind and matter and that of mentalistic monism; therefore, the relationship between the world of material and world of mind is of essence.

The dialogue begins with a statement by Enzan that finite existence can have no knowledge of a world of infinite time and space. Ryōsui, the advocate of mentalistic monism, begins by asserting that everything can be known because everything exists within the mind. He replied that "time and space are an image described by human minds; the whole world exists in the mind and the entirety of creation is a representation of it" (IES1-36).

As a basis for asserting that everything exists within the mind, Ryōsui points out that all things are composed around the five senses: sight, hearing, smell, taste, and touch. These senses cannot hold true without the eyes, ears, nose, tongue, or body; therefore, all things are nothing more than phenomena of the five senses (IES1-36). Even the idea that something exists outside the mind at this moment is a conjecture by the mind itself that "something exists outside"; even the idea that something is unknown emanates from the result of a thinking process that "something is unknown." Consequently, it can be said that "there is nothing outside of the mind" (IES1-38).

However, Enzan refutes Ryōsui's claim. Even if this thinking process exists, both Enzan and Ryōsui have their own minds. If one of them were to die, the mind of the other would not vanish and some substance would be left behind. In other words, if all things are subsumed into a mind, why does discrimination occur? Ryōsui was unable to answer this question (IES1-39).

Similarly, when Enzan expands his idea of pluralism, in which discrimination exists in everything, Ryōsui immediately refutes him. Ryōsui asks whether there is discrimination between mind and matter, and Enzan responds in the affirmative. In response, on the basis of the fact that matter is unaware of the distinction between mind and matter, Ryōsui puts forward the counterargument that discrimination between mind and matter is an action of the mind (IES1-40).

Ryōsui furthers the counterargument by saying that at the beginning of the universe, when there was nothing but inorganic substances, if everything was destroyed and the universe "had nothing," discrimination would not be possible. This is monism from an evolutionary standpoint, which states that organic substances created from inorganic matter and the beings born with minds will soon return to nothingness. The discrimination is produced by the indiscrimination, and will before long return to the indiscrimination (IES1-41ff). Enzan was unable to respond to this counterargument.

Thus, Ryōsui reaches the conclusion that "even if he knows of the existence of the indiscriminate mind, he cannot

understand the fact that there is discrimination between mind and matter within that mind," while Enzan reaches the conclusion that "even if he knows of the discrimination between mind and matter, he cannot know of the indiscrimination to which discrimination turns" (IES1-43). If one assumes there is no discrimination, one cannot explain the distinction that exists between oneself and others; if one assumes there is discrimination, one cannot explain that there once was or will be indiscrimination. Thereupon Enzan and Ryōsui sought the instruction of Enryō.

On Enryō's great path discrimination and indiscrimination are one. While Ryōsui tends toward indiscrimination and Enzan toward discrimination, Enryō explains to them the coexistence of discrimination and indiscrimination: If one looks through the surface, one can know the existence of the reverse side. If one looks through the reverse side, one can know the existence of the surface. Furthermore, the surface and reverse side are not separate entities, but rather two sides of a single entity (IES1-43). From the standpoint of matter, one can see the existence of the non-corporeal mind; whereas from the standpoint of the mind, one can see the existence of matter as something that is separate from the mind. However, from Enzan's discrimination standpoint, one cannot see that indiscrimination is actually nothing more than two sides of one entity. Conversely, from Ryōsui's standpoint, which favors an indiscriminate whole, the two-sided discrimination that exists within that whole is unknown.

Enryō's great path, which thus incorporates discrimination as a whole, has a dynamism that transposes from the discriminate to indiscriminate and vice versa. Enzan questions why so few individuals presently know about the principle of indiscrimination; Enryō answers that it is because discrimination rises to the surface. Further, to Enzan's repeated question of why there was no discrimination in ancient times, Enryō replies that although there appeared to be no discrimination in ancient times, the fact was that indiscrimination was only on the surface, while discrimination existed within. However, discrimination at length rose to the surface. However, when the world ends, indiscrimination will again rise to the surface (IES1-44f). Enryō expresses such progress from an indiscriminate stage to a discriminate one and the eventual movement of a discriminate stage to an indiscriminate one as follows:

> The whole entity incorporates indiscrimination on one side, and discrimination on the other. The transition is made through the power of the whole entity. At times the discriminate side is shown, while at others the indiscriminate side is shown. It is not known when that change will begin or when it will end (IES1-45).

The great path advocated by Enryō is not based on an indiscriminate standpoint (monism) or a discriminate one (pluralism), but rather it unites the two (one yet many). It possesses a dynamism that is constantly active from the one to the many and from the many to the one. Enryō states, "It is always turning through the power of the whole; it does not stop for a second. It is one great living being" (IES1-47). Enryō's great path is the dynamism itself that moves as one great being.

2. Examination of *Tetsugaku Issekiwa* (Volume 2)

Volume 2, titled "Discussion on the Substance of Divinity," discusses a debate between atheism and theism. Atheism here is divided into materialistic atheism and mentalistic atheism, and theism is divided into whether divinity is separate from mind and matter. It is presented as a discussion among four of Enryō's disciples.

Entō advocates that everything is derived from matter and its energy, and he is unable to answer the question, "Was matter the element that formed matter?" (IES1-56). If element was matter, then an element must have existed before matter to form the element from which matter was composed. If that element was not matter, how could matter have been formed by something that was not matter? He is also unable to answer how we could know the energy within matter (IES1-56f).

Ryōsei advocates that everything exists within the mind, and is unable to answer the counterargument that "even if changes in matter occur in thought, thought itself is powerless to change matter by simply witnessing change." If changes in matter are caused by energy within a material, it cannot be said that everything exists within the mind (IES1-59f).

Theism appears here as a contrast to atheism. The "gods" are mentioned as having produced the worlds of mind and matter, and are capable of making changes in the two worlds. There are two viewpoints on the relationship between the gods and mind and matter. The first perspective is that of Ennan, who believes that the gods must exist as their creator because mind and matter exist and that the gods are separate from mind and matter. However, this perspective, by which the gods are assumed to exist outside of the universe, cannot answer the question about a reality outside of time and space. The question also arises of how the gods created mind and matter. If the gods brought materials from somewhere to create the world, what were these materials like and where did they come from? It is difficult to believe that something came out of nothing (IES1-62). Therefore, Ennan responds by saying "perhaps the gods used part of themselves to create the universe" (IES1-62). However, if the gods used themselves to create everything, mind and matter cannot be said to be separate from the gods.

By contrast, Ryōhoku holds the viewpoint that parts of the gods are within and outside the universe. The parts that are within the universe can be known, while the parts outside the universe are unknown. However, he is unable to answer why there would be unknowable gods instead of knowable gods (IES1-63f). Ryōhoku stated, "I have known for the first time now that the substance of the gods, the entirety of which comprises mind and matter, cannot exist separate from this world" (IES1-64).

At this point, the opinions of the four disciples are suddenly in agreement. First, Entō, the materialistic atheist, says that his own theory agrees with Ryōhoku's theory that mind and matter comprise the entirety of the gods. Moreover, although Entō says that there is no mind without matter, this does not mean that there is no discrimination at all. The movement of the "one great living being" produces various discriminations, giving rise to various dispositions as well. Entō calls the dynamism of the "one great living being," which enables this discrimination, the "substance of indiscrimination," but he asserts that if it were called "the gods," it would be identical to Ryōhoku's theory (IES1-64).

Ryōsei, who advocates mentalistic atheism, also claims to agree with the theories of Ryōhoku and Entō. Even if everything exists within the mind, it does not mean that discrimination does not exist; the indiscriminate impartial mind exists, as do the discriminate mind and matter. If these were called "the gods" or "the substance of indiscrimination," then his theory would match those of Ryōhoku's and Entō's (IES1-64).

Furthermore, Ennan also claims to have a theory that coincides with this. If the gods, as an impartial mind, are distinct from the discriminate mind and matter, then the gods can be considered as being outside of the discriminate mind and matter. He asserts that this does not contradict his own theory that the gods exist outside of mind and matter (IES1-64f).

Ryōhoku also asserts that his initial theory that parts of the gods exist outside of mind and matter and another parts of gods exist within mind and matter was not mistaken. If there is a division between the impartial mind and the discriminate mind and matter, then the gods exist outside of mind and matter; if the impartial mind is the essence of discriminate mind and matter, then the gods exist within mind and matter (IES1-65).

On the basis of this agreement in opinion, the four disciples sought the opinion of Enryō. However, Enryō does not confirm the veracity of any one opinion, but instead warns that "absolute truth can only be found by combining all four theories" (IES1-65). The four disciples are not to favor any one theory, but to find the middle road, the "path of Enryō." In corporeal terms, the "path of Enryō" is materialism; in ethereal terms, it is mentalism; in spiritual terms, it is theism. The "path of Enryō" has a body that is "neither arising nor ceasing," "neither increasing nor decreasing," "neither beginning nor ending," and "boundless and unlimited" (the body of Enryō); from the power of that body emanates "innumerable" changes (the power of Enryō); within it are shown all areas of discrimination, which together return to the principle of indiscrimination (the great change of Enryō). Thus, the fact that Enryō's path is considered to be endowed with the power to transpose by itself and to return to indiscrimination while creating discrimination, is of particular importance to the discussion in this paper (IES1-67).

3. Examination of *Tetsugaku Issekiwa* (Volume 3)

Volume 3, titled "Discussion on the Nature of Truth," deals with the subject of how truth should be considered. Enten

argues for empirical truth; Ryōchi argues for mentalistic truth; Ryōin argues that truth is the consistency between the internal and external; Enyō argues that truth is founded on "the gods."

Enten takes a standpoint that truth comprises simple and axiomatic rules that develop into more complex rules. The simple and axiomatic rules can be experienced by anyone whose intellect develops. However, the counterargument exists that if truth is based on experience, it cannot be eternally constant. A further counterargument exists that drawing a boundary between simple and complex rules requires criteria for truth to determine that the simple rules are indeed simple rules. Enten was unable to answer these counterarguments (IES1-71ff.).

Ryōchi asserts that the basis of truth is "thought." However, thought can also be mistaken; therefore, there are three principles of thought-truth: the law of identity, the law of contradiction, and the law of excluded middle. However, he was unable to answer the counterargument that these principles could not stand without the experience of uniformity or a contradiction between things (IES1-76).

Ryōin takes a standpoint that truth exists where external experience and internal thought coincide. This standpoint advocates that there is an inductive method of gaining truth through external experiences and a deductive method of viewing the state of external elements through internal truth, and that truth exists where the two are in agreement. However, he was unable to accurately answer Enten's counterargument that internal thought-truth is derived from external experiences, and Ryōchi's counterargument that all external truth is also known through internal thought (IES1-79).

Last, Enyō asserts that because neither the external (matter) nor the internal (mind) can be a standard of truth, the basis of truth must be the gods, who exist outside of mind and matter. However, the truth of mind and matter cannot be determined simply by existing outside of mind and matter; therefore, certain rules of the gods must exist within mind and matter. If that is the case, the basis of truth is within the world of mind and matter. This poses the question of why the gods, who explicitly cannot be known, must exist outside of mind and matter (IES1-80).

With the argument thus coming to an impasse, the disciples decide to ask for Enryō's advice (IES1-81ff.). Enryō explains that the four disciples have not reached "logical impartiality," and advocates the truth through the great path of Enryō. There is no separation between the phenomenal world and its substance (the non-phenomenal: the substance of mind, substance of matter, and substance of divinity); phenomenal or non-phenomenal, mind or matter, all are one entity. On the great path of Enryō, all is truth. However, the great path has a department of indiscrimination and a department of discrimination; at the department of discrimination, there is a distinction between truth and untruth. This requires a standard for truth, but one that is relative to the situation. This is why each of the four disciples has his own position on relative truth. However, "as one moves forward and reaches the standard within the standards, one sees the existence of something not easily given to change. One sees the principle of impartiality within the department of discrimination; that which changes takes this as a relative standard; that which does not change takes this as an absolute standard; one advances from the relative to the absolute. This is called the evolution of the standard" (IES1-83). By drawing out the relative standpoint to its fullest extent, one eventually reaches the standard of absolute truth and returns to the great path of Enryō. It is noteworthy that a standpoint of discrimination evolves into one that is absolute, as indicated through the "evolution of the standard," This indicates that there is no separation between the relative and absolute standpoints and that the absolute is considered to be the dynamism that progresses from relative to absolute.

4. Links between Enryō Inoue's *Tetsugaku Issekiwa* and Kitarō Nishida's *An Inquiry into the Good*

As outlined above, Enryō Inuoe's *Tetsugaku Issekiwa* depicts the great path of Enryō as the dynamism that moves from the indiscriminate to the discriminate and vice versa, and from the relative to the absolute. Characteristically, it aims for impartiality rather than favoring a particular standpoint. The aiming for impartiality is also expressed as "the great path of Enryō." In regard to associating the great path with his own name—great path of Enryō—in the preface to the Volume 2, Enryō stated that, "I had no choice but to use my own name, as I could not reuse the terms used by ancient Buddhism" (IES1-48).

Had he used the term *tathātā*, for example, it would have been taken as favoring the Buddhist doctrine, and would have run the risk of being partial[7]. Throughout *Tetsugaku Issekiwa*, Enryō persistently aims for metaphysics as pure philosophy, having no wish that it be considered as a bias toward Buddhism.

In contrast to Enryō's *Tetsugaku Issekiwa*, what philosophy did Nishida aim to promote? In this paper we do not examine Nishida's philosophy in detail; however, the bare essentials of it can be seen in his first philosophical work, *An Inquiry into the Good*[8].

Nishida's *An Inquiry into the Good* speaks of pure experience. His famous words are found at the beginning of *An Inquiry into the Good*: "The moment of seeing a color or hearing a sound, for example, is prior not only to the thought that the color or sound is the activity of an external object or that one is sensing it, but also to the judgment of what the color or sound migiht be" (NKZ1-9). The state of no distinction between subjective and objective is called pure experience. However, this does not simply mean instantaneous perception of an instant. Pure experience is something that moves. "We can shift our attention to a state of no distinction between subjective and objective without the slightest thought. For example, like climbing a cliff with all of one's might, or a musician playing a well-practiced piece, this continual perception can all be called a perceptual train (Stout, *Manual of Psychology*, p. 252)" (NKZ1-11). When the musician plays the violin, the musician is not necessarily aware that he is a musician or is playing a violin. The musician is immersed in playing the song; likewise, the violin is not aware that it is an object. There is no distinction between the "subject" playing the violin and the "object" being played; thus, the state or performance progresses and the structure or song takes shape. Nishida states that "even those who seem to have instantaneous perception cannot always stay this way; for example, one believes that one sees the entirety of an object at a glance, but it is not until one examines the object in further detail that one can know the entirety of it, as the attention naturally shifts with the movement of the eye" (NKZ1-12f.), indicating that even instantaneous perception is a system in itself. Even if he believes that we perceive the entirety of an object in an instant, the perception made within the eye's movement of the object and the action therein already forms a continuous system.

Thus, pure experience is an action that comprises a continuous system. Moreover, there are two states of being within this action: contradiction and unity. Nishida stated the following.

> In the establishment of reality, it is necessary to have unity at the root, as previously mentioned, as well as reciprocal antagonism, or rather contradiction. Like Heraclitus's assertion that contention is the father of all things, reality is established by contradiction. Something red contrasts with something that is not red; the working is established in contrast to the one for whom the work is done. When this contradiction disappears, reality also disappears. Contradiction and unity are essentially nothing more than two sides of the same coin; there is contradiction because there is unity, and there is unity because there is contradiction (NKZ1-68f.).

This means that just as the color red results from its relationship with a color that is not red, i.e., where unity occurs, a contradiction will also be included. Furthermore, this also means that the occurrence of red in a contradictory relationship with other colors occurs within the system of colors as a unit. The establishment of unity as a whole incorporates much contradiction; conversely, much contradiction establishes unity as a whole[9]. Nishida therefore makes the following statement:

> A reality that is truly one yet many must be constantly moving of itself. A state of stillness is a state of independence, free of conflict with others; that is, a state of one that eliminates the many. However, reality cannot be established in this state. If a state of oneness were established through unity, another state of conflict would have to be established immediately. Moreover, if the unity of one were established, disunity would immediately be established to break it up. As I have mentioned, true reality is established through endless conflict (NKZ1-70).

For Kitarō Nishida, pure experience is being endowed with a moving dynamism that incorporates both contradiction and

unity. Being in a state of unity is having already been in a state of contradiction and advancing toward further unity through that contradiction. Thus, it always moves from unity to greater unity while incorporating contradiction. Contradiction and unity do not exist independently; they form a single dynamism. As mentioned, it is constantly moving of itself; it continues to move by means of its own power.

From the above discussion, there is clearly some similarity between Kitarō Nishida's "pure experience" and Enryō's "great path of Enryō." Both Enryō's *Tetsugaku Issekiwa* and Kitarō Nishida's *An Inquiry into the Good*, address the issues such as discrimination and indiscrimination, the one and the many, contradiction and unity, and the one dynamism wherein there is no separation between the two. They do not treat discrimination and indiscrimination, or contradiction and unity, as separate entities, both are viewed together as two sides of a single movement. In terms of his view on the dynamism of movement in which the one and the many become one, Kitarō Nishida's *An Inquiry into the Good* could be said to be an extension of Enryō Inoue's *Tetsugaku Issekiwa*.

In addition, of importance is the fact that neither Enryō's "great path" nor Nishida's "pure experience" is a term with Buddhist origins. Although both Enryō and Nishida had Buddhist influences, they both tried to construct metaphysics and pure philosophy that are distinct from Buddhism.

Since Kitarō Nishida himself makes no mention of Enryō Inoue or Tetsujirō Inoue in his philosophical works, it is difficult to consider a direct influential connection. However, Nishida can at least be accounted for a part of Meiji philosophy inspired by Enryō.

Conclusion

This paper has presented an overview of Enryō Inoue's *Tetsugaku Issekiwa* and examined its links with Kitarō Nishida's *An Inquiry into the Good*. Just as Enryō considered dynamism between discrimination on the one hand, and indiscrimination to be the "great path of Enryō" in *Tetsugaku Issekiwa* on the other, Nishida considered pure experience to be the dynamism of contradiction and unity in *An Inquiry into the Good*. In the sense of treating reality as being two-sided and moving the entity made up of the one and the many, Nishida's philosophy is said to be a continuation of Enryō Inoue's philosophy.

Nishida writes, "I do not know what influenced me, but from very early on I thought that reality as it is had to be the truth, that the so-called material world is nothing more than what we perceive it to be. I still remember being lost in my thoughts walking the streets of Kanazawa as if I was dreaming when I was still at Senior High School" (NKZ1-4). This concept of reality being "the reality as it is" was not motionless and unchanging when it emerged complete as "pure experience." It moved with contradictions within it and formed a single system. We do not know whether Nishida thought "reality has to be the truth as it is" when he read *Tetsugaku Issekiwa* in Senior High School. It seems more likely that it was because he thought this way that he felt so deeply the impact of *Tetsugaku Issekiwa*. Nevertheless, *An Inquiry into the Good* and *Tetsugaku Issekiwa* can be thought of as a successive flow of a single philosophy that perceives reality as a moving dynamism with two sides: the one and the many.

However, there is a need to analyze whether this continuity can be considered as part of the pedigree of "theory of phenomena as reality," mentioned by Shinichi Funayama. Enryō himself does not use the term "theory of phenomena as reality." Moreover, a comparison of it with Tetsujirō Inoue's philosophy, an advocate of both Enryō's philosophy and "theory of phenomena as reality," as well as an examination of Enryō's philosophy in its entirety is required. Of more importance is the comparison of Kitarō Nishida's and Tetsujirō Inoue's philosophy.

While Kitarō Nishida's and Enryō Inoue's philosophy share common aspects, there are also clear differences. Further study is required to ascertain whether these differences are conclusive, or whether they indicate completion or a subjugation of Enryō's philosophy[10].

Since we limit this paper to concepts of immediate liaison, these shall be discussed in detail at a later opportunity.

Legend

1. Citations to Enryō Inoue are taken from *Selected Works of Enryō Inoue*, edited by the Toyo University 100th Anniversary Papers Editorial Committee, Toyo University, 1987–2004, in the format of (IES volume number, page number). Citations to Kitarō Nishida are taken from *The Complete Works of Kitarō Nishida*, edited by Klaus Riesenhuber et al., Iwanami Shoten, 2002–2009, in the format of (NKZ volume number, page number).

2. Other citations in the document body and the footnotes are given as: (Name of author, year of publication: page number). The works in question are citied in the reference list below. Where a reference has been made to a compilation or a revised edition, the date of its first publication is given in parentheses, beside the name of the work in the reference list, with the new date indicated by an arrow → in the main text references. In these instances, the page number indicates that of the revised work given in the reference list.

3. Suspension points within a citation (…) indicate ellipsis. Any author's note added to a citation is indicated within parentheses and clearly specified.

Notes

1 The first edition of *Tetsugaku Issekiwa* (Volume 1) was published in July 1887; the first edition of Volume 3 was published in April 1888.

2 Enryō stated that, "I decided to write several volumes of *Tetsugaku Issekiwa* with the desire to demonstrate these metaphysical questions and explanations to those who know nothing at all of philosophy" (IES1-34).

3 Shinichi Funayama stated, "Nishida's logic is a development and completion of theory of phenomena as reality of Enryō Inoue, Tetsujirō Inoue, Yūjirō Miyake, and Manshi Kiyosawa" (Funayama, 1959-1999:60), and "Meiji philosophy made a departure from Nishi Amane; its idealism was established by Tetsujirō Inuoe and perfected by Kitarō Nishida" (Funayama, 1959-1999:75). Regarding Enryō Inoue, Funayama stated, "… his [Enryō Inoue] theory of phenomena as reality was the earliest it to appear in the Meiji Period, yet it was the most representative and the simplest" (Funayama, 1959-1999:108).

4 In his personal journal, Nishida always refers to Tetsujirō Inoue by the reverential title of "teacher." Nishida's daughter Shizuko also stated, "I remember hearing the word 'teacher' from my father's mouth and wondering whether he meant Prof. Hōjō, Dr. Koeber, or Tetsujirō Inoue" (Shizuko Nishida, 1948:9f). However, in a 1908 letter to Yūji Tanabe, he stated, "I do not have much admiration for Inoue's work. I had spoken ill of teacher Inoue and been rude to him" (NKZ19-135). Again, in a 1922 letter to Tokuryū Yamauchi, he remarked, "I am jealous that Mr. Inoue bought the complete works of Bolzano. I cannot help but feel that it is a little like throwing pearls before swine" (NKZ20-40).

5 A commentary on selections from Enryō Inoue also had mentioned that "the two disciples make their arguments from the standpoints of materialism and mentalism" (IES1-428).

6 Akihira Ogura also pointed out that Enzan advocates a corporeal-mind dualism (Ogura, 2009:70).

7 Katsuhito Inoue asserts that Enryō's theory of phenomena as reality took shape under the influence of Tanzan Hara's lectures on the *Awakening of Faith in the Mahāyāna* (Inoue, 2011:159). Indeed, certain elements could be considered as having Buddhist origins, such as the figurative speech of water and waves. However, it must be noted that the work aimed at impartiality and did not focus exclusively on the Buddhist standpoint. "We hear that Tanzan Hara is a university philosophy teacher and Buddhism scholar. It shall be that Buddhism is philosophy" (IES1-33)—Katsuhito Inoue also uses the statement from the preface of Volume 1 to support the claim that Enryō's *Tetsugaku Issekiwa* was based on the *Awakening of Faith in the Mahāyāna*. However, this statement is given to exemplify that there are people who think of philosophy as "psychology, Confucianism, and Buddhism." Enryō's response and attempt to demonstrate pure philosophy is *Tetsugaku Issekiwa*.

8 For a detailed exposition of Kitarō Nishida's *An Inquiry into the Good*, see (Shirai, 2011:121ff.).

9 Satomi Takahashi criticizes the viewing of unity and contradiction as a single state of pure experience by deeming it as "diluting and adulterating pure experience without knowing or understanding it. He believed that he was advocating this, but in fact he was repudiating it" (Takahashi, 1912-1973:162). He disapproved of the assertion that pure experience as a state of unity without informed judgment can also incorporate disunity. For Nishida's response to this, see *Response to a Criticism of My Work: An Inquiry into the Good* by Satomi Takahashi, B.A. (NKZ1-299ff.).

10 Yoshihiro Nitta compares Tetsujirō Inoue's to Enryō Inoue's philosophy and assesses that Enryō is a step ahead in terms of perceiving reality as dynamism (Nitta, 1988:80). Nitta states, "In pursuing the later developments of theory of phenomena as reality in modern Japan, we see that it was left undeveloped in Enryō's philosophy; however, this was finally and thoroughly developed in Kitarō Nishida's idea of 'self-determination'" (Nitta, 1988:99).

References

Funayama, Shinichi. *Meiji Tetsugaku-shi Kenkyū* [*A Study on the History of Meiji Philosophy*] (1959), *Funayama Shinichi Chosaku-shū* [Collected works of Shinichi Funayama], Volume 6, Kobushi Shobo, 1999.

Inoue, Katsuhito. *Nishida Kitarō to Meiji no Seishin* [*Kitarō Nishia and the Meiji Spirit*], Kansai University Press, 2011.

Kōsaka, Masaaki. "Nishida Kitarō Sensei no Shōgai to Shisō [The Life and Thought of Kitarō Nishida]" (1947), *Kōsaka Masaaki Kencho Sakushū* [*The Complete Works of Masaaki Kōsaka*], Volume 8, Rishosha, 1965.

Nishida, Sachiko. "Chichi [Father]," in Nishida, Sachiko and Yayoi, Ueda. *Waga Chichi Nishida Kitarō* [*Our Father, Kitarō Nishida*], Kobundo, 1948.

Nitta, Yoshihiro. "Inoue Enryō no Genshō Shoku Jitsuzai-ron [The Theory of phenomena as reality of Enryō Inoue]," in Saito, Shigeo ed. *Inoue Enryō to Seiyō Shisō* [*Enryō Inoue and Western Thought*], Toyo University Enryō Inoue Memorial Fund for the Promotion of Scholarship, 1988.

Shirai, Masato. "Junsui Keiken no 'Jijitsu' towa Nani ka? [What Is the 'Fact' of Pure Experience?]" *Tetsugaku Ronshū* [*Collected Essays on Philosophy*], Volume 40, Sophia University Philosophical Society, 2011.

Ogura, Akihiro. "'Tetsugaku Issekiwa' Dai-Ippen ni Mirareru Inoue Enryō no Chūdō Tetsugaku [Enryō Inoue's Middle Way Philosophy as seen in 'Tetsugaku Issekiwa' Volume 1]," *Bulletin of the Kansai University Institute of Oriental and Occidental Studies*, Volume 42, Kansai University Institute of Oriental and Occidental Studies, 2009.

Takahashi, Satomi. "Ishiki Genshō no Jijitsu to Sono Imi [The Fact and Meaning of Conscious Phenomena]" (1912), *Takahashi Satomi Zenshū* [*The Complete Works of Satomi Takahashi*], Volume 4, Fukumura Shuppan, 1973.

Yusa, Michiko. *Denki Nishida Kitarō* [*Biography of Kitarō Nishida*], *Nishida Kitarō Tetsugaku Senshū* [*Selected Philosophical Works of Nishida*], Supplementary Volume 1, Toeisha, 1998.

理論モデル「存在 - 神 - 論」のスピノザ哲学への適用

大野　岳史

はじめに

ハイデガーは『同一性と差異』所収の「形而上学の存在 - 神 - 論的構成（Die Onto-Theo-Logische Verfassung des Metaphysik）」[1]において、形而上学を存在 - 神 - 論として捉え直した。現代ではこのハイデガーの立論をうけ、存在 - 神 - 論的構成が形而上学に適用できるのかを検証するいくつかの試みが見られる。この試みよって形而上学は一つの構成のもと、それぞれの形而上学を区別するための徴表を探求することもできるだろうが、同時に「存在 - 神 - 論」というレッテルをあらゆる形而上学に貼る試みでもある。理論モデルを形而上学に適用する方法の有用性だけに注視してその限界を知らないままであれば、哲学史を読み解く際の躓きの石となりかねない。本稿ではスピノザによって打ち立てられた汎神論と呼ばれる特異な形而上学に、理論モデル「存在 - 神 - 論」を適用できるのかを検証する。それによって理論モデルを用いて形而上学を辿り直し解明するという方法がどのような意味を持ちうるのかを明らかにしよう。

スピノザの形而上学に理論モデル「存在 - 神 - 論」を適用するためには、そもそもこの理論モデルがどのようなものであるかを確認しなければならない。ハイデガー以前にもカントが「存在論的神学（Ontotheologie）」という言葉を用いている[2]。まずはカントにおける「存在論的神学」が何を意味するのかを確認し、その上でハイデガーの提唱する「存在 - 神 - 論的構成」を概観する。そして形而上学にこの理論モデルを適用する一例として、ジャン - リュック・マリオン（1946 －）によるデカルトの形而上学についての研究を挙げる。デカルトはスピノザと同じく 17 世紀の合理主義哲学を構築した哲学者であり、デカルトを参照することはスピノザの形而上学への適用を検証するために有用であろう。

1　カントにおける存在論的神学

カントがデカルトによる神の実在のアプリオリな証明を「存在論的証明（ontologische Beweis）」と呼んだことは周知のことである。とりわけ『純粋理性批判』[3]においてカントは神の存在証明を批判し[4]、その後で理性に基く神学に対する批判へと進む。そこでカントは神学の分類を行っており、その分類の一つとして「存在論的神学」がある。

カントは神学を「根源的存在者についての認識」と規定し、その上で神学を「合理的神学（theologia rationalis）」と「啓示神学（theologia reverata）」分ける。それぞれ理性に基く神学と啓示に基く神学である。カントは理性に対する批判を行っており、そのため主に合理的神学に議論は絞られる。合理的神学は超越論的神学と自然神学に分けられ、超越論的神学は宇宙論的神学と存在論的神学に、自然神学は物理的神学と道徳的神学に分けられる[5]。

存在論的神学は二種類に分けられる超越論的神学のうちの一つである。超越論的神学とは、純然たる超越論的概念、すなわち「根源的な、もっとも実象的な存在者（ens originarium, realissimum）」や「存在者の存在者（ens entium）」などの概念を通して根源的存在者について思考する学である。超越論的神学において理性による根源的存在者が存在することの認識は認められるが、同時に根源的存在者を表す概念は超越論的でなければならない。この超越論的神学が宇宙論的神学と存在論的神学に分けられるのだが、宇宙論的神学と存在論的神学の違いは、根源

的存在者の実在の導出に「不定の経験（unbestimmte Erfahrung）」を用いるかどうかに存する。このことは神の実在についての宇宙論的証明と存在論的証明の違いに対応する。すなわち神の存在について宇宙論的証明を採用するのが宇宙論的神学であり、存在論的証明を採用するのが存在論的神学である。宇宙論的証明は「不定の経験だけを、言い換えれば、何か或る存在だけを経験的に根底に置く」証明であり、存在論的証明は「すべての経験を捨象し、単なる概念からまったくアプリオリにある最高の原因の存在を推論する」（A590/B618）。すなわち存在論的神学は経験によらず概念のみによって神の実在を導出する学である。

カントは細かく神学を分類するが、それぞれが不可侵であるわけではない。むしろカントによれば「超越論的神学のみを許す人は理神論者（Deist）と名づけられ、自然神学をも認める人は有神論者（Theist）と名づけられる」（A631/B659）。合理的神学は超越論的神学と自然神学に分けられるのだが、それらがまったく相容れないものと考えるのは間違いである。カントの目論見は思弁的理性による神学を批判することにある。神学の諸区別はそれぞれの神学における様々な思弁的理性の働きを説明する助けとなる。存在論的神学も神学における理性の働きの一様態を示すための一つのケースである。そして「存在論的神学」というケースによって経験に頼ることなく超越論的概念のみを用いて推論する理性の働きが明らかになるのである。

2　ハイデガーにおける存在 - 神 - 論としての形而上学

2-1　存在 - 論と神 - 論

カントは神学の一類として存在神学を挙げているが、ハイデガーは形而上学の有様として「存在 - 神 - 論」という言葉を用いる。ハイデガーにとっての形而上学とは、存在論であり神学である。すなわち「西洋的形而上学はギリシア人におけるその起源以降、形而上学という名称にも拘らず特に存在論であり神学である」[6]。さらに形而上学が神学である由縁を、「神が哲学のうちにはいってくるため」[7] とする。哲学者がどの観点に立つかにかかわらず、哲学者は自身の思考が未だ到達していないある統一の自己開示を経験する。この経験が形而上学の本質でもあり、この統一は存在するものの統一であり、「神」と名づけられるものに他ならない。ここで存在 - 神 - 論が成立することの条件として、「哲学に神が入ってくること」があることに注目しなければならない。哲学に神がいかようにして入ってくるのかという問いは、存在 - 神 - 論がどのようにして成立するのかという問いと同一である。

この問いに答える土台を作るため、「 - 論（-logia）」について語らなければならない。ハイデガーは「 - 論」を推論の正しさのみでなく、学のあらゆる知識・思考の組織的運動の確実性を提供するものと考える[8]。したがって「 - 論」と称されるものは根拠ないし理由を始点とし、その学の総体（Allheit）に根拠を求めまた与える思考に他ならない。形而上学は存在者そのものを、すなわち全体としての存在者を思考する。この思考は存在者の総体に対して最高位の根拠を与える統一（Einheit）へと向かう。したがって形而上学は存在者について思考する点では存在論であり、その根拠となる最高位の統一としての神を前提とする点で神学であり、総じて存在 - 神 - 論である。存在 - 神 - 論としての形而上学のロゴスは存在の総体が存在することの根拠となる統一としての神を思考することに存する。

「存在 - 神 - 論」がどのような意味で「 - 論」であるかは明らかになった。それでは神はいかようにして哲学のうちに入るのか。ハイデガーはヘーゲルにおける「思考の事態」を「絶対的思考において、そしてそれとして、存在者の思考されていることに関して存在」[9] とする。言い換えれば思考の事態は根拠としての存在である。根拠としての存在が根本的に思考されるのは「第一根拠（erste Grund）」、「原 - 事態（Ur-Sache）」、「第一原因（causa prima）」、「究極の理拠（ultima ratio）」として表象された場合である[10]。すなわち思考の根源的事態とは根源へと遡り存在者全体に根拠を与えることに他ならない。この根源が神であり、根源としての神は形而上学的概念として「自己原因（causa sui）」という名称が獲得する。ここで形而上学がその思考を神にまで進めなければならないことが帰結されたのである[11]。

ハイデガーは存在 - 神 - 論としての形而上学を次のように規定する。「形而上学が存在者を各存在者そのものに共通の根拠に注目して思考するならば、形而上学は存在 - 論としての論理学である。形而上学が全体としての存在者そのものを万物に根拠を与える最高の存在者に注目して思考するならば、形而上学は神 - 論としての論理学

である」[12]。ここでハイデガーが言う「論理学」とは根拠を求めまた与える思考の運動に他ならない。そしてこの規定がこれまでの立論を集約していることは明らかである。

2-2　存在そのものと存在者の差異

形而上学が存在 - 論であり神 - 論であることが明らかになったが、これら二つの論理学の形而上学において統一されることは何を意味するのか。存在 - 論は存在者を、そして神 - 論は存在者の存在を支える存在そのものである神を対象とする。したがって存在者と存在そのものとの間に差異があるはずだが、この差異そのものは哲学史において忘却されてしまっているとハイデガーは指摘する。それでは形而上学は何を探求しているのか。ハイデガーによれば、形而上学は差異としての差異にではなく、差異における「差異あるもの（Differente）」に注視している[13]。ここで「差異あるもの」とは、普遍的なものにおける存在者としての存在、最高の存在者の存在、すなわち神を意味する。差異としての差異、すなわち差異そのものは形而上学では注視されず、いわば形而上学の領域を超えている。それではどのようにして差異そのものへの気付きはどのようにして可能になるのだろうか。

ハイデガーは差異そのものを注視するための方法として、形而上学が陥っている「差異の忘却（Vergessenheit der Differenz）」からの退歩を挙げる。もちろんこの退歩は形而上学的思考によって可能になるのではない。退歩は現象学的分析である。本稿では差異の忘却から退歩する現象学的分析については詳述せず、結果のみを記そう。すなわちハイデガーが現象学的分析によって見いだした形而上学の存在 - 神 - 論としての本質を明らかにしよう。

存在そのものと存在者の関係は、根拠づけるものと根拠づけられたものの関係である。すなわち「根拠としての存在（Sein als Grund）」は存在者を根拠づける。そして「最高の存在者（das Seiendeste）」は自らが存在者であることを根拠づけるだけでなく、さらに存在そのものをも根拠づける。こうして存在そのものと存在者は分離し、あるいは融合する。分離と融合という運動がある以上、存在そのものと存在者には「間（Zwischen）」がなければならない。この「間」があることは存在そのものと存在者の間に差異そのものがあることを示している。

形而上学は存在と存在者の差異に注視せず、存在そのものではなく根拠としての存在者を探求する。この根拠としての存在者は最も根源的な根拠づけ､すなわち自らの原因となることを要求する。この要求は「自己原因（causa sui）」としてのみ満たされる。したがって哲学における神の正当なる名称は「自己原因」他ならない。以上のように、ハイデガーは自己原因として神が哲学のうちに入り込む事態を形而上学の存在 - 神 - 論としての本質と見なす[14]。

3　マリオンによるデカルト形而上学への存在 - 神 - 論の適用

3-1　マリオンにおける思惟の存在 - 神 - 論と原因の存在 - 神 - 論

神学の一類としての « Ontotheologie » を用いるカントと異なり、ハイデガーは形而上学の存在論と神学との統一として « Onto-Theo-Logik » を用いる。この言葉を用いてカントは理性による神学を、そしてハイデガーは形而上学を批判する点で類似している。しかしカントは存在論的神学を理性の誤りとするが、ハイデガーは存在 - 神 - 論としての形而上学が扱える領域を限定するにとどまり、形而上学を排撃することまではしない。マリオンは後者の立場を取り、デカルト形而上学に理論モデル「存在 - 神 - 論」を適用する。

マリオンはドミニク・ジャニコーに言う「フランス現象学の神学的転回」の中心に位置する。マリオンの現象学研究と神学的思索は意義深いものであり、また同時に多くの哲学史研究も残している。マリオンはデカルト研究者として著名であり、『デカルトの灰色の存在論について（*Sur l'ontologie grise de Descartes*）』（Vrin, 1975）、『デカルトの白紙の神学について（*Sur la théologie blanche de Descartes*）』（PUF, 1981）、『デカルトの形而上学のプリズム（*Sur le prisme métaphysique de Descartes*）』（PUF, 1986）を哲学史研究の中核としていた。

マリオンは『デカルトの形而上学のプリズム』（以下『プリズム』と略）第二章において「存在 - 神 - 論的構成」を理論モデルとして選択し、この理論モデルをデカルトの存在論に適用することでその特殊性を見出していく。具体的にはデカルトの存在論において二つの存在 - 神 - 論、すなわち「思惟の存在 - 神 - 論」と「原因の

存在 - 神 - 論」を見出し、この二つの存在 - 神 - 論の「二重化（redoublement）」によってデカルト形而上学が特徴付けられているということが、第二章におけるマリオンの帰結である。まずは「思惟の存在 - 神 - 論」と「原因の存在 - 神 - 論」を概観しよう。

「思惟の存在 - 神 - 論」は、存在者の存在様式について語る「存在 - 論」と、「我 ego」という卓越した存在者の特権的な実在について語る「神 - 論」とが相互に根拠づける関係によって説明される。マリオンによれば、デカルトにおいて「存在者を純粋な存在者という地位に送り返す存在様式」とは、「対象（objectum）という様式において存在するという存在様式」である[15]。この対象は知性にとっての対象であり、対象が存在者となるのは「思惟されたもの（cogitatum）」である限りにおいてである。そしてあらゆる「思惟されたもの」に対して「思惟するもの（cogitans）」は先立っていなければならない。このような思惟するものとその対象との関係は、思惟するものが卓越した存在者であり、さらにその他の存在者より確実に実在することの根拠となる。このような卓越した存在者は「我（ego）」と呼ばれる。しかし「思惟するもの」は同時に「思惟されるもの」である。なぜなら思惟するものは自らの思惟を自身にまで及ぼし、自らを一つの存在者として対象化するからである。思惟は「より本源的には（plus originellement）」「自己思惟（cogitatio sui）」である。そして「我」という卓越した存在者がその他の存在者に先立つと同時にその存在を根拠づけるのであり、対して思惟するものと思惟されるものとの関係によって語られる存在様式は思惟するものの思惟する限りでの卓越的な実在を根拠づける。こうした二つの根拠づけによって思惟の存在 - 神 - 論は構成される。ここで存在 - 論は存在者を「思惟されたもの」である限りで存在者と見做し、神 - 論は「思惟するもの」という卓越した存在者としての「我」を見出す。

ここで「卓越した存在者が神ではない」という問題が残される。言い換えれば「神 - 論」が神についての論理学とならないのである。「自己思惟」という表現は神を語りつくすにはあまりにも不十分である。こうして思惟の存在 - 神 - 論においては神と卓越した存在者の間に歪みが生じてしまう。また「思惟された」と限定された存在者は存在する可能性があるだけのものであり、言い換えれば「理論的存在者（ens rationis）」[16]にとどまる。むしろ存在者が存在者として現れるのは「原因（cause）」によってであり、全ての実在（toute existence）[17]を原因が引き受けるとマリオンは考える。このような存在者と原因との関係についてマリオンは一切の例外を認めない。したがってあらゆる存在者は原因を免れることはできず、このことは神にまで及ぶ。実在するのならば原因に従属しなければならず、神もその例外とならないのである。したがってすべての実在するものは「原因されたもの（causatum）」であり、このような状況をマリオンは「形相的一義性（univocité formelle）」[18]と表現する。このようにして存在者の実在はすべて因果性によって根拠づけられることが、すなわち存在 - 論の原理とは因果性であることが明らかにされる。

思惟の存在 - 神 - 論では卓越した存在者として「思惟されたものとしての存在者の思惟的根拠（fondement cogitatif de l'*ens ut cogitatum*）」である「我」が採用される。このことが卓越した存在者が神ではないという歪みを生じさせる。そこで原因の存在 - 神 - 論では別の卓越した存在者として「原因されたものとして存在者の原因という根拠（fondement causal de l'*ens ut causatum*）」が採用される[19]。「我」が自己思惟しなければならないことと同様に、原因の存在 - 神 - 論における卓越した存在者は自己原因でなければならない。言い換えれば原因の存在 - 神 - 論において卓越した存在者は自らによって根拠づけられることで実在する。当然、自己原因と名付けられるものは神に他ならない。これが原因の存在 - 神 - 論における神 - 論である。さらに自己原因である神は他のあらゆる存在者の原因となり、神が原因された存在者を根拠づけることによって原因の存在 - 神 - 論における存在 - 論が成立する。このように原因の存在 - 神 - 論は自己原因としての神を中心として構成される。その意味で原因の存在 - 神 - 論の構成はハイデガーにおける「形而上学の存在 - 神 - 論的構成」に他ならない。

マリオンにとって自己原因とは機能（fonction）である[20]。「我」は自己原因という機能を担うのに不十分であり、神がこの機能を担う。このことは神よりも自己原因という機能が先立っていることを意味する。また自己原因も作用因という原因性に準拠していることを踏まえれば、神もまたその他の実在するものと同様に原因されたものとして考えることが可能である[21]。以上のようにマリオンにおける原因の存在 - 神 - 論では自己原因と原因性そのものとが神に先立つという事態になる。神は卓越した存在者であるのだが、むしろ自己原因という機能が神を卓

越した存在者に仕立て上げているのである。

3-2　二重化された存在 - 神 - 論

以上のように思惟の存在 - 神 - 論と原因の存在 - 神 - 論の構造が明らかにされた。次にこれら二つの相互関係が如何なるものであるかが問題となる。マリオンは二つの存在 - 神 - 論の関係について、「デカルトは「存在とは思惟することである」という存在の第一の意味を「存在とは原因することである」という第二の意味によって再解釈することで存在 - 神 - 論を二重化する（Descartes redouble d'onto-théo-logie en réinterprétant la premiere acception d'*esse, esse: cogitare,* par une seconde, *esse: causare*）」[22] と述べる。マリオンによれば二つの存在 - 神 - 論は並置（juxtaposition）、不統一あるいは対立による二分割という関係にはない。また二重化といっても、前述のように原因の存在 - 神 - 論はその卓越した存在者についての思惟において思惟の存在 - 神 - 論では覆い尽くせない場面をも射程に入れるため、二つの存在 - 神 - 論が完全に重なるわけではない。

デカルトは「我」を「第一の原理（premier principe）」とするのだが、マリオンはこの原理が神自身の実在を自らに従属させるとし、「我」の卓越性を強化する。しかし第一原理としての「我」は自らを創造された不充全で他のものに依拠する存在者であると認識し、自身が「最高の存在者（summum ens）」に値しないことに気付く[23]。こうして神の実在をも従属せしめる「我」が「最高の存在者」である資格を得ることができないという事態が生じる。先に挙げたように、思惟の存在 - 神 - 論における卓越した存在者が神ではないのである。マリオンはこのような事態が矛盾をもたらすとは考えないが、これまでの論述では原因の存在 - 神 - 論が思惟の存在 - 神 - 論より根源的な役割を担っているように思われる。確かに原因としての神は自己思惟をも根拠づける存在者である。しかし思惟は原因が産出していないものに対しても向けられる。言い換えれば、「我」は自らが根拠づけるかどうかにかかわらず対象化することができる。したがって思惟の存在 - 神 - 論と原因の存在 - 神 - 論の関係を、一方が他方に帰着される関係として考えることはできない。問題とされるべきは二つの存在 - 神 - 論の「隔たり（écart）」である。マリオンによれば、デカルトは二つの存在 - 神 - 論を安易に同一視せず、むしろ二つの存在 - 神 - 論を区別した[24]。つまり思惟するものと思惟されるもの（対象化されるもの）の関係と、原因となるものと原因されるものの関係は、ともに根拠づけるものと根拠づけられるものの関係でありながら、同じものについての別々の側面を表現しているわけでもなければ、一方が他方に帰属するでもない。以上がマリオンによるデカルト形而上学への理論モデル「存在 - 神 - 論」の適用である[25]。

このように思惟の存在 - 神 - 論と原因の存在 - 神 - 論が適用される領域は異なる。マリオンの立論は思惟の存在 - 神 - 論の考察から始まり因果性と思惟の存在 - 神 - 論における神の不在という問題に行き当たり、そこから原因の存在 - 神 - 論へと移行するという過程を経ている。「我」は第一の原理として見做されており、デカルトの形而上学において思惟が重要な位置を占めるのは確かだが、原因にも重要な位置を与えられている。最高の存在者である神も原因には従わなければならず、神は自己原因という特権的な機能を担う。機能としての自己原因が先行し、自己原因によって卓越した存在者としての神が可能となる。このように理論モデルとしての存在 - 神 - 論のデカルト形而上学への適用はデカルト形而上学の合理論としての側面を浮き彫りにする。ここで合理論としての側面とは、卓越した存在者とそれ他の存在者との根拠づけの関係、存在 - 論と神 - 論との相互の根拠づけの関係に他ならない。こうした関係性が先立ち、そこに何が当てはまりうるのかが記述されることとなる。存在 - 神 - 論的構成を適用するため、根拠づけるものと根拠づけられるものとの関係性が前提されているのである。しかしこうしたデカルト形而上学の解釈はいくつかの問題を残すだろう。例えば思惟の存在 - 神 - 論において「我」が対象を思惟し自己をも思惟することと、原因の存在 - 神 - 論において「自己原因」があらゆるものの原因となり自己自身の原因となること、このことは並行して考えていいのだろうか。デカルトは「我」が対象を思惟することと自己自身を思惟することについて、同じ「思惟する」という言葉で同じことを意味しているのか、あるいは別のことを意味しているのかが明らかではない。これに対して「第四答弁」によればデカルトの自己原因は作用因ではなく形相因とみなされなければならず、したがって神が自己原因であることと神があらゆるものの原因となることとでは、そのうちにある因果性が明らかに異なる。そもそも思惟の存在 - 神 - 論と原因の存在 - 神 -

論が対象性と因果性の側面での違いのみでなく、そもそも構成が異なる学である可能性が見いだされる。また思惟の存在 - 神 - 論と原因の存在 - 神 - 論に区別することは形而上学を対象性の側面と因果性の側面とに区別することに他ならないが、そもそもこの区別自体の妥当性が確認されなければならない[26]。

4　スピノザの形而上学への存在 - 神 - 論の適用

4-1　スピノザの形而上学における内在性と存在 - 神 - 論

デカルトと同様に合理論者と呼ばれるスピノザにおいて、どのような「存在 - 神 - 論」を見出すことができるだろうか。マリオンはデカルト以降の形而上学は思惟の存在 - 神 - 論を継承するか、原因の存在 - 神 - 論を継承するかに別れると考える。すなわちマルブランシュ、ロック、バークリが思惟の存在 - 神 - 論を、ライプニッツやスピノザが原因の存在 - 神 - 論を継承する[27]。スピノザにおいて「我」という特権的な存在者に言及されることはなく、それゆえ『エチカ』[28]において思惟の存在 - 神 - 論はスピノザ哲学に見いだされない[29]。スピノザの形而上学に存在 - 神 - 論的構成を見いだすのであれば、それは原因の存在 - 神 - 論であろう。

それではスピノザの形而上学に原因の存在 - 神 - 論を適用することができるのか、『エチカ』を辿ることで確認しよう。スピノザの存在 - 神 - 論を読み解くためには、『エチカ』第一部にあるいくつかの公理と定理を見ておかなければならない。まず「すべてのものは自己のうちに在るか他のもののうちに在るかである」(E1Ax1)。そしてこの公理を用いて「すべて在るものは神のうちに在り、そして神なしには何ものも在りえずまた考えられえない」(E1P15) ことが証明される。この定理により、神という卓越した存在者によって根拠づけられた神以外の存在者が、「他のもののうちに在る」すなわち「神のうちに在る」ことは明らかである。こうしたものは「実体の変状 (affectio)、すなわち他のもののうちに在りかつ他のものによって考えられるもの」である様態に他ならない (E1Def5)。これに対して「自己のうちに在る」ものは卓越した存在者であり、卓越した存在者とは唯一の実体である神に他ならない (E1P14)。なぜなら実体とは「それ自身のうちの在りかつそれ自身によって考えられるもの」(E1Def3) だからである。スピノザにおいて根拠づけられることは「うちに在る」ことを、言い換えれば内在することを意味する。あらゆる存在者は神のうちに在ることで神によってその実在が根拠づけられ、また神は自己のうちに在ることで自らの実在を根拠づける。根拠づけることは原因となることでもある。したがってスピノザの形而上学において実在することの因果関係は神のうちにあらゆるものが内在するという内在性に存する。つまりスピノザの形而上学に見いだされる存在 - 神 - 論は内在性に集約される。

4-2　スピノザの形而上学における内在的・形相的因果性

上記の検証より、いっそう「原因」概念に注視するのであれば次の公理を見ておかなければならない。すなわち「与えられた一定の原因から必然的に結果が帰結する。そして逆に、何も原因が与えられなければ、結果が帰結されることは不可能である」(E1Ax3)。このことはあらゆる事象が因果性に従っていることを意味する。またこのことは実体についてもあてはまる。なぜなら第一部定理 7 において、実体は他のものから産出されえないために自己原因であると帰結するからであり、唯一の実体である神も因果性に従うことは明らかである。そしてこのことはものの実在と作用についても適用される。つまりいかなるものの実在し作用するためには原因がなければならない。したがってマリオンのいう「形相的一義性」[30]がスピノザ哲学においても成立するのである。

「自己原因」は哲学における神の正当な名称であるとハイデガーは評価するのだが、スピノザにおいても神は自己原因である。自己原因は「その本質が実在を含むもの、あるいはその本性が実在するとしか考えられないもの」(E1Def1) である。この自己原因の定義と「実在しないと考えうるものは何であれ、その本質に実在は含まれない」(E1Ax7) ことを併せて考えれば、本質に実在を含まれないものとは自己原因以外の存在者に他ならない。この存在者の区別は実在するとしか考えられない存在者と実在するともしないとも考えられる存在者、言い換えれば必然的実在を有する存在者と可能的実在を有する存在者の区別である。

以上のようにスピノザの形而上学に原因の存在 - 神 - 論的構成を見ることは可能である。マリオンはライプニッツの充足理由律を通して原因の存在 - 神 - 論的構成に形相的一義性を見出しており、デカルトの直接的な著

述を根拠としてないのだが、スピノザは前述の『エチカ』第一部公理 3 と定理 11 第二の証明であらゆる事象に原因があることを認めている。したがってスピノザにおいてはデカルトよりも形相的一義性が明確に示されている[31]。また形而上学の存在 - 神 - 論的構成は神が自己の原因であるときの神の実在と、神がその他の事物の原因であるときの事物の実在は別のものを意味する。すなわち神の実在は必然的実在であり、その他の事物の実在は可能的実在である。この差異は因果性の差異にもつながる。すなわち神の実在はその本性から必然的に帰結し、それゆえに神の本質と実在の関係には形相的因果性が潜んでいるのだが、その他の事物は神の本生から必然的に生じる（E1P16）、言い換えれば、神は事物の実在と活動の作用因である（E1P25）。スピノザにおいて、卓越した存在者がその他の事物を根拠づける存在 - 論と卓越した存在者が自己自身の根拠となる神 - 論は、別の因果性によって成立していることになる。もし別の因果性によって成立しているように見えるだけであれば、そもそも因果性を二つに区別すること事態の妥当性を問わなければならないだろう。同じ実在が帰結する以上、同じ因果性が存在 - 論と神 - 論になければならない。実際、キャローは『エチカ』第一部定義 1 に見いだされる自己原因の形相的因果性と定理 16 に見いだされる神のその他の事物に対する作用的因果性の結合を、一旦は困難として捉えるのだ[32]、結局作用因が形相因と呼びうることを認めている[33]。これによりキャローは『エチカ』第一部定義 1 と定理 16 ないし定理 25 に見いだされる因果性を統合し、困難を回避することができる。しかし神と事物において見いだされる実在は同じものではない。作用的因果性を形相的因果性に回収することで神と事物の実在についての因果性を同じものにしてしまえば、自己原因の必然的実在という特権性ないし卓越性に対する根拠づけが弱くなってしまう。形相因から帰結する必然的実在の特権性を認めることで、我々は神を卓越した存在者として定立することができる。スピノザの形而上学は汎神論と称されるが、やはり神はその他の存在者と比すれば卓越したものであり、様態が実体の変状である点で神とその他の存在者の間に差異はないが、その実在の特性を考える限りにおいては、実体と様態の差異、自己原因とその他の根拠づけられる存在者の差異、そして必然的実在を有する存在者と可能的実在を有する存在者との差異は存在しなければならない。キャローの作用因と形相因に関する解釈はこの差異を忘却することに他ならない。

おわりに

スピノザは形相的一義性を明示しており、そのためスピノザの形而上学に原因の存在 - 神 - 論的構成を適用することはそれほど困難ではない。しかし存在 - 論と神 - 論の構成が類似しているからといって、その内実まで同じものと考えてはならない。つまりそれぞれにおける因果性や実在を安易に同じものと見なすのは早計である。理論モデル「存在 - 神 - 論」はスピノザの形而上学において因果性が通底していることを分かりやすく提示する。その分かりやすさに安心するのではなく、我々はテクストに即して内実に迫らなければならない。スピノザの形而上学で言えば、必然的実在を導き出す形相的因果性と可能的実在を導き出す作用的因果性である。本稿では行ったのは必然的実在と可能的実在の違いから、それを導き出す因果性が異なるという推論にとどまる。この論拠はいまだ盤石とは言えず、形相的因果性と作用的因果性の適用範囲に関するさらなる考究が求められる。理論モデルの適用は、テクストとの矛盾に気を配るのであれば問題ないだろう。理論モデルの適用は理解の容易にしたり解釈の方向性を確定したりするため、有用性があると言える。しかしこれによって獲得された理解の容易さや解釈の方向性が、厳密な分析と理論構築を妨げる可能性もあるだろう。理論モデルの適用するだけにとどまらず、さらに思考を深めなければならない。

それではスピノザの形而上学においてはさらに注目すべきは何であろうか。スピノザの形而上学においてあらゆるものは神のうちに在る。このことを踏まえるならば、おそらく形相的因果性と作用的因果性はともに内在的因果性に包括されるだろう。この内在性こそスピノザの存在論のロゴスと言えよう。またスピノザの形而上学において思惟の存在 - 神 - 論的構成は見いだされなかったのだが、対象性の側面、すなわち知性のうちに在るという存在様態が欠落しているわけではない。むしろ「真なる観念はその対象と一致しなければならない」（EIAx6）ことから、思考と思考対象の存在との関係を問い直す必要性が提示される。スピノザは何をもって真なる観念としたのか、そしてスピノザの形而上学の構築に真なる観念はどのような役割を担っているのか。対象性と因果性、そして

存在論と認識論が収斂する場を見出すことこそ、スピノザの形而上学の構造を解明するために必要なことだろう。

註

1 『同一性と差異』は *Identität und Differenz*, Klett-Cotta, 1957/2008 を底本とし ID と略記する。この論文はヘーゲルの『大論理学（*Wissenschaft der Logik*）』に関する 1956 年から 1957 年にかけての演習の内容を纏め、1957 年トートナウベルクで公演されたものである。

2 Courtine, Jean-François, *Inventio analogiae : Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, 2005, pp.45-46

3 アカデミー版全集（*Kant's gesammelte Schriften* / hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, G. Reimer, 1913）から引用し、『純粋理性批判』の第一版を A、第二版を B と記し、頁数を記す。

4 Cf. A592-630/B620-685

5 Cf. A631-632/B659-660

6 ID, p. 45

7 *Ibid*., p. 46

8 Cf. *ibid*., p. 50

9 *Ibid*., p.36

10 Cf. *ibid*., p.51

11 Cf. *ibid.*

12 *Ibid*., p.63

13 Cf. *ibid*., pp.62-63.

14 退歩はまだ一歩なされたのみであり、途上であると言える。しかしハイデガーは「形而上学の存在 - 神 - 論的構成」においてさらなる退歩について詳述せず、「言葉」という困難にぶつかることを述べることで演習（公演）を終えている。

15 ここで現代に生きる我々はデカルト等における「対象的」という語彙についての特殊な用法に注意しなければならない。すなわち「観念を介して対象的に在る（esse objectum）」ことを「知性のうちに在る」こととして理解されなければならない。対象として在るということは、その事物が知性に対象化されるということに他ならない。

16 思惟の存在 - 神 - 論の内実から考えれば、理論的存在者は対象化された存在であり、このままでは現実に存在するという地位を与えることはできない。

17 マリオンは全ての実在を「存在する限りの全ての存在者（tout étant en tant qu'il est）」と言い換える。思惟の存在 - 神 - 論においては超越的な存在者である我においてのみその実在は認められる。原因の存在 - 神 - 論を語ることでその他ものの実在にまでいたることができる。

18 この言葉でマリオンが念頭に置いているのはライプニッツの充足理由律である（Cf. Marion, Jean-Luc, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, 1986, p.115）。

19 Cf. *ibid*., p. 315

20 Cf. *ibid*., p. 317

21 原因を原理とした存在 - 論においては、原因されたものが他によってか自身によってかということは問題ではない。まさに「原因された」ということが問題なのであり、原因性そのものが問題なのだということになる。このことからマリオンは神が原因された存在であるということに関する問題を回避し、自己原因という資格を神に与える。

22 *Ibid*., p. 130

23 Cf. *ibid*. , p.133

24 Cf. *ibid*., p. 136

25 本稿ではマリオンによる形而上学への存在 - 神 - 論の適用を概略することにとどめる。存在 - 神 - 論の適用がデカルトの意図した形而上学を記述することの助けになっている確証はないからである。そこで『プリズム』においてマリオンが目指している哲学を簡単に纏めておく。マリオンは二つの存在 - 神 - 論の卓越した存在者である「我」と「自己原因」について、それぞれ『プリズム』の第三章、第四章で詳述し、デカルト形而上学の限界を示す。そこでマリオンは形而上学からの「超出（dépassement）」を求めるが、プラトン主義から反転するニーチェ、存在論の歴史を破壊するハイデガー、意味の脱構築をするデリダを、「見えない暴力」を行っているとして批判する。マリオンが形而上学の超出として採用するのはパスカルであり、「愛（charité）」による形而上学の解任を目指す（Cf. *ibid*., pp.377-378）。

26 むしろ我々がデカルト形而上学、特に『省察』を通じて経験することは、存在するものの存在様態が発見されながら認識が進むことであり、いわば形而上学の存在 - 知識論的構成であるようにも思われる。

27 Cf. *ibid*. , p.135

28 スピノザのテクスト引用はゲプハルト版（G）から行い、『エチカ』＝ E、定義＝ Def、公理＝ Ax、定理＝ P と略記する。

29　スピノザは『デカルトの哲学の原理』においてデカルトと同じ途を辿り、「我」に至る。しかし『デカルトの哲学の原理』をスピノザ哲学としてそのまま採用できるわけではないため、この著作については本稿では割愛する。

30　本稿 3-1 を参照。

31　スピノザ哲学に充足理由律がある確証はないが、キャローはスピノザにおける神も充足理由律に従うと解釈している（Cf. Carraud, Vincent, *Causa sive ratio*, PUF, 2003, p. 329）。

32　Cf. *ibid*., p. 311

33　Cf. *ibid*., p. 323

Application du modèle théorique « onto-théo-logique » à la philosophie de Spinoza

Takeshi Ohno

Introduction

Heidegger, dans l'article intitulé « La Constitution onto-théo-logique de la métaphysique (Die Onto-Theo-Logische Verfassung des Metaphysik)[1] » paru dans *Identité et différence,* redéfinit la métaphysique comme onto-théo-logie. Jusqu'à présent, plusieurs tentatives, influencées par la théorie proposée chez Heidegger, ont été entreprises afin d'examiner si la constitution onto-théo-logique était applicable à la métaphysique. Par ces tentatives, il est possible, sur la base d'une constitution unique de la métaphysique, de chercher un signe distinctif à chacune d'entre elles tout en attribuant l'étiquette d' « onto-théo-logie » à toutes. Si nous portons une attention excessive à la utilité de l'application du modèle théorique à la métaphysique sans connaître ses limites, nous risquons de nous heurter à différents obstacles au cours de l'étude de l'histoire de la philosophie. Cet article a pour objectif de vérifier si le modèle théorique « onto-théo-logique » est applicable au panthéisme, la métaphysique assez particulière établie par Spinoza. Nous tenterons d'éclaircir le sens que peut avoir la méthode de relecture et d'analyse de la métaphysique à l'aide du modèle théorique.

Avant d'appliquer le modèle théorique « onto-théo-logique » à la métaphysique de Spinoza, il faut tout d'abord examiner ce qu'est le modèle théorique en question. Avant Heidegger, Kant avait employé le mot « ontothéologie (*Ontotheologie*) »[2]. En première partie, nous nous interrogerons sur ce que « l'ontothéologie » chez Kant signifie, puis présenterons en seconde partie un aperçu de « la constitution onto-théo-logique » proposé par Heidegger. À partir de la troisième partie, nous donnerons un exemple de l'application de ce modèle théorique à la métaphysique en présentant les recherches effectuées par Jean-Luc Marion, un philosophe né en 1946, à propos de la métaphysique de Descartes. Tout comme Spinoza, Descartes est un philosophe qui a fondé le rationalisme du 17ème siècle et il sera sans doute utile de nous référer à ses travaux pour justifier l'application de ce modèle théorique à la métaphysique de Spinoza.

1 L'ontothéologie chez Kant

Il est notoire que la preuve *a priori* de l'existence de Dieu de Descartes est désignée par Kant comme « preuve ontologique (*ontologische Beweis*) ». Notamment dans la *Critique de la raison pure*[3] , Kant développe d'abord une critique à l'égard de la preuve de l'existence de Dieu,[4] puis, l'objet de ses critiques passe à la théologie constituée par la raison. Puis, Kant propose une classification des théologies dans laquelle apparaît l' « ontothéologie ».

Selon Kant, la théologie se dit « connaissance de l'être primitif » dont il distingue la « *theologia rationalis* » et la « *theologia reverata* », c'est-à-dire la théologie s'appuyant respectivement sur la raison pure et celle s'appuyant sur la révélation. Étant donné que sa critique porte sur la raison, par conséquent que son argument se focalise principalement sur la théologie rationnelle. La théologie rationnelle regroupe la théologie transcendantale et la théologie naturelle. Puis, la théologie transcendantale distingue la théologie cosmologique de la théologie ontologique et la théologie naturelle distingue la théologie physique de la théologie morale[5].

L'ontothéologie est donc l'une des deux théologies transcendantales consistant en une réflexion sur l'être primitif à travers

des concepts transcendantaux entièrement purs, à savoir les concepts de l' « *ens originarium, realissimum* » ou de l' « *ens entium* ». La théologie transcendantale admet la connaissance rationnelle de l'existence d'un être primitif. Cependant, le concept signifiant l'être primitif doit être transcendantal. La différence entre la théologie cosmologique et théologie ontologique, réside dans l'emploi ou non de « l'expérience indéterminée (*unbestimmte Erfahrung*) » pour déduire l'existence de l'être primitif. C'est cette différence qui permet de distinguer l'argument cosmologique et ontologique en ce qui concerne la preuve de l'existence de Dieu. Autrement dit, une pensée qui adopte un argument cosmologique se nomme théologie cosmologique et une pensée qui adopte un argument ontologique se nomme théologie ontologique. L'argument cosmologique est celui qui ne prend « pour point de départ empirique qu'une expérience indéterminée, c'est-à-dire une existence quelconque », alors que l'argument ontologique fait « abstraction de toute expérience et conclue tout à fait *à priori* de simples concepts à l'existence d'une cause suprême » (A590/B618). Autrement dit, la théologie ontologique est le Savoir qui déduire d'un concept l'existence de Dieu, sans recourir à l'expérience.

Kant a établi une classification minutieuse des théologies sans pour autant considérer que l'une ne puisse pas être empiétée par une autre. En effet, selon Kant, « celui qui n'admet qu'une théologie transcendantale se nomme un *déiste* (*Deist*) alors que celui qui admet aussi une théologie naturelle se nomme un *théiste* (*Theist*) » (A631/B659). Il est vrai que la théologie rationnelle distingue la théologie transcendantale de la théologie naturelle, mais c'est une erreur de considérer qu'elles sont totalement incompatibles. Le dessein de Kant consiste à critiquer la théologie par la raison spéculative. La classification théologique servit à expliquer les diverses fonctions de la raison spéculative au sein de chaque théologie. De la même manière, la théologie ontologique constitue un exemple illustrant une fonction de la raison dans le cadre de la théologie. C'est au travers de la « théologie ontologique » qu'il met en lumière la fonction de la raison dont le raisonnement ne s'effectue que par un concept transcendantal, sans le moindre recours à l'expérience.

2 La métaphysique en tant qu' « onto-théo-logie » chez Heidegger

2-1 Onto-logie et théo-logie

Pour Kant, la théologie ontologique représente une catégorie au sein de la théologie, mais Heidegger utilise le terme « onto-théo-logie » en tant que mode de la métaphysique. Ainsi, la métaphysique, pour Heidegger, signifie à la fois ontologie et théologie : « dès son début chez les Grecs (…), la métaphysique occidentale était à la fois une ontologie et une théologie[6] ». De plus, si la métaphysique est une théologie, c'est parce que « Dieu entre dans la philosophie[7] ». Le philosophe, n'importe quel point de vue qu'il adopte, fait l'expérience d'une unité se revélant dont sa propre réflexion n'a pas encore abouti. Cette expérience constitue non seulement l'essence de la métaphysique, mais cette unité est également l'unité de ce qui existe. Or, c'est justement cela que l'on nomme « Dieu ». Ici, il faut prêter attention au fait que « Dieu entre dans la philosophie » est une condition indispensable à la constitution de l'onto-théo-logie. Questionner comment Dieu entre dans la philosophie, c'est questionner comment l'onto-théo-logie se constitue.

Avant de répondre à cette question, nous devons examiner le terme « -logie (*-logia*) ». Selon Heidegger, « -logie » ne signifie pas seulement la justesse du raisonnement, mais rend fiables les mouvements structurels de toutes les connaissances et les pensées du Savoir[8]. Par conséquent, ce que l'on désigne par « -logie » n'est autre qu'une pensée qui, en prenant pour point de départ un fondement ou une raison, cherche ou apporte un fond à la totalité (*Allheit*) de ce Savoir. La métaphysique considère l'étant comme tel, c'est-à-dire l'étant en tant que tout et poursuit sa pensée vers l'unité (*Einheit*), qui est le fondement suprême face à la totalité de l'étant. Par conséquent, la métaphysique est une ontologie dans la mesure où sa pensée porte sur les étants et une théologie dans la mesure où elle présuppose Dieu en tant qu'unité suprême qui fonde ces étants. Il s'agit donc l'onto-théo-logie. Le logos de la métaphysique en tant qu'onto-théo-logie consiste en la considération de Dieu en tant qu'unité qui fonde le fait que la totalité de l'existence existe.

Nous avons mis en lumière en quoi le terme « -logie » appartient à « l'onto-théo-logie ». Puis, il faut interroger nous à présent à la manière dont « Dieu entre dans la philosophie ». Le « propos de la pensée » que l'on trouve chez Hegel est, selon

Heidegger, « l'être vu dans la perspective où l'étant est pensé au sein de la Pensée absolue[9]». Autrement dit, le propos de la pensée est l'être en tant que fondement. L'être en tant que fond n'est considéré de manière fondamentale que comme « le premier fond (*erste Grund*) », « la cause (*Ur-Sache*) », « la *causa prima* » et « l'*ultima ratio*[10] ». Le propos originel de la pensée n'est, en remontant à l'origine, que de fonder l'ensemble de l'étant. C'est cette origine qui est Dieu et Dieu en tant qu'origine se fait appeler « *causa sui* » en tant que concept métaphysique. La conclusion qui s'ensuit est que le métaphysique doit poursuivre sa réflexion jusqu'à Dieu[11].

Heidegger formule la métaphysique en tant qu'onto-théo-logie ainsi : « quand la métaphysique pense l'étant dans la perspective de son fond, qui est commun à tout étant comme tel, elle est alors une logique en tant qu'ontologique. Quand la métaphysique pense l'étant comme tel dans son Tout, c'est-à-dire dans la perspective de l'Étant suprême qui fonde en raison toutes choses, elle est alors une logique en tant que théo-logique.[12]» La « logique » que Heidegger mentionne ici n'est autre que le mouvement de pensée qui cherche ou apporte un fond. Il est incontestable que cette formule résume le raisonnement que nous avons tenu jusqu'à présent.

2-2 Différence entre l'être-même et l'étant

Nous avons éclairci le fait que la métaphysique est à la fois une onto-logie et une théo-logie. Or, que signifie l'unification de ces deux logiques au sein de la métaphysique ? L'objet de l'onto-logie est l'étant, et celui de la théo-logie est Dieu, c'est-à-dire l'être qui soutient l'être de l'étant. De ce fait, il doit y avoir une différence entre l'étant et l'être. Toutefois, selon Heidegger, l'histoire de philosophie omet cette différence même. Dans ce cas-là, que poursuit la métaphysique ? La métaphysique porte son attention non pas sur la différence en tant que différence, mais sur « ce qu'il y a de différent (*Differente*) » dans la différence[13]. « Ce qu'il y a de différent » mentionné ici signifie l'être en tant qu'étant au sein de l'Universel, l'être de l'étant suprême, à savoir Dieu. La différence en tant que différence, c'est-à-dire la différence même, est négligée par la pensée métaphysique dans le sens où elle dépasse le domaine de la métaphysique. Comment devient-il donc possible d'apercevoir la différence même ?

En tant que méthode d'observation de la différence même, Heidegger propose de faire un pas en arrière à partir de « l'oubli de la différence (*Vergessenheit der Differenz*) » dans lequel la métaphysique est tombée. Naturellement, ce pas en arrière ne s'accomplit pas par la pensée métaphysique car il s'agit d'une analyse phénoménologique. Dans cet article, nous ne décrirons pas dans les détails l'analyse phénoménologique de ce pas en arrière à partir de l'oubli de la différence, mais nous rendrons compte du résultat de l'analyse. En d'autres termes, il s'agira de mettre en évidence, par l'analyse phénoménologique, l'essence de la métaphysique en tant qu'onto-théo-logie découverte par Heidegger.

Le rapport entre l'être et l'étant correspond à un rapport entre celui qui fonde et celui qui est fondé. Cela signifie que « l'être comme fond (*Sein als Grund*) » fonde l'étant. L' « étant suprême (*das Seiendeste*) » se fonde non seulement soi-même comme étant, mais il fonde également l'être. C'est ainsi que l'être et l'étant ou bien se séparent ou bien fusionnent. Étant donné les mouvements de séparation et de fusion, il doit y avoir un « entre (*Zwischen*) » entre l'être et l'étant. Si « l'entre » existe, c'est qu'il y a une différence même entre l'être et l'étant.

La métaphysique néglige la différence entre l'être et l'étant et poursuit l'étant comme fond, non pas l'être. Cet étant comme fond exige de devenir le fondement originel suprême, à savoir sa propre cause. Cette exigence n'est satisfaite qu'en tant que « *causa sui* ». Par conséquence, le nom appropriée de Dieu dans la philosophie n'est autre que la « *causa sui* ». Comme ci-dessus, Heidegger considère que l'essence de la métaphysique en tant qu'onto-théo-logie consiste dans ce que Dieu en tant que *causa sui* entre dans la philosophie[14].

3 Application de l'onto-théo-logie à la métaphysique de Descartes par Marion

3-1 L'onto-théo-logique de la *cogitatio* et l'onto-théo-logie de la *causa* chez Marion

À la différence de Kant qui emploie le terme d'« ontothéologie (Ontotheologie) » pour désigner une catégorie au sein de la théologie, Heidegger emploie le terme d'« onto-théo-logie (Onto-Theo-Logik) » pour désigner l'unification de l'ontologie et

de la théologie au sein de la métaphysique. On y constate des similitudes dans le sens où Kant critique la théologie par la raison et Heidegger critique la métaphysique par l'usage du même terme. Toutefois, la théologie ontologique constitue, pour Kant, une erreur de la raison. En revanche, Heidegger se contente de définir le domaine dont traite la métaphysique en tant qu'onto-théologie, sans pour autant en exclure la métaphysique. Marion, du point de vue de ce dernier, applique le modèle théorique « onto-théo-logique » à la métaphysique de Descartes.

Selon Dominique Janicaud, Marion joue un rôle central au sein du « tournant théologique de la phénoménologie française ». Ses études en phénoménologie et ses pensées théologiques ont non seulement été significatives en raison de cela, en outre il y a de nombreuses études philosophiques. Marion est connu en tant que spécialiste de Descartes et a écrit entre autres des ouvrages tels que *Sur l'ontologie grise de Descartes* (Vrin, 1975), *Sur la théologie blanche de Descartes* (PUF, 1981), *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (PUF, 1986), œuvres qui constituent le noyau de ses études d'histoire de la philosophie.

Dans le deuxième chapitre de *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (en abrégé *Prisme* ci-après), Marion choisit la « constitution onto-théo-logique » pour modèle théorique et éclaircit d'originalité particularité en appliquant ce modèle théorique à l'ontologie de Descartes. Plus concrètement, il découvre dans l'ontologie de Descartes deux onto-théo-logies, à savoir « l'onto-théo-logie de la *cogitatio* » et « l'onto-théo-logie de la *causa* ». Or, dans ce deuxième chapitre, Marion conclut que c'est le « redoublement » de ces deux onto-théo-logies qui caractérise la métaphysique de Descartes. Nous allons de suite présenter aperçu général sur « l'onto-théo-logie de la *cogitatio* » et « l'onto-théo-logie de la *causa* ».

« L'onto-théo-logie de la *cogitatio* » consiste en la relation fondée réciproquement par « l'onto-logie » qui a trait au mode d'existence de l'étant et « la théo-logie » qui porte sur l'existence privilégiée de l'étant par excellence à savoir l' « *ego* ». Selon Marion, la « manière d'être qui reconduit l'étant à son statut de pur étant » revient à « être sur le mode de l'*objectum* »[15] . Il s'agit d'un objet pour l'intellect et l'objet devient étant dans la mesure où il est « *cogitatum* ». Par ailleurs, le « *cogitans* » doit être antérieur à tout « *cogitatum* ». La relation entre le *cogitans* et son objet se base sur le fait que le *cogitans* est l'étant par excellence et que son existence est plus solide que celle des autres étants. Tel étant est appelé l' « *ego* ». Le « *cogitans* » est en même temps le « *cogitatum* », car le *cogitans* se cogite lui-même et se fait lui-même objet en tant qu'étant. La *cogitatio* est « plus originellement » la « *cogitatio sui* » . Et l' « *ego* », l'étant par excellence, est antérieur non seulement à les autres étants, mais fonde en même temps ces existences. D'autre part, le mode d'existence qui apparaît dans la relation entre le *cogitans* et le *cogitatum* est le fondement de l'existence par excellence dans la mesure où le *cogitans* se cogite lui-même. L'onto-théo-logie de la *cogitatio* est constitué de ces deux fondements. Ainsi, l'onto-logie considère l'étant comme tel dans la mesure où l'étant est le « *cogitatum* », par contre la théo-logie révèle l' « *ego* » en tant qu'étant par excellence à savoir *cogitans*.

À présent subsiste le problème suivant lequel « l'étant par excellence n'est pas Dieu. » Autrement dit, la « théo-logie » n'est pas une logique à propos de Dieu. L'expression de « *cogitatio sui* » est loin d'être suffisante pour parler de Dieu. Ainsi, dans l'onto-théo-logie de la *cogitatio*, il y a une distorsion entre Dieu et l'étant par excellenc. Par ailleurs, l'étant déterminé par « *cogitatum* » n'est qu'une chose pouvant exister, autrement dit, ce dernier se limite à être un « *ens rationis*[16] ». Selon Marion, c'est de toute évidence la *causa* qui fait apparaître l'étant comme étant et c'est la *causa* qui assume toute existence[17]. Marion ne tolère aucune exception à propos de cette relation entre l'étant et la *causa*. Ainsi, aucun étant ne peut échapper à la *causa* et Dieu n'en est pas exempt. L'étant, tant qu'il existe, doit se soumettre à la *causa*, y compris Dieu. Par conséquent, tout ce qui existe est « *causatum* » et Marion décrit cette situation par l'expression « univocité formelle »[18] . Cela indique que l'existence de l'étant est totalement fondée par la causalité, en d'autres termes, que le principe de l'onto-théo-logie est la causalité.

Dans l'onto-théo-logie de la *cogitatio*, on adopte le terme « *ego* » ou « fondement cogitatif de l'*ens ut cogitatum* » en tant qu'étant par excellence. Cela induit la distorsion, à savoir que l'étant par excellence n'est pas Dieu. Inversement, dans l'onto-théo-logie de la *causa*, on adopte le « fondement causal de l'*ens ut causatum* » comme l'étant par excellence[19] . L' « *ego* » doit se cogiter, et en même temps, l'étant par excellence dans l'onto-théo-logie de la *causa* doit être la *causa sui*. Cela veut dire que l'étant par excellence dans l'onto-théo-logie de la *causa* existe par le fait qu'il est fondé par lui-même. Évidemment, ce qui est nommé *causa sui* ne peut être rien d'autre que Dieu. Cela correspond à la théo-logie dans l'onto-théo-logie de la *causa*. De

plus, Dieu, qui est la *causa sui* devient la *causa* de tous les autres étants et l'ontologie dans l'onto-théo-logie de la *causa* prend forme par le fait que Dieu fonde l'*ens causatum*. Ainsi, l'onto-théo-logie de la *causa* se constitue autour de Dieu en tant que *causa sui*. En ce sens, la constitution de l'onto-théo-logie de la *causa* équivaut parfaitement à « la constitution onto-théo-logique de la métaphysique » chez Heidegger.

Pour Marion, la *causa sui* est une fonction[20]. Comme l'« *ego* » est insuffisant pour assumer la fonction de *causa sui*, Dieu le remplace. Cela signifie que la fonction de la *causa sui* préexiste à Dieu. Par ailleurs, se fondant sur la causalité efficiente de *causa sui*, il est possible de penser que Dieu est *causatum* de la même manière que les autres existences[21]. Tel que décrit ci-dessus, on constate que dans l'onto-théo-logie de la *causa* chez Marion, la *causa sui* et la causalité elle-même préexistent à Dieu. Dieu est, certes, l'étant par excellence, mais c'est surtout la *causa sui* comme fonction qui fait de Dieu l'étant par excellence.

3-2 L'onto-théo-logie redoublée

La constitution de l'onto-théo-logie de la *cogitatio* et celle de l'onto-théo-logie de la *causa* ont été mis en évidence ci-dessus. Il s'agit donc de se questionner en quoi consistent les relations réciproques qu'elles entretiennent entre elles. À propos de la relation entre ces deux onto-théo-logies, Marion dit : « Descartes redouble d'onto-théo-logie en réinterprétant la première acceptation d'*esse, esse* : *cogitare*, par une seconde, *esse* : *causare* »[22]. Selon Marion, la relation entre ces deux onto-théo-logies n'est ni une juxtaposition, ni un dédoublement incohérent ou conflictuel. Bien qu'on parle d'onto-théo-logie redoublée, les deux onto-théo-logies ne se correspondent pas parfaitement puisque, comme nous l'avons mentionné précédemment, l'onto-théo-logie de la causa couvre un domaine de l'étant par excellence que l'onto-théo-logie de la *cogitatio* ne peut aborder.

Descartes considère l'« *ego* » comme « premier principe ». Or, Marion explique que ce principe subordonne lui-même l'existence de Dieu et souligne la supériorité de l' « *ego* ». L' « *ego* » en tant que premier principe reconnaît qu'il est un étant dépendant d'une autre chose imcompète qu'il a crée lui-même et se rend donc compte qu'il ne mérite pas d'être « *summum ens* »[23]. De ce fait, il s'ensuit une situation où l' « *ego* » qui subordonne de force l'existence de Dieu ne peut pas prétendre au titre de « *summum ens* ». Comme nous avons déjà mentionné, l'étant par excellence dans l'onto-théo-logie de la *cogitatio* n'est pas Dieu. Marion ne considère pas que cette situation soulève une contradiction, mais il semble, d'après le raisonnement jusqu'ici, que l'onto-théo-logie de la *causa* joue un rôle plus fondamental que l'onto-théo-logie de la *cogitatio*. Il est vrai que Dieu en tant que *causa* correspond à l'étant qui fonde la *cogitatio sui*. Cependant, la *cogitatio* s'adresse également à ce que la *causa* n'engendre pas. Autrement dit, l' « *ego* » peut objectiviser, qu'il se fonde lui-même ou non. Ainsi, la relation entre l'onto-théo-logie de la *cogitatio* et l'onto-théo-logie de la *causa* n'est pas telle que la deuxième résulte de la première. Il doit s'agir de l'« écart » entre ces deux onto-théo-logies. Selon Marion, Descartes n'a pas cédé à la facilité d'identifier ces deux onto-théo-logies, mais il les a distingué l'une de l'autre[24]. La relation entre le *cogitans* et la *cogitatum* (ce qui est objectivisé) et la relation entre ce qui est la cause et le *causatum*, correspondent, certes, à la relation entre ce qui fonde et ce qui est fondé. Cependant, non seulement elles n'expriment pas différents aspects d'une seule chose, mais elles ne dépendent pas non plus l'une de l'autre. Nous nous sommes penchés jusqu'à présent sur l'application du modèle théorique « onto-théo-logique » à la métaphysique de Descartes selon Marion[25].

Comme nous avons vu, il y a une différence entre le domaine d'application de l'onto-théo-logie de la *cogitatio* et celui de l'onto-théo-logie de la *causa*. L'argumentation de Marion commence par une réflexion sur l'onto-théo-logie de la *cogitatio* avant de se heurter au problème de l'absence de Dieu dans l'onto-théo-logie de la *cogitatio* pour finalement découler sur l'onto-théo-logie de la *causa*. Marion considère certes l' « *ego* » comme premier principe ainsi que la place importante qu'occupe la *cogitatio* dans la métaphysique de Descartes, mais il accorde également une place importante à la *causa*. Dieu, l'étant suprême, obéit également à la causalité et assume la fonction privilégiée de *causa sui*. Cependant, il ne faut pas oublier que la *causa sui* existe avant Lui et que Dieu en tant qu'étant par excellence ne devient possible que par la *causa sui*. Ainsi, l'application à la métaphysique de Descartes de l'onto-théo-logie en tant que modèle théorique révèle l'aspect rationaliste de la

métaphysique de Descartes. Cet aspect rationaliste n'est autre que la relation de fondement entre l'étant par excellence et les autres étants et que la relation de fondement réciproque entre l'onto-logie et la théo-logie. Cette relativité préexiste, puis la description de ce qui peut être appliqué à cela vient ensuite. Afin d'appliquer la constitution de l'onto-théo-logie, on présuppose la relativité entre ce qui fonde et ce qui est fondé. Cependant, il subsiste quelques questions concernant une telle interprétation de la métaphysique de Descartes. Par exemple, ne peut-on on pas voir un parallèle dans le fait que dans l'onto-théo-logie de la *cogitatio*, l' « *ego* » pense, et l'objet et soi-même, et que dans l'onto-théo-logie de la *causa*, « la *causa sui* » est *causa* à la fois de toutes les choses et de soi ? Il n'est pas clair si Descartes en employant le terme « *cogito* » pour l' « *ego* » qui pense un objet et pour l' « *ego* » qui se pense lui-même, souhaite signifier la même chose ou quelque chose de différent. Par contre, selon « *Responsiones IV* », la *causa sui* chez Descartes doit être considérée comme la cause formelle et non pas la cause efficiente. Par conséquent, la causalité est clairement différente entre le fait que Dieu est la *causa sui* et le fait que Dieu devient la *causa* de toute chose. Par ailleurs, distinguer l'onto-théo-logie de la *cogitatio* de l'onto-théo-logie de la *causa*, c'est distinguer les points de vue de l'objet et ceux de la causalité au sein de la métaphysique. Or, il est nécessaire de vérifier la validité de cette distinction[26].

4 L'application de l'onto-théo-logie à la métaphysique de Spinoza

4-1 L'immanence et l'onto-théo-logie dans la métaphysique de Spinoza

Quelle « onto-théo-logie » pouvons-nous découvrir chez Spinoza qui, tout comme Descartes, est considéré comme rationaliste? Marion considère, qu'après Descartes la métaphysique devient, soit héritage de l'onto-théo-logie de la *cogitatio*, soit héritage de l'onto-théo-logie de la *causa*. D'une part, Malebranche, Locke et Berkeley sont les héritiers de l'onto-théo-logie de la *cogitatio*, d'autre part Leibniz et Spinoza sont les héritiers de l'onto-théo-logie de la *causa*[27]. Spinoza ne mentionne jamais l'« ego » en tant q'êtant, ce qui explique que l'onto-théo-logie de la *cogitatio* n'apparaît pas[28] dans l'*Éthique*[29]. Notre tentative de trouver une constitution onto-théo-logique dans la métaphysique de Spinoza ne concernera donc que l'onto-théo-logie de la *causa*.

Ainsi, est-il possible d'appliquer l'onto-théo-logie de la *causa* à la métaphysique de Spinoza ? Nous allons nous en assurer en analysant l'*Éthique*. Afin de faire une lecture éclairée de l'onto-théo-logie de Spinoza, il faut nous pencher sur certains axiomes et propositions présentés dans la première partie de l'*Éthique*. Tout d'abord : « tout ce qui est, est en soi ou en autre chose » (E1Ax1). L'utilisation de cet axiome permet de démontrer que « tout ce qui est, est en Dieu, et rien ne peut sans Dieu ni être conçu sans Dieu » (E1P15). Cette proposition permet de mettre en évidence que les étants autres que Dieu qui sont fondés par Dieu, l'étant par excellence, sont « en autre chose », c'est-à-dire « en Dieu ». C'est justement cela qui correspond au mode, à savoir « les affections (*affectio*) d'une substance, autrement dit, ce qui est en autre chose et se conçoit aussi par cette autre chose » (E1Def5). Face à cela, « être en soi » correspond à l'étant par excellence qui n'est autre que Dieu (E1P14), en d'autres termes, l'unique substance, puisque la substance est « ce qui est en soi et se conçoit par soi » (E1Def3). Être fondé chez Spinoza signifie « être en soi », autrement dit, être immanent. L'existence de tout étant est fondée par le fait d'être, par Dieu, en Dieu. Par ailleurs, Dieu fonde son existence par le fait d'être en lui-même. Fonder, signifie devenir la *causa*. Par conséquent, dans la métaphysique de Spinoza, la relation causale concernant d'exister consiste dans l'immanence où toutes choses sont immanentes en Dieu. Bref, l'onto-théo-logie que l'on peut observer au sein de la métaphysique de Spinoza se résume en l'immanence.

4-2 La causalité immanente et formelle dans la métaphysique de Spinoza

Si nous portons une attention accrue au concept de la « *causa* », il faut examiner sur l'axiome suivant : « étant donné une cause déterminée, il en suit nécessairement uneffet, et, au contraire, s'il n'y a aucune cause déterminée, il est impossible qu'un effet s'ensuive » (E1Ax3). Cela signifie que tout evénement est soumis à la causalité. Par ailleurs, cela concerne également la substance. On y voit clairement que Dieu, l'unique substance, est également soumis à la causalité, car la proposition VII de la

première partie conclut que la substance est la *causa sui* parce qu'elle ne peut pas être produite par une autre chose. Cela peut être appliqué de la même manière à l'existence et l'efficience des choses. En d'autres termes, toute chose doit avoir une *causa* pour exister et être efficient. Par conséquent, « l'univocité formelle[30] » de Marion se trouve au sein de la métaphysique de Spinoza.

De même que Heidegger, qui considère « la *causa sui* » comme nom appropriée de Dieu, Spinoza considère que Dieu est la *causa sui*. La *causa sui* signifie « ce dont l'essence enveloppe l'existence , autrement dit, ce dont la nature ne peut se concevoir qu'existante » (E1Def1). Par cette définition de la *causa sui* et ainsi l'axiome qui dit que « tout ce qui peut se concevoir comme non existant, son essence n'enveloppe pas l'existence » (E1Ax7), ce qui n'enveloppe pas l'existence dans son essence n'est autre qu'un étant autre que la *causa sui*. Cette distinction des étants correspond à la distinction entre l'étant qui ne peut qu'être considéré comme existant et l'étant qui peut être considéré aussi bien comme existant que non existant, autrement dit, la distinction entre l'étant qui possède une existence nécessaire et l'étant qui possède une existence possible.

Comme nous l'avons présenté plus haut, on peut voir la constitution onto-théo-logique de la *causa* dans la métaphysique de Spinoza. Par le principe de la raison suffisante chez Leibniz, Marion a découvert l'univocité formelle au sein de la constitution onto-théo-logique de la *causa* bien qu'il ne se soit pas basé sur des écrits directs de Descartes. Par ailleurs, Spinoza reconnaît que chaque événement a une *causa*, par l'axiome III de la première partie et la deuxième démonstration de la proposition XI. De ce fait, l'univocité formelle apparaît plus clairement chez Spinoza que chez Descartes[31]. De plus, la constitution onto-théo-logique de la métaphysique distingue l'existence de Dieu qui est sa propre cause de l'existence des autres choses. En d'autres termes, l'existence de Dieu est l'existence nécessaire, et l'existence des autres choses est l'existence possible. Cette différence conduit à une différence de causalité. Ainsi, l'existence de Dieu est la conséquence nécessaire de sa nature. De ce fait, dans la relation entre l'essence et l'existence de Dieu, se dissimule sa causalité formelle. Or, les autres choses proviennent nécessairement de la nature divine (E1P16). En d'autres termes, Dieu est la cause efficiente de l'existence des choses et de leurs actions (E1P25). Chez Spinoza, l'onto-logie selon laquelle l'étant par excellence fonde d'autres choses et la théo-logie selon laquelle l'étant par excellence est la cause de soi-même se constituent selon des causalités différentes. S'il paraît seulement qu'elles se constituent par des causalités différentes, il est nécessaire de questionner la validité de cette distinction même. Étant donné que la même existence suit, la même causalité doit se trouver aussi bien dans l'onto-logie que la théo-logie. En effet, Carraud a d'abord trouvé difficile l'unification de la causalité formelle de la *causa sui* observée dans la définition I avec la causalité efficiente de Dieu envers les autres choses (E1P16)[32], mais il a fini par admettre que la cause efficiente peut être appelée cause formelle[33]. Ainsi, Carraud s'est sorti de difficulté en unifiant les causalités se trouvant dans la définition I, la proposition XVI, voire XXV de la première partie de l'*Éthique*. Cependant, l'existence de Dieu et celle des choses ne sont pas identiques. Si l'on considère comme identiques les causalités à propos de l'existence de Dieu et des choses en ramenant la causalité efficiente à la causalité formelle, le fondement de la supériorité ou de l'excellence qui est l'existence nécessaire de la *causa sui* réduit. Nous ne pouvons considérer Dieu comme l'étant par excellence que par le privilège de l'existence nécessaire qui suit la cause formelle. Chez Spinoza, dont la métaphysique est appelée panthéisme, Dieu est excellent par rapport aux autres étants et il n'y a pas de différence entre Dieu et les autres étants dans le sens où le mode est une affection de la substance. Cependant, il doit y avoir une différence entre la substance et le mode, entre la *causa sui* et les autres étants qui sont fondés et entre l'étant qui possède l'existence nécessaire et celui qui possède l'existence possible dans la mesure où l'on prend en considération la particularité de l'existence. Il semble que cette différence est oublie chez l'étude par Carraud.

Conclusion

Puisque Spinoza explicite l'univocité formelle, il n'est pas si difficile d'appliquer la constitution onto-théo-logique de la *causa* à la métaphysique de Spinoza. Cependant, même si la constitution de l'onto-logie et celle de la théo-logie sont similaires, il ne faut pas considérer qu'elles sont identiques jusque dans leur signifié. Autrement dit, il est prématuré de

considérer que la causalité et l'existence dans chacune de ces disciplines sont identiques. Le modèle théorique « onto-théo-logique » permet de comprendre facilement que les causalités dans la métaphysique de Spinoza présente un fond commun. Au lieu de nous en tenir à cette facilité de lecture, il nous faut approfondir la recherche tout en nous conformant aux textes. Selon la métaphysique de Spinoza, la causalité formelle induit l'existence nécessaire et la causalité efficiente induit l'existence possible. En réalité, nous nous sommes limités dans cet article à présenter un raisonnement suivant lequel la différence entre l'existence nécessaire et l'existence possible induit des causalités différentes. Nous ne pouvons pas encore affirmer que cet argument est bien fondé car davantage de recherches relatives au domaine d'application de la causalité formelle et de la causalité efficiente sont nécessaires. En ce qui concerne l'application du modèle théorique, elle ne posera aucun problème si l'on prête attention au fait que le modèle théorique est en contradiction avec le texte. On peut dire que l'application du modèle théorique est utile parce qu'elle facilite la compréhension et qu'elle décide d'une orientation d'interprétation. Il se trouve, cependant, que la compréhension et l'orientation acquises par le biais de cette application empêchent une analyse précise et une construction théorique. Il est non seulement nécessaire d'appliquer le modèle théorique, mais aussi d'approfondir la réflexion.

À quoi devons-nous porter davantage d'attention dans la métaphysique de Spinoza ? Dans la métaphysique de Spinoza, toute chose est en Dieu. Si l'on se base sur cela, la causalité formelle et la causalité efficiente sont enveloppées dans la causalité immanente. C'est cette immanence qui est le logos de l'ontologie de Spinoza. Par ailleurs, il est vrai que la constitution onto-théo-logique de la *cogitatio* n'apparaît pas dans la métaphysique de Spinoza, mais cela ne signifie pas que le point de vue de l'objectivité, c'est-à-dire le mode de l'*esse in intellectu*, y est manquant. Au contraire, l'axiome qui dit qu'« l'idée vraie doit convenir avec ce dont elle est l'idée » (EIAx6) révèle la nécessité d'étudier la relation entre la *cogitatio* et l'existence en tant qu'objet de la *cogitatio*. Quel est le fond de l'idée vraie pour Spinoza et quel rôle joue-t-il dans la construction de la métaphysique de Spinoza ? C'est en trouvant le point de convergence entre l'objectivité et la causalité, puis entre l'ontologie et l'épistémologie, qu'il devient possible de révéler la structure de la métaphysique de Spinoza.

---

1 *Identité et différence est basé sur Identität und Differenz*, Klett-Cotta, 1957/2008, « *ID* » ci-après. Il s'agit d'une compilation du contenu des séminaires ayant eu lieu en 1956-1957 à propos de « *La Science de la Logique* (*Wissenschaft der Logik*) » de Hegel qui a été exposé dans une conférence prononcée à Todtnauberg le 24 février 1957.

2 Jean-François Courtine, *Inventio analogiae* : *Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, 2005, pp. 45-46.

3 Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, L'œuvre complète de l'édition de l'Académie (*Kant's gesammelte Schriften* / hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, G. Reimer, 1913). Dans nos citations, nous notons A pour la première édition et B pour la deuxième édition en indiquant le numéro de page concerné.

4 Cf. A592-630/B620-685.

5 Cf. A631-632/B659-660.

6 *ID*, p. 45.

7 *Ibid*., p. 46.

8 Cf. *ibid*., p. 50.

9 *Ibid*., p. 36.

10 Cf. *ibid*., p. 51.

11 Cf. *ibid*.

12 *Ibid*., p. 63.

13 Cf. *ibid*., pp. 62-63.

14 À propos du pas en arrière, on peut dire qu'il n'en a fait qu'un et qu'il est encore à mi-chemin. Cependant, Heidegger ne donne pas plus de détails sur le « pas en arrière » dans la « constitution de l'onto-théo-logie de la métaphysique » et finissait ses séminaires (ses conférences) en disant qu'il se heurtait à la difficulté qu'était la « langue ».

15 À notre époque moderne, nous devons prêter attention à l'usage particulier du terme « objectif » chez les philosophes tels que Descartes. Ainsi, « *esse objectum* » doit être interprété comme « *esse in intellectu* ». *Esse objectum* signifie qu'une chose est objectivisée par l'intellect.

16 En réfléchissant à partir de ce qu'est réellement l'onto-théo-logie de la *cogitatio*, l'étant raisonnable ou *ens rationis*, correspond à l'étant

objectivisé, c'est-à-dire « *ens conceptu* ». De la sorte, il n'est pas possible de le considérer comme étant dans la réalité.

17 Marion désigne toute existence de « tout étant en tant qu'il est ». Dans l'onto-théo-logie de la *cogitatio*, cette existence n'est reconnue que dans l'*ego*, qui est l'étant transcendental. Parler de l'onto-théo-logie de la *causa* revient à parler d'autres existences encore.

18 En utilisant ce terme, Marion a en tête le principe de raison suffisante de Leibniz. (Cf. Marion, Jean-Luc, *Sur le prisme metaphysique de Descartes*, PUF, 1986, p. 115.)

19 Cf. *ibid*., p. 315.

20 Cf. *ibid*., p. 317.

21 Dans l'onto-logie basée sur le principe de la *causa*, il ne s'agit pas de savoir si le *causatum* est fait par quelque chose d'autre ou soi-même. Ce qui compte ici est « causé » et ce qui est en question est la causalité même. De ce fait, Marion évite les questions au sujet de Dieu représentant le *causatum* et lui attribue le titre de *causa sui*.

22 *Ibid*., p. 130.

23 Cf. *ibid*., p. 133.

24 Cf. *ibid*., p. 136.

25 Dans cet article, nous ne faisons que rendre compte de l'application de l'onto-théo-logie de la métaphysique de Descartes par Marion. En effet, nous n'avons aucune preuve que l'application de l'onto-théo-logie aide à décrire la métaphysique visée par Descartes. Nous résumons donc ici la philosophie que Marion a visé dans son œuvre *Prisme*. Dans le chapitre trois et quatre de *Prisme*, Marion décrit en détail l' « *ego* » et la « *causa sui* » en tant qu'étants par excellence dans les deux onto-théo-logies et montre les limites de la métaphysique de Descartes. Marion y exige le « dépassement » de la métaphysique tout en critiquant Nietzsche qui inverse le platonisme, Heidegger qui détruit l'histoire de l'ontologie et Derrida qui déconstruit le sens parce qu'ils exercent selon lui une « invisible violence ». C'est la pensée de Pascal que Marion adopte en tant que dépassement de la métaphysique en vue d'une destitution de la métaphysique par la « charité ». (Cf. *ibid*., pp. 377-378.)

26 Au contraire, l'expérience que nous faisons à travers la métaphysique de Descartes, en particulier *Méditation métaphysique*, est l'approfondissement de nos connaissances avec la découverte du mode de l'être de l'étant. Autrement dit, on peut dire qu'il s'agit d'une constitution onto-épisthémologique de la métaphysique.

27 Cf. *ibid*., p. 135.

28 Dans *Les Principes de la philosophie de Descartes*, Spinoza, en suivant le même parcours que Descartes, débouche sur l' « *ego* ». Cependant, comme nous ne pouvons pas utiliser cette œuvre telle quelle en tant que philosophie de Spinoza, nous laisserons de côté cette œuvre dans le présent article.

29 Les citations proviennent de la version de Gebhardt (G) du texte de Spinoza. Par ailleurs, l'*Éthique* est abrégée par E, définition par Def, axiome par Ax et proposition par P.

30 Se référer à la partie 3-1 de cet article.

31 Nous n'avons pas de preuve de la présence du principe de la raison suffisante au sein de la philosophie de Spinoza. Cependant, selon Carraud, Dieu chez Spinoza est également soumis au principe de la raison suffisante (Cf. Vincent Carraud, *Causa sive ratio*, PUF, 2003, p. 329.)

32 Cf. *ibid*., p. 311.

33 Cf. *ibid*., p. 323.

討議倫理とサンデル

朝倉　輝一

今日では共生、生命の質、先端医療技術の諸問題は、特定の共同体の成員にのみ共有される「徳」や「人間としての完成」という価値の問題としてだけではなく、むしろいかなる行為が「正しい」・「正義に適っている」・「公正な」行為なのかという問題として我々に解決を迫っている。これらの問題を公共性論やコミュニケーション的行為論、討議理論等を通じて主に正統化（Legitimation）・正当化（Rechtfertigung）の問題として論じてきたハーバーマス（J. Habermas）は、いわゆるヒト・クーロン作成の是非についての論争やエンハンスメントをめぐる論争に対して自らの立場を示したことがある（Die Zunkunft der menschlichen Natur, 2001,『人間の将来とバイオエシックス』2004 年）。これに対していわゆるコミュニタリアニズムの立場から M. サンデル（M.Sandel）が批判を加えた（The Case Against Perfection, 2007,『完全な人間を目指さなくもよい理由』2010 年）。しかし、サンデルのハーバーマス批判には根本的な誤解に基づくと思われるところがある。本稿ではサンデルのハーバーマス批判を振り返りながら、その批判の妥当性とその意義を探ることにする。

1.

サンデルはハーバーマスについて、ドイツにおける優生学の暗い過去に対する研ぎ澄まされた感覚から、完全にリベラルな前提を受け入れたうえで、宗教的・神学的な観念に訴えることなく、そしていかなる「善き生の構想」にも依拠することなく、リベラル優生学は認めている医療外のエンハンスメント目的での胚の選別や遺伝子操作に反対していると評価する。

旧来の優生学が人類の遺伝的組成を組織的・社会的・人工的に改善しようとする社会運動を指し、欠陥と認められた遺伝子をもつ人々の生殖を禁じるもしくは断種することによって人種差別・障害者差別などを助長するのに対して、リベラル優生学は、サンデルによれば（彼はブキャナンらの“From Chance to Choice”を参照している[1]）、「遺伝子改良に伴う利益と負担が公平に分配される限り、優生学的な措置は反対する余地はなく、またそれは道徳的に要求される事柄にすらなるかもしれない」（CAP, p.81, 80 頁）という立場を指す。これにはロールズやドゥウォーキンらも賛成している。リベラル優生学は個人の選択を強調するが、他方で国家による強制という危険も孕んでいるのである。

リベラル優生学の立場では、重要なのは、教育であれ遺伝子改変を通じた何らかの能力増強というエンハンスメントであれ、子供の自律や開かれた未来に対する権利を侵害しないという点だけである。そのような立場に立てば、「子供の（開かれた未来に対する権利を尊重しつつ）福祉を促進する義務が親にあるという前提に立つならば、そうしたエンハンスメントはただ許容されるだけではなく、義務となる。国家が子供を学校に通わせることを親に命令することができるのと同様に、国家は子供の IQ を高めるのに（仮に安全性が確保されているとすれば）遺伝子技術を利用するよう、親に命じることができるのである」（CAP, pp. 78-79, 83 頁）。こうして、個人の選択を強調したはずのリベラル優生学が、個人の選択よりも親の子供の将来あるいは自律の権利の保護・促進という義務を根拠に優生学的措置を国家が強制する事態を招きかねないことが明らかになるのである。

こうした事態にハーバーマスは敏感であるとサンデルは評価しているのである。では、サンデルの評価するハーバーマスのユニークな点とは何か。それは、「我々には手の届かない生の原初の偶然性と、自らの生に倫理的な容貌を与える自由との結び付き」（CAP, p.82 , 87 頁）に着目した点である。サンデルはハーバーマスの『人間の将来

とバイオエシックス』を参照しながら、ハーバーマスの立場を次のようにまとめる。「子供の選択や改善のために遺伝子に介入することができるのは、それが自律や平等といったリベラルな原則を侵害するからに他ならない。遺伝的にプログラムされた人々は自らのことを〈自分自身の歴史の唯一の著者〉とみなすことができなくなるので、そうした介入は自律への侵害となる。また、そうした介入は、複数の世代にわたる〈自由で平等な人格相互の間の原則的には対等な関係〉を破壊することにより、平等を掘り崩してしまう」(CAP, p80, p.85)。

ただし、サンデルの立場はやや複雑である。サンデルは、ハーバーマスがリベラル優生学に反対する点は正しいと認めるものの、リベラルな言葉を頼りとして反論を展開することは誤りだと指摘するからである。その理由は「遺伝的形質の点では、デザイナー・チルドレンも自然なやり方で生まれた子供に負けず劣らず自律的であるというリベラル優生学の擁護者の主張は正鵠を得ているからである」(CAP, pp.81-82, 85 頁)。サンデルは、親が自分の子供に小さなころからピアノやテニスの練習を課すことを例に挙げながら、「遺伝的にであれ環境的にであれ、親の介入によって子供の自分自身の人生計画を選択する自由が台無しになされるか否か」が問題になるというリベラル優生学的立場からハーバーマスに批判してみせる(CAP, p.81, 86 頁)。サンデルによれば、人間の操作によっては変更不可能な原初の偶然性と自らの生の自由が緊密に関連しているというハーバーマスの考えにはさらに広い含意がある。それは、「子供の自律に対する影響がどうであれ、偶然性を払い除けたい、生誕の神秘を支配したいという衝動は、設計する親を駄目にし、無条件の愛という規範によって統制されるはずの子育てという社会慣行を堕落させてしまう」(CAP, pp.82-3, p.87)ことにわれわれの眼を向けさせるからである。

後に示すようにサンデルが生の被贈与性に着目するのと同じく、ハーバーマスも人間の手の届かない原初の偶然性に着目している。「〈自己の自由というものは、その性質上われわれには手の届かないようなものとの関連において体験される〉。我々が自らのことを自由と考えるためには、自己のよってくることを〈人間の手の届かない原初〉にまで、換言すれば、〈他の人格には手が届かない神や自然のような存在〉に由来する原初にまでさかのぼらせられなければならない」(CAP, p.85, 86 頁)[2]。しかし、サンデルから見れば、この原初なるものが、結局のところ「公正な共同生活に関わる問い」を指す平等を原理とする道徳的な立場から抜け出せていないという点で問題なのであろう。『人間の将来』では、道徳的とは、「公正な共同生活にかかわる問い」であり、抗争が生じた場合、「原則的には、当事者すべての利害に同等に即した形で合理的に決定することができる合理的な期待が存在する」(ZdMN, S.71, 67 頁)という状態を指すからである。ポスト形而上学、脱宗教という時代診断に基づいていようとも、自由であれ、平等であれ、サンデルからすれば、それはリベラル派の常套句なのである。だが、ハーバーマスはサンデルが引用した同じ本の中で、道徳と倫理とのいわば相互前提とでもいうべき観点を提供し、道徳を持つという倫理、すなわち人類全体の倫理が道徳のコンテクストになっているという議論を展開しているので、サンデルの批判は一面的でないかと思われる。しかし、まずはサンデルの立場を見ていこう。

サンデルの基本的な考えは、人間の生の被贈与性(giftedness of life)にある。生の被贈与性とは、「われわれが自らの才能や能力の発達・行使のためにどれだけ労力を払ったとしても、それらは完全には我々自身の行いに由来してもおらず、完全にわれわれ自身のものですらないということ」(CAP, p.27, 30 頁)である。言い換えるなら、被贈与性とは、われわれに、謙虚さや連帯を教えるのである。たとえば、自然妊娠であれば、望み通りの子供が生まれてこなくても、その子を受け入れるという寛大さ、子育てにおいては謙虚さが親を含めた周囲に育つ。スポーツや芸術の場面では、生来の才能や天賦の才を周囲はまさしく贈られたものとして祝福するのだし、そうした幸運から得られた果実をさまざまな社会連帯の制度を通じて分け合おうとする意志などの善を本人も含めて有するようになるということである。

子供の自律を損なうから問題なのではなく、設計をおこなう親の傲慢さ、生命の神秘を支配しようとする親の衝動こそ問題なのである(CAP, p.46, 50 頁)。さらに、子どもを遺伝的に設計することで、社会から「招かれざるものへの寛容さ」が失われ、社会は設計外のものは全て排除するようになってしまう。サンデルは具体的な事例を通じて問題点を指摘する。一つは、聾のレズビアンカップルが家族 5 世代にわたって聾である精子提供者を探し出して聾の子を出産したケース。このケースでは、故意に子どもに障がいを負わせたという批判が起こったが、本人たちは聾は文化的アイデンティティであり、障がいではないと考えていること、彼女たちは他の多くの普通のカップルがしたこととそれほど差はないと応じたということが報告されている(CAP, pp.1-2, 3-4 頁)。もう一つは、不妊

カップルが「身長5フィート10インチ（178センチ）以上、運動が得意で、大きな家族病歴がなく、SAT1400点以上」という条件を満たす卵子提供者には5万ドルを払うという広告を『ハーバード・クリムゾン』紙その他アイヴィーリーグの学生新聞紙上に出したケース。この広告には、どこからも批判は起こらなかったという（CAP, pp2-3, 5-6頁）。

サンデルは上記2点の出来事を紹介しながら、次のように問題を提起する。「親がこれから産もうとする子供の種類を選び取るという考えには、何か不正があるだろうか。あるいはパートナーを選ぶ場合や、最近の話で言えば、最新の生殖補助医療を利用する場合など、親はいつでもそうしたことを行うものだろうか」（CAP, p.2, 4頁）。あるいは「この（不妊カップルの）広告には、やはり何か道徳的な不安を漂わせるところがある。たとえ何ら害はなにせよ、親が子供にある特定の遺伝形質を設えてやることには、何か問題があるのではないか」（CAP, p.3, 5頁）。サンデルがここで問題にしているのは、生の被贈与性に対する支配の衝動は正当化可能か、ということなのである。

ここに見られるのは、エンハンスメントや遺伝子操作の道徳的危険性は、人間本性も含めた自然を作り直し、欲求を満たしたいという「プロメテウス的熱望」（CAP, p.27, 30頁）である。問題なのはこの生の被贈与性に対する「支配への衝動」（ibid）なのである。そして、支配への衝動が見失っているばかりか、破壊しかねないのは、人間らしい能力や達成に備わっている被贈与的性格への理解なのだとサンデルは指摘する。このような衝動に身を任せてしまえば、われわれの道徳の輪郭を形作っている三つの主要な特徴、すなわち、「謙虚、責任、連帯」に変容がもたらされると危惧を表明する（CAP, p.86 . 90頁）。

サンデルは、クローニングや遺伝形質の選択を批判する論点として、デザイナー・チルドレンは完全には自由ではない（自律の権利が損なわれている）という自律に基づく立場では反論にならないと指摘している。「ここでの道徳的困惑は、自律が損なわれるという話とは何の関係もない」（CAP, p.8, 11頁）。自律に基づく立場に対するサンデルの批判は二点ある。①親が遺伝子への設計を行わない限り、子供は自らの身体的特徴を自由に自分で選ぶことができるという誤った考え方が前提されている。しかし、我々は誰ひとりとして自分自身の遺伝的形質を選べるわけではない。子供がクローニングによって生まれたり、遺伝子が増強されたりしなければ、特定の才能によって偏らされたり縛られたりすることのない未来が子供に開かれているというわけではない。②自分自身に対して遺伝子増強を行おうとする人についてわれわれが感じる当惑が説明できない。自分の遺伝子への増強は、そのすべてが世代を超えて受け継がれていくわけではないにもかかわらず、である。プロメテウスの支配の衝動に身を任せ、エンハンスメントや遺伝子操作を行うことは、サンデルからすれば、「贈られものとしての生という洞察を損ね、自らの意志の他に肯定したり見守ったりすべきものは何も残らないという結果を招きかねない」（CAP, p.100, 105頁）という大きな危険をはらんでいる。被贈与性という観念こそが、人間の道徳の要素である「謙虚、責任、連帯」を担保しているのである。

サンデルの立場は、リベラル派に対しては批判的なので、人格の自律尊重や平等一辺倒の立場に厳しい。なぜなら、人格尊重一辺倒の倫理は、人格でないといったん判断を下してしまえば、それを物として功利主義的計算に譲り渡してしまう危険があるからである。むしろわれわれは、「われわれに崇敬の念を起させ、われわれの使用に対して制限を課している、贈られものとしての生に対する洞察をより一層広く涵養すべきである」（CAP, p.127, 134頁）。

しかし、サンデルは、肝細胞研究の全面的禁止には慎重である。アルツハイマーなどの退行性疾患の治療を目的として幹細胞研究が子宮に戻されることのない胚盤胞を用いて実施される限り、そうした研究を認めるのである。なぜなら、「病気の治療を促進し、われわれの分相応を守りながら所与の世界の修復に寄与するという人間の叡智を、見事に発揮する」（ibid）からである。

「生の被贈与性」か「生の原初性」かはともかく、サンデルもハーバーマスもある同じ事態について着目しながら、先端医療が引き起こす問題について慎重な立場に立っている点は同じである。「ロックからカント、ひいてはハーバーマスに至るまでのリベラルな思想家たちは、自由は我々の制御の届かない起源や観点に依存しているという考えを受け入れている。……中略……ハーバーマスにとっても、平等な道徳的存在者としてのわれわれの自由は、人間による操作や制御の及ばない起源を有していることに立脚している。……たとえわれわれが贈られものの

源泉を神にまで遡らせようが遡らせまいが、我々にとって被贈与性という観念は理解可能であり、その道徳的な重みを感じることもできる」（CAP, pp.95-96, 100-101 頁）。

後で見るように、ハーバーマスは生の原初性さえコミュニケーション的行為論的に見直す視点を提供する。その点ではサンデルとは離れていく。それはおくとしても、先に触れたように、サンデルのハーバーマス批判は誤解に基づいているのではないかと思われる点がある。ハーバーマスの討議倫理および『人間の将来』について振り返りながら、サンデルのハーバーマス批判の妥当性と限界を見ていくことにしよう。

2.

ハーバーマスは『公共性の構造転換』（1962）の 1990 年新版序文で、フェミニズム的な観点から市民的公共性には家父長制的性格があったという本書への批判を認めた上で、次のように述べている。「市民的公共性（die bürgerliche Öffentlichkeit）は、市民的公共性――および公共性それ自体の構造――を内側から転換するために、労働運動だけでなく、そこからも排除された＜他者＞、従ってフェミニズム運動も加わることのできるもろもろの討議（Diskursen）にくっきりと姿を現わす。市民的公共性の普遍主義的な討議は、最初から自己関係的な前提のもとにある。つまり討議は常に内側からの批判を免除されていない」（SdO, S.20, xi 頁）。

討議倫理学は「西洋近代の遺産が必ずしも通用しない状況」のなかで、実践の批判的な基準はなにか、またその基準はいかに合理的に保証されるのかを問い直す試みである。これに対する近代的個人主義的な観点からの説明としては、「超主観的に義務づける規範的妥当要求を伴った規範の形成を、互いに偶然に出会い、目的合理的に意思決定する（entscheidend）行為者の利害状態と個人的な利益計算とから説明する、という試み」（NmD, S.82, 101 頁）であった。しかし、ハーバーマスのみるところ、「独立に意思決定する（unabhangig entscheidend）行為者の二重偶発性（doppelte Kontingenz : double contingency）からどのようにして秩序が出現するのかという問いは、ホッブズの時代よりも今日の方がいっそう納得できる仕方で答えられている、とは言えない」（NmD, S.82, 102 頁）と指摘している。

討議倫理学の立場では、道徳的判断は、「行為のコンフリクトがどのようにして合理的に動機づけられた了解に基づいて解決できるのか」（EzD,S.11,7 頁）を問う。なぜなら、言語的コミュニケーションには規範概念としての「相互了解というテロスが内在」（EzD, S.75, 93 頁）しているからである。そして、了解は参加者のパースペクティヴからすれば、合理的に動機づけられる相互納得の過程を意味する。

討議倫理学の基本戦略は、「ヘーゲルの基本的意向を受け継ぎ、カントの道具立て（Mitteln）を用いてそれを実現しようとすることにある」。ヘーゲルの基本的意向とは、「正義（Gerechtigkeit）」と「連帯（Solidaritat）」・「福祉（Wohl）」という、これまで道徳哲学で常に対立する伝統へと結びつけられてきたこの二つの道徳原理を、一方を孤立化させて他方に対立させるような一面化に陥ることなく、人倫概念によって「道徳の基本現象の一体性」において捉えようとすることである。近代的意味での正義は「他人が取って代わることのできない個人の主観的自由」に、また連帯は「相互主観的に分有されている生活形式の中で互いに親密な結びつきをもつ同胞の福祉」（EzD, S.16, 12 頁）にかかわる。ではこのようなヘーゲルの基本的意向を受け継ぎつつ、カントの道具立てを用いる討議倫理学はどのような観点を出発点とするのだろうか。

討議倫理学は、「福祉の原理」と「正義の原理」という二つの原理が道徳という一個同一の根源に由来する所以」を明らかにする。それは「社会化という道を通ってしか個人へと個別化されない生物がもつ、補償の必要な傷つきやすさ（kompensationsbedurftige Verletztbarkeit）」のことなのである（EzD, S14f, 10 頁）。この傷つきやすさゆえに、倫理は「個人が属している共同体の福祉を守らなければ個人の権利を守ることができない」（EzD, S16, 12 頁）こと、すなわち「個々の人間の保全と、相互承認関係という生活上必要なネットワークの保全」（EzD, S.15,11 頁）を必要とする。

従って、倫理には「各人の尊厳を同等に尊重するよう要求することで、個人の不可侵性に効力を与える」という面と、「個人を引き続き共同体の成員として保つ相互承認と相互主観性をも守る」という面がある（前者に対応する原理が「正義（Gerechtigkeit）」の原理であり、後者が「連帯（Solidaritat）・福祉（Wohl）」の原理である）

(EzD, S16, 12 頁)

こうして、行為主体の合理的行為は原理上利害関心を含む欲求を前提としつつ、また個人化と社会化の同一性、つまり道徳的主体の本質的な社会存在性が確認される。

以上のスタンスを理論的に保証するのが「コミュニケーション的行為論」である。それは「日常の（言語的）コミュニケーション実践」に定位し、「了解志向的行為（verständigungsorientiertes Handeln)」に基づく行為の相互調整機能に照準を合わせたものである。コミュニケーション的行為とは、「当事者達が彼らの行為プランを合意によって調整する相互行為」であり、その都度目指される了解が達成されたかどうかは、妥当要求（Geltungsanspruch）の間主観的承認が得られたかどうかを基準とする」社会的行為のことである（MukH, S. 68, 97 頁)。それは、「言語的了解に備わる合意達成力が、行為の調整にとって有効」であり、自然言語が「社会統合の源泉としても要求される」行為の類型化である。これに対し、戦略的行為とは「自然言語がただ情報伝達の媒体としてだけ必要とされ」、「行為調整の効果は行為者が行為状況や相手に対して非言語的活動を通じて及ぼす影響力に左右される」社会的行為であり、コミュニケーション的行為とは類型的に峻別される。(NmD, S.69, 84-85 頁)　了解志向的行為は、日常実践にみられる我々の語る文を実際に生きた使用のレベルで捉える「語用論（発話行為論)」によって解明できる。しかし、発話行為だけでは、相互に了解しあうという行為調整メカニズムは解明できない。それは、関連する当事者双方が相互に合理的に動機づけられて納得するという過程である。いいかえれば、行為ないし行為の基礎にある妥当性と、その妥当性の条件が満たされているという妥当要求と、妥当要求を基礎づける認証の保証、この三つが満たされるとき、話し手は、発話行為の申し出を受け容れるよう聞き手に合理的に動機づけることができるのである。発話行為においては、暗黙裡にではあれ、個々の発言の背後に以下のような普遍的な妥当要求が掲げられている。

(1) 理解可能性要求：話し手の発言が聞き手に理解できること
(2) 真理性要求：事実を正しく表現していること
(3) 規範的正当性要求：その発話が聞き手との関係や規範に照らして正当であること
(4) 誠実性要求：自分だけが特権的に近づくことのできる主観的世界に関るものを表わす（実際にその行為を実行することによってしか判定できない）

もちろんどの妥当要求も当事者達によって問題（拒否や批判）にされる場合がある。その場合、当事者達はいったん相互行為を中断して、仮説的な態度で問題となっている妥当要求を根拠を出し合って互いを説得することになる。それが討議（Diskurs）である。

討議を行なうということは、たんに事実として通用している規範に導かれて行為するということから、自覚的にこの規範そのものを吟味することへと移行することである。討議においては、発話者は自らが掲げた妥当要求を自覚するだけではなく、その発言の背後にある背景知をも反省することになる。従って、発話者は、個々の妥当要求を正当化するだけではなく、自らがよって立つ背景知と自己を自己確証するか、自己否定しなければならない。日常実践がこうした背景知に支えられ、個々の妥当要求が明示的に掲げられないということは、通常の合意が間主観的な匿名性によって成立していることを意味する。従って、討議に参加するということは、この匿名性の状態から自覚的に抜け出すことである。こうしてたんに社会的に事実として通用しているだけの規範（soziale Geltung）に依存する他律性に代わって、承認に値する規範の妥当性（Gültigkeit）にのみ立脚する自律性が確保される。討議は、その意味でコミュニケーションの反省形式だといえる。

個々の討議にではなく、討議そのものに「規範的内容をもつ論議の規則」が不可避の先行仮定として含まれている。それが論議の規則としての普遍化原則（U）と討議の原則（D）である（MukH, S.103, 148 頁；EzD, S.12, 7-8 頁)。

U：係争中の当の規範に全ての人が従ったときに、一人一人全ての人のもつ利害関心の充足にとって生じると予測される結果や随伴結果を、全員が強制なく受け容れる

この普遍化原則は、カントの定言命法を下敷きにし、普遍的意志を表現する規範のみが妥当なものとして受け容れられことを保証するというように語用論的に読み替えられたものである。

D：すべての関与者が、実践的討議（『事実性と妥当性』では「合理的（rational）討議」(FuG, S.138, 136 頁))

の参加者として、同意を与えた（与えるであろう）規範のみが妥当を要求しうる

討議の原理は「遂行的矛盾」を手掛かりにして解明される。論議にかかわるものは、その中で提出される論拠に対して、疑いや批判を行なうものといえども避けることのできない、論議の論理的規則の妥当性を前提している。そして、ハーバーマスに言わせれば、このDこそ、道徳理論家が根拠づけようと試みてきた当の目標なのである。

討議による意志形成の手続きは、二つの局面――つまり他人が取って代わることのできない個人の自律性と、相互主観的に分有されている生活形式に個人が組み込まれているという連帯・福祉――の内的関連を示している。個人の平等な権利と個人の人格的尊厳の等しい尊敬は、相互人格的関係と相互の承認とのネットワークによって支えられているし、他方で共同生活の質は連帯の程度や福祉水準によって測られるだけではなく、各個人の利益が一般的利益の中でどれだけ均等に考慮されているかによっても測られる[3]。

さらにコミュニケーション的な人間形成過程では、「人称代名詞の体系が内面化されて個別化への圧力が相互行為の了解志向的言語使用に組み込まれる」と同時に、「社会形成を促す相互主観性も働きだす」。コミュニケーション的行為には、「個人の自己決定と多様化された社会的依存関係への統合の増大とが組み合わさっている」（EzD, S.14ff, 10-11 頁）。その意味で、コミュニケーション的に行為する者達は、成果に定位して世界内の何かに働きかける「客観化のパースペクティヴ」から、世界内の何かについて了解することに定位する一人称と二人称からなる「当事者の行為遂行的パースペクティヴ」へと態度を転換しているのだ。そうでなければ相互の行為の義務づけの力が発揮されることなどありえないのである。

3.

サンデルが、ハーバーマスは平等というリベラル派の言語から抜け出していない、という批判は当たっているだろうか。ハーバーマスは道徳と倫理との相互前提とでも言うべき視点を『人間の将来』では打ち出している。「善に対して公正が優先する」からといって、「人権の主体の従う抽象的な理性道徳自身が、実はそれに先行する、類としての倫理的自己理解、つまりすべての道徳的人格が共有する倫理的自己理解にその支えを持っているという事態を見誤ってはならない」（ZdMN, S.74, 69-70 頁）という指摘、あるいは「道徳を全体としてどう評価するかということは、それ自身は道徳的判断に属することではなく、類倫理的判断である」（ZdMN, S.124, 122 頁）など、これらの指摘を見れば、サンデルの批判が誤解に基づいているといわざるをえないのではないかと考えざるをえない。すこし詳しく見ていこう。

多元的な世界にあって、倫理的な概念は文化ごと、共同体ごとに異なるとしても、類としての人類の立場から道徳的な判断を下す「類の倫理」が存在するはずだ。そのような視点からハーバーマスは、これから生まれる人間の身体や遺伝子を「デザイン」することの道徳的な意味を考察する。ハーバーマスが『人間の将来』で提示する視点は、デザイナー・ベビーとして生まれた子供の自己了解と深いところでかかわっている。サンデルにはあまり見られることがない視点であるので少し触れておく。

ハーバーマスは、「人間同士の関係のありかたは原則的に可逆的である」（ZdMN, S.110, 107 頁）べきだと考えている。ところが遺伝子操作の優生学はそれを不可能にする。「ある人格が他の人格のゲノムの望ましい構成について後戻りの不可能な決定を下すことによって、二人のあいだに成立する関係においては、自律的に行為し、判断する人格相互の道徳的自己了解のこれまで自明であった前提が自明ではなくなる」（ibid）。言い換えれば、子供は「自分自身の歪曲されない未来を奪われて」（ZdMN, S.108, 106 頁）いるとしか感じないだろう。優生学的介入は、「当該の人格が拒んだところで変えようのない第三者の意図に彼を縛りつけ、彼が自らの人生の分割されていない発動者として自分をとらわれなく理解することを許さなくさせる」（ibid）ことによって、倫理的自由を奪ってしまうのである。これがハーバーマスの優生学的介入に反対する中心的な視点である。では、サンデルが問題にしなかった人間の倫理的自己理解の点に関してはどうだろうか。

ハーバーマスは『人間の将来』において、哲学は「善き生」という具体的生のあり方への回答を差し控えて、メタ規範的な位置、すなわち正義、公正の問題にのみ関わり、「自己了解のプロセスの形式上の特性のみを調べる」ことしかできないと指摘し、キルケゴールの実存哲学を例に挙げる。なぜなら、キルケゴールが「善き生」への回

答を捨て、「自己自身でありうること」というポスト形而上学的な回答を最初に用意したと見ているからである（ZdMN, S.17, 14 頁）。キルケゴールにおいて、自己自身であろうとすることを可能にするのは絶対者＝神への服従である。しかし、ポスト形而上学、脱宗教的時代においてこの種の絶対者に代りうるものは、それが誰の手にも届き得ないという意味で絶対的で超越的である言語のロゴスである。コミュニケーション的行為を行うことで、ポスト形而上的な実存的回答が用意されることになる。キルケゴールの絶対的な権能を言語論的展開によって切り下げて、「主観超越的な力（transsubjektive Macht）」（ZdMN, S.26, 25 頁）に置き換えるのである。

主観超越的な力とは、「歴史的かつ社会的存在として、どんな場合でも必ず、言語的に構造化された生活世界の中にいる」ということを指す。コミュニケートしあい相互に了解し合う様々なコミュニケーションの形式の中で我々は超越化する力に遭遇する」（ZdMN, S.26, 24 頁）。ハーバーマスは『人間の将来』で道徳と倫理の違いも確認している。〈道徳的〉とは、「公正な共同生活に関わる問い」を指す。抗争が生じた場合、「原則的には、当事者すべての利害に同等に即した形で合理的に決定することができる合理的な期待が存在する」（ZdMN, S.71, 67 頁）という平等の立場である。〈倫理的〉とは、「特定の個人、特定のグループの好みの生活様式および実存的な自己理解（自分自身でありうること）、アイデンティティ維持的な解釈パターンに依拠していること」である（ibid.）。「道徳に関しては平等な、倫理に関しては自由な、規範と根拠に依拠した生物」という類倫理的自己理解を前提にしている（ZdMN, S.74, 70 頁）。

そして、ハーバーマスのユニークな視点の核心は、キルケゴールの「自己自身でありうること」を手がかりにして、少なくとも人間という種の自己理解に関する限りでは、道徳と類倫理の関係を提出した点にある。「道徳を全体としてどう評価するかということは、それ自身は道徳的判断に属することではなく、類倫理的判断である」（ZdMN, S.124, 122 頁）。類としての人間が自己自身でありうることを問題にするのが類倫理であり、道徳と違って、人間自身の選択の問題だが、他者の自由で独自の生き方を阻害しないこと、道徳を持つという倫理を意味する。そうした観点からすれば、遺伝子の操作は「原則的に可能な平等」の喪失を意味する。出生以前の胚の技術的な操作は、人類を倫理的自己理解へと収束させる。なぜなら、人格以前の人間の生命との関わりは、人間にとって「類的存在としての自己理解」だからである。ロールズ流の「善に対する公正さの優先性」といっても、人格以前の生命との関わり方の問題が提示するのは、「人権の主体の従う抽象的な理性道徳自身が、実はそれに先行する、類としての倫理的自己理解、つまりすべての道徳的人格が共有する倫理的自己理解」（ZdMN, S.74, 69-70 頁）を前提としていることを妨げるものではないのである。こうして、道徳的自己理解に関する類倫理上の本質的な前提とは、「自分のことを自分の人生の分割不可能な起動者（著者）であると考える人格であり、他のすべての人間をいっさいの例外なく同等な人間と見て対応しうる人格であると理解することができる」（ZdMN, S.123f, 122 頁）という視点を導き出すのである。

4.

以上見てきたように、ハーバーマスは、『人間の将来』において、遺伝的操作は、道徳的自己意識と同時に彼が類倫理と呼ぶ人間の類的存在としての自己理解の両者を破壊すると指摘している。ある人格（生まれてくる子）が他の人格（親など）の遺伝的設計に従属させられることによって、遺伝的に設計された人格は、本来なら「自分のことを自分の人生の分割不可能な起動者（著者）であると考える人格であり、他のすべての人間をいっさいの例外なく同等な人間と見て対応しうる人格であると理解することができる」（ZdMN, S.123f, 122 頁）はずなのにできなくなる。すなわち、自律と「自由で平等な人格相互の間の原則的には対等な関係」が破壊されるのである。ハーバーマスの独自性は、旧来の優生学であれ、リベラル優生学であれ、問題の本質には、道徳を可能にしているのは道徳のコンテクストである類倫理、すなわち「道徳的に判断し行為する存在であると理解するかどうかの決定」（ZdMN, S.121, 119 頁）という「種の倫理に関する自己了解が問題になっている」（ibid）という視点の提出にある。したがって、サンデルのハーバーマス批判は少なくとも『人間の将来』の理解に関しては一面的というより誤解に基づくといえそうである。

確かに、サンデルは生の被贈与性に着目することによって、リベラル優生学が言うように個人の選択としての遺

伝的操作が当たり前になり、いやそれどころか親の義務とさえなるような事態になれば、謙虚さ、責任、連帯という人間の善が損なわれると指摘している点には共感できるものがある。「皮肉なことに、自分自身や子供の運命に対する責任が増殖するにつれて、自分よりも不幸な人々との連帯の感覚は薄れていく可能性がある。我々が自らの境遇の偶然的な性質に自覚的であればあるほど、われわれには他人と運命を共有すべき理由が認められるのである」（CAP, p.89, 94 頁）。サンデルは保険市場における生の被贈与性が果たす相互扶助の精神に対する役割を論じながら、われわれの天賦の才は偶然なのだという強固な観念の意義を論じている。それは、「成功は有徳のあかしであり、裕福な人々は貧困な人々よりも一層富の享受に値するがゆえに裕福であるのだという独善に似た思い上がりが、能力主義社会の中に醸し出されてくるのを防いでくれるのである」（CAP, p.91, 96 頁）とも指摘する。

サンデルもハーバーマスの問題意識を共有している。「遺伝子操作は、類的存在としてのわれわれの自己了解を変えてしまい、結果として、法や道徳についての近代的な考え方への侵害が生じるとともに、社会的統合のために無視することのできない規範的な基盤そのものが侵されるのではないか」（ZdMN, p.50f, 48 頁）。だが、ハーバーマスが「〈道徳化〉の試みとは、バイオ技術を、今やはっきりと見えてきた生活世界のコミュニケーション的構造に合わせるべきだとすることである」（ZdMN, p.51, 48 頁）と論じるとき、サンデルとハーバーマスはその立場を異にするのである。サンデルなら生の被贈与性とするところだが、ハーバーマスは生の原初性を生活世界のコミュニケーション構造に置くのである。その意味では、言語論的転回の徹底と見ることもできるだろう。

ロールズとハーバーマスの共通点は、「現代の多元主義的な社会の人々は道徳や宗教に関して異なった見解を抱いていることから、正義にかなう社会とは、そうした論争の中で特定の立場に与してはならないのであり、むしろ各人に対して、自分自身にとっての善き生の構想を選択し、追求する自由を認めなければならない」（CAP, p.80, 85 頁）[4] とサンデルはまとめている。これまで見てきたように、ハーバーマスがロールズと離れる点は、「善に対する公正の優先」の前提には、理性道徳自身に先行する類としての倫理的自己理解があるとしている点にある[5]。

サンデルからすれば、類倫理と道徳の源泉としての生活世界のコミュニケーションというハーバーマスの観点は、伝統というクッションがコンフリクトを解消する役目をもはや果たさないというポスト伝統的な診断に基づくとしても、言語的コミュニケーションの相互性という「平等」に基づくにすぎず、やはりリベラル派の言語にとらわれているというように見ているのかもしれない。だが、サンデルのいう「被贈与性」という視点自体、ロールズらに代表されるリベラル派の人間観を「（本質的に）負荷なき自己（the unencumbered self）」（LLJ, p.90, 103 頁、また日本語版序文ⅲ）として批判し、「根本的に状況の中に置かれた主体（radically situated subject）」（LLJ, p.21, 24 頁）を対置したはずのサンデルが、個人を実体化する視点から抜け出ていないのではないか、という問題を孕んでいる点、およびハーバーマスが提出したデザインされた側の主体の自己理解という視点が欠けているという点を指摘することはできるだろう。ハーバーマスの道徳と類倫理という観点は、『人間の将来』で初めて提出されたものであり、あくまでも公共の議論における意見形成のための寄与という役割を担っているとはいえ、今後さらに検討していく必要があると思われる。

凡例

「CAP」・『完全』：M. Sandel,“The Case Against Perfection”, Harvard University Press, 2007. 林芳則・伊吹友秀訳『完全な人間を目指さなくもよい理由』ナカニシヤ出版、2010 年。（CAP, p. , 頁）と本文中に略記

「EzD」・『討議倫理』：J. Habermas,“Erläuterungen zur Diskursethik”, Suhrkamp,Frankfurt a.M., 1991. 朝倉輝一・清水多吉訳『討議倫理』法政大学出版局、2005 年。（EzD, S. , 頁）と本文中に略記

「FuG」・『事実性と妥当性』：J. Habermas,“Faktizität und Geltung”, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1992. 川上倫逸・耳野健二訳『事実性と妥当性』、未来社 2002 年。（FuG, S. , 頁）と本文中に略記

「LiS」・『正統化の諸問題』：J. Habermas,“Legitimationsprobleme in Spätkapitalismus”, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973. 細谷貞雄訳『晩期資本主義における正統化の諸問題』岩波書店、1979 年

「LLJ」・『正義の限界』M. J. Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge University Press 1982, 2ed. 1998, 菊池理夫訳『リベラリズムと正義の限界』勁草書房、2009 年。（LLJ, p. 頁）と本文中に略記

「MukH」・『道徳意識』：J. Habermas,“Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln”, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1983. 三島憲一他訳『道徳意識とコミュニケーション行為』岩波書店、1991 年。（MukH, S. , 頁）と本文中に略記

「NmD」・『ポスト形而上学』：J. Habermas,“Nachmetaphysisches Denken”, Suhrkamp,Frankfurt am Main, 1988. 藤澤賢一郎・忽那敬三訳『ポスト形而上学の思想』未来社、1990 年。（NmD, S. , 頁）と本文中に略記

「「SdÖ1990」・『構造転換』：J. Habermas,“Strukturwandel der Öffentlichkeit”, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1962, 1990.『公共性の構造転換』1990 年新版序文付、（本文）細谷貞雄・（新版序文）山田正行訳、未来社、1973, 1996 年。（SdÖ, S. , 頁）と本文中に略記

「ZdMN」・『人間の将来』：J. Habermas,“Die Zunkunft der Menschlichen Natur”, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001, 三島健一訳『人間将来とバイオエシックス』法政大学出版局、2004 年。（ZdMN, S. , 頁）と本文中に略記

注

1　ここでサンデルが参照しているのは、以下の文章である。「（強化される能力が）実質的にどのような人生設計を遂行する際にも有用な、汎用的な手段であるということである。……そうした能力が本当に汎用的な手段に近づけば近づくほど、国家がそうした能力の遺伝子レベルでの強化を奨励または命令さえすることに対する反論は、少なくなっていくだろう」（Allen Buchanan,et al.,“From Chance to Choice”, Cambridge University Press, 2000, p.174）（CAP, p.79, 83 頁）

2　サンデルはこうした事態に着目した哲学者としてアレントを挙げている。「生誕の自然なるものでも、人間の操作による変更の不可能な原初という概念の上で必要な役を果たすには充分である。こうした問題連関を哲学はこれまでめったに扱ってこなかった。その例外がアーレントである。アーレントにおいては＜出生性（natality）＞、すなわち人間は制作されることなく生まれいずるという事実こそが、人間が行為の発動者たりうるための条件とみなされている」（CAP, p.82, 87 頁）。アレントにおいては、「生まれ出ること・出生（natality）」と「始まり（beginning）」の概念は、「可死性（mortality）」の概念とともに、アーレントの思想の根底にあるように思われる。出生への着目には、人間と世界の可死性への深い危機感と、新しい者が出生とともに携えてくる何か新しいことを始める力への強い期待があるのではないか。一人の人間がこの世に生まれてくるということは、世界に一つの新しい始まりが持ち込まれることであり、また、世界は、新しい始まりを迎え入れなければ老朽化してしまう。その意味では、教育とは、新しい始まりとしての「子ども」を守り、それを通して「世界」を老朽化から守る営みであろう。アレントとハーバーマスの関係に関しては、稿を改めて論じることにしたい。

3　ハーバーマスは「妥協（Kompromise）」を一種の合意とみなしている。社会国家的妥協など、以前は問題にしていた。妥協とは「特殊利害の間で調整された調停が、当事者双方の間の勢力均衡という条件のもとで成立する」ことである（LiS, S. 154, 178 頁）。ハーバーマスによると、妥協が成立する条件は二つある。「一つは、当事者双方の間の勢力均衡であり、もうひとつは交渉の対象になる利害が普遍化可能ではないということである。妥協形成のためのこの普遍的条件のうち、少なくとも一つでも満たされていないならば、それは見かけの妥協にすぎない」（LiS, S.155, 180 頁）。成立した妥協が公正か否かは、先行する交渉過程の手続き条件の道徳的正当性に求められる（EzD, S.20, 23 頁）。ハーバーマスの妥協概念の整理の妥当性については稿を改めて論じる。なお、妥協を Integrity の問題として論じたものとして以下を参照。M. Benjamin, Splitting the Difference —— Compromise and Integrity in Ethics and Politics, University of Kansas, 1990

4　サンデルがハーバーマスとロールズの共通点としてあげているこのまとめは、『人間の将来』の英語版からとられている。『完全』第 4 章注 31 を参照

5　ハーバーマスとロールズの論争に関しては論じたことがある。「公共的理性使用をめぐるハーバーマスとロールズの対話」沖縄大学人文学部紀要第 12 号、2010 年、35-48 頁。

Discourse Ethics and Michael Sandel

Koichi Asakura

Today, the issues of peaceful coexistence, quality of life, and sophisticated medical technologies are urging us to find solutions, not simply as a question of "virtue" and "human perfection" i.e., values shared among the members of a particular community, but as those about what actions are "right,""just," and "fair". Jürgen Habermas, who has discussed these issues primarily as those of legitimation (Legitimation) and justification (Rechtfertigung) through his discussions on the public sphere and theories of communicative action and discourse, once showed his position in the controversy over the acceptability of so-called human cloning and enhancement (*Die Zunkunft der menschlichen Natur* (*The Future of Human Nature*), 2001; translated in Japanese as *Ningen no shorai to baioesikkusu*, 2004). Michael Sandel argued against this from a communitarian standpoint (The Case Against Perfection, 2007 ; translated in Japanese as *Kanzen na Ningen o mezasanakutemo yoi Riyuu*, 2010). However, Sandel's critique of Habermas seems to be based partly on some fundamental misinterpretations. This paper examines Sandel's critique against Habermas to ponder upon its validity and significance.

1.

Sandel approves of Habermas's argumentagainst embryo screening and genetic manipulation for nonmedical enhancement purposes that liberal eugenics accepts, which reflects his acute awareness of Germany's dark eugenic past, while entirely accepting the presuppositions of liberal theology but neither invoking any spiritual or theological notions, nor resting on any particular "conception of the good life."

While the old eugenics refers to a movement to systematically, socially, and artificially improve the genetic makeup of the human species, which encourages discrimination based on race or disability by preventing those who with what is considered defective genes from reproducing or by sterilizing them, liberal eugenics--according to Sandel--(he refers to such works as Buchanan's *From Chance to Choice*)[1] refers to a position which argues "provided that the benefits and burdens of genetic improvement are fairly distributed, these bioethicists argue, eugenic measures are unobjectionable and may even be morally required" (CAP, p.81; p.80). To this, John Rawls and Ronald Dworkin also agree. Even though liberal eugenics emphasizes individual choice, it also implies the risk of state compulsion.

All that matters, from the liberal-eugenics standpoint, is that neither the education nor the genetic alteration violates the child's autonomy, or "right to an open future". Based on such a standpoint, "given the duty of parents to promote the well-being of their children (while respecting their right to an open future), such enhancement becomes not only permissible but obligatory. Just as the state can require parents to send their children to school, so it can require parents to use genetic technologies (provided they are safe) to boost their child's IQ" (CAP, pp.78-79; p.83). Thus, it is revealed that liberal eugenics which should intend to emphasize individual choice could invite states to force eugenic measures on the foundation of parental duty to protect or promote the child's right to his or her future or autonomy rather than individual choice.

And Sandel favors Habermas's sensitivity to such possibilities. Then what is the unique significance of Habermas that Sandel appreciates? It is his focus on the "connection between the contingency of a life's beginning that is not at our disposal and the freedom to give one's life an ethical shape" (CAP, p.82; p.87). Referring to *The Future of Human Nature*, Sandel

summarizes the position of Habermas as follows: “Genetic intervention to select or improve children is objectionable….. because it violates the liberal principles of autonomy and equality. It violatesautonomy because genetically programmed persons cannot regard themselves as ‘the sole authors of their own life history.’ And it undermines equality by destroying ‘the essentially symmetrical relations between free and equal human beings’ across generations”(CAP, p80; p.85).

Here, Sandel’s position is rather complex: while admitting Habermas is right to oppose liberal eugenics, Sandel also thinks he is wrong to think that the case against it can rest on liberal terms alone. That is because“The defenders of liberal eugenics have a point when they argue that designer children are no less autonomous with respect to their genetic traits than children born the natural way” (CAP, pp.80-81; p85). Citing the examples of the parent who forces her child to practice the piano or tennis from early childhood, Sandel criticizes Habermas from a liberal eugenic standpoint saying that the question is “whether the parental intervention, be it eugenic or environmental, undermines the child’s freedom to choose her own life plan”(CAP, p.81; p.86). According to Sandel, the notion that our freedom of life is bound up with the contingency of a life’s beginning human controls cannot alter also carries a broader implication. That is because it turns our eyes to “Whatever its effect on the autonomy of the child, the drive to banish contingency and to master the mystery of birth diminishes the designing parent and corrupts parenting as a social practice governed by norms of unconditional love” (CAP, pp.82-3; p.87).

As will be shown later, just as Sandel notes the giftedness of life, Habermas also notes the original contingency of life beyond human disposal: “‘we experience our own freedom with reference to something which, by its very nature, is not at our disposal.’ To think of ourselves free, we must be able to ascribe our origins ‘to a beginning which eludes human disposal,’ a beginning that arises from something--like God or nature--that is not at the disposal of some *other* person (CAP, p.85; p86).”[2] Yet for Sandel, the problem lies probably in that those origins are in the end bound to a moral position founded on the equality principle oriented to the “question concerning fair communal life”. In *The Future of Human Nature*, being moral refers to a “question concerning fair communal life” and a situation in which conflicts “may be reasonably expected to be in principle amenable to rational solutions that are in the equal interest of all” (ZdMN, S. 71; p.67; *The Future of Human Nature*, p.38). Despite his fundamental diagnosis of a post-metaphysical or post-religious era, for Sandel, these terms, be it freedom or equality, mean nothing more than liberalist clichés. But this critique of Habermas by Sandel may appear rather simplistic because in the same work cited by Sandel, Habermas offers a viewpoint of mutual prerequisite relations between morals and ethics: he discusses the ethics that we should have morals--the ethics of the whole human species--provides a context in which morals exist. So, in any case, let us see Sandel’s position in the first place.

The basic idea of Sandel rests on the giftedness of life. The giftedness of life means “our talents and powers are not wholly our own doing, nor even fully ours, despite the efforts we expend to develop and to exercise them” (CAP, p.27; p.30). In other words, giftedness teaches us humility and solidarity. For example, natural pregnancy develops an openness to accept even a child not exactly as the parents desired and a humility in raising the child in those around the child including parents. In scenes of sports and art, natural talents and gifts are celebrated by the surrounding people literally as a gift, and people including the child will naturally develop such good as a will to share the fruit gained from the luck through various systems of social solidarity.

The problem is not that the parents usurp the autonomy of the child, but it lies in the hubris of the designing parents, in their drive to master the mystery of birth (CAP, p.46; p.50). Further, genetically designing children can deprive the society of an “openness to the unbidden”, or may inspire it to reject anything outside design. Sandel points to a problem through citing two cases that actually took place. The first case is that of a deaf lesbian couple who sought out a sperm donor with five generations of deafness in his family and successfully had a child born deaf. This case brought condemnation on the charge that they had deliberately inflicted a disability; but they considered deafness is a cultural identity, not a disability on their child, and said that they did not view what they had done as very different from what straight couples do when they have children, he writes (CAP, pp.1-2; pp.3-4). The second case is that of an infertile couple who ran an ad in the *Harvard Crimson* and other Ivy League student newspaperswhich said they would pay 50,000 dollars to an egg donor being “five feet, ten inches tall, athletic, without major family medical problems, and to have a combined SAT score of 1400 or above”. And this offer met no

public condemnation (CAP, pp.2-3: pp.5-6).

Citing the above two cases, Sandel raises the question as follows: “Is there still something wrong with the idea of parents picking and choosing the kind of child they will have? Or do parents do that all the time, in their choice of mate and, these days, in their use of new reproductive technologies? (CAP, p.2; p.4)” Or, “And yet something about the ad leaves a lingering moral qualm. Even if no harm is involved, isn’t there something troubling about parents ordering up a child with certain genetic traits?”(CAP, p.3;,p.5). What Sandel questions here is whether the drive for mastery over the giftedness of life can be legitimized or not.

What we see here is a “Promethean aspiration” (CAP, p.27; p.30) to remake nature, including human nature, to satisfy our desires. The problem is this “drive to mastery” (ibid) as opposed to the giftedness of life. And what the drive to mastery misses, and may even destroy, is an appreciation of the gifted character of human powers and achievements, says Sandel. He expresses his concerns that once we give ourselves up to this impulse, it will transform three key features of our moral landscape “humility, responsibility and solidarity” (CAP, p.86; p.90).

Sandel notes that for arguing against cloning or selecting genetic traits, argument based on autonomy alone--saying that designer children are not fully free (their right to autonomy is impaired)--is not persuasive: “This moral quandary has nothing to do with impairing autonomy” (CAP, p.8; p.11). There are two points to Sandel’s critique of the focus on autonomy: (1) it wrongly implies that, absent a designing parent, children are free to choose their physical characteristics for themselves. But none of us chooses our own genetic inheritance. The alternative to a cloned or genetically enhanced child is not one whose future is unbiased and unbound by particular talents; (2) It cannot explain our moral hesitation about people who seek genetic enhancement for themselves, despite not all genetic interventions are passed down the generations. For Sandel, giving ourselves up to a Prometheanimpulse to mastery and seeking enhancement or genetic manipulation implies a significant threat: “It threatens to banish our appreciation of life as a gift, and to leave us with nothing to affirm or behold outside our own will” (CAP, p.100; p.105). It is the notion of giftedness that provides warrants to the elements of human morals--“humility, responsibility and solidarity.”

Since Sandel takes a position critical to liberalist arguments, he is tough on an all-or-nothing respect for an autonomous person or equality. It is because if something is once deemed to be a nonperson, an all-or-nothing ethic of respect for persons can consign it to utilitarian calculus as a mere thing. Rather, we “would do better to cultivate a more expansive appreciation of life as a gift that commands our reverence and restricts our life”(CAP, p.127; p.134).

Yet Sandel does not rush to argue for a ban on embryonic stem cell research: as long as it aims to cure degenerative diseases such as Alzheimer’s disease and uses only blastocysts which are never put back into womb, it is permissible, he argues, because it “is a noble exercise of our human ingenuity to promote healing and to play our part in repairing the given world”(ibid).

Be it a focus on the “giftedness of life” or “origin of life,” both Sandel and Habermas are cautious on the issues raised by advanced medicine, while focusing on the same situation: “liberal thinkers from Locke to Kant to Habermas accept the idea that freedom depends on an origin or standpoint that exceeds our control….And for Habermas, … our freedom as equal moral beings depends on having an origin beyond human manipulation or control….we can make sense of the notion of giftedness, and feel its moral weight, whether or not we trace the source of the gift to God”(CAP, pp.95-96; pp.100-101).

As we will see later, Habermas offers a perspective to review even the origin of life from a viewpoint of communicative action. He parts company with Sandel in that respect. Putting it aside, anyway, Sandel’s critique of Habermas seems to be based partly on some misinterpretations as I mentioned earlier. Thus, let us review the discourse ethics and *The Future of Human Nature* to examine the validity and limits of Sandel’s critique of Habermas.

2.

Accepting in his preface to the 1990 edition of *The Structural Transformation of the Public Sphere*(1962), feminist

criticism of the book which sees a patriarchic character in the Bourgeois public sphere, Habermas wrote as follows: “the Bourgeois public sphere (die bürgerliche Öffentlichkeit) takes a clear shape in discourses in which not only labor movements but also ‘others’ excluded even from them, thus including feminist movements, can join in order to convert from inside the Bourgeois public sphere--and the structure of the public sphere per se. Universalistic discourses of the Bourgeois public sphere are under self-related presupposition from the beginning. In short, discourses are not always exempted from internal criticism”(SdO,S.20, p.xi).

Discourse ethics is an attempt to rethink what are the critical criteria for practice or how that criteria are rationally warranted in “the situation where legacies of the Western modernity do not work.” An explanation from a modern individualist viewpoint to this was “an attempt to explain the formation of norms which accompany super-subjectively required normative validity claims, from interests and personal interest calculations of instrumentally decisive (entscheidend) actors incidentally meeting with each other” (NmD, S.82; p.101). However, Habermas notes, “it cannot be said that the question of how an order appearsfrom the double contingency (doppelte Kontingenz) of independently decision making (unabhangig entscheidend) actors are answered in a more convincing manner today than in the age of Hobbes” (NmD, S.82; p.102).

From the standpoint of discourse ethics, a moral judgment asks “how conflicts of action can be settled on the basis of rationally motivated agreement” (EzD,S.11; p.7; Moral Consciousness and Communicative Action, p.196), because verbal communication entails an “inherent telos of mutual understanding” (EzD,S.75; p.93;) as a normative concept. And understanding means, from the participants’ perspective, a rationally motivated process of coming to a mutual consensus.

The ethics of discourse, as its basic strategy, “picks up this basic Hegelian aspiration to redeem it with Kantian means (Mitteln).” The basic intention of Hegel is to see within the “unity of basic moral phenomenon” the two principles of morality--“justice (Gerechtigkeit)” versus “solidarity (Solidaritat)” and “welfare (Wohl)”--which had been tied with always conflicting traditions in moral philosophy, through the concept of ethics, rather than falling in the pitfall of isolating one in conflict with the other. Justice refers to “subjective freedom of inalienable individuality” while solidarity refers to “the well-being of associated members of a community who intersubjectively share the same lifeworld” (EzD, S.16; p.12; *Moral Consciousness and Communicative Action*, p.200). Then from what viewpoint does a discourse ethics start, following such Hegel’s basic orientation and using the Kantian instrumentation?

Discourse ethics discerns the reason why these two principles, “justice” and “welfare”, are derived from the single origin, morality. That refers to vulnerability necessitating compensation (kompensationsbedurftige Verletztbarkeit) of the “Creatures that ate individualized only through socialization are vulnerable and morally in need of considerateness” (EzD, S14f; p.10; *Moral Consciousness and Communicative Action,* p.199). Because of this vulnerability, ethics “cannot protect the rights of the individual without also protecting the well-being of the community to which he belongs” (EzD,S16; p.12; *Moral Consciousness and Communicative Action*, p.200), or in other words, it requires “defending the integrity of the individual and of preserving the vital fabric of ties of mutual recognition” (EzD, S.15: p.11; *Moral Consciousness and Communicative Action,* p.200).

Hence, ethics have two sides: they “must emphasize the inviolability of the individual by postulating equal respect for the dignity of each individual” but must “also protect the web of intersubjective relations of mutual recognition by which these individuals survive as members of a community” (the former corresponds with the principle of “justice (Gerechtigkeit),” and the latter with the principle of “solidarity (Solidaritat) and welfare (Wohl)”) (EzD,S16; p12; Moral Consciousness and Communicative Action, p.200).

Thus, while the rational action of an agency is premised on desires including interest concerns in principle, it is confirmed that individualization and socialization are identical, or that the moral agent is essentially a social existence.

The position described above is theoretically warranted by the “communicative action theory.” It is oriented to the “practice of everyday (verbal) communication” and focused on the mutually coordinating function of acts based on “action oriented towards reaching understanding (verständigugsorientiertes Handeln)”. Interactions are called communicative when “the participants coordinate their plans of action consensually”: it is a social action of which achievement or non-achievement

of the understanding aimed at each time is "evaluated in terms of the intersubjective recognition of validity claims (Geltungsanspruch)" (MukH, S. 68;p. 97; p.58). Here, "the consensus achieving power inherent to linguistic understanding is effective for the coordination of actions" and it typifies an action in which a natural language is "required also as a source of social integration". In contrast, a strategic action is a social action in which "natural language is needed only as a medium of communication of information", and "the effect of the action coordination depends on the influence the actor yields upon the situation of the action or the counterpart through non-linguistic activities," typologically distinct from a communicative action (NmD, S.69; pp.84-85). Actions oriented towards reaching understanding can be explained by "pragmatics (theories on speech act)" which analyze sentences spoken in everyday practice in actual lifeworld situations. However, the speech act alone cannot explain the action-coordinating mechanism for reaching mutual understanding. That is a process for the parties concerned to get convinced from rational motivations. In other words, when the three requirements --the validity of the action or the foundation of the action, claim to validity that the conditions for its validity are met, and the warrant of certification to provide a foundation for the validity claim--are satisfied, a speaker can rationally motivate a hearer to accept a speech act offer. In a speech act, whether implicitly, the following universal validity claims are lodged behind each speech:

(1) Intelligibility claim: the speech of the speaker is comprehensible to the hearer.
(2) Claim to truth: the speech correctly represents facts.
(3) Normative rightness claim: the speech is legitimate in the light of its relations with the hearer and the norm.
(4) Sincerity claim: it represents something concerning the subjective world only the speaker has the privilege to approach (which can be judged only by implementing that action)

Of course, any validity claims may be questioned by the parties concerned (rejected or criticized). In that case, the participants will interrupt mutual actions and attempt to persuade each other by presenting foundations for the validity clam in question in a hypothetical manner. That is a discourse (Diskurs).

Having a discourse means a transition from actions guided by the de facto norms to a subjective examination of the norms themselves. In a discourse, the speaker is not only aware of the validity claims presented by him/herself, but is urged to reflect upon the background knowledge behind the speech. Therefore, the speaker needs not only to justify individual validity claims but also verify or deny by him/herself the background knowledge he/she relies on and him/herself. The fact that everyday practice is supported by such background knowledge and individual validity claims are not explicitly presented means that consensus usually rests on intersubjective anonymity. Hence, participating in a discourse means subjectively getting out of this anonymity status. Thus, in place of heteronomy dependent on the norm of de facto social acceptance (soziale Geltung), autonomy relying solely on the validity of a norm worth approving (Gültigkeit) is assured. Discourse, in that sense, can be considered a reflective form of communication.

Not individual discourses, but discourse itself involves "rules of argumentation with normative elements" as an inevitable presupposition. That is the principle of universalization (U) and the principle of discourse (D) as a rule of argumentation (MukH, S.103, p.148; EzD, S.12, pp.7-8).

U: All affected can accept without being forced the consequences and their side effects when the general observance of the norm in question can be anticipated to have for the satisfaction of everyone's interests.

This principle of universalization is based on a Kantian categorical imperative, an interpretation in pragmatics terms to state that only norms representing a universal will is guaranteed to be accepted as valid.

D: Only those norms can claim to be valid that meet (or could meet) with the approval of all affected in their capacity as participants in a practical discourse (or "rational discourse" in *Between Facts and Norms*) (FuG, S.138; p.136).

The principle of discourse is elucidated using "performative contradiction" as a clue. Those involved in argumentation presupposes the validity of the logical rules of argumentation which are unavoidable even for those doubt or criticize the cases submitted in the argumentation. And according to Habermas, it is this principle of (D) that moral theorists have tried to establish grounds for.

The procedure of forming a will through discourse indicate the internal relation between the two phases--i.e., the

individual autonomy that others cannot replace for and solidarity and welfare in that individuals are incorporated in an intersubjectively shared form of life. Equal right of individuals and equal respect of personal dignity are supported by the network of interpersonal relationship and mutual approval, while the quality of communal life is measured not only by the level of solidarity and welfare but also by the equality of consideration to individual interests among general interests[3].

Further, in the process of communicative character building, "the system of personal pronouns is internalized and the pressure for individualization is incorporated in the use of language oriented toward reaching understanding of mutual actions", and "the intersubjectivity promoting socialization starts to work" at the same time. In communicative action, "the simultaneous growth of the autonomous individual subject and his dependence on interpersonal relationships and social ties" are combined (EzD, S.14ff, pp.10-11; *Moral Consciousness and Communicative Action*, p.199). In that sense, those who engage in communicative action change their posture from the "perspective on objectification" in which one attempts to influence something in the world oriented toward achievements, to "the actor's performance perspective" which is comprised of the first person and the second person oriented toward understanding something in the world: otherwise, no exercise of mutually obligating power on actions will be possible.

3.

Is Sandel right in criticizing Habermas for not casting off the liberalist language of equality? Habermas put forth a viewpoint of what may be called a mutual presupposition of morals and ethics in *The Future of Human Nature*. When we see his statements such as "'priority of the just over the good' must not blind us to the fact that the abstract morality of reason proper to subjects of human right is itself sustained by a prior *ethical self-understanding of the species*, which is shared by all *moral persons*" (ZdMN, S. 74; pp.69-70; *The Future of Human Nature*, p.40), or "An assessment of morality as a whole is itself not a moral judgment, but an ethical one, a judgment which is part of the ethics of the species" (ZdMN, S.124;p.122; ibid, p.73), we are compelled to think that Sandel's criticism is based on some misinterpretations. Now let us see it in more details.

Even ethical notions may differ from culture to culture or community to community in a pluralistic world, there should exist "ethics of the species" for making moral judgments from the standpoint of the human race. From such a perspective, Habermas ponders upon the moral meaning of "designing" the physical or genetic traits in humans to be born in future. The viewpoint presented by Habermas in *The Future of Human Nature* is deeply concerned with the self-understanding of a child born as a designer baby. I will touch upon this since little of such a viewpoint is found in Sandel.

According to Habermas, the statement "there is, in principle, a reversibility to international relationships"(ZdMN, S.110; p.107; ibid. p.63) should hold true. However, the eugenic of gene manipulation makes it impossible. "The irreversible choice a person makes for the desired makeup of the genome of another person initiates a type of relationship between these two which jeopardizes a precondition for the moral self-understanding of autonomous actors" (ibid). In other words, a child will only feel that he is "deprived of an unobstructed future of his own" (ZdMN, S.108; p.106; *The Future of Human Nature*, p.63). Eugenic interventions deprive them of ethical freedom since "they tie down the person concerned to rejected, but irreversible intentions of third parties, barring him from the spontaneous self-perception of being the undivided author of his own life"(ibid). This is the central viewpoint of Habermas when he opposes eugenic interventions. Then what about the ethical self understanding of humans which Sandel was not concerned with?

In *The Future of Human Nature*, Habermas noted that philosophy can only be concerned with a meta-normative position, or the issues of justice and equity and "investigate only the formal characteristics of the process of self understanding" rather than answering the question about "good life", or how we should live, citing the example of Kierkegaard's existential philosophy. This is because he thinks Kierkegaard was the first to quit answering the question of "good life" but answered with a postmetaphysical concept of "being-able-to-be-oneself" (ZdMN, S.17; p.14; *The Future of Human Nature*, p.5). In Kierkegaard, what makes it possible to be able to be oneself is obedience to the Absolute, i.e. God. However, in the post-

metaphysical, post-religious age, what can take the place of this absolute being is the logos of language, which is absolute and transcendental in a sense that it is beyond the reach of anybody. By taking a communicative action, a postmetaphysical existential answer is prepared. With a linguistic turn, he devaluates the Kierkegaard's absolute power to "transsubjective power (transsubjektive Macht)" (ZdMN, S.26; p.25; ibid., p.11).

Transsubjective power means that "As historical and social beings we find ourselves always already in a linguistically structured lifeworld. In the forms of communication through which we reach an understanding with one another about something in the world and about ourselves, we encounter a transcending power"(ZdMN, S.26; p.24; ibid, p.10). Habermas also confirms the difference between morals and ethics in *The Future of Human Nature*. Being <moral> refers to "a question concerning fair communal life". In the event of a dispute, his position focuses on equality affirming it "may be reasonably expected to be in principle amenable to rational solutions that are in the equal interest of all"(ZdMN, S.71; p.67; ibid., p.38). Being <ethical> refers to being "shaped by the preferred way of life and the existential self-understanding of an individual or a group of citizens, that is, by their identity forming beliefs"(ibid). He presupposes that in our self-understanding based on a species ethics, we see ourselves to be "ethically free and morally equal beings guided by norms and reasons" (ZdMN, S.74; p.70; *The Future of Human Nature*, p.41).

And the core of the unique viewpoint of Habermas rests in that it presented the relations between morals and the ethics of the species, at least with respect to the self understanding of the human species, following the lead of Kierkegaard's concept, "being-able-to-be-oneself". "An assessment of morality as a whole is itself not a moral judgment, but an ethical one, a judgment which is part of the ethics of the species"(ZdMN, S.124; p.122: ibid., p.73). The ethics of the species questions whether humans as a species are able to be themselves: unlike morals, it is a question of choice by humans themselves, which means ethics of never hindering the free and original living of others and having morals. From this viewpoint, genetic manipulations mean the loss of "equality that is possible in principle." Technological manipulation of embryos before birth will cause the human race to converge on an ethical self understanding, because the relations with a prepersonal form of human life means for the human species "self understanding as an existence as species." Rawls mentions "priority of equity over the good," but what the issue of relations with prepersonal life does not prevent that "the abstract morality of reason proper to subjects of human rights is itself sustained by a prior ethical self-understanding of the species, which is shared by all moral persons" (ZdMN, S.74; pp.69-70; ibid., p.40). Thus, he derives a viewpoint that an essential presupposition in the ethics of the species concerning moral self understanding is "able to come to a self-understanding as persons who are the undivided authors of their own lives, and approach others, without exception, as persons of equal birth"(ZdMN, ,S.123f; p.122; ibid. p.72).

4.

As we have seen so far, in *The Future of Human Nature*, Habermas notes that genetic manipulations destroy both moral self understanding and the our self understanding as the human species, or the ethics of the species as he calls it. When a person (the child to be born) is subjected to the genetic design by another person (such as a parent), the genetically designed person who should originally be "able to come to a self-understanding as persons who are the undivided authors of their own lives, and approach others, without exception, as persons of equal birth"(ZdMN, ,S.123f; p.122; ibid. p.72) will no longer be able to do so. That means, autonomy and the "basically equal relations between free and equal persons" will be destroyed. The uniqueness of Habermas lies in his presenting the viewpoint that, be it old eugenics or liberal eugenics, the essential question is that morals are enabled by the ethics of the species as a context of morals: "whether or not we may go on to see ourselves as beings committed to moral judgment and action" (ZdMN, S.121; p.119; ibid. p.71): now "what is at stake, … is … the ethical self-understanding of the species" (ibid). Thus, Sandel's critique of Habermas may be considered--at least concerning the understanding of *The Future of the Human Nature*--to be based on misinterpretation rather than being simplistic.

Certainly, we can sympathize with Sandel when he focuses on the giftedness of life and warns that if genetic

manipulations as an individual choice become a normal practice as liberal eugenics advocates, or even a parental requirement, human good such as humility, responsibility, and solidarity will be hindered. "Paradoxically, the explosion of responsibility for our own fate, and that of our children, may diminish our sense of solidarity with those less fortunate than ourselves. The more alive we are to the chanced nature of solidarity with those less fortunate than ourselves. The more alive we are to the chanced nature of our lot, the more reason we have to share our fate with others"(CAP, p.89; p.94). While discussing the role the giftedness of life plays to the spirit of mutual aid in the insurance market, Sandel discusses the significance of the solid notion that our natural talents originate from contingency. He also notes that it "saves a meritocratic society from sliding into the smug assumption that success is the crown of virtue, that the rich are rich because they are more deserving than the poor"(CAP, p.91; p.96).

Sandel also shares Habermas's awareness of issues: "Genetic manipulation could change the ethical self-understanding of the species in so fundamental a way that the attack on modern conception of law and morality might at the same time affect the inalienable normative foundations of societal integration"(ZdMN, p.50f; p.48; *The Future of Human Nature*, p.26). However, when Habermas discusses "the 'moralizing' attempt to adapt biotechnological progress to the by now transparent communicative structures of the lifeworld appears in a different light"(ZdMN, p.51; p.48), he parts company with Sandel. When Sandel speaks about the giftedness of life, Habermas places the origin of life in the communicative structure of our living world. In that sense, it can be regarded as his pursuit of the linguistic turn.

A view shared between Rawls and Habermas is that "since people in modern pluralist societies disagree about morality and religion, a just society should not take sides in such disputes but should instead accord each person the freedom to choose and pursue his or her own conception of the good life"(CAP, p.80; p.85)[4], summarizes Sandel. As we have seen above, Habermas parts company with Rawls when he says "the priority of equity over the good" premises on the ethical self understanding as a species which precede reason and morals themselves[5].

Maybe for Sandel, Habermas's view of communication in the living world as a source of ethics of the species and morals may seem still bound to the liberalist language, which is grounded solely on "equality" in the mutuality of verbal communication, even if based on a post-traditional diagnosis no longer recognizing a conflict resolving function in the cushion called tradition. Yet we can note here that when Sandel focuses on "the giftedness of life," he may not have casted off the idea of substantiating individuals despite his criticism of a liberalist view of humans indicated typically by Rawls as (essentially) "the unencumbered self" (LLJ, p.90; p.103; also, Preface to the Japanese version, iii), contraposing "radically situated subject" (LLJ, p.21; p.24), and that he lacks the perpsective for the self understanding of the designed subject presented by Habarmas. The viewpoint of Habermas on morals and the ethics of the species was presented in *The Future of Human Nature* for the first time. Recognizing that it was intended as a contribution to the shaping of opinion in public debate, it seems to require further examination into future.

References

CAP: M. Sandel, *The Case Against Perfection*, Harvard University Press, 2007. Japanese version: *Kanzen na ningen o mezasanakutemo yoi riyuu*, trans. Yoshinori Hayashi & Tomohide Ibuki, Kyoto, Nakanishiya Shuppan, 2010. In the text, referred to like (CAP, p. <original page>; p. <Japanese version page>).

EzD: J.Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp,Frankfurt a.M.,1991. Japanese version: *Toogi rinri* trans. Koichi Asakura & Takichi Shimizu, Tokyo, Hosei University Press, 2005. Chapters 4, 5, and 6 appeared in English in *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, trans. By Ciaran P. Cronin, Cambridge and London, The MIT Press, 1994, and Chapter 1 in *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. C. Lenhardt and S.W. Nicolsen, Cambridge, The MIT Press, 1990. In the text, referred to like (EzD, S. <original page>; p. <Japanese version page>; p. <English version page>).

FuG: J.Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp,Frankfurt a.M.,1992. Japanese version: *Jijitsusei to datousei*, trans. Rinitsu Kawakami and Kenji Mimino. Tokyo, Miraisha, 2002. English version: *Between Facts and Norms*, trans. William Rehg, The MIT Press, 1996 & 1998 (paperback edition). In the text, referred to like (FuG, S. <original page>; p. <Japanese version page>; p. <English version page>).

LiS: J.Habermas, *Legitimationsprobleme in Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main,1973. Japanese version: B*anki shion shugi ni*

okeru seitouka no shomondai, trans. Sadao Hosoya, Tokyo, Iwanami Shoten, Publishers, 1979. English version: *Legitimation Crisis*, trans. Thomas McCarthy,Boston, Beacon Press, 1975.

LLJ: M. Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge University Press 1982, 2ed. 1998. Japanese version: *Liberarizumu to seigi no genkai*, trans. Masao Kikuchi, Tokyo, Keiso Shobo, 2009. In the text, referred to like (LLJ, p. <original page>; p. <Japanese version page>).

MukH: J.Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.,1983. Japansese version: *Dotoku ishiki to komyunikeshon koi*, trans. Kenichi Mishima et al., Tokyo, Iwanami Shoten, Publishers, 1991. English version: *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. by C. Lenhardt and S.W. Nicholsen, Cambridge, The MIT Press, 1990. In the text, referred to like (MukH, S. <original page>; p. <Japanese version page>; p. <English version page>).

NmD: J.Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp,Frankfurt am Main, 1988. Japanese version: *Posuto keijijogaku no shiso*, trans. Kenichiro Fujisawa and Keizo Kutsuna, Tokyo, Miraisha, 1990. English version: *Post-Metaphysical Thinking: Between Metaphysics and the Critique of Reasontrans*. by William Mark Hohengarten. Cambridge, Polity Press, New Ed. 1995. In the text, referred to like (NmD, S. <original page>; p. <Japanese version page>; p. <English version page>).

SdÖ: J.Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Suhrkamp,Frankfurt a.M.,1962,1990. Japanese version (new ed. with preface): *Kokyosei no kozo tenkan*, trans. Sadao Hosoya text) and Masayuki Yamada (preface to the new edtion), Tokyo, Miraisha. 1973, 1996. English version: *Structural Transformation of the Public Sphere*, trans. Thomas Burger with the assistance of Frederick Lawrence, Cambridge, Polity Press, 1989. In the text, referred to like (SdÖ, S. <original page>; p. <Japanese version page>).

ZdMN: J.Habermas, *Die Zunkunft der Menschlichen Natur*, Suhrkamp,Frankfurt am Main, 2001. Japanese version: *Ningen shourai to baio esikkusu*, trans. Kenichi Mishima, Tokyo, Hosei University Press, 2004. English version: *The Future of Human Nature*, trans. William Rehg et al., Cambridge, Polity Press. In the text, referred to like (ZdMN, S. <original page>; p. <Japanese version page>; p. <English version page>).

Notes

1 Here, Sandel refers to the following passage: “(the capacities being engaced) are general purpose means, useful in carrying out virtually any plan of life....The closer such capacities are to truly all-purpose means, the less objection there should be to the stage encourating or even requiring genetic enhancements of those capabilities”(Allen Buchanan,et al., “From Chance to Choice”, Cambridge University Press, 2000,p.174)(CAP, p.79; p.83)

2 Sandel cites Arendt as a philosopher who noted such situation: “that birth, ‘being a natural fact, meets the conceptual requirement of constituting a beginning we cannot control. Philosophy has but rarely addressed this matter.’ An exception, he observes, is found in the work of Hannah Arendt, who sees ‘natality,’ the fact that human beings are born not made, as a condition of their capacity to initiate action”(CAP, p.82; p.87). The notions of “natality” and “beginning” as well as “mortality” seem to be at the base of Arendt’s thoughts. Her focus on natality, may suggest a keen sense of crisis about the mortality of humans and the world and a strong expectation on the power to begin something new that a new person brings with one’s birth. The birth of a person into this world means that a new beginning is brought into this world; at the same time, the world will deteriorate with age if new beginnings are not introduced. In that sense, education is an endeavor to protect “children” as new beginnings and through that, protect the “world” from aging. I will discuss the relation between Arendt and Habermas elsewhere.

3 Habermas regards “compromise (Kompromise)”as a certain type of consensus. Before, he regarded socio-national compromise as problematic. Compromise is an adjustment between particular interest which takes place under conditions of a balance of power between the parties involved (LiS,S.154; p. 178).According to Habermas, there are two conditions for a compromise to be made. One is a balance of power among the parties involved and the other is that the compromised interests must be non-generalizable. If one or both of these conditions is not met, it is a pseudo-compromise. (LiS,S.155; p.180). Whether the compromise made is fair or not depends on the moral legitimacy of the procedural conditions of the preceding negotiation process (EzD,S.20; p23). The validity of Habermas’s ideas on the concept of compromise will be discussed elsewhere. For discussions on compromise as an issue of integrity, refer to: M. Benjamin, Splitting the Difference--Compromise and Integrity in Ethics and Politics, University of Kansas, 1990.

4 This summary of the agreement of Habermas and Rawls is quoted from the English version of *The Future of Human Nature*. See CAP, Chapter 4, note 31.

5 I have once discussed the argument between Habermas and Rawls. See “A Dialog between Habermas and Rawls about the use of public reason,” *Journal of the Faculty of Humanities and Social Sciences 12*, Okinawa University, pp.35-48 , 2010.

仏教における共生の基盤の可能性としての「捨（upekṣā）」

堀内　俊郎

序

古代ギリシアで行われていた「陶片追放」に関して、『プルターク英雄伝』に、こんな話がある。

「アテナイの人々が、アリステイデスを追放しようとして、陶片に名まえを書いていると、」文字の読み書きができず「田舎者まるだしの男が、アリステイデスをただ行きずりの人と思いこんで、陶片をわたし、『ひとつ、これにアリステイデスと書いてくれんかの』と頼んだという。これにはアリステイデスもびっくりして、『アリステイデスは、あんたに、なにかひどいことでもやったのかね』とたずねると、『いや、なんにもありゃしねえ。でえいち、おらあ、そんな男知りもしねえだが、ただ、どっこさいってもよ、『正義の人』、『正義の人』って聞くもんでさあ、腹が立ってなんねえだからよ』と言った。これを聞いてアリステイデスは一言もこたえず陶片に自分の名を書くと、そのまま男にもどしたそうだ」（『プルタルコス英雄伝　上』村川堅太郎編、ちくま文庫、1987、pp.214-215）

人間の嫉妬心の底知れなさを示すエピソードである。

一方、共生という言葉も、当時のアリステイデスなみに、ここ数十年来、おおいにもてはやされている。まさか共生という概念に嫉妬する人はいないであろうが、これほど多く繰り返されると、後述するように、それに対して心理的リアクタンスを起こす例もしばしば聞かれるようになってきている。共生が真に－あるいは少なくとも、より－有効なスローガンになるためには、共生の概念を明確にし、その思想基盤を掘り下げることが必要であろう。

本稿では、共生の概念の歴史・研究をおおまかに概観し、椎尾弁匡師、黒川紀章氏の共生思想を取り上げ、そののち、仏教に説かれる「捨（upekṣā）」が、その意味での共生の思想基盤となりうるのではないかという可能性を指摘したい。

1.1　共生の語の歴史

共生とは何か。まず、共生という言葉の定義・穿鑿をしてかかる必要がある。

ひとまずは、共生を、「自立と連帯のなかで、誰もが十全に自己実現を果たすことが可能な社会」（竹村牧男ほか編『共生のかたち』誠信書房、平成 18 年、p.7）を目指すという意味合いで用いられている言葉であるとしておきたいが、この語の意味はきわめてあいまいである。

共生の語の起源としては、生物学の術語である symbiosis の訳語であるという説と、浄土宗の僧侶で政治家でもあった椎尾弁匡師（1876-1971）の提唱した「共生（ともいき）」を源流とするという二つの説があるが、初出ということに限って言えば、共生の初出は、どうやら、仏教（椎尾師）側ではなく、生物学にあるようである。

以下、不十分ながら、共生の語の歴史を少したどってみたい。

まず、Wikipedia の「共生」の項目をひきうつすと、

共生（きょうせい、Symbiosis あるいは Commensal）とは、複数種の生物が相互関係を持ちながら同所的に生活する現象。共に生きること。

元の用字は共棲であるとする説もあるが、最新の研究では、共生は明治 21 年に三好学の論文で用いられていることが確認されており、共棲の用例より早い。確認されている範囲では、日本に初めて Symbiosis という概

念を紹介した最初の研究者は三好学であるので、彼がこの訳を当てた可能性が高いともされるという。その最新の研究とは、久保輝幸「Lichen は如何にして地衣と翻訳されたか」『科学史研究』第 II 期、48（249）, 1-10, 2009 であるという。それによれば、「A. de Bary は 1879 年、生物の共生を意味する新術語 symbiose（symbiosis）を発表し、近代生物学における相利的共生の発見となった」。また、三好学「ライケン通説」『植物研究雑誌』第 2 巻第 21 号（1888 年）にみえる「共生」は、Symbiose（Symbiosis）の訳語と考えてほぼ間違いなかろうとし、「ともに生きるという意味での共生」は、三好が使い始めたとしてよいであろうと久保氏は述べている。

ところで、渡辺章悟氏（2006）が調査したように、刊行された図書で、戦前つまり 1945 年以前に限ったもので、共生をまともにあつかったものは、椎尾師の著作のみといえる。他方、論文に目を転じるとどうであろうか。

CiNii で検索すると、既に 1911 年の段階で、動物学の分野で、大島廣「寄居蟹と共生する二種の『ヒドラクチニア』」（『動物学雑誌』23（268），91-95, 1911）があり、10 年後には、宮下義信「ヒドラと緑藻との共生の新例」（『動物学雑誌』34（404），685-686, 1922）もある。

それ以降、鉱物や細菌の「共生」に関する論文が、陸続と続く。

しかし、この意味での共生が、上に暫定的な定義しておいたような意味での共生とは意味合いが違うということはいうまでもない。倫理学の基本にいうように、ザインからゾルレンを導き出すことはできない。以上の論文で用いられている共生は、自然の世界がそのようにしているという意味でのものである。他方、今日の「多文化共生」などの文脈で使われる共生はそれとは異なり、目指されるべきあり方を示す語である。

さて、生物学的・鉱物学的な概念ではなく、人間に関わる語としての共生が用いられたのは、日本においては、椎尾師が 1922 年という極めて早い時期から用いている例を除けば、1961 年からであろうか。

木内信蔵「世界の牛、その分布、人間との共生」『日本歴史』（151），1961，吉川弘文館。

有島暁子「共生農場を訪れて」『世紀』（163），1963。

鈴木真一「社会的孤立の病理：（一）共生の欲求の精神分析的メカニズム」『大妻女子大学紀要』5，1966。

鈴木真一「社会的孤立の病理：共生の欲求の精神分析的メカニズム」『哲學』50，1967。

玄地　宏「パターン認識の展望 -7- 人間と機械の共生」『エレクトロニクス』13（13），1968。

山崎正和「人間の所属と共生―アメリカ東南部紀行」『中央公論』84（2），1969。

未見のものもあるが、牛や機械との共生というのは、生物学の用語からの転用であり、比喩的用法で用いられたのであろう。なお、有島 1963 は有島武郎の共生農場について言及したものと見られる。また、山崎 1969 には、「村落や横丁の『長屋』といった共生の場所」などという表現があり、ここでの共生は特別な意味を与えられてはいない。日本にかつてあった長屋などの親密な共同体が、共生の場所であるというのである。

注目すべき共生の用例は、小内 1999[1] が詳しくまとめているが、ここでは、1936 年にパークが共生を論じ、1973 にイリイチが「convivality」を提唱したことを紹介するにとどめる。

また、そこでは紹介されていないが、鈴木 1967 が取り上げる E. フロム（1942）の共生思想は、共生概念の多様性を示すものとして興味深い。

> 「この心理学的意味における共生とは、それぞれに自己の自我の統一性を失わせ、彼等をお互いに完全に依存せしめてしまうようなあり方での、自己自身と他人（もしくは自己自身の外のいかなる力）との結合を意味する。

まず、冒頭の「この心理学的意味における共生とは（Symbiosis, in this psychological sense）」という記述から、共生は本来は心理学以外（おそらく生物学）に由来する語であり、フロムがここで心理学的意味に転化・転用しているということがうかがえる。また、ここで共生はネガティヴな意味でつかわれている。ナチズムへ走る心理を周知のあり方で分析した氏は、サディズムとマゾヒズムも同じ様式で捉えようとする。すなわち、上記引用箇所の直前には、両者の根底にあるのが「共生」である、すなわち、孤立や自己自身の弱さに耐えられないことから出てくる一つの基本的な欲求が共生である、と述べている[2]。共生にはこのような捉えられかたもあるため、共生を論ずる際には概念の定義づけが必要となる。

さて、日本における共生の流行についてはより詳しい調査が必要であろうが、たとえば、花崎（『＜共生＞への触発』2002、みすず書房）は、「八〇年代の中頃からだと記憶するが、言論界、広告情報界に「共生」ブームが起

こり、キャッチフレーズとしての「共生」の氾濫が生じ、今も続いている」(132) と述べている。これに寄与したとも言われているのが 1987 年初版、1991 年に増補改訂版を出した黒川紀章氏の『共生の思想』である。ただ、氏は、1987 年の時点で「私が共生の思想という言葉を使い始めたのは一九七九年である」「しかし、一九六〇年頃から『共存の思想』という言葉を使っていた」とも言っている。この負け惜しみのような言い方からすると、すでに 1979 年には共生という言葉が多少は認知されていたと見てよいであろう。

さて、以上の雑駁な調査に基づいて筆者が想像する暫定的な共生概念の歴史は、以下の通りである。

「共生」という日本語は、本来、1879 年に創出された生物学の用語である symbiosis の訳語であり、1888 年に登場する。その後、鉱物や生物の共生を研究する論文で用いられたが、徐々に、牛や機械と人間との「共生」という比喩的な意味あるいはゆるい意味で、人間にも関わる語として用いられるようになった。社会学の分野で、パークなどにより定義づけられることとなったが、フロムも、心理学の立場から、ネガティブなイメージでこの語を用いている。

他方、椎尾師の「共生」は、1922 年という極めて早い時期から提唱されていたものの、残念ながら、仏教の範囲を乗り越えてまでは影響を与えたとは見えない。しかし、しばしばいわれるように黒川 (1987) が共生ブームの火付け役となったのだとすれば、この語は黒川氏も生物学から借用したものと認めているものの、同時に、東海学園で椎尾師から学んだ影響も認めているのであるから、ここに、椎尾師の教化・教育が開花したものとも見られよう。

共生が以上のような歴史を持っているとして、最近年における共生に対する反応はいかなるものであろうか。いくつか気のついた範囲で紹介したい。

1.2 共生に対する反応

前掲の小内 (1999) は、「共生概念は心地よい響きをもつスローガンや修飾語として用いられる場合が多く、共生概念の濫用といってもいいすぎではない状況が生み出されている」とし、以下のように懸念している。すなわち、「本来、回避するのが困難な矛盾・対立・緊張の契機をはらんだもの同士の関係を、矛盾・対立・緊張の克服の道筋を厳密に描くことなく、共生の一語で問題の解決が可能なものとみなしてしまう機能を持つ場合もある」というのである。

中西輝政 (『日本人としてこれだけは知っておきたいこと』PHP 新書、2006, 52) は、安易な国際化論を批判し、

> 日本的なものに固執すると、またあの悲惨な戦争につながる。だから「日本」というものを可能な限りなくしてゆくことが「国際化」であり、「アジアや世界との共生」につながるのだ。だから「日本の伝統的なものはどんどんなくなる方がよい」と少々大げさに言ってもよい。－彼ら浅薄な国際化論者の心の中はこういう構造になっているのです

と述べる。

仏教関連では、宮元啓一 (『仏教の倫理思想』講談社学術文庫、2006, 34-35) が、

> 昨今、共生ということがしきりにいわれます。これは結構な話で、他者や自然環境を否定したり無視したりしては、みずからの生存さえも保障されなくなります。しかし、当然のことですが、共生は依存関係で成り立っていると考えるのは問題です。自己は他者や自然環境との結びつきによって成り立っているわけですが、対等の立場で結びついているという意識を強く持つことが大切なのではないでしょうか

という。

玉木興慈「共に生きる」(『りゅうこくブックス』123, 2011) は、結論としては阿弥陀仏と共にいるというのが親鸞の立場からの共生であろうというものであるが、共生に関する興味深い資料を多く紹介している。そこでも引かれている長谷川岳史 (「共生 (ともいき) と共生 (きょうせい) と共生 (ぐうしょう)」『りゅうこくブックス』120, 2010) の以下の言を、ここでも引いておこう。

> 「お互いに世の中というのは、関係性で成り立っているのだ」と言う、ここまではいいかも知れませんが、そこに価値をにおわせる。つまり、「支えられて生きているんだ」ということで、無条件に善である批判できな

い何かを感じさせるという無責任な言い回しや説明が非常に多い…

「我々は支え合って生きているんだ。一人として自分自身だけで生きていけるものはないんだ」というのが「縁起」だ、と解釈される傾向があります。これも「縁起」という概念の解釈の一つであって、新機軸だと言えばいいのに、仏教の「縁起」ではこう考えるのだ、という決めつけ方で、仏教に責任を押しつけて書かれている場合が多いのです。

2.1　椎尾師・黒川氏の共生

仏教の立場からの共生ということになれば、やはり椎尾弁匡師（1876-1971）の「共生（ともいき）」に触れておかねばならない。

日本を愛する気持ちが強く、また、皇室伝統を尊ぶことにも熱心であった師は、戦後の特異な言語空間の中で批判にさらされたこともあったが、人物として極めて興味深く、『仏教経典概説』等、全集十巻に見られる博学は圧倒的である。

師の共生思想は全集九巻の『共生講壇』等に基づいて語られることが多いが、九十五年もの生涯の中で、特に、戦前・戦後で、その思想に変化が見られないはずはない。その点で、戦前・戦後におけるその思想の変化と一貫性を論じた林香奈（『共生思想研究年報』2008 年所収）は資料を広くあたっており、論点も多岐に渉り、重要である。参考文献もこれを見られたい。

周知のように、椎尾師の共生の原点は、世親（天親）や善導や源信の著作に、諸の衆生と「共」に極楽に往「生」しよう、という文言があることである。

しかし、師の共生思想では、極楽への往生という観点はむしろ前面には打ち出されず、この世で「真に」生きることを強く打ち出したものである。要するに、師は、この世で精一杯生きることの延長上に、極楽往生を見ている。竹村牧男氏は共生に関して、ただ共に生きるというのではなく、生き生きと生きるということがなければならないという趣旨のことを述べているが、これはまさに椎尾師の「共生」概念の本質を一言で言い当てたものといえよう。

ただ、師の共生思想は、仏教的にみてそれほど重要なものとは、筆者には思われない。それは次の二点による。一つには、苦しみの原因である「煩悩」の否定という観点が欠けているように思われること。二つには、これは既に指摘されていることではあるが、師は共生・縁起の思想を無我に基づかせているのだが、その無我を、師は一種の滅私奉公のように捉えているむきがある点である。

ここでは『喜寿記念　椎尾博士と共生』と『共生教本』からいくつか引いておこう。

「共生は哲人の発案を待たぬ自然の大生に基づくが故に、山水も生殖もこれに成るのであって、釈迦孔老に始まる新教では無い。」（『喜寿』、13）

「只如来無辺の寿光に摂せられ、人生共存の実義に処して立つ所に真生正命あるを信じ、研究改善向上進歩止まざるこそ共同と生活とを完うする。信仰は進行です。」（『共生教本』、20）

「是れを要するに、共生は特殊な別行を望んだり、出来にくい六カ敷いことをしたりするのではなくて、緊張した平常生活に、真実永遠の大生命を体現してゆくのであります。」（『共生教本』、23）

さて、黒川『共生の思想』（1987, 1991）は、多文化の共生を考える上で重要である。また氏は仏教、特に唯識思想こそ、二一世紀の哲学の原点にもなりうるとも述べているので、ここで取り上げておきたい。氏のいう共生の鍵概念は、増補改訂版で詳細に論じられる「中間領域論」と「聖域論」である。

第一版（1987 年）では西洋的な二項対立の思考図式を超えるものとして「中間領域」が「共生の思想の中心概念になる」とは述べられているものの、詳しい説明はない。他方、1991 年の増補改訂版では、「共生の思想のもっとも重要な特徴は『中間領域論』と『聖域論』にある」（94）という。その場合の共生は、単なる妥協や調和とは異なる。まず聖域論とは、「対立する二項、あるいは異質な文化の中に積極的に聖域（あるいは理解不可能な領域）を認め、その聖域をお互いに尊敬し合うこと」であり、次にくる中間領域論とは、対立する二項、異質な文化、異質な要素の中に中間領域を設定することである（103）。すなわち、「対立している、異質であるという『たてまえ』

は残したままで、お互いに中間領域へ何かを差し出し、たとえその領域が一〇パーセントであっても共通の第三の領域を創り出そうという思想なのである」(95)。それにより「世界は、それぞれの文化や個性のアイデンティティを尊重しながら共生することは可能になるだろう」(105) という。

2.2 仏教における共生の基盤

それでは、仏教における共生の思想基盤としてはいかなるものが考えられようか。(1) まず、椎尾師自身も、それは縁起にあるとしている。竹村氏も、縁起、特に、華厳の六相円融の概念を取り上げる。さらには、(2) 非暴力、(3) 慈悲、(4) 無分別智 (伊吹敦 (1999)) なども、これまで取り上げられてきた。さらに、竹村 (2006) は、共生学の構築に関して基準となる論文であるが、六波羅蜜、四摂事、四無量心等が取り上げられている。

ただ、縁起は、椎尾師が自ら共生の基盤としているものの、それが共生の基盤たりうるか、筆者には疑問である。

縁起に基づく共生とはいかなることであろうか。縁起は時間的に捉えられる場合、一般には無明から始まり老死に終わる十二のプロセスであり、その諸項目は三世 (過去世・現在世・未来世) あるいは二世に配当される。その場合、縁起から導かれる実践的課題としては、輪廻の原因である無明の滅であり、共生ということは出てこない。他方、縁起を時間性ではなく関係性で理解する場合、諸存在の実体視をやめて関係性の把握につとめるべきであることになるため、縁起を悟る智慧を得ることが実践課題となり、ここでも共生は出てこない。特に、先に引用した椎尾師のいうように、共生が「哲人の発案を待たぬ自然の大生に基づく」のであればなおさら、これは鉱物・生物の共生のように、自然がそうなっていることを言っているにすぎず、共生すべきであるということにはなるまい。すなわち、たしかに縁起だから共生というのは成り立つ。しかし、その場合、成り立つのは「縁起だから共生している (ザイン)」ということであり、「縁起だから共生すべきである (ゾルレン)」ということではない。

また、「無分別智 (〔迷いの原因である〕分別を離れた智慧)」が共生の根底にあるとする観点は、理論的には首肯できる。すなわち、唯識からいえば、われわれの見ている世界はすべて分別によって構想分別された誤った世界である。しかし、無分別智を得れば、諸法の真如、離言の相、平等相、一味の相を見ることになる。無分別の世界には言葉はなく、その後に得られる後得智によって諸法の差別相を見ることになる。その見られた世界はもはや無分別智を得る前とは異なる。これを生死即涅槃ともいい、煩悩即菩提ともいってもよかろう。

ところで、その無分別智が得られるのは初地以上の聖者のみである。しかし、インド仏教の歴史上で見ても、無分別智を得ることができたのはわずかに龍樹と無着だけであるともいう。かの唯識の大成者・世親も初地には至らなかったという。かくも得難いものが無分別智であるから、それは現代的課題である共生にとって、あくまでも理論上の基盤にはなり得ても、実践的な根拠とはなりえないであろう。また、悟りの世界が平等一味だということが悟る前の人に訴えかけるものがあるのか疑問である。たとえば、涅槃が寂静だと知っても現実の苦が和らぐわけではないようなものである。

では、仏教側から提案しうる共生の基盤は何か。

それを考えるにあたり、倫理と宗教の違いという観点を導入したい。倫理と宗教の違いが明確に意識されたのは近代日本以降であるといわれるが、仏教には類似の枠組みとして、「世間」と「出世間」がある。ここでは大まかに世俗 (在家) と出家といってもよかろう。具体的な姿はスリランカ等で見られるという。そこでは、出家者は解脱を目指して厳しい修行を行う。他方、在家者は出家者に布施をすることにより、解脱はできなくとも、この世・あの世での幸福を目指す。出家者は布施をした在家者に感謝の意を示さない。それは、在家者は布施によって自ら功徳を積んでいるからである。このような出家と在家のいわば分業のようなあり方は、前田 (1999) が描き出している。

要するに、到達可能な理想としての共生に対する仏教の思想基盤は、世俗の倫理、在家の倫理の立場からのものでなければなるまい。煩悩はみな (「共！」) 持っている。出家者のように煩悩の断滅は目指せないまでも、煩悩は苦しみの原因であるという了解のもと、それをたとえば抑えていくことを目指す「生」き方が、在家からの共生の立場の一つとして考えられよう。

その際、六波羅密、四摂事、四無量等が重要となる。そこで、以下、慈悲喜捨の四無量心、特に、捨の概念を取り上げたい。

3　共生の基盤としての捨（upekṣā）

捨とは、慈・悲・喜・捨の四無量〔心〕あるいは四梵住の一つである。梵住とは聖なる境地ということで、これを修せば死後、天上界に生まれて梵天と共に住む（sahavyatā）ことができる。

ここではその大要を示すために、『倶舎論』（AKBh, Chap.VIII, 452ff.）に説かれる四無量をまとめておこう。

・「無量」というのは、無量の（数限りない）有情（衆生、生き物）を認識対象とするから、無量の福をもたらすから、無量の結果を感ずるから。

・数が四つに限られるのは、（１）怒り・（２）害心・（３）不満・（４）欲〔界の〕貪欲〔と〕怒りが多い者たちに、それを断ずるために、順に〔慈・悲・喜・捨の〕四つがあるから。

特に捨についていえば、

・捨は、母・父・子・親族に対する貪欲の対治（治療、remedy）である。

・捨は、ただ、“有情がいるな”という心、愛着や憎悪を離れた平静な心ということである。

四無量	対治	自性	行相（ありさま）
慈	怒り	怒りのないこと	有情たちは、楽しんでいる
悲	害心	怒りのないこと	苦しんでいる
喜	不満	喜ばしい心の状態	喜べよ
捨	欲界の貪欲と怒り	貪欲のないこと（あるいは、貪欲のないことと怒りのないこと）	有情がいる

次に、Gethin（2001）、Dayal（1932（1970））に依拠して、捨の特徴をまとめたい。

Gethin は Aronson を引き、捨は四無量の内では順番的に最後に来るものの、他の三つよりも優位に立つというものではなく、四つは本質的に補完的である（complementary）という（157）。

さらに Aronson は一部の学者が捨を「あるいはあらゆる情動的な反応や感情を純化させる無関心（indifference）あるいは関心のなさと理解することを批判している。

Gethin によれば、捨は、巧みな心の平衡（balance）であり、また、その平衡を維持する力でもある。

次に、Dayal は以下のように言う。

> このようにして、捨は、あらゆる好ましい・好ましくない環境における心の平衡状態、また、自身の他者に対する行為における公平さ（党派心のないこと、impartiality）を意味しているように思われる。
>
> 捨はギリシアやローマのストア派の Apathy に共通するものを持っている。
>
> 菩薩であり捨を修習する者は、いかなる生き物をも傷つけたり痛めたりしない。彼は何物も、そして誰も憎まず愛さない。金と石は彼にとっては同じものである。彼は世俗的な存在（あるいは人間存在という観念）に対する嫌悪の情を発育させる。彼は知識の確実性を得る。彼は悲しみから自由である、なぜならば愛や憎しみといった感情を超越したからである（154）。

捨は無関心と訳される場合もあるが、以上を踏まえれば、捨は、客観的に表現すれば、不偏不党（Dayal のいう impartiality）、大局観、達観。主観的には、心の平静、心動かされないこと、ぐらいであろうか。英語では equanimity であろう。

以上の捨の特徴は、2.1 でみた共生の心構えとしてふさわしいのではなかろうか。

4　結　び

仏教とは何か、共生とは何かをさらに明確にし、とりわけ捨については原典にもとづいてその特徴を検証することも必要である。ただ、本稿では、共生との関わりという観点からのみ、先行研究にもとづいて、捨を取り上げ

た。その結果、以下の諸点が指摘されよう。

・苦悩の原因である煩悩の対治である点で、仏教思想にそぐう。
・捨は四無量すなわち四梵住の一つであり、これを修せば死後、梵天と共に住むことが出来るものであるので、仏教古来の生天思想に根ざしている。さらに、共生の原意が椎尾師のいうように「共」に往「生」するということにあるとすれば、なおさらその意味での共生の基盤となりうる。
・共生の語が氾濫することによって、共生はたんなる融和ではないかという批判も出てきている。相手の立場に過度にコミットしすぎない（コミットしないのではない。たとえば大乗のいう「三輪空寂」を想起されたい）点で、捨は、たんなる融和でも無関心でもなく、対立を認めたままでお互いを尊重する（四無量では慈・悲も捨と相補的になっていることに注意。逆に、慈・悲もまた、捨に裏付けられているのであろう）という意味での黒川氏の言う共生にもそぐう。
・くわえていえば、捨はストア派の Apathy（apatheia）にも類似する思想を見いだす（Dayal, 154）点で、西洋思想との繋がりもみえ、仏教にとどまらず広い可能性を持つ概念である（むろん、apatheia はストア派の理想的境地である。他方、捨によっては煩悩を断ずることはできないので捨は涅槃のような仏教の理想の境地ではない、という相違が両者にはあるが）。

以上の諸点から、「捨」は、仏教における共生（仏教的な意味での共生、また、仏教の観点からからみた共生）の基盤となりうるのではないかと提起したい。

略号・参考文献（本文中に挙げたものは除く）

AKBh: Vasubandhu, *AbhidharmakozabhASya*. P.Pradhan ed., Tibetan Sanskrit Works Series 8, Patna, 1967.

Dayal, Hal
［1932（1970）］The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature, Delhi.

Gethin, R.M.L
［2001］The Buddhist Path to Awakening, Oxford.

伊吹敦
［1999］「禅思想より見たる『共生』実現の根拠」『仏教を中心とした共生の原理の総合的研究』（菅沼晃（代表）平成 8-10 年度科学研究費補助金（基盤研究（A）（1））研究成果報告書）

小内透
［1999］「共生概念の再検討と新たな視点―システム共生と生活共生―」『北海道大學教育學部紀要』79

黒川紀章
［1987］［1991］『共生の思想』徳間書店

竹村牧男
［2006］「共生学の構想」『共生思想研究年報』（東洋大学　共生思想研究センター編）

渡辺章悟
［2006］「現代日本社会における共生の諸相」『共生思想研究年報』（東洋大学　共生思想研究センター編）

前田惠學
［1999］「上座仏教における共生」『仏教を中心とした共生の原理の総合的研究』（菅沼晃（代表）平成 8-10 年度科学研究費補助金（基盤研究（A）（1））研究成果報告書）

村井忠政
［2003］「『共生』をめぐる若干の疑問―共生概念の再検討―」『多文化共生研究年報』創刊号

脚注

（本研究は科研費（若手研究（B）23720024）の助成を受けたものである。）

1　なお、類似のタイトルを持つ村井 2005 は、小内 1999 も参考文献としてあげているのだが、参考文献の枠内にはとどまらないくらい、論のはこび、細かな表現までもが極めてよく類似している。共にオンラインでダウンロードが可能である。

2　E. Fromm, the Fear of Freedom, 1942, 136.

Upekṣā as a Potential Basis for *Kyosei* in Buddhism

Toshio Horiuchi

Foreword

The following story appears in the *Plutarch's Lives* and is pertinent to the ostracism practiced in Ancient Greece.

> When the Athenians sought to banish Aristides and wrote his name on potsherds, an illiterate from the country, thinking Aristides was just another passerby, handed him a potsherd and asked, 'Would you please write the name of Aristides on here?' Surprised, Aristides asked, 'What wrong has Aristides done to you?' 'Nothing,' the man replied, 'I have just had enough of hearing everywhere that he is "a just man."' Hearing this, Aristides wrote his name on the potsherd without another word and gave it back to the man. (*Tale of Plutarch* I, Kentarō Murakawa ed., Chikuma Bunko, 1987, pp. 214-215)

This account demonstrates the bottomless jealousy of humanity.

The term "*kyosei*" (symbiosis / harmonious coexistence) has been a topic of several discussions over the past few decades in Japan, just as the name Aristides was at the time in Greece. The concept of *kyosei* would most likely not instill jealousy, but the more it is repeated, the more psychological reaction there has been to it, as we shall discuss later. For *kyosei* to become a truly effective slogan, it is necessary to elucidate the concept of *kyosei* and examine its ideological basis.

This paper gives a broad outline of the history of *kyosei* and the research into it. The paper examines the concept of *kyosei* (*tomo-iki*) according to Benkyō Shiio and Kishō Kurokawa, thereafter attempting to point out the possibility that *upekṣā*, as preached in Buddhism, could form an ideological basis for *kyosei* in that sense.

1.1 The History of the Term "*Kyosei*"

What is *kyosei*? First, we define and scrutinize the term.

At present, we could say that *kyosei* is used to mean striving for "a society in which everyone can achieve perfect self-actualization collectively and independently" (Takemura, Makio, et al. eds. *Kyōsei no Katachi* [*The Form of Kyosei*], Seishin Shobo, 2006, p. 7). However, this meaning is extremely vague.

There are two theories on the origin of the term in Japanese: one is that it is a translation of a biological term; the other is that it comes from the similarly written term *tomo-iki* [living together], advocated by Benkyō Shiio (1876-1971), a statesman and Jōdo priest. However, if we limit the origin of the term to where it first appeared, it appears to have first come from the biological term rather than Shiio's Buddhist term.

We trace back the history of the term, inadequate as that may be.

Wikipedia (Japanese: http://ja.wikipedia.org/wiki/共生) provides the following entry on "symbiosis."

> Symbiosis (or commensal) is the phenomenon of several varieties of living creatures living in the same place in a mutual relationship (Living together).
>
> A theory exists that the original term was written using the Japanese characters meaning "paragenesis"; however, the

latest research confirms that the term was used in its present form in an essay by Manabu Miyoshi in 1888, even earlier than the "paragenesis" example. According to the information that has been confirmed, Manabu Miyoshi was the first researcher to introduce the concept of symbiosis to Japan; therefore, it is also likely that he translated this term.

The latest research referred to here is Kubo, Teruyuki: "Lichen wa Ika ni shite Chii to Honyaku sareta ka? [How was lichen translated as *chii*?]," *Journal of History of Science*, II, 48 (249), 1-10, 2009. According to this research, A. de Bary published a new term, "symbiose" (symbiosis), meaning "biological coexistence," in 1879, with the discovery of mutualism in modern biology. Further, the term used in Miyoshi, Manabu: "Raiken Tsūsetsu [An Outline on lichen]," *The Journal of Japanese Botany*, Vol. 2, No. 21, 1888, is almost definitely a translation of symbiose (symbiosis). Kubo states that "Miyoshi can be considered to be the first to have used the term symbiosis in the sense of living together."

As Shōgo Watanabe (2006) discusses, the only active writer on *kyosei* / *tomo-iki in* the prewar days before 1946, in terms of published books, was Shiio. Scholarly articles, on the other hand, provide the following information.

Searching on CiNii brings up Ōshima, Hiroshi: "Yorii Kani to Kyōsei suru Nishu no 'Hidorakuchinia' [Two varieties of *Hydractinia* that coexist with hermit crabs]," (*Zoological Magazine* 23 (268), 91-95, 1911) in the field of biology in 1911; in the next decade we also have Miyashita, Yoshinobu: "Hidora to Ryokusō to no Kyōsei no Shinrei [New Cases of Symbiosis between Hydra and Algae]," (Zoological Magazine 34 (404), 685-686, 1922).

From then on, articles on "symbiosis" among minerals and microbes appear one after another.

However, needless to say, symbiosis in this sense differs from our provisional definition given above. A fundamental statement of moral philosophy says we cannot derive the *Sollen* from the *Sein*. Symbiosis as it appears in the above articles is used in the sense of the natural world. This differs from symbiosis used in contexts such as modern "multicultural symbiosis," which carries the sense we are looking for.

Other than a very early case of usage by Shiio in 1922, the use of the term symbiosis to refer to humanity, rather than a biological or mineral concept, appears to have begun in 1961.

Kiuchi, Shinzō. "Sekai no Ushi, Sono Bunpu, Ningen to no Kyōsei [Cattle of the World, their Distribution and their Symbiosis with Humans]," *Nihon Rekishi*, (151), 1961, Yoshikawa Kobunkan.

Arishima, Akiko. "Kyōsei Nōjō o Otozurete [Visiting Symbiotic Farms]," *Seiki*, (163), 1963.

Suzuki, Shinichi. "Shakai-teki Koritsu no Byōri: (Ichi) Kyōsei no Yokkyū no Seishin Bunseki-teki Mekanizumu [Pathology of Social Isolation: (1) Psychoanalytic Mechanism of Symbiotic Need]," *Bulletin of Otsuma Women's University*, 5, 1966.

Suzuki, Shinichi. "Shakai-teki Koritsu no Byōri: Kyōsei no Yokkyū no Seishin Bunseki-teki Mekanizumu [Pathology of Social Isolation: Psychoanalytic Mechanism of Symbiotic Need]," *Tetsugaku*, 50, 1967.

Genchi, Hiroshi. "Patān Ninshiki no Tenbō - 7 - Ningen to Kikai no Kyōsei [Outlook on Pattern Recognition – 7 – Symbiosis between Humans and Machines]," *Electronics*, 13 (13), 1968.

Yamazaki, Masakazu. "Ningen no Shozoku to Kyōsei: Amerika Tōnanbu Kikō [Human Attachment and Symbiosis: A Journey in the Southeast United States]," *Chūō Kōron*, 84 (2), 1969.

The term symbiosis given here in relation to cattle or machines is a new usage of the biological term; it is being used figuratively. We see that Arishima (1963) alludes to Takeo Arishima's symbiotic farms. Yamazaki (1969) uses expressions such as "the symbiotic spaces of 'tenement housing' in villages or urban alleys"; no special meaning is given to symbiosis here. For instance, the close communities such as tenement housing that once existed in Japan were symbiotic spaces.

A noteworthy usage of the term symbiosis is given in detail in Onai (1999)[1]. Here we simply mention that Park discussed the concept of symbiosis in 1936, and Illich advocated "conviviality" in 1973.

It is not mentioned by Onai, but interestingly, E. Fromm's (1942) idea of symbiosis cited by Suzuki (1967) indicates the diversity of the concept of *kyosei*.

> Symbiosis, in this psychological sense, means the union of one individual self with another self (or any other power outside of the own self) in such a way as to make each lose the integrity of its own self and make them completely dependent on each other.

From the initial description—"symbiosis, in this psychological sense"—we can see that the term originates from outside of psychology, perhaps biology, and that Fromm is giving it a new psychological meaning. However, symbiosis is used in a negative sense here. He analyzed the psychology of Nazism through its known state, and treated sadism and masochism the same way. That is, as mentioned immediately before the passage cited above, he states that symbiosis is at the basis of sadism and masochism, and that it is one basic need springing from the inability to bear the isolation and weakness of one's own self[2]. As symbiosis is also understood this way, it is necessary to define the concept when discussing symbiosis.

A more detailed investigation is required into Japan's interest in symbiosis. For example, Hanazaki (*'Kyōsei' e no Shokuhatsu* [*Inspirations for 'Symbiosis'*], 2002, Misuzu Shobo) states, "I remember that starting around the mid-80s there was a 'symbiosis' boom in the press and advertising; there was a flood of catchphrases with the word 'symbiosis' that continues today" (p. 132). Kishō Kurokawa's *Kyōsei no Shisō* [*The Concept of Symbiosis*], first published in 1987, with a revised edition published in 1991, probably contributed to the growing interest. However, he also stated in 1987 that, "I began to use the term 'concept of symbiosis' in 1979…but I used the term 'concept of kyozon (coexistence / being together)' beginning in the mid-80s." Judging from this sore-loser type of talk, we can probably say that certain people already recognized the word symbiosis in 1979.

On the basis of the jumble of studies above, the author imagines the following provisional history of the concept of *kyosei* / symbiosis.

The Japanese term originally appeared in 1888 as a translation of the biological term "symbiosis" that had been created in 1879. Later, the term was used in research papers on mineral or biological symbiosis and gradually came to be used as a term relating to humanity, in the figurative or loose sense of "symbiosis" between humans and cattle or machines. The term became more defined in the field of sociology because of Park, Illich, and Fromm, who used it in a negative sense and from a psychological perspective.

Meanwhile, although the similarly styled term *tomo-iki* was advocated by Shiio as early as 1922, unfortunately there is nothing to suggest that the influence of "symbiosis" had spread as far as non-Buddhists. However, if Kurokawa (1987) was the instigator behind the symbiosis boom, as has often been said, then this phenomenon can be viewed as the result of the evangelism and education of Shiio, because, despite admitting that he borrowed the term from biology, Kurokawa also acknowledges the influence of having studied under Shiio at Tokai Gakuen.

Given the above history of the term *kyosei*, we must ask what type of reactions there have been to it in recent years. Let us now outline some of these within a carefully considered scope.

1.2 Reactions to *Kyosei*

Onai (1999), mentioned above, states that "the concept of symbiosis is often used as a slogan or modifier with a pleasing ring to it; a situation has been created in which it is no exaggeration to say that the concept of symbiosis is being abused." He expresses the concern that "symbiosis is sometimes seen as having a one-word problem-solving capability, without strictly portraying that our relationships with our peers, which are by nature fraught with largely unavoidable contradiction, confrontation, and tension, are the path to victory over contradiction, confrontation, and tension."

Terumasa Nakanishi (*Nihonjin toshite Kore Dake wa Shitte Okitai Koto* [*This is All I Want You to Know as a Japanese*]

PHP Shinsho, 2006, 52) criticizes a concept of oversimplified internationalization by saying

> "If we stick to being typically Japanese, we will again find ourselves in a disastrous war. Therefore, 'internationalization' means putting off as much of 'Japan' as possible, leading to the 'symbiosis with Asia and the rest of the world.' Therefore, we can slightly exaggerate and say that 'everything traditional about Japan should gradually die out.'" Such is the thinking of the shallow minds of those who advocate internationalization.

In relation to Buddhism, Keiichi Miyamoto (*Bukkyō no Rinri Shisō* [*Buddhist Ethical Thought*], Kodansha Gakujutsu Bunko, 2006, 34-35) states the following.

> These days, we incessantly hear about symbiosis. This is a wonderful term; we cannot be assured of our own existence if we deny and ignore others and the natural environment. However, as can be expected, it becomes a problem if symbiosis is thought to consist of an interdependent relationship. Although it does consist of connections between oneself and others and the natural environment, it is important to be very aware that the connections are made on an equal footing.

Kōji Tamaki's "Tomo ni Ikiru [Living Together]" (*Ryūkoku Bukksu*, 123, 2011) concludes that abiding with Amitābha is the Jodo equivalent of symbiosis, referring to many interesting materials in relation to symbiosis. One of these citations is Takeshi Hasegawa ("Tomo-iki to Kyōsei to Gūshō," *Ryūkoku Bukksu,* 120, 2010) to which we refer here:

> While it may be true that 'being together in the world forms relationships,' they add some value to it. In other words, there are a lot of expressions which forces us to feel something that is unconditionally good and unobjectionable by the phrase 'we are being supported in life'.
>
> There is a tendency for the idea that 'we support each other in life; nobody can live by themselves' to be interpreted as *pratītyasamutpāda* (origination by dependence). Although this is one interpretation of the concept of pratītyasamutpāda and they could call it 'innovation,' it is often written about with the fixed idea that this is what Buddhist *pratītyasamutpāda* should be, and thus the responsibility is forced onto Buddhism.

2.1 *Kyosei / Tomo-iki* according to Shiio and Kurokawa

While we approach *kyosei* from a Buddhist standpoint, we must mention Benkyō Shiio's *tomo-iki*.

Although Shiio was subjected to criticism in the unique post-war language vacuum because he had a strong love for Japan and was passionate about honoring Imperial traditions, he was a very interesting character and a man of overwhelming erudition, as seen in the ten volumes of his collected works, such as his *Outline of Buddhist Scriptures*.

His concept of *kyosei* / *tomo-iki* is often spoken of based on *Lectures on Tomo-iki* / *Kyosei* in Volume 9 of his collected works; however, this does not imply that the concept did not change throughout the 95 years of his life, particularly in the periods before and after the war. In this regard, of major significance is Kana Hayashi[3], who discusses the pre- and post-war changes and inconsistencies in his ideology, covering a wide range of materials and issues.

Shiio's *tomo-iki* is known to have originated in the wording found in the works of Vasubandhu, Shan-tao, and Genshin, of passing [*ōjō* – second character: *iki*] into the Pure Land together [*tomo*] with all living beings.

However, this passing into the Pure Land is not really at the forefront of his concept of *tomo-iki* or symbiosis; it more strongly advocates "true" living in this world. Put simply, he views a rebirth in paradise as an extension of living a full life in this world. Makio Takemura states that the meaning of *kyosei* is probably living life vivaciously, rather than simply living life together. This is probably the essence of Shiio's concept of *tomo-iki* in a nutshell.

However, his concept of *kyosei* / *tomo-iki* does not seem that important to the author in terms of Buddhism, due to the following two reasons. First, it seems to lack a denial of the *kleśas* that cause suffering. Second, as already pointed out, although his ideas of *tomo-iki* and *pratītyasamutpāda* are based on selflessness, he tends to treat that selflessness as a kind of selfless devotion.

We look at quotes from the *77th Birthday Commemoration: Dr. Shiio and Kyosei* / *Tomo-iki* and the *Textbook of Kyosei/ Tomo-iki*.

> Because *kyosei* is based on the force of nature, which does not wait for the suggestions of philosophers, it is formed through the landscape and reproduction; it was not a new teaching founded by Shakya, Kongzi, Laozi" (*Commemoration*, 13).
>
> Believe that there is true life where life coexists in sincerity in place of the infinite light and life of the *Tathāgata*. To never stop studying, improving, and advancing is the perfection of the cooperative life. Faith is progressive" (*Textbook of Kyosei/ Tomo-iki*, 20).
>
> In short, *tomo-iki* is not enduring hardships and hoping for special practice, but rather embodying that great, true, eternal life in our strained everyday life" (*Textbook of Kyosei/ Tomo-iki*, 23).

Kurokawa's *The Concept of Symbiosis* (1987, 1991) is a major work on multicultural symbiosis. We examine his work here because he states that Buddhism, particularly the idea of *vijnapti-matrata* (consciousness only) could also be the origin of the twenty-first-century philosophy. His key ideas of symbiosis are the "middle ground theory" and "sacred ground theory," discussed in detail in the expanded edition.

The first edition (1987) stated that the "middle ground," which supersedes the dichotomic Western way of thinking, is the "central concept in the idea of symbiosis," but does not go into any detailed explanation. By contrast, the 1991 expanded edition stated that "the most important characteristics of the idea of symbiosis are the 'middle ground' and the 'sacred ground'" (94). Such symbiosis differs from mere compromise or harmony. The sacred ground theory is "the active recognition of sacred ground (or an area that cannot be understood) within a dichotomy or between heterogeneous cultures and the mutual respect for that sacred ground." The middle ground theory is the establishment of common ground within a dichotomy or between heterogeneous cultures or elements (103). In other words, "it is the idea of giving middle ground to each other where there are 'appearances' of opposition or heterogeneity to create a third area of common ground, even if it is only ten percent" (95). Thereby, "there can be symbiosis in the world, with respect for each culture and individual identity" (105).

2.2 Basis for *Kyosei* in Buddhism

What is the basis for *kyosei* in Buddhism? First of all, Shiio himself says that it is (1) *pratītyasamutpāda*. Takemura also mentions *pratītyasamutpāda*, particularly the concept of peaceful coexistence of the six aspects advocated by *Avatamsaka* school. Further, (2) nonviolence, (3) compassion, and (4) indiscriminate gnosis (Atsushi Ibuki, 1999) have also been referred to as the basis. Takemura (2006), a foundational work on the construction of studies on *kyosei*, also mentions the six *pāramitās*, or perfections, the four integrative methods of Bodhisattvas, and the four immeasurables.

However, despite Shiio himself asserting that *pratītyasamutpāda* is the basis for *kyosei*, the author has doubts as to whether this could actually be the basis for *kyosei*.

What would *kyosei* based on *pratītyasamutpāda* be like? Where *pratītyasamutpāda* is perceived as temporal, it is generally taken as 12 processes, starting with *avidya* and ending in death and old age, with its stages divided between two or three worlds (the past, present, and future life). In such a case, the practical challenge of being led by *pratītyasamutpāda* is the end of *avidya*, the cause for the transmigration. Thus, there would then be no such thing as *kyosei*. Conversely, if *pratītyasamutpāda* is understood relationally rather than temporally, the practical challenge is the attainment of wisdom to gain awakening on *pratītyasamutpāda*, because one should stop the view of entity and strive to understand relationships. Here too, there would be no such thing as *kyosei*. As we have previously cited, if, as Shiio says, *kyosei / tomi-iki* is "based on the force of nature, which does not wait for the suggestions of philosophers," then it is simply just the way of nature, like mineral or biological symbiosis; we cannot say that *kyosei* is something that we ought to do. In other words, we can conclude that *kyosei* occurs because of *pratītyasamutpāda*. However, in that case, what we have concluded is that "we have *kyosei* because of *pratītyasamutpāda*" (*Sein*) and not that "we ought to have *kyosei* because of *pratītyasamutpāda*" (*Sollen*).

Further, the view that "indiscriminate gnosis (insight free from *vikalpa* [the main cause of the inability to attain

awakening])" underlies *kyosei* is acceptable. In other words, from the perspective of *vijñapti-mātratā*, the entire world that we see is, in fact, an erroneous concept of the world because of *vikalpa* (imagination, discriminative thought). However, if we attain indiscriminate cognition, then we will see the Tathata, or the ultimate nature of all things, ineffability of everything, the impartiality, and the uniqueness of everything. There are no words in the indiscriminate world; we see the discrimination of all things through the *pṛṣṭhalabdhajñāna* or gnosis that is attained afterwards. The world viewed thus already differs from before the attainment of indiscriminate cognition. This is called *samsara* is the same as *nirvana*, or *kleśa* (pollution) is the same as *bodhi* (awakening).

Only saints at the first stage of *bodhisattva* development and above can attain this indiscriminate cognition. However, even in the history of Indian Buddhism, only two or three attained indiscriminate cognition. Even Vasubandhu, who perfected the theory of *vijñapti-mātratā*, is said to have not reached the first stage of bodhisattva development. Because indiscriminate cognition is so difficult to achieve, it cannot really form the practical basis for the modernistic issue of *kyosei*, even if it could be the theoretical basis for it. It is also doubtful whether the unique impartiality of the world of awakening has any appeal to the un-awakened person. For instance, even if one knows that salvation is awakening, it does not soften the hardships of reality.

In this case, what could be proposed as the basis for *kyosei* from a Buddhist perspective?

First, we outline the differences in viewpoint between ethics and religion. Since modern times, there has been a definite awareness in Japan of the difference between ethics and religion. These exist within a similar framework in Buddhism as well: *laukika* (worldly) and *lokottara* (otherworldly). In broad terms, these concepts could be expressed here as the common people (the laity) and the priesthood. This is seen very tangibly in places like Sri Lanka, where those in the priesthood participate in strict ascetic practices to attain *nirvana*. In contrast, the members of the laity, unable to reach *nirvana*, seek blessedness in the present world, and in the world to come, by giving alms to those devoted to priesthood. However, those in the priesthood show no gratitude to the almsgiving laity, because it is considered a means for the laity to accumulate merits. Mayeda (1999) outlines this as the so-called division of labor between the laity and the priesthood.

In summary, a Buddhist basis for *kyosei* as an attainable ideal has to be from the standpoint of worldly ethics—the ethics of the laity. One possible view of *kyosei* from the perspective of the laity is that "Everyone (*tomo/kyō*) is subject to *kleśas*." While we cannot aim to destroy these *kleśas* as tries to do those in the priesthood, we can try to live a life (*iki/sei*) of restraint, based on the understanding that *kleśas* are the cause of suffering.

At this point, the six *pāramitās*, or perfections, the *four attractions of Bodhisattvas*, and the four immeasurables become very important. Below, we examine the four immeasurables of loving kindness, compassion, empathetic joy, and equanimity, particularly the concept of *upekṣā* or equanimity.

3. *Upekṣā* as a Basis for *Kyosei*

Upekṣā is one of the four immeasurables, or *brahmavihāras* (supreme state), of *maitrī* (friendship), *karuṇā* (compassion), *muditā* (empathetic joy), and *upekṣā* (equanimity). By mastering these sublime attitudes, one can be reborn into the heavenly world and live together (*sahavyatā*) with *Brahman*.

As an overview, we summarize the *brahmavihāras* with the interpretation given in the *Abhidharma-kośa* (AKBh, Chap. VIII, 452 ff.).

They are called "immeasurables" because they are recognized by immeasurable (innumerable) sentient beings (people and animals), they bring immeasurable good fortunes, and have immeasurable effects.

The number of them is limited to four because people who succumb to (1) anger, (2) malice, (3) discontent, and (4) anger and avarice need to turn to these four (loving kindness, compassion, empathetic joy, and equanimity).

With regards to *upekṣā* in particular:

Upekṣā is a remedy for avarice toward mothers, fathers, children, and relatives.

Upekṣā is a heart that simply says, "I am a sentient being"; it is a tranquil heart separated from affection or hatred.

Four Immeasurables	Remedy for	True essence	State
maitrī (friendship)	Anger	No anger	Sentient beings enjoy themselves
karuṇā (compassion)	Malice	No anger	are suffering
muditā (empathetic joy)	Discontent	A joyful heart	be joyful
upekṣā (equanimity)	Anger and avarice in the *Kāmadhātu*	No avarice (or no anger and avarice)	There are sentient beings

Next, we examine the distinguishing characteristics of *upekṣā* according to Gethin (2001) and Dayal (1932 [1970]).

Despite *upekṣā* being in the last position among the four *brahmavihāras*, Gethin draws from Aronson by saying that the four are essentially complementary, rather than *upekṣā* being more dominant than the other three (157).

Aronson further criticizes certain scholars' interpretation of *upekṣā* as "indifference or lack of concern that purifies all emotional responses or feelings."

According to Gethin, *upekṣā* is the balance of an adept mind and the power to maintain that balance.

Dayal states the following.

Upekṣā thus seems to denote the mental state of equanimity under all favorable and unfavorable circumstances, and also the practice of impartiality in one's conduct toward others.

Upekṣā has something in common with the "Apathy" of the Stoics of Greece and Rome.

A *bodhisattva*, who cultivates *upekṣā*, does not hurt or injure any living being; he does not love or hate anything or anyone; gold and stone are the same to him; he develops a feeling of aversion to mundane existence (or to the idea of personal existence); he acquires the certitude of knowledge; he is free from sorrow, as he has transcended the feelings of love and hate (154).

Upekṣā is occasionally translated as "indifference"; however, it expressed objectively, and on the basis of the above, it could be translated as "neutrality" (or Dayal's "impartiality"), taking a broad perspective or farsightedness. Subjectively, it could be translated as "tranquility of heart" or a "still mind." The English term would be "equanimity."

The above characteristics of *upekṣā* are indeed a good match for the mental state of *kyosei*, as discussed in Section 2.1.

4. Conclusion

It is necessary to further clarify what Buddhism and *kyosei* / symbiosis is and examine the characteristics of *upekṣā* on the basis of original texts. However, this paper raises the concept of *upekṣā* only in terms of its relevance to *kyosei*, on the basis of existing research. The following points can be identified as a result.

- It blends with Buddhist ideology in terms of a remedy for *kleśas*—the cause of suffering.
- Since *upekṣā* is one of the four immeasurables, that is, one of the *brahmavihāras*, the mastery of which enables one to be reborn into the heavenly world after death and live together with Brahman, it has its roots in the time-honored *Buddhist* concept of rebirth. Furthermore, if the original concept of *kyosei* lies in the pass over [*ōjō* – second character: *iki / sei*] to the Pure Land together [*tomo* / *kyō*] with all living things, as stated by Shiio, then *upekṣā* could indeed form the basis of *kyosei* in that sense.
- Due to overuse of the term, there have been a number of comments that symbiosis is the mere compromise or harmony. However, *upekṣā*, in terms of not overcommitting to another's standpoint (yet having some commitment. Remember, for example, the 'emptiness of the three wheels' preached in Mahayana Buddhism), is neither simple harmony nor simple indifference, but rather a mutual respect that acknowledges the opposition. (Note that in the four immeasurables, *upekṣā* is complementary to *maitrī* and *karuṇā*. Conversely, *maitrī* and *karuṇā* are supported by *upekṣā*.). This lines up with Kurokawa's symbiosis.

- In addition, in terms of being viewed as a concept similar to the apathy (*apatheia*) of the Stoics (Dayal, 154), *upekṣā* is also linked with Western ideology, meaning it is a concept with much wider possibilities than Buddhism. (Undoubtedly, there are differences between the two. *Apatheia* was the ideal mental state of Stoicism. By contrast, because *kleśas* cannot be destroyed through *upekṣā, upekṣā* cannot be the ideal mental state of Buddhism, as is *nirvana*.)

From the above points, we can propose that *upekṣā* could be a basis for *kyosei* in Buddhism (*kyosei* in the Buddhist sense or from a Buddhist perspective).

Abbreviations and Reference List

AKBh: *Vasubandhu, Abhidharmakośabhāṣya*. P.Pradhan ed., Tibetan Sanskrit Works Series 8, Patna, 1967.

Dayal, Hal [1932 (1970)] *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Delhi.

Gethin, R.M.L [2001] *The Buddhist Path to Awakening*, Oxford.

Ibuki, Atsushi [1999] "Zen Shisō yori Mitaru 'Kyōsei' Jitsugen no Konkyo [The Basis for the Implementation of 'Kyosei,' as seen in Zen Thought]," *Bukkyō o Chūshin to shita Kyōsei no Genri no Sōgō-teki Kenkyū* [*A Comprehensive Study on the Principle of Kyosei Focused on Buddhism*], (Suganuma, Akira (rep.), Grant-in-Aid for Scientific Research 1996-1998 (Foundation Research A-1) Research Findings).

Kurokawa, Kishō [1987, 1991] *Kyōsei no Shisō* [*The Concept of Symbiosis*], Tokuma Shoten

Mayeda, Egaku [1999]"Jōzabukkyō ni okeru Kyōsei [Symbiosis in Theravada Buddhism]," *Bukkyō o Chūshin to shita Kyōsei no Genri no Sōgō-teki Kenkyū* [A Comprehensive Study on the Principle of Symbiosis Focused on Buddhism], (Sugane, Maakira (rep.), Grant-in-Aid for Scientific Research 1996-1998 (Foundation Research A-1) Research Findings).

Murai, Tadamasa [2003] "Kyōsei o meguru Jakkan no Gimon: Kyōsei Gainen no Saikentō [Some Doubts about 'Symbiosis': a Re-investigation of the Concept of Symbiosis]," *The Annual Review of Multicultural Studies*, first issue.

Onai, Tōru [1999] "Kyōsei Gainen no Saikentō to Aratana Shiten: Shisutemu Kyōsei to Seikatsu Kyōsei [Reinvestigation and New Perspectives on the Concept of Symbiosis: System Symbiosis and Life Symbiosis]," *Bulletin of the Faculty of Education, Hokkaido University*, 79.

Takemura, Makio [2006] "Kyōsei-gaku no Kōsō [The Concept of Kyosei Studies]," *Kyosei Philosophy Annual Research Report,* (Toyo University, Research Center for Kyosei Philosophy).

Watanabe, Shōgo [2006] "Gendai Nihon Shakai ni okeru Kyōsei no Shosō [Aspects of Kyosei in Modern Japanese Society]," *Kyosei Philosophy Annual Research Report*, (Toyo University, Research Center for *Kyosei* Philosophy).

(This work was supported by KAKENHI (23720024))

1 Although the similarly titled work by Murai (2005) also cites Onai (1999) in its list of references, it appears to be more than a reference work. The flow of the discussion as well as the meticulous expressions are extremely similar, both of which can be downloaded online.

2 E. Fromm, *The Fear of Freedom*, 1942, 136.

3 Hayashi 2008, in *Kyosei Philosophy Annual Research Report*, Toyo University, Research Center for Kyosei Philosophy.

自覚の事実とその展開
――後期西田哲学における自覚の問題――

白井　雅人

序

「自覚」という語は、日常的にも用いられる語である。例えば、「教師としての自覚に欠けていた」などという反省の弁を耳にすることもあるだろう。我々は日常的に、自らの役割を自覚しながら、その場に合った行為をなす。そういった意味で、我々は常に自覚しながら生きているともいえるだろう。だが、西田哲学における自覚の意味は、そのような日常的な意味に尽きるものではない。学問の方法、哲学の方法としても「自覚」が主題化されるのである[1]。このように「自覚」は、我々の日常的経験から哲学の方法まで貫く、西田哲学の重要概念であると言えよう。本論稿では、こうした自覚の概念を問題にし、後期西田哲学における「自覚」の働きについて、様々な側面から明らかにすることにしたい。

自覚の問題に関して言えば、西田哲学にとって「自覚」は重要なトピックであったが、主に前期の『自覚に於ける直観と反省』との連関で取り上げられることが多く、それはいわば「場所」へと至る過渡期の問題として扱われるに留まることが多かった[2]。また、後期の「自覚」を扱う場合は、学問論としての「自覚」が主題化され、それが日常的経験までをも貫くものであることが見過ごされてきた。

以上のような問題意識に立ち、西田における「自覚の事実」の内実を検討し（第一節）、日常的経験としての自覚を解明する（第二節）。さらに学問論としての自覚の問題を取り扱う（第三節）。さらに、哲学の方法論としての自覚の問題を論じる（第四節）。

1　自覚の事実とは何か

西田幾多郎は、その後期哲学において、自覚を疑いえない事実とした。「自覚」の概念を解明するために、まずはこの「自覚の事実」の内実を検討しよう。

西田が自覚の事実について述べるのは、哲学の出発点との関係においてである。西田は、最晩年の論文「自覚について」（1943 年）の中で、「哲学は我々の知識及び行為の根源を明にする学として、疑うて疑ふことのできない立場から出立すべきであると思ふ。哲学は第一原理の学でなければならない」（10-557）[3] とする。つまり、西田にとって哲学とは、第一原理の学としてそこから様々なものが展開されるべきものなのである。それ故、様々なものが展開されるべき出発点は、「疑うて疑ふことのできない立場」として揺るがないものでなければならないということになる。というのも、疑い得るような出発点ならば、その後の展開も疑い得るものになってしまうからだ[4]。

西田のこのような哲学の性格付けから、「考える自己」が含まれるのが哲学であることが導き出される。考える自己が欠けているならば、そこから様々なものが展開される「第一原理の学」とはなり得ない。だが「考える私」が「考える私」を考えるということは可能なのであろうか。この疑問に対して、西田は「（……）我々は自覚の事実を否定することは不可能であり、自覚の事実に於て、考へるものを考へると云ふことは、対象論理的に既に自己矛盾である」（10-557）と答える。ここで西田が対象論理と呼ぶのは、客観的な対象について記述する論理のことである。主観に対する客観について語る論理であるため、主観そのものについて語ることはできない。それ故、対

象論理の立場では「考える自己」について記述することができないのである。

では、「自覚の事実を否定することは不可能」と言われる際の「自覚の事実」とはいかなるものであろうか。西田の記述をもう少し追ってみよう。対象論理を越えた立場について西田は以下のように述べる。

> それは歴史的自己のポイエーシス的自覚の立場、創造的自己の自覚の立場でなければならない。我々はかかる立場から自己を反省するのである。此に疑うて疑ふことのできない出立点がなければならない。而してそれは自己から出立することではなくして、世界から出立することである。何となれば、自己と云ふものは働くものとして、世界の立場から反省せられるものなるが故である。疑ふと云ふこと自身が、この世界に於いてのことでなければならない。(10-557)

まず目に付くのは、自己を自覚することが、「ポイエーシス的自覚」や「創造的自己の自覚」として可能になると言われていることである。ポイエーシス的ということは、制作的ということであり、ものを作ることによって自覚するということである。しかもその自覚は、「働くもの」としての「世界の立場」から自覚されると言われている。この時の働きとは、「ポイエーシス的」とか「創造的」と言われているような制作的なあり方を意味しているだろう。しかもそれは、自己から自己を見るような自覚ではなく、世界から自己を見るような自覚ということになる。

西田の「自覚の事実」の内実についてまとめてみよう。まず自覚の事実とは、客観的な対象を記述するような「対象論理」によって可能になるものではない、ということである。さらに、「ポイエーシス的自覚」や「創造的自己の自覚」と言われるように、製作する働きの中でなされる自覚ということである。そして最後に、そのような自覚は、自己から出立するのではなく、世界から出立する自覚であり、いわば世界から自己を見出すような自覚である、ということである。次節では、働くことと世界から自己を見出すということについて、論じることにしよう。

2　作ることと自覚すること

西田は、論文「自覚について」の次に発表した論文「物理の世界」(1944 年) において、論文「自覚について」の議論を短くまとめて、以下のように述べる。

> 我々の自己は作り作られるものとして自覚するのであり、客観的認識とは、作り作られる世界の自己限定として成立するのである。内と外との矛盾的自己同一と云ふことが、作り作られると云ふことであり、そこに世界が自己自身を限定するとして、映し映されると云ふことがなければならない、世界が自己自身を映す、世界の自覚と云ふことがなければならない。我々の自己の立場から云へば、そこに働くことが見ること、見ることが働くこととして、歴史的身体的に、行為的直観的と云ふことである。我々が行為的直観的に物を見ると云ふことは、そこに世界が世界自身を映すことである。我々の自覚は世界自身の自覚であるのである。(11-21)

かなり圧縮された文章であるが、「作り作られるもの」として自覚があるという点は、前節で見たように制作の働きの中で自覚が起こるということである。この自覚には三つの特徴があることになる。第一に、この制作の働きは、「内と外との矛盾的自己同一」とも言われ、「映し映される」とも言い換えられる。第二に、この作り作られる働きが「行為的直観」として「働くことが見ること、見ることが働くこと」であるとも言われる。第三に、世界が世界自身を映す世界の自覚とも言われる。

この三点の意味を明らかにするために、まずは二番目に挙げられた行為的直観について簡単に見ていくことにしよう[5]。行為的直観とは、「働くことが見ること、見ることが働くこと」とされる。このことは、日常的な我々の経験に即して考えられる。我々の行為は、常に見ること（直観）と共に可能になる。例えば家を建てる場合を考えよう。家を建てるためには、まず家を建てる場所を見る必要がある。日当たり、水はけ、地形、気候などの客観的条件を考慮しながら家の設計図が描かれる。そして、その客観的な条件に合った建築資材が選ばれ、家が建てられ

る。家を作るという働きはまさに、見ることを通して可能になる。だが同時に、このような「見る」ということは、家を建てるという働きなしにはあり得ない。我々が家を建てようとしたからこそ、その土地の客観的条件を見たのであり、それにふさわしい建築資材を見たのである。そういった意味では、「見る」ということは作るという働きの中で可能になっているのである。また、家を建てるという働きを通して、建てられた家を見ることになる。

以上のように、「働くことが見ること、見ることが働くこと」とは、見ることによって物を作ることが可能になり、作るということを通して物が見られるということを意味する。

さて、このような行為的直観が、「作り作られ」る「内と外の矛盾的自己同一」と言われるのはなぜであろうか。先の引用の第一の点について、引き続き家を建てるという例をもとに考えてみよう。「作る」ことは、「作られたもの」から始まる。我々が家を建てようとするとき、全く無から家というものを考え付いたのではない。人がある場所に定住する際に家を建てるという伝統があり、その伝統の中で我々は家を建てようと考えるのである。たとえば遊牧民は、家を建てずにテントを張りながら、家畜と共に移動していく。家を建てるという我々の「作る」という働きは、社会や歴史の中で規定されたものなのである。それ故、社会的・歴史的に「作られた」状態から出発して、我々は物を作るのである。しかし同時に、我々は今までなかった新しい家を建てる。これまで作られてきた様々な家を参照しながら、新しい自分のアイデアや技術を取り入れた新しい家を建てるのである。このような意味で、我々は「作られたもの」から「作るもの」へと転換し、社会や歴史に新たなものを加えていくのである。

このような「作り作られる」働きは、内と外とが結合する働きであるとも言える。家を建てるように我々を動かす社会的歴史的な伝統、家を建てるために必要な様々な客観的条件、そういった我々にとって外なるものと、我々が家を建てたいという内なる要求が一つになって家というものが建つ。実際に立った家は、家を建てるという社会の歴史的伝統や家の可能性を制約する外的条件を表現している。だが同時に、我々の家を建てたいという内的な要求の表現でもあり、自分のアイデアを反映した、自己表現でもある。そういった意味で、内なるものと外なるものが作ることを通して結び付くのである。

このような結びつきが、「矛盾的自己同一」の「同一」の意味である。だが、「矛盾的」と言われていることに注意しなければならない。社会的・歴史的に規定されているということ、外的な条件によって規定されているということは、我々の自己の恣意は何処までも否定されるということを意味する。自由に、好きなように家を建てることは不可能である。自己がすべてを支配し、意のままにできないという点で、我々の自己を否定するものとも言える[6]。しかし同時に、いくら家を作る伝統があり、外的条件が整ったとしても、我々の自己なしに自然と家が建つことはあり得ない。しかも、新しく建てられた家は、自分なりのアイデアが反映された、今までにない新しい家であり、二つとない唯一の家でもある。つまり、我々が家を建てるということは、そこに家がないという所与の現実を否定し、我々の自己表現としての家を新たに加えるということを意味するのである。与えられた現実は、我々の自己を否定する。しかし同時に、我々は与えられた現実を否定し、新しい家を建てるということによって現実を刷新するのである。

さて、このような「作り作られる」ということによって、どのような自覚が生じるのだろうか。それは、「映し映される」と言い換えられている点から理解できる。我々の自己の表現として作り出された家を通して、我々は自己を自覚するのである。我々は現実に作られた家を通して、「自分はこんな家に住みたかった」ということに気付くのである。あるいは逆に、現実に作られた家に対する不満を通して、「本当は、自分はこんな家ではなく、違う家に住みたかったのだ」ということに気付く。我々の自己は、作られた家を通して、自分がどのような家に住みたかったのか、真に自覚できるようになるのである。我々が作り出した家が、我々の自己を表現するものとしてある時、我々の自己を映す鏡として機能する。我々は、自らが作り出したものを鏡として、そこに映る自己を自覚するのである。それ故、西田は、以下のように述べるのである。

> 我々の真の自覚と云ふのは、自己の内に反省することによつて成立するのでなく、却つて自己を外に映すことによつて成立するのである。作られたものと作るものとの矛盾的自己同一の立場から、表現的形成的に（行為的直観的に）、真に個人的自己として自覚するに至るのである。（10-421）

我々は、自己表現として自らが作り出したものを通して、自己自身を自覚するのである。作り出したものに自己を映すことによって、自己自身を知るのである。だがここで注意しなければならないのは、「世界が自己自身を限定するとして、映し映される」と言われている点である。我々の自己表現であるだけではなく、世界を映す世界の自己表現でもあるのである。この点は、第三の「世界の自覚」に関わる点である。このことについても、詳しく見ていこう。

家を建てるということは、我々の自己表現であるだけではない。先の遊牧民の例でもそうだったように、家を建てるということは、社会的・歴史的状況を映し出してもいる。遊牧民という社会的状況であれば家は建てない。家を建てる社会的・歴史的な背景を表現しているのである。また、木造の家を建てるということは、レンガ造りの家を建てる伝統とは異なる伝統に属しているということを表現している。しかも、現代世界の技術を反映した、現代の世界を表現してもいる。一昔前であれば茅葺だったかもしれない屋根は、ソーラーパネルの屋根となっている。それは現代の技術を表現し、また再生エネルギーを重視する現代の趨勢も表現している。こういった意味で、家を建てるということは、世界を映しているということでもある。しかも、家を建てるという出来事自体も世界の出来事であるので、家を建てるということは、世界の中で世界を映すという事態を意味することになる。このような意味で、「我々が行為的直観的に物を見ると云ふことは、そこに世界が世界自身を映すことである。我々の自覚は世界自身の自覚であるのである」と言われるのである。我々の様々な行為は、世界の中で世界を表現する行為であり、我々が自覚するということは、世界の中で世界が自覚するということをも意味するのである。そういった意味で、我々の自己は世界を映すものであり、西田の言葉を使えば我々の自己が世界の「射影点」となるということを意味する。

だが、家を建てるのは特別な経験であり、日常的な経験ではないという反論もあるかもしれない。西田自身が確かに述べているわけではないが、おそらく「歩く」ということにも行為的直観的な自覚がある。例えば歩くということは、路面の状況、道の混雑状況、天候の状況を見ながら歩く。様々な自己の置かれた状況を自覚しながら、人は歩くのである。しかも、舗装されていない大昔の街道を歩くのと、現代の舗装されている道を歩くのでは、歩き方も変わってくる。そういう意味で、現代の世界を表現する歩き方にもなっている。また、人は歩くことによって「足が痛い」や「疲れている」などの自己の体調を発見したりする。そういった意味で、歩くという最も日常的な動作でさえ、自覚は働いている。

以上のような日常的な経験における自覚の検討において、以下のことが確認された。我々は物を作るということを通して、自己表現をし、自覚する。しかもこの自己表現は、世界の中の出来事として、世界の表現、世界の自覚でもあるのである。このような自覚は、しかし日常的経験に留まるものではない。科学の方法としても自覚が考えられる。次節では、科学と自覚の問題を検討することにしよう。

3　科学と自覚

科学の方法としての自覚を明らかにするために、まずは自覚の形式的構造から問題にしていくことにしよう[7]。西田は自覚の形式について、「先づ何処かに、何等かの仕方に於て、表現するものがせられるものであるといふ自覚的実在の形式がなければ、表現と云ふことは成立せないのである。我々の働きと云ふものは、すべてかかる自覚の形式から成立するのである」（10-482）と述べる。「表現するものがせられるものである」というのは、表現する我々の自己（表現するもの）と、我々の自己表現として作り出されたもの（表現せられるもの）が同一であるという意味である。前節で見たように我々の自己が、我々の自己によって表現されたものを通して自覚するならば、我々の自己によって表現されたものも、私の自己表現として私と一つであるということを意味しているのである。逆にまた、世界の表現としての我々の働きは、世界と一つになっているということも意味している。

このような表現的な関係を西田は、「先づ一方に多が何処までも一を表現すると考へなければならぬと共に、一方に一が何処までも多を表現すると考へなければならない」（10-481f.）と簡潔に述べている。この時、多は「個物的多」、つまり個物としての我々の自己を意味する。我々は様々な個物と関わりながら生きているので、個物は多とされるのである。一方、一は「全体的一」を表している。全体を一つのものとしてまとめたものである。個物

的多の自己表現の総体が全体的一であるならば、一が多を表現していると考えることができる。だが同時に、我々の行為は、我々を取り巻く全体の文脈を表現もしている。そこでは多が一を表現していると考えることもできる。

個物的多が全体的一を表現していることについて、西田は「多が何処までも一の表現となるとき、それは記号的とならなければならない。それが論理の世界、認識対象界である」(10-492) と述べる。一方、全体的一が個物的多を表現しているときには、「個物的多は何処までも原子的であることはできない」(10-492)。というのも、個物が全体を構成する原子ならば、全体的一は原子の「結合とか統一とか云ふものでなければならない」(10-492) のであり、多を表現するものとはならない。多を表現している限りでは、「一度的な事実、絶対の事実と考へられるものでなければならない。絶対に無基底なるが故に、それは一度的として消え去るものでなければならない。消え去ることによつて生きるもの、即ち絶対の否定を媒介として、自己自身の表現に於て自己自身を有つもの、絶対の他に於て自己自身を有つものでなければならない」(10-493)。このようにして、歴史的世界は、「一の立場から世界が何処までも記号的に表現せられるとともに、多の立場から一々が絶対の事実と考へられる」(10-493) のである。

以上のような関係が何を意味しているのか、もう少し詳しく見てみよう。「多が一を表現している」という場合、それは個物的多のそれぞれの個性が捨象され、それぞれが一なるものを表現していることになる。このように考えられた場合の世界は同時に論理の世界とか、認識対象の世界とも言われる。一方、全体的一が個物的多を表現していると考えるならば、そこで現れる全体的一は、個物的多によって形成されるような「一度的な事実」となっている。

個物的多は、それぞれ唯一の個であり、それぞれの表現は唯一の表現になる。それ故、決して繰り返すことのできない「一度的な事実」としてあることになる。つまり、個物的多の自己表現とは、それぞれの唯一の一度限りの生を表現したものとなっているのである[8]。一方、多が一を表現するということは、そのように消え去るものが「作られたもの」として形を持つということ、対象化することの出来るものとなるということである。その都度限りの一回性、個性が捨象され、ある特定の形を持ったものとして把握可能なものとなるということである。それ自身形のないものが自らを否定して形をとる、把握できないものが自らを否定して把握できるものとなるのである。それ自身基体的ではないものが、自らを否定して主語的に把握できるようになる、つまり一度的で流れ去るもの、「非論理的である」(10-493) ような歴史的世界は、自らを否定して「論理の世界」、「認識対象の世界」となるのである。ここに科学的な認識の世界が成立することになる。この科学的な認識の世界について、もう少し詳しく見てみることにしよう[9]。

西田は知識の成立について、「知ると云ふこと、即ち知識と云ふものの成立を、(……) 歴史的世界が自己の内に自己を映すと云ふことから考へたいと思ふ。(……) 我々の自己が世界を映すことは、逆に世界の一観点となることである。これが知ると云ふことである」(10-437) と述べる。記号的、論理的認識とは、我々の自己が世界の一観点となるということ、自らの主観的な思いなしを捨てて世界をそのままに映すことを意味する。「科学的否定とは、行為的直観の立場から我々の自己の因習的な先入見、独断を否定することでなければならない。(……) 故に科学的知識の成立には、先づ行為的直観の立場がなければならない」(11-154f.)。自覚とは、自らの思いなしや偏見を否定し、世界をありのままに映すことによって、自らがそこに於てあるような世界を知るという働きを有するのである[10]。

こうして、我々は自己を否定し、一を映すことで、唯一の自己という性質をも消し去り、代替可能な記号となっていく。ここに記号操作の世界が開かれ、科学的な学的世界が構築されることになる。様々な学的世界の展開について詳論する余裕はないが、西田が数学と物理学について述べていることを簡単に紹介しよう。数学について西田は、「数学と云ふものが、創造的方向とは逆に、世界の自己否定的立場に於いての、純なる記号的表現の形式」(10-548) と述べたり、「数学は思惟作用そのものの行為的直観である」(10-550) と述べたりしている。我々の自己が否定され、単なる記号的なものとなるとともに、世界が徹底的に形式化される。その形式の関係を展開する学として、数学は思惟作用そのものの行為的直観と言われることになる。一方物理学は、「最も具体的な実在の記号面的自己表現」(10-549) と言われる。具体的に実験や観測によって明らかにされるものを記号化するような学問として、物理学が考えられるのである。

以上のように、記号化される自己の自覚の中で諸学が展開されるのである[11]。しかし、哲学が扱うのは記号化された自己ではない。次節では、哲学と自覚の関係を見ていくことにしよう。

4　哲学と自覚

第1節で見たように、第一原理の学としての哲学は、考える自己を含む実在を問題にする学であった。一方、科学的な諸学問を構成するのは、記号化された自己であった。そのため、考える自己を含むような実在を科学的な諸学問は解明できない。それ故西田は、「かゝる実在が明にせられるには、否、かゝる実在が自己自身を明にするのは、絶対否定的自覚によるの外はない。(……) 哲学はかゝる立場に於て、知識の根本原理を把握するのである」(11-153) と述べる。ここではっきりと打ち出されるのは、科学的な方法としての自覚とは異なる、「絶対否定的自覚」によって哲学が遂行され、この自覚を通して考える自己を含む実在が解明されるということである。

では、絶対否定的自覚とはどのような自覚であろうか。学問論としての記号化されるような自覚は、多が自己を否定して一を映す立場であった。ここでは多が否定され、一が否定されているわけではない。そのため「絶対」否定ではなく、相対的な否定であると考えられるであろう。絶対否定的であるためには、多を否定するとともに、一の否定をも含む自覚であるということである。「考える自己」とは、一回限りの生を生きるかけがえのない自己であると共に、記号操作を行い思惟する自己である。すなわち、否定的自覚とは、一を否定し個物的多として唯一の生を生きる自己と、多を否定し一なる記号的操作の世界を開く自己、その両者を自覚するような自己である。絶対否定的自覚とは、このように「一を否定する多」と「多を否定する一」の両者を自覚する立場だと言えよう。そして、この一と多の相互否定のダイナミズムこそが、世界の自覚であった。哲学は、いわば世界の自覚的構造を自覚する学問であると言えよう。

つまり、行為的直観の構造を自覚していくのは、哲学の仕事なのである。このような自覚において、「世界が自覚する時、我々の自己が自覚する。我々の自己が自覚する時、世界が自覚する」(10-559) と言われる。「世界の自覚としての哲学の立場は、疑うて疑ふことのできない立場、絶対的自己否定を媒介とする立場でなければならない。かかる意味に於て哲学は真にそれ自身によつて有る絶対有の学である、根本的実在学である」(10-559)。哲学は一を否定する多の立場に立つのでもなく、多を否定する一の立場に立つのでもない。そのような立場に立つことを否定し、その否定を通して一と多の立脚点を明らかにするのが哲学の仕事なのである。そこにおいて、考える私を含むような全実在を明らかにすることが可能になるのである。

哲学のこのような性格を際立たせるため、学的知の領域と哲学の差を見ていこう。学的知の領域は、「ポイエーシス的自己の自覚」と呼ばれる自覚に基づく。これは、我と物との「作り作られる」関係の中で生じている自覚のことである。西田は、「作つたものは何処までも自己に対立するものである、絶対の他である、しかもそれは逆に自己を動かすものである。かかる意味に於ての矛盾的自己同一の立場から、我々の自己と云ふものが反省せられるのである」(10-558) と述べる。物との関係の中で反省されるような自覚が、ポイエーシス的自覚である。ポイエーシス的自覚について、西田は「(……) 科学的知識の成立には、歴史的事実的に、我々の自己が創造する、我々の自己が作るといふポイエーシス的自覚が伴はなければならない、歴史的自己の自覚が伴はなければならない」(10-552) と述べる。作るものとして自己が成立すること、歴史的な世界が自らを形成する、そのような形成要素として歴史的になるということ、世界の自覚として我々が歴史的にあるということ、そこに科学的知識が基づくのである。

しかし西田はさらに、「ポイエーシス的自己の自覚の根柢には、創造的自己の自覚がなければならない。創造的世界の個物として、我々の自己はポイエーシス的であるのである。何処までも自己自身を限定する絶対的事実としての、我々の創造的自己の自覚に基いて哲学的知識が成立する」(10-561) と述べ、世界自覚としての哲学を創造的自己の自覚と特徴づけ、科学的知識の根柢に置く。哲学の営みは、行為的直観を通したポイエーシス的なものに留まらず、そのような創造的な自己自身をどこまでも自覚していく営みなのである[12]。「哲学は (……) 真に自己自身によつて有り、それ自身によつて自己自身を限定する根本的実在の自己表現の過程として、何処までも否定的自覚、自覚的分析でなければならない。而してそれはすべての実在の根柢、実在の実在の学として、見るものなく

して見る立場、世界が自己自身を映す立場でなければならない」(11-155)。見るものなくして見る立場とは、あらゆる「見る立場」を否定する立場のことである。一の立場に立ち多を否定するのでもなく、多の立場に立ち一を否定するのでもない。「哲学の対象は自己自身を自証するもの、対象なき対象でなければならない」(11-155)。哲学は、ある立場から対象を記述するのではなく、「見るもの」と「対象」の両者がそこから生じてくるような自覚の遂行なのである。哲学は外から基礎付けられるようなものではない。ある特定の領域を問題にするのが哲学ではない。自覚する自己が自覚されるのであるが、自覚の構造を自覚することによって、自覚する哲学の働きそれ自体がそのような自覚の構造に基づいて可能になることも見通される。このようにして哲学は自ら自身を証しするのである[13]。

哲学は、あらゆる知識がそこから成り立つ構造、つまり自覚の構造を自覚する。他の諸学問が可能になっているところを明らかにするのが哲学であり、諸学の根柢に哲学があるのである。そして、哲学が諸学の根柢にある世界の自覚の構造を見出すことを通して、哲学それ自身においても自らの自覚的構造が示される。哲学においては、なんら基体をおくことはできない。哲学の外に哲学の根拠があるのではない。我々の自己の自覚の遂行を通して、それが同時に世界の自覚の構造として明らかになっていくことによって、哲学は自証されるのである。「科学の世界は、形が形自身を限定する世界である。その根柢には、見るものなくして見る、世界が自己自身を映すと云ふことがなければならない。哲学が科学の根柢とならなければならない所以は、此にあるのである。是故に科学の方法は行為的直観である。哲学の方法は自覚である」(11-155f.)。諸科学の根柢には哲学がある。哲学には根柢がない。地盤となるような根柢から、対象を記述するのが哲学ではない。否定的自覚として、底なき自己が自らを証していくことが哲学なのである。

結語

本論考では、以上のように、自覚について論じてきた。第一節では、西田における自覚が哲学の出発点と結びついていることが確認された。第二節では、日常的な場面での自覚が、世界の自覚としてあるということを見た。そして第三節で、科学との関わりで自覚を論じた。そして第四節で、自覚は哲学をなす営みとして、世界と自己が共に自覚する働きにまで深められた。ただしこの自覚は、宗教的・神秘的な自覚ではない。むしろ哲学は、どこまでも我々の自己が自己として成立する、そのような自己成立の事実、自覚の事実に徹することによって営まれるものであって、事実以外の何ものも必要とはしないのである。その意味では、西田の言葉を借りれば、哲学は「徹底的実証主義」(11-124) なのである。

また、哲学と他の諸学の知を比較したことについて付言しておくべきかもしれない。確かに、両者の違いによって哲学を際立たせたが、哲学は諸学と並列する学問の一分野ではない。諸学と現実を結ぶ、知識の根本を明らかにする世界の自覚として哲学はあるのである。諸学には底がある。それは世界の特定の形を表現するものとして一定のまとまりをもつということである。学としては、一定の形から形へと無限に探求は進むであろうが、その都度一定のまとまりを持ったものとして知がある。そしてその底には、諸学の根柢には、哲学としての世界の自覚がある。しかし、この世界の自覚としての哲学は、世界の力動性の自覚として決して底のない働き、見るものなくして見る、何処までも世界が深まっていく働きなのである。

凡例

1　西田幾多郎の引用は、下村寅太郎他編『西田幾多郎全集』1965-6 年、岩波書店、より、巻数-頁数の順に掲げる。なお、旧漢字を新漢字に改めた。

2　その他の引用は、本文及び注において、著者名［出版年］のように記した。当該の文献は巻末の文献表によって知ることができる。また、全集など再録されたものや改版されたものを参照した場合、文献表の書名の横に（ ）で初出年を記し、[ ] の中で初出年：再録年の形で表記した。この場合、引用のページ数は文献表にある再録されたもののページ数を指す。

3　引用文中の（……）は省略記号である。

4　本文中の人名への敬称は省略する。西洋人名は現在において一般的なカタカナ表記法で記したが、西田の引用文中においては西田の表記したとおりにした。

参考文献

凡例に記した西田の一次文献以外の二次文献をここに挙げる。

石神豊『西田幾多郎　自覚の哲学』、北樹出版、2001 年
板橋勇仁『歴史的現実と西田哲学』、法政大学出版局、2008 年
上田閑照『経験と自覚』、『上田閑照集』第二巻、岩波書店、2002 年
上田閑照『場所』、『上田閑照集』第三巻、2003 年
大橋良介『西田哲学の世界』筑摩書房、1995 年
岡田勝明「「映像」としての「自覚」」『日本の哲学』第 2 号、昭和堂、2001 年
小坂国継『西田幾多郎　その思想と現代』、ミネルヴァ書房、1995 年
白井雅人「後期西田哲学における論理の場所　――身体と自覚を手引きにして――」『哲学』59 号、日本哲学会、2008 年
白井雅人「否定性と当為　――後期西田哲学の展開に向けて――」『西田哲学会年報』 4 号、 西田哲学会、2007 年
白井雅人「私と汝の諸相」『西田哲学会年報』創刊号、西田哲学会、2004 年
新田義弘『現代の問いとしての西田哲学』、岩波書店、1998 年
新田義弘「現象学と西田哲学とが出会うところ」『西田哲学会年報』第 3 号、西田哲学会、2006 年
三木清『構想力の論理　第一』（1939 年）『三木清著作集』第八巻、岩波書店、1948 年

注

1　学問論、知識論として西田の自覚の問題を取り上げたものとしては、新田義弘［1998］を参照。新田義弘はそこで、自覚と哲学の問題についてたびたび触れ、宗教に回収されない哲学の思惟の固有の役割について明らかにしている。

2　「純粋経験」から「自覚」、そして「場所」に至るまでの西田の歩みを詳しく跡付けたものとしては、上田閑照［2002］、［2003］が詳しい。

3　西田は、『善の研究』においても、「今若し真の実在を理解し、天地人生の真面目を知らうと思うたならば、疑ひうるだけ疑つて、凡ての人工的仮定を去り、疑ふにももはや疑ひ様のない、直接の知識を本として出立せねばならなぬ」（1-47）と述べている。哲学の出発点を、デカルトに倣って「疑うに疑えない立場」とするのは終生一貫していたと言えるだろう。

4　ここにデカルトとの共通点も考えることができるだろう。本論考では紙幅の関係上論じることができないが、西田のデカルト理解を論じたものとしては、石神豊［2001］、とりわけ第五章「西田哲学とコギトの問題」を参照。ただし、行為的直観と自覚の関係が論じられず、我々の自己の歴史性は問われていない。

5　行為的直観についての詳細は、小坂国継［1995］、69-116 頁を参照。

6　西田は、「物が表現的に我に臨むと云ふことは、現在の我、与えられた我を否定すべく、我に迫ることである」（9-33）と述べる。

7　自覚の構造については、大橋良介［1995］、とりわけ第二章第一節「自覚（二）」において、群論的自覚として詳しく取り上げている。本節の課題は、この群論的自覚を、表現と歴史的世界の関係として具体的に見ていくものである。

8　紙幅の関係上詳論できない、個としての自覚に関しては、白井雅人［2004］を参照。

9　本節では主に学問的な認識としての自覚を取り上げた。自覚の「論理」については、白井雅人［2008］を参照。

10　映すという観点で自覚の問題を扱ったものとして岡田勝明［2001］を参照。西田が自覚について影像という語から映像という語の使用に力点を移していった所に、西田の自覚の問題の深まりを見ていくものである。

11　ただし西田は、以上のような議論は「併しそれは主としてその知識的方面を明にするものであつて、真にその実在的構造を明にするものではない。従つてそれから直に実践的方面を論ずることはできぬ」（10-493）のであり、「歴史的世界は、我々の自己の自覚の世界でなければならない。かかる世界に於ては、一々の事実が自覚的なると共に、それは何処までも当為の性質を有つて居るのである」（10-494）と述べ、知識の方面だけでは自覚の問題が尽きないということを強調している。当為については、白井雅人［2007］を参照。当為を伴う自覚についての議論は、例えば三木清の「ただ東洋的論理が行為的直観の立場に立つといつても、要するに心境的なものに止まり、その技術は心の技術であり、現実に物に働き掛けて物の形を変じて新しい形を作るといふ実践に踏み出すことなく、結局観想に終り易い傾向を有することに注意しなければならぬ」（三木清［1939：1948］、11 頁。なお、旧漢字を新漢字に改めた）といった批判に対して応答するものとなるだろう。

12　創造的自己の自覚については、新田義弘［2006］も参照。行為的直観と創造的直観を区別した上で、どこまでも深く「知の責任性」を負うような哲学的な自覚の営みとして創造的直観を特徴付けている。

13　大橋良介は、群論的自覚を鳥瞰する体験を「言語表現を拒むような次元での体験」（大橋良介［1995］、100 頁）と述べた。しかし、この群論的自覚を鳥瞰するのは、まさしく哲学の自証としての自覚の構造の自覚であろう。

The Fact of Self-Awareness and Its Development: The Question of Self-Awareness in the Later Nishida

Shirai Masato

Preamble

The word "self-awareness" (*jikaku* 自覚) is a word that is also used in everyday speech. For instance, we may hear people say as they reflect on themselves, "I lacked self-awareness as a teacher." In our daily lives we act with a self-awareness of our role in accordance with the circumstances. In this sense it could be said that we live in a state of constant self-awareness. But the meaning of self-awareness in the philosophy of Nishida Kitarō 西田幾多郎 is not limited to this everyday meaning of the word. "Self-awareness" was also an issue for him in connection with the methods of scholarship and philosophy.[1] It could thus be said that "self-awareness" is an important concept in Nishida's philosophy, extending from our everyday experiences right through to the methods of philosophy. In this essay, dealing with this concept of self-awareness, I wish to clarify from various angles the workings of "self-awareness" in the philosophy of the later Nishida.

While questions concerning "self-awareness" were an important subject in Nishida's philosophy, they have tended to be taken up chiefly in connection with his early book *Intuition and Reflection in Self-Awareness* (*Jikaku ni okeru chokkan to hansei* 自覚に於ける直観と反省), and "self-awareness" has been treated, so to speak, as no more than a transitional issue prior to his engagement with the question of "place" (*basho* 場所).[2] Further, when dealing with "self-awareness" in his later writings, it has been taken up in terms of his theory of scholarship, and the fact that it also encompasses everyday experiences has been overlooked.

Based on the above concerns, I shall in the following examine details of the "fact of self-awareness" (section 1), elucidate self-awareness in terms of everyday experience (section 2), deal with the question of self-awareness in relation to Nishida's theory of scholarship (section 3), and discuss the question of self-awareness in terms of the methodology of philosophy (section 4).[3]

1. What Is the Fact of Self-Awareness?

In his later years, Nishida Kitarō regarded self-awareness as an undeniable fact. In order to elucidate the concept of "self-awareness," let us begin by examining details of this "fact of self-awareness."

Nishida discusses the fact of self-awareness in relation to the starting point of philosophy. In his essay "On Self-Awareness" ("Jikaku ni tsuite" 自覚について [1943]), written in his final years, Nishida writes: "I think that, as a science clarifying the source of our knowledge and actions, philosophy must proceed from an indubitable standpoint. Philosophy must be a science of first principles." (10: 557)[4] In other words, for Nishida philosophy is a science of first principles from which various other things evolve. This means that the starting point from which

these various other sciences evolve must be "an indubitable standpoint" that is unwavering, for if it were a starting point open to doubt, then that which evolved from it would also be open to doubt. [5]

From this characterization of philosophy by Nishida there is drawn the conclusion that philosophy is that which encompasses a "thinking self." If a thinking self is lacking, then philosophy cannot become a "science of first principles" from which various sciences evolve. But is it possible for a "thinking self" to think about the "thinking self"? Nishida answers this question in the following manner: "…. It is impossible for us to deny the fact of self-awareness, and in the fact of self-awareness to think of that which thinks is already a self-contradiction in the logic of objects" (10: 557). What Nishida here calls the logic of objects is a form of logic that deals with objects. Because it is a form of logic that deals with objects as opposed to subjects, it cannot discuss the subject *per se*. Therefore, it is not possible to deal with the "thinking self" from the standpoint of the logic of objects.

What, then is the "fact of self-awareness" when it is said that "it is impossible for us to negate the fact of self-awareness"? Let us follow Nishida's reasoning a little further. He describes a standpoint transcending the logic of objects in the following manner:

> It must be the historical self's standpoint of poiesistic self-awareness, its standpoint of self-awareness of the creative self. From such a standpoint we reflect on the self. Here there must be an indubitable starting point. Moreover, this does not mean to proceed from the self, but to proceed from the world, for the self, as something that acts, is reflected on from the standpoint of the world. The very act of doubting must be done in this world. (10: 557)

The first point one notices is that to be self-aware of the self is said to be possible in the form of "poiesistic self-awareness" or "self-awareness of the creative self." "Poiesistic" means "productive," and so poiesistic self-awareness is to be self-aware through the act of making things. This self-awareness is, moreover, said to be achieved from the "standpoint of the world" as "something that acts." "Acting" in this case presumably means a productive mode of being such as that described as "poiesistic" or "creative." Furthermore, this is not a self-awareness that views the self from the position of the self, but a self-awareness that views the self from the world.

Let us summarize the above discussion of details of Nishida's "fact of self-awareness." The first point is that the fact of self-awareness does not become possible by means of a "logic of objects" dealing with objects. In addition, as is indicated by the terms "poiesistic self-awareness" and "self-awareness of the creative self," it is a self-awareness that operates in the midst of the act of creating things. Lastly, this kind of self-awareness is a self-awareness that proceeds not from the self, but from the world, and it is, so to speak, a self-awareness that discovers the self from the standpoint of the world. In the next section, I shall discuss acting and discovering the self from the position of the world.

2. The Act of Making Things and the Act of Being Self-Aware

In "The World of Physics" ("Butsuri no sekai" 物理の世界 [1944]), the next essay Nishida published after "On Self-Awareness," he briefly summarizes the arguments put forward in this earlier essay.

> We are aware of our self as something that creates and is created, and objective cognition is established as the self-determination of the creating and created world. The contradictory self-identity (*mujunteki jiko dōitsu* 矛盾的自己同一) of the inner and the outer is what is meant by creating and being created, and assuming that the world there determines its own self, there must be a reflecting and a being reflected, there must be a reflecting

> of itself by the world, a self-awareness of the world. From the standpoint of our self, acting is seeing and seeing is acting in terms of the historical body and action-oriented intuition (*kōiteki chokkan* 行為的直観). That we see things by means of action-oriented intuition means that the world reflects the world itself. Our self-awareness is the self-awareness of the world itself. (11: 21)

This is a rather condensed passage, but the statement that self-awareness exists as "something that creates and is created" means that, as was seen in the previous section, self-awareness arises in the act of making something. This self-awareness thus has three characteristics. First, this act of making is also described as the "contradictory self-identity of the inner and the outer" and is alternatively referred to as "a reflecting and a being reflected." Secondly, it is also said that this act of creating and being created is such that "acting is seeing and seeing is acting" in terms of "action-oriented intuition" (or "acting-intuition"). Thirdly, it is further said that it is a self-awareness of the world in which the world reflects the world itself.

In order to clarify the meaning of these three characteristics, let us first briefly consider the second, action-oriented intuition.[6] Action-oriented intuition is defined as "acting is seeing and seeing is acting." This can be considered in terms of our everyday experience. Our actions always become possible in conjunction with the act of seeing (intuition). Let us consider, for example, the building of a house. In order to build a house, one first needs to see the site where the house is going to be built. The plans for the house are drawn up with due attention being paid to objective conditions such as sunlight, drainage, topography, and climate. Then building materials suited to these objective conditions are selected and the house is built. It is through seeing that the act of building a house becomes possible. But at the same time this "seeing" is impossible without the act of building the house. It was precisely because we set about building a house that we saw the objective conditions of the site and saw suitable building materials. In this sense, "seeing" became possible in the act of making. Furthermore, through the act of building a house we came to see the built house. "Acting is seeing and seeing is acting" thus means that it becomes possible to make something through seeing and that thing is seen through the act of making it.

Why, then, is this action-oriented intuition said to be the "contradictory self-identity of the inner and the outer" that "creates and is created"? Let us consider the first point regarding the above quotation, again with reference to the example of building a house. To "create" something starts from something that has been "created." When we set about building a house, we did not come up with the idea of a house out of a vacuum. There is a tradition that people build houses when they settle in a certain locality, and it was in the context of this tradition that we thought of building a house. For instance, nomads move together with their animals and put up tents instead of building houses. Our act of "making"—in this case building a house—had been defined by society and history. Consequently, when making something, we start out from a socially and historically "created" state. But at the same time we build a new house that has not previously existed. Referring to different kinds of houses that have been built in the past, we build a new house that incorporates our own new ideas and new technologies. In this sense, we shift from "that which has been created" to "that which creates" and add something new to society and history.

This act of "creating and being created" can also be described as an act that links the inner and the outer. The social and historical traditions that drive us to build a house and the various objective conditions that need to be met in order to build a house, all of which are external to us, and our inner desire to build a house become one and the house is built. The house that is actually built gives expression to society's historical tradition of building houses and to external conditions that impose restrictions on the house's possibilities. But at the same the house is also an expression of our inner desire to build a house and a form of self-expression reflecting our own ideas. In this sense, the inner and the outer are linked through the act of making.

This type of link corresponds to the meaning of "identity" in the term "contradictory self-identity." However, one needs to take note of the fact that it is said to be "contradictory." The fact that the house is socially and historically

defined and is defined by external conditions means that our own arbitrary wishes are completely negated. It is impossible to build a house freely in any way we like. Insofar that we do not control everything and cannot do as we please, this could be described as a negation of our self. [7] But at the same time, regardless of any tradition of building houses, and even if all the external conditions are satisfied, it is impossible for a house to be built spontaneously without our involvement. What is more, the newly built house is a new house that did not previously exist and reflects our own ideas, and it is a unique house unlike any other. In other words, our building of a house means that we negate the given reality of there being no house on that site and add anew a house as a form of our self-expression. The given reality negates our self. But at the same time we negate the given reality and reshape it by building a new house.

Now, what sort of self-awareness arises from this "creating and being created"? This can be understood from the fact that it is rephrased as "reflecting and being reflected." Through the house that was created as an expression of our self we become aware of our self. Through the house that was actually built we may realize that "I wanted to live in a house like this." Alternatively, through our dissatisfaction with the house that was actually built we may realize that "I didn't really want to live in a house like this, but in a different house." Through the house that was built our self is able to gain a true self-awareness of the type of house in which we wanted to live. When the house that we have created exists as an expression of our self, it functions as a mirror reflecting our self. With that which we have created acting as a mirror, we become aware of the self reflected therein. Therefore, Nishida writes as follows:

> Our true self-awareness is not established by reflecting on our self within and, on the contrary, it is established by reflecting the self without. From the standpoint of the contradictory self-identity of what is created and what creates, we truly reach self-awareness expressively, formatively (by means of action-oriented intuition) as an individual self. (10: 421)

Through that which we have created as a form of self-expression we become aware of our own self. By reflecting our self on what we have created, we come to know our own self. But what needs to be noted here is that Nishida says, "assuming that the world there determines its own self, there must be a reflecting and a being reflected." It is not just our own self-expression, but also the self-expression of the world reflecting the world. This point concerns the third characteristic mentioned above, namely, the "self-awareness of the world." Let us consider this point in a little more detail.

Building a house is not just a form of our self-expression. As was the case with the above example of nomads, the act of building a house also reflects social and historical circumstances. In the case of the social circumstances of nomads, one would not build a house. Building a house reflects a social and historical background of building houses. In addition, were one to build a wooden house, this would give expression to the fact that one belonged to a tradition that differed from a tradition of building brick houses. Furthermore, a house built today also expresses today's world, reflecting the technology of the present-day world. The roof that might in former times have been thatched is now a roof with solar panels. This expresses contemporary technology and also expresses the contemporary trend to place importance on renewable energy. In this sense, building a house is also an act of reflecting the world. Moreover, because the event of building a house is itself also a world event, building a house signifies a state of affairs in which one reflects the world in the world. In this sense, "The fact that we see things by means of action-oriented intuition means that the world there reflects the world itself. Our self-awareness is the self-awareness of the world itself." Our various actions are actions that give expression to the world in the world, and the fact that we have self-awareness also means that the world has self-awareness in the world. In this sense, our self reflects the world, and, to use Nishida's words, this means that our self becomes a "projective point" of the

world.

It might be argued, however, that building a house is a special experience and not an everyday experience. Although it is true that Nishida does not specifically say so, "walking" is probably also accompanied by a self-awareness characterized by action-oriented intuition. For example, when walking we look at the state of the road's surface, the state of traffic congestion, the state of the weather, and so on. We are aware of the various circumstances in which we find ourselves as we walk. Moreover, the way in which we walk changes, depending on whether we are walking along an ancient unsealed highway or along a modern sealed road. In this sense, the way in which we walk reflects the contemporary world. In addition, by walking people discover their physical condition, for instance, that their feet are sore or that they are tired. In this sense, self-awareness is operating even in the most mundane action of walking.

In the above examination of self-awareness in everyday experience the following facts have been ascertained. Through the act of creating things we express ourselves and gain self-awareness. Moreover, insofar that this self-expression is an event that takes place in the world, it is also an expression of the world and the self-awareness of the world. But this kind of self-awareness is not confined to everyday experience. Self-awareness can also be conceived of as a method of science. In the next section, I wish to examine the question of science and self-awareness.

3. Science and Self-Awareness

In order to clarify self-awareness as a method of science, let us begin by taking up the question of the modal structure of self-awareness. [8] On the mode of self-awareness Nishida writes as follows: "First, unless somewhere in some way or another there is not a mode of reality as self-awareness, such that that which expresses is that which is expressed, expression is not established. Our actions are all established from such a mode of self-awareness." (10: 482) The statement "that which expresses is that which is expressed" means that our self which expresses something (i.e., that which expresses) and that which is created as our self-expression (i.e., that which is expressed) are identical. If, as we saw in the previous section, our self gains self-awareness through that which is expressed by our self, then this means that that which is expressed by our self is, as a self-expression of us, at one with us. This also means that our actions, as expressions of the world, are at one with the world.

This type of expressional relationship is succinctly described by Nishida in the following terms: "First, on the one hand one must think that the many invariably express the one, but on the other hand one must think that the one invariably expresses the many" (10: 481–482). In this case, "many" signifies the "singular many," that is, our selves as singularities (*kōbutsu* 個物). Because we have dealings with all kinds of singularities as we live our lives, singularities are deemed to be many. "One," on the other hand, indicates the "general one," which brings together the totality as a unitary whole. If the sum total of self-expressions of the singular many is the general one, then the one can be considered to give expression to the many. But at the same time our actions also give expression to the context of the totality surrounding us, and in this case it can also be considered that the many give expression to the one.

With regard to the fact that the singular many give expression to the general one, Nishida writes: "When the many are invariably expressions of the one, they must become symbolic. This is the world of logic, the world of objects of cognition." (10: 492) On the other hand, when the general one gives expression to the singular many, "the singular many can never be atomic" (10: 492), for if singularities were atoms constituting the totality, then the general one would "have to be a combination or unity" (10: 492) of atoms and would not give expression to the many. So long as it gives expression to the many, "it must be something that can be considered to be a one-off fact, an absolute fact. Because it is absolutely without foundation, it must be something that vanishes as something

one-off. It must be that which lives by vanishing, that is, that which, with absolute negation as a medium, possesses itself in the expression of itself, possesses itself in the absolute other." (10: 493) In this manner, the historical world is such that "from the standpoint of the one the world is invariably expressed symbolically, while from the standpoint of the many every single thing is considered to be an absolute fact" (10: 493).

Let us consider in a little more detail what the above kind of relationship signifies. When "the many give expression to the one," the individuality of each of the singular many is abstracted and each gives expression to the one. The world conceived of in this manner is also referred to as the world of logic or the world of objects of cognition. If, on the other hand, the general one is considered to give expression to the singular many, the general one that then emerges is a "one-off fact" formed by the singular many.

The singular many are each unique entities, and the expression of each is a unique expression. Therefore, they exist as "one-off facts" that can never be repeated. In other words, the self-expression of the singular many gives expression to the unique one-off life of each. [9] That the many give expression to the one, on the other hand, means that that which vanishes in this manner possesses form as something "created," or is able to be objectified. That is to say, this once-only character or individuality is abstracted and becomes apprehensible as something possessing a particular form. That which is itself formless negates itself and assumes a form, that which cannot be grasped negates itself and becomes something that can be grasped. That which is itself not substratal negates itself and becomes apprehensible as a (grammatical) subject. In other words, that which is one-off and fleeting—the "illogical" (10: 493) historical world—negates itself and becomes the world of logic, the world of objects of cognition. It is here that the world of scientific cognition is established. Let us next consider this world of scientific cognition in a little more detail. [10]

Nishida writes as follows concerning the establishment of knowledge: "I wish to consider knowing, that is, the establishment of knowledge, ... from the historical world's reflecting of itself within itself.... That our self reflects the world means conversely that it becomes one perspective of the world. This is knowing." (10: 437) Symbolic or logical cognition means that our self becomes one perspective of the world, that we discard our subjective imaginings and reflect the world as it is. "Scientific negation must be the negation of the conventional preconceptions and arbitrary judgements of our self from the standpoint of action-oriented intuition.... Therefore, a prerequisite for the establishment of scientific knowledge is the standpoint of action-oriented intuition." (11: 154–155) Self-awareness has the effect of negating one's imaginings and prejudices and, by reflecting the world as it is, of knowing the world in which one is implaced. [11]

In this fashion, by negating our self and reflecting the one, we also erase the quality of a unique self and become substitutable symbols. There now unfolds the world of the manipulation of symbols, and the scientific world of science is constructed. Since there is no space to discuss in detail the unfolding of various scientific worlds, I wish to touch briefly on what Nishida has to say about mathematics and physics. On the subject of mathematics Nishida states that, "contrary to the creative sphere, mathematics is a mode of pure symbolic expression in the world's self-negating standpoint" (10: 548) and that "mathematics is the action-oriented intuition of thought activity itself" (10: 550). Not only is our self negated to become a mere symbol, but the world is thoroughly formalized. As a science that develops the relationships between these modes, mathematics is thus said to be the action-oriented intuition of thought activity itself. Physics, on the other hand, is said to be "the symbol-plane self-expression of the most concrete reality" (10: 549). Physics is conceived of as a science that symbolically represents that which is clarified in a concrete manner by means of experiments and observations.

In this fashion, the sciences unfold within the self-awareness of the symbolically represented self. [12] But it is not with the symbolically represented self that philosophy is concerned. In the next section I wish to consider the relationship between philosophy and self-awareness.

4. Philosophy and Self-Awareness

As was seen in section 1, philosophy, as the science of first principles, is a science that deals with reality, including the thinking self. It is the symbolically represented self, on the other hand, that constitutes the scientific sciences. Consequently, the scientific sciences are unable to elucidate any reality such as that which includes the thinking self. Therefore, Nishida writes: "There is no way for such a reality to be clarified, or rather, for such a reality to clarify itself, other than relying on absolutely-negating self-awareness.... Philosophy grasps the basic principles of knowledge in such a standpoint." (11: 153) What is clearly stated here is that philosophy is carried out by "absolutely-negating self-awareness," which differs from self-awareness as a scientific method, and that through this self-awareness reality, including the thinking self, is elucidated.

What sort of self-awareness, then, is absolutely-negating self-awareness? The self-awareness that is symbolically represented in terms of a theory of scholarship represented the standpoint in which the many negate the self and reflect the one. It is not the case that the many are negated and the one is negated. It may therefore be regarded not as an "absolute" negation but as a relative negation. For it to be absolutely negating, it must be a self-awareness that, as well as negating the many, also encompasses the negation of the one. The "thinking self" is not only the all-precious self living a once-only life, but also the self that manipulates symbols and engages in thought. In other words, a negating self-awareness is the self-awareness of a self that is aware of both the self that negates the one and lives a unique life as the singular many and the self that negates the many and opens up the world of the manipulation of symbols. Absolutely-negating self-awareness could thus be said to represent a standpoint that is aware of both "the many that negate the one" and "the one that negates the many." And it is this dynamism of the mutual negation of the one and the many that constitutes the self-awareness of the world. Philosophy could be described as a science that is aware of the self-aware structure of the world.

It is, in other words, the task of philosophy to become aware of the structure of action-oriented intuition. In this kind of self-awareness, it is said that "when the world is self-aware our self is self-aware, and when our self is self-aware the world is self-aware" (10: 559). "The standpoint of philosophy as the self-awareness of the world must be an indubitable standpoint, a standpoint mediated by absolute self-negation. In this sense, philosophy is a science of absolute being that truly exists of itself, a science of fundamental reality." (10: 559) Philosophy takes neither the standpoint of the many negating the one nor the standpoint of the one negating the many. It is the task of philosophy to negate the adoption of such standpoints and, through this negation, clarify the positions of the one and the many. It then becomes possible to clarify all of reality, including the thinking self.

In order to highlight this character of philosophy, let us examine the difference between philosophy and fields of scientific knowledge. Fields of scientific knowledge are based on the self-awareness called "self-awareness of the poiesistic self." This is the self-awareness that arises in the relationship of "creating and being created" that obtains between myself and things. According to Nishida, "Something made always stands opposed to the self and is an absolute other, but conversely it is also something that moves the self. Our self is reflected upon from the standpoint of contradictory self-identity in this sense." (10: 558) A self-awareness such as is reflected upon in relationships with things is poiesistic self-awareness. Nishida writes of poiesistic self-awareness that "... the establishment of scientific knowledge must be accompanied by poiesistic self-awareness in which, in terms of historical fact, our self creates, our self makes something; it must be accompanied by the self-awareness of the historical self" (10: 552). Scientific knowledge is founded on the fact that the self is established as that which creates things, that the historical world forms itself and becomes historical as such formative elements, and that we exist historically as the self-awareness of the world.

But Nishida further writes: "At the root of the self-awareness of the poiesistic self there must be the

self-awareness of the creative self. As a singularity in the creative world, our self is poiesistic. Philosophical knowledge is established on the basis of a self-awareness of our creative self, an absolute fact that invariably determines the self." (10: 561) Philosophy in its capacity as the self-awareness of the world is here characterized as the self-awareness of the creative self and is situated at the very basis of scientific knowledge. The endeavours of philosophy are not confined to poiesistic endeavours by means of action-oriented intuition, and are also endeavours aimed at becoming thoroughly aware of this creative self.[13] "Philosophy..., as a process of self-expression of a fundamental reality that truly exists of itself and determines itself by itself, must invariably be a negating self-awareness, a self-aware analysis. And as a science of the root of all realities, of the reality of realities, it must be a standpoint that sees without a seer, a standpoint in which the world reflects itself." (11: 155) A standpoint that sees without a seer is a standpoint that negates all "seeing standpoints." It neither takes the standpoint of the one and negates the many, nor does it take the standpoint of the many and negate the one. "The object of philosophy must be that which bears self-witness to itself, an objectless object" (11: 155). Philosophy does not describe an object from a particular standpoint, and instead it is the accomplishment of a self-awareness that arises from both the seer and the object. Philosophy is not something the foundations of which are provided from without. It is not the task of philosophy to deal with one particular field. There is a self-awareness of the self-aware self, but it is also evident that by being self-aware of the structure of self-awareness the workings of self-aware philosophy themselves become possible on the basis of this structure of self-awareness. In this fashion, philosophy bears witness to itself.[14]

Philosophy is aware of the structure underpinning all knowledge, that is, the structure of self-awareness. Philosophy clarifies that which makes possible other sciences, and philosophy lies at the root of all other sciences. And through its discovery of the structure of the self-awareness of the world lying at the root of all other sciences, its own self-aware structure is revealed in philosophy itself. Philosophy cannot have any substratum. The basis of philosophy does not lie outside philosophy. By virtue of the fact that through the accomplishment of our self-awareness of the self it is simultaneously shown to be the structure of the self-awareness of the world, philosophy bears witness to itself. "The world of science is a world in which form determines form itself. At its root there must be a seeing without a seer, a reflecting of itself by the world. Herein lies the reason that philosophy must become the foundation of science. Therefore, the method of science is action-oriented intuition; the method of philosophy is self-awareness." (11: 155–156) Philosophy lies at the foundation of the sciences. Philosophy has no foundation. Philosophy is not something that describes objects from a foundation that might serve as a base. Philosophy is that in which, as a negating self-awareness, the foundationless self bears witness to itself.

Concluding Remarks

In the above, I have discussed self-awareness. In section 1 it was ascertained that for Nishida self-awareness is linked to the starting point of philosophy. In section 2 we saw that self-awareness in everyday situations exists as the self-awareness of the world. In section 3 self-awareness was discussed in connection with science. And in section 4 self-awareness, as an engagement in philosophy, was deepened to the level of an act in which the world and the self both gain self-awareness. This self-awareness is not, however, a religious or mystical self-awareness. Philosophy is undertaken by persistently focusing on the fact of the establishment of the self, whereby our self is established as the self, that is, on the fact of self-awareness, and it requires nothing but facts. In this sense philosophy is, to borrow Nishida's words, "thorough-going positivism" (11: 124).

I should perhaps add a comment on my comparing of philosophy with the knowledge of other sciences. It is true that this threw philosophy into relief on account of the differences between the two. But philosophy is not a field of scholarship that stands on a par with the sciences. Philosophy exists as the self-awareness of the world which

connects the sciences to reality and clarifies the basis of knowledge. The sciences have a foundation. This means that they possess a certain coherent unity as expressions of particular forms of the world. As sciences, investigations will advance *ad finitum* from one specific form to another, and knowledge exists as something possessing a certain coherent unity at each stage. At their root, underpinning the sciences, is the self-awareness of the world, or philosophy. But philosophy, as the self-awareness of the world, is a forever foundationless act as the self-awareness of the dynamism of the world, an act of seeing without a seer whereby the world continues unceasingly to gain in depth.

Bibliography

Ishigami Yutaka 石神豊. 2001. *Nishida Kitarō: jikaku no tetsugaku* 西田幾多郎　自覚の哲学 [Nishida Kitarō: The philosophy of self-awareness]. Tokyo: Hokuju Shuppan 北樹出版.

Itabashi Yūjin 板橋勇仁. 2008. *Rekishiteki genjitsu to Nishida tetsugaku* 歴史的現実と西田哲学 [Historical reality and Nishida philosophy]. Tokyo: Hōsei Daigaku Shuppankyoku 法政大学出版局.

Kosaka Kunitsugu 小坂国継. 1995. *Nishida Kitarō: sono shisō to gendai* 西田幾多郎　その思想と現代 [Nishida Kitarō: His thought and the present age]. Kyoto: Mineruva Shobō ミネルヴァ書房.

Miki Kiyoshi 三木清. 1939. *Kōsōryoku no ronri* 構想力の論理 [The logic of imagination], vol. 1. Repr., *Miki Kiyoshi chosakushū* 三木清著作集 [Collected works of Miki Kiyoshi], vol. 8, Tokyo: Iwanami Shoten 岩波書店, 1948.

Nitta Yoshihiro 新田義弘. 1998. *Gendai no toi to shite no Nishida tetsugaku* 現代の問いとしての西田哲学 [Nishida philosophy as a question for the present age]. Tokyo: Iwanami Shoten 岩波書店.

———. 2006. "Genshōgaku to Nishida tetsugaku to ga deau tokoro" 現象学と西田哲学とが出会うところ [Where phenomenology and Nishida philosophy meet]. *Nishida Tetsugakkai Nenpō* 西田哲学会年報 3.

Ōhashi Ryōsuke 大橋良介. 1995. *Nishida tetsugaku no sekai* 西田哲学の世界 [The world of Nishida philosophy]. Tokyo: Chikuma Shobō 筑摩書房.

Okada Katsuaki 岡田勝明. 2001. "'Eizō' to shite no 'jikaku'" 「映像」としての「自覚」 ["Self-awareness" as "image"]. *Nihon no Tetsugaku* 日本の哲学 2.

Shirai Masato 白井雅人. 2004. "Watashi to nanji no shosō" 私と汝の諸相 [Aspects of I and thou]. *Nishida Tetsugakkai Nenpō* 西田哲学会年報 1.

———. 2007. "Hiteisei to tōi—kōki Nishida tetsugaku no tenkai ni mukete—" 否定性と当為—後期西田哲学の展開に向けて— [Negativity and *Sollen*: Towards developments in the philosophy of the later Nishida]. *Nishida Tetsugakkai Nenpō* 4.

———. 2008. "Kōki Nishida tetsugaku ni okeru ronri no basho—shintai to jikaku o tebiki ni shite—"後期西田哲学における論理の場所—身体と自覚を手引きにして— [The place of logic in the philosophy of the later Nishida: With the body and self-awareness as leads]. *Tetsugaku* 哲学 59.

Ueda Shizuteru 上田閑照. 2002. *Keiken to jikaku* 経験と自覚 [Experience and self-awareness]. Vol. 2 of *Ueda Shizuteru shū* 上田閑照集 [Collected works of Ueda Shizuteru]. Tokyo: Iwanami Shoten 岩波書店.

———. 2003. *Basho* 場所 [Place]. Vol. 3 of *Ueda Shizuteru shū*. Tokyo: Iwanami Shoten.

Notes

1 For a treatment of the question of self-awareness in Nishida as a theory of scholarship and a theory of knowledge, see Nitta 1998. Nitta touches frequently on the question of self-awareness and philosophy and sheds light on the distinctive role of philosophical thinking that cannot be reduced to religion.

2 For a detailed retracing of the course taken by Nishida as he moved from "pure experience" to "self-awareness" and then to "place," see Ueda 2002 & 2003.

3 In the following, quotations from Nishida's works are based on the following edition: Shimomura Toratarō 下村寅太郎 et al., eds., *Nishida Kitarō zenshū* 西田幾多郎全集 (Tokyo: Iwanami Shoten 岩波書店, 1965–66). The location of a quotation is indicated by the volume number followed by the page number.

4 In *An Inquiry into the Good* (*Zen no kenkyū* 善の研究) Nishida likewise writes: "To understand true reality and to know the true nature of the universe and human life, we must discard all artificial assumptions, doubt whatever can be doubted, and proceed on the basis of direct and indubitable knowledge" (1: 47; English translation taken from Masao Abe and Christopher

Ives, trans., *An Inquiry into the Good* [New Haven and London: Yale University Press, 1990], p. 38). It could be said that this stance, considering the starting point of philosophy to be, in imitation of Descartes, an "indubitable standpoint," remained unchanged throughout his life.

5 In this regard it should be possible to posit points in common with Descartes, but lack of space prevents me from discussing this here. For a discussion of Nishida's understanding of Descartes, see Ishigami 2001 (esp. chap. 5), although Ishigami does not discuss the relationship between action-oriented intuition and self-awareness.

6 For details on action-oriented intuition, see Kosaka 1995: 69–116.

7 Nishida writes: "That something confronts me expressively means that it is closing in on me with a view to negating the present me, the given me" (9: 33).

8 The structure of self-awareness is taken up in detail in Ōhashi 1995 (esp. chap. 3, §1) with reference to group theory. The aim of the present section is to examine this group-theory self-awareness in concrete detail in terms of the relationship between expression and the historical world.

9 On the self-awareness of the individual, which cannot be discussed in greater detail here for want of space, see Shirai 2004.

10 In this section I have dealt primarily with self-awareness as scholarly self-awareness. On the "logic" of self-awareness, see Shirai 2008.

11 For a treatment of the question of self-awareness from the perspective of "reflecting," see Okada 2001. Okada sees a deepening of the question of self-awareness for Nishida in the way in which there was a shift in emphasis from the term *eizō* 影像 for "image" in connection with self-awareness to its homophone *eizō* 映像.

12 However, Nishida emphasizes that questions pertaining to self-awareness cannot be exhausted by dealing only with the sphere of knowledge, writing, "But that clarifies primarily the sphere of knowledge and does not truly clarify its structure as reality. Therefore, one cannot directly go on to discuss the sphere of practice" (10: 493); and: "The historical world must be the world of self-awareness of our self. In such a world, each and every fact is not only characterized by self-awareness, but invariably has the quality of *Sollen*" (10: 494). On *Sollen*, see Shirai 2007. The discussion of self-awareness as being accompanied by *Sollen* was probably a response to Miki Kiyoshi's following criticism: "It should be noted that, though it may be said that only Oriental logic is founded on the standpoint of action-oriented intuition, in effect it remains at the level of a mental state, its techniques are techniques of the mind, and in the end it is liable to end in contemplation without embarking on practice that actually works upon things, changes their shapes, and creates new shapes" (Miki 1939: 11).

13 On the self-awareness of the creative self, see also Nitta 2006. Having distinguished between action-oriented intuition and creative intuition, Nitta characterizes creative intuition as the workings of a philosophical self-awareness that bears as profoundly as possible a "responsibility for knowledge."

14 Ōhashi writes that an experience giving a bird's-eye view of group-theory self-awareness is "an experience on a plane that rejects linguistic expression" (Ōhashi 1995: 100). But it is surely a self-awareness of the structure of self-awareness as the self-witnessing of philosophy that gains a bird's-eye view of this group-theory self-awareness.

自然の歴史化
―英国の環境芸術における narrative なもの―

伊東多佳子

0．序

自然を論じる上での困難は、はたしてその当の自然が指すものが何なのかということがきわめて曖昧なことから生じる。たとえば、自然と人間というとき、すでにある一定の距離をとって対象として眺められる自然が前提になっている。これは風景を語るときにより顕著になる。つまりひとはそれを「美的に切り取られた自然の断片」として見ているのである。しかし、そのとき切り取られる「自然」とは一体何なのか。

環境芸術は自然環境を主題にして自然自体にその素材を求めることで成立してきた。しかしそこで扱われる現代の自然環境は、西洋哲学の伝統的な自然観ではもはや捉えきれなくなっている複雑な現代の自然環境である。未曾有の速度と規模で現在も進行している環境の悪化が示すことは、自然がもはや循環し調和の中で秩序が保たれる存在ではなく、死すべき運命の中で歴史性を持つ人間と同じように、不可逆的で歴史的な時間性を持つ存在だということである。

ポスト・モダンは物語を失って始まったはずであり、ポスト・モダンの芸術も物語の喪失から始まったはずだった。たとえばかつての風景画の始まりが物語の束縛からの解放と物語の喪失を意味していたように、環境芸術は風景を描くのではなく、風景そのものを主題にして自然自体にその素材を求めることで、より徹底した物語の排除をもくろんでいた。しかし、袋小路を進む現代芸術が模索する先にあるものが物語（narrative）であるように、環境芸術もまた特定の場所のためにつくる（site-specific）という性格を一歩進めて、その場所や風景の歴史に関わり、その場所や風景の物語を語るようになってきている。それは同時に芸術が物語を記憶する装置として機能することを意味している。

本論文では、英国の二人の環境芸術家の作品、アンディ・ゴールズワージー（Andy Goldsworthy 1956– ）の《シープフォールズ（羊囲い）（*Sheepfolds*）》のプロジェクトとデイヴィッド・ナッシュ（David Nash 1945– ）の《トネリコのドーム（*Ash Dome*, 1977– ）》と《木製の丸石（*the Wooden Boulder*, 1978– ）》をめぐって、最新の環境芸術のありかたと、それらが主題化する自然環境について考察したい。

Ⅰ．シープフォールズ・プロジェクト

1-1. 羊囲い

アンディ・ゴールズワージーの《シープフォールズ（羊囲い）》は、ノーザン・アーツ・ボード・リージョン[1]が 1996 年の英国視覚芸術年の主催者に選ばれたことから実現したパブリック・アートのプロジェクトである。当初の計画では、カンブリア州に 100 個の「羊囲い（Sheepfold）」を制作するプロジェクトになるはずだった。しかし、実現のためのさまざまな手続きが複雑で入り組んでいたことと、途中口蹄疫による中断をはさんだために、予定より 7 年長い 11 年の歳月を費やして、英国北部の 30 の地点に全部で 46 個の羊囲いが制作された。作品の制作場所は広大なカンブリア州全域に渡り、後にスコットランドの一部とヨークシャーにまで範囲が拡大されている。

英国の風景の、とりわけ北部イングランド地方の牧草地のいたるところにみられる空積みの石壁（dry stone

wall）[2]は、英国の田園風景を特徴づける重要な要素であると同時に、牧羊の実践に欠かせないものでもある。牧草地の境界を示す空積みの石壁はある種の生きた英国史であり、英国社会が封建制度から脱却していく過程で起きた、酪農と放牧のための土地の囲い込みへと向かう運動の遺産である。16 世紀、土地の所有者は農業を捨て、羊や牛を育てるために、所有していた土地あるいは共同で用いられていた入会地を個人所有地として囲い込んだ。そのため入会地を利用する権利は地主が土地を囲い込んだときに消失し、場合によっては羊に場所を空けるために住人が追い立てられることもあった。今日見られる空積みの石壁のほとんどは中世以降の囲い込み運動の所産である。なかでも標高の高いところにあるものは、18、19 世紀に行われた大規模な囲い込み運動の間に議会が出した法令に基づいて定められた境界を示すものである。そうやって造られてきた石壁は北部イングランドの風景の中を何マイルにもわたってとぎれることなく続いている。

そうした空積みの石壁のところどころに、さまざまな大きさの羊囲いが造られている。それらは乳搾りや羊毛の刈り取りなどの作業の間に羊を集めて留めておいたり、夜間に羊を外敵から守ったりするためのものである。羊囲いには 3 種類あり、汎用の羊囲い（Sheepfold）のほかに、迷い羊の囲い（Pinfold）と羊洗いのための囲い（Washfold）があり、いずれも中世から続く移動放牧のシステムに由来するものである。

12 世紀から 16 世紀にわたって、高地を夏場の牧草地として利用するための夏期放牧場がカンブリアに多数作られ、あわせて羊飼いの小屋と羊囲いも建てられた。羊飼いたちは羊の群れを追って、スコットランドのハイランド地方やガロウェイ、あるいはアイルランドから、目的地となる羊毛業の中心工業地帯、ランカシャーやヨークシャーへと旅をしたが、カンブリアはその中継点としてもっとも重要な位置を占めていた。ほとんどの羊囲いは荒れた丘原の端にあり、そこに羊の群れが集められ、赤い色の代赭石を使ったり尾を切り取ったりして羊の身元確認のための印が付けられたり、予防接種や尻の汚れ毛を刈ったりといった一連の作業が行われた。

長い距離を移動しながら追われていく羊のなかには、しばしば群れから迷い出てしまうものもいた。牧羊のシステムの成熟につれてさまざまなルールが設けられるようになったが、迷い羊の囲いもその一つである。群れから迷い出た羊は飼い主に引き取られるまでの間、この迷い羊の囲いに保護されることになっていた。そうした迷い羊の囲いは一般に共同体の目が届く安全な場所に設置されたので、ほかの羊囲いとはちがって町や村の中に残っている。

羊毛業の発展につれさまざまな工夫がなされてきたが、刈り込みの前に羊を洗うことは 600 年以上もの間ごく一般的な方法として実践されていた。19 世紀の終わりまで、羊毛業者は羊毛を洗って乾かす為の機械をもたなかったので、羊に生えている毛を洗って乾かしてから刈り込むというやり方がもっとも効率的だった。そうした羊を洗うための囲いは小川などの流れや池の近くに設置されていた。ただ生きている羊を洗うのはとても手間のかかる作業であり、費用も多くかかったので、洗浄によって羊毛の目方が減少することによる損失と、洗浄された羊毛がされてないものにくらべて高価であることによる利益が天秤に掛けられるようになり、手間に見合った利益が出ないことがわかるとしだいに洗われずに刈り込まれる羊毛の量が増え、その結果羊洗いのための囲いは廃れていった[3]。

ゴールズワージーは《シープフォールズ》のプロジェクトに 3 つの種類の羊囲いのすべてが含まれるようにした。作品を設置する候補地は 2 万 5 千分の 1 の縮尺の地図に「羊囲い」と記載されている場所であり、とくに 1890 年から 1905 年の間に出版された陸地測量図の初版やその他の古い史料をあたって、はっきりとした形では残っていない羊囲いの遺構が探し出されて、作品にふさわしいものかどうかが検討された。牧草地にある羊囲いや羊洗いのための囲いだけではなく、町や村の中心に残された迷い羊の囲いも設置場所とすることで、《シープフォールズ》がカンブリアの田園風景の過去と現在のみならず、田園と都市をもつなぐものとしても機能するようにもくろまれている。新しい場所にあらたな羊囲いを造るのではなく、もともと羊囲いがあった場所に、過去との連続性をはっきりと示すように羊囲いを造るという考え方も、そもそもの羊囲いや空積み石壁の伝統をふまえたものである。再建される羊囲いに用いられる石は採石場から切り出されたばかりの石ではなく、古い石、しかもいまは使われなくなった壁や囲いから取り出される石である。古い壁は壊され、あらたに新しい壁となって息を吹き込まれる。あたかも成長と崩壊が繰り返し循環し続ける自然の生命のように、壁は生き続けてある場所から別の場所へと動くことになる。牧草地の周囲を走り抜ける壁は「風景の中を動く 1 本の線[4]」であり、時の流れの中で朽ち

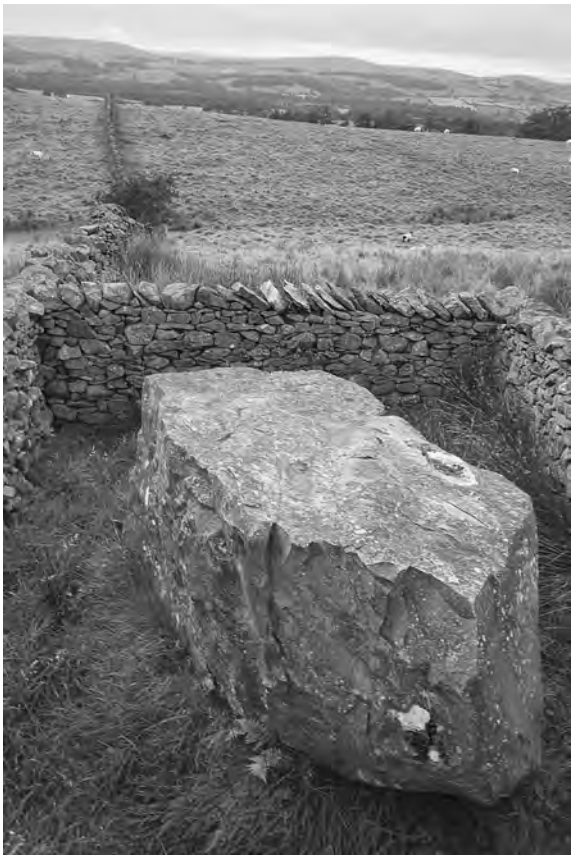
て傾くと壊されてあらたな場所で造り直され、そうして過去から現在へと時空を貫く線となる。《シープフォールズ》がすべて本職の空積み石壁の職人によって制作されているのも、この作品が「風景の社会的な性質に基づく[5]」ものであり、壁造りや牧羊の伝統を通して造られることが作品にとって必須の要素だからである。

カンブリア全域を中心に全部で 46 個制作された羊囲いは、それぞれが独立した作品であると同時に、全体としてもカンブリアの環境に応えるひとまとまりの作品となっている。羊囲いという古くからある日常的な建造物がゴールズワージーによる造形によってあらたなエネルギーを吹き込まれるのである。

1-2.　牧羊の記憶あるいは生命の記憶

《カスタートンの丘原のふもとの羊追いの囲い》（*Casterton Fellfoot Drove Folds,* 1996）は、カスタートンの丘原のふもとの未舗装の道（Fellfoot Road）に沿ってつくられた連続する小さな羊囲いである。両側に空積みの石壁が何マイルも続くこの道は、羊飼いが羊を追って通る道であり、ゴールズワージーはもともとあった羊囲いを造り直したり、あらたに造り足したりすることで、4 マイルにわたって全部で 16 個の羊囲いを造った。

それぞれの羊囲いの中には、牧草地から取り除かれた大きな石がひとつずつ置かれている。石の大きさはおよそ 60 センチ四方のものから 2 メートル四方ほどもあるものまであり、かたちもさまざまである。羊囲いによっては、羊の入る余地などまったくないほど石が大きいものもあり、丸石の周りになんとか羊が集うことの可能なものもある。しかしカスタートンに造られた羊囲いは羊を集めるためのものではなく、むしろ羊を閉め出すものであり、実際的な羊囲いというよりは芸術作品としての性格がより強くなっている。舗装されていない砂利道を歩いていくと、いつまでも続くように見える空積みの石壁に沿って、道の左右に羊囲いがリズミカルに配置されているのに気づく。羊囲いはどれも道の側にではなく、道からは外になる牧草地に造られているので、石壁から道の方にちょうど足場となるような石が何段か突き出していれば、それが羊囲いの場所を示すものである。突き出した石の上に立つと、壁の向こうにはるかに広がる牧草地と、放し飼いにされた牛や羊の群れが眺められる。そのまま視線を足下へ向けると、真下にある羊囲いを見ることになる。足場となるように組まれた石は、道の側だけでなく囲いの方にも突き出しているので、石壁をまたいで囲いの側に降りれば、羊囲いの中を歩くこともできる。



図版 1　アンディ・ゴールズワージー《カスタートンの丘原のふもとの羊追いの囲い》1996 年 カンブリア州、イングランド
Andy Goldsworthy, *Casterton Fellfoot Drove Folds*, 1996 Cumbria, England
撮影　伊東多佳子

《カスタートンの丘原のふもとの羊追いの囲い》が表現するのは、羊飼いの日課であり、羊の群れの動きであり、羊を追う道のりである。左右に空積みの石壁の続く羊追いの道を歩く人々が、道の左右に次の羊囲いを探しながら歩くとき、その歩みは羊を追って歩くことに固有のリズムを帯びることになる。雨や風、霜、雹、雪とさまざまに変化するカンブリア地方の天候と、訪れた人々がその上を歩き手で触れたり、また、囲いに入り込んだ羊が体をこすりつけることで羊の毛に含まれているラノリンによる光沢が付け加えられたりすることで、囲いの中の丸石は時が経つにつれてわずかずつすり減り変化していくことになる。

しかしそうやって石に刻まれる時間の経過はやがて周囲の景色のように広がっていき、《カスタートンの丘原のふもとの羊追いの囲い》が体現する羊追いのリズムだけでなく、カンブリア全域にある羊囲いを、さらには羊

飼いの歴史もその内に含むものとなる。

アンダーバロウにあるマウントジョイ農場の《樹の生えた囲い》（*Mountjoy Tree Folds,* 2001）には、南北の方向に向かい合うように二つの羊囲いがある。それぞれの囲いにはひとつずつ大きな丸石が置かれ、それぞれの石の真ん中には、地面を貫く一個の穴が開けられ、その穴にはナナカマドの木が植えられている。二つの大きな丸石はもともと羊囲いの近くにあったものであるし、ナナカマドも近くに生えていた木から取られた苗木である。

石から木が生えるさまは、ただちに生命を強く意識させ、作品そのものが「生命の樹」のように見える。あるいは宇宙樹、世界軸といった古くからのイメージを想起させる「樹の生えた石」は、同時に、あたかもダーウィンの進化系統樹のように、存在を連鎖させる「生命の樹」のようでもある[6]。

この作品が制作されているさなかの2001年2月に、英国では口蹄疫が大流行し、カンブリアの何百もの農場が危機に巻き込まれることとなり、シープフォールズ・プロジェクトもその影響ですべて延期されることになった。《樹の生えた囲い》への植樹の日にちは口蹄疫の勃発した2－3日後に予定されていたが、中止された。実際に植樹が行われたのは、口蹄疫が終息した数ヶ月後の12月である。口蹄疫の蔓延のため、病気にかかった動物だけではなく、発生農場から3キロ以内の農場についても全家畜が処分され、淘汰された動物の数は650万から1000万頭にものぼり、英国国内の家畜飼養頭数の約半数が処分されたといわれている。ゴールズワージーの住むスコットランドのダンフリーズシャーの草原には口蹄疫の蔓延を食い止めるために制限区域を示す白い非常線が引かれた。「家畜を淘汰するための軍人、制服を着た人たち、警察、点滅する光、非常線を張られた地域、火から上る煙の柱、肉の焼ける臭い。制限区域の中に入ることは交戦地帯に侵入することのようだった[7]」と当時の様子をゴールズワージーは記述している。疫病の蔓延を怖れて、あるいはそれを防ぐための大量の殺戮。「そしてその後は、不思議なくらい、空っぽの草原[8]」。口蹄疫がもたらした惨禍は、《樹の生えた囲い》に生長への一段階としての死ではなく、かけがえのない個体の死の意味を付け加えることになった。

図版2　アンディ・ゴールズワージー《マウントジョイの樹の生えた囲い》2001年　カンブリア州、イングランド
Andy Goldsworthy, *Mountjoy Tree Folds*, 2001 Cumbria, England
撮影　伊東多佳子

この作品に先立って、口蹄疫の発生が始まった頃に制作された《腐敗する羊から集められた毛で穴の周りに作品を作った》（*Wool/gathered from/a decaying sheep/worked around a hole, Scotland, 22 January 2001*）には従来のゴールズワージーの作品には見られなかった、残酷で直截的かつ即物的な死のイメージが現れている。生存競争に敗れ、死んで朽ちていく羊の姿は、「メメント・モリ」の暗い伝統の中に位置付けられるものであり、そこに描き出される死は、自然の循環の過程としての死ではなく一回限りの歴史のなかでの存在としての個体の死を示すものである。

「生き残り生長しようとする闘い[9]」が《樹の生えた囲い》の中心テーマであるとゴールズワージーがいうように、石の中心からまっすぐに立ち上がるナナカマドの樹は、災厄を乗り越えて生き残り、再生を望む強い希望を象徴するものになっている。羊囲いによって大切に抱かれるように守られた石の中心から生長する樹の姿は、見る者に、牧羊業が本来持つ不安定さや困難がもたらす緊張、苦難、苦闘、再生、壊れやすさ、強さなどがさまざまに入り交じった感情を引き起こす。この作品は、とりわけ、口蹄疫の蔓延による大量の羊の死と、その生命を記憶するための記念碑となった[10]。

1-3. 石の囲いに包まれた石

《カスタートンの丘原のふもとの羊追いの囲い》と《樹の生えた囲い》という二つの作品において、内側に置かれた丸石は、空積みの石壁でできた羊囲いによって守られている。大きな丸石が、見かけ上は堅固で強いものであるにもかかわらず、石の囲いによって保護されているという事実は、じっさいにはそれらが傷つきやすくこわれやすいものであることを暗示している。うやうやしく置かれた丸石は、新石器時代の異教のモニュメントのように、「貴重で、ほとんど崇拝に値するものであるかのように[11]」見える。その一方で、羊囲いの作品には、羊がそもそも持つキリスト教の象徴的な意味と、石壁によって囲まれた草原の「閉ざされた園」(Hortus conclusus)というキリスト教的なイメージがつねにつきまとう。そこで守られるのは、伝統的に弱い生き物と考えられてきた羊であり、人間であった。しかし、無機的で生命を持たないはずの石も、地質学の視点から見ると、有史以前に氷河によって膨大な距離を移動してきた歴史を持っている。地球のエネルギーを内包する石もまた、羊と同様に生命を内包するものだとゴールズワージーは捉えている。堅固に見える石ですらこわれやすいものであり、太古からの地球の変化を記憶に留めているという事実は、風景や自然および地球環境そのものが、長い時間をかけて変化し続け、生命を内包するものであり、守られなければならないということをはっきりと示している。石の囲いは、そこにおいて「生命の器」であり、「記憶の容れ物」となる。ゴールズワージーが羊囲いの中に置いた石は、場所や風景についての記憶を宿し、過去から続く羊飼いの歴史を担うものである。また、その石を包み守るために再建された羊囲いの多くは、長い間、ときに百年以上も放置されていたものであり、現在も利用可能な羊囲いとしてふたたび息を吹き込まれ、羊囲いの歴史と伝統が現在の牧羊と地域の生活に結ばれることにもなる。

ある土地に固有の地理と歴史を作品に含むことは、現代の環境芸術のプロジェクトの多くがそうであるように、さまざまな分野の専門家や多くの人々の協力、共同作業を必要とするものであり、作品自体が社会的な存在となることが前提されている。ゴールズワージーがプロジェクトについての提案を最初に行ったのは、地方公共団体、芸術教育や振興にかかわる団体、環境、土地所有・経営にかかわる諸機関であったが、それらの団体が好意的な反応を示したので、地域の共同体、地方行政区、農場主、土地所有者などの助けを借りて、カンブリア州全体で《シープフォールズ》のプロジェクトをスムーズに展開することができた。プロジェクトの実現に際してなによりも優先された考え方は、このプロジェクトが人に対しても風景に対しても決して何かを強要するものではないということであった。これは英国の環境芸術がその発生当初から持つ自然観に基づくものであり、芸術もそこで生活する人たちと共に生きていくという意識の表れであった。ゆっくりとしたペースで慎重に、カンブリアに住む人々に対して、コミュニティという小さな単位ごとに州の全域にわたる彫刻のプロジェクトのコンセプトが説明され、人々の支持を確実なものに変えていった。カンブリアの風景と牧羊の歴史が作品の重要な要素であることから、広い地域の非常に数多くのコミュニティが興味を持ってプロジェクトに参加するようになり、カンブリア州の学校ではこの羊囲いのプロジェクトを芸術、英語、科学技術、歴史、地理学を含むナショナルカリキュラムの教材として用いるようになった。あわせて、この地域にあるプロジェクトの候補地となった羊囲いの調査も行われ、集められた様々な記録や情報はすべて資料として保存されることになった。こうしてプロジェクトはカンブリアの風景と伝統、牧羊の歴史を現代の彫刻作品を介して緊密に結びつけるものとして機能している。

ゴールズワージーによる《シープフォールズ》のプロジェクトは、芸術による特定の場所との関わり方を人間がそこで実際に生活する自然の歴史的な時間との結びつきの中で示すことによって、歴史的な時間性をもつ自然と、そうした自然に対する人間の関係を知るための一つの指針を示すものになっている。

Ⅱ. 現れ出る作品／去りゆく作品

英国を代表する彫刻家、デイヴィッド・ナッシュは主に木を用いた作品を制作している。制作に用いられる木材は、風や嵐によって倒れた木や立ち枯れた木、間伐のために切り倒された木など、制作のために新たに切り倒されるのではなく、理由があって切り倒される必要のある木もしくはすでに倒れてしまっている木である。ナッシュはそうして手に入れた一本の木を「採木場(Wood Quarry)」と呼んで、そのあらゆる部分を使う。一本の木から数

個の彫刻が切り出されたのちに残る細い小枝でさえも木炭にされて、デッサンに用いられる。そこにはいらない部分など存在せず、有機物が朽ちて自然に還るのと同じように、すべては作品に還元される。

ここでは、ナッシュのほぼ同時期に制作された二つの対になる環境芸術作品、《トネリコのドーム》と《木製の丸石》をとりあげるが、この二つの作品は自然の循環の中での生長と衰退という二つの対立する側面をそれぞれ代表するものになっている。

2-1.《トネリコのドーム》

《トネリコのドーム》は、22 本のトネリコの木を直径 10 メートルの円形に植え、剪定を繰り返してドーム状の空間を形づくる「生きた樹」による彫刻作品である。最初にトネリコの苗木が、カイナ・コイド（Cae'n-y-Coed ＝ウエイルズ語で「木々の中の野原」）と呼ばれる、北ウエイルズ、グイネズ州のフェスティニヨグ渓谷丘陵の斜面にある一区画の平坦な場所に植樹されたのは、1977 年 2 月のことだった。それは 1 年前の 1976 年に、はじめはコンセプチュアル・アートの作品として構想された。

ナッシュは、ランド・アートが都会から遠く離れた荒野に作られるために、きわめて長距離の移動を伴い、容易に近づくことができないという性格を持つことが必然的に招く事態、すなわち、その土地への介入は制作の際にただ一度だけ行われて記録されたのち、作品が放置されあるいはうち捨てられてしまうことを問題視していた。このことはまた、ナッシュにとって大きな野外作品を制作する際の困難とも関わる問題であった。ナッシュの作品は木を用いたものであり、野外彫刻として設置されると、その性質上風雨や強い日差しにさらされているうちに長い年月には耐えずに短期間で朽ちてしまう。しかし、そもそもナッシュにとって、「時間」は作品を構成する大きな要素でもあった。ナッシュの彫刻は、木に内在する形態を引き出す造形を施した中に、もともとの枝や幹の個性をいわば生きたまま残すことが多い。よく乾燥していない木を用いるために、完成したのちに作品にはひびわれやそりによる破裂が生じる。しかしこれらは予期された出来事であり、そのような変化、すなわち有機体としての木に刻まれる時間が、彫刻の表面をさらに表情豊かなものにする。腐食し、衰退し、最終的には土に分解され再統合されていくことは、木の一生を示すものとしてむしろ重要視されているといってもよい。とはいえ、コンセプチュアルなものではなく、現実に物質としての彫刻が展示中に朽ちていくのは崩壊のプロセス自体が作品であるわけではない以上、決して望ましいことではない。作品はその場所を真に理解し、自然の諸力と生き生きと関わりあうものでなければならない。しかし同時に野外にあることで受ける天候や有機的な分解のプロセスといった自然の苛酷な変化にも持ちこたえられるものでなければならない。こうしたジレンマの中で、いったいどうやって朽ち果てることのない、環境の変化に耐えうる大きな野外彫刻作品を木でつくることができるのか。

ナッシュの出した答えは、生長する木から彫刻をつくることだった。円形に植えたトネリコの木が最終的にドーム状の空間に形作られるこの作品は、彫刻の基本的な要素である空間と、さらには時間をともに取り込むものとなった。しかも「空間のかたち」を生長させるためには 30 年以上にもわたる長期の慎重な世話が必要であり、このことは「コンセプチュアルな行動に身体的な関与を付け加える」ものとなった。生涯にわたってその土地に留まり作品に深く関わり続けること、それはランド・アートにおいて、作者によるその土地への関与がきわめて一時的なものにとどまっていたことに対するアンチ・テーゼとしてのナッシュのあらたな決意を示すものでもあった。

《トネリコのドーム》が制作された 1970 年代の半ばは、経済的にも政治的にも陰鬱な時代であり、英国では失業率が極めて高い深刻な不況に加え、緊迫した東西の冷戦状況のなかで核戦争が現実的な可能性としてあった。人々は憂鬱な気分に満ちていて、もはや 20 世紀の終わりを見ることができないのではないかという不安を抱いていた。加えて環境の悪化も進行していた。こうした先の見えない社会的な状況の中で、《トネリコのドーム》は、長期の関与を示す「21 世紀のための彫刻」すなわち、将来への信念の行為として構想された。長期にわたる作品への関わり合い、という着想を得たのは、《トネリコのドーム》が植えられたカイナ・コイドの小さな森が（スノードニア国立公園の一部であり、18 世紀の終わりから将来の材木の利用のために大切に樹木が育てられていた）地元の木こりによって小さな木々と一本のブナの樹を残して根こそぎ伐採されてしまったことがきっかけになっている。切り倒された木の幹だけが売却のために運ばれたのち、枝と薮がゴミのように残された様子は、あまりにも無惨で、破壊され、荒廃した森の残骸だけがそこにあり、再生は不可能であるかのように見えた。ナッシュはこの理不

尽な破壊の後片付けを3年もの間行った。そこで種類ごとに異なる木の性質、形、湾曲、長さ、枝分かれの様子、重さ、肌理について知ることになり、またそのことはある一定の土地で持続的に制作することと、それにともなう四季の移り変わりをナッシュに経験させることになった。その間にも自然の再生は徐々に始まっていた。実生や切り株から新たな木の生長が始まり、カバノキや柳、セイヨウヒイラギなどが芽吹き始めていた。森の片付けと手入れをするなかで、いやおうなしに林業と関わることになったが、そのまさに林業こそが継続的な管理を前提にして成立するものである。その頃、ナッシュはナポレオン戦争時代の英国海軍に関する驚くべきエピソードを知った。船を建設するためのオークの木が不足していたためインド産のチーク材を輸入したところ、それが船材には向かなかったので、今度はきわめて長期の計画を立案し法制化して、200年後の21世紀の艦隊のために英国の南部のあらゆる場所にオークの木を植林したというものだった。時間的なスケールが壮大な植林の計画というコンセプトはナッシュにとってとても魅力的なものであり、それは望まれざる皆伐によってできた光に満ちた空き地にふさわしいアイディアをもたらした。

しばしば生け垣にも用いられるトネリコは弾力があり、力強く、剪定や、木の一部を削いで曲げるフレッチングの技法に向いていたし、光を求めて傾いて生長することがあるので、ドームを作るために最適な種類であるとナッシュは考えた。トネリコの木は北欧神話においてはユグドラシルと呼ばれる世界樹であり、それは全世界の上に広がり天にまで届く枝を持つ守護の木であって、その中に棲み着く動物たちを養い、そのために枝や根を齧り取られる苦難を受けながらもあらゆる生物の生存とその持続を保証するものでもある。すでにこうした神秘的な意味を持つトネリコの木を用いながらも、植樹する本数に関して、ナッシュは極力神秘的な連想を取り除くために、知る限りで神秘的な解釈とのつながりを欠いた22という数字を選んだ。またそれは思い描いた大きさのドームの空間を作るために必要な本数であり、適切な間隔で植樹された。極めて初期のドゥローイングで、ナッシュは《トネリコのドーム》について以下のように記述している。「冬には銀色の構築物。夏には緑の天蓋のある空間。生長するエネルギーの噴火口。この作品は、エネルギー、再生、時間そしてとりわけ信頼と責任についての作品である」。

植樹された当時、カイナ・コイドには周囲の牧草地から仕切るための垣根がなかった。そのため、植えたばかりの若いトネリコの苗木の環は、羊によってすぐに食べられてなくなってしまった。そのために垣根をめぐらして植

図版3　デイヴィッド・ナッシュ《トネリコのドーム》1977年〜，カイナ・コイド、北ウエイルズ
David Nash, *Ash Dome,* 1977– Cae'n-y-Coed, North Wales（2011年8月）

撮影　伊東多佳子

え直したが、今度はウサギによって樹皮が囓り取られて枯れてしまった。3度目の試みでは、22本の苗木のそれぞれに、木を保護するための螺旋状のうさぎよけを巻き付けて用心したので、なんとか生長することができた。それにしても苗木がきちんと生長するためには、あまりにたくさんの捕食者がいる。ネズミ、羊、ウサギ、牛、鹿、そしてリス、それらは若い柔らかな木を囓り取り、樹皮をはがしてしまう。防風林として植えられた樺の木は、同時にトネリコの木の生長を促進するための競争相手として機能し、2–3年後に役目を終えて抜かれた。生け垣に用いられる伝統的な方法を用いて、根囲いをし、接ぎ木をし、剪定をして、いまなお「進行中の彫刻」は18年以上かけて、ようやくドームの形が見分けられるところまで生長した。ナッシュの言う「信念の行動としての長期の関与」は、《トネリコのドーム》に対して長期にわたる世話という義務が伴うことを意味していたし、じっさい、トネリコの木々は絶えず世話をする必要があった。それというのも、トネリコの木が自然に持つ傾向に穏やかにあらがうような方向へ生長するように仕向けなければ、ドームの形が作られることはなかったからである。

不思議なことに、《トネリコのドーム》を作るための作業工程が自然をコントロールしたり、介入したりしていることに対して批判する人たちがいた、とナッシュはいう。生け垣にはよくても、芸術にはだめ、という感覚が存在する事実は、芸術に対するある種の理想主義と同時に自然（もしくは人工）と概念の理解の難しさを露わにしている。そもそも芸術という言葉が本来持っていた、人工（＝人間が作った）という意味を、自然環境を素材にする環境芸術はきわめて複雑なものに変えてしまうことがひとつの原因になっている。もちろんそこには「自然」という概念の曖昧さが絶えずつきまとうことはいうまでもない。

ナッシュは70年代の環境保護運動が、人間は自然にとって異質の寄生者であり、自然は人間なしのほうがずっとよいという信念か、もし人間が自然を支配したり征服しようとしたりするよりも自然と仲間になることができるのなら、人間は全体論的な自然の主要な部分になりうるという確信のどちらかに分かれていたと説明する。のちに議論するように、「自然保護に関心を持つ多くの人たちが保存したがっているのは、人間によって支配されても形作られても、意図されてもいない自然[12]」である。きわめて少数の原生林を除けば、森の中にある木は手入れされたり、あるいは人間の営みによって影響を受けたりしている「人工的な」木である。森は木を間引きすることでより健康になるが、間引きしすぎるとひどく病んでしまう。自然と協力することこそが、持続的な人間の生活を可能にするものであるという、きわめて現実的で実際的な考え方のもとで制作された、自然の生命力や、年ごとのあるいは季節の変化に直接的に触れるこの作品は、自然の諸要素が持つ力と積極的に関わり、木の生長する時間を表現するものとなる。

2–2. 丸石をめぐる時間

ナッシュによる、1978年に制作された環境芸術作品、《木製の丸石》は、偶然誕生した作品である。北ウエイルズ、グイネズ州のフェスティニヨグ谷の上方で、1978年にその地方を襲った嵐によって、樹齢およそ200年のオークの木が大枝を失い、そのために傾いて非常に不安定な状態になった。英国中を縦横にめぐる公共の遊歩道、パブリック・フットパスの利用者にとって、道にあるいつ倒れるかわからない傾いた大木はとても危険だったので、所有者はその木を伐採することを決めた。このオークの大木がナッシュにとって最初の「採木場」となり、その幹の根元から、ナッシュは粗い球体を彫り出した。当初は、この球体をスタジオに運び、乾燥させてひび割れを起こした《9つのひび割れたボール（*Nine Cracked Balls* 1970–71）》を大きくした作品を制作しようと考えていた。しかし、どうやって500kg以上ある直径約1 mのこの大きな木の塊を運び出すのか。急傾斜の丘の上のその場所には、自動車や重機を運び込むための道路はなかった。そこで考えられる方法は二つ。フットパスに沿った急坂を転がしながら谷底まで運ぶことと、近くの小川に転がして落とし、水流によってトラックが近づける場所まで運ぶこと。最初の方法では、勝手な方向に転がっていく木の塊を道に沿って動くようにきわめて慎重にコントロールしなければならない。二番目の方法では、小川の土手がブレーキとなって転がる木の塊の勢いを弱めることができるかもしれない。ナッシュはより安全な二番目の方法をとることにした。なんとか小川に転がし入れると、球体は、流れ落ちる細い滝の中を途中まで降りたところで引っかかって動かなくなってしまった。今回はもはや選択の余地はなく、木の球体をそこへ放置しなければならなくなった。

水の流れの中にどっしりと留まる木の塊と、その上を絶え間なく水が流れていく姿は、川の中の大きな丸石のよ

うで、その姿に魅了されたナッシュはスタジオに運んで彫刻として完成させるという当初のアイディアを捨て、さまざまな天候や、移り変わる季節の中で移動し、旅をする「彫刻」を写真やフィルムやドゥローイングによって記録することにした。1週間ほどのうちに、水に含まれる鉄分が、オークのタンニンと反応して、表面が暗いインディゴブルーに変化した木はますます岩のように見えるようになり、《木製の丸石》という題がつけられ、まったくあらたな「環境芸術」作品が「誕生」することになった[13]。美術館やギャラリーではなく、滝の途中で水に打たれているまさにその空間こそが、この作品にとっての正しい場所であり、「川の精神」ないしは「場所の精神(genius loci)」にかなうものであるとナッシュは考えたのである[14]。《木製の丸石》は、途中、豪雨により増水し、勢いを増した水流によって下の滝壺へ押し流され、窪みにはまりこんだところを、次の滝の入り口まで引き綱で移動させられたが、季節による周囲の自然環境の変化によってさまざまに表情を変えながら、8年間その場所にとどまった。 この頃から、ナッシュは作品を「自然」に委ねることにし、人工的な介入はやめ、作品に触れずに観察のみ行うように決めた[15]。自然の力とそれが作品にもたらす効果、作品を取り巻く環境、作品において経過する時間、それらすべてが作品にとって重要な要素となる。《木製の丸石》はときどき起こる豪雨や暴風雨によって何度もいろいろな場所に運ばれた。皮肉なことに、1994年、夏の数週間にわたるとりわけ激しい降雨と持続的な豪雨によるフェスティニヨグ峡谷の洪水のためにブロントゥアナー川がドウィリド川に合流する直前で谷の縁に沿って走る古い羊追いの道に架かる橋の下に引っかかって止まった。そのままにしておくと洪水の被害を引き起こすおそれがあるために、それは道の開口部からウインチで引き上げられ、橋の反対側に安全に下ろされた。放置しておけば、河川管理局が作品を撤去することも分かっていたため、この介入は避けられないものであった。

この後、《木製の丸石》は7年かかって、ブロントゥアナー川流域から、フェスティニヨグ峡谷の主要な水源であるドウィリド川へと水流によって運ばれた。ドウィリド川は西へ向かって流れ、トレマドッグ湾からアイリッシュ海へと注ぐ。小さな支流とは違って、潮の満ち干きと水位が連動する大きな川の中で、《木製の丸石》はよく動き位置を変えるようになった。新月と満月の満潮時には、それは水に浮かんで上流へと押し戻されるが、その位置は降雨量や潮位、風の向きや強さによって変わる。干潮時には下流の河口へと押し流される。2003年の初夏まで、潮の呼吸にあわせて繰り返し河口周辺へ出たり入ったりし続けたが、その年の6月、ポートメイリオンに近い島の近くで最後に目撃されて以来、《木製の丸石》の消息はわからなくなった。ナッシュは、《木製の丸石》を、河

図版4　デイヴィッド・ナッシュ《木製の丸石》1978年～
David Nash, *The Wooden Boulder*, 1978–　　ⓒ David Nash（courtesy of Mr. David Nash）

口、何百エーカーもの河口の氾濫原、そこを蛇行するすべての支流、水路、入り江、岩も残らず調べてなんとか探し出そうと試みたが、どこにも見つけ出すことはできなかった。そこで出した結論は、《木製の丸石》は河口からトレマドッグ湾に入り、スリン半島の周囲を流れるメキシコ湾流によって北に運ばれ、アイリッシュ海へと出て行った、ということである。制作から 25 年の月日をかけて、作品は遠く去っていったのだと [16]。

2–3. 去り行く作品

ナッシュは《木製の丸石》を「去り行く（going）[17]」作品と位置づけている。「去り行く」作品とは、腐食し、衰退し、下へ向かって土に再統合されていく作品を意味する。これと対になる「出現する（coming）[18]」作品とは、《トネリコのドーム》のように「生きて、上へと伸び広がる [19]」作品である。出現する作品が、植物の、さらには自然の生命力を示すのに対して、去り行く作品は、植物の、さらには自然の死を示すものであり、あきらかに「自然の歴史性」を体現している。

とくに 19 世紀から 20 世紀にかけて、哲学の中では、自然と歴史が対置されて扱われてきた。そこでは自然の時間と歴史の時間は異質のものとして説明される。自然は循環し繰り返すものであって個体の死は問題にされず、永遠の生命を持つと定義されるのに対し、歴史は人間の生に代表されるように、一回限りのものであって、死すべき運命へと縛り付けられたものであるとされていた [20]。近代的な自我の発見以来、精神を持たない自然は、自然科学の対象となる自然へと制限されるようになった。さらに、自然科学と歴史科学（精神科学）とが峻然と区別されるようになると、自然に関する探究は、細分化された自然科学の専門領域の中に引き渡され、自然の意味を問うことさえも、自然科学の認識方法に還元されるようになった。こうした自然に対するスタンスが結果的に導くことになった、科学技術や工業化による自然環境の悪化、すなわち「生態学的危機」を現実に経験したことによって、わたしたちは、自然が永遠のものであるという定義自体を見直す必要に迫られている。こうした自然の定義の変化は現代の生態学からはっきりと生じてきた。たとえば現在多くの絶滅危惧種が存在する。ある特定の種の生と死を考えていくと、それはとりもなおさず、個体の死の積み重ねであることにわたしたちは気づく。「生態系のさまざまな特性のうち、生物多様性の特徴は、変化が不可逆的であることである。いったん失われた種は、再生することがない [21]」。生態系は地球の歴史、地域の歴史によって形作られた存在であり、歴史的存在である。そして、その要素となる生物の種の多様性をもたらしたのは、生命の歴史である。現代の生態学では、生態系を「不均一性と変動性の支配するダイナミックなシステム [22]」と捉える。それはつまり、時間とともに変化する系であり、内部は不均一で多様な部分を内包するシステムなのである。もはや、自然はほおっておいても循環し、元の状態に戻ってくるような永遠の時間性を持つことはない。

自然が永遠であるというこうしたある種の誤謬は、自然について考察するときに人間の生命の長さを基準に考えたために、時間のスパンの違いを捨象してしまったために生じたのかもしれない。自然が同じ形態のものの回帰だけでなく、宇宙の膨張や、生命の進化という事実性、すなわち「自然の歴史」を知っているということに気づいていても、まるで取るに足らないことかのように扱ってきた背景には、人間の尺度で動植物の時間も、鉱物の時間も、あるいは宇宙の生成の時間も測ろうとしてしまったことがある [23]。

もちろんわたしたちは人間を中心として思考するしかない。そのため、日常的にしばしば用いられる用法では、自然と人為、すなわち「人間的諸行為の連関としての歴史」が対置されることになる。そのとき自然は、人為的でない自然、人間的実践の介入しない、手つかずの自然とみなされる。しかし、いったいどこにそうした「手つかずの自然」が存在するというのだろうか。

> 自然と歴史を主題とするとき、それらは人間を媒介として論じられなければならない。すなわち人間と自然、および人間と歴史という意味をこめて自然と歴史が主題化される。したがって自然は「それ自体として」存在するものと考えられない。例えば「自然自体」とか「意識から独立に」存在している自然を文字通りに、通常理解されているような仕方で素朴に受け入れることはできない。むしろ「人間によってその都度経験されるものとして、換言すれば、その都度の人間的交渉の相関として自然が主題化されなければならない。そして自然が人間に関する意識の発展と共に表示されうる存在としてある限り、自然は「歴史における自然」として

主題化されなければならない」だろう[24]。

磯江のこのきわめて正しい主張で指摘されているように、環境美学の議論においても、「自然」概念はやすやすとカントのいう「超越的自然概念[25]」や人間のいない自然として想定されてしまう。「ひとはしばしば、人間がつくりそこに住み込む領域としての『文化（文明）世界』に対して、その外にあって人間が関与しない自律的な領域ないし過程として、『原生（pristine）の自然』ないし『自然自体』を想定する[26]」。しかし、西村が主張するように、「『原生の自然』と人間の『文化世界』とのこうした二項対立は、もちこたえられない。なぜなら、われわれ人間もまた自然から生い育ち、われわれの肉体はまぎれもなく自然であり、われわれの生活や行動も一定の生態系に組み込まれ、一定の自然法則にしたがっているからである[27]」。

バーナード・ウィリアムスは「環境への関心は人間を中心にしなければならないのか？」という論文の中で、以下のように記述している。

> 自然保護に関心のある人の多くが保護したがっているのは、人間によってコントロールされても形作られても意図されてもいない自然である。つまり、文化と対立するものとしての自然がただそこにあるものとして考えられている。しかしわたしたちによって保護される自然はもはやただ純粋に人間によって支配されていない自然ではない。自然公園は自然ではなく公園である。保護された原生地域の自然は、明確な限界が定められ、境界が区切られた原生地域の自然にほかならない。わたしたちが力を及ぼすことのできないものの感覚を守るためにわたしたちの能力をもちいなければいけないというのは辻褄があわない。わたしたちが触れずにいるものはすでにわたしたちが触れたものである。わたしたちが自己欺瞞とその結果としての絶望を避けるために、そのことを忘れないようにすることは、わたしたちにとって疑いもなく最善の事である。わたしたちが人間中心主義を拒絶すること自体が人間を拒絶することにほかならないということ、これがどうにも避けることのできない真理を決定的に表現している[28]。

おそらくこの地球上の自然にはすべて人の手が加わっていて、事実として、自然は、すでに死へと向かう一回限りの歴史的な時間を持つものに変化していると考えるのが妥当であろう。現代の複雑な自然環境は、自然対人工、自然対文化、自然対歴史といった二項対立を無効にしてしまっている。あるいは、そうした近代的な二項対立自体がそもそも思考のための抽象的なモデルにすぎなかったということに気づくべきなのかもしれない。

ナッシュの《木製の丸石》が表現するのは、オークの木自体が持つ植物の誕生から死までの時間、また、物質としてゆるやかに朽ちていく時間、そして、作品の周囲の環境の持つ自然のプロセスとしての時間、すなわち季節の移り変わり、潮の干満が持つ時間、さらには潮汐をコントロールする月と太陽の時間、そしてその都度関わるナッシュ本人の時間、土地の所有をめぐる出来事にまつわる歴史、さらには川の生態系や流域を変化させてきた文化的要因としてのその土地の歴史、つまり作品を取り巻く自然と人間の歴史と時間のすべてである。それはとりもなおさず、わたしたちを取り巻く現実の自然は、自然と文化とそれぞれの歴史が複雑に絡み合っており、それらをばらばらに切り離して経験することが不可能なことを示してもいる。

ナッシュの《木製の丸石》は、現代芸術における二つの特徴である「特定の場所につくること」と「物語性」を持ちながら、現代の自然環境のありかたを指し示すものとなっている。丸石が辿る旅は、人生のメタファーのようでもあるが、その旅の舞台となる自然環境は決して人間のいない自然や自然自体のようないわば観念的な存在ではなく、わたしたち人間がどうにか共存する道を探らなければいけない、いま、ここと地続きの現実の自然であり、すなわち歴史な時間性をもつ自然である。

いったんはアイリッシュ海へと運ばれ、わたしたちの目の前から消えたと思われていた《木製の丸石》は、2009年5月に再び姿を現した[29]。実際には、《木製の丸石》は河口から海へと押し流されたのではなく、何らかの力により深く泥の中に埋まっていただけで、丸石を覆い隠していた泥が潮流と川の流れの変化によって洗い流されたために再びわたしたちの目に見えるようになったのである。現在は、再び川底の泥に埋まり、干潮で水位がきわめて低いときだけ、その姿を見ることができる。

「《木製の丸石》は、精神が自然環境における自然の諸力の内部へと入っていくための足がかりになった[30]」とナッシュは語るが、いまなお《木製の丸石》がそこに留まり、わたしたちに自然環境を見せてくれているうちに、わたしたちは、大急ぎで自然と人間の関係に対する実際的な思索を前に進めなければならない。

註

1　ノーザン・アーツ・ボード・リージョン（Northern Arts Board Region）は英国の地域芸術振興のための委員会のひとつで、カンブリア、ノーサンバーランド、ダーラム、タイン・アンド・ウエア、ティーサイドの各州にまたがるイングランド北部の大部分の地域を扱う組織である。1996 年に英国視覚芸術年の主催者に選ばれたことを受けて、北東地域ではゲイツヘッドにアントニー・ゴームリーの《エンジェル・オブ・ザ・ノース》が制作され、北西地域ではカンブリア州全域にわたってアンディ・ゴールズワージーの《シープフォールズ》のプロジェクトが展開された。

2　空積みの石壁（dry stone wall）は、セメントやモルタルを使わずに石だけを積み上げていく工法で造られる。単純な工法であるため歴史も古く、最も古い石壁は鉄器時代の頃のものといわれ、中世を通じて盛んに造られていた。現在でも英国北部、とくに湖水地方の周囲やカンブリア地方に多く見られる。使われる石も板のように薄く切り出したものだけではなく、ごろごろとした形の丸石もあり、しばしば古い壊れた壁から取られた石を再利用してあらたに壁が造り直されている。

3　cf. Andrew Humphries, 1996, 'Folds in the Landscape' in Andy Goldsworthy, *Sheepfolds,* pp. 53–67.

4　Andy Goldsworthy, ibid. p. 12.

5　ibid. p. 14.

6　ナナカマドの樹は、北欧の伝説では、すべての樹や植物がそこから生じるおおもとの樹であると信じられていた。

7　Andy Goldsworthy, 2007, *Enclosure,* pp. 110–111.

8　ibid.

9　ibid.

10　ゴールズワージーは、生命を記憶するための記念碑としての樹の生えた石のイメージを、ニューヨークのユダヤ伝統博物館のための作品《石の庭》2003 年（Garden of Stones, 2003）に転用している。ヘブライ語で命を示す数 18 個の花崗岩の中心に底まで突き抜ける穴を開け、命と再生を象徴する樫の木の苗を植えたこの作品において、《樹の生えた囲い》よりもなお強烈な「生き残るための闘い」が表現されている。苗を植えたのは、ホロコーストからの生存者たちの家族や、その子孫たちであり、作品には大量虐殺にあったユダヤ人の追悼と、新たな生命と未来への希望が込められている。これらの樹は絶対に枯れてはいけないし（《樹の生えた囲い》の北側の丸石に植えられたナナカマドは、ある夏の干ばつの影響で立ち枯れ病にかかってしまったが、「自然」のままに放置されている）、決して忘れてはならない生命のはかなさと尊さを歴史に深く刻みながら、政治的立場を超えて、人間として伝えるものとなっている。

11　James Putnam, 2007, 'Introduction' in Andy Goldsworthy, *Enclosure,* p. 10.

12　Bernard Williams, 1995, "Must a Concern for the Environment Be Centred on Human Beings? In : *Making sense of humanity,* New York, p. 237.

13　cf. *David Nash* p. 66–75. 2008 Abrams, New York.

14　Julian Andrews *The Sculpture of David Nash*, 1996 Henry Moor Foundation, Lund Humphries publishers, London, p. 107.

15　*David Nash 2008*, ibid.

16　Ibid.

17　David Nash, *DVD Box set Wooden Boulder - 1978-2003 David Nash.*

18　Ibid.

19　Ibid.

20　伊東多佳子「芸術と自然―オスカー・ベッカーの被担性とマルティン・ハイデガーの自然の問題について」、神林・岩城・原田編『芸術学フォーラム　2　芸術学の射程』所収、1995 年、74–85 頁参照。

21　鷲谷いずみ『生態系を蘇らせる』2001 年　日本放送出版協会　133 頁。

22　鷲谷いずみ、同書、141 頁　参照。

23　たとえばショーペンハウアーは以下のように言う。「個体の死によって自然の全体が侮辱されるわけでもない。というのは、自然にとって肝心なのは個体ではなくて種だけであるからである。自然はありあまる無数の胚と巨大な授精の力をとおして、惜しみなく種の保存を気づかい、種の保存をどこまでも要求して真剣そのものである。これに対して、個体は自然にとって何の価値ももたないし、もつこともできない。無限の時間、無限の空間、さらにそれらのなかで可能な個体の無限の数、こうしたものが自然の王国であるからである」。Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. I.Band, Kap. 54, pp. 381–383. Surkamp 1986.（「意志と表象としての世界　正編Ⅱ」『ショーペンハウアー全集 3』所収、斉藤忍随ほか訳、白水社、1973 年、180 頁）。19 世紀の初頭に書かれたこの著作の中では、自然において個体の死は問題にされない出来事であっ

たし、これは 20 世紀の哲学の議論においてもなおある基準となっている（たとえば、Oskar Becker, 'Para-existenz. Menschliches Dasein und Dawesen' in *Blätter für Deutsche Philosophie* XVII, 1943：pp. 62–95 参照）が、やはり現代の環境破壊を経験した後の世界では、そのままこうした自然観を適用することは難しい。

24 磯江景孜「自然と歴史」『新岩波講座　哲学　5 自然とコスモス』1985 年、岩波書店、62 頁。

25 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* 1787, p. 448. ここでいう「超越的自然概念」とは、すべての経験を超え出る自然概念であり、自然自体、あるいは全体としての自然などの言葉でいいかえることができる空疎な概念を意味する。

26 西村清和「自然の美的鑑賞」『美学藝術学研究』26 号、2008 年、東京大学大学院人文社会系研究科・文学部美学芸術学研究室、138 頁。

27 西村清和、同書、同頁。

28 Bernard Williams, ibid.

29 cf. Ben Tufnell, "Wood Primer：Material，Process，Time" in *David Nash at Yorkshire Sculpture Park*, 2010 Yorkshire Sculpture Park, p. 93.

30 David Nash, *DVD Box set Wooden Boulder - 1978-2003 David Nash*.

Historization of Nature - Narrative of British Environmental Art

Itoh Takako

0. Introduction

The difficulty of discussing nature derives from the ambiguity of what "nature" exactly means. For instance, when arguing about nature and humans, "nature being viewed as an object from a certain distance" has already been presupposed. This view of nature becomes more prominent when talking about landscape because we look at landscape as a portion of nature aesthetically framed. However what is "nature" framed, then?

Environmental art addresses the natural environment and uses it as a material. Yet environmental art deals with the contemporary complex natural environment that can no longer be grasped from the traditional point of view of Western philosophy about nature. The degeneration of environment which is hastening and progressing at an unprecedented speed and scale suggests that nature might, therefore, be understood not as an eternal circle in harmony, but as a mortal existence with history in irreversible time—like human beings.

Postmodernism must have begun with the loss of grand narrative, and postmodern art has been similarly affected. For example, the beginning of landscape painting means the liberation from the confines of narrative and the subsequent loss of narrative. Indeed, environmental art is not painting landscape, but dealing with landscape as a subject and using nature itself as the material. Moreover, narrative is removed completely. Yet, just as contemporary art stumbles down a dead-end street to find narrative at its end, environmental art has further developed the characteristic termed "site-specific." This characteristic involves environmental art with the history of the place or landscape, and begins to relate their narrative. At the same time, being site-specific means that art also serves as a mnemonic device for narrative.

Here, I examine the state of contemporary environmental art and the natural environment addressed by the works of two British environmental artists, the *Sheepfolds* project (1996–2007) by Andy Goldsworthy (1956–), and *Ash Dome* (1977–) and the *Wooden Boulder* (1978–) by David Nash (1945–).

1. Sheepfolds Project

1-1. Sheepfolds

As a public art project, Andy Goldsworthy's *Sheepfolds* arose from selection of the Northern Arts Board Region[1] to host the UK Year of the Visual Arts in 1996. Originally, the project had planned to build one hundred sheepfolds in Cumbria County. However, each step taken to realize that the project was impeded. For one thing, the project was curtailed midway by foot and mouth disease. *Sheepfolds* ended up taking 11 years, seven years longer than expected. A total of 46 sheepfolds were constructed in 30 locations in Northern England, all across the vast area of Cumbria. Afterwards, the area was enlarged to include Yorkshire and part of Scotland as well.

In the English countryside, the dry stone walls,[2] especially in the pasturelands of Northern England, are an

essential characteristic of the popular countryside landscape of Britain, and is vital to its sheep farming industry as well. The dry stone walls marking the borders between pastures are a subsisting evidence of British history. When British society broke away from the feudal system, they began enclosing land to create pasturelands for grazing and dairy farming. In the 16th century, landowners discarded farming in favor of raising sheep and cattle; they walled off the lands they owned as individual possessions. In fact, private landowners also took some lands that had been in common use and walled them off as well. Thus, any usage rights for areas formerly in cooperative use "disappeared." In some cases, to open land for sheep or cow raising, residents were even evicted from their homes. Based on a legislation during the 18th and 19th centuries, boundaries were set among high-altitude lands during the vast movement to enclose fields. Most of the dry stone walls seen today result from this post-Middle Ages movement. Throughout the enclosure process, stone walls were erected, and even today they mark the English landscape, continuously, for miles and miles.

Scattered along the sections of the stone walls are different sizes of sheepfolds. Sheep are penned for shearing and milking, and afford the sheep protection during the night. Three types of sheepfolds stem from the systems of transhumance used from the Middle Ages: all-purpose sheepfolds, pinfolds used to hold strays, and washfolds used for cleaning the sheep.

From the 12th through the 16th centuries, a great number of summer-time mountain pastures, or shielings, were established in Cumbria, along with huts and pens for shepherds. Most of the sheepfolds lie at the fell edges. There, shepherds would gather the sheep, lop off their tails using a reddish stone to apply a branding mark, vaccinate them, and clip off the soiled wool. Cumbria's geographical position made it an inevitable focus for herds and flocks being driven from the Scottish Highlands, Galloway, and Ireland toward the smoking chimneys of the Lancashire and Yorkshire industrial centers.

Since the sheep were driven long distances, a single sheep might often get separated from its flock. As the sheep farming system developed, many rules and regulations were established—along with pinfolds. Stray sheep impounded in pinfolds where they stayed until their owners could retrieve them. Found in towns and villages, pinfolds were generally in secure, visible spots in the community, and still remain standing today.

As the wool industry grew, many new techniques and practices developed. Washing sheep before shearing was a general practice for over 600 years because, until the end of the 19th century, wool manufacturers were not equipped with machinery to wash and dry the wool. It was more practical simply to wash and dry the wool on the sheep, so washfolds were constructed by streams and ponds. Washing sheep is an incredibly arduous task, and is very expensive for the sheep farmer. It also reduced the wool's weight, which in turn reduced the pound-for-pound profit obtained from the wool. Although washed wool fetched a higher price, farmers eventually realized that the losses incurred from washing wool outweighed its profits. Thus, the proportion of wool clipped without washing gradually increased, and the number of washfolds declined.[3]

Goldsworthy included these three kinds of sheepfolds in his *Sheepfolds* project. Potential locations were identified by the word 'sheepfold' on maps with a scale of 1:25000. Historical sources published between 1890 and 1905, especially the first-edition of the Ordinance Survey maps, were used to locate the faded remains of historical sheepfolds and to consider whether these sites were fitting to the artwork. Pinfold sites in towns and villages are used in addition to sheepfolds and washfolds in the pastures to allow the project to serve as a connection, between the past and present of the landscape of Cumbrian countryside's history, as well as between the urban and the rural.

The *Sheepfold* project built sheepfolds in a way that shows a historical continuum, grounded in the tradition of the dry stone walls and sheepfolds. As opposed to building in new areas, sheepfolds were rebuilt where they had already existed, and not with stones freshly cut from the quarry, but with the old stones from portions of derelict walls or folds. Old walls are destroyed and breathe life into new walls. The cycle of growth and decay repeats itself continuously similar to the cycle of life within nature. Walls move from where they used to stand to a different

place while retaining its essence. Walls that run around meadows are "a line moving through the landscape."[4] They form a line that moves from the past to the present, penetrating both space and time. When they have fallen to decay somewhere through the flow of time and they are restored in another place. For the *Sheepfolds*, Goldsworthy works with a team of skilled wallers, because this project is embedded in "the social nature of the landscape,"[5] and making through the traditions of building walls and raising sheep are its essential element.

There are 46 sheepfolds all across the vast areas of Cumbria. Individual folds were constructed as individual artworks as well as a series of works as a whole responding to the landscape of Cumbria. By recreating them as artwork, Goldsworthy reinvigorated these sheepfolds, that is, traditional common constructions with new energy.

1-2. Memory of Sheep Farming or Memory of Life

The *Casterton Fellfoot Drove Folds* (1996) are a series of small sheepfolds built all along the unpaved Fellfoot Road at Casterton. The track, where shepherds bring down from the fells and drive their sheep, goes on for miles with dry stone walls on either side. Alongside of Fellfoot Road, for over four miles, Goldsworthy built 16 folds. Some of these are old and others are new structures surrounding field boulders along a drove route.

In each fold a massive boulder has been installed, transported from the nearby field. These boulders come in all shapes and measure, roughly, from 60 cm to 2 m on all sides. Some folds have sufficient space for sheep to gather around the boulder, but some boulders placed in them are so large that no space is left for the sheep. However, the folds in Casterton were not built to gather sheep, rather to keep them out. Thus, when compared to practical sheepfolds, their artistic character is more prominent.

When you walk along the unpaved gravel track the dry stone walls seem to go on forever, and the sheepfolds are sited at intervals on either side inspire a certain rhythm. Yet, the sheepfolds are not constructed directly at the side of the road, but are integrated into the dry stone boundary wall at the corners of the adjoining field. Flatter slabs, which act as steps jut from the roadside wall, show you where the sheepfolds are and invite you to enter. Standing on this slab, you can observe flocks of sheep and herds of cattle grazing on sweeping pastures at some distance from the wall. If you then look down at your feet, you can see the sheepfolds directly below, and if you straddle the wall and step down, you can walk right into the enclosures.

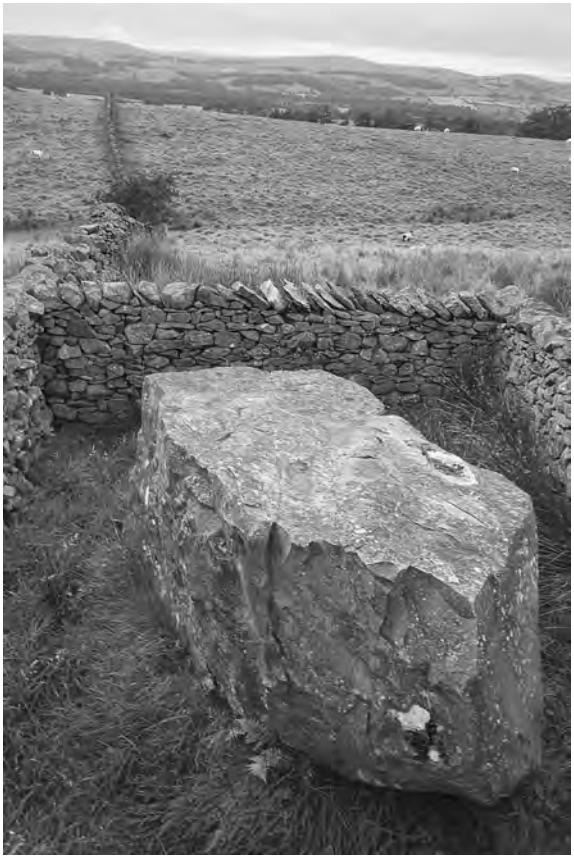


Figure 1 Andy Goldsworthy, *Casterton Fellfoot Drove Folds, 1996* Cumbria, England.
Photograph by Takako Itoh

Castern's Fellfoot Drove Folds express the daily routines of sheep farming, the movement of sheep and the passage of sheep travelling along the drove routes. The gait of the people walking on the track takes on a unique rhythm as shepherds drive their sheep, with the dry stone walls on either side, all the while searching for the next sheepfold. The Cumbrian climate—with its rain, wind, frost, hail, and snow—ensures that the landscape is ever changing. Visitors can walk on top of these Drove Stones and touch them with their hands. Penned-in sheep might add some lanolin luster from the wool by rubbing themselves against the boulder. These factors incite subtle changes in the boulders inside the

folds as each one wears away, little by little, as time flows on.

However, in doing so, the passing of time sculpted on stone expands like the surrounding landscape. It internalizes not only the rhythm of the drove embedded in the *Casterton Fellfoot Drove Folds* but also the sheepfolds in all of Cumbria, as well as the history of sheep farming.

In the *Mountjoy Tree Folds*, 2001 of Mountjoy Farms in Underbarrow, two sheepfolds face each other north to south. A boulder lies in the middle of each fold, and in the middle of each boulder, a hole is bored into the ground, where a rowan tree is planted. Both boulders came from the area around the sheepfolds, and the rowan trees were seedlings chosen from among the trees close by. The trees growing out of the boulders give an immediately powerful sense of life—the impression that the work itself is the very "Tree of Life," or even that it is connected to existence itself, a "tree growing from stone" that recalls the ancient image of the Axis Mundi, the World Tree, or a great chain of being, "Tree of Life"[6] like Darwin's evolutionary genealogical tree.

In February 2001, when this work of art was in the middle of its production, the UK had a massive outbreak of foot and mouth disease. Cumbria's hundreds of farms were caught in the crisis; even the *Sheepfolds* project was impacted and had to be postponed. The day of plantation at the *Tree Folds* happened to fall two or three days after the outbreak began, so that too was halted. Finally, the trees were planted in December, several months after the foot and mouth disease was curbed. All livestock, not only those afflicted by the disease, had to be disposed of on farms within three kilometers of where the outbreak occurred.

Eventually, the numbers of culled livestock reached between 6,500,000 and 10,000,000 animals, with nearly half of all livestock raised in the UK destroyed. In the fields of Dumfriesshire, Scotland, where Goldsworthy lives, officials drew a white emergency line showing the restricted territory to keep the disease in check. "Going into the restricted area is like entering a war zone: the military cull squads, men in uniforms, police, flashing lights, areas cordoned off, and columns of smoke from the fires and the smell of burning flesh"[7] is Goldsworthy's account of the general state at the time. Whether out of fear of infectious disease, or perhaps simply to halt the spread, there was massive slaughter, and "then afterwards the strange, empty fields."[8] The havoc wreaked by foot and mouth disease, added the meaning of not just the death within the cycle of nature but the deaths of the individuals as the existence in the irreplaceable history, to the *Tree Folds*.

Figure 2 Andy Goldsworthy, *Mountjoy Tree Folds, 2001*, Cumbria, England.
Photograph by Takako Itoh

Preceding this work, Goldsworthy created a work called *Wool/gathered from/a decaying sheep/worked around a hole, Scotland, 22 January, 2001* at the beginning of the outbreak of foot and mouth disease. It represents a cruel, clear, and straightforward image of death, unlike Goldsworthy's previous works. The image of dead and decaying sheep, having lost the struggle to survive, belongs in the gloomy tradition of "memento mori." The work depicts the individual animal's deaths as a fact within the bounds of history, rather than as a process within the cycles of nature.

"The struggle to survive and grow"[9] is a central theme of the *Tree Folds*. According to Goldsworthy, the

rowan tree rising from the heart of the rock becomes symbolic of the strong desire for regeneration, for overcoming calamity, and surviving. To people who view it, the tree growing from the heart of the stone, in the protective embrace of the sheepfold, provoke a mixture of feelings about by the precariousness and difficulties of the sheep farming: strain, hardship, struggle, rebirth, fragility, and strength. This work became a memorial, particularly to the lives and deaths of the huge number of sheep from foot and mouth disease.[10]

1-3. Stone Embraced by Stone Enclosure

In the two works, *Casterton Fellfoot Drove Folds* and *Mountjoy Tree Folds*, the boulders placed inside sheepfolds are protected by sheepfolds of the dry stone wall. The fact of the large boulders placed in the enclosures suggests that in spite of their inherent solidity and strength, they are vulnerable and need protection. Placing these fieldstones within stone enclosures makes them seem precious, almost worthy of veneration, as if they were pagan Neolithic monuments.[11]

At the same time, the sheepfolds are always associated with sheep inherent in Christian symbolism and the Christian image of hortus conclusus, fields surrounded by a stone wall. Thus, because sheep and humans need protection, they are both traditionally conceived of as helpless. However, these concepts do not apply to stones as stones are inorganic—not alive. Yet, from a geologic point of view, they do have history, a past of being carried vast distances by prehistoric glaciers. Stones, therefore, contain the Earth's energy, and Goldsworthy understood that they could be considered to contain life, just like sheep. Even stones seemingly strong, but also fragile, and carry the memory of Earth's changes from prehistoric times. This fact clearly indicates that the landscape, nature, and environment of the Earth each contain life and continue to transform over a long period of time, and that they could therefore be considered "living" things to be protected. Stone folds are thus both "containers of life," and "receptacles of memory". The stones Goldsworthy placed in the stone folds harbor not only the history of sheep farming but also the memories of the region and its landscape as well. Also, for a long time, more than a hundred years, many sheepfolds, now rebuilt to surround and protect the boulders, had been neglected. With the new life now infused into the sheepfolds, they can be used and appreciated again; also, they can connect the sheepfolds' history and tradition with modern sheep farming and to the lifestyle of the region.

As with many other contemporary projects of environmental art, the inclusion of local geography and history implies the collaboration with many people and specialists in a variety of fields and the existence of the project itself as a social entity. The bodies to whom the proposal was first made were the local authorities, the arts development, countryside and environmental agencies and the major landowning and land-managing arts and educational organizations. Their positive response to *Sheepfolds* enabled the project to be developed across the county with the help of local communities, parish councils, farmers, and landowners.

The overriding philosophy for realizing this project is not to impose the project on people or on the landscape. This is based on the attitude towards nature of British environmental art from the outset and *Sheepfolds* as art articulates the social consciousness of living together in harmony with local residents. At a deliberately slow and careful pace, Goldsworthy explained the concept of a county-wide sculpture project to every individual community across the whole of Cumbria, cementing their complete support. Cumbria's landscape and sheep farming history were an important aspect of the project, so countless communities across this expansive region were interested in the project, and thus, joined in. In Cumbrian schools, the project is being used to implement parts of the National Curriculum, including art, English, technology, history, and geography. Those involved surveyed prospective sites for *Sheepfolds* and the consequent archive of data and information was an important resource for the development of the project. In these processes, the project came to provide a tight link between landscape, tradition in Cumbria, and their sheep farming history through contemporary sculpture.

The *Sheepfolds* project by Goldsworthy expresses a way of connecting to the particular site and place through

art, in the link with the time of nature where people live. It illustrates one of the guidelines to know the nature with history and our relationship towards nature.

2. Coming Work/Going Work

David Nash, a well-known English sculptor, works mainly with wood, from withered trees, those blown over by wind and storms, or cut down to thin out a forest. He never uses a newly, purposefully cut tree for a work—always a tree that needs to be cut down for some other good reason or a tree that has already fallen. Nash calls these methods of obtaining wood as a Wood Quarry, and he uses every part of the tree. After carving a single tree into a few sculptures, he turns the smaller twigs into charcoal and uses them for sketching. Just as decaying organic matter returns to nature, everything here is reduced to art.

This paper mentions two complimentary environmental art projects created by Nash, *Ash Dome* and the *Wooden Boulder*. These two projects represent the two opposing aspects in the cycles of nature: growth and decomposition.

2-1. *Ash Dome*

Ash Dome is a sculpture made from living trees. In a circle with a diameter of 10 meters, 22 ash trees were planted and shaped into a dome-like space through continuous pruning. Lately, the ash seedlings have come to be called "Cae'n-y- Coed", a Welsh word meaning "field in the trees". The work was originally designed as conceptual art in 1976, but they were actually planted in February 1977, on a parcel of land sloping up from of the Festiniog Valley in Gwinedd, North Wales.

Nash sees an intrinsic problem for American land art because it is in remote wilderness too far away from cities to approach with incredible long distance transportation, an artist's intervention in usually a remote area is documented once during its creation, and then it is abandoned. For Nash, this problem is also related to the difficulties in creating a large wooden sculpture out of doors. In its natural state, subject to wind and rain, and exposed to strong sunlight, wood cannot resist them and will quickly deteriorate. However, "time" was a big element in Nash's work from the start. In producing art that draws out the inherent form of the trees, so to speak, the character of the original branches and trunks in Nash's sculpture often remain intact. The work may rupture or break from cracking and warping after it is completed if the wood used was not well dried. However, phenomena like this are anticipated. These kinds of changes, which are the product of time etched into an organic tree, make the surface more expressive. They rot, deteriorate, and finally with decay, are reintegrated into the earth. One could say that they are highly regarded as works that display the entire life of a tree. With that said, however, the work is not a conceptual creation, and neither is it the process of disintegration of the art. As such, the decay process of the sculptural material while on display is undesirable. The work must genuinely of its location and actively engaged with elements of nature. Yet at the same time, it must be capable of enduring the cruel changes of nature such as the weather and the process of organic decay. In this dilemma of involvement with nature and organic decay, how can an artist really create a sculpture out of wood that will resist the vagaries of environment without deteriorating?

Nash's response to this dilemma was to create his sculptures from living, growing trees. The trees of the *Ash Dome* were planted in a circle, and finally shaped into a dome-like structure. The work implemented the basic element in this sculpture, space, as well as time. It would take more than thirty years of careful tending to grow a "shape of space", and this "added a physical commitment to the conceptual action".[12] Nash's commitment to remain in a place over the course of his lifetime and stay deeply involved with this artwork shows fresh determination as an antithesis to the exceedingly temporary nature of a Land Artist's involvement with the land.

Nash created the *Ash Dome* in the mid-1970s, a period of economic and political gloom in Britain. A general economic depression had led to a high unemployment rate, and the Cold War was still a threat and nuclear war was a real possibility. People were depressed and full of anxiety that they would not see the end of the 20th century. Besides, the environment condition was deteriorating. Under these uncertain social circumstances, the *Ash Dome* was conceived as an act of faith in the future: 'a sculpture of the twenty-first century'. Involvement in such a long-term work stems from the deforestation of Cae'n-y-Coed, a small woods in a section of Snowdonia National Park, raised carefully for future lumber since the end of the 18th century. Local woodman cut down virtually everything leaving only the smallest trees and a single stand of birch. Only the trunks of the felled trees were hauled away and all the branches and bush were left as rubbish. Only the wreckage of the devastated woods remained, cruelly destroyed, and it appeared that regeneration would be impossible.

For three years, Nash worked to clear away this irrational destruction. He became conscious of the different characteristics of each tree species, their shapes, bends and forks, diameter and length, growth pattern of their branches, their weight, and texture. During working continually on a specific site, he experienced at close hand the changes in the seasons through the year and he could watch how trees naturally regenerate. New saplings of beech, willow, and holly began growing, some from the shoots of old stumps of felled trees, and some from seeds. While clearing the felling debris and maintaining the woods, Nash became irresistibly involved with forestry, specifically forestry established on the assumption of continuous management.

Around that time, Nash heard a striking story concerning the British Navy during the Napoleonic wars. Finding that they were running out of oak to build ships, they imported Indian teak. However, teak lumber made ships too buoyant, and thus, in an act of extraordinarily long-term planning, oak was planted all over the south of England for the purpose of building a fleet in the 21st century. Planting a forest on such a grand timescale fascinated Nash. It led to his idea of what to do with the deforested area, now flooded with light by the unfortunate clear-cutting.

Often used as hedges, ash trees are resilient and vigorous, suitable for the fletching technique of trimming off a section of the wood and bowing it. Ash trees could lean a long way from their roots in search of light, so Nash thought ash to be the most appropriate tree for forming a dome. Indeed, the World Tree called Yggdrasil in Scandinavian mythology is an ash, a guardian tree whose branches spread out above the entire world, reaching all the way to the heavens. Yggdrasil provides for the creatures that live in it and guarantees the continued survival of every single one, even while suffering from them nibbling at its roots and branches. Since ash trees already carry this mystical connotation, Nash did his best to avoid any kind of supernatural association for the number he planted; he selected 22, a number that, as far as he knew, lacked any sort of mystical connotations. It also happened to be the number necessary to create the appropriate circumference and intervals for the dome space he visualized. In his initial drawing, Nash described *Ash Dome* as "A silver structure in winter, a green canopy space in summer, a volcano of growing energy. This work represents energy, regeneration, time, and especially, trust and responsibility".[13]

When the ash trees were planted, Cae'n-y-Coed was not fully fenced off from the surrounding pasture. That was why the circle of the young ash saplings had been eaten by sheep within a short time of being planted. Nash had to begin again, protecting the area with a fence, but rabbits ate the bark from the trees this time, so they withered and died. At the third attempt, Nash took care to surround each of the 22 saplings with spiral tree-guards that could be removed when the bark grew sufficiently tough to resist the rabbits. Even so, growing the saplings properly required watching out for quite a few predators. Besides sheep and rabbits—cattle, deer, mice, and squirrels all nibble the still soft bark from young trees.

Besides protecting the young trees from animals, birch trees was planted to stimulate the growth of the ash trees and to protect them from the wind. These birch trees were removed a few years later when their role was complete. Despite all this care, plus using traditional method for hedges, mulching, grafting, and pruning, this

Figure 3　David Nash, *Ash Dome*, 1977— Cae'n-y-Coed, North Wales（August, 2011）
Photograph by Takako Itoh

'sculpture in progress' needed more than 18 years before the ash trees matured enough that the dome became apparent. Nash's 'long period commitment as an act of faith' was an extended duty of care, a constant need for tending. Indeed, the ash trees required constant care to gently has forced to do something that they are not naturally inclined to do, to make a dome shape.

Strangely enough, according to Nash, some people were discomfited by the *Ash Dome* and, as they saw it as his controlling, interfering process. The fact that there is a sense that it is OK for hedges but not for art reveals some kind of idealism for art as well as the difficulty of understanding the concepts and definition of nature (or artifacts). One cause for these revelations is that the word "art" originally meant of "artifact", i.e., man-made; thus, "environmental art" conflates and complicates "art" and "nature", because it directly make use of the natural environment in its artistic realization. It goes without saying, of course, that the concept of "nature" is relentlessly ambiguous.

Nash explains that the environmental movement in the 1970's was split between the belief that humans are alien parasites that nature would be better off without—and the conviction that humans who work with nature, rather than attempting to dominate or conquer it, become an essential part of holistic nature. As I discuss later, "what many conservation interests want to preserve is a nature that is not controlled, shaped, or willed by us".[14] However, except for a very few primeval forests, every tree in a forest is maintained by us or affected by humans actions, that is, "an artificial" tree. In fact, forests are healthier for some extraction of trees, but suffer grievously if there is over extraction. *Ash Dome* was made under the very realistic and practical conviction that only the collaboration of nature can realize the sustainable human life. This artwork directly draws nature's vitality and changes with each season and year and actively connects to natural forces of various elements and expresses the time of tree to grow.

2-2. Time Envelopes the Boulder

Nash accidentally created the *Wooden Boulder*, a work of environmental art, in 1978. High up above the Festiniog Valley, Gwinedd, in North Wales, an oak tree about 200 years old lost a large limb during a storm in 1978, which

made the whole tree unstable. As the tree became dangerous to users of a public footpath (which crisscrossed all of Britain), its owners decided to have it cut down. The big oak tree became Nash's first "wood quarry", and he excavated a rough sphere from the base of its trunk. In the beginning, Nash intended to transport this sphere to his studio to let it dry and crack and create a larger version of his earlier sculpture, *Nine Cracked Balls* 1970–71. But how could a huge wooden lump weighing more than 500 kg, measuring 1 meter in diameter be carried out from the steep hill near the footpath? There was no road for heavy machinery or a truck. There were two possible routes; however, getting it down a very steep slope and then down a track —which would require careful control—or rolling it down to a nearby stream in the hope that the rock banks would slow its momentum, allowing the water's flow to drift it down to a location suitable for loading into a truck. Nash chose the safer, latter route, but the sphere jammed halfway down a narrow waterfall, and he had no option but to leave it there.

The image of the wooden lump, lingering imposingly, with the stream's ceaseless flow of water as over a boulder, captivated Nash. He discarded the idea of transporting it to his studio and instead, during many trips, over many seasons, in every sort of weather, archived this "sculpture" through drawings, films, and photos. Within a week, the iron in the water had reacted with the tannin in the fresh oak, turning the surface a very dark indigo blue. Thus, the sphere looked more and more like a rock, so Nash named it the *Wooden Boulder*, and a completely new work of 'environmental art' was born.[15] Not in a museum or gallery, but under the waterfall, pounded by water, was truly the right place for this work. Nash thought it would be fitting for the *Wooden Boulder* to serve as "genius loci", or the "spirit of the stream."[16] Later, the *Wooden Boulder* moved when heavy rainfall swelled the stream and created a current strong enough to free it from the waterfall, allowing it to plunge into the pool below. It seemed impossible that a storm could lift and propel the Boulder out of the pool, Nash hauled it out with a rope and moved it to another waterfall, where it remained for eight years, changing features with change of surrounding natural environment through the seasons. At that time, Nash decided to entrust the work to nature, stop intervening, and just observe without touching it.[17] The natural forces, the surrounding environment, and the time the *Wooden Boulder* took to develop were important factors in this work. Once in a while, a torrential storm pushes the *Wooden Boulder* and situates it elsewhere. In the summer of 1994, after several weeks of persistent rainfall and then another sustained downpour that flooded the Ffestiniog Valley, the *Wooden Boulder* was lodged under a bridge on an old drovers' road that runs along the valley's edge, just before the Bronturnor stream flows into the River Dwyryd. The River Authorities would have removed the boulder if it had remained there due to risks of flooding, so, ironically, another human intervention was unavoidable. The boulder was hauled up with a winch from the triangular gap of the road, and was then safely deposited on the other side of the bridge.

After this, it took seven years for the Bronturnor current to carry the *Wooden Boulder* into the river Dwyrid, the main watercourse of the Ffestiniog Valley. The Dwyrid flows west from Tremadog Bay and empties into the Irish Sea. Unlike in the Bronturnor stream, in the large river with an ever changing water level, the *Wooden Boulder* moved around quite a bit. The high tides of each new and full moon, would float it back up the river where it would sit, its position determined entirely by the amount of rainfall, the tide level, and the wind direction and force. When the tide was low, the *Wooden Boulder* floated it back down the estuary towards the sea. Until early summer of 2003, the boulder had found harmony with the ebb and flow of the tide, entering and exiting the area around the mouth of the river, back and forth. The last sighting of the *Boulder* was close by an island near Portmeirion in June of that year. Nash searched the estuary, checking every creek meandering across the hundreds of acres of the estuary flood plain, every ditch, cove, and group of rocks, but the *Wooden Boulder* could not be found. Nash concluded that it had gone out to sea, into the Tremadog Bay through the river mouth, carried north by the Gulf Stream flowing around the Ilyn Peninsula, and finally into the Irish Sea. A 'going' sculpture had taken twenty-five years to go far away.[18]

Figure 4　David Nash, *the Wooden Boulder*, 1978—　　©David Nash（courtesy of Mr. David Nash）

2–3. A 'Going' Work

Nash calls the *Wooden Boulder* a 'going'[19] work. A going work erodes, decays, and reintegrates with the earth in a downwards direction. The opposite of this, a 'coming'[20] work would be like the *Ash Dome*, 'living and spreading upwards.'[21] A coming work clearly shows natural vitality through trees, and a going work, such as the *Wooden Boulder*, clearly shows equally natural death through trees while embodying the 'historicity of nature.'

Especially from the 19th century to the beginning of the 20th, philosophy treated nature and history as opposing concepts. Philosophers explained that there is a difference between Natural Time and Historical Time. Eternal life defines Nature, moving in repetitive cycles in which the death of an individual organism does not matter. In contrast, history is represented by the life of a human being bound to live only once towards death.[22] After the modern discovery of the ego, Nature without a sprit became limited, as the object of natural science. Additionally, natural and historical sciences（the human sciences）were clearly differentiated, and inquiries into nature were transferred to specialize in areas of a subdivided natural science. Even questioning the meaning of nature was reduced to a scientific understanding of it. As a result, the stance taken against nature led to the deterioration of the natural environment caused by the scientific technology and the subsequent industrialization. In other words, when we truly experienced 'an ecological crisis,' it was imperative for us to reconsider the very definition of eternal nature, and this is a distinct development of contemporary ecology. For example, there are so many endangered species that we now ponder the life and death of certain species, which is to say that we are now aware of the cumulative effect of a single organism's death. "Among the various traits of the ecosystem, the characteristic of biodiversity means that change is irreversible. Once a species is gone, it will never come back."[23] The ecosystem was, in fact, created as a product of local and global history. Its existence is a historical one, so the history of life is the factor that led to the diversity of species. In modern biology, the term *ecosystem* is understood as a "dynamic system in which the governing rules are non-uniformity and variability."[24] Finally, an ecosystem is a system of change over time, one that includes diversity and non-uniformity. Nature moves in cycles regardless of intervention, and never possesses any permanence that might allow it to return to its original state.

The fallacy that nature is eternal may have given rise to the conceptualization of nature in terms of the length of human life, and thus, to deducing, assuming, and relying on a mistaken time span. Even being aware that Nature does not simply (re)cycle to the same form, that the universe is continually expanding, and that life has evolved over millions of years (i.e., "the history of nature"), and even while coming to treat it as entirely worthless, people have tried to measure biological, geological, and cosmic time using the human yardstick.[25]

Of course, we cannot help but consider nature anthropocentric. For that reason, we commonly refer to "natural" as opposed to "artificial," or "history as the relationship between a series of human actions." In this way, nature is regarded as non-artificial nature, nature without human influence or human intervention, genuine, and assumed to be untouched. But generally speaking, where does "untouched nature" exist in the world?

> On the topic of nature and history, humans must be discussed as an intermediary. That is to say, with humans and nature, in addition to implying the meaning of humans and history, nature and history are topicalized. Therefore, nature cannot be thought of as existing "as a thing itself." One cannot naively accept, for example, with the usual understanding that "nature itself" literally exists "independent from consciousness." Rather, perhaps "restated as a something experienced every time by humans, the subject must become nature as it correlates to human interfering. As far as there is a possibility of being shown in conjunction with the expansion of consciousness in human beings, nature must be topicalized as "nature within history."[26]

As Isoe indicates in this exceedingly accurate suggestion, even in a discussion of environmental aesthetics, nature is easily assumed as Kant's *die transzendente Naturbegriffe* or nature without human beings.[27] "Humans frequently imagine a 'cultural world' that is a residential area and man-made, outside of which is an area where humans do not take part, an uncontrolled domain or process, 'nature itself' or '(pristine) nature'."[28] However as Nishimura argues, "the dichotomy of 'pristine nature' and the 'cultural world' of humans is not sustainable. This is because human beings grow out of nature, our physical bodies are unmistakably natural, and our life and actions are included in the ecosystem, thus we comply with the laws of nature."[29]

Bernard Williams describes the following in his essay, "Must a Concern for the Environment Be Centred on Human Beings?":

> What many conservation interests want to preserve is a nature that is not controlled, shaped, or willed by us, a nature which, as against culture, can be thought of as just *there*. But a nature which is preserved by us is no longer a nature that is simply not controlled. A natural park is not nature, but a park; a wilderness that is preserved is a definite, delimited, wilderness. The paradox is that we have to use our power to preserve a sense of what is not in our power. Anything we leave untouched we have already touched. It will no doubt be best for us not to forget this, if we are to avoid self-deception and eventual despair. It is the final expression of the inescapable truth that our refusal of the anthropocentric must itself be a human refusal.[30]

Perhaps every element of nature on this planet has been influenced by human beings. In fact, it may be appropriate to think of nature as a limited historical time, already moving towards death. The complex, contemporary, natural environment disables the dichotomies of nature vs. artifact, nature vs. culture, and nature vs. history. Or, we might have to aware that the modern dichotomy itself is only an abstract model for thought.

Nash's *Wooden Boulder* expresses the time of the oak tree from its germination until its death, the time the wood begins to slowly decay as a material, and then the time of the process of nature in the environment surrounding the work (the shifting of the seasons), the time of the tide coming in and going out, the time of the moon and sun that control the tide, and the time of Nash's influence each time, the history of the affairs of the area with regard to

landownership, and the history of the region as a cultural factor that changed the river basin and the ecosystem of the river, and finally, the entire combined history and time of the people and the nature surrounding the work. In other words, the physical nature of our surroundings indicates that the history of nature and culture are complexly intertwined—impossible to separate to experience.

While Nash's *Wooden Boulder* carries two characteristics of contemporary art, "site-specific" and "narrative," it also indicates what the contemporary natural environment ought to be. The boulder's journey can be seen as a metaphor of life. That being said, the stage (the natural environment) for its journey has by no means a conceptual existence, as if it were "nature without human beings" or "as nature itself." On the contrary, it is the nature with which we humans must search for a way to coexist and which is contiguous with here and now, i.e., it carries historical time.

It was thought that once the *Wooden Boulder* was carried into the Irish Sea, it would disappear from our sight, but it reappeared in May 2009.[31] In reality, the *Wooden Boulder* was not washed from the estuary into the Irish Sea, but was instead buried deep in the mud, completely mired and hidden from view due to forces unknown, until changes in the tidal stream and the river washed the mud away, making it reappear. The riverbed is once again filled with mud. But during a low tide, when the water level is very low, it is still possible to see the *Wooden Boulder*.

According to Nash, "The *Boulder* was still a stepping stone for the mind into the elemental forces of the environment,"[32] and even now the *Wooden Boulder* lingers there, helping us view the natural environment for what it is. We must hurry to develop practical thinking about the relationship between humans and nature.

Endnotes

1 The Northern Arts Board region is one of a committee for the development of regional art in Britain that covers the counties of Cumbria, Northumberland, Durham, Tyne and Wear, and Teesside, spanning a large portion of Northern England. In 1996, chosen by sponsors of the UK Year of Visual Arts in the North East, Antony Gormley's *Angel of the North* was made in Gateshead, and in the North West, across the whole of Cumbria County, Andy Goldsworthy's *Sheepfolds* project was developed.

2 Dry stone wall is a method of constructing a wall using only stone without cement or mortar. Perhaps because of its simplicity, this method has a long history. The oldest walls are said to date from the Iron Age, and walls were built extensively throughout the medieval times. Today, many can still be seen in the North of England, especially in the Lake District and Cumbria County. The rocks used are not just flat, thin ones resembling boards; large round boulders are also used. Often, rocks are taken from old, broken walls and reused to make new ones.

3 cf. Andrew Humphries, 1996, 'Folds in the Landscape' in Andy Goldsworthy, *Sheepfold*s, pp. 53–67.

4 Andy Goldsworthy, ibid., p.12.

5 Ibid. p.14.

6 In Scandinavian folklore, the rowan tree is foundational and gives rise to all other trees and plants.

7 Andy Goldsworthy, 2007, *Enclosure*, pp.110–111.

8 Ibid.

9 Ibid.

10 As a memorial, Goldsworthy used the image of a tree growing out of a rock in a work for the Museum of Jewish Heritage (*Garden of Stones*, 2003). He bored a hole in each center of 18 pieces of granite penetrating through the bottom, a number that represents life in Hebrew beliefs and planted an oak seedling in each of them, oak symbolizing life and regeneration. It is an expression of the struggle to survive even more powerful than that of the *Mountjoy Tree Folds*. It is devoted to the families of Holocaust survivors and their descendants, mourning the great slaughter of the Jewish people and hoping for new life and the future and they planted the oak trees. These trees certainly must not die (the rowan tree planted in the southern *Mountjoy Tree Fold* was suffering die-back and withered when left to 'nature' after a period of the dry weather in a summer). It is deeply etched in our history that we must never forget the precious and ephemeral nature of Life. *Garden of Stones*

supersedes any political position and communicates directly to our humanity.

11 James Putnam, 2007, "Introduction" in Andy Goldsworthy, *Enclosure*, p 10.

12 *David Nash*,. 2008 Abrams, New York, p. 47.

13 David Nash, *Fletched Over Ash*, Welsh Art Council.

14 Bernard Williams, 1995, "Must a Concern for the Environment Be Centred on Human Beings? In: *Making sense of humanity*, New York, p. 237.

15 cf. *David Nash*, 2008 Abrams, New York, pp.66–75.

16 Julian Andrews, *The Sculpture of David Nash*, 1996 Henry Moor Foundation, Lund Humphries Publishers, London, p. 107.

17 *David Nash*, 2008, ibid.

18 Ibid.

19 David Nash, *DVD Box Set Wooden Boulder - 1978-2003 David Nash*.

20 Ibid.

21 Ibid.

22 See Takako Itoh, "Geijutsu to Shizen– Oskar Becker no Hitansei to Martin Heidegger no Shizen no Mondai nitsuite (Art and Nature—on Oskar Becker's *Getragenheit*, and Martin Heidegger's Problem of Nature)," in: Kambayashi, Iwaki, and Harada, eds. *Geijutsugaku Forum 2: Geijutugaku no Shatei*, (*Philosophy of Art Forum2: Problematic Range of Philosophy of Art*) 1995, pp. 74–85.

23 Izumi Washitani, Seitaikei wo yomigaeraseru. (*Reviving the Ecosystem)*, 2001, NHK Publishing Co., Ltd. p. 133.

24 Izumi Washitani, ibid., see p. 141.

25 For example, Schopenhauer said the following: "But this no more affects the will to live, of whose manifestation the individual is, as it were, only a particular example or specimen, than the death of an individual injures the whole of nature. For it is not the individual, but only the species that Nature cares for, and for the preservation of which she so earnestly strives, providing for it with the utmost prodigality through the vast surplus of the seed and the great strength of the fructifying impulse. The individual, on the contrary, neither has nor can have any value for Nature, for her kingdom is infinite time and infinite space, and in these infinite multiplicity of possible individuals." Schopenhauer, *Die Wille und Vorstellung*. I. Band, Kap. 54, pp. 381–383. Surkamp 1986. (*The World as Will and Idea, Volume 1*, 7th ed. translated from German by R.B. Haldane and J. Kemp. 1910 Trübner in London, p. 356.) This book, written at the beginning of the 19th century, indicates that in nature, the death of an individual is not a problem, and this is still basic to the 20th century philosophical discussions. (For example, see Oskar Becker, "Para–existenz. Menschliches Dasein und Dawesen" in *Blätter für Deutsche Philosophie* XVII, 1943: pp. 62–95). However, it is difficult to adopt such a view of nature for the contemporary world experienced the environmental destruction.

26 Kageatsu Isoe, "Shizen to Rekishi (Nature and History)," in *Shin Iwanami Kouza, Tetsugaku 5, Shizen to Cosmos* (*new Iwanami lecture series , Philosophy 5, Nature and the Cosmos*, 1985, Iwanami Shoten, p. 62.

27 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* 1787, p. 448. Here, "The concept of transcendental nature" is the concept of nature which transcend all experience, means nature itself, or nature as a whole, and, put another way, can refer to the concept without substances.

28 Kiyokazu Nishimura, "Shizen no Biteki Kansho, (Aesthetic Appreciation of Nature)," in: *Bigaku Geijutsugaku Kenkyu* (*Research in the Aesthetics and Philosophy of Art)*, issue 26, 2008, Research Laboraty of Aesthetics and Philosophy of Art, Graduate School of Humanities and Sociology and Faculty of Letters, University of Tokyo, p. 138.

29 Ibid.

30 Bernard Williams, ibid.

31 cf. Ben Tufnell, "Wood Primer: Material, Process, Time" in *David Nash at Yorkshire Sculpture Park*, 2010 Yorkshire Sculpture Park, p. 93.

32 David Nash, *DVD Boxed Set Wooden Boulder - 1978-2003 David Nash*.

アンセルムスの思想における「共生」

矢内　義顕

はじめに

本稿は、カンタベリーのアンセルムス（1033/34-1109 年）の思想における「共生」を論じる[1]。むろん、アンセルムスの著作の中に、この「共生」という語に対応する語・概念があるわけではない。あえて、それを問おうとするのである。ここで、問おうとする「共生」とは、文字通り「共に生きること」あるいは「共に存在すること」という意味である。当然、「誰・何」が「誰・何」と「共に生きる」あるいは「共に存在する」のかが問われる。アンセルムスにとって、存在するものとは、「純一に、完全に、絶対的に存在」する創造者である神と、「ほとんど存在せず、かろうじて存在する」被造物である[2]。「一人の創造者と一人に創造されたもののほかには何ものも存在しないなら、創造者と創造されたもののほかには、まったく何ものも存在しえないことは明らかである」[3]。それゆえ、アンセルムスの思想に先の問いをあてはめたとしたら、第一に「人」が「神」と「共に生きる」こと、第二に「人」が「人」と「共に生きる」こと、という答えが返ってくるかもしれない。今日、われわれが問題にする「人と自然との共生」ということは、彼の念頭にはない。しかし、本稿では、あえて、それについても論じ、また諸文化の共生ということも触れることにする。11 世紀の北フランスの修道院の中で、頑固なまでに原理の思索に集中した修道士の思想が、「共生」という今日的なテーマに、何らかの視点を提供するかもしれない。

簡単にアンセルムスの経歴について述べておこう。彼は、1033/34 年、北イタリアのアオスタに生まれる。1056 年（23 歳）のとき、彼は、生まれ故郷を後にし、三年間ブルグントとフランスを放浪した後、北フランス・ノルマンディーのベック修道院の門を叩く。以後、33 年間、彼はベックで修道士、副院長、修道院長として修道生活を送ることになる。そして 1093 年、カンタベリーの大司教となり、1109 年この地で生涯を閉じる。

Ⅰ．神と人との「共生」

神と人との「共生」を明らかにするために、神の本質に関する「黙想の手本」（exemplum meditationis）として[4]、1076 年（41 歳）に執筆された彼の最初の著作『モノロギオン』を取り上げなければならない。

本書の冒頭で彼は、「一なる本性、存在するすべてのもののうちで最高の本性…この神とその被造物について必然的に私たちが信じている、他の多くの事柄を、聞いていないか、あるいは信じていないために、知らない者がいるとしても、私の考えでは、たとえ普通の才能しかなくても、その大部分は、理性的な推論によるだけでも（sola ratione）納得することができるのである」[5]と述べる。キリスト教の信仰を知らない者、信じない者でも、その大部分については、「聖書の権威に拠らず」[6]「理性的な推論だけで」到達することができるというのである。なぜ、彼はこのように述べることができたのだろう。

本書で彼が採用するのは、理性が自己自身と対話すること、つまり、理性の自己認識をとおして、自らの存在と認識の根拠である神を理解する方法である[7]。しかし、それは同時に、被造物である人間の存在と認識における神との類似性と差異性を明らかにする。

神によって創造され、この世界に存在する事物は、この神との類似性に従って、単に存在するもの、生存するも

の、感覚をもつもの、理性的本性をもつものという存在の段階を構成する[8]。さらに、アンセルムスは、理性的本性をもつものとしての人間の精神が自らを記憶し、理解し、愛することができることのうちに、記憶としての父なる神、理解としての子なる神、両者から発出する愛としての聖霊なる神を映し出す「鏡」、三位一体の「神の似像」（imago Dei）を見出す[9]。この神の似像としての理性は、正と不正、真と偽、善・悪、そして善の諸段階を区別し判断する能力をもち[10]、人間のうちにあって「君主また審判者」である[11]。こうした神との存在論的・認識論的な類似性のゆえに、理性的本性は神の認識により近づくことができるのである[12]。このように、彼の方法は、その方法に基づいた思索によって、その方法自体が根拠づけられるという構造をもっていることが明らかとなる。

ここで明らかにした、創造論によって基礎づけられた存在の位階、そして神の似像としての人間観から、アンセルムスにおける神との「共生」の意味を考えてみることにしたい。『モノロギオン』において、アンセルムスは以下のように述べる。

> そこで理性的被造物（人間）は意志的行為によって、その生来的能力を通して自分自身に刻み込まれているこの（神の）像を表現することを何よりも努めるべきであるという結論になろう。なぜなら、理性的被造物は自己の存在を創造者に負っていることを除外して、最高の善（神）を記憶し、理解し、また愛するほどに優れたことは出来ないのだから、何事もこれほど積極的に望むべきでないことは明らかである。[13]

また『プロスロギオン』でも、次のように述べる。

> 主よ、あなたは、私があなたを記憶し、あなたについて思索し、あなたを愛するために、あなたの似像を、私のうちに創造して下さったことを、私は告白し、感謝いたします。…主よ、私は、あなたの高みに到達しようとは思いません。私の理解をそれに比べることなど決してしないからです。けれども、私の心が信じ、愛するあなたの真理を、いくらかなりとも理解したいと切に願います。私は、信じるために理解することを求めるのではなく、理解するために信じるからです。[14]

アンセルムスにとって、神との「共生」は、神の似像としての記憶、意志、そして理性の能力を発揮して神を求めることによって遂行される。そしてこのことが、アンセルムスの思索を決定づけるものであることは言うまでもない。

しかし、次のような疑問が生じる。神は探究の目標であり、探究のかなたにいるのだから、「共生」ということは言えないのではないか。アンセルムスは、『モノロギオン』第 XX 章から第 XXIV 章において、神がいかなる空間的・時間的な制約も受けず、至る所に永遠に存在することを、空間と時間の詳細な分析によって論証する。またその簡潔な要約が、『プロスロギオン』第 XVIII 章、第 XIX 章で示される。第 XIX 章の結論を引用しておこう。「何ものも、あなたなしで存在しないとはいえ、あなたは空間や時間のうちに存在せず、万物があなたのうちに存在しています。何ものもあなたを包含するものはなく、あなたが万物を包含しているのです」[15]。神は常に現存する。この神の現存の下に、神を理解するための思索が展開されるのである。

むろん、神との「共生」は、彼の思索、すなわち神学的な営みにおいてのみ遂行されるわけではない。それは彼の全生活、すなわち修道生活においても遂行される。そしてそれは、常に神の現存の下でなされる。彼の修道生活全体を律したベネディクトゥスの『戒律』は、修道生活の中心である聖務日課（opus Dei ; officium divinum）に関して、次のように述べている。

> われわれは、神がどこにでも現存しておられること、また主の目はあらゆる場所で善人と悪人とを見ておられることを信じる。だが、われわれが聖務日課を行なっているときには、とりわけ、このことをいささかの疑いもなく信じる。…それゆえ、われわれは、神と神の天使が見ている前でどのように振舞うべきかを熟慮し、詩編をうたう際には、われわれの心と声が一つになるようにしなければならない。[16]

神との「共生」は、彼の神学的な思索、日々の典礼、あらゆる生活の場において遂行されるのである。そして、それが完成されるのは、天上における、至福直観のときであることは言うまでもない[17]。

Ⅱ．自然と人との「共生」

アンセルムスの思想において、自然との「共生」ということを主題化することは難しい。上述の存在論的な位階構造に基づくと、自然は人間の下位に置かれるからである。さらに、彼が生きた自然環境を想像するために、歴史学者・堀米庸三が述べていることは、助けとなるかもしれない。「（中世の）ヨーロッパは今日よりも暗くひんやりとし、ひっそりと静まり返っていた。気候のせいではない。巨大な原生林の樹海が、果てしなくヨーロッパを覆いつくしていたからである」「森は緑の海であった。ひとつづきの村や畑、未耕地、そして町は、森の海に囲まれた島であり、島国であった。中世ヨーロッパ世界は、点在し、散在する無数の島国より成り立っていた」[18]。アンセルムスが生活したベック修道院もノルマンディーの森を切り開いて建てられたものであった。確かに、11 世紀は、歴史学者が「農業革命」と呼ぶ各種の鉄製農具の普及、蹄鉄や繋駕法による牛馬の効率的利用、三圃制などの導入などにより、農耕地が少しずつ広がり始め、余剰の農産物の取引が都市の商業活動を活発化させていく時代ではある。しかし、その規模はまだ小さいと言わねばなるまい。自然が圧倒的な力をもっていた時代である。実際、彼が人間を取り囲む自然、また自然と人間との関係について詳しく述べることはない。しかし、『モノロギオン』の次の一節は、被造的な世界の秩序を述べたものとして注目される。

> それゆえ、最高の本性以外に存在するすべてのものの本質が、この最高の本質から造られたこと、そしていかなる質料から造られたのでもないことは、この上なく確かであることは明らかだから、次のことほど明白なことはない。すなわち、かの最高の本質は、かくも巨大な事物の構築、これほど数多くの多様性、かくも美しい姿形、かくも秩序ある変化、かくも適切な相違を、それ自身だけをとおして、無から導き出したということである。[19]

美しい秩序を保つのが、創造的本質である神の「保存的現存」（servatrix praesentia）[20]、神の意志である。そして、アンセルムスは、この世界の現象を次のように説明する。

> 仔細に考察すると、すべて発生する現象は神の意志のみで行なわれるか、神によって授けられた力に従い自然によってなされるか、被造物によってなされている。そして創られた自然でも被造物の意志でもなく、神のみが行なうことは常に奇跡的なことである。こうして明らかとなるのが、物事の推移には三通りあり、それは、奇跡的なこと、自然的なこと、意志的なことである。[21]

神の与えた力に従う自然の営み、自然の秩序を損なうものがあるとしたらそれは、神の意志に逆らおうとする意志である。アンセルムスは言う。「全被造物を保存するためにも、神の意志に反することは何ごともしてはならないと告白しなければならない」[22]。これは、彼の神学的な主著『神はなぜ人間となったか』において、人間の罪がいかに重いものであるかを論じる箇所で述べられている言葉であり、彼の贖罪論の基礎となる根本的な罪理解である。原初の人間アダムの罪は、創造の最初の秩序、「創世記」が描く神と人間、自然と人間の「共生」を破壊した。むろん、それを回復するのがキリストの贖罪の業であるが、ここでは、次のことだけを確認しておこう。アンセルムスに、「もし自然と人間との「共生」を可能にするものは何か」と問うたならば、「神の創造の秩序を壊さないこと、すなわち、神の意志に反することは何ごともしてはならない」と、この上なく厳格な答えが返ってくるということである。

Ⅲ．人と人との「共生」

アンセルムスが、封建的な身分（ordo）によって分節化されていた時代に生きていたことは言うまでもない。存在論的な位階構造は、現実の社会構造にも反映する。9 世紀に登場し、11 世紀から再び語られるようになる「祈る人」（oratores）「戦う人」（bellatores）「働く人」（laboratores）という三区分は[23]、それ自体について彼が論じることはなかったけれども、彼の生活と思考を刻印していることは当然である。さらに、各々の身分には、より細かな上下関係が存在する。たとえば、教会では教皇を頂点とする聖職者の位階構造が存在し、修道院では修道院長を頂点とし、修道士には修道院長への従順（oboedientia）が命じられる。それは、アンセルムスが何よりも強調する点である。それゆえ、彼の思想に、人と人との横並びの「共生」は期待できないようにも思われる。

しかし、彼の思想には、そうした縦の関係を突破する側面がないわけではない。それが「友愛」（amicitia）の思想である。むろん、これについては、R. W. サザーンなどによって優れた研究がなされている以上[24]、多くを語ることは屋上屋を架すことになろう。そこで、いくつかの点に限って述べることにする。

さて、古代哲学・思想の伝統においても「友愛」は大きなテーマだったことは言うまでもなく、アンセルムスが、キケロ、セネカをとおして、それについて知っていた可能性も十分にある。しかし、彼の「友愛」の思想の背景にあったのは、そうした古代の異教の文学よりも、むしろ伝統的な修道院の文学、とりわけカッシアヌス（Cassianus 360 頃-430/35 年）の『霊的談話集』（Collationes）の友愛論であろう[25]。そこでは、三つの種類の友愛がある。第一は、自然本性的な関係（血縁）に基づく友愛、第二は、共通の目的をもった集団における友愛、そして第三に、唯一の高貴で理性的な目的を追求することによる、魂の一致に基づく友愛である。これらの友愛は、いずれも社会的・共同体的な絆・紐帯として機能する。修道院の共同体にとって、このいずれも意味を持つが、第三の友愛は、それがあまりにも私的・個人に過ぎれば、共同体の秩序を脅かしかねない。にもかかわらず、アンセルムスの友愛思想にとって最も特徴的な友愛がこれである。そして、それが表明されるのは、彼の書簡である。彼には 400 通以上もの書簡が残されているが、その友愛観を示すものは、ベック副院長・修道院長時代の書簡に多い。

1．情熱的な友愛表現

アンセルムスの友愛の書簡はこの上なく情熱的である。その一例を挙げよう。

> 真の愛（amor）とは、敬意をもって与えられるように、また愛されることによって申し分なく完成されるのですから、もし、私のあなた方への愛を、いくらかでもあなた方に示すことによって、私があなた方の愛を獲得でき、また獲得した愛をより完全な形でお返しできるなら、私はそれを厚かましいとは思いません。けれども、遠く隔たった生活のために、私の心自体はあなた方から、いかなる好意を得ることもかなわず、まれにしか語り合うこともできないため、少なくとも手紙による挨拶が、あなた方の愛情（dilectio）の記憶が私の中で生きていることの印となるように。というのも、まず、あなた方の尊敬すべき兄弟愛（fraternitas）が、現存することによって、取るに足りない私に自らを知らせ、それを私の魂が愛徳（caritas）の抱擁によって深くしっかりと刻み込み、愛すること（diligere）によって魂の内で鮮明な像を映し出しので、あなた方は、たとえ不在でも、私の魂の内に常に現存するのです。ですから、会うことはまれでも、愛情（affectus）はまれではなく、持続しているのです。[26]

これは、アンセルムスがベック副院長であった時の書簡（1075 年頃）、つまり最初期の書簡である。その内容は、オドとランゾーという二人の若者を修道生活へと勧誘するものである。引用したのは、書き出しの部分である。この中で、アンセルムスは、愛を表す語、amor/amare、dilectio/diligere、fraternitas、caritas、affectus を用いて、情熱的に彼の愛を表明する。恋愛の書簡と誤解されてもおかしくないほどに、熱烈な表現である。個々人のあいだの絆・紐帯を友愛に見いだし、それを、彼以前の時代には見いだすことのできない熱烈な用語と文体で表明したところに、アンセルムスの新しさがある。

2．「意識」（conscientia）

さらに、彼の友愛観は、友愛が個々人の内面、魂の奥底に位置づけられることにより、独特の深みをもつ。それを「意識」（conscientia）[27]という点から見ることにしよう。

> 私の手紙が、さながら私の友愛の状態を確かめたいかのごとく、海を越えて飛び交わすようにと願う（彼の意識）が、彼（ゴンドルフス）のもう一つの意識（conscientia）、つまり私（アンセルムス）の意識にも相識られ（conscius）、繰り返し私を急き立てます。しかし、私の手紙（書簡 4）が貴兄に伝えたことを、貴兄はお忘れでしょうか、貴兄は私のもう一つの魂（altera anima mea）なのです。貴兄の心の「小部屋に入り」（マタイ 6、6）、貴兄の真の愛の気持ちを慮り、貴兄の友人の真の愛をお認め下さい。たとえ私たちの性格は同じであるとは言えないとしても、等しくないということも聞いていませんが、確かに、相互の愛の質は異なることはありません。というのも、告白しますが―ひどく赤面しながらでも―告白しますが、私の微温な愛は貴兄の熱烈な愛に勝っています。[28]

この「書簡 16」（1070–77 年頃）は、アンセルムスの無二の友人であり、かつてベックの修道士、後にイングランドのロチェスター司教となるゴンドルフスに宛てたものである。この書簡において、彼は、ゴンドルフスの「意識」が、自分のそれであり、それゆえ、彼の「意識」は自分にも「相識られる」と述べる。「肝胆相照らす」とでも訳したらよいかもしれない。アンセルムスにおいて「意識」は、後のスコラ学が用いるような倫理的な判断の能力ではなく[29]、自己の魂の内奥に関する意識・自覚であると同時に、友愛を交わす友人相互の魂の意識・自覚でもある[30]。

そしてアンセルムスは、ゴンドルフスを「私のもう一つの魂」と呼びかけ、もし自分の愛情を確かめたいのであれば、この意識、「心の小部屋に入る」ようにと述べる。この表現は、「マタイによる福音書」において祈りの姿勢について述べられる箇所に登場する。そして何よりも注目すべきことは、アンセルムスが『プロスロギオン』の冒頭で、この聖書の語句を引用している点である[31]。つまり、彼は、『プロスロギオン』において、神を求めるために、精神の「小部屋に入る」よう精神を喚起し、ここでは、友愛を確かめるために、心の「小部屋に入る」よう友人を促す。神が求められる場と、友愛が生起する場は、同じく「心の小部屋」「意識」である。つまり、神を心の内奥から求める者同士が、それを互いに心の内奥で相識るとき、友愛は成立するのである。

3．死者との友愛

アンセルムスは、ゴンドルフスを「私のもう一つの魂」と呼んだが、この表現は、故人にも用いられる。友愛の関係は死者とのあいだにも成立する。次に引用するのは「書簡 16」に先立ち、同じくゴンドルフスに宛てられた「書簡 4」である。この中で述べられるオスベルヌスとは、ベックの修道士だった。アンセルムスが副院長となったとき、それを妬み反抗したが、やがてアンセルムスに心からの尊敬と従順を示すようになる。しかし、突然の病に襲われ、昼夜を問わないアンセルムスの必死の看病にもかかわらず、歿する。アンセルムスはゴンドルフスに、このオスベルヌスのことを決して忘れることがないようにと願う。亡き友オスベルヌスに対する、アンセルムスの痛切なまでの愛情（affectus）が語られる一節である。

> 故オスベルヌスのために、貴兄と私の友人すべてに、できるだけ言葉少なに、できるだけ情熱を込めてお願いします。オスベルヌスがどこにいようと、彼の魂は私の魂です（anima eius anima mea）。ですから、私が死んだとき、私が友人に望み得ることは何であれ、私が生きているあいだに、彼のためにお与えください。そして私が死んだときには何も気遣う必要はありません。お元気で、お元気で、私の最愛の者、貴兄の執拗な願いは適えられるでしょう、お願いします、お願いします、お願いします、私を覚え、私の愛する者、オスベルヌスを忘却することがないように。もし私が貴兄に過度な負担を負わせているように思われるのでしたら、私のことは忘れ、彼を記憶に留めて下さい。[32]

この書簡に関連して取り上げたいのは、アンセルムスの伝記作者エアドメルスが『アンセルムス伝』で述べていることである。

> アンセルムスは、この後、故人（オスベルヌス）が生きていたときに与えたような聖なる愛の務めを差し控えることはなかった。一年間毎日その魂のためにミサを行なったのである。また彼がそのミサ行なうことができなかったときには随意ミサを行なう役目の者に、亡くなった修友のためのミサを唱えてもらうようにした。また彼自身がそれを行なう機会には、自分の故人のミサの前に他の人のためのミサを唱えることで借りを償った。このようにして一年間毎日、故人のために彼自身ミサを唱えるか、あるいは別の人に行なってもらいその埋め合わせをするようにした。これに加えて彼はあちらこちらに手紙を書き、オスベルヌスの魂のために祈ってくれるよう頼み、それは満たされた。[33]

上に引用したゴンドルフス宛の文面も、この故人のためのミサを依頼するものであった。死者との友愛、死者の記憶が生きる場は、修道院における典礼である。そこにおいて、故人との過去の友愛関係は現在化する。典礼は死者との共生の場なのである。

5．天国における友愛

アンセルムスにとって友愛は、過去と現在における人と人との絆に留まるものではない。それは、天国の生においても存続するもの、むしろ、そこにおいて完成するものである。そのことを語るのが『プロスロギオン』の第XXV章である。ここで、アンセルムスは天国の善・喜びを列挙し、その中に友愛も数えられる。

> もし（この善が）友愛のうちに見いだされるなら、彼らは自分たち以上に神を愛し、相互に自分自身であるかのように愛し合い、神は彼らが自らを愛する以上に彼らを愛するであろう。彼らは神を通して神を、彼ら自身を、そして相互に愛し、神は自分自身を通して自分と彼らを愛するからである。[34]

アンセルムスにとって、精神の「小部屋に入って」神を求める者同士のあいだで成立する友愛は、この天国における友愛のあり方の模倣である。そして、それが天国において完成するとき、過去と現在そして未来を貫く「共生」が完成する。それは、人と人の「共生」であると同時に、上述のように、神を求める人と神との「共生」の完成なのである。

アンセルムスの友愛観が以上のようなものだとすると、この場合人と人との「共生」は、きわめて狭い範囲に限られる、ことによると修道士／修道女のあいだだけに限られるのではないか、という疑問が生じる。確かにそのとおりである。アリストテレスの『ニコマコス倫理学』においても、「ひとはむやみに友人の多いことを求めることなく、生を共にする（συζῆν）に耐えるほどの人数にとどめるのがいい」[35]とあるように、「共生」というテーマで友愛を考えようすると、その「共生」の範囲が限定されることになる。にもかかわらず、やはり、「共生」を成り立たせる要素として、友愛を考慮に入れる必要があるだろう。

Ⅳ．諸文化の「共生」

アンセルムスの思想に、文化という概念を持ち込むことは、不当であるかもしれない。実際、彼自身の語彙の中に、今日の「文化」（culture）という語はない。ラテン語の cultus という語を持ち出すとすれば、それは、彼にとって何よりも「神の礼拝」「典礼」（Dei cultus）を意味しており、同時に神に対する敬虔な態度、生活、慣習、そして何よりも修道生活を意味しただろう[36]。そして、この観点から考えると、彼の思想そして実際の行動の中に、諸文化の共生を見いだすことができる。

1．イングランド修道士たちとの出会い

1079 年、アンセルムスは、イングランドを訪れる。それは、彼にとって「言葉の通じない、粗野な人々」(barbari) [37] の住む国、異文化の世界であった。この訪問の目的は、イングランドにあるベック修道院の所領を視察するとともに、かつての師ランフランクスに会うために、カンタベリーを訪問することであった。そこで彼は、クライスト·チャーチの修道士たちに講話を行なう。「それは、他者に対して愛を抱く人は、その愛が与えられる人よりも、より大なる何かを所有することを、理性的に明らかにするものであった」[38]。エアドメルスは、『アンセルムス伝』においてこのように述べ、講話の内容を紹介し、さらに「(アンセルムスは)、日々、礼拝堂や修道院で、修道士たちの生活と慣習について、その時まで彼らがまったく知らなかったすばらしいことを、彼らの前で理路整然と雄弁に語った。その他の時には、より深い知性をもった者たちと個人的に語り合い、聖なる書物と世俗の書物について含蓄のある問題を提示し、その答を示した」[39] と記す。

エアドメルスをはじめイングランドの修道士たちの心を惹きつけ、捉えたのは、アンセルムスの愛に関する講話にしても、また修道生活と慣習、聖俗の書物に関しても、それを彼が理性的に語ったことである。エアドメルスは、修道生活と慣習についてアンセルムスが語ったことは、イングランド修道士たちがそれまでまったく知らなかったことだったと述べているが、この点については説明を要するだろう。

1066 年、ノルマンディー公ウィリアム（1027 頃-87 年）は、ヘースティングスの戦いでハロルド 2 世を打ち破り、イングランド王に即位する。アングロ·サクソン王朝が滅び、ノルマン王朝が開かれるのである。征服王ウィリアムは、政治、経済、文化、教会、修道院などさまざまな面で大陸との繋がりを強化する。ノルマンディーのカーン修道院長だったランフランクスをカンタベリー大司教として招聘し、また彼と共にベック、カーンの修道士たちがイングランドに渡ったのも、こうした政策の一環である。カンタベリーに到着したランフランクスの目には、アングロ・サクソン時代の教会・修道院の伝統に固執する修道士たちの姿が、荒廃・堕落したものに見えた [40]。彼は改革に着手する [41]。教会堂を再建し、図書館の蔵書を充実させ、修道生活のためには大陸（クリュニー）の修道院慣習に従った新しい慣習律を執筆する [42]。また典礼においても、アングロ·サクソン時代の聖人たちの祝日を教会暦から排除する。ランフランクスおよびノルマンディー修道士たちとイングランド修道士たちとの対立、ノルマンディー修道制とアングロ·サクソン修道制の対立が影に日向に生じたことは、言うまでもない。むろん、アンセルムスはそうした事情を知っており、彼がイングランドを訪問した時期も、それは変わらなかった。イングランドの修道士たちは、アンセルムスの口をとおして、それまで征服者の側から無理やり押し付けられていた修道生活・慣習に関して、はじめて理路整然とした納得のできる説明を受けることができたのである。エアドメルスの報告は、その感動を伝えたものと言うことができる。

アンセルムスが語ったのは、カンタベリーの修道士たちだけではない。彼は、他の修道院の修道士、修道女、聖職者さらに貴族たちも訪問する。そして「それぞれの習慣を、罪を犯さない限り受け容れ」また「彼の教え方は、他の人々とは遥かに異なり、どれも親しみやすく、分かりやすい例を示し、しかも確固とした理性の証言によって支えられ、曖昧さがまったくなく、聴く者たちの心に残るものだった」[43] とエアドメルスは記す。

アンセルムスは、ノルマン修道制を理性的に説明し、それによってイングランドの修道士たちを納得させただけではない。彼は同時に、アングロ・サクソンの修道院、教会、諸侯の慣習、要するにアングロ・サクソンの文化的伝統をも受け入れたのである。

（2）聖エルフェグス/アルフヘアに関するランフランクスとの対話

この点を、エアドメルスが報告する別の事例からも見ることにしよう。それは、アングロ·サクソン時代のカンタベリー大司教エルフェグス/アルフヘア（Ælfgeus/ Ælfheah 1012 歿）[44] に関するランフランクスとアンセルムスの対話である [45]。エルフェグスは、デーン人の侵入の際に捕らえられるが、貧しい人々から取り立てた金銭で莫大な身代金の支払うことを拒否したために殺害される。イングランド人は、彼を聖人・殉教者とみなし、教会暦（4 月 19 日）の中に加える。ランフランクスは、エルフェグスの殉教者としての資格に疑問を抱く。彼が、キリストのためではなく、身代金の支払いを拒否したために殺害されたからである。この疑問にアンセルムスは答える。確かに、エルフェグスの死の直接の原因は、キリストを否定することを拒否したことではなく、自分の民から奪った金銭で身代金を支払うことを拒否したことにある。この時、彼の胸中にあったのは、正義を守ろうとする意志であ

り、彼はこの正義のゆえに殺害されたのである。そして、エルフェグスの死は正義のゆえであるから、殉教者としての資格があると言う。その理由は以下のとおりである。教会は洗礼者ヨハネを殉教者の頭として崇敬する。だが、彼は、キリストを否定することを拒否したからではなく、真理に口をつぐむことを望まなかったために、つまり、真理のために殺害されたのである。ところで、聖書が語るとおり、キリストは真理でもあり、また正義でもある。それゆえ、真理のために死ぬことはキリストのために死ぬことであり、同じく正義のために死ぬことはキリストのために死ぬことである。それゆえ、エルフェグスは殉教者とみなされるのである。ランフランクスは、アンセルムスの論証を受け入れる。

ランフランクスが、正義と真理の同一性に基づくアンセルムスの論証を受け入れざるをえなかったことには理由がある。かつてランフランクスは、「ローマの信徒への手紙」3 章 4-10 節の註解において、正義と真理とを同一視することによって、この難解な箇所を説明したからである[46]。このランフランクスの註解が、アンセルムスにとって思索の重要な材料を提供したことは疑いない。その思索の一つの成果が、エルフェグスに関する論証となったとも考えられる。イングランドから帰国した後、アンセルムスは、『真理について』を執筆し（1080-1086 年頃）、そこにおいて「正さ」（rectitudo）という概念を媒介として、真理と正義を定義することになる[47]。その第 V 章で行為の真理について論じる際、「ヨハネによる福音書」三章 13 節の「真理を行なう者は光を憎む」という言葉を取り上げ、「正義のために迫害を受ける者は･･･真理あるいは光のうちに含まれている」[48]と述べているが、このエルフェグスに関するランフランクスとの対話が念頭にあったかもしれない。

しかし、ここで何よりも強調すべきことは、アンセルムスの理性的な論証が、聖人エルフェグスの崇敬（cultus）・祝日というイングランド教会・修道院の典礼文化の伝統を断絶から救った、ということである[49]。エアドメルスの報告によると、「（ランフランクスは）エルフェグスの生涯と受難の歴史を慎重に調べて書き記すように命じた。この歴史は、彼の命令によって、読むための平明な散文としてだけでなく、歌うための旋律をつけた歌として、カンタベリー教会の修道士であった故オスベルヌスによって立派に書き記された」[50]とある。ここで述べられているオスベルヌスは、上述のオスベルヌスとは別人だが、やはり、ベックでアンセルムスの薫陶を受けた修道士だったことも付け加えておくべきだろう[51]。

友愛について述べたところで、死者との「共生」の場としての典礼ということを述べたが、ここでは、この死者との「共生」がなされる、典礼の伝統、典礼文化の「共生」が理性と寛容の精神によって達成された、とみなすことができよう。

カンタベリー大司教となってからのアンセルムスの重要な責任は、アングロ・サクソン時代の教会と修道院の伝統、教皇グレゴリウス七世によって着手された改革運動、そしてノルマン修道制の伝統をいかにして調和させていくかにあった、といっても過言ではない。しかし、それらについて、もはや詳論する余裕はない。

結　語

以上、アンセルムスの思想における、神と人、自然と人、人と人そして諸文化の「共生」ということを考えてみた。それぞれの場面で、典礼が「共生」の場として登場してくることは、あるいは奇異に思われるかもしれない。しかし、アンセルムスの生活と思想が神を求め、神と共に生きることを中心とするならば、それが最も具体的に遂行されるのが、神との出会いの場である典礼なのである。そして、修道院的な霊性と神学の稀有な綜合こそが、アンセルムスの達成したことであった。

注

1　以下、アンセルムスのテクストは、F. S. Schmitt, ed. 1968 *Sancti Anselmi Opera Omnia.* Stuttgart-Bad Cannstatt に拠る。なお、出典を示すにあたり、同版の頁、行数を記した。

2　*Monologion*（=*M*）c. XXVIII, 46, 2-3 : Si enim diligenter intendatur, ille solus videbitur simpliciter et perfecte et absolute esse, alia vero omnia fere non esse et vix esse.

3　*De casu duaboli*, c. I, 233, 10-11 : Denique si non est aliquid nisi unus qui fecit et quae facta sunt ab uno : clarum est quia

nullatenus potest haberi aliquid nisi qui fecit aut quod fecit.

4 *M*. Prologus, 7, 1–3.

5 *M*. c. I, 13, 5–11 : Si quis unam naturam, summam omnium quae sunt, ... aliaque perplura quae de deo sive de eius creatura necessarie credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat : puto quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediociris ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere.

6 *M*. Prologus, 7, 7–8.

7 *M*. c. I, 14, 5 ; c. XXXII, 51, 9–15. Cf. Augustinus, *Soliloquia*, l. I, c. II, n. 7.

8 *M*. c. XXXI, 49, 12–50, 10 ; c. LXVI, 77, 15–17.

9 *M*. c. LXVII, 77, 25–78, 11. Cf. Augustinus, *De Trinitate*, l. X, c. XI, n. 17–c. XII, n. 19 ; l. XIV, c. VIII, n. 11, c. XIV, n. 18.

10 *M*. c. LXVIII, 78, 21–23 : Denique rationali naturae non est aliud esse rationalem, quam posse discernere iustum a non iusto, verum a non vero, bonum a non bono, magis bonum a minus bono.

11 *Epistola de Incarnatione Verbi*, I, 10, 1. : In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et iudex debet omnium esse quae sunt in homine,....

12 *M*. c. LXVI, 77, 4–24.

13 *M*. c. LXVIII , 78, 14–19 : Consequi itaque videtur quia rationalis creatura nihil tantum debet studere, quam hanc imaginem sibi per naturalem potentiam impressam per voluntarium effectum exprimere. Etenim praeter hoc quia creanti se debet hoc ipsum quod est : hinc quoque quia nil tam praecipuum posse quam reminisci et intelligere et amare summum bonum cognoscitur, nimirum nihil tam praecipue debere velle convincitur.

14 *Proslogion*（=*P* ）. c. I, 100, 12–18 : Fateor, domine, et gratias ago, quia creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor te cogitem, te amem. ... Non tento, domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum ; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam.

15 *P*. c. XIX, 115, 14–15 : ... tu autem, licet nihil sit sine te, non est tamen in loco aut tempore, sed omnia sunt in te. Nihil enim te continet, sed tu contines omnia.

16 Benedictus, *Regula*, c. XIX, 1–2, 6–7 : Ubique credimus divinam esse praesentiam et oculos Domini in omni loco speculari bonos et malos, maxime tamen hoc sine aliqua dubitatione credamus cum ad opus divinum adsistimus. ... Ergo consideremus, qualiter oporteat in conspectu divinitatis et angelorum eius esse, et sic stemus ad psallendum, ut mens nostra concordet voci nostrae. テクストは、Benedictus, 1992, *Die Benediktusregel*, Lateinisch/Deutsch. Herausgegeben im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz, Beuron に拠る。

17 *Commendatio operis ad Urbanum Papam II* 40, 10–11 : Denique quoniam inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo.

18 堀米庸三（編）、1975、『生活の世界歴史 6 中世の森の中で』河出書房新社、15, 22.

19 *M*. c. VII, 22, 5–10 : Quoniam ergo certissime patet quia essentia omnium, quae praeter summam essentiam sunt, ab eadem summa essentia facta est, et quia ex nulla materia est : procul dubio nihil apertius quam quia illa summa essentia tantam rerum molem, tam numerosam multitudinem, tam formose formatam, tam ordinate variatam, tam convenienter diversam sola per seipsam produxit ex nihilo.

20 *M*. c. XIII, 27, 15.

21 *De conceptu virginali et de originali peccato*, c. XI, 154, 4–8 : Cum igitur omnia quae fiunt, si diligenter considerentur, fiant aut sola voluntate dei, aut natura secundum vim illi a deo inditam, aut voluntate creaturae ; et ea quae nec natura creata nec volutas creaturae sed solus deus facit, semper miranda sint : apparet quia tres sunt cursus rerum, scilicet mirabilis, naturalis, voluntarius.

22 *Cur Deus homo*, l. I, c. XXI, 89, 12–13 : Fateri me necesse est quia pro conservanda tota creatura nihil deberem facere contra voluntatem dei.

23 'ordo'について、詳しくは、cf. Constable, G., 1995, "The Order of Society," in *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge : Cambridge University Press, 249–360. 11世紀については 289–323、三区分の起源については、279–288.

24 Cf. McGuire, B. P., 1988, *Friendship and Community. The Monastic Experience 350-1250*. Kalamazoo : Cistercian Publications INC, 210–230 ; Southern, R. W., 1990, *St Anselm. A Portrait in A Landscape*. Cambridge : Cambridge University Press, 138–165.

25 Cf. Southern, 1990, 139–141.

26 *Epistola*（=*Ep* ）, 2, 99, 1–15 : Quoniam verus amor, sicut laudabiliter impenditur, sic irreprehensibiliter amando exigitur, puto

me impudentem non esse, si meum erga vos aliquatenus vobis ostendo amorem, ut vestrum mihi possim aut acquirere aut acquisitum reddere perfectiorem. Sed quoniam propter nimis disiunctam conversationem nullis aut obsequiis aut saltem colloquiis ipsum de vobis cor meum potestis percipere, vel epistolaris salutatio sit vobis signum dilectionis vestrae mamoriam in me vigere. Cum enim primum vestra reverenda fraternitas parvitati meae se notam fecit per suam praesentiam, sic eam sibi anima mea caritatis amplexu alte impressit astringendo, ut eius imaginem in se perspicuam exprimeret diligendo, per quam vos semper praesentes tenet etiam absistendo. Unde licet rarus sit aspectus, non tamen rarus, sed continuus est affectus.

27 Evans, G. R., ed., 1984, *A Concordance to the Works of St Anselm*. 4vols. New York に拠れば、アンセルムスは、conscientia という語を 87 回使用しているが、そのうち 70 箇所が『書簡』であり、14 箇所が『祈祷』『瞑想』である。また conscius（自覚する・相い識る）は 20 回使用される。

28 *Ep*. 16, 121, 3–7 : Instat et instat mihi conscius alterius suae conscientiae, id est meae, ut ad se trans mare volitent et volitent saepius litterae meae, quasi volens discere statum amicitiae meae. Sed quid te docebit epistola mea quod ignores, o tu altera anima mea ? »Intra in cubiculum« cordis tui et considera affectum veri amoris tui, et cognosces amorem veri amici tui. Quamquam enim pares non simus morum aequalitate, tamen non audeo dicere impares ; sed certe dissimiles non sumus mutui amoris qualitate. Namque fateor – quamvis erubescens –, fateor, inquam, quia tepida mea caritas a tua fervida caritate superatur … .

29 Cf. Potts, T. C., 1980, *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press.

30 Cf. Michaud–Quantin, P., 1959, "Vocabulaire psycologique de S. Anselme," in *Spicilegium Beccense I, Congrés international du IXe centenaire de l'arrive d'Anselme au Bec*, Paris : J. Vrin, 29.

31 *P*. c. I, 97, 7–9 : »Intra in cubiculum « mentis tuae, exclude omnia praeter deum et quae te iuvent ad quaerendum eum, et » clauso ostio « quaere eum.

32 *Ep*. 4, 105, 33–40 : Pro OSBERNO defuncto, dulcissimo meo, ut rogem te et omnes amicos meos, quam scio sermone minori et quam possum affectu maiori. Ubicumque OSBERNUS est, anima eius anima mea est. Accipiam igitur in illo vivus quidquid ab amicis poteram sperare defuncutus, ut sint otiosi me defuncto. Vale, vale, mi carissime, et ut secundum importunitatem tuam retribuam tibi, precor et precor et precor, memento mei et ne obliviscaris animae OSBERNI, dilecti mei. Quod si te nimis videor onerare, mei obliviscere et illius memorare.

33 Eadmerus, *Vita Anselmi*, l. I, c. x : Post haec Anselmus ut sanctae dilectionis munus quod vivo impenderat mortuo non negaret ; per integrum annum omni die missam pro anima ejus celebravit. Quod si aliquando a celebratione ipsius sacramenti impediebatur ; eos qui missas familiares debebant suam pro anima fratris missam dicere faciebat, et ipse missas eorum dum opportunum erat ante missam sui defuncti alia missa persolvebat. Itaque per singulos dies totius anni, aut ipse pro illo missam celebravit, aut ab alio celebratam alia missa mutuatus est. Super haec missis circumquaque epistolis ; pro anima sui Osberni orationes fieri petiit et obtinuit. テクストは、Southern, R. W., ed. 1979, *The Life of St Anselm. Archbishop of Canterbury by Eadmer*, New York : Oxford University Press に拠る。

34 *P*. c. XXV, 119, 4–7 : Si amicitia : diligent deum plus quam seipsos, et invicem tamquam seipsos, et deus illos plus quam illi seipsos ; quia illi illum et se et invicem per illum, et ille se et illos per seipsum.

35 Aristoteles, *Ethica Nicomacheia*, IX, c. 11, 117a.

36 Cf. Evans, G. R., 2007, "The Meaning of Monastic Culture : Anselm and his Contemporaries," in Clark, J., (ed.), 2007, *The Culture of Medieval English Monasticism*. Boydell, 75.

37 *Ep*. 35, 143, 22–24 : Domum MAURITIUM, quem esse meum dilectum et diloectorem non ignoras, sic tibi commedo, ut et ipse gaudeat se inter barbaros fratrem invenisse.... ; *Ep*. 80, 203, 9–10 : Quamvis enim barbaris vestra praelata sit sanctitas, quos verbis docere propter linguarum diversitatem non potestis, ...

38 *Vita Anselmi* l. I, c. xxix : ... rationabiliter ostendens eum qui caritatem erga alterum habet majus aliquid habere, quam illum ad quem caritas ipsa habetur.

39 *Ibid*. l. I, c. xxix : ... et cotidie aut in capitulo, aut in claustro mira quaedam et illis adhuc temporibus insolita de vita et moribus monachorum coram eis rationabili facundia disserens. Privatim quoque aliis horis agebat cum iis qui profundioris ingenii erant, profundas eis de divinis necne secularibus libris quaestiones proponens, propositasque exponens.

40 Cf. Lanfrancus, *Ep*. 18 : Tot enim tantisque tribulationibus terra ipsa in qua sumus cotidie quatitur, tot adulteriis aliisque spurciciis inquinatur, ut nullus fere hominum ordo sit qui uel animae suae consulat, uel proficiendi in Deum salutarem doctrinam saltem audire concupiscat. アングロ・サクソン時代の修道院に関しては、cf. Knowles, D., 1963, *The Monastic Order in England: From the times of St Dunstan to the fourth Lateran Council 940-1216*. Cambridge : Cambridge University Press, 31–82. ノルマンディーの修道院に関しては、83–99 ; Chibnall, M., 1984, *The World of Orderic Vitalis*. London : Oxford

University Press, 45–114.

41 Cf. Gibson, M., 1978, *Lanfranc of Bec*. Oxford : Oxford University Press,162–190 ; Southern, R. W., 1990, 308–315 ; Cowdrey, H. E. G., 2003, *Lanfranc: Scholar, Monk, and Archbishop*. Oxford : Oxford University Press, 120–196.

42 Knowles, D. and Brooke, Ch. N., eds., 2002, *The Monastic Constitutions of Lanfranc*. Oxford : Oxford University Press.

43 *Vita Anselmi*, l. I, c. xxxi : Vadens autem et ad diversa monasteria monachorum, canonicorum, sanctimonialium, necnon ad curias quorumque nobilium prout eum ratio ducebat perveniens ; laetissime suscipiebatur, et suscepto quaeque caritatis obsequia gratissime ministrabantur. Quid ille ? Solito more cunctis se jocundum et affabilem exhibeat, moresque singulorum in quantum sine peccato poterat in suscipiebat. ... non eo ut aliis mos est docendi modo exercebat, sed longe aliter, singula quaeque sub vulgaribus et notis exemplis proponens, solidaeque rationis testimonio fulciens, ac remota omni ambiguitate in mentibus auditorum deponens.

44 Cf. Brooks, N., 1984, *The Early History of the Church of Canterbury: Christ Church from 597 to 1066*. Leicester University Press, 278–285.

45 *Vita Anselmi*, l. I, c. xxx.

46 *In Epistolam ad Romanos* : Probatio quod Deus verax est : iustitia enim sermonum est veritas (*PL* 150, col. 115B). Cf. Gibson, M., 1978, 55–56 ; Southern, R. W., 1990, 42.

47 *De Veritate* (=V), c. XI, 191, 19–20 : ... veritas est rectitudo mente sola perceptibilis. ; c. XII, 194, 26 : Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata.

48 *V*. c. V, 182, 12–13 : Non enim separat illum ab hac veritate sive luce, qui patitur persecutionem »propter iustitiam« ; ....

49 アングロ・サクソン時代の典礼に関するランフランクス、アンセルムスそしてエアドメルスの態度については、cf. Rubenstein, J., 1999, “Liturgy against History : The Competing Versions of Lanfranc and Eadmer of Canterbury.” in *Speculum* 74, 279–309.アンセルムス自身の聖人崇敬に関しては、cf. Ward, B., 2009, *Anselm of Canterbury: His Life and Legacy*. London : Society for Promoting Christian Knowledge, 29–71.

50 *Vita Anselmi*, l. I, c. xxx : ...quin et historiam vitae ac passionis ejus diligenti studio fieri praecepit. Quam quidem historiam non solum plano dictamine ad legendum, verum etiam musico modulamine ad canendum a jocundae memoriae Osberno Cantuariensis aecclesiae monacho ad praeceptum illius nobiliter editam.

51 Cf. Anselmus, *Ep*. 39, 150, 37–46 ; *Ep*. 67, 187, 3–188, 3.オスベルヌスに関しては、cf. Rubenstein, J., 1995, “The Life and Writings of Osbern of Canterbury.” in Earles, R. and Sharpe, R., eds., 1995, *Canterbury and the Norman Conquest: Churches, Saints and Scholars 1066-1109*. London : The Hambledon Press, 27–40.

Anselm's Ideas on "Coexistence"

Yauchi Yoshiaki

Introduction

This paper will discuss "coexistence" in the ideas of Anselm of Canterbury (1033/34AD – 1109AD[1]). I will carry out this enquiry despite the fact that the term and concept of "coexistence" is not of course found in the writings of Anselm. The term "coexistence" that I discuss here means "to live together with" or "to exist together with." It is natural to ask the question: "who or what lives together with who or what?" For Anselm, the things that exist are the Creator God, who "exists without qualification, perfectly and absolutely," and those who He created, who "...almost do not, and hardly do, exist."[2] "If there is only one who creates and whatever is created is from that one, it is clear that he who creates and what he has created is all there is."[3] Thus, if Anselm's ideas are indeed relevant to the aforementioned question, we might expect the answer to be firstly that "humans live together with God," and secondly that "humans live together with humans." The issue we face today of the "coexistence between humans and nature" was not a major concern for Anselm. Even so, this paper will address both this and the issue of coexistence between cultures. The ideas of this monk, who rigidly focused his thoughts on deep principles in a monastery in northern France, may provide some insights for the modern day topic of "coexistence."

I will briefly describe Anselm's career. Anselm was born in Aosta, northern Italy, in 1033/34AD. He left his hometown in 1056 at 23 years of age and, after wandering through Burgundy and France for three years, he knocked upon the doors of the Abbey of Bec in Normandy, northern France. Anselm was to lead a monastic life for the next thirty-three years serving as a monk, a prior, and then as an abbot. In 1093 he became the Archbishop of Canterbury, and his life ended in 1109.

I. "Coexistence" between God and Humans

In order to shed light on "coexistence" between God and humans, we must turn to Anselm's first written work, *Monologion*, which he penned in 1076 aged 41. This can serve as an "example of meditation" (exemplum meditationis[4]) concerning the nature of God.

At the beginning of this work, he writes: "Of all the things that exist, there is one nature that is supreme. ... Now, take someone who either has never heard of, or does not believe in, and so does not know, this – this, or indeed any of the numerous other things which we necessarily believe about God and his creation. I think that they can, even if of average ability, convince themselves, to a large extent, of truth of these beliefs, simply reason alone (sola ratione)."[5] Anselm is saying that even those with no knowledge of Christianity, or with no belief in it, can understand in large part simply by reason alone without relying upon the authority of Scripture.[6] But what led Anselm to make such a statement?

In this book, Anselm adopts a dialogue between reason and the self, in other words suggesting that one can have

an understanding of the God who is the basis of one's own existence and knowledge through the medium of rational self-awareness.[7] However, this will also have the effect of illuminating both the similarities and the differences between the existence and knowledge of God, and those of created beings, i. e., humans.

The things created by God that exist in this world are ranked differently according to how similar to God they are. Accordingly, there are things that simply exist, things that live, things that have sense, and things that have a rational nature.[8] Anselm wrote that the beings in possession of a rational nature, i.e., human souls, can remember, understand and love. These abilities "mirror" the Trinity of God. The ability to remember reflects God the Father, the ability to understand reflects God the Son, and the ability to love reflects the Holy Spirit, who proceeds from both the Father and the Son. This is how Anselm described man as being in the "image of God" (imago Dei).[9] In that it bears the image of God, rationality has the capacity to distinguish and judge right from wrong, truth from falsehood, good from evil, and also to distinguish between the different ranks of good.[10] It is "the ruler and judge" among humans.[11] Because it has an ontological and epistemological likeness with God, the rational nature is able to draw near to God.[12] It is thus clear that Anselm's method is constructed in such a way that it justifies itself through contemplation that is based on it.

We have clarified the way that Anselm ranked existence, and his view of humans bearing the image of God. With this knowledge in mind, let us consider what Anselm meant by "coexistence" with God. Anselm writes the following in *Monologion*.

To strive to give, therefore, expression to this impressed images; to strive to actualize, by an act of will, this, nature's potential: such, above all, is, in consequence, the debt that rational creation owes its Creator. A debt above and beyond the very fact that it exists. To be able to be conscious of, understand and love the supreme good is its most momentous ability.[13]

He then writes the following in *Proslogion*.

I acknowledge, Lord, and I give thanks that You have created Your image in me, so that I may remember You, think of You, love You. ... I do not try, Lord, to attain Your lofty heights, because my understanding is in no way equal to it. But I do desire to understand Your truth a little, that truth that my heart believes and loves. For I do not seek to understand so that I may believe; but I believe so that I may understand.[14]

For Anselm, "coexistence" with God is achieved through exerting memory, will, and rational ability to seek Him. Needless to say, it plays a decisive role in Anselm's contemplations.

However, this gives rise to the following doubt. If God is the object of inquiry and is also beyond inquiry, how can one be said to "coexist" with Him? In Chapters XX through XXIV of *Monologion*, Anselm uses a detailed analysis of space and time to argue that God exists everywhere and throughout all of time without any spatial or temporal restrictions. This argument is also summarized in Chapters XVIII through XIX of *Proslogion*. Let us quote from the conclusion of Chapter XIX. "Though nothing can be without You, You are nevertheless not in place or in time, but all things are in You. For nothing contains You, but You contain all things."[15] God always exists. It is under the eternally existing God that contemplations aimed at understanding God can unfold.

Naturally, it is not the case that "coexistence" with God is something that is accomplished exclusively through Anselm's contemplation. In other words, it is not only accomplished through theological reflections. In Anselm's view, it is also accomplished in his life as a whole, that is to say, in his monastic life. Anselm's monastic life is something that constantly takes place in the presence of God. *The Rule of St. Benedict*, which provided the model for Anselm's monastic life, has the following to say regarding the divine office (officium divinum), which represents

the center of monastic life.

We believe that the divine presence is everywhere and that in every place the eyes of the Lord are watching the good and the wicked. But beyond the least doubt we should believe this to be especially true when we celebrate the divine office. ... Let us consider, then, how we ought to behave in the presence of God and his angels, and let us stand to sing the psalms in such a way that our minds are in harmony with our voices.[16]

"Coexistence" with God is accomplished in Anselm's theological contemplation, in his daily liturgical exercises, and in all aspects of his life. Needless to say, this relationship is perfected when there is beatitude in Heaven.[17]

II. "Coexistence" between Humans and Nature

In a discussion of the ideas of Anselm, it is not easy to address the topic of "coexistence" between humans and nature. This is because the above-mentioned ontological hierarchy ranks nature lower than humans. Furthermore, the following quotation of the historian Yozo Horigome may help to give us some idea of the natural environment in which Anselm lived. "(Medieval) Europe was a darker and colder place than it is today and it was enveloped in a grave-like silence. This was not the fault of the climate. It was because Europe was covered with an unending expanse of great primeval forests." "The forests were like a sea of green. A series of villages, farms, untilled land and towns were laid out like islands surrounded by the sea of forest. They were like island nations. The world of medieval Europe was formed of countless island nations dotted about and spread apart."[18] Bec, where Anselm carried out his activities, was also built in a clearing in the forests of Normandy. The eleventh Century was certainly a time when arable land gradually started increasing and exchanges in excess agricultural goods began to enliven urban commerce. These changes were brought about by the proliferation of iron farming tools, the more efficient use of horses through using horseshoes and carriages, and the introduction of the three-field system. Historians have labeled this the Agricultural Revolution. It must be said, however, that this was still on a very small scale. It was an age when nature had overwhelming power. Anselm never actually went into detail about the nature surrounding humans or the relationship between nature and humans. However, we can draw our attention to a passage of *Monologion* in which he talks about the order of the created world.

It is therefore utterly evident, beyond a shadow on a doubt, that the supreme essence alone and through itself produced so much and so many things of such beauty – things so varied, yet ordered, so different, yet concordant – and produced them out of nothing.[19]

The force that preserves the beautiful order is "the sustaining presence" (servatrix praesentia)[20] that comes from the will of the Creator God. Anselm then explains the world's natural phenomena as follows.

Everything that takes place, if carefully considered, comes about by the will of God alone, by nature according to the power accorded it by God, or by the will of a creature; and those things which neither created nature nor the will of a creature but only God does are always miraculous. It is therefore apparent that there are three ranks of events: the miraculous, the natural and the voluntary.[21]

To do harm to the workings of nature, which obeys the power given by God, or to do harm to the order of nature, is to contravene the will of God. Anselm writes the following. "I have no alternative but to admit that, for the sake even preserving the whole creation, there is nothing which I ought to do contrary to the will of God."[22] These words

are taken from a passage in Anselm's chief theological work *Why God Became Man*, in which he discusses the heaviness of the burden of human sin. This passage represents Anselm's fundamental understanding of sin, which forms the basis of his theory of redemption. The sin of Adam, the first man, destroyed the original order established in Creation. It destroyed the "coexistence" depicted in the Book of Genesis, both between humans and God and between humans and nature. Needless to say, this damage was rectified through the redemptive work of Christ, but at this point it is important to clarify the following. If one were to ask Anselm how "coexistence" between humans and nature is made possible, one would receive the sternest of replies: "God's created order must not be destroyed. In other words, one ought to do nothing that is contrary to the will of God."

III. "Coexistence" between Human and Human

It goes without saying that Anselm lived in an age in which society was divided according to a feudal order (ordo). Anselm's ontological hierarchy also reflected the real social hierarchy of the time. The three classes of clergy (oratores), warriors (bellatores), and workers (laboratores) made their first appearance in the ninth century and came to be spoken of once again from the eleventh century onwards.[23] Although Anselm never discussed the three classes themselves, they evidently reflect his ideas and life. Moreover, each class had its own elaborate hierarchy. Churches, for example, had an ecclesiastical hierarchy headed by the Pope. Monasteries were headed by abbots and monks were required to show obedience (oboedientia) to the abbot. This is something that Anselm emphasized above all else. Accordingly, it would seem unreasonable to expect that Anselm's ideas can offer us much with regards to egalitarian or horizontal "coexistence" between human and human.

This does not mean, however, that there was no aspect of Anselm's ideas that broke through this vertical structure. This aspect is manifested through his ideas on "friendship" (amicitia). Speaking about this here in detail would clearly be gilding the lily, as there is already outstanding research into this by R. W. Southern and many others.[24] I will therefore limit myself to making only a few points.

In the traditions of ancient philosophy and thought, "friendship" was of course a major theme. It is highly likely that Anselm would have been aware of this through *Cicero* and *Seneca*. However, Anselm's ideas on "friendship" would have been influenced less by this "profane" literature and much more by traditional monastic literature. His ideas would have been influenced in particular by the view on friendship laid out in *Collationes* (Cassianus around 360–430/35[25]). There are three kinds of friendship. The first is based on the natural association; the second, on the relationship of groups with a common purpose; the third, on a union of souls in pursuit of a single noble and rational aim. Each of these friendships functions as a social and communal bond of intimacy. All three have significance for a monastic community, but the third kind of friendship, if it is too private or individualistic, may threaten the order of the community. Despite this, it is the most characteristic kind of friendship found in Anselm's ideas. This is made clear in Anselm's letters. More than 400 of Anselm's letters remain, and many of the letters that indicate Anselm's ideas of friendship were written when he was a prior and an abbot of Bec.

1. Expression of Passionate Friendship

Anselm's letters of friendship could not be more passionate. Take, for example, the following.

> Whereas true love (amor) honorably bestowed demands to be loved blamelessly in return, I do not consider myself shameless if I display my love for you to some extent either to gain yours for me or, having gained it, to render it more perfect. But because of the very great distance separating us, you are not able to experience my love for you either by act of kindness on my part or even by conversations: may this letter of greeting be a sign to you that the memory of your love (delectio) thrives within me, For when your respected fraternity (fraternitas) first

made itself known to my lowliness by its presence, my soul so deeply marked it by drawing you close in the embrace of charity (caritas) that, by loving you, it impressed a clear image of you on itself. By this, despite your absence, you are always present to me. Yet however rare our meetings may be, my affection (affectio) is not intermittent but continuous.[26]

This letter was written around 1075, when Anselm was prior of Bec. This means that it is from the earliest period of his letters. In this letter, Anselm is inviting two young men named Odo and Lanzo to enter monastic life. The above quotation is from the beginning of the letter. Here, Anselm passionately expresses his love using such amorous language as amor/amare, dilectio/diligere, fraternitas, caritas and affectus. Such is the fervency in Anselm's language that the text could easily be mistaken for a love letter. By discovering in friendship the bonds of intimacy that connect individuals, and by giving these bonds of intimacy expression in his fervent terminology and writing style, Anselm offered something new that could not have been achieved in this way before his time.

2. Conscience (concientia)

Anselm's view of friendship has a unique depth because he saw friendship as something that exists within individuals: in the innermost parts of the soul. Let us consider his view from the perspective of "conscience" (conscientia).[27]

Again and Again it presses upon me, aware as I am of another's conscience, which is mine, that my letter should fly across the sea to it and fly more often as if wanting to receive information about the state of my friendship. But what will my letter tell you that you do not know, you, my second soul? Go into the inner chamber of your soul and consider the affection of your true love and you will learn the love of your true friend. Although we may not be equal by equality of conduct, still I dare not say that we are different; indeed, as regards the quality of our mutual love, we are not dissimilar. For I confess, and I blush to do so, I admit, I say that my tepid charity is surpassed by your fervent charity.[28]

This letter (*Letter* 16, 1070–77) was addressed to Anselm's friend of friends Gundulf. Gundulf was a monk in Bec , and would later become the Bishop of Rochester, England. Anselm writes in the letter that Gundulf 's "conscience" is as his own and that he is therefore aware (concius) of it. The "conscience" that Anselm talks about here is different from that used later on in scholasticism, where it refers to the capacity to make ethical judgments.[29] For Anselm, it is consciousness/awareness concerning the innermost parts of one' s soul, and also the mutual consciousness/awareness of the soul between companions exchanging friendship.[30]

Anselm calls Gundulf "my second soul" and tells him to "go into the inner chamber of your soul" to learn of his affection. This phrase appears in a passage from the Gospel According to Saint Matthew, in which believers are instructed on the correct way to pray. The point that requires the most attention here is that Anselm quotes this biblical phrase at the start of *Proslogion*.[31] This is to say that in *Proslogion*, Anselm urges the reader to "go into the inner chamber" of one's soul to seek God and here he encourages the friend to "go into the inner chamber" of his heart to learn of his friendship. The place where one seeks God is the very same place where a friend's love emerges – the "inner chamber of your soul" or "conscience." In other words, friendship is established when fellow believers who seek God in the innermost parts of the soul mutually come to be aware of it in innermost parts of the soul.

3. Friendship with the Dead

Anselm called Gundulf "my second soul," but this phrase was also used to describe the deceased. *Letter* 4, quoted below, was written before Letter 16, and addressed to the same Gundulf. The letter mentions a man named Osbern,

who was a monk of Bec. When Anselm became a prior, Osbern was initially jealous and defiant, but in the end he showed heartfelt reverence and obedience. However, he suddenly fell ill with a disease that would prove fatal, despite Anselm's desperate attempts to nurse him day and night. Anselm says to Gundulf that Osbern must never be forgotten. The passage here speaks of Anselm's acute affection (affectus) towards his late friend Osbern.

With as few words as possible and as much fervor as I am capable, I ask you and all my friends to pray for the late Osbern, my sweetest friend. Wherever Osbern is my soul is his soul. May I therefore receive on his behalf, while living, what I could hope for from my friends when I am dead, so that they will be free of obligation to me when I die. Farewell, farewell, my dearest friend; and that I may repay you in accord with your importunity, I pray and pray and pray; remember me and do not forget the soul of Osbern, my beloved. And if this seems to you to be too great a burden, forget me and remember him.[32]

I would like to relate this passage to what was said by Anselm's biographer Eadmer in *Vita Anselmi*.

After Osbern's death, Anselm did not withhold from his dead friend the offices of that holy love which he had bestowed upon him while he was alive. Each day throughout an entire year he celebrated a mass for his soul. And if he was ever prevented from celebrating that sacrament, he procures one of those who had the duty of saying votive masses to say one for the soul of his brother, and repaid this service as opportunity arose, by saying another mass before the one for his dead friend. And so, every day for a whole year, he either said a mass for himself, or borrowed one said by another and repaid it. Besides this, he sent letters in all directions asking, and procuring, that prayers should be made for the soul of his Osbern.[33]

The contents of the letter addressed to Gundulf that is quoted above also requested that a mass be celebrated for Osbern's soul. In this monastic liturgy, friendship with the departed is expressed and the memory of the departed lives on. In this setting, the fraternal relationships people previously had with those who are now dead are revived in the present. Liturgy is the setting where one coexists with the dead.

4. Friendship in Heaven

For Anselm, friendship was not limited to the bonds between individuals in past and present. Anselm believed that friendship is something that lives on in heaven; indeed it is in the life eternal that friendship is made complete. Anselm speaks about this in Chapter XXV of *Proslogion*. In this chapter, Anselm enumerates the virtues and joys of heaven and he counts friendship among them.

If it (the good) is friendship, they will love God more than themselves and one another as themselves, and God will love them more than they love themselves because it is through Him that they love Him and themselves and one another, and He loves Himself and them through Himself.[34]

For Anselm, the friendship that is established between fellow believers who seek God in the soul's "inner chamber" represents the imitation of friendship in heaven. Once this friendship is made complete in heaven, a "coexistence" that stretches from past to present and into the future will be accomplished. This is "coexistence" between human and human and, at the same time, as mentioned above, the completion of "coexistence" between God and those who seek Him.

One may then ask whether, if the above represents Anselm's view of friendship, the "coexistence" between human and human would not be limited to an extremely small sphere. Would it not be limited to relationships

between monks and between nuns? This is indeed the case. When considering friendship within the theme of "coexistence," the sphere of this "coexistence" will become limited. This is also argued in Aristotle's *Nicomachean Ethics:* "it is well not to seek to have as many friends as possible, but as many as are enough for the purpose of living together (συζῆν)."[35] Despite this, there is surely a need to consider friendship as an element that establishes "coexistence."

IV. "Coexistence" between Cultures

It is perhaps inappropriate to bring in the concept of culture to Anselm's ideas. The modern day word "culture" was not in Anselm's vocabulary. Let us consider the Latin word cultus. For Anselm, this meant above all "worship of God" or "liturgy" (Dei cultus), and it also meant attitudes, lifestyles, and habits that displayed reverence towards God, in particular relating to the monastic life.[36] When we consider this view, we will be able to discover coexistence between cultures in Anselm's ideas and in his actual activities.

1. An Encounter with Monks in England

In 1079, Anselm visited England. For Anselm, England was a country of "barbarians (barbari)[37] who speak in an incomprehensible tongue." It was a world with a foreign culture. The purpose of Anselm's visit was to go to Canterbury in order to inspect Bec's property there and to meet his former teacher, Lanfranc. Once in Canterbury, Anselm gave an address to the monks of Christ Church. "It explained and proved that he who loves another possesses something greater than he who is the object of this love.[38]" In his biography of Anselm, *Vita Anselmi*, Eadmer introduces the content of the sermon and records that "Anselm talked to them daily in the chapterhouse or in the cloister about the life and habits of monks, setting forth wonderful things which had not been heard of before this time, with reason and eloquence. At other times also he talked privately with the more intelligent among them, raising deep questions concerning both sacred and secular books, and giving his answers to their problems."[39]

Whether in his words on love or his words on monastic life, habits and sacred books, what attracted and captured the hearts of Eadmer and other English monks was Anselm's rational manner of speaking. Eadmer emphasizes that what Anselm was saying about monastic life and habits was entirely unheard of among English monks. This point requires some explanation.

In 1066, William, duke of Normandy (around 1027–87) defeated King Harold II in the Battle of Hastings, and was enthroned as the King of England. The Anglo-Saxon dynasty was destroyed and the Norman dynasty began. William the Conqueror enforced continental standards in a range of areas, including politics, economics, culture, the church, and monasteries. He summoned Lanfranc, who had been the abbot of Caen in Normandy, to the position of Archbishop of Canterbury, and Lanfranc's crossing into England, together with the monks of Bec and Caen, was a part of this policy. When Lanfranc arrived in Canterbury, he saw before him monks who clung fast to the ecclesiastical and monastic traditions of the Anglo-Saxon era, and who appeared to him to be backslidden wretches.[40] Lanfranc then set about the task of reform.[41] He rebuilt the church tower, enriched the library's collection, and drew up new constitutions for monastic life, which were based on the continental Monastic Constitutions of Cluny.[42] He then turned to the liturgy and removed Anglo-Saxon era saints' days from the church calendar. It goes without saying that this resulted in conflict, both openly and covertly, between Lanfranc and the Norman monks on the one side and the English monks on the other, also referred to as the conflict between Norman monasticism and Anglo-Saxon monasticism. Anselm knew about this of course, and the situation was no different upon his arrival. Through Anselm's speech, the monks heard for the first time a well-reasoned and convincing explanation concerning the monastic life and the habits that the Norman occupation had forced upon them. It can be said that Eadmer's account is an expression of his amazement at what was accomplished.

Anselm did not only introduce these ideas to the monks of Canterbury, but he also visited other monasteries and spoke to other monks, nuns, and clergymen. Eadmer writes "He conformed himself, so far as he could without sin, to their various habits." He then goes on to say "He set forth each point with familiar examples in daily life, supporting them with the evidence of solid reason, and leaving them in the minds of his hearers, stripped of all ambiguity."[43]

Anselm did not only give a rational explanation of Norman monasticism and successfully convince the monks of England, but he also accommodated the habits of Anglo-Saxon monasteries, churches, and barons. In short, he accepted the traditions of Anglo-Saxon culture.

2. The Dialogue with Lanfranc about St. Ælfgeus/ Ælfheah

Let us look at another example of Anselm's acceptance of Anglo-Saxon culture that is reported by Eadmer.[44] This example involves a dialogue that Lanfranc and Anselm had about the Anglo-Saxon era Archbishop of Canterbury, Ælfgeus/Ælfheah (died in 1012[45]). Ælfheah was captured during a Dane invasion and he was later murdered because he would not allow the payment of ransom money that had been extorted from the poor. The people of England regarded him a saint and martyr and he was honored with a feast day in the church calendar (April 19th). Lanfranc was dubious about whether Ælfheah really qualified as a martyr. This was because Ælfheah was killed not for the sake of Christ as such, but because he would not allow his ransom to be paid. Anselm addressed Lanfranc's doubts. According to Anselm, the direct cause of Ælfheah's death was indeed not his refusal to deny Christ, but his refusal to accept the payment of ransom money that was stolen from his people. What was in Ælfheah's heart at this time was the desire to defend justice, and it was for this righteous act that he was killed. Because Ælfheah died in the cause of justice, he qualifies as a martyr. The basis for this is as follows. The Church venerates John the Baptist as the first martyr. However, John the Baptist was killed, not because he refused to deny Christ, but because he desired to speak the truth. In other words, he died for the sake of truth. Incidentally, the Scripture says that Christ is both truth and justice. Therefore, to die for the sake of truth is to die for the sake of Christ, and likewise to die for the sake of justice is to die for the sake of Christ. Thus, Ælfheah is regarded as a martyr. Lanfranc accepted Anselm's argument.

There is a reason why Lanfranc had no choice but to accept Anselm's argument, which was based on the identification of justice and truth. He had previously written an annotation for a difficult passage in the Epistle to the Romans Chapter 3 Verses 4–10, in which he explained that justice and truth are one and the same.[46] There is no doubt that Lanfranc's *Commentary* provided essential material for Anselm's reflections. One of the fruits of his reflections can be considered to have been his argument concerning Ælfheah. After returning from England, Anselm penned *On Truth* (around 1080–1086). In this work, he defined truth and justice via the concept of "rectitude" (rectitudo).[47] When Anselm discusses truth of action in Chapter V, he quotes from Chapter 3 Verse 13 of The Gospel According to Saint John: "He who does evil hates the light," and then states "He does not separate from this truth or light one who suffers persecution for justice's sake."[48] The dialogue he had with Lanfranc concerning Ælfheah may well have been on Anselm's mind when he wrote these words.

However, what must be emphasized here above all else is that Anselm's rational argument rescued the cult (cultus) of Saint Ælfheah and his feast day, which were part of the liturgical traditions of churches and monasteries in England, from extinction.[49] According to Eadmer's account, "Lanfranc ordered a careful history of his life and passion to be written. This history was nobly written at his command by Osbern, a monk of Canterbury, of happy memory, who wrote it not only in plain prose for reading, but also put it music for singing."[50] This Osbern is not the same as the man discussed earlier on, but it should indeed be mentioned that he was a disciple of Anselm in Bec.[51]

With regards to Anselm's ideas on friendship, we learnt earlier that liturgy is the place for "coexistence" with the dead, but we should also see that the "coexistence" of liturgical tradition and liturgical culture, by which there is "coexistence" with the dead, is accomplished by a spirit of rationality and tolerance.

It is no exaggeration to say that Anselm's chief responsibility as Archbishop of Canterbury was to work out how to achieve harmony between the Anglo-Saxon era traditions of churches and monasteries, the reform movement of Pope Gregory VII, and the traditions of Norman monasticism. However, there is no space to go into this in detail.

Concluding Remarks

We have considered Anselm's ideas on "coexistence" between God and human, between nature and human, between human and human, and between cultures. It may seem strange to see liturgy as the setting for each type of "coexistence." However, as the focus of Anselm's life and thought was the search for God and coexistence with Him, the place where this was carried out in the most concrete way was liturgy: the place where one meets with God. What Anselm accomplished was an unprecedented synthesis of monastic spirituality and theology.

1 Hereafter, the source of Anselm's texts will be F. S. Schmitt, ed., 1968 *Sancti Anselmi Opera Omnia*. Stuttgart-Bad Cannstatt. Please note that whenever a quotation is used, the chapter and line of the same publication is included. The source of the English translation of the texts is Davies, B. and Evans, G. R., ed., 1998, *Anselm of Canterbury, The Major Works*. Oxford: Oxford University Press.

2 *Monologion* (=*M*) c. XXVIII, 46, 2-3: Si enim diligenter intendatur, ille solus videbitur simpliciter et perfecte et absolute esse, alia vero omnia fere non esse et vix esse.

3 *De casu duaboli*, c. I, 233, 10-11: Denique si non est aliquid nisi unus qui fecit et quae facta sunt ab uno : clarum est quia nullatenus potest haberi aliquid nisi qui fecit aut quod fecit.

4 *M*. Prologus, 7, 1-3.

5 *M*. c. I, 13, 5-11: Si quis unam naturam, summam omnium quae sunt, ...aliaque perplura quae de deo sive de eius creatura necessarie credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat : puto quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere.

6 *M*. Prologus, 7, 7-8.

7 *M*. c. I, 14, 5; c. XXXII, 51, 9-15. Cf. Augustinus, *Soliloquia*, l. I, c. II, n. 7.

8 *M*. c. XXXI, 49, 12-50, 10; c. LXVI, 77, 15-17.

9 *M*. c. LXVII, 77, 25-78, 11. Cf. Augustinus, *De Trinitate*, l. X, c. XI, n. 17-c. XII, n. 19; l. XIV, c. VIII, n. 11, c. XIV, n. 18.

10 *M*. c. LXVIII, 78, 21-23 : Denique rationali naturae non est aliud esse rationalem, quam posse discernere iustum a non iusto, verum a non vero, bonum a non bono, magis bonum a minus bono.

11 *Epistola de Incarnatione Verbi*, I, 10, 1. : In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et iudex debet omnium esse quae sunt in homine,....

12 *M*. c. LXVI, 77, 4-24.

13 *M*. c. LXVIII, 78, 14-19: Consequi itaque videtur quia rationalis creatura nihil tantum debet studere, quam hanc imaginem sibi per naturalem potentiam impressam per voluntarium effectum exprimere. Etenim praeter hoc quia creanti se debet hoc ipsum quod est: hinc quoque quia nil tam praecipuum posse quam reminisci et intelligere et amare summum bonum cognoscitur, nimirum nihil tam praecipue debere velle convincitur.

14 *Proslogion* (=*P*). c. I, 100, 12-18: Fateor, domine, et gratias ago, quia creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor te cogitem, te amem. ... Non tento, domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam.

15 *P*. c. XIX, 115, 14-15: ... tu autem, licet nihil sit sine te, non est tamen in loco aut tempore, sed omnia sunt in te. Nihil enim te continet, sed tu contines omnia.

16 Benedictus, *Regula*, c. XIX, 1-2, 6-7: Ubique credimus divinam esse praesentiam et oculos Domini in omni loco speculari bonos et malos, maxime tamen hoc sine aliqua dubitatione credamus cum ad opus divinum adsistimus. ... Ergo consideremus, qualiter oporteat in conspectu divinitatis et angelorum eius esse, et sic stemus ad psallendum, ut mens nostra concordet voci nostrae. The source for the text is Benedictus, 1992, *Die Benediktusregel*, Lateinisch/Deutsch. Herausgegeben im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz, Beuron.

17 *Commendatio operis ad Urbanum Papam II* 40, 10-11: Denique quoniam inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita

capimus esse medium intelligo.

18 Yozo Horigome (ed), 1975, *Seikatsu no Sekai Rekishi (World History of Life) Volume 6: Chusei Mori no Naka de (In a Medieval Forest)* Kawade Shobo Shinsha 15, 22.

19 *M*. c. VII, 22, 5–10: Quoniam ergo certissime patet quia essentia omnium, quae praeter summam essentiam sunt, ab eadem summa essentia facta est, et quia ex nulla materia est: procul dubio nihil apertius quam quia illa summa essentia tantam rerum molem, tam numerosam multitudinem, tam formose formatam, tam ordinate variatam, tam convenienter diversam sola per seipsam produxit ex nihilo.

20 *M*. c. XIII, 27, 15.

21 *De conceptu virginali et de originali peccato*, c. XI, 154, 4–8 : Cum igitur omnia quae fiunt, si diligenter considerentur, fiant aut sola voluntate dei, aut natura secundum vim illi a deo inditam, aut voluntate creaturae ; et ea quae nec natura creata nec volutas creaturae sed solus deus facit, semper miranda sint : apparet quia tres sunt cursus rerum, scilicet mirabilis, naturalis, voluntarius.

22 *Cur Deus homo*, l. I, c. XXI, 89, 12–13 : Fateri me necesse est quia pro conservanda tota creatura nihil deberem facere contra voluntatem dei.

23 For more on 'ordo,' see cf. Constable, G., 1995, "The Order of Society," in *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge: Cambiridge University Press, 249–360.11. For more on the eleventh century and the origins of these three classes, see pages 279–288 and pages 279–288, respectively, of the same book.

24 Cf. McGuire, B. P., 1988, *Friendship and Community. The Monastic Experience 350-1250*. Kalamazoo: Cistercian Publications INC, 210–230; Southern, R. W., 1990, *St Anselm. A Portrait in A Landscape*. Cambridge: Cambridge University Press, 138–165

25 Cf. Southern, 1990, 139–141.

26 *Epistola* (=*Ep*), 2, 99, 1–15: Quoniam verus amor, sicut laudabiliter impenditur, sic irreprehensibiliter amando exigitur, puto me impudentem non esse, si meum erga vos aliquatenus vobis ostendo amorem, ut vestrum mihi possim aut acquirere aut acquisitum reddere perfectiorem. Sed quoniam propter nimis disiunctam conversationem nullis aut obsequiis aut saltem colloquiis ipsum de vobis cor meum potestis percipere, vel epistolaris salutatio sit vobis signum dilectionis vestrae mamoriam in me vigere. Cum enim primum vestra reverenda fraternitas parvitati meae se notam fecit per suam praesentiam, sic eam sibi anima mea caritatis amplexu alte impressit astringendo, ut eius imaginem in se perspicuam exprimeret diligendo, per quam vos semper praesentes tenet etiam absistendo. Unde licet rarus sit aspectus, non tamen rarus, sed continuus est affectus. Hereafter, the source of the English translation of Anselm's letters (*Epistola)* will be Fröhlich, W, Translated and Annotated, 1990,*The Letters of Saint Anselm of Canterbury*, vol. I. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications.

27 According to Evans, G. R., ed., 1984, *A Concordance to the Works of St Anselm*. 4vols. New York, Anselm uses the word conscientia 87 times. It appears in 70 places in *Epistola* and 14 places in *Oratio* and *Meditatio*. The word conscius (awareness) is used 20 times.

28 *Ep*. 16, 121, 3–7: Instat et instat mihi conscius alterius suae conscientiae, id est meae, ut ad se trans mare volitent et volitent saepius litterae meae, quasi volens discere statum amicitiae meae. Sed quid te docebit epistola mea quod ignores, o tu altera anima mea ? »Intra in cubiculum« cordis tui et considera affectum veri amoris tui, et cognosces amorem veri amici tui. Quamquam enim pares non simus morum aequalitate, tamen non audeo dicere impares ; sed certe dissimiles non sumus mutui amoris qualitate. Namque fateor – quamvis erubescens –, fateor, inquam, quia tepida mea caritas a tua fervida caritate superatur. ...

29 Cf. Potts, T. C., 1980, *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

30 Cf. Michaud-Quantin, P., 1959, "Vocabulaire psycologique de S. Anselme," in *Spicilegium Beccense I, Congrés international du IXe centenaire de l'arrive d'Anselme au Bec*, Paris : J. Vrin, 29.

31 *P*. c. I, 97, 7–9 : »Intra in cubiculum « mentis tuae, exclude omnia praeter deum et quae te iuvent ad quaerendum eum, et » clauso ostio « quaere eum.

32 *Ep*. 4, 105, 33–40: Pro OSBERNO defuncto, dulcissimo meo, ut rogem te et omnes amicos meos, quam scio sermone minori et quam possum affectu maiori. Ubicumque OSBERNUS est, anima eius anima mea est. Accipiam igitur in illo vivus quidquid ab amicis poteram sperare defuncutus, ut sint otiosi me defuncto. Vale, vale, mi carissime, et ut secundum importunitatem tuam retribuam tibi, precor et precor et precor, memento mei et ne obliviscaris animae OSBERNI, dilecti mei. Quod si te nimis videor onerare, mei obliviscere et illius memorare.

33 Eadmerus, *Vita Anselmi*, l. I, c. x: Post haec Anselmus ut sanctae dilectionis munus quod vivo impenderat mortuo non negaret; per integrum annum omni die missam pro anima ejus celebravit. Quod si aliquando a celebratione ipsius sacramenti impediebatur; eos qui missas familiares debebant suam pro anima fratris missam dicere faciebat, et ipse missas eorum dum

opportunum erat ante missam sui defuncti alia missa persolvebat. Itaque per singulos dies totius anni, aut ipse pro illo missam celebravit, aut ab alio celebratam alia missa mutuatus est. Super haec missis circumquaque epistolis; pro anima sui Osberni orationes fieri petiit et obtinuit. The source of the text is Southern, R. W., ed. 1979, *The Life of St Anselm. Archbishop of Canterbury by Eadmer*, New York: Oxford University Press.

34 *P.* c. XXV, 119, 4–7: Si amicitia: diligent deum plus quam seipsos, et invicem tamquam seipsos, et deus illos plus quam illi seipsos; quia illi illum et se et invicem per illum, et ille se et illos per seipsum.

35 Aristoteles, *Ethica Nicomacheia*, IX, c. 11, 117a.

36 Cf. Evans, G. R., 2007, "The Meaning of Monastic Culture: Anselm and his Contemporaries," in Clark, J., (ed.), 2007, *The Culture of Medieval English Monasticism*. Boydell, 75.

37 *Ep.* 35, 143, 22–24: Domum MAURITIUM, quem esse meum dilectum et diloectorem non ignoras, sic tibi commedo, ut et ipse gaudeat se inter barbaros fratrem invenisse.... ; *Ep.* 80, 203, 9–10: Quamvis enim barbaris vestra praelata sit sanctitas, quos verbis docere propter linguarum diversitatem non potestis,....

38 *Vita Anselmi* l. I, c. xxix : ...rationabiliter ostendens eum qui caritatem erga alterum habet majus aliquid habere, quam illum ad quem caritas ipsa habetur.

39 *Ibid.* l. I, c. xxix : ... et cotidie aut in capitulo, aut in claustro mira quaedam et illis adhuc temporibus insolita de vita et moribus monachorum coram eis rationabili facundia disserens. Privatim quoque aliis horis agebat cum iis qui profundioris ingenii erant, profundas eis de divinis necne secularibus libris quaestiones proponens, propositasque exponens.

40 Cf. Lanfrancus, *Ep.* 18 : Tot enim tantisque tribulationibus terra ipsa in qua sumus cotidie quatitur, tot adulteriis aliisque spurciciis inquinatur, ut nullus fere hominum ordo sit qui uel animae suae consulat, uel proficiendi in Deum salutarem doctrinam saltem audire concupiscat. For more on Anglo-Saxon era monasteries, see cf. Knowles, D., 1963, *The Monastic Order in England: From the times of St Dunstan to the fourth Lateran Council 940-1216*. Cambridge : Cambridge University Press, 31–82. For more on the monastries of Normandy, see 83–99 ; Chibnall, M., 1984, *The World of Orderic Vitalis*. London : Oxford University Press, 45–114.

41 Cf. Gibson, M., 1978, *Lanfranc of Bec*. Oxford: Oxford University Press, 162–190; Southern, R. W., 1990, 308–315; Cowdrey, H. E. G., 2003, *Lanfranc: Scholar, Monk, and Archbishop*. Oxford: Oxford University Press, 120–196.

42 Knowles, D. and Brooke, Ch. N., eds., 2002, *The Monastic Constitutions of Lanfranc*. Oxford: Oxford University Press.

43 *Vita Anselmi*, l. I, c. xxxi: Vadens autem et ad diversa monasteria monachorum, canonicorum, sanctimonialium, necnon ad curias quorumque nobilium prout eum ratio ducebat perveniens; laetissime suscipiebatur, et suscepto quaeque caritatis obsequia gratissime ministrabantur. Quid ille ? Solito more cunctis se jocundum et affabilem exhibeat, moresque singulorum in quantum sine peccato poterat in suscipiebat. ...non eo ut aliis mos est docendi modo exercebat, sed longe aliter, singula quaeque sub vulgaribus et notis exemplis proponens, solidaeque rationis testimonio fulciens, ac remota omni ambiguitate in mentibus auditorum deponens.

44 *Vita Anselmi*, l. I, c. xxx.

45 Cf. Brooks, N., 1984, *The Early History of the Church of Canterbury: Christ Church from 597 to 1066*. Leicester University Press, 278–285.

46 *In Epistolam ad Romanos*: Probatio quod Deus verax est: iustitia enim sermonum est veritas (*PL* 150, col. 115B). Cf. Gibson, M., 1978, 55–56; Southern, R. W., 1990, 42.

47 *De Veritate* (=V), c. XI, 191, 19–20: ...veritas est rectitudo mente sola perceptibilis. ; c.XII, 194, 26 : Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata.

48 *V.* c. V, 182, 12–13: Non enim separat illum ab hac veritate sive luce, qui patitur persecutionem »propter iustitiam « ; ....

49 For more on the positions of Lanfranc, Anselm, and Eadmer in relation to Anglo-Saxon era liturgy, see cf. Rubenstein, J., 1999, "Liturgy against History : The Competing Versions of Lanfranc and Eadmer of Canterbury." in *Speculum* 74, 279–309. For more on the veneration of Saint Anselm himself, see cf. Ward, B., 2009, *Anselm of Canterbury: His Life and Legacy*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 29–71

50 *Vita Anselmi*, l. I, c. xxx : ... quin et historiam vitae ac passionis ejus diligenti studio fieri praecepit. Quam quidem historiam non solum plano dictamine ad legendum, verum etiam musico modulamine ad canendum a jocundae memoriae Osberno Cantuariensis aecclesiae monacho ad praeceptum illius nobiliter editam.

51 Cf. Anselmus, *Ep.* 39, 150, 37–46; *Ep.* 67, 187, 3–188, 3. For more on Osbern, see cf. Rubenstein, J., 1995, "The Life and Writings of Osbern of Canterbury." in Earles, R. and Sharpe, R., eds., 1995, *Canterbury and the Norman Conquest: Churches, Saints and Scholars 1066-1109*. London: The Hambledon Press, 27–40.

プラセボ効果は心身因果関係の理解を変えるか[1]

石田　安実

（要約）

偽薬や真正ではない医学的処置が患者に与えられるとき、薬理作用や真正な医学的生理学的効果がないはずであるにもかかわらず、患者や被験者に治療的効果が現れることを「プラセボ効果」とよぶ。この効果は「心的なもの」から「身体的なもの」への作用――現代物理学や医学の視点（物理主義）に背く作用であり、心身二元論の根拠とみなされることがある。H・ブローディは、「プラセボ効果」の興味深い解釈を提示し、プラセボによって患者等の側の「条件づけ」や「期待感」によってある「意味づけ」がなされ、それが身体的な変化を引き起こすとし、プラセボ効果は認識的かつ身体的な「反応」であるとした。この解釈を用いると、現代の物理主義の枠内でプラセボ効果が理解できることを示すことができる。代替医療もふくめて、プラセボ効果が必ずしも心身二元論や「心から体への因果関係」を導くものではないことが示される。

Keywords：プラセボ効果、代替医療、心身関係、物理主義、因果関係

序

本来薬効をもたない偽薬を、患者にと偽って投与すると、ある種の医学的生理学的な改善がみられることがある。この効果を「プラセボ効果」とよぶが、投与されたのが真正な薬でないのにもかかわらず何らかの反応を引き起こしたとすると、その反応の原因は投与された薬以外のものと見るべきであり、だとするとそれを投与されたという意識や認識以外に根拠を見つけるのは難しいように思われる。その効果は以下に見るように普遍的に起こるものではないが、もしそれが事実であれば、意識や信念のレベルの変化が医学的生理学的な変化を身体に引き起こしたということができるだろう。

医学をふくむ現代の科学の暗黙の前提は、（身体的肉体的なものをふくむ）物理的な変化はやはり（身体的肉体的なものをふくむ）物理的な出来事を原因として起こるという物理主義的な図式である。しかし、プラセボ効果が起こるとき、明らかに薬理効果にない偽薬を飲んだのにもかかわらず、「薬を飲んだ」という意識や信念だけで身体的な変化を引き起こす――それは、意識から身体への作用（因果作用）とみなすことが可能なようにみえるが、だとすれば、それは上記の科学の前提を覆すという論理的帰結を持つであろう。プラセボ効果のこのような意義に基づき、そこから、現代科学の物理主義的な図式を批判したり、哲学的な伝統的二元論を支持したりという動きが出てくる。

本稿は、このプラセボ効果は、ある解釈にもとづけば、必ずしも物理主義的な図式に背くものではないこと、つまり物理主義的な因果関係理解の範囲内でとらえることも可能であることを示そうとするものである。哲学的な目標とすれば、それは遠大なものではない。しかし、そうした理解は、代替医療を用いるのに妙な二元論を主張する必要はないことを論理的に含んでいる。それを「プラセボ効果」を用いて示すのが、本稿の副次的な目的である。

1．代替医療と「プラセボ効果」

近年、鍼治療、カイロプラクティック、アロマテラピーなどのいわゆる補完代替医療は、西洋医学で治療しえない疾病や不健康状態を補完し、時には“治療”するものとして注目を浴びている。そうした代替医療の評価はさまざまであると言われている。しかも、その効果や意義の評価を難しくしているのが、いわゆるプラセボ効果である。西洋医学からみればたとえ医学的効果に疑問がもたれる代替医療でも患者にあるポジティブな結果をもたらすことがあるが、それはプラセボ効果のせいだという解釈がある。

代替医療にプラセボ効果はつきものであり、それが代替医療の評価を難しくしているが、これら二つはたがいに独立した概念であることを確認しておく必要があろう。アメリカの国立補完代替医療センター（National Center for Complementary and Alternative Medicine）は、そのウェブサイトでも、代替医療の効果を認めるのにプラセボ効果の影響を排除しないと述べているが、それはこれら二つの概念が互いに独立であることの証左であろう。つまり、現代の代替医療は、プラセボ効果的な側面を取り込むことで西洋医学に対する存在意義を確立しようとしているといえる。一方、西洋医学はプラセボ効果の科学的説明には消極的であり、したがってその治療では中心的な位置を持たせようとしない。プラセボ効果が存在するとすれば、西洋医学では説明しない（できない）方法を取り込むのにより積極的な代替医療がプラセボ効果に目をつけるのは自然ではある。ただし、代替医療が自らを体系化し、基準を明確にしようとすれば、普遍的には起こらないプラセボ効果というものを、どのように「医療手段」のなかに説得的な形で取り込むかは大きな課題であろう。

2．「プラセボ効果」とは

「プラセボ（placebo）」という言葉は、もともと「人を喜ばす」という意のラテン語である。薬効はないが、正確な医学的治療法が見いだせない患者に与える偽薬などとして利用されてきた。患者に真正な治療の必要性を示す徴候が見られないとき、薬をほしがる患者を満足させるため、あるいは暗示的効果を期待して、本当の薬に似た形状の不活性物質（砂糖錠など）を用いることもあったようだ。薬理作用のないこの物質を「プラセボ」と呼ぶ。しかし、一般には、臨床医学において薬物の効力をテスト・検証する際に、対照薬として、薬効を検討する薬物と外観的な形・大きさ・色をはじめ、味・臭いなどもまったく同じように作られた物質がプラセボとして用いられる（テストされるべき薬物の効果を判定するこの方法は、二重盲検法で行われる）。対照薬のプラセボでも効果が現れることがあることが、問題視される。

薬効がないはずのプラセボを与えた結果おこる身体的生理学的効果、非特異的効果を「プラセボ効果」という。心理的または精神生理学的な反応が多く、あるプラセボを用いれば必ず特定のプラセボ効果が期待できるわけでもないので、効果の出現は確率的であるというのが通説である。プラセボ効果を最初に調査結果として発表した麻酔実験学者ヘンリー・ビーチャーは、その効果が現れたのは 1082 人中の 35％であるとした［Beecher 1955］（この決して高くない率ゆえに、何人かの論者は、それはプラセボ効果を支持するのに十分な証拠とを言えないと批判した）。なぜこうした効果が表れるのかについての医学的生理学的に完全な説明は、いまのところ存在しないとされる。

プラセボとして理解されうるのは、偽薬のように直接体内に入るものばかりではない。医者であり倫理学者であるハワード・ブローディは、偽薬以外でプラセボ効果をもつさまざまな興味深いケースを引用している［Brody 2000、同書の引用ページは翻訳書から］。

・ベネズエラの医師カステス博士のチームは、喘息薬にある「条件づけ」を行うと、その「条件」だけで薬効が現れるかどうかを調べようと考えた。そこで、喘息を持つ 42 人の子供を対象に、15 日間の実験を行った。条件づけられるグループの子供たちは、１日２回、目盛り付き吸入器で一般的な喘息薬の投与を受けると同時に、条件刺激としてバニラの香りをかがされた。もう一方のグループの子供たちは、条件づけが起こらないように、バニラの香りと薬を時間差をおいて別々に与えられた。15 日後、条件づけられたグループの子供たち

は、薬なしでバニラの香りをかがされると肺の機能が改善した。平均で、真正な薬を与えられたグループの3分の1程度の改善を示した。この実験で、カステス博士たちは、条件刺激の役割を果たすのは、バニラの香りだけではなく、目盛り付きの吸入器そのものも含まれることを発見した。同じ器具を使って、薬の代わりに水を入れたとしても、その蒸気だけで子供たちの肺の機能を改善することを見出したのである（この場合も、真正な薬を与えられた時のおよそ3分の1であった）［Brody 2000：112-3］。

・子供が切り傷を作ると、母親は子供にバンドエイドをはる。多くの場合、切り傷の治癒や痛みがなくなるのは、バンドエイドによってではなく、自然治癒力によってである。にもかかわらず、子供はバンドエイドが痛みを即座に失くしてくれると感じる。この場合、バンドエイドをはるのは、これまでいつもしてくれた人でなくてはならない［Brody 2000：113］。

・1960年代、ハーバード大学のエグバート博士のチームは、患部に大手術を受けることになっている97人の患者を選び、2つのグループに分けた。最初のグループの患者は、通常どおり、手術前に麻酔医によって簡単な病歴のチェックと医学的な診察を受けた。もう一つのグループの患者は、通常の手続きに加えて、麻酔医から手術後の痛みについてかなり時間をかけて詳しく説明を受けた。麻酔医はこんな風な説明を行った。「ご存じだと思いますが、手術の後は痛みがあります。ぜひ言っておきたいのですが、痛みがあるのは正常なことで、あなたが受ける手術なら当然予想されることです。痛みを軽くするためには、できることがいくつかあります」と言って、可能な対処法のリストを手渡し、「鎮痛剤が必要だと思ったら、遠慮なく言ってください。ここの看護師たちはいつもあなたに気を配っていますし、痛みがひどいから何とかしてほしいと言えば、すぐに対応します」と付け加えた。結果は驚くべきもので、懇切丁寧な説明と対処の可能性を示された後者のグループに処方された鎮痛剤はもう一方のグループの半分であり、彼らが退院したのは平均で二日も早かった。チームの医師たちは「プラセボなしのプラセボ効果」を起こしたと主張した［Brody 2000：129-30］。

ブローディの著作には、これに類する無数のケースが報告されている。必ずしも偽薬の投与で起こるのではないこうしたケースを、どう解釈すべきだろうか。プラセボという名を広めたのは上記のビーチャーだが、しかしプラセボ効果の定義として広く引用されるものはヴォルフのものである［Wolf 1959：689］。それによれば、プラセボ効果とは「ある錠剤、飲み薬、あるいは手続きの結果起こるが、その薬効学上の、または特定の性質に起因しないあらゆる効果」を指すとする。アメリカの国立補完代替医薬センターは、さらに一歩踏み込んだ解釈をしている。その解釈によれば、プラセボ効果とは、「たとえば錠剤、飲み薬、注射などの医療的介入が助けになるだろうという人の期待（予想）から生じる、健康への有益な結果であり、臨床医が患者と話し合うその仕方も、特定の治療とは独立に良い反応を引き起こすこともありうる」とする（強調は引用者）[2]。

プラセボ効果が患者や被験者の心理的な要素を考慮した「反応」であるという見方は、近年、増えてきている。代替医療の中心的論者アンドルー・ワイルは、「好結果はニセ薬の効果ではなく、それを服用した患者の反応である。正しくは『プラセボ反応』と呼ばれるべきである」と述べる［Weil 1988：277、引用ページは翻訳書から］。デイヴィッド・モールマンは、プラセボ効果では単に患者が騙されたのではなく、患者が意味ある出来事に応答し「意味づけする反応（meaning response）」を作り出しているとする［Moerman 2002］。「期待」「反応」「意味づけ」――こうしたことがそろって、プラセボ効果が現れるとする見解が支配的になりつつあるようだ（したがって、以下ではプラセボ「効果」ではなくプラセボ「反応」と呼ぶことにする）。これらの点を整合的にとらえることはできるだろうか。

この点に関するブローディの解釈は非常に興味深い。ブローディによれば、「期待」や「条件づけ」の重要性を示す例として次のものを挙げる。

・1950年代のこと、ライトという名の患者は悪性リンパ腫にかかっており、医師が触れて簡単にわかるほど大きな腫瘍が全身にできていた。その当時、ある医師グループがクレビオゼンという癌に対する新薬の化学処方を研究していた。ライトの癌はかなり進行していたが、医師は彼にも与えることにした。そこで奇跡が起きた。ライトは体重が増え、はた目にも良くなり、腫瘍そのものも急激に縮小して触れてもほとんど判らなくなった。しかし、新聞が「クレビオゼンは期待されたほどの大発見ではない」と否定的に報じるやいなや、ライトはすっかり意気消沈し、体重も減り、腫瘍はまた大きくなった。医師たちは、投薬に対するライトの反応

には暗示の力が大きく影響していると考えた。そこで、医師たちはライトに、「前回この病院に届けられたクレビオゼンは比較的効果の弱いものだった。研究所は問題点を改善し、もうじきもっと強力な新薬を送ってくる」と告げた。そうやってライトの希望をかきたてておいて、新しい薬がついに届いたと告げ、ライトに注射した。ただし、その中身は無菌水であった。ただの水を注射されただけなのに、ライトは前回と同じく、劇的な回復をとげた。回復は続いたが、またしても新聞が「米国医師会は、クレビオゼンが癌にまったく効かないと報告した」と報じると、ライトは再び衰弱し始め、腫瘍は巨大化し、その後まもなく亡くなった［Brody 2000：14-5］。

・ロチェスター大学のエイダーは、11歳のときに重い全身性エリスマトーデスにかかった10代の少女ルースを治療していた。ルースはこの深刻な自己免疫疾患のせいで、発病後2年後には腎臓の機能不全、高血圧、出血に苦しむことになった。医師たちは、ルースの活発すぎる免疫系の活動を抑制するため、すぐにもシクロホスファミドという強力な免疫抑制剤を投与する必要があると判断した。ただ、シクロホスファミドには強い副作用があった。

ルースの母は心理学者で、ラットを使ったシクロホスファミドの実験を知っていた。その実験では、ラットはシクロホスファミドとともに、無害だが強い特徴を持つ物質を投与され、その後、この無害な物質だけを与えられると、ラットの体がシクロホスファミドを投与されたときと同じ反応を示したのである。ルースの母は、同じ方法でルースが投与されるシクロホスファミドの量を減らせるのではないか、そうすればシクロホスファミドの有害な副作用を低減できるのではないか、と考えた。医師たちも賛成し、シクロホスファミドと、二つの強烈な特徴を持つ物質――肝油と強いバラの香水――を組み合わせることにした。

最初の3ヶ月間、月に一度の治療のたびに、ルースは処方通りの量のシクロホスファミドと肝油を与えられ、そしてバラの香水をかがされた。その後の月1回の治療では、肝油とバラの香水はそのままだったが、薬そのものは3回に1回しか投与されなかった。1年を通してみれば、ルースはシクロホスファミドを通常の半分の量しか投与されなかったことになる。しかしそれでも、治療の成果は目覚ましく、ルースの症状は治まったのである［Brody 2000：16-7］。

これらの事例では、「期待」や「条件づけ」がきわめて重要な役割していることに注目すべきだろう。こうした「期待」や「条件づけ」は、どのようにして「反応」になるのだろうか。ブローディによれば、プラセボ反応とは、「周囲からの治療的な信号に対する体の反応であり、その信号は心を通して作用する」［Brody 2000：21］。この「治療的な信号」という句を、ブローディは「シンボル」という観点を導入して理解する。ブローディの「プラセボ反応」の定義は、以下のとおりである。

治療の場で、人がなんらかの出来事や物に付与したシンボルとしての意味が原因となって、からだ（あるいは一体としての心とからだ）に起こる変化とする［Brody 2000：24］。

単語、記号、絵、動作などのシンボルとしての機能とは、それらが他のものを指示したり考えさせたりする作用をいう。別の個所でブローディは、あるものがそれより強力だったり大きかったりするものを表したり思い出させたりするとき、それを「シンボル」と呼ぶ（たとえば、国旗は愛国心のシンボル）としている［Brody 2000：22］。こういう記号的な意味での「シンボル」は、その背後に知識や信念のネットワークを要求するであろう。「国旗」が愛国心のシンボルであるためには、「国旗」が「愛国心」を鼓舞するのに使われる状況や出来事を見聞きし、その事実についての知識や信念を持たなくてはならない。「鳩」が「平和」のシンボルと言うためには、「鳩」のイメージや図柄が「平和」を表現するという知識や信念を持ち、それらの信念や知識は「ハト派」や「タカ派」、また最近見たそれらの具体例（たとえば、どこぞの政治家）についての知識や信念などと（意味的な）つながりを持ち、一種のネットワークを作らなくてはならないだろう。知識や信念は単独で存在するのではなく、つねに他の知識や信念と関係しネットワークを作っている。これは認識の話であるが、この知識や信念に関する「全体論的な見方」は、認識論では常識とされる。そのようなネットワークは、患者側の過去の経験に基づく「条件づけ」と、そうした条件づけに基づく「期待」や「予想」に容易に連なるはずである。だとすれば、どのような偽薬や作用も、それなりの条件（経験に基づくネットワークと条件づけと期待）を満たせばシンボル性を帯び、プラセボ反応を引き起こす可能性を持つことになる。

もちろん、シンボル性を帯びさえすれば、これまで見たような砂糖剤や無菌水の注射といった「偽薬」や「偽りの作用」だけでなく、真正な医学的処置もプラセボ反応をもつと理解すべきである。以下のブローディからの引用は、それを明示する。

> プラセボ反応は、シンボルや信号など普通なら体に影響しないものだけが起こすわけではない。たとえば錠剤、注射、外科的処置なども、従来の生物医学的な理論に沿った方法で人体に直接的に作用しながら、同時にプラセボ反応を呼びおこすシンボルとして働くこともある［Brody 2000：25］。

ここでは、従来の生物医学的な理論にかなった方法にもプラセボ反応が認められている。したがって、ブローディが「プラセボ反応」として理解するものは通常理解されるよりもきわめて広範囲ものだという批判を受けるかもしれない。しかし、それは、従来の生物医学的な処置が本来狙っている効果でないものを引き起こしたとき、あるいは本来想定されない仕方でその効果が現れるとき、それが医学的にどう説明されるべきかという問題を引き受ける役目を持つだろう。その意味では、ブローディの「プラセボ反応」の使い方は、おかしいものではない。

プラセボがまず認識上の反応を引き起こすのであれば、ブローディにとってのプラセボ効果（反応）は、まずは患者・被験者の側の「理解の仕方」や「意味づけ」や「考え方」の問題であることが理解できる。しかし、その「意味づけ」や「考え方」がどう身体に作用するのだろうか。その問いに対するブローディの回答は、次のようなものである。ここには、意識と脳の関係（心と体の関係）に関して多分にあやしげな仮説も含まれている。しかし、大変示唆的な解釈であり、同時に、ある意味で現代の医学や科学に対しての課題も示している。その解釈によれば、たとえばプラセボ錠剤を飲んでプラセボ反応が起こるとき、患者の意識や考え方が影響され、以下のような現象が起きるとする。

> （1）（プラセボ錠剤を飲むことで）患者の考え方が変われば、脳内の化学作用も変化を受ける。意識と脳の化学作用には相互関係があるからだ。
> （2）脳内の化学作用が変化すれば、脳と身体の他の部分をつなぐ生化学的経路も変化する可能性がある。
> （3）脳と身体をつなぐ経路に変化が起これば、それらの経路の影響を受ける身体の組織も変わる可能性がある。
> （4）生化学的な影響を受けて身体の組織が変化すれば、治癒が起こるかもしれない。［Brody 2000：160］

（1）の「意識と脳の化学作用には相互関係がある」という指摘は、プラセボ反応によって心身の相互関係を明らかにしようという観点からみれば、多分に論点先取な仮説であろう。しかも、ブローディ自身が自覚しているように、この解釈にとっては、そのような「生化学的な経路」を特定できるのかがポイントであるが、「残念なことにこれまで私が取り上げてきた研究は、この生化学的経路を特定していないのだ。したがって意味づけやシンボル的な意味づけについての理解と生化学とを直接結びつけるデータは事実上存在しない」［Brody 2000：160-1］。したがって、この解釈は仮説の域を出ない。

しかしこの解釈は、以下に見るように、物理主義的な観点でプラセボ反応の理解するのを大いに助けてくれる。ブローディ［Brody 2000］の解釈の興味深い点をまとめよう。第一に、プラシーボを「偽薬の効果」というだけでなく、体側（あるいは体と心）の「意味づけ反応」と捉える。 第二に、「意味づけ反応」が、体内に変化をもたらし、その変化が「治癒」をもたらす。第三に、代替医療でも、「シンボルとしての作用」という観点から多くの処置のプラセボ反応としての理解が可能かもしれない。ただし、（第四点として）、その変化のメカニスム（生化学的経路）はまだ未解明である。

3．物理主義

周知のように、現代の英米哲学ではデカルト以来の伝統的な心身二元論（実体的二元論）は影を潜め、二元論を主張する場合でも、「心の性質」を強調する性質二元論が論じられる。「心の性質」の特殊性、特異性、または心身因果における「心の性質」としての作用を否定する立場は、物質一元論と呼ばれる。この一元論は、現代では「物理主義」あるいは「物理学主義」（physicalism）という形をとる。（以下の議論では、いわゆる「心」に一見したところ起こる出来事――究極的には物理的な現象であろうとも――を「心的なもの」や「心の性質」、物理的生物

学的身体や肉体に起こる出来事を「物理的なもの」と表現する。）

物理主義は、理論的主張として二つの側面を持っている。それらを的確に表す定義を引用する。

> 存在するもの、出来事として起こるものすべては、究極的には、物理的（物理学的）（physical）な存在物（entity）から構成されると主張する立場。存在するもの、起こるものすべては、物理学の言語で完全に記述しうる、と主張することもある［Audi 1995：617］。

すなわち、物理主義には、存在論的な主張（「この世の構成物は、究極的には物理的なものである」）と、説明に関する主張（「この世に存在するもの、起こるものすべては、物理学の言語で完全に記述しうる」）の二つの考えが含まれている。こうした物理主義の理解から出てくる論理的帰結は、（デカルトがいう意味での）心的な実体の存在の否定（したがってデカルト的二元論の否定）や非物理的なものの否定（この場合は、デカルトの「実体」よりもさらに広く「性質」もふくむ）である[3]。さらに、物理主義はこの世の出来事の起こり方について積極的な主張もする。それは、この世界は「因果的に閉じている」という主張である（その考えは「因果的な閉鎖性」と表現される）。

この「因果的な閉鎖性」の解釈はいくつかあるが、まず物理的な出来事に関してその原因の特徴を指摘する解釈である。

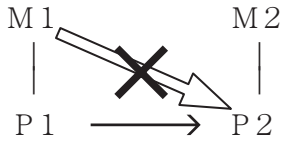
> いかなる物理的出来事でも、何かの原因を有するとすれば、それは物理的な原因を有する

という考えであり、それがわれわれの世界を解釈する原理だとする（「物理的なものに関する因果的閉鎖性」原則（The“Causal Closure of the Physical”Principle）と呼ばれる）［参考 Kim 2010：112–3］。これが意味するのは、ある出来事（もちろんそれは物理的である）の因果関係をさかのぼっていくと必ず物理的なものにたどり着くということであるが、しかしこの原理は、物理的なもの以外の原因があること、つまり、二元論的な他の原因（たとえば、天使や魔術のようなマジカルな存在や作用が原因になること）が同時に作用する可能性を論理的に排除できない。すなわち、この原理は物理的なものの領野に関して「完全な閉鎖性」を保証しない。そこで、より強い「物理的なものに関する因果的閉鎖性」原則として、

> いかなる物理的出来事でも、それは物理的な原因のみを有する

などが主張される。現代の物理主義は、このより強い閉鎖性原則を採用することが多いが、科学や医学の実践者（科学者や医療従事者）も同様であろう。たとえば病気の原因として魔術的影響をあげる（西洋医学の）医師は、あまり信用されないはずである。

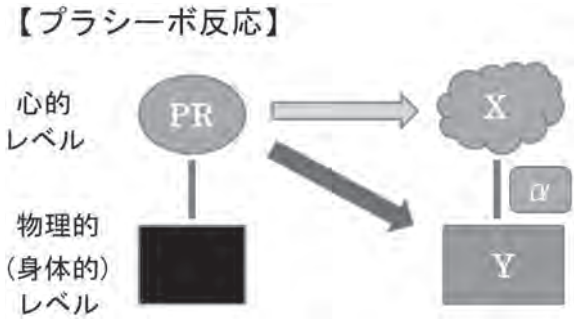
より強い閉鎖性原則は、心身関係についてどのような意味を持つのだろうか。それは、いかなる因果関係についても「物理的に閉じている」ことを主張するから、「心的なもの」から「物理的なもの」への因果性はあり得ないことを、論理的に含んでいる。それを図で表せば、次のようになろう。M1、M2 は「心的なもの」、P1、P2 は「物理的なもの」を指す。



「心的なもの」から「物理的なもの」への因果的有効性（これを、心身問題の議論では、「下方因果」とよぶ）を主張すれば、二元論になる[4]。もちろん、物理主義では因果作用をするのは「物理的なもの」だけであるから、下方因果は否定される（図では、それを示すため、大きな矢印にバツがついている）。また、物理主義の隠れた考え方として、一般的に、ある出来事が過剰に因果決定されることを否定する、というのがある。ある人が、拳銃で撃たれ、ほぼ同時にナイフで刺されたとしても、その人が「死んだこと」の原因は、致命的な個所に拳銃の弾が当たったことかナイフが刺さったことのどちらかであり、両方ともに原因であるとは通常見なさない。そのように、物理的な因果は通常、一つの道筋だけで捉えられる。両方とも原因だという理解（上の図でいえば、（P2 が、M1 と P1 の両方から因果的に決定されるという理解）を「過剰（因果）決定」というが、物理主義は過剰決定を否定する。

4．物理主義から見た「プラセボ反応」

上記のような物理主義の理解をプラセボ反応に当てはめると、どのようになるだろうか。意識や信念のレベル（心のレベル）でおこる（条件づけや期待をふくむ）プラセボへの意識的な反応を「PR」、プラセボ反応の結果として治癒されたと感じることを「X」、その治癒の物理的根拠（基盤）として起こる身体的生理学的反応を「Y」、X と Y の間にあるはずのある種の生化学的な感覚生成のメカニスムを「α」と表現すると、プラセボ反応の仕組みは、以下のような図で表されるであろう。プラセボ反応が起こるとき、身体の側で何が起こるか（ブローディの言葉でいえば「生化学的経路」）は、ブローディが指摘したように未知のまま（ブラックボックス）である。重要なことは、プラセボ反応に欠くことができない要素として「意味づけ」が行われ、それが物理身体的なレベルでも変化（それがまだ未知のものであろうと）を引き起こすということである。



プラセボ効果やプラセボ反応として理解される事柄は、「プラセボへの意識的な反応」から「プラセボ反応の結果得られる治癒感」へのつながり、すなわち

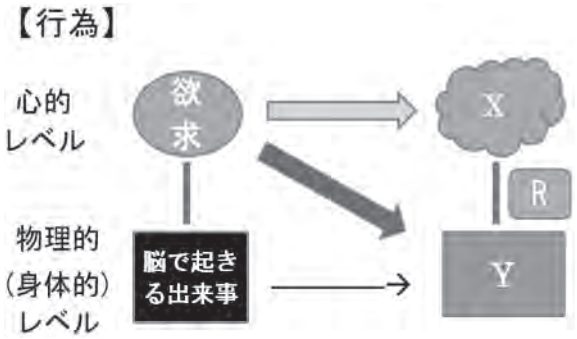
PR ⟶ X

である。治癒感の発現が正常に行われること、つまり正常な身体を前提にすれば、「プラセボ反応の結果得られる治癒感」は、科学的知見を受け入れる者ならば当然、その治癒の物理的根拠として身体的生理学的反応が起こること（αの関係があること）も前提とするから、PR は（正常な身体であれば）「身体的生理学的反応」も引き起こすことになる。すなわち、プラセボ反応では、同時に

PR ⟶ Y

の関係も成立する。これは、上で指摘した「下方因果」であるが、これをもって「心的なもの」の因果的有効性や重要な特性としての存在意義を主張すれば二元論の論拠になる。つまり、「PR ⟶ Y」が起こりうるというプラセボ反応の理解は、二元論を支持する根拠になるはずである。

これに対して、物理主義者は何と応えるであろうか。それを、物理主義による「行為と欲求」の関係についての説明を参考にして考えてみよう。たとえば、部屋が暗くて本が読めないので明るくしたいという「欲求」を考える。その欲求があるとき、身体（おもに脳内であろう）で起こっている事柄は、上記のプラセボ反応と同じく「ブラックボックス」と考える。この欲求を持ち、行動を起こすのに問題がなければ、部屋の灯りのスイッチを押す（Y）ことになる（厳密には、行動を起こすのに問題がないだけではなく、今自分がどの部屋にいるかの知識、部屋の灯りのスイッチがどこにあるかの知識、スイッチが壊れていないはずだという記憶、自分の視覚に異常はないはずだという信念などさまざまな認識がネットワークのように関係しているはずであるが、今は話を簡単にするために、このように表現する）。「灯りのスイッチ」と「天井の灯り」の間の配線などに異常がなければ、すなわち正常な関係（R）にあれば、スイッチを押した結果、灯りが点いて本がよく読めるということ（欲求の充足感）（X）が引き起こされる。



ここで起こる因果関係を指摘しよう。最初にあった欲求の結果、行動を起こして灯りが点くことによる充足感を得ることができるから、

欲求 ——→ X

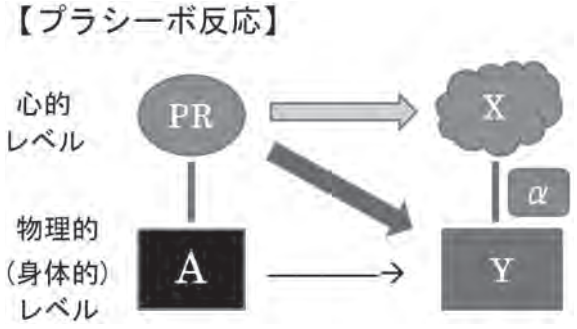
の因果関係が成立する。しかし、これが成立したのは、欲求が（正確には、欲求を抱いた当人が）スイッチが ON になることを引き起こす、つまりスイッチを ON にしたからであって、その時は

欲求 ——→ Y

の因果関係も成立している。第一の因果関係が成立するためには、スイッチと灯りの配線に問題がなく正常（関係 R が成立）でなくては（さらにいえば、灯りが点いたときにその変化を私が正常に知覚でなくては）ならない。そのような条件が成り立っているときのみ、第一の因果関係は第二の因果関係と共存しうる。

「欲求」から「Y」への因果関係は「下方因果」ではないのだろうか。物理主義はそれに対する答えを用意している。現在の科学的知見によれば、欲求は脳内で起こる出来事が物理的身体的基礎として引き起こされるとみなされる。これは、欲求発生メカニスムについての純粋に物理主義的な理解である。前にブローディに従って述べたように、この「脳内で起こる出来事」が具体的に何であるかは、いまだ完全に知られてはおらず経験的な探求を待つ事柄である。しかし、たとえその出来事の発生についての詳細なメカニスムがブラックボックスであろうと、それが生化学的な（物理的な）事象である限り、物理主義的な枠組みの変更は必要ないのである。一方、物理的身体的基礎であるこの「脳内の出来事」が「部屋の灯りのスイッチを押す」（Y）という行為を引き起こすことも、「物理的なもの」が「物理的なもの」を引き起こすという物理主義の中心的主張「因果的閉鎖性」で説明できる（たとえば、脳の行動領野から電気信号が送られ……云々）。したがって、「Y」が引き起こされることは物理主義的な枠組みで十分整合的に説明されうることになる。だとすると、「Y」を説明するのに「欲求」からの「下方因果」は不要であることになろう。もちろん、それでも「下方因果」があると主張することはできるが、その場合は、「Y」が（「欲求」と「脳内出来事」の双方から）過剰決定され、そうすると、われわれは物理主義の枠内で過剰決定をどうするか、という問題に直面することになる（過剰決定の問題は後述する）。

こうした物理主義的な理解を前述のプラセボ反応の図式に当てはめると、われわれの問題は解決される。前に指摘したように、プラセボ反応にとって、意味づけの結果として物理的身体的なレベルで変化が起こることは、（たとえその生化学的メカニスムが未解明であろうと）重要なことであった。ここに物理主義の「因果的閉鎖性」の考えを適用すれば、その物理的身体的なレベルでの変化が、プラセボ反応による治癒の物理的基盤として起こる身体的生理学的反応（Y）を引き起こすと見ることができる（次の図を参照）。



この物理主義的な理解にしたがえば、「下方因果」によってYの成立を解釈する必要もなくなろう。行為の場面と同じように過剰決定を主張することもできようが、そうすれば物理主義の枠内での理論的負担を増やすことになろう（過剰決定のプラセボ反応に対する問題は、後述する）。また、治癒の物理的基盤としての身体的生理学的反応（Y）をこのように物理因果的に説明してしまうと、プラセボ反応の結果で治癒されたと感じること（X）の成立も、身体の正常な働き（α）を前提として、物理主義的に説明できる。すなわち、「PR」が生じたとき「X」が引き起こされるのは、「PR」に対応する物理的身体的なレベルでの変化（ブラックボックスA）が「Y」を物理的因果関係で引き起こし、今度は、「Y」が（αを前提として）身体的反応として「X」として現出したからであると説明するのである。物理主義的理解は、プラセボ反応について一貫して整合的な説明を提示することができる。

本節では、物理主義の因果説明をプラセボ反応にも徹底させることができることを示した。結論として、プラセボ反応の場合も、心的な反応が「下方因果」を引き起こすと見る必要はなく、物理的身体的な変化の枠内で理解することができることが分かった。ただそれには、プラセボ反応の場面で患者・被験者の中に「意味づけ」が行われ、それが物理身体的なレベルでの変化を引き起こす、というブローディの理解が前提になっている。その前提となる身体的メカニスムは、ブローディも認めるように、完全に実証されたわけではない。しかし、無数の「プラセボ効果」「プラセボ反応」の事例が、偽薬にせよ何らかの作用にせよプラセボを受けた者の側に認識上の変化がまず起きることを指摘していることを考えれば、「条件づけ」や「期待」があることを前提にした認識上の変化を「意味づけ」とよぶのは、単に言葉の遊びではない。確かに、「意味づけ」を踏まえたブローディのプラセボ反応の理解は、偽薬や外科的処置のみならず、医者の患者への説明など、実に多様な処置や操作もふくんでしまい、ブローディの定義がやや広くなりすぎる嫌いがある。日々の医療行為でプラセボ反応が起こらないほうが不思議だという結果になってしまいそうである。一般に、広すぎる定義は、役には立たない。しかし、ここでの「プラセボ反応」の定義が広くなるという可能性は、医療行為の中でプラセボ反応の可能性を見失わないようにせよとの警鐘と理解することもできよう。

5．過剰決定ということについて

物理主義を踏まえたこれまでの議論では、ある出来事（前述の図式ではY）が過剰決定されることを否定してきた。それは物理主義が当然排除すべきものとして論じてきた。たとえば単純な例として、ビリヤードのボールどうしがぶつかって動く場合を考えよう。9番のボールに6番と3番が全く同時に当たって9番が動いたとしよう。この場合、9番のボールが動いた原因は6番と3番の二つのボールだ、つまり原因は二つだと言えるだろうか。これは難しい問題であるが、一般的には、6番と3番の二つのボールが同時に当たって9番のボールがある方向に転がった（それは、6番と3番がそれぞれ独立に当たった場合とは違う方向のはずである）ならば、その9番のボールの動きに対して6番と3番の衝突のそれぞれは「必要条件」であり、それらの必要条件が合わさって「十分条件」を構成し、二つが同時に9番に当たって作り出したスピードと方向を生んだとみなす[5]。

しかし、こうした分析は、複数の原因と主張されるものが同じ性質のものであるときである。2種類の因果関係が過剰決定かどうかという判定や評価を受けるとき、それらの因果関係が全く性質の異なるものであれば、単純に過剰因果で片づけることはできないのではなかろうか。前掲の図でいえば、「A」と「Y」の間には身体的なもの（物理的なもの）どうしの間に成り立つ物理的因果関係が成立する一方で、「PR」と「Y」の間の関係が物理的因果関係ではないとすれば、「PR」と「Y」の間の“因果関係”を、過剰決定を理由に排除することはできないのではなかろうか。

因果関係とは、出来事どうしの形而上学的な関係、つまり観察者の認識だけの問題ではなく、世界の側の事柄として捉えるべきだ、というのが現代英米哲学の多くの見方で強調されることである。（確かに、ヒュームが提出したような投影論的な考え方もあるが、それでは「相関」と「因果」の間にある決定的な違いを説明できなくなると思われる。）しかし、そうした因果関係の理解は、ある事柄について複数の説明または記述の可能性があることを、もちろん排除しない。なぜ昨日Aさんが車を運転していたときにガードレールにぶつかったかを説明するのに、「スピードを出しすぎて、カーブの手前で曲がりきれなかった」とも表現できるし、「ブレーキをちゃんとかけな

かったため、カーブの手前でコントロールを失った」とも「ブレーキペダルを十分に正しく踏まなかったため、その時カーブで起きていた加速状態から減速しそこなった」とも表現（記述）できる。出来事の記述には、常に複数の可能性がある。

「ある物理状態（P1）が、物理状態（P2）を引き起こす」のと「心的なもの（M）が物理状態（P2）を引き起こす」という二つの因果関係が二つの別な記述であり、それゆえ M の存在意義はあると主張することは理論的に不可能ではない。「心的なもの」の存在意義を記述や説明の有効性に求める議論は、心身問題の分野でも、近年よくみられるものである。たとえば、ブライアン・ロアはそのような立場をとる［Loar 1990］。脳神経倫理学の分野でも、心理学的な説明と脳科学的な説明について、脳科学の厳密性を根拠に前者を後者に還元することだけを追求するのではなく、心理学的説明の有効性を日々の研究における発展過程での重要性から引き出し、それら 2 種類の説明の共存を主張する動きもある［Churchland 1986, Bickle 1998］。

「PR が Y を引き起こす」のと「（ブラックボックスの）A が Y を引き起こす」という二つのシナリオが二つの別な記述であるという見方は、実際的な利点もある。後者が科学的（医学的）に厳密な理解であり、前者は、その理解と「プラセボを飲んだ」という事実の双方を簡略化または単純化して表現したと解することもできよう。後者は医者や科学者が普通に採用し、前者は患者が多く用いる表現かもしれない。言葉遣いにおけるそうしたいわば“分業”は、医者－患者間での病気や疾患の捉え方の違いに対応するものであろうし、それは、たとえば「医師の枠組み」対「患者の枠組み」［磯辺 2011］や「説明モデル（explanatory model）」［Kleinman 1980］などの概念で強調され議論されてきていることである。

代替医療が何を求めるかにもよるが、その効果を判定するのに、もし「心的なもの」に関する表現語彙（ボキャブラリー）を用いることが避けられない、または欠くことができないとすれば（たとえば、アロマテラピーの精神に対する影響を問題にするのには「心的なもの」への言及は避けられない）、心的なものをふくむ因果的なつながりは、むしろ必要な説明原理となるかもしれない。だが、本稿の議論が正しいとすれば、それは「下方因果」や心身二元論を支持することにはつながらないのである。

参考文献

Audi, R., 1995, *The Cambridge Dictionary of Philosophy,* New York, NY: Cambridge University Press.

Beecher, H. K., 1955,“The Powerful Placebo,”in *Journal of the American Medical Association* 159（17）, 1602–1606.

Bickle, J., 1998, *Psychoneural Reduction — The New Wave*, Cambridge, MA: The MIT Press.

Brody, H and D. Brody., 2000, *The Placebo Response: How You Can Release the Body's Inner Pharmacy for Better Health*, Cliff Street Books.（ブローディ、ハワード（伊藤はるみ訳）2004『プラシーボの治癒力――心がつくる体内万能薬』日本教文社）

Churchland, P.S., 1986, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge, MA: The MIT Press.

磯部光章 2011『話を聞かない医師　思いが言えない患者』集英社。

Kim, J., 2010, *Philosophy of Mind*, Boulder, CO: Westview Press.

Kleinman, A., 1980, *Patients and Healers in the Context of Culture : An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*. Berkeley, CA: University of California Press.（クラインマン, アーサー（大橋英寿・作道信介・遠山宜哉・川村邦光訳）1992『臨床人類学: 文化のなかの病者と治療者』弘文堂）

Loar, B., 1990,“Phenomenal States,”in J. Tomberlin, ed., *Philosophical Perspectives*, 4, Northridge: Ridgeview Publishing Company, 81–108.

Moerman, D., 2002, *Meaning, Medicine and the ‘Placebo Effect,’* Cambridge University Press.

Montero, B., 2003,“Varieties of Causal Closure.”In Walter, S. and H. D. Heckmann eds.、2003.

Walter, S. and H. D. Heckmann eds., 2003, *Physicalism and Mental Causation*, Exeter UK: Imprint Academic.

Weil, A., 1988, *Health and Healing*（Revised and updated）, Houghton Mifflin.（ワイル、アンドルー（上野圭一訳） 1993『人はなぜ治るのか〈増補改訂版〉』日本教文社）

Wolf, S., 1959,“The Pharmacology of Placebos,”in *Pharmacological Reviews*, 11, 689–704.

注

1　本稿は、2012 年 10 月 30 日、東洋大学・国際哲学研究センターでの発表原稿に基づいている。機会を提供してくださった国際哲学研究センターの関係者各位、また、当日、貴重な質問をしてくださった方々に感謝したい。

2　http://nccam.nih.gov/health/placebo

3　発表当日、参加者の先生から、インド哲学で理解される「因果性」をもとに、一元論と二元論の理解を原因と結果の関わり方から捉えられるのではないかという指摘をいただいた。これは、英米哲学の前提とする因果関係理解を根本から変える見方だと思われる。貴重な御指摘に感謝したい。

4　厳密には、因果的有効性が性質の存在理由となるという議論が必要だが、ここでは簡略に論じる。

5　いわゆる反事実条件文を用いた過剰決定の分析は、煩瑣になるのでここでは省く。

Does the Placebo Effect Change Our Understanding of the Causal Relationship between Mind and Body? [1]

Yasushi Ishida

Summary

The "placebo effect" refers to what happens when a patient or test subject is given a dummy drug or non-authentic medical treatment and, despite the fact that it should not have any pharmacological or authentic medical and/or physiological effects, a therapeutic effect can be seen in the individual concerned. This effect is an influence that is exercised from the mental to the physical; it is one that runs counter to the perspective of modern physics and medicine (called physicalism) and is considered to provide empirical grounds for mind-body dualism. Physician and ethicist Howard Brody has offered quite a interesting interpretation of the placebo effect. He argues that in taking the placebo, patients will attribute certain meanings based on their conditioning and expectations or anticipation; the meanings they attribute in turn bring about physical changes. The placebo effect thus constitutes a "response" that is both epistemic and physical. Using this interpretation enables us to show how the placebo effect can be understood within the framework of modern-day physicalism. This suggests that the placebo effect, including that which occurs in alternative medicine, is not necessarily something that leads to mind-body dualism or the endorsement of causal influence from the mind to the body.

Keywords: Placebo effect, alternative medicine, mind-body relationship, physicalism, causal relationship

Introduction

Giving a patient a dummy drug with no inherent medicinal properties that is misrepresented as being a real drug may result in the appearance of some medical or physiological improvement. Such improvement is called the placebo effect. When some sort of effect is brought about even though the patient has been given what is not an authentic drug, we should see the cause of that response as coming from something other than whatever it is that the patient has been given. If this is indeed the case, it would appear to be difficult to find the empirical grounds for this in anything other than the patient's awareness and understanding of what they have been given. This effect does not occur universally, as we shall see below. But if it often occurs, then it would be safe to say that changes at the level of consciousness and belief bring about medical or physiological changes in the body.

The tacit premise of modern-day science including medicine is what is called the physicalist schema, which inevitably sees physical changes (including those in the body and the flesh) as the cause of other physical events (including those involving the body and the flesh). When the placebo effect occurs, however, a physical change is brought about solely by the patients' awareness or belief that they have taken medicine despite having taken a

dummy drug that clearly has no medicinal effects. While it may seem possible to regard this as an influence from the consciousness to the body (causal effect), if that were the case then it would have a logical conclusion that overturns the aforementioned physicalist premise. Given the implication of the placebo, there come the moves to criticize the physicalist schema of modern-day science and to endorse traditional philosophical the dualism.

This article will attempt to show the possibility that, based on a certain interpretation, the placebo effect does not absolutely run counter to the physicalist schema; to be more precise, it can also be seen within the scope of physicalist understandings of causal relationships. This is not far-reaching for a philosophical objective. However, this understanding logically entails that it is not necessary to make claims for some dubious type of dualistic view in making use of alternative medicine. Demonstrating this in terms of the placebo effect is the secondary objective of this article.

1. Alternative Medicine and the Placebo Effect

In recent years, so-called alternative medicines such as acupuncture, chiropractic, and aroma therapy have attracted attention as tools that can complement the treatment of diseases and conditions of poor health that cannot be treated by Western medicine alone, and at times serve as the actual treatment. It is said that the assessments of these alternative medicines vary. Moreover, the so-called placebo effect makes it difficult to evaluate their effectiveness and meaning. The interpretation from the perspective of Western medicine is that although an alternative medicine whose medicinal value can be questioned, for example, may still produce a positive effect in a patient, that result is due to the placebo effect.

While the placebo effect is inseparable of the effects of alternative medicine and one which makes it difficult to evaluate such medicine, we nonetheless need to acknowledge that the two concepts are independent of each other. The National Center for Complementary and Alternative Medicine (NCCAM) does not exclude the impact of the placebo effect in assessing the effectiveness of alternative medicine, which probably constitutes evidence that the two concepts are mutually independent. To be more precise, it can be said that modern-day alternative medicine is attempting to establish its significance in relation to Western medicine by introducing aspects of the placebo effect. Western medicine has been reluctant when it comes to scientific explanations of the placebo effect; accordingly, the effect does not have a central place in its treatments. If the placebo effect does exist, it would be natural for alternative medicine, which is more affirmative when it comes to introducing methods that are not (cannot be) explained by Western science, to direct its attention to the placebo effect. However, the big problem is, if alternative medicine seeks to systematize itself and define acceptable standards, then how is it to integrate to its "medical methods" in a persuasive form something like the placebo effect that does *not occur universally*?

2. What Is the "Placebo Effect"?

The word "placebo" comes from Latin and originally means "I shall please." The term has been used for dummy drugs with no medicinal properties that are given to patients for whom an authentic medical treatment cannot be found. It appears that there were times when some inert substance (sugar pills, etc.) would be used in a form that resembles an authentic medicine as a placebo to satisfy patients who wanted medicine or expected some implicit effect when they were not presenting symptoms that indicated the need for any authentic treatment. These substances with no pharmacological effect were called placebos. Normally substances are made as control drugs whose shape, size, color, flavor, and smell are exactly the same as those drugs whose medicinal properties are being investigated; they are used in clinical medicine as placebos to test and verify the effectiveness of the authentic drugs (the effectiveness of the drugs being tested is normally evaluated using the "double blind test" method). The

issue at hand is that the placebo effect may appear with the control drug.

The "placebo effect" can be thought of as the nonspecific physiological effect that occurs as a result of giving someone a placebo that is not expected to have any medicinal properties. Given the frequency of psychological and psychophysiological responses as well as the fact that a specific placebo effect cannot be consistently anticipated when using certain placebos, the prevailing orthodoxy is that the appearance of the effect is probabilistic. Henry Beecher, the first person to report on the placebo effect in publishing the results of a study, found that the effect appeared in 35% of the 1,082 people he studied [Beecher 1955] (a number of critics have contended that his study cannot be said to constitute enough evidence to underpin the placebo effect since that rate was by no means high). Currently, it is said that no medically or physiologically complete explanation exists as to why this effect is seen.

The things that can be understood as placebos are not restricted to substances like dummy drugs that are taken directly into the body. Physician and ethicist Howard Brody has cited a variety of extremely interesting case studies in which the placebo effect occurs due to something other than a dummy drug [Brody 2000; page citations to this work are to the Japanese translation].

- Venezuelan physician Dr. Marianella Castes and colleagues attempted to see if giving "conditioning" to asthma medication would allow the sole conditioned stimulus to show medicinal effects, performing an experiment involving 42 children with asthma over a 15-day period. The conditioning group received two daily doses of a typical asthma medication through a metered-dose inhaler, plus a vanilla aroma added as the conditioned stimulus. Another group of children were given the vanilla aroma and the medication, separately, at different times of the day, so that no conditioning would occur. After 15 days, the lungs of the children in the conditioning group functioned better when they were given the vanilla aroma without the medication. On average, they showed improvements at about one-third the rate of the group who continued to receive the authentic drug. Through this experiment Dr. Castes realized that not only the vanilla aroma but also the metered-dose inhaler functioned as a conditioned stimulus. When the same inhaler was used to provide water instead of the drug, the water vapor alone produced improvements in the children's lung functions (in this case, too, at a rate of roughly one-third that for those given the real drug) [Brody 2000: 112-3].

- When a child cuts himself, his mother puts a Band-Aid on the wound. Usually the wound heals and the pain goes away not because of the Band-Aid but rather because of the body's natural healing ability. Nevertheless, the child feels that the Band-Aid will make the pain go away quickly. The Band-Aid in this case must be put on by the same person who has been doing so all along [Brody 2000: 113].

- In the 1960s, a Harvard University Team led by Professor Lawrence Egbert conducted a study in which he divided 97 individuals who had received major surgery for various wounds into two groups. The first group received the conventional medical examination and basic medical history check from an anesthetist prior to surgery. In addition to the conventional procedure, the second group received a lengthy and detailed explanation about postoperative pain from an anesthetist. The anesthetist's explanation took the following form. "I think you know this, but people experience pain after surgery. What I want you to be sure to know is that having pain is normal. It's something you would naturally expect to have after the surgery you are going to have. There are any number of things we can do to ease the pain." The anesthetist would then hand the patients a list of things that they could do and add, "Please don't hesitate to let us know if you think you need a painkiller. The nurses here will always be keeping an eye on you, and if you say you want something because the pain is severe they will respond quickly." The results were astonishing. The amount of painkillers administered to the patients who received this solicitous and meticulous explanation and were shown possible

treatments was half that given to the first group, and on average they left the hospital two days earlier. The researchers claimed they had produced the "placebo effect without a placebo" [Brody 2000: 129–30].

Brody reports on countless cases of this sort in his work. How should we interpret these cases that clearly did not occur due to the administration of a dummy drug? While Henry Beecher popularized the term "placebo," Stewart Wolf's definition of the placebo effect is cited the most widely [Wolf 1959: 689]. According to the defimition, the placebo effect refers to "any effect attributable to a pill, potion or procedure, but not to its pharmacodynamic or specific properties." The NCCAM uses an interpretation that goes one step further. Their interpretation holds that the placebo effect is "a beneficial health outcome resulting from a person's *anticipation* that an intervention—pill, procedure, or injection, for example — will help them. A clinician's style in interacting with patients also may bring about a positive response that is independent of any specific treatment" (emphasis added).[2]

Viewing the placebo effect as a "response" that takes into consideration the psychological aspects of the patient or test subject has become more and more common in recent years. Andrew Weil, a central figure in the field of alternative medicine, argues, "Such results are not effects of the dummy pills but *responses* of patients to taking them. They should be called 'placebo responses'" (emphasis in original) [Weil 1988: 277, page citations to this work are to the Japanese translation]. David Moerman argues that the patient is not simply being duped by the placebo effect, but rather is trying to create a "meaning response" to an event that has meaning [Moerman 2002]. "Expectancy," "response," "the attribution of meaning" — the understanding that a placebo effect occurs when such things are together appears predominant (accordingly, I will use the term the placebo "response" rather than the placebo "effect"). Is it possible to see all these various points in a consistent manner?

Brody's interpretation in this regard is of great interest. He offers the following cases as examples that demonstrate the importance of expectancy and conditioning.

・In a case from the 1950s, a certain physician had a patient known as "Mr. Wright," who was suffering from cancer of the lymph system and had developed large tumors throughout the body that were easily palpable by the doctor. At that time, a group of physicians were studying a new chemical formula called krebiozen, which was being widely hailed by the media as a miracle cure for cancer — although the medical establishment was less convinced. Wright's cancer was so far advanced that this group of physicians initially thought to exclude him from the research study; however, they gave him the drug on compassionate grounds, as an exception, and not because they expected any treatment response. Miraculously it seemed, Mr. Wright gained weight, looked and felt better, and his tumors shrank so much that they were barely detectable. Wright continued to improve, until local newspapers began reporting krebiozen was not actually the great advance as had first been thought. After reading this negative coverage, Mr. Wright became discouraged, immediately began to lose weight, and his tumors starting growing again. On the assumption that the power of suggestion had been largely responsible for Mr. Wright's response to the medication, the physicians decided to tell him that the first batches of krebiozen sent to their clinic had not been at full potency. They assured him that the lab had corrected the problem and the new, stronger batch of the drug would soon be available. They continued to encourage Mr. Wright's hopes, finally announcing that the big day had arrived — the new batch of the drug had arrived. They proceeded to give Mr. Wright injections as before, actually using sterile water. Despite this, Mr. Wright showed the same dramatic improvements that had occurred with the first course of krebiozen. His remission lasted until, for a second time, the newspapers undermined the physicians, stating unequivocally that the "AMA reports that krebiozen is worthless against cancer." Mr. Wright once again began to decline, his tumors grew massively, and he died shortly thereafter [Brody 2000: 14–5].

・Robert Ader of the University of Rochester assisted in the treatment of a young teenager named "Ruth" who had developed a severe case of systemic lupus erythematosis at the age of 11. At the age of 13, she was suffering from kidney damage, high blood pressure, and bleeding as a result of this severe autoimmune disease. Her physicians decided she needed immediate treatment with the powerful drug cyclophosphamide to shut off her overactive immune system. But cyclophosphamide was known to have strong side-effects.

Her mother, a psychologist, knew that Ader had experimented with cyclophosphamide on rats; the rats had received a harmless but distinctive substance along with the cyclophosphamide and later, when they received the harmless substance alone, their bodies reacted as if they had received another dose of cyclophosphamide. Ruth's mother wondered if a similar method could be used to reduce the amount of cyclophosphamide her daughter would be receiving — thereby possibly avoiding the toxic side effects of the medicine. The physicians agreed to try this, eventually combining the cyclophosphamide treatment with two other distinctive substances, cod liver oil and a strong rose perfume.

For the first three months, Ruth received full-dose treatments with cyclophosphamide and was also given cod liver oil and allowed to smell the perfume. At subsequent monthly treatments, she continued to receive the cod liver oil and the perfume but the cyclophosphamide was administered in one of every three sessions. A year later Ruth was being given only half the normal amount of cyclophosphamide, yet the treatment had produced remarkable results and her symptoms had eased [Brody 2000: 16-7].

We should note that "expectancy" and "conditioning" play extremely important roles in these examples. How do such "expectations" and "conditioning" become a "response"? According to Brody, the placebo response "is the body's reaction to a healing signal in its environment, which acts through the mind" [Brody 2000: 21]. As a means for understanding these healing signals he introduces the perspective of *symbols*. Brody defines the placebo response as follows:

> a change in the patient's health or bodily state that can be attributed to the symbolic effect of medical treatment or the treatment setting [Brody 2000: 24].

The function of symbols such as words, codes, pictures, and movements is to suggest some other things or cause someone to think of other things. Elsewhere, Brody says a symbol is something that refers to or reminds one of that which is greater or more powerful than the symbol (a "national flag," for example, is a symbol of "patriotism") [Brody 2000: 20]. Symbols in the sense of such coded meanings require a network of knowledge and beliefs behind them. For a "national flag" to be the symbol of "patriotism," we have to have observed situations and events where it was used to rouse patriotism and people must know and believe that this is what is happening. In order to say that a "dove" is a symbol of "peace," people must have a piece of knowledge or belief that the images or designs of doves express "peace," and that this knowledge and belief must have (meaningful) connections with words, say, "hawks" and "doves" in political contexts and knowledge and beliefs about concrete examples recently seen (regarding some politician or another), thus creating a network of some sort. Knowledge and beliefs do not exist independently; they usually create networks of relationships with other knowledge and beliefs. What I am talking about here is our epistemic condition; this holistic view of knowledge and belief is regarded as conventional wisdom in epistemology. Such networks should connect easily with the conditioning based on a patient's past experiences and the expectancy and presuppositions that are based on that conditioning. Given this understanding, there is the possibility that any kind of dummy drug or operation that satisfies reasonable conditions (a network based on experience, conditioning, and expectancy) will take on symbolic value and evoke a placebo response.

Of course, as long as it takes on symbolic value, then not only the dummy drugs and fake effects seen thus far, like

sugar pills and injections of sterile water, but also authentic medical treatments should be taken involve a placebo response. The following passage from Brody makes this point clear.

> This is not to say that only those things that while normal in terms of symbols or signals do not affect the body will cause the placebo response. For example, pills, injections, and surgical procedures directly act on the human body through methods in keeping with conventional biomedical theory while also simultaneously operating as a symbol that evoke a placebo response [Brody 2000: 25].

Here we see that the placebo response can also be observed in methods in keeping with conventional biomedical theory. Accordingly, what Brody understands as the placebo response may be criticized as something whose scope is far broader than conventional understanding would have it. However, when a conventional biomedical treatment produces an effect other than that which was originally intended, or when that effect is produced in a way not originally imagined, this may play a certain role in the discussion of explaining it medically. In that sense, Brody's use of "the placebo response" is not eccentric.

If the important thing first of all is that a placebo brings about a response from the standpoint of awareness, that is an epistemic response, then the placebo effect (response) as Brody sees it can first be understood as an issue of how things are *understood, meaning* is attributed, and the way the patient or test subject *feels*. However, how do the attribution of meaning and ways of thinking affect the body? Brody responds to that question in the following way. Dubious hypotheses may also be included here when it comes to the relationship between consciousness and the brain or the mind-body connection. Nonetheless, the interpretation is extremely suggestive, and simultaneously in a certain sense it also presents the issues for modern-day medicine and science. This interpretation holds that, when a patient for example takes a placebo pill and the placebo response occurs, they are affected by their consciousness and the way they think, and the following phenomena occur.

(1) (When taking a placebo pill,) if the way the patient thinks changes, then the chemical actions in the brain are also changed. This is because the consciousness and the chemical actions of the brain are in a mutually reciprocal relationship.
(2) If the chemical actions of the brain change, then it is possible that the biochemical pathways that connect the brain with the other parts of the body will also change.
(3) If a change occurs in the pathways that connect the brain and the body, then it is possible that the systems of that body which are affected by those routes will also change.
(4) If the systems of a body are biochemically affected, then healing may occur. [Brody 2000: 160]

The point in (1) — "there is a mutually reciprocal relationship between the consciousness and the chemical actions of the brain" — is a hypothesis that likely calls for questions if seen from the perspective of trying to make clear the mutually reciprocal relationship between the mind and body based on the placebo response. Moreover, as Brody himself is aware, the question of whether it is possible to specify such biochemical pathways is a point of concern for this interpretation. He says, "What's unfortunate is that the research I have done thus far does not specify these biochemical pathways. Accordingly, the data that would directly connect the understanding of attribution of meaning and the symbolic attribution of meaning to biochemistry does not in fact exist" [Brody 2000: 160-1]. This interpretation, therefore, does not go beyond the domain of hypothesis.

However, as we shall see it does greatly help us to understand the placebo response from a physicalist perspective. Let us summarize the extremely interesting interpretations to be found in Brody [Brody 2000]. First, we see a placebo not as the effects of a dummy drug, but rather as "meaning responses" on the part of the body (or

the body and the mind). Second, meaning responses produce changes in the body and those changes produce "healing." Third, in alternative medicine, too, it may be possible to understand many treatments as placebo responses from the perspective of how they "act as symbols." However, fourth, the mechanism (biochemical pathways) of those changes is not yet specified.

3. Physicalism

It is common knowledge that traditional post-Cartesian mind-body dualism (substance dualism) is disappearing from modern-day Anglo-American philosophy. Even when someone makes a claim for dualism, they do so for property dualism, which emphasizes the special characteristics of mental properties. Denying the distinctiveness or uniqueness of mental properties and that which operates as mental properties in mind-body causation is referred to as materialist monism. Such monism in the present day takes the form of "physicalism." (In the discussion that follows, I refer to those events that seemingly occur in the so-called "mind" — even though they ultimately are physical phenomena — as "the mental" or "mental properties," while those events that take place in the physical, biological body and flesh I refer to as "the physical.")

There are two aspects to physicalism as a theoretical assertion. The definition that I cite here expresses them precisely.

> "[Physicalism is] the thesis that whatever exists or occurs is ultimately constituted out of physical entities. But sometimes 'physicalism' is used to refer to the thesis that whatever exists or occurs can be completely described in the vocabulary of physics" (Audi 1995: 617).

In short, physicalism contains two notions, an ontological claim ("whatever exists or occurs is ultimately constituted out of physical entities") and an explanatory claim ("whatever exists or occurs can be completely described in the vocabulary of physics"). The logical conclusions that arise from this physicalist understanding are the negation of the existence of the mental (in the Cartesian sense, and hence the negation of Cartesian dualism) and the negation of the non-physical (which includes "properties", not just "substance" as claimed by Descartes). Physicalism also makes an aggressive claim about how events occur in the world. It claims that the world is "causally closed" (also expressed as "causal closure").[3]

There are numerous interpretations of causal closure. I begin here with one that highlights the characteristics of causes with regard to physical events:

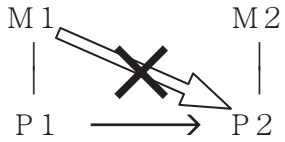
> *Any physical event, if it has some cause, has a physical cause.*

This idea is the principle for understanding our world (known as the "causal closure of the physical" principle) [see Kim 2010: 112-3]. What this means is that if we trace back the causal relationships for some event (of course, meaning some *physical* event), we will inevitably arrive at something physical. However, this principle cannot exclude the possibility of causes that are other than the physical—that is to say, this does not exclude the possibility that a dualist would say some non-physical causes may be operating simultaneously (e.g., a cause may be some magical being or effect from like angels or witchcraft). In short, this principle does not guarantee complete closure in the domain of the physical. Thus, as the "causal closure of the physical" principle a stronger guiding principle is often presented:

> *Any physical event has only a physical cause.*

Modern-day physicalism makes frequent use of this stronger causal closure principle. Scientific and medical practitioners (scientists and health professionals) do the same.

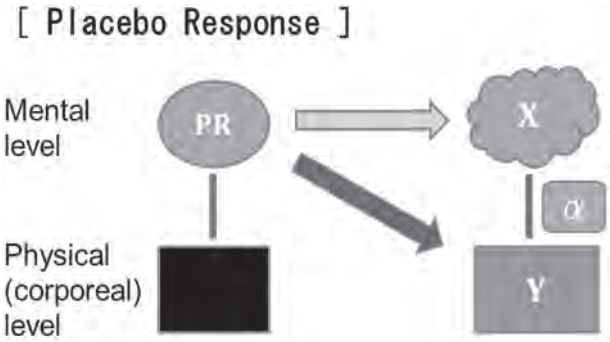
What implication does this stronger causal closure principle have for the mind-body relationship? Given that it claims that any causal relationship is physically closed, it theoretically includes the idea that causation leading from the mental to the physical is impossible. This can be diagrammed as follows, where M1 and M2 refer to "the mental" and P1 and P2 to "the physical."



When one makes a positive claim for the causal efficacy of the mental on the physical (in discussions over the mind-body problem, this is called "downward causation"), the result is dualism. [4] Of course, downward causation is denied in physicalism, since only the physical is expected to provide the causal effect (this is shown on the diagram by crossing out the large arrow). Also, physicalism contains a hidden inclination to generally reject the notion that certain events are causally excessively determined. When someone is shot by a gun and knifed at nearly the same time, the cause of that person dying is either being hit by the bullet or stabbed by the knife in a vital location; it normally does *not* regard both as causes. In this way, physical causation normally is grasped solely through one route. Understanding both to be causes is taken as causal "overdetermination" (in the above diagram, P2 is causally overdetermined by both M1 and P1, meaning P2 is taken as having been determined in causal routes from both M1 and P1) — a scenario that physicalism rejects.

4. The Physicalist View of the Placebo Effect

What happens when the foregoing physicalist understanding is applied to the placebo response? Let us denote conscious responses to placebos (including conditioning and expectancy) that occur at the level of consciousness and belief (i. e., the level of the mind) as *PR,* the feeling that one has been healed as a result of the placebo response as *X,* the physiological-biological response that occurs as the physical basis (foundation) of that healing as *Y,* and the biochemical sensory creation of a sort one expects between *X* and *Y* as α. These variables are used on the diagram that follows to illustrate the workings of the placebo response. As Brody has pointed out, what happens in the body (in Brody's terms, the biochemical pathway) when the placebo response occurs remains unknown (it is thus a black box). The important things are that meaning is attributed—an element with which the placebo response cannot do without—and that this also brings about a change (though what that is remains unknown) at the physical level of the body.



What we understand to be the placebo effect or response is the link that goes from "a conscious response to a placebo" to "the feeling of having been healed that is obtained as a result of the placebo response." In short, it is:

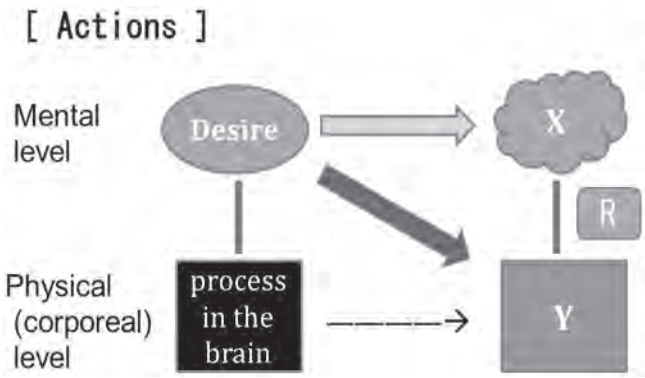
PR ⟶ X

If the feeling of having been healed is presumed to manifest itself normally — more precisely, if we assume a normal body — then "the feeling of having been healed obtained as a result of the placebo response" would be natural for a person who accepts scientific knowledge. Because we also assume that physiological-biological responses occur as the physical basis for that healing (the *α* relationship), then *PR* (assuming a normally working body) also brings about a physiological-biological response. In short, with the placebo response, the relationship

PR ⟶ Y

is simultaneously brought into being. This is a case of "downward causation" as indicated earlier, but if we make a claim on these grounds for the causal efficacy and the significant characteristics of the mental, then the case is being made for dualism. More precisely, understanding the placebo response as something where "PR ⟶ Y" can occur ought to provide the grounds to underpin dualism.

How would a physicalist respond to this? Let us consider this bearing in mind how physicalism explains the relationship between actions and desires. As an example, think of a desire as I want to brighten a room where I cannot read books because it is too dark. When I have that desire, we assume what is happening in the body (mainly within the brain) as being a black box just like the one discussed earlier with respect to the placebo response (the diagram is shown below). Assuming there are no issues when it comes to having such a desire and generating an action, I will flip the switch (*Y*) to turn on the light in the room. (More precisely, not only must there not be any problems when it comes to generating actions, but I also must have knowledge of which room I am in at that moment, know where the light switch to the room is, remember that the switch is not broken, and believe that my eyesight is not abnormal — these and various other understandings are connected to one another in a network, but to keep this discussion simple I am expressing the situation as I expressed above.) If nothing is amiss in the wires connecting the light switch and the ceiling light — that is to say, if they are in a normal relationship (*R*) — then flipping the switch will result in the light going on and allow me to read my book (thus, fulfillment of desire) (*X*).



Note here the causal relationships that occur. As a result of the initial desire, because it is possible to obtain a feeling of satisfaction by generating an action and turning on the light, the causal relationship of

Desire ⟶ X

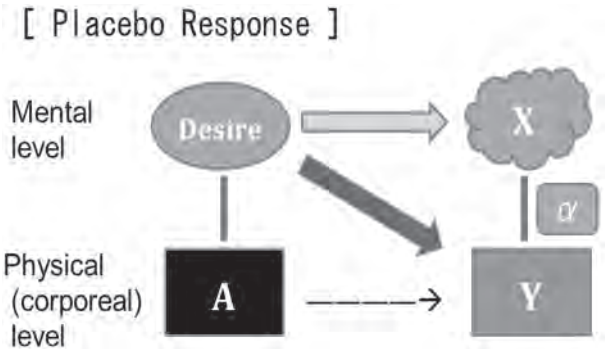
comes into being. However, this is brought into being because the desire (normally, the person with the desire) leads to the switch going into the "on" state, or more precisely, to my flipping the switch on. In this case, the causal relationship of

Desire ⟶ Y

also comes into being. For the former causal relationship to come into being, the wires between the switch and the light must be working normally (the relationship R must establish) without any problem (better still, when the light is on, I must normally perceive that change). Only when those conditions are fulfilled can the former causal relationship coexist with the latter one.

Is the causal relationship from the desire to *Y* one of downward causation? Physicalism has prepared an answer for this. Current scientific knowledge regards desire as being brought about as the physical foundation for an event or process that occurs in the brain. This is a purely physicalist understanding of the mechanism by which desire originates. As I noted earlier, the question of what exactly this event is that occurs in the brain is still not yet completely known and awaits empirical investigation. However, no changes to the physicalist framework are necessary, as long as the particular mechanism with respect to the origins of such an event is a biochemical (physical) phenomenon though it may be a black box. On the other hand, this event in the brain, which is the physical foundation leading to the action of flipping the switch to turn on the light in the room (*Y*), can also be explained within causal closure — the core claim of physicalism — by saying that the physical leads to the physical (electric signals come from the behavioral domain of the brain, etc., etc.). Accordingly, the fact that Y is brought about turns into something that can be fully and consistently explained within the physicalist framework. So, it is unnecessary to cite downward causation starting from the desire to explain *Y*. Of course, it is still possible to make a claim for downward causation, but in that case we wind up being confronted directly by the issue that *Y* is overdetermined (determination by both the desire and an event in the brain). This would leave to us the problem of how we should consider overdetermination within the framework of physicalism (I will discuss overdetermination below).

Applying this physicalist understanding to the previously outlined schema of the placebo response will solve the problem for us. As I pointed out, important for the placebo response is the change that occurs at the physical level (even if that mechanism is a "black box") as a result of meaning attribution. Applying the physicalist idea of causal closure, the change at the physical level can be seen as leading to the physical-biological response (*Y*) that occurs as the physical basis of healing due to the placebo response, as the following diagram illustrates.



If we are to abide by this physicalist understanding, then it also becomes unnecessary to interpret how *Y* comes into being in terms of downward causation. It might also be possible to make a claim for overdetermination just like with the setting of an action, but within the framework of physicalism this would likely lead to a further theoretical burden (I will discuss later the problems of overdetermination with respect to the placebo effect). Also, if we wind up explaining in physical-causation terms in this way the physiological-biological response (*Y*) that is the physical basis for healing, then when the feeling of being cured as a result of the placebo response (*X*) comes into being, it, too, can be explained through physicalism premised by a normal body (α). In short, we explain the matter of *X* being produced when *PR* has come about as something that happens because the change at the physical level corresponding to *PR* (black box A) brings about *Y* in a physical causal relationship, and then (presuming α) *Y* emerges as the physical response *X*. The physicalist understanding is able to present a ***thoroughly consistent physical explanation*** of the placebo response.

In this section, I have shown that it is possible to apply a thoroughly physicalist explanation of causation even to the placebo effect. In sum, we have seen that there is no need to look for a mental response leading to downward causation even in the case of the placebo response, and that it can be coherently understood within the framework

of physical changes. However, this is premised by Brody's understanding that, in a placebo response situation, meaning attribution occurs within a patient or test subject and this leads to a change at the physical level. This is not to say, as Brody also acknowledges, that the physical mechanism premised here has been completely established. However, if we consider the fact that the countless examples of placebo effects and responses indicate that, first of all, epistemic changes occur in the individuals who have received placebos — whether in the form of a dummy drug or some action or another — then describing an epistemic change premised by conditioning or expectancy as "attributing meaning" is not mere wordplay. Certainly, Brody's understanding of the placebo response based on meaning attribution also ends up including a truly varied range of procedures and actions, including not only dummy drugs and surgical procedures but also the explanations physicians give to their patients. His definition is open to the charge of being far too broad. The result almost seems that it would be unusual if the placebo response did not occur even for standard medical treatments. Overly broad definitions in general are not useful. However, the possibilities of the definition of the placebo response being too broad implies that we can also understand a placebo response in medical treatment as an alarm bell that should not be ignored.

5. On Overdetermination

In the foregoing discussion founded in physicalism, we have denied the idea that events (for instance, *Y* in the previously discussed diagram) are overdetermined. Overdetermination is something that physicalism has argued should be excluded as a matter of course. For example, to give a simple example, let's think of the balls on a pool table striking one another and moving. Imagine that the 9-ball has been hit by the 6- and 3-balls exactly simultaneously and the 9-ball has moved. In this case, can we say that the two balls (or the two balls' movements) are the cause for the 9-ball having moved, or more precisely, that there are two causes? This is a tough problem, but generally, if the 6- and 3-balls strike simultaneously and the 9-ball rolls off in a certain direction (assuming a direction that is different from what it would have been had the 6- or 3-ball struck it independently), then the respective impacts of the 6- and 3-balls would be the *necessary conditions* for the motion of the 9-ball, and the impact on the 9-ball created by these necessary conditions coming together from the two balls striking simultaneously are regarded as comprising a *sufficient condition*. [5]

However, such an analysis applies when the things that are being claimed as multiple causes are of the same nature. When two types of causal relationship are judged and assessed as to whether they are overdetermining, if those causal relationships are of completely different natures then it may not be possible to sweep it away simply as overdetermination. For example, if we speak in terms of the diagram shown earlier, if the relationship between *PR* and *Y* is not equally a physical causation relationship that appears like one between physical things (the physical), then perhaps we cannot exclude the causal relationship between *PR* and *Y* and give overdetermination as the reason.

A causal relationship is a metaphysical relationship between events; to be more precise, it is not solely an epistemic issue of the observer, but rather something that should be seen as something taking place in the outside world, independent of the observer. This is the perspective normally stressed in modern-day Anglo-American philosophy. (Certainly, there is also the projectivist view of causation such as the one Hume set forth, but as many points out, it cannot explain the definite differences between correlation and causation.) Nonetheless, this understanding of causal relationships naturally does not exclude the idea that there are multiple explanations or descriptive possibilities for some happening. When explaining why when Mr. A was driving his car the other day it hit the guardrail, it can be expressed as "he was going too fast and he lost control" and also as "because he made an error in properly stepping on the brakes, he made an error in lowering the acceleration state extant at that moment." There usually are multiple possibilities when it comes to the description of an event.

The two causal relationships — "physical state P1 brings about physical state P2" and "mental matter M brings about physical state P2" — are two separate descriptions; for that reason, it is not logically impossible to claim that M has some significance. Arguments that seek the significance of the mental in the effectiveness of descriptions and explanations have been making appearances in recent years, even among those studying the mind-body problem. Brian Loar, for example, takes such a position [Loar 1990]. In neuroethics, too, there are moves to do more than look only to reduce psychological explanations to neurological ones on the basis of the preciseness and completeness of neuroscience; rather, scholars draw out the explanatory efficacy of psychology, thereby its explanatory significance, from its importance in the developments of our researches and claim that the two types of explanation, psychological and neurological explanations, can coexist [Churchland 1986, Bickle 1998].

Seeing two scenarios — "PR brings about *Y*" and "*A* (the black box) brings about *Y*" — as two separate descriptions also has practical merits. It is possible to see the latter as a scientifically (medically) precise understanding and the former as simplifying that understanding along with the recognition of "having taken a placebo." This can perhaps be expressed in the following manner: the latter is an explanation that physicians and scientists normally employ, while the former is an expression frequently used by patients. To this sort of division of labor in light of explanation, we can see, correspond, for example, the differences in how an illness or disease is grasped by the physician and by the patient respectively, as is manifestly shown and emphasized in terms of the " framework of the physician" vs. the "framework of the patient" [Isobe 2011] or through the "explanatory model" [Kleinman 1980].

While this depends also on what it is alternative medicine wants, if in judging its effects we cannot avoid using vocabulary about the mental or do without it (e.g., if in discussing *the impact of aromatherapy on the mind,* references to the mental cannot be avoided), then perhaps causal relationships or descriptions that include the mental will instead become a necessary explanatory component. Nevertheless if the argument presented in this article is correct, that will not lead to endorsing downward causation or mind-body dualism.

References

Audi, R., 1995, *The Cambridge Dictionary of Philosophy,* New York, NY: Cambridge University Press.

Beecher, H.K., 1955, "The Powerful Placebo," in *Journal of the American Medical Association,* 159 (17), 1602–1606.

Bickle, J., 1998, *Psychoneural Reduction: The New Wave,* Cambridge, MA: The MIT Press.

Brody, H., and Brody, D., 2000, *The Placebo Response: How You Can Release the Body's Inner Pharmacy for Better Health,* Cliff Street Books. (Translated into Japanese by Itō, H., 2004, as *Purashībo no chiyuryoku — Kokoro ga tsukuru tainai bannōyaku,* Nihon Kyōbunsha.)

Churchland, P.S., 1986, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain,* Cambridge, MA: The MIT Press.

Isobe, M., 2011, *Hanashi o kikanai ishi, omoi ga ienai kanja,* Shūeisha.

Kim, J., 2010, *Philosophy of Mind,* Boulder, CO: Westview Press.

Kleinman, A., 1980, *Patients and Healers in the Context of Culture : An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry,* Berkeley, CA: University of California Press. (Translated into Japanese by Ōhashi, H., et al., 1992, as *Rinshō jinruigaku—Bunka no naka no byōsha to chiryōsha,* Kōbundō.)

Loar, B., 1990, "Phenomenal States," in J. Tomberlin, ed., *Philosophical Perspectives,* 4, Northridge: Ridgeview Publishing Company, 81–108.

Moerman, D., 2002, *Meaning, Medicine and the 'Placebo Effect,'* Cambridge University Press.

Montero, B., 2003, "Varieties of Causal Closure." In Walter, S and HD Heckmann eds., 2003.

Walter, S and HD Heckmann eds., 2003, *Physicalism and Mental Causation,* Exeter UK: Imprint Academic.

Weil, A., 1988, *Health and Healing* (revised and updated), Houghton Mifflin. (Translated into Japanese by Ueno, K., 1993, *Hito wa naze naoru no ka [zōho kaitei ban],* Nihon Kyōbunsha.)

Wolf, S., 1959, "The Pharmacology of Placebos," in *Pharmacological Reviews,* 11, 689–704.

1 The present article is based on a paper presented October 30, 2012, at the Center for the Study of International Philosophy, Tōyō University. I wish to express my thanks to everyone at the Center for giving me the opportunity to present the paper, as well those individuals who asked me their stimulating and useful questions on that occasion.

2 http://nccam.nih.gov/health/placebo

3 When the paper was presented, one participant noted that, based on how causation is understood in Indian philosophy, monism and dualism might best be understood in terms of how a cause relates to an effect, rather than assuming first that monism and dualism provide a theoretical framework for exploring the notion of causation. This appears to be a perspective that changes the understanding of the causal relationships that are the premise of Anglo–American philosophy from the ground up. I am grateful for the most valuable comment.

4 More precisely, a discussion is needed for causal efficacy to provide the theoretical grounding for the existence of properties, but I present only a shortened version here.

5 As for an analysis of overdetermination in terms of counterfactuals, given its level of complexity I will forego it here.

明治期アカデミー哲学とその系譜
―本体的一元論と有機体の哲学―

井上　克人

Ⅰ

日本の近代化が本格的に始まったのは、言うまでもなく明治維新以降である。新政府の指導者たちは、西洋列強のアジア進出に対して、日本の独立と安全を維持するために早急に国内体制を整備し、「富国強兵」をはかる必要に迫られ、そのためには西洋近代文明を積極的に取り入れることが急務であると考え、一連の「文明開化」政策を急速に展開させていった。この時期に政府主導の文明開化政策に共鳴し、民間からこれを推進する役割を演じたのが、西周（1829–1897）、津田真道（1829–1902）らを含む「明六社」に結集した洋学者たちであった。西と津田はオランダに約２年間留学し、ライデン大学の経済学教授、S・フィッセリング（Simon Vissering 1818–1888）から「性法学」「万国公法学」「国法学」「経済学」「政表学」のいわゆる「五科」の学を学ぶ一方、当時のオランダ思想界をはじめ、ヨーロッパ各地において一世を風靡していたイギリスのミル（J.S.Mill 1773–1836）の功利主義、およびフランスのコント（A.Comte 1798–1857）の実証主義に関心を寄せ、その哲学思想の摂取に努め、帰国後それを日本に紹介するが、それらは実学を志向する日本の近代化にとっては極めて時宜にかなった学問であった。西、津田をはじめ、福沢諭吉（1834–1901）、加藤弘之（1836–1916）ら「明六社」に結集した洋学者たちは、日本人の生活と思惟の方式を近代化していくための思想的な拠点を求めて、西洋近代の実証主義や功利主義哲学に着目し、その移植を図ったのである。なかでも近代的な人間観・社会観を理解する上で、あるいは民権運動の思想的拠り所として多く読まれたのはミルの著作であり、明治４年（1871）に刊行された中村敬宇（1832–1891）訳の『自由の理』は広く江湖に迎え入れられ、個人の自由・権利の観念の普及に大きな役割を演じた。しかし明治10年代に入ると、ミルに代わってスペンサー（H.Spencer 1820–1903）の「社会的ダーウィニズム」に関する著作の紹介・導入が盛んになり、数多くの翻訳が刊行された。なかでも松島剛訳『社会平和論』は板垣退助（1837–1919）によって「自由民権の教科書」とまで謳われ、競って読まれた。

ところが、明治10年代中葉以降、明治政府の絶対主義が確立されていくにつれて、ヨーロッパにおける後進国ドイツの新興資本主義国としての姿が注目されるようになる。明治14年（1881）11月、時の参事院議員であった井上毅（1844–1895）は、ややもすれば反政府的言動をも引き起こしかねない英・仏系の思想に基づく自由民権運動を制圧するための諸方策を進言しているが、彼が提言したのは、新聞を誘導して官学機構を強化し、漢学を勧めて「忠愛恭順ノ道」を教え、それとともに「独乙学」を奨励して革命思想の温床たる英仏学の勢力を挫くべし、ということであった。ドイツはヨーロッパ諸国の中でも「王室」に基づく政府であり、ドイツ学を奨励すれば、保守的な気風を培うのに役立とうというのである。以後の政府の施政は、自由民権運動との対抗上、ほぼこの線上に推し進められていった。そして明治中期におけるアカデミー哲学も、この英仏学からドイツ学への転向とともに形成されることになった。

Ⅱ

ところで、明治期における西洋近代の哲学思想の受容は、これまで伝統的に培われてきたわが国の学問・思想の

あり方に根本的な反省を促すものとなった。その当時の日本の人々の生活形態や思考様式のなかに最も直接的な体験としてあったのは何と言っても徳川期以来の儒教的素養であったと言っても過言ではない。明治初年に生まれた知識人の世代が文字を覚え知識欲に目覚めた時、彼らの身の回りにあったのは主に漢籍であり、それによって自らの好奇心を満たすことが彼らの学問的出発点であった。明治期において儒教的倫理の伝統がどのような意味を担っていたかは、例えば山路愛山（1864–1917）の「余は儒教の教理を捨てたり、されど人道と天道とを結合し、道義感情の基礎を不易の位置に据えたる儒教の甘味に至っては遂に全く忘るゝ能わざる所なりき」［『現代日本教会史論』］という言葉からも窺い知ることができる[1]。

では、こうした伝統に育まれた近代日本の哲学者たちは、西洋独自の学問的所産としての近代哲学をどのように受容し、またそれと格闘したのであろうか。

古代ギリシアに始まる西洋哲学は、その体系性に根本的特色がある。つまりすべての知識の源泉として究極的原理にまで遡り、そこから一切の体系を構築するのである。したがって哲学は第一の究極的原理の探求と、それによってすべての知識を組織する方法の探究を根本的課題としていた。こうした「哲学」が西欧の古典的な学問の理念であった。ところが近代科学の成立は、このような学問の古典的理念に対する革命であったと言ってよい。近代科学は究極的原理を前提にして論証する、いわゆる演繹的方法は取らず、どこまでも経験的事実に即して、実験・検証を旨とする帰納法を学問的特色とする。わが国の「洋学」もまさにこうした意味での「経験科学」であった。そして明治初頭に移植された「哲学」もこうした西欧の近代哲学であり、科学革命以降の哲学であった。この「近代」を特色づける基本的な特徴は、一言でいえば「分離的思考」であると言えよう。第一には人間と自然との間の分離こそ近代を特徴づけるものであり、ここに近世における「科学」が成立したのである。近世以降の世界は科学技術の文化によって最もよく特色づけられる。しかもこうした客観的・機械的自然の発見と同時に、それと相即するかたちで見出された認識主体は、人間的価値の自覚、また普遍的自我ないし精神の発見でもあった。つまり主観と客観を峻別し、外界の法則は認識主観によって構築されるとする思惟方法であり、明治以後、西洋思想と接触するにいたって初めて日本人が対面させられた画期的な見方であった。

ところがわが国の徳川期からの思想的伝統の一つである儒教思想の根幹となった宋学は、『論語』、『孟子』、『大学』、『中庸』のいわゆる四書を基礎とした実践倫理を強調しつつ、その根底には人間と天地自然を同一原理によって結合し、更に倫理の根拠を天地自然のうちに求めようとする発想（「天地一体の仁」）が著しい特徴として見られる。したがって人間の倫理的課題は、私意・私欲を払拭して天地と一体化するところに求められるのである。こうした、人間を悠久なる天地自然のうちに包容しようとする儒教的伝統は、主観と客観とを峻別し、世界を認識主体に従属させる西洋の近代認識論とは対極をなすものであった。

Ⅲ

そんな中、明治25年12月から翌年２月にかけて、中島力造（1858–1918）が『哲学雑誌』上に「英国新カント學派に就て」と題してT. H.グリーン（Thomas Hill Green, 1836–1883）の『倫理学序説』［*Prolegomena to Ethics*］を紹介し、「智識論」と「倫理説」について論述して以後、グリーンの「自我実現説」は思想界の一種の流行となっていった。それは、渡辺和靖氏の指摘によれば、特に儒教倫理の文脈において論じられ、理解されたようである。井上哲次郎（1855–1944）は明治39年刊の『日本朱子学派之哲学』の「序」で、「朱子学派の道徳主義」は「英国の新韓図派グリーンミュルヘッド諸氏の言ふ所と往々符節を合するが如し」と論じ、同じく漢学者小柳司気太（1870–1940）は、明治38年10月『哲学雑誌』所載の「自我実現説と儒教の倫理」において、自我実現説は「宋儒学等が太極説を立て吾人の精神も此太極の作用に外ならざることを論ずるに似たり」（21巻224号、242頁）としている[2]。

事実グリーンの所説は、儒教的伝統の内に育った人々にとって、極めて馴染みやすいものであった。彼の『プロレゴーメナ』に一貫しているのは、その強烈な人格意識であり、「自我の実現（self-development）」がその基調となっている。グリーンはカント、ヘーゲル等のドイツ理想主義哲学を研究し、やがてイギリスの新ヘーゲル主義を代表する人物となった。彼は、すべての現象から超越した精神的原理を想定し、実在の世界はこの原理によって貫かれていると考え、そこから独自の「自己実現説」を唱える。すなわちグリーンによれば、人間精神は本来宇宙の超越

的精神原理の発現にほかならないのだが、それは各個人の意識において経験の統一が実現されていてこそ発現するのであって、このように個我が絶対精神の発現としての統一に達するとき、自己ははじめて真の自己となるのであり、この統一の接近が人格であり、真の自己の実現が自己の善であるとともにまた公共の善でもあるとするのである。こうしたグリーンの考えは「性即理」を標榜し、「本然の性」への「復初」を提唱する宋学的倫理ときわめて類似していることは明らかであり、また自己実現が同時に公共の善となるといった発想は『大学』の条目にある「修身斉家治国平天下」、つまり個人の持敬精神（修己）がつまるところ公共の世界への倫理的責任感（治人）に通じるとする基本的考えと類似している。

さらに明治30年代以降になると、カント、フィヒテに代表されるドイツ観念論の流れをくむ人格主義・理想主義的倫理学の導入と紹介が盛んに行われた。これは倫理的な「人格」としての個人の自覚を促す契機となったものだが、この時期、その形而上学的基礎付けをめぐって、イギリス流の「人格的唯心論」者（吉田静致）とドイツ流の「絶対的唯心論」者（北沢定吉、紀平正美）との間で論争が行われた。朝永三十郎（1871–1951）は明治42年（1909）「人格哲学雑感」の中で、このような問題の哲学史的意義をさぐり、明治の哲学の採るべき方向を論じている[3]。その中で彼は哲学のタイプを「人格本位の哲学とこれに対する絶対論および自然論の哲学」の三つに分類し、それぞれに「民族的配布」が可能であることを示している。つまり英米の人格本位の哲学は「個人精神に形而上学的価値を与えんとしたもの」であり、ドイツの絶対論（唯心論・汎神論）は「超人格的または没人格的の傾向」を持ち、フランスの自然論は感覚論、快楽論、決定論、唯物論の傾向を持っていて、それぞれの思想は他の国に入ることによってその国の傾向に類化せられると判定する。ところで立憲政体となり、自治制を採用したわが国にとっては「人格本位的思想の輸入せらることは大いに意味あること」ではあるが、「わがくに本来の思想はいうまでもなく、善き意味においてまた悪き意味において大体超人格的または没人格的」であり、「仏教の没我中心の思想は冥々のうちに広くかつ深く人心を支配している。しかして封建時代の余風としてもまた『普遍』本位の習慣がなお余勢をたくましうしている」と指摘する。そこで朝永は「人格的唯心論がわが国に入って何らかの程度において超人格化または没人格化せられるであろう」という見通しを立てたのである。

朝永の予測どおり、それ以降、わが国の伝統である仏教や宋学を媒介にしてドイツ哲学を解釈した例は多い。井上哲次郎の「現象即実在論」、井上圓了（1858–1919）の「真如物心の相即論」、更に超人格的絶対者との合一による自我の解脱を説いた清澤満之（1863–1903）の「精神主義」、綱島梁川（1873–1907）の「予が見神の実験」（明治38年）に見られる宗教的法悦の思想などがそうである。更にはロマン主義的傾向をもつ三宅雪嶺（1860–1945）が登場し、雄大な形而上学的思弁を弄した『宇宙』などが公刊されるが、こうしたいわば真の実在を自他不二の生ける統一的全体として捉える見方を橋本峰雄氏はいみじくも「有機体の哲学」と名づけている[4]。

Ⅳ

ところで、有機体（Organismus）または有機的なもの（das Organische）とは何か。『広辞苑』（第五版）によると、「多くの部分が一つに組織され、その各部分が一定の目的の下に統一され、部分と全体とが必然的関係を有するもの」ということだが、敷衍して言えば、それぞれ異なる作用をもつ種々の部分が一なる原理によって統一せられて成立する生きた全体を謂う。有機体においてはその各部分は単に雑然と互いに外面的な偶然的関係において寄り集まっているのではない。それらは全体に対し又その他のあらゆる部分に対して一定の内面的な必然的関係を有するのである。そうして全体を統一する一原理は外から与えられずにそれ自身の中に存在するのである。有機体のよい例は生物であろう。更にまた国家、社会（社会有機体説）、歴史、宇宙等の統一体にも適用される[5]。

また、ヘーゲルは『精神現象学』において、有機体について大略次のように述べている[6]。すなわち有機体とは「他者に関係しながら自分自身を維持していく存在」であるという。つまりそれは、つねに他者と関係しながら、しかもたえず自己還帰し、自己を維持していく存在なのであって、それは自己目的として存在するのである。有機体においては、目的が内在し、そのすべての活動、そのすべての過程が目的を実現していく過程なのである。そしてそれは、他者と関係しながら、自己還帰し、そのことを通じて自己の目的を実現していくのであり、それゆえそれは他者なしには存在しえない。他者との関係そのものが内的・本質的であって、原因と結果の関係も、このように他

者と関係しつつ、自己の目的を実現していく過程に包摂され、その一契機としてあることになる、と。ところが機械論の立場に立てば、個体はそれ自体としてまず存在し、他者との関係は外的な因果関係としてあらわれる。ここには目的は内在せず、もっぱら外から与えられるにすぎない。つまり非有機的な機械的自然観がもつ分割可能な外面的偶然的統一に対して、有機体的自然観に立てば、自然は、ゲーテが『ファウスト』のなかでいみじくも表現しているように、「一々の物が全体に気息を通じて物と物とが相互に諧調をなしてそれぞれ交感しあっている」のである。彼の形態学によれば、すべて生けるものは原型とそのメタモルフォーゼによって自己を形成し、それ自体で差異化しつつ同一性を保っている。つまり自然のなかに内面的必然的統一があって、それは合目的的な性格を持っているのである。

ここでいう有機体の目的とは「生命」にほかならない。「生命」においてこそ、特殊的なるものと普遍的なるもの、有限なるものと無限なるものが相互に包摂され統一されていくのであり、それゆえにそのひとつひとつの部分、ひとつひとつの過程に意味が与えられる。自然を個別的な物体の因果法則によってのみ把握する機械的自然観は自然の実相を示すことはできない。それは自然のもつ有機的連関を破壊するものでしかない。

しかるに、「生命」に貫かれた有機的・生態的自然は、決して認識主観が対象的に把握する客観的自然ではない。むしろ個人個人がいつもそこにおいてあり、いわばそこに投げ出され、包み込まれている〈場所〉であろう。西欧近代の機械的自然観は、そうした自然を認識主観に対して対置される対象とみなし、無機的な死せる物質と捉え、科学技術で加工可能な素材として取り扱うようになってきた。それは、言うなれば、生ける本源的自然の忘却であろう。

さて、話を戻そう。ドイツ観念論が詳細に紹介されたのは、明治20年以後だが、ただ、これら観念論の受容は、神秘的、宗教的な側面から捉えられつつも、ヨーロッパの科学理論にその支柱を見出そうとしている点に当時の哲学界の特異な側面がある。この領域で最も活躍したのは上記の井上哲次郎および井上圓了である。彼等の哲学の基本的特質は、現象の奥に「実在」、「真如」と呼ばれる確固不動の形而上学的絶対者を認め、とくに井上哲次郎の場合は自然科学におけるエネルギー論を利用しつつ論じたことある。その科学理論はともかくとして、彼らの哲学的立場は、一言で言えば「現象即実在論」にあった。すなわち「実在」は現象の背後にあるものではなく、現象の只中に内在するという考えである。これは大乗仏教思想の根幹をなす「本体的一元論」、すなわち外に超越者を想定しない思考様式である。後述する重要な仏教論書『大乗起信論』のいわゆる「万法是真如真如是万法」という定式がこのことを表現している。

井上哲次郎の哲学的立場は「円融実在論」とも称される。「円融」という語は天台教学でいう「円融相即」なる言葉に由来する。この考えは『哲学雑誌』の第十二巻に発表されているが、彼の理論的立場は既に、明治16年の自由民権運動の最も盛んであった時期に著わされた『倫理新説』の中に示されている。そこでは、「万有成立」、「勢力」（エネルギー）が世界の現象の背後に潜むものとして主張され、この「勢力の趨向」に順応することが「倫理の大体」であるという説明がなされている。しかし、この「勢力」ないし「実在」は現象の背後にあるものではなく、現象の只中に内在する。これはいわば「東洋的汎神論」、すなわち仏教を「哲学化」したものにほかならない。彼が強調してやまない「万有成立」、「勢力」、「実在」といったものがそもそも何を意味しているかを知るためには、次の言葉が参考になろう。「嗚呼方今万有成立ヲ奉ジテ一統宗ノ基址ヲ興ス者ハ果シテ誰ゾヤ。蓋シ此空間ノ如キ、此ノ時間ノ如キ、此勢力ノ如キ、皆万有成立ノ含意表識ニ過ギズ。而シテ我ハ唯我ガ眼前ニ隠顕スル現象ニ由リテ万有成立アル事ヲ信ジ、万有成立ハジツニ人智ヲ以テ測リ知ルベカラザルヲ以テ我之ヲ畏レ、之ヲ神トシ、之ヲ敬シ、之ヲ拝ス。[7]」

仏教では、「差別」的世界を根底から統一するものとして「真如」があり、しかもこの「真如」は一切の現象の中に具現している。しかし、井上によれば、電子のようなものが「実在」だとし、「実在」の存在を科学的にも証明しようとして、甚だしい牽強付会を犯していることも否めない。またこの「実在」が認識の対象ではなくて、いわば直覚されるものであると説かれる点から見れば、それは仏教的な色彩がきわめて濃厚である。

V

さて、井上のこのような仏教的な「円融実在論」の考えに影響を与えたのは、彼が師と仰ぐ原坦山（1819–1892）であり、東京大学の「仏書講義」のテキストとして選ばれた『大乗起信論』の哲理であった。つまり「現象即実在論」は、坦山の教え子たちである井上哲次郎、井上圓了、清澤満之、三宅雪嶺（1860–1945）らによって主張された一定の形而上学、超越論的実在論〔Transzendentaler Realismus〕に付された総称なのである。坦山は仏教の根本教義に含まれる哲学的内容を西洋哲学と比較対照することによって、「仏教」を「心性哲学」ないし「印度哲学」と見なして考究する道を開拓した。新しい西洋哲学に心酔した若者たちも、アジア極東のこの日本にも昔から、西洋哲学に比して勝るとも劣らぬ独自の哲学体系があったことを再認識し、その東洋的思考内容を西洋哲学的概念構造に翻案するように促されたのであり、その結果、彼らは「現象即実在論」と後に呼ばれる哲学的立場を出現させたのである。

明治10年、東京大学が開設されるや、当時の東京大学文科大学聡理であり、また哲学好きであった加藤弘之（1836–1916）は原坦山（1819–1892）を訪ね、東京大学で新たに開講する「仏書講義」の初代講師となるように要請した[8]。こうして坦山は明治12年11月から東京大学文学部の選択科目として「仏書講義」を担当するようになる。坦山は大学当局に次のような年次報告書を認めている。「…余明治十二年十一月ヨリ十四年六月ニ至ルマテ総理閣下ノ顧命ニ依テ本校ニ於テ仏教ノ経論三部ヲ講ス即チ円覚経、起信論、百法明門論題解是レナリ、而シテ同年（明治十五年）九月ニ至テ仏教ヲ以テ印度哲学ト号シ文学部正科ニ加ヘラル是レ仏教ヲ以テ大学ノ正科ニ入ルノ権与ニシテ本校ヲ奉スル者自他共ニ喜躍スル所ナリ而シテ余ノ担任スル学科書ヲ二部ト定ム即チ輔教編、維摩経是ナリ（以下略）[9]」彼の『大乗起信論』の講義は、当時の学生に「真如実相」をドイツ観念論の形而上学と結合して考えることを教えた程、当時の仏教学説中では最も哲学的に進んだものであった。「仏書講義」という科目名は明治15年から「印度哲学」と改められて現代に及ぶが、坦山は仏教を西洋的な意味での「宗教（religio）」、すなわち人格的な超越的絶対者との結合とは考えず、むしろ「印度哲学」ないしは「心性哲学」と見なすことによって、一なる衆生心の変容に応じた存在理解の様相を理解・解釈することを以て仏教の考究課題としたのである。したがって彼が最も好んでテキストとして採用したのは『大乗起信論』（以下『起信論』と略記）であったことは至極当然であったと言える。言うまでもなく、「現象即実在論」の提唱者たちは全員坦山の「仏書講義」（「印度哲学」）の授業に出席した学生たちであった。

井上哲次郎は東京大学文学部一期生であり、明治13年（1880）に卒業している。彼は晩年に記した回顧録のなかで学生時代の教員であった坦山について次のように語っている。「又面白いことには講師として原坦山といふ禅僧が大学に来て、仏典（大乗起信論その他）を講義することになった。それで自分は原坦山に就いて仏典講義を聴き、始めて大乗仏教の哲学の妙味を知った。それが縁となって其後仏教とは絶つに絶たれぬ関係が出来、今日に至っても大乗仏教の哲学を研究し、之に対して多大の興味も感じて居る次第である。[10]」

VI

井上哲次郎の四年後輩にあたる井上圓了は、明治14年に東京大学文学部哲学科に入学し、18年に卒業した。彼は真宗大谷派の学僧であったが、大学時代には特にフェノロサに私淑し、仏教思想を西洋哲学に依拠しつつ理解する道を築いた。明治19年に発表した最初の著作『哲学一夕話』で彼は『起信論』に基づき、現象即実在論を説いているが、本書は当時よく読まれ、西田幾多郎（1870–1945）も愛読書の一つに数えている。井上圓了はその後、現象即実在論的内容をもつ著作を多数公表し、仏教を哲学的に再構築しながら、西洋哲学とキリスト教に対する仏教の「優位性」を積極的に主張している。以下、『仏教活論序論』（明治20）の内容を少し紹介してみよう[11]。

井上圓了は、国権拡張、条約改正のためにキリスト教を公認することの不可を説き、次のように自分の断乎たる所信を披瀝している。「以上挙ぐる所の道理によりて余は断然仏教を改良して開明の宗教となさんことを期するなり。これ一は学者の真理を要求するの目的に合し一は社会の一個人となりて国家に尽くすの義務を全ふするものと信ずるによる」（354頁）。そこで彼は、仏教と哲学（ドイツ観念論）が如何なる点において合するかを見ようとする。

彼によれば、「物心」は初めから区別されたものではなく、一の「原躰」なるものから、この二つの要素が出てくるのであって、この分化の状態、および原躰と「物心」との連関を解明しうるのはただ仏教あるのみというのである。かくして、仏教的真如観が同様の論理をもって展開される。つまり「真如」と「物心」は本体と現象との関係に置かれ、「物心は象なり真如は躰なり物心の真如より開発するは力なり」（368頁）という言葉で始まって、更には真如と万物の同体説を「万法是真如真如是万法色即是空空即是色」といった『起信論』の表現を使い、それを『起信論』のなかの有名な「水波の比喩」で説明する。すなわち「水即波、波即水といい、万物と真如の相離れざるゆえんを示して、水を離れて波なく、波を離れて水なし、これを真如縁起という」（370頁）と。「真如と物心の関係は同即ち異、異即ち同なり、一にして二、二にして一なり」（371頁）という円融相即の論理を多大のページを費やして説いている。

このように、井上圓了は、じつに多くの点で坦山から教わった『起信論』の思考様式を基本的に継承している。こうした諸点の指摘は井上圓了以外の現象即実在論の提唱者たちにも共通する立論態度であって、かく見るとき、現象即実在論の基本的構造はやはり仏教哲学者原坦山がすでに提示していたものと考えられる。

清澤満之も井上圓了同様、真宗大谷派から送られてきた学生である。ただ彼に関しては、原坦山との関係は薄いように見える。明治20年に東京大学哲学科を卒業後、大学院で宗教哲学を専攻するが、学生時代にはフェノロサ（E.F. Fenollosa, 1853–1908）の哲学史講義に深い関心を示し、とくにヘーゲル哲学を学んでいたようである。しかも、清澤の学生時代はフェノロサ自身が仏教に改宗する時期でもあり、清澤はフェノロサの講義において特にスペンサー（H.Spencer, 1820–1903）の不可知論やドイツ観念論、とくにヘーゲルの弁証法、更にはロッツェ（R.H.Lotze, 1817–1881）などと仏教哲学との類似性を総合的に学んで、彼独自の現象即実在論的立場を築いていったようである。ただし、浄土真宗の学僧であった彼は、仏教哲学としての現象即実在論の基本形を先輩の井上圓了から直接継承したものと考えられる。清澤の現象即実在論の著作の主なものとしては、表向きロッツェの影響下に書いた『純正哲学』（明治22年）と彼の優れた宗教論『宗教哲学骸骨』（明治25年）を挙げることができる。

三宅雪嶺は性格的に一種ジャーナリスト的資質を多くもつ人物であり、哲学史・思想史関係の著述に優れた能力を発揮しており、弁証法に対する理解は真に注目すべきものをもっている。彼は東京大学哲学科を明治16年に卒業後、東京大学の准助教授資格で編輯所と更に文部省に勤務し、仏教史を研究しており、明治19年に『日本仏教史』および『基督教小史』の二著を発表している。彼の多くの著作や文章のなかで、特に現象即実在論の内容をもつのは小著『我観小景』（明治25年）である。

Ⅶ

さて、井上哲次郎に戻るが、学生時代に影響を受けた人物として、坦山以外には西洋哲学の教師、上述のフェノロサも無視できない。明治10年（1877）に創立された直後の東京大学における哲学専門研究はアメリカ人教師であるフェノロサを以って本格的に始まる。彼はカントをはじめとするドイツ哲学のほかに、好んで進化論や当時のイギリスにおいて最大の哲学者と目されたスペンサーを取り上げ、とくに『第一原理』（“First Principles”,1862）に基づいて哲学的・社会学的思想を主として講述した。

井上はそのフェノロサからスペンサーの哲学を学び、明治16年に公刊した『倫理新説』の中で、とくに彼の「不可知者（The Unknowable）」の概念に着目して自己の哲学を展開している。この概念は、いわば形而上学的・超越的な神概念の哲学的表現であり、それはまた「定義しえない無限者」、「宇宙の第一原因」、「無限の絶対者」等々と言われている。井上は、そうしたスペンサー哲学に倣って、感覚的経験の対象である現象と「実体」とを対比して考察し、「実体」は現象の裏面にあって、われわれの感覚ではとうてい把握しえない幽奥なるものと説いている[12]。ところが、ここでとくに留意したいのは、「実体」という語に井上は「リアルチー」というルビを付し、すなわち英語のrealityの訳語として「実体」を用いていることである。現代ではrealityは「実在」と訳されるのが普通である。渡部清氏の指摘によれば[13]、明治14年（1881）に井上が中心となって編纂したわが国最初の哲学辞典『哲学字彙』でも、英語のrealityは「実体」と訳されており、またそこにわれわれにとって、大変興味深い説明を加えている。項目は簡単にこう記されている。「Reality　実体、真如、按、起信論、当知一切法不可説、不可念、故名為真如」。「按」とは「参照せよ」の意である。つまり、後には「実在」と訳されることになる英語のrealityを彼は

『大乗起信論』の「真如」に対応させて理解している。「真如」とは、ここに記されているように、まさに一切の言詮を絶する深遠にして超越的な真実在にほかならない。それはまたスペンサーのいわゆる「定義しえない無限者」、「不可知者」と符合していることは改めて指摘するまでもない。

では『起信論』とはどういう内容をもつものなのか、次にそれを紹介しておきたい[14]。

Ⅷ

『大乗起信論』は、6世紀に現われ、著者として「馬鳴(めみょう)菩薩造」となっており、周知の如く、漢訳だけが二本現存している。第一訳は真諦三蔵（499–56）が梁の太清四年（550）に一巻本として訳出したもの、第二訳は実叉難陀が則天武后の時代、695–700年間に二巻本として訳出したものである。サンスクリット原典もチベット訳も現存せず、インド仏教に於ける引用例も見当たらない。そうしたことから「支那撰述説」が主張されたが、いまだに決着を見ていない。いずれにせよこの論書は北伝仏教である大乗仏教の精髄を示すものであり、中国や日本の仏教に与えた影響は測り知れないものがある。いわゆる天台本覚思想の「本覚」の語は、まさにこの『起信論』が初出であり、「始覚」や「不覚」の語とともに、「究竟覚」なるものとして、そこで説かれたものである。本書の中心となるキータームは、認識論的には「一心」たる「衆生心」、もしくは「如来蔵心」たる「阿黎耶識」であり、存在論的には「真如」である。「真如」とは、字義通りには、〈本然的にあるがまま〉を意味する。「真」は虚妄性の否定、「如」は無差別平等の自己同一を指している。元サンスクリット語のtathatāの漢訳で、言語的にも、真にあるがまま、一点一画たりとも増減なき真実在を意味する。

さて、「衆生心」には「心真如」と「心生滅」との両面があって、互いに不即不離の関係をもっている。心の本性すなわち心真如は、それ自体清浄であり、心の生滅変化（時間）を超越し、不生不滅（無時間的、先時間的）でありながら、それが現実には煩悩に覆われて凡夫の心として生滅去来している。このように煩悩に覆われた真如が「如来蔵」と呼ばれるのである。従って如来蔵とはそれ自体清浄なる真如でありながらも、無明によってそのままのかたちでは現われていない「在纏位(ざいでんい)の真如」である。「不生不滅ト生滅ト和合シテ一ニモ非ズ異ニモ非ズ」とはこうした消息を謂う。ただし不生不滅（真如）と生滅（煩悩）という二者があって、それらが一つに和合するというのではない。煩悩に覆われながらも煩悩に染まることなく、自性清浄なる心性が如来蔵なのである。不生不滅が不生不滅でありつつそのまま生滅なのである。井上圓了の上記引用文にもあった水波の比喩で言えば、水は外因である風（煩悩）によって波立つが、水はどこまでも水であること（湿性）に変わりなく、さまざまな波となって波立っているのであり、風が止めば波もなくなり、明鏡の如き水の本性に立ち戻る。しかし風によって波がいかように波立っていようとも（動）、水の水としての在り様（湿）は何等変わることはない。水の表面がどれほど大きく波立っていようとも、その同じ水の深底はどこまでも不動である。そうした意味で、水そのものはいかようの波の形をとろうとも、水の水としての自己同一性は維持されつつあらゆる波の形状を超越している。この超越的に一なる水そのものが、さまざまな波となって起動していくのである。要するに真如はいわば動静を絶する絶対静（水そのもの・湿）であって、それに対し、如来蔵はどこまでも動に対する静（波立つ水）であり、動を予想した静であるがゆえに、如来蔵の不生不滅は生滅と和合して非一非異となるのであり、これが「阿黎耶識」とも呼ばれ、「真妄和合識」とも称されるのである。この阿黎耶識は、貪欲や怒り、嫉妬、慢心などの煩悩に穢されている凡夫の生存の根底として、われわれのあらゆる経験を内に摂め取り（能攝一切法）、そこから経験の一切が生じてもくるのである（生一切法）。これが如来蔵の「蔵」の意味である。

敷衍して言えば、「真如」、すなわち本然的にあるがままの真実在は、全宇宙に遍在する個々の存在者を重々無尽に顕現せしめる不可分の全一態であって、それ自身本源的には絶対の〈無〉、〈空〉、すなわち絶対的覆蔵態にほかならない。つまり「真如」は、現象せる個々の存在者の形而上的本体として、それらの根底に伏在し、あらゆるものを根源的存在可能性において摂収しつつ、同時に個々のものを本然的にあるがままに開放するのである。換言すれば、現象せる個々の存在者は、どこまでも自らを顕現せしめた真如のうちに在り、逆に、個々のものの存在原因たる真如は、どこまでもそれらの本体として超越的に自己自身のうちに蔵身しつつ、同時に自ら顕現せしめたすべてのものの中に内在するのである。

このように「真如」は存在論的にはどこまでも背反する両面を持っていることが特徴である。したがって、一見「真如」とは正反対の、いわゆる「無明」(妄念)的事態も、存在論的には「真如」そのものにほかならない。「煩悩即菩提」「生死即涅槃」「色即是空、空即是色」とはこのことである。「真如」の覆蔵態と顕現態とは互いに鋭く対立し、相矛盾しながら同時に成立しているのである。したがって、妄念に支配された現象的世界は、一方では「真如」の本然性からの逸脱であると同時に、別の面から見れば、「真如」それ自体の自己展開にほかならないのである。「一切衆生、悉有仏性」、「草木国土、悉皆成仏」を標榜する本覚思想もこうした考えに由来することは論を俟たない。要するにそれは、「現象」がそのまま「真実在」の姿にほかならず、すなわち「現象即実在」論なのである。

『起信論』の立場は、論理的に言えば、水波の比喩からも察せられるように、「体用」の論理なのであって、言い換えれば〈内在的超越〉の論理にほかならない。すなわち体用とは因果に対していう言葉であり、水波の比喩で説明すれば、因果の関係が風と波との関係であるのに対し、体用の関係は水と波との関係をいう。体とは根本的なもの、自性的なもの、用とは派生的なもの、その働きを意味し、本体とその作用、実体とその現象の関係をいう。因果の関係はいわゆる因果別体、つまり因と果は互いに別個のものであるのに対し、体用の関係は殆ど「体用一致」とか「体即用、用即体」と論じられるのが特徴である。すなわち、ある統一的原理があって、それはどこまでも超越的構造をもちながらも、自己内発的に展開し、万有の中に内在化するのである。こうした一なるものの体系的発展といった考えはまた、宋学の「天理」の観念につながるものであって、朱子学の程伊川（1033-1107）に見られる理一元論的な発想、つまり超越的一たる理は、万事万物それぞれに分有され、それぞれの理となる時には、それぞれ特殊なあり方として己を顕してくるという「理一分殊」論の考えと符合する。「体・用」という概念は朱子学でも使用され、朱熹は『中庸章句』第一章に「大本ナル者ハ道ノ体ナリ、達道ナル者ハ道ノ用ナリ」と述べ、また『朱子語類』巻一の第一條に「陰陽ニ在ツテ言エバ、用、陽ニアリ、体、陰ニアリ、然カモ動静無端、陰陽無始、先後ヲ分カツ可カラズ」と述べ、あるいは性は体、情は用などと言われるところのものである。また中国の宋の時代に「看話禅」と共に一世を風靡し、朱子学にも少なからぬ影響を与えた華厳教学の「理事無礙・事事無礙」の考え方にも通底するものである。それは言葉を換えて言えば、部分と全体が目的論的に円融相即する「有機体の哲学」にほかならない。これこそ、超越的絶対者を外に想定する西洋的二元論の思考様式とは異なる、まさに「東洋的」発想の根幹をなすものなのである。

ところでこうした体用の観念が仏教に由来するものか、それとも儒教に本来あった考え方なのかは明確に限定できないようで、島田虔次氏によると、体用は実在の外に超越的な造物主を想定しない中国的思考様式にきわめて馴染みやすいものであって、中国的発想は本来的に、あるいは潜在的に体用思想であったと言う[15]。

さて明治の哲学者たちが西洋哲学との格闘を通じて、より鮮明にしようとしたのは、こうした東洋独自の思考法、すなわち体と用の間の「内在的超越」の論理であり、つまりは「有機体の哲学」であったと言っても過言ではない。

Ⅸ

さて、明治34年、井上哲次郎は「認識と実在との関係」という長論文を執筆した。ここで述べられる「認識」は『起信論』の「心生滅」に、「実在」は「心真如」もしくは「真如」に対応している。つまり、主客の対立関係を俟って成立する認識は現象界に対応するものであるが、実在はあらゆる言語的分節化を超えたまったくの無差別平等の究極体であり、それは知的直観によってのみ把握されると説かれるのだが、そこに『起信論』が引用されている。

> 例へば、起信論に真如を説きて云く、「一切法従本已来、離言説相、離名字相、離心縁相、畢竟平等、無有変異不可破壊、唯是一心、故名真如」と、真如は即ち実在なり、是れ内部の直観により領悟すべきものにて、特殊の現象に於ける認識の如く弁別作用によりて説明すべきものにあらざるなり、起信論の文は此意を叙述して、甚だ明晰である[16]。

ところで、井上が『起信論』で説かれる本体的一元論を踏まえて「現象即実在論」という新たな哲学思想を「日本独自の哲学」として作り上げる構想を固めることにつながった要因の一つに、ドイツ留学中にショーペンハウアー

(A.Schopenhauer 1788–1860) やハルトマン (K.R.E. von Hartmann 1842–1906) の思想と出会ったことも指摘される。ではなぜ、ショーペンハウアーとハルトマンの哲学が井上に新たな哲学的思想の創造に向かわせたのか。彼が二人の哲学に興味を抱いた理由は、一般的理解に従えば、この両者の思想の根幹には西欧的なキリスト教的色彩が少なく、むしろ「東洋的」と看做される要素が濃厚に見られたからであり、井上もそこに強い共感を持つにいたったからだ、と一往は考えられよう。事実ショーペンハウアーは「涅槃寂静」を説くインド仏教に強い関心を寄せていたことは彼の著作からして周知の事実である。しかしだからと言って、ただそうした理由だけで彼らの哲学は「東洋的」だと、そう井上は考えていたのだろうか。彼はいったい何を以って「東洋的」と看做したのか、それをどう理解していたのか、それが問題である。彼は日本に帰国後、意欲的にショーペンハウアーの哲学を講じたが、次のようにも語っている。

> ショーペンハウエルの哲学は、涅槃論を以つて終局としてゐる。而して、非常に仏教に随喜し、仏陀を鑽仰してゐた哲学者である。但だ、ショーペンハウエルの涅槃論に現はれてゐる涅槃は、小乗の灰身滅智の寂しい涅槃である。それでも、彼は得意であつた。若しも、彼が起信論のやうなものを読んで大乗仏教を理解してゐたならば、又涅槃経のやうな大乗の経典を読んで常楽我浄の積極的涅槃を知つて居つたならば、如何に喜んだことであらうと想はれる。かやうに東洋思想を研究し、随喜し、渇仰してゐた哲学者であるから、これを紹介し、青年学生に研究せしめることを必要と認めたから、ショーペンハウエルの哲学を講じたのである。(中略) ハルトマンも亦、ショーペンハウエルの影響を受けている。彼の主要なる哲学書たる『無意識の哲学』には、最後の段階として解脱論を説いてゐる。この方は、ショーペンハウエルよりも更に一層仏教を理解していたやうであるが、未だ大乗仏教の哲学までに至つてゐなかった[17]。

要するに、井上にしてみれば、西洋人であるショーペンハウアーが、主著『意志と表象としての世界』の中で、いわゆる「盲目なる意志」からの解放と仏教的涅槃もしくは解脱を奨励し、仏教思想に言及していることに共感するところはあるとしても、彼が立脚していた立場は、所詮はインドの上座部仏教、すなわち「煩悩を断じて涅槃を得る」という小乗仏教に過ぎず、「煩悩即菩提」「生死即涅槃」を標榜する大乗仏教の立場に立っていないことは、甚だ不満であった。それ故、「彼が起信論のやうなものを読んで大乗仏教を理解してゐたならば、又涅槃経のやうな大乗の経典を読んで常楽我浄の積極的涅槃を知って居つたならば、如何に喜んだことであらう」と述懐するのである。

ここで留意しておきたいのは、井上がショーペンハウアーやハルトマンの哲学思想に共感を覚えたのは、彼らが西洋人でありながら、めずらしくも東洋的な仏教に関心を寄せていたということも確かに認められようが、しかしそうした表面的な理由とは異なる、もうひとつ別の根拠もあったように思われることである。つまり彼ら二人の哲学に出会ったことが、のちに「現象即実在論」と呼ばれる新たな哲学思想を「日本独自の哲学」として構築する動機を井上に与えたのであり、そこには、彼が学生時代に習得した『起信論』の発想、すなわち「本体的一元論」の発想を、ショーペンハウアーとハルトマンの哲学のうちに読み取ったということがあったのではなかったか。推測するに、仏教の超越的・覆蔵的な「真如」がもつ自己内発的な起動展開、言い換えれば、真実在が自ずから展開してゆく、言うなれば「真如随縁」の〈観念〉を、井上はショーペンハウアーの「盲目的な意志」という発想のなかに読み込んだのではなかったか。要するに物自体たる「意志」はいわば真実在にほかならず、それが自発自展していくのである。すなわち「意志の形而上学」をショーペンハウアーやハルトマンの哲学のなかに読み込んだのではなかったであろうか。井上が彼らの哲学のうちに見た「東洋的」特質は、そういう意味合いが込められていたのではないだろうか。もちろん、ショーペンハウアーにあっては、「意志」は否定され、乗り越えられるべき消極的な意味しか持たないのだが、そういうことは不問にして、「意志」という言葉とそれが持つ自己内発的な起動のイメージが、井上にとって、いや、いわゆる「現象即実在論」の系譜をひく人々、例えば井上圓了、三宅雪嶺、そして西田幾多郎にとっても、極めて魅力的な概念だったのである。そしてさらに言えば、ショーペンハウアーとハルトマンの思想がキリスト教、正確には西方のキリスト教とはまったく異なる発想を持っていたということも極めて重要である。すなわち彼らは、西方キリスト教的二元論とは異なる、一種の神秘主義的一元論、言い換えれば、東方的、

東洋的な本体的一元論の発想を持っていたということである。そこで次に、少し横道にそれるが、西方と東方のキリスト教の相違について若干触れておきたい。

X

ラテン語による西方キリスト教、つまり真の意味でのローマ・キリスト教思想が始まったのは、2世紀から3世紀の時代である。西方のキリスト教著作家が東方の教父と異なっている点は、まず使用言語の相違にあり、すなわちラテン語を使うローマ帝国の西部とギリシア語を話す東部とでは根本的に異なった世界観と意識のあり方を表現している。この根本的な相違は、政治的にはローマとビザンティンの分離というかたちで露顕することになる。ラテン的―西方的精神気質は、おそらくローマ帝国において最も明らかに現れている。第一に、ローマ人はギリシア人とは異なり、徹底した法律指向であったということであり、彼らの共同生活全体がしっかりとした法律関係のなかで組織されていた。したがって、西方キリスト教の特質は、東方のそれのように存在論的に理解された「哲学者の神」ではなく、あくまでも「聖書の神」を対峙させ、神人関係を、本来ユダヤ･ヘブライズムの特質であった「契約」による父子関係として捉え、父たる神は裁きの神であり、赦しと愛の神であり、外に超越した人格的唯一神である。創造主たる神と被造物との間には絶対に越えることのできない断絶があり、神はどこまでも「外に」君臨し、万物を無から創造する超越的存在であった。したがって、契約の遵守こそが重要であって、信仰宣言によって教会への帰属が法的拘束力をもつことになるのである[18]。

それにひきかえ、東方のギリシア教父たちは、最初にギリシア哲学、とくに、新プラトン主義の思想を土台にキリスト教の理解を深めた。東方正教会の神学的中心概念は「テオーシス（θεωσις）」つまり「神化」である。この言葉の意味するところは、人間の霊魂の内にはなにか神的なものが内在しているということである。すなわち人間はその霊性によって、自らの魂を肉体の牢獄から解放する禁欲的自己浄化の過程で、自分自身を、神的なるものの光明を内的に顕現せしめる一つの像にすることができるのである。プラトンも、対話篇『テアイテトス』（176b）のなかで、ある一つの概念をそれに当てている。それは「ホモイオーシス　テオー（όμοίωσις θεώ）」つまり「神への類似」である。こうした「人間の神化」ということが東方正教会の特質をなすものなのである。「神が人と成ったのは、人が神に成るためである。」（4世紀のギリシア教父、アレクサンドリア司教アタナシオスの言葉）。つまり神は有限な人間存在の内に「神の像（imago Dei)」として内在しており、その意味で、人間と断絶して外に独立しているわけではなく、どこまでも内在的な、ひとつらなりのものとして考えられており、要するにそれは「本体的一元論」に帰すのである。肉欲に根差すあらゆる「苦」、すなわち盲目なる「生への意志」から解放され、禁欲的自己浄化によって「涅槃（ニルヴァーナ）」を希求するショーペンハウアーの哲学志向も、表向きはインド仏教への憧憬が強くあったものの、じつはこうしたラテン的西方教会の二元論ならぬ、東方ギリシア正教の神秘主義的一元論の性向をショーペンハウアーはすでに持っていたということではないであろうか。

さて、以上のように、本体的一元論の立場は、超越といっても、「外」に超越したものではなく、水と波の関係のように、どこまでも「内在的超越」という構造を持つのである。敷衍して言えば、〈外在的〉ならぬ〈内在的原因〉たる超越的一なるものが自ら動いて自己展開していき、個々の存在者の中に分有化されていく運動、言うなれば覆蔵的なるもの（真如・真実在）の自己開顕、自己顕在化していく運動が説かれるのである。これは、『起信論』に見られるように、心真如が自らの清浄心を失うことなく心生滅へと自ら展開していく「真如随縁」と同じであり、ひいては、朱子学の程伊川に見られる理一元論的な発想、つまり超越的一たる理は、万事万物それぞれに分有され、それぞれの理となる時には、それぞれ特殊なあり方として己を顕してくるという「理一分殊」論、また中国の宋の時代に「看話禅」と共に一世を風靡し、朱子学にも少なからぬ影響を与えた華厳教学の「理事無礙・事事無礙」の考え方にも通底するものであり、それは言葉を換えて言えば「体・用」（本体とその作用）の論理、すなわち〈内在的超越〉の論理にほかならない。これこそ、西方的二元論の思考様式とは異なる、まさに「東洋的」発想の根幹をなすものなのである。

XI

明治20年（1887）、東京帝国大学哲学科の外国人講師として初めてブッセ（Ludwig Busse、1862–1907）がドイツから招聘された。彼はロッツェの系統をひく批判的実在論の立場を取る哲学者で、テキストにカントの『純粋理性批判』を用い、主にドイツ古典哲学を講義した。その6年後、すなわち明治26年（1893）に、ブッセの後任として着任したのがドイツ系ロシア人、ケーベル（Raphael von Koeber、1848–1923）であった。

彼の講義は明治26年（1893）9月から大正3年（1914）7月まで21年間に及んでいる。彼は哲学研究における「原典・原語主義」を実行に移した最初の大学教師であり、古代ギリシア哲学を古代ギリシア語で、ヨーロッパ中世のキリスト教的思想家たちの書物をラテン語原典を通して、またドイツ哲学関連の書物を原語で研究する方法を教授した。しかし彼自身の独創的な哲学体系といったものは殆ど見られない。ケーベルの性格的特徴は内向的で、受動的、精神的貴族主義であったことはよく指摘されるが、もう一つ忘れてはならないのは、上述したように、彼はドイツ系ロシア人であり、したがってそのキリスト教理解も、ラテン的西洋のそれではなく、東方キリスト教、すなわちロシア正教に属していたであろうということである。彼が神秘主義的で形而上学的傾向が極めて強かったのは、そうした由来に基づいているからではないだろうか。彼はまたハルトマン流の「超越的実在論」に傾注していたことが指摘されている。真の哲学の根柢には神秘的とも思われる知的直観が働かねばならぬ、とよく弟子たちに語っていたようである[19]。

したがって、ケーベルは、ショーペンハウアーの哲学の中にも、やはり神秘主義的実在論を読み込もうとする。彼の『小品集』[20]所載のショーペンハウアー論などを読むと、そのことが明確に示されている。彼はショーペンハウアーの謂う「意志」のうちに「理知（Intellect）」を認め、それを〈真実在〉であると考えたのである。すなわち意志は無意識的な理知として自らを客観化するが、それは無意識から意識への合目的的な展開だと考えるのである。あえて言うまでもないが、こうした考え方は、西方ならぬ、東方キリスト教に影響を与えた、新プラトン主義の流出論とも通底していることは注目に値する。プロティノス（205頃–270）の説く「根源的一者（τὸ ἓν ト・ヘン）」はわれわれの思議を絶し、言説を超えた超越的なものであるが、一切万物を自らのうちに包蔵し、それ自体に内在する根源的・全一的意志によって、あらゆる存在者を現出させる可能性を秘めている。言い換えれば、存在を超越する「一者」はそれ自身のうちに自己内発的顕在化の志向性、他のものを可能にするための威力、力、能力を持っている。一者は溢れんばかりに充溢するその力、尽きることのない力に基づいて自分自身に叡智を与え、宇宙霊へと展開し、万物に形象を与え、それらの存在根拠として内在化していくのである。こうしてプロティノスにあっては叡智から質料的物質にいたるまで、すべてが一者からの流出であり、しかもその霊性（光）は段階ごとに稀薄になっていく。一者は光輝く善そのものであるのに対して、質料はその全き欠如、すなわち闇であり悪である。物質はなお形相をもつ限りにおいて善を分有し、悪の一歩手前であるが、質料は悪そのものである。

ところで根源的一者が即自態にとどまらずに、滾々と湧き出る泉のごとく自己顕在化させるという営みは、言うなれば一者が自らを自覚することにほかならず、その自覚によって叡智、そして宇宙霊と順次流出していくのだが、このように一者が自らを自覚することは一者が意志的存在であることを意味し、この一者の自覚的意志によって生じた叡智や宇宙霊なるものは、自らのうちに一者の痕跡を残している。とすれば、叡智もまた宇宙霊も意志的存在であるゆえ、それらは逆に一者に憧れ、一者に立ち戻ろうとする内的欲求ないし憧憬をもつことは当然であろう[21]。したがって、人間は自らの質料である肉体の牢獄から脱し、叡智の世界へ、そして突如として一者との合体（脱自・エクスタシス）を果たすのである。それがプロティノスいわゆる「上昇の道」なのであり、ショーペンハウアー流に言えば「涅槃（ニルヴァーナ）」への階梯である。

ところで、以上のような一元論的思考について考えてみれば、ショーペンハウアーの意志説における「意志」は、超越的人格神を否定している。実際、彼のいわゆる「意志」は、決して世界の外部から万物を創造するというような外的超越的なものではない。すなわち全世界は意志が自己客観化し、自己顕在化したものにほかならず、意志は世界に内在しているのである。たしかに意志は現象界における時間・空間·因果の形式を超越しているが、超越しつつも同時にそれは現象の真只中に伏在しているのである。要するに「内在的超越」の哲学こそショーペンハウアーのめざすところだったのではなかったか。したがって、ケーベルが「盲目なる意志」の根底に「理知」を認め、「意

志」の自己客観化を強調したことのうちには、「物自体」たる「真実在」の自己内発的な自己開顕の運動をショーペンハウアーの哲学のうちに読み取ったということであり、このことはすなわちショーペンハウアーの哲学が一元論的な神秘主義的傾向を持っていたことの証左となるであろう。

XII

さて、以上縷説してきたように、井上とケーベルが、通俗的には厭世主義と解脱論として理解されていたショーペンハウアーの哲学の中に、それとは異なる仕方で、いわば換骨奪胎して読み込もうとしたのは、井上の場合は『起信論』を通じて体得した東洋的な発想、すなわち外に超越者を想定しない、大乗仏教の本体的一元論であったし、ドイツ系ロシア人、ケーベルも外に造物主たる人格的唯一神を想定しない、新プラトン主義的一元論に基づく東方キリスト教的・ロシア正教的神秘主義思想であった。ここに、ともにラテン的西洋の二元論的思考様式とは異なる、東アジア的思考様式と東ヨーロッパの神秘主義が、「本体的一元論」の一点で結びついていることに気付かされる。そしてもう一人、同じような傾向で、ショーペンハウアーを解釈した人物がいた。三宅雪嶺である[22]。三宅もショーペンハウアーとハルトマンの思想に親近感を示す。彼は明治22年に『哲学涓滴』を公刊するが、その中で彼は次のように言う。

> 其（ヘーゲルの）所謂思想は智慧同然の思想にして、内に生々たる活気に乏しく、活発々地といふも活発々地の実勢なく、転輾開発といふも転輾開発の生力なく、宛如として塑像の模様あるやうに認めらるゝ為め、固より之に対抗して強猛の反対説を主張する者の表出するを防ぐ能はざるべし。ショペンハウエルの卓抜なる、乃ちヘーゲルの思想論を不足なりとし、重を意志に置き、塵埃の浮動より日星の運行に至るまで、天地間の千羅萬象、一に意志の作用に出でざる無しとせり。宇宙の運動をば活用せらるべき智慧に帰せずして、発動すべき意志に基かし、解釈評論して遺すなかりしは、真に偉功なりと謂はざるべからず[23]。

『我観小景』（明治25年）でも、三宅が見習うのはショーペンハウアーであることを明かしている。

> 所有萬象、其の行動は皆力に之れ由る、力の発する所、進で窮らず、人の為すあらんとするは意志に基く、意志なる者は実に勢力の要素なり、力と意志とは析つべからず、天地間の勢力は盡く意志なりとし、萬種の行動、之を意志に一帰せる者は、ショッペンハウエルなり[24]。

宇宙の万象や人間の行動の根底には「力」があり、しかもその力は意志に基づく。こうした思想の代表者はショーペンハウアーであるとして、それを三宅は自らの哲学的立場としても受け入れようとする。彼のこうしたショーペンハウアー理解も、上記の井上やケーベルと同じく、本体的一元論の捉え方である。ここでとくに注意を促したいのは、三宅のショーペンハウアーには「厭世観」はひとつも見られていないことである。因みに、後年、西田幾多郎が、ショーペンハウアーの哲学に深い共感を示しつつ、意志の否定による解脱や涅槃にはまったく頓着せず、逆に、意志の無限の能動性を主張し、あくまで「絶対自由の意志」を強調したことは注目に値しよう。西田にあって、「絶対自由の意志」は言語思慮を超越し、一切の限定を超えた「深底」であり、反省の届きえないノエシスである。それは見ることができず、形なく、声なき深淵であり、その実在は対象化のうちには落ちてこない。まさにこの規定は『起信論』の「真如」のそれであり、プロティノスの「ト・ヘン」にも符号する。そしてこの〈真実在〉が「絶対自由意志」として見られるのである。しかもそうした意志が我々の歴史的・具体的現実の世界のなかに生き生きと脈動し、働いているのであって、要するにそれは有機的自然観を形成している。そうした意味で、明治中期の官学アカデミー哲学が標榜する「現象即実在論」は、『起信論』に見られる「体・用」の論理の系譜に含まれることは、改めて指摘するには及ばないであろう。

★本稿は、拙著『西田幾多郎と明治の精神』（関西大学出版部、2011年）および編著『豊穣なる明治』（同出版部、2012年）

所収の拙稿「明治の哲学界―有機体の哲学とその系譜」と重複する部分があることをお断りしておきたい。

【キーワード】現象即実在論　本体的一元論　大乗起信論　井上哲次郎　井上圓了　三宅雪嶺

【参考文献】

井筒俊彦2001『東洋哲学覚書　意識の形而上学―「大乗起信論」の哲学』中公文庫
落合仁司2001『ギリシャ正教　無限の神』講談社選書メチエ221
茅野良男2004「日本におけるショーペンハウアー」（白水社版『ショーペンハウアー全集』別巻
O.クレマン1993『東方正教会』（冷牟田修二・白石治朗共訳）白水社
高坂正顕1999『明治思想史』燈影舎
高橋保行1993『ギリシア正教』講談社学術文庫
鳥井博郎1953『明治思想史』河出書房
兵頭高夫1985『ショーペンハウアー論―比較思想の試み―』行路社
山崎正一1977『近代日本思想通史』青木書店

【註】

1　『日本の名著』40巻「徳富蘇峰・山路愛山」（中央公論社　1971年）392頁
2　渡辺和靖『増補版　明治思想史　儒教的伝統と近代認識論』（ぺりかん社　1985年）287頁参照
3　下村寅太郎、古田光編『哲学思想』現代日本思想大系24 筑摩書房　所収
4　「近代的世界観の哲学的形成」（『近代日本社会思想史』吉田光、作田啓一、生松敬三編、有斐閣、1968年　所収）
5　『岩波哲学辞典』（宮本和吉、高橋穣、上野直昭、小熊虎之助編輯、増訂再版、岩波書店蔵版、1935年）参照
6　*Phänomenologie des Geistes*, 1807　ラッソン版・第３版195ff.
7　『明治文化全集』第23巻「思想篇」所載、日本評論社、1967年、422頁
8　原坦山と井上哲次郎および「現象即実在論」の関係については、上智大学教授、渡部清氏の以下の論文から多大の示唆を得た。記して感謝の意を表したい。渡部清「仏教哲学者としての原坦山と『現象即実在論』との関係」（上智大学『哲学科紀要』第24号所載、1998年）および「井上哲次郎の哲学体系と仏教の哲理」（同紀要、第25号所載、1999年）
9　「印度哲学講師原坦山申報」、『東京大学第二年報』（起明治十四年九月止同十五年十二月）収載。引用文は三橋猛雄編『明治前期思想史文献』、明治堂書店、昭和51年、600頁）
10　「八十八年を顧みて」（『懐舊録』所収）、シリーズ日本の宗教家②『井上哲次郎集』（島薗進監修）第８巻、クレス出版、293-294頁
11　『井上円了選集』第３巻、1987年、東洋大学発行。なお、本文中記載の頁数は本書による。
12　『倫理新説』（明治16年）『明治文化全集』第23巻「思想編」所収。日本評論社、1967年、419頁
13　渡部、前掲論文（1999）75-76頁参照
14　『大乗起信論』については、平川彰著『大乗起信論』（『仏典講座22』）大蔵出版、1973年を参照。更に、関西大学東西学術研究所研究叢書『「大乗起信論」の研究』（筆者編、関西大学出版部、2000年）も参看願いたい。
15　島田虔次『朱子学と陽明学』（岩波書店　1985）３－５頁参照。また体用については同氏「体用の歴史に寄せて」（『中国思想史の研究』、京都大学学術出版会、2002年）を参照されたい。
16　井上哲次郎編『哲学叢書』第一巻第二集に所収。明治34年、集文閣、362頁
17　「井上哲次郎自伝―学界回顧録―」、シリーズ日本の宗教学２『井上哲次郎集』第８巻所収、クレス出版、2003年、43頁
18　Vgl. Klaus Held: *Treffpunkt Platon - Philosophischer Reiseführer durch die Länder des Mittelmeers*, Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1990, XIX., 邦訳：K・ヘルト『地中海哲学紀行』（井上克人・國方栄二監訳）、晃洋書房、1998年、下巻、第７章を参照されたい。
19　『思想』第23号「ケーベル先生追悼号」岩波書店、1923年、参照。
20　『ケーベル博士小品集』（深田康算・久保勉　共訳）岩波書店、1939年
21　例えば、小嶋潤『西洋思想史上のキリスト教』刀水書房、1992年、28-29頁参照。
22　三宅雪嶺については、やはり渡部清氏の以下の論文を参照し、多くの示唆を得た。

「三宅雪嶺研究（一）―彼の「哲学」観の変遷を中心に―」（上智大学哲学科『紀要』第26号所載、2001年）

23　明治文学全集33『三宅雪嶺集』所収、筑摩書房、1967年、198頁

24　同書、245頁

Meiji-Era Academic Philosophy and Its Lineage —Monism of the true form and organismic philosophy—

Inoue Katsuhito

Ⅰ.

The Meiji Restoration heralded the commencement in earnest of the modernization of Japan. Faced with the looming necessity of fostering a *rich country* (*with a*) *strong army* by way of the rapid development of a domestic system for promoting Japanese independence and security to counter the encroachment into Asia of the Western powers, the leaders belonging to the new government believed that the aggressive adoption of Western modern civilization was urgent business. In response, they quickly unveiled a series of measures for the Westernization of the country. Amane Nishi (1829–1897), Mamichi Tsuda (1829–1902), and other Western scholars who came together to form Meirokusha responded positively to and took up, in their capacity as private citizens, the role of promoting these measures for Westernization as put into effect by government leaders at the time. Nishi and Tsuda studied for approximately two years in Holland, where they were drawn, under the tutelage of Leiden University professor Simon Vissering (1818–1888), to the world of Dutch ideas that were prevalent at the time as well as to utilitarianism, a predominant theory of a generation in Europe as espoused by Englishman John Stuart Mill (1773–1836), and positivism, an idea that was put forth by Frenchman Auguste Comte (1798–1857). After absorbing these philosophical concepts, they returned to Japan to introduce them to their compatriots. Such scholarship was exceedingly timely for the modernization of Japan, which was then oriented towards practical branches of learning. In search of a hub of ideas for modernizing Japanese people's lives and their way of thinking, Nishi, Tsuda, Yukichi Fukuzawa (1834–1901), Hiroyuki Katō (1836–1916), and other Western scholars who came together to form Meirokusha focused on the modern Western philosophies of positivism and utilitarianism and endeavored to transplant them into the fabric of Japanese society. In particular, the written works of John Stuart Mill were widely read in order to understand modern notions of human rights and social rights or as the ideological cornerstones of the civil-rights movement. Translated by Keiu Nakamura (1832–1891) and published in 1871, John Stuart Mill's *On Liberty* garnered broad exposure and helped significantly to spread the idea that an individual enjoys certain freedoms and rights. The arrival of the second decade of the Meiji era, however, saw attention given to the works of Mill fade as works relating to social Darwinism as espoused by Herbert Spencer (1820–1903) were actively being introduced and translated and published in large numbers. In particular, *The Theory of Social Peace*, as translated by Ko Matsushima, was referred to by Taisuke Itagaki (1837–1919) as a *textbook on democratic rights* and read by many who strove to be exposed to its contents.

Nevertheless, from around the middle of the second decade of the Meiji era, Germany, an underdeveloped country in Europe, began to garner attention as a neo-capitalist country just as Meiji government absolutism began to take hold. In November 1881, House of Peers member Kowashi Inoue (1844–1895) endorsed measures to

bring the democratic rights movement, which was then giving rise to anti-government language and conduct, under control. He proposed to guide newspapers and fortify the government school system, promote the study of the Chinese classics and teach *the way of devotion and allegiance*, and encourage the study of Germany and dampen the enthusiasm for British and French ideas that could stoke revolutionary notions. Among the countries of Europe, Germany at the time was especially notable for being led by a form of government built around a royal household, such that it was believed that encouraging German studies would be helpful in fostering a conservative spirit. The administration of government henceforth stayed more or less true to this path of opposition to the democratic rights movement. Academic philosophy in the middle of the Meiji era also came to be constituted in line with this shift from English-French studies to German studies.

Ⅱ.

Incidentally, the reception of modern Western philosophical thought during the Meiji era encouraged people to fundamentally reflect on Japanese studies and ideas that had been cultivated on a traditional basis. Indeed, it would not be an exaggeration to suggest that Japanese people at the time had been most directly exposed to Confucian knowledge since the Tokugawa era in terms of their mode of living and mode of thought. When the generation of intellectuals born in the early years of the Meiji era learned languages and felt their hunger for knowledge aroused, they found that what was primarily available to them were the Chinese classics. The use of these works to satisfy their own curiosity served as their scholastic springboard. Confucian ethical traditions were meaningful during the Meiji era as can be seen in the example of *An Essay on Modern Japanese Church History* as written by Aizan Yamaji (1864-1917) in which he wrote: "While I have rejected the teachings of Confucius, I nevertheless regard the way I must live as a human being and the providence of heaven to be one and the same. I simply cannot ever forget the attraction of Confucian teachings that sees the essence of moral sentiment as being timelessly immutable." [1]

How did modern Japanese philosophers, steeped as they had been in such traditions, receive or grapple with modern philosophies as unique academic products of the West? A salient feature of Western philosophies, which began in ancient Greece, is their adherence to a coherent system. In other words, they can be traced back to ultimate principles that constitute the fount of all knowledge, on top of which all systems are constructed. Thus, the fundamental concern of philosophy was rooted first in the quest for ultimate principles and in the exploration of the means by which all knowledge can be accordingly organized. Philosophy described the classical mindset of learning in Western Europe. The establishment of modern science, however, represented a revolution that upended this classical mindset of learning. Science is academically characterized not by the deductive method of demonstrating truth based on an assumption of ultimate principles but instead by the inductive method of learning as carried out primarily through experimentation and verification in line with empirical facts. In this sense, Western studies in Japan truly constituted an empirical science. The philosophy that was transplanted into Japan at the beginning of the Meiji era was also the modern philosophy of Western Europe, a philosophy that had prevailed since the Scientific Revolution. The characteristic essence that helped make the *modern* age truly unique can be summed up by the notion of *separable ideas*. First, the separation of human beings from nature is indeed a salient marker of the modern age, which coincided with the establishment of science in modern times. The world since modern times began is rendered most distinctive by the culture of science and technology. Cognizant actors as discerned through inseparability with the concomitant discovery of objective, mechanical nature could also be described in terms of the self-awareness of human values and the discovery of the universal self or mind. In other words, a sharp line was drawn between the subjective and ob-

jective ways of looking at things. As a method of thinking to be forged by awareness-based subjectivity, external law, beginning in the Meiji era, represented a groundbreaking way of looking at things to which Japanese people were forced to face for the first time in the course of contact with Western thought.

Incidentally, the neo-Confucianism that formed the bedrock of Confucian thought as an ideological tradition dating from the Tokugawa era emphasized practical ethics based on the Four Books: the *Analects* (『論語』), the *Book of Mencius* (『孟子』), the *Great Learning* (『大学』), and the *Doctrine of the Mean* (『中庸』). The underlying foundation of neo-Confucianism reflects a unification of human beings and heaven and earth according to the same principles. The notion that moral grounds are to be sought in heaven and on earth ("the compassion of heaven and earth as one body") is a highly salient aspect of this thought. Thus, moral issues plaguing human beings are to be resolved by dispelling selfishness and self-interest to become one with heaven and earth. Confucian tradition, which seeks to subsume human beings into eternal nature, rigidly distinguishes between subjective and objective ways of thinking and represented the polar opposite of modern Western epistemology, which subordinates the world to cognizant actors.

Ⅲ.

From December 1892 to February 1893, Rikizō Nakajima (1858-1918) introduced *Prolegomena to Ethics* by Thomas Hill Green (1836-1883) in articles entitled *About British Neo-Kantianism* that were published in the *Journal of the Society of Philosophy*. After setting forth essays on the theory of knowledge and the theory of ethics, Green's theory of self-realization enjoyed a degree of popularity in the realm of ideas. According to Kazuyasu Watanabe, this was discussed and understood particularly in the context of Confucian ethics. In the preface of *The Philosophy of Japanese Neo-Confucianism*, Tetsujirō Inoue (1855-1944) argued that the moralism of neo-Confucianism "frequently corresponds to and is the same as aspects of British neo-Kantianism as espoused by the likes of Green Muirhead." Likewise, Shigeta Oyanagi (1870-1940), a scholar of the Chinese classics, wrote that the theory of self-realization "conforms closely to the explanation of the Diagram of the Great Ultimate as put forth by neo-Confucianism and Confucianism in that our minds are seen as being subject to none other than the workings of the Great Ultimate" in "The theory of self-realization and the ethics of Confucianism" as posted to the *Journal of the Society of Philosophy* in October 1905 (p. 242, Issue 224, Vol. 21).[2]

In fact, Green's views were exceedingly easy to digest for people raised in the Confucian tradition. Forming an aspect of his *Prolegomena* is a strong awareness of personality, the basis of which is self-realization. Green studied the philosophy of German idealism as put forth by the likes of Kant and Hegel and eventually became emblematic of neo-Hegelism in Britain. He envisioned transcendent spiritual principles as derived from all phenomena and believed that the actual world was steeped in these principles. It is on the basis of this framework that he came up with his theory of self-realization. In other words, according to Green, the human spirit may be nothing more than the expression of the transcendental spiritual principles of the universe. Nevertheless, this expression occurs only after experiences are unified in the awareness of each individual, such that the self only becomes the true self when the self is unified as an expression of the absolute mind. Proximate to this unification is the personality and the realization of the true self constitutes goodness of the self as well as a common good. This thinking, as espoused by Green, calls for "*xing* is *li* (性即理)" and is clearly highly similar to the neo-Confucian ethics that exhorts human beings to return to the nature of inborn (本然之性 *benranzhixing*). The idea that self-realization concurrently brings about a common good corresponds to the points set forth in *The Great Learning* (own persons, own families, own states, and the tranquility and happiness of the whole em-

pire). In other words, this idea is similar to the basic notion that respect for the individual (through a suppression of personal lust and a rigid tempering of the self) will be channeled into the sense of ethical responsibility (among leaders) exercised in the public realm.

From the fourth decade of the Meiji era, personal and idealistic ethics, which incorporated the movement of German idealism represented by Kant and Fichte, were being actively adopted and introduced. While this represented a chance to promote a sense of individuality in terms of ethical personality, a dispute was raging at the time between those who subscribed to the British school of personal idealism (Seichi Yoshida) and those who subscribed to the German school of absolute idealism (Sadakichi Kitazawa and Tadayoshi Kihira) over the establishment of a metaphysical basis for such ethics. Sanjūrō Tomonaga (1871–1951) explored the significance of the philosophical history of this issue in his *Musings on Personality and Philosophy in 1909* and discussed the direction that Meiji philosophy should take.[3] In the course of this exercise, he divided philosophy into three types: "philosophy centered on the personality and contrasting philosophies based on absolutism and naturalism" and indicated that *ethnic distribution* for each is possible. In other words, the personality-oriented philosophy of Britain and the United States "deprives the individual mind of metaphysical values." German absolutism (spiritualism and pantheism) harbors a "tendency to magnify or reject personality" while French naturalism harbors a tendency towards sensationalism, hedonism, determinism, and materialism. It has been determined that each set of ideas will be made to assimilate with the tendencies of whatever country into which it has been imported. Incidentally, while the importing of a personality-oriented philosophy was highly significant for Japan as a country that adopted a constitutional form of government and a system of local government, it was indicated that "needless to say, the original ideology governing our country corresponded to either a magnified personality or rejected personality in both a good and a bad sense" and that "the Buddhist ideology of selflessness broadly and profoundly controls the sentiments of the people as they flounder in the darkness; yet, universal customs, as relics of feudalism, give further rein to impetus." In this connection, Tomonaga predicted that "once personal idealism is introduced to Japan, the magnification or rejection of personality will be imposed to some extent."

As predicted by Tomonaga, many examples involving the construction of German philosophy through Japanese traditional Buddhism and neo-Confucianism subsequently arose. These include ideas on religious exaltation evident in *Genshô-soku-Jitsuzai-ron* (the idea that phenomena are nothing but a true ultimate reality), as written by Tetsujirō Inoue; *Shinnyo-busshin no Sôsoku-ron*, as written by Enryō Inoue (1858–1919); *Seishin-shugi*, as written by Manshi Kiyozawa (1863–1903), a thinker who expounded on the deliverance of the self through reconciliation with absolute beings corresponding to a magnified personality; and *Yo ga Kenshin no Jikken* (1905) (『予が見神の実験』), as written by Ryōsen Tsunashima (1873–1907). While Setsurei Miyake (1860–1945), who leaned towards Romanticism, also appeared on the scene and published *Uchū* (『宇宙』) and other works based on the harnessing of sublime metaphysical speculation, Mineo Hashimoto aptly gave the name *organismic philosophy* to a unified, overall perspective on true being as the means by which non-duality can be achieved.[4]

Ⅳ.

Incidentally, what is an organismus (organic body) or *das organische* (organic being)? According to the Kōjien dictionary (fifth edition), it is something "for which many parts are organized into a single entity with each part unified under a given purpose, such that the parts and the whole are bound together by necessity." To elaborate, the term refers to a living whole constituted by the unification according to a single principle of different parts, each of which operates differently. The parts of an *organismus* do not simply come together to

form outwardly accidental relations by some disorderly process. Instead, each part forms certain inwardly necessary relations with the whole and with all other parts. The principle unifying the whole is not conferred from outside but exists within itself. A good example of an organismus is a living *organism*. The term also applies to the nation, society (social organic theory), history, the cosmos, and other unified entities.[5]

In *The Phenomenology of Spirit*, Hegel summarized his views on *organismus* as follows.[6] That is to say, an *organismus* "exists to maintain itself while relating to others." In other words, an *organismus* exists to furthermore ceaselessly return the self and maintain the self while relating to others at all times; it exists for the purpose of the self. This purpose inherently exists in an *organismus*, such that all actions and all processes represent processes to fulfill this purpose. An *organismus* seeks to fulfill its own purpose by returning to the self while relating to others; thus, it is unable to exist without others. Its relationship to others is itself internal and essential and it relates to others in the same way that a cause is related to its effect; it becomes subsumed in the process of realizing its own purpose and will treat its relationship to others as an opportunity towards this end. If one were to see things from the standpoint of a mechanical theory, the individual first exists on its own terms, such that relationships with others will emerge as extrinsic relationships of cause and effect. Here, the purpose is not intrinsic but is rather nothing more than something that is entirely imposed from the outside. In other words, in contrast to a divisible outwardly accidental uniformity possessing an inorganic mechanical perspective on nature, nature from an organismic perspective on nature consists of "beings perceiving one another through a state of mutual harmony as individual beings aspirate onto the whole" as aptly expressed by Goethe in *Faust*. According to his morphology, everything that can live forms itself according to an archetype and its metamorphosis; as such, everything undergoes differentiation and identity is maintained. In other words, inner essential uniformity exists in nature and congruent attributes are possessed by all.

The purpose of an *organismus* as referred to here is nothing less than *life*. It is in *life* that specified beings and universal beings as well as limited beings and unlimited beings become mutually subsumed and unified; thus, meaning is given to each individual part and to each individual process. A mechanical perspective on nature that ascertains nature only by way of the law of causality to which individual beings are subject cannot express the reality of nature. Such a perspective only results in the destruction of the organic linkages possessed by nature.

Nevertheless, organic, ecological nature steeped in *life* can never constitute objective nature as ascertained by awareness-based subjectivity on a targeted basis. If anything, each individual person exists at all times in his or her spot, which is, in a manner of speaking, the location to where the individual has been flung and in which the individual has been enveloped. The modern Western perspective on mechanical nature regards such nature as the target of contraposition to awareness-based subjectivity, such that nature is seen as comprising inorganic substances that are capable of dying and that have come to be handled as materials for processing with scientific technologies. It is as if living nature in its primary glory has been forgotten.

Let us return to the main topic at hand. German idealism was introduced in detail to Japan beginning in the third decade of the Meiji era. While such idealism may have been grasped in terms of mystifying, religious aspects, attempts to discern such underpinnings in European scientific theories was a unique aspect of the world of philosophy at that time. The aforementioned Tetsujirō Inoue and Enryō Inoue were most active in this sphere. The basic hallmark of their philosophy was rooted in the recognition of unwavering metaphysically absolute beings known as *real existence* and *true thusness* at the core of phenomena. In particular, Tetsujirō Inoue

used and discussed the theory of energy as it was applied in the natural sciences. Irrespective of such scientific theories, their philosophical standpoints could be succinctly summarized in the notion of *phenomena as reality*. In other words, *real existence* is thought to subsist right in the middle of phenomena rather than exist as part of the background of phenomena. This is the mindset for *monism of the true form* (where transcendent beings are not outwardly assumed), which forms the core of the thinking behind Mahayana Buddhism. This is expressed in the following formula in *Awakening of Faith in the Mahayana* (『大乗起信論』), an important Buddhist treatise to be discussed later: "All beings are nothing but a true reality-principle. A true reality-principle is nothing but all beings. (万法是真如、真如是万法)"

The philosophical perspective espoused by Tetsujirō Inoue is also referred to as *ennyū* realism. The term *ennyū* (円融 perfect and fused together) is derived from *ennyū sōsoku*, a term that appears in the Tendai doctrine (reality-principle establishing that all existences are in themselves perfect and interfused). While this thinking was disclosed in volume twelve of the *Philosophy Journal*, his theoretical perspective had already been presented in *A New Theory on Ethics*, which was published at the height of the democratic rights movement in 1883. *Universal establishment and power* (*energy*) were asserted as concepts that lay hidden as part of the background of global phenomena. It was explained that the accommodation of *trends in power* was the essence of ethics. However, this *power or reality* subsists right in the middle of phenomena rather than exists as part of the background of phenomena. This represents nothing more than Oriental pantheism, or the conversion of Buddhism into a philosophy. The following may give some insight in order to understand what *universal establishment, power*, and reality, as emphasized by Tetsujirō Inoue, means:

> Do persons who can clearly explain the fundamental basis on which all things are established carry out this task in today's world? Space, time, and power are all nothing more than phenomena arising out of our awareness. Thus, we only trust that the existence of all things is formed through phenomena that disappear from and appear before our eyes. The connections to the establishment of all things are in fact unfathomable, feared, regarded as divine, respected, and worshipped.[7]

In Buddhism, *true thusness* exists as something that unifies the *discriminatory* world from its foundation; indeed, this *true thusness* is embodied in all phenomena. According to Inoue, however, it cannot be denied, with electrons constituting *real existence* and efforts made to scientifically prove the existence of *real existence*, that the blatant distortion of arguments is being perpetrated. In addition, this *real existence* is not the subject of awareness but is richly imbued with a Buddhist palette in light of the explanation that it is to be intuited.

V.

The Buddhist notion of *ennyū* realism as espoused by Inoue came to be influenced by Tanzan Hara (1819–1892) and corresponded to the philosophical principles contained in *Awakening of Faith in the Mahayana*, which was selected as a textbook for a course on Buddhist scriptures at the University of Tokyo. In other words, *phenomena as reality* is the generic term that was given to certain metaphysics and transcendental realism as asserted by some of Tanzan's students, including Tetsujirō Inoue, Enryō Inoue, Manshi Kiyozawa, and Setsurei Miyake (1860–1945). Tanzan carved out a path of research based on Buddhism being regarded as a philosophy of the mind or as Indian philosophy by comparing the philosophical contents of the fundamental doctrines of Buddhism with Western philosophies. Young people who were fascinated with the new Western philosophies were once again made aware of the fact that an original philosophical framework comparable to Western philosophies

had existed since ancient times in Japan, a country on the eastern edge of Asia, and urged to adapt the contents of this Oriental thinking into the conceptual structure of Western philosophies. Consequently, they gave rise to the philosophical perspective that later came to be known as *philosophy as reality*.

In 1877, the University of Tokyo was established. Hiroyuki Katō (1836–1916), then head of the faculty of literature at the University of Tokyo and an aficionado of philosophy, paid a visit to Tanzan Hara (1819–1892) and implored him to serve as the first lecturer for a course on Buddhist scriptures that would be newly set up by the university.[8] In this way, Tanzan came to be placed in charge of this elective course on Buddhist scriptures as offered by the faculty of literature at the University of Tokyo beginning in November 1879. Tanzan wrote an annual report to the university authorities as follows:

> From November 1879 to June 1881, I will be giving lectures to resolve issues posed by the three main Buddhist sutras—Sutra of Perfect Enlightenment, Awakening of Faith, and Treatise on the Hundred Dharmas—at this institution (university) as ordered by the president of the university. In September of the same year (1882), Buddhism will be referred to as *Indian philosophy* and added to the regular coursework as given by the faculty of literature. That this institution has seen fit to begin counting Buddhism as a part of the university's course load in this manner gives me great pleasure. Two textbooks to be placed under my charge have also been assigned; they are *Fukyohen* and *Vimalakirti Sutra*. [The remainder has been omitted.] [9]

His course on *Awakening of Faith in the Mahayana*, going so far as to teach students to think about *true thusness and reality* in connection with the metaphysics of German idealism, was philosophically more advanced than anything else among the Buddhist doctrines being explored at the time. While the name of the "course on Buddhist scriptures" was changed to what is now referred to as "Indian philosophy" in 1882, Tanzan did not think of Buddhism in terms of the Western notion of *religion*, that is, in terms of integration with a transcendental absolute being in whose image man is conceived. Indeed, regarding Buddhism as an *Indian philosophy* or *philosophy of the mind* yielded an area of Buddhist study through the understanding and interpretation of aspects of the understanding of existence in accordance with the transformation of the one spirit of all living things. Thus, it was utterly no surprise at all that his favorite *Awakening of Faith in the Mahayana* (hereinafter referred to as *Awakening of Faith*) was selected as a textbook. It goes without saying that the exponents of *philosophy as reality*, without exception, were students who attended classes for the course on Buddhist scriptures (Indian philosophy) as held by Tanzan.

Tetsujirō Inoue was a student who belonged to the first class of the faculty of literature at the University of Tokyo and graduated in 1880. He wrote of Tanzan, his professor during his student days, in his memoirs that he wrote in his later years as follows:

> And interestingly a Zen priest by the name of Tanzan Hara arrived at the university as an instructor who came to deliver lectures on Buddhist scriptures (*Awakening of Faith in the Mahayana* and others). In attending these lectures on Buddhist scriptures as given by Tanzan Hara, I finally understood the exquisite flavor of the philosophy found in Mahayana Buddhism. Henceforth, I was ever more bound to Buddhism. To this day, I study the philosophy of Mahayana Buddhism and harbor a great interest in this topic.[10]

Ⅵ.

Enryō Inoue, four years younger than Tetsujirō Inoue, entered the department of philosophy of the faculty of literature at the University of Tokyo in 1881 and graduated in 1885. While he was a learned monk of the Ōtani School of the Buddhist Shin sect, he became strongly influenced by Fenollosa in particular during his college years and chose to forge a path of understanding Buddhist thought in terms of Western philosophies. He expounds on the idea of *philosophy as reality* based on *Awakening of Faith in An Evening Discourse on Philosophy*, his first work as published in 1886. This work was widely read at the time and was counted as one of the favorite books of Kitarō Nishida (1870–1945). Enryō Inoue subsequently released numerous works on *philosophy as reality* and actively asserted the superiority of Buddhism over Western philosophies and Christianity while philosophically reconstructing Buddhism. Allow me to briefly introduce the contents of *An Introduction to Buddhist Action* (1887) below.[11] Enryō Inoue explained that official recognition of Christianity would be impossible to reconcile with the expansion of sovereign rights and the revisions of treaties and expressed his own bold views as follows:

> I absolutely expect that Buddhism will be reformed into a flowering religion based on the reasons enumerated above. This is because I believe that this expectation is in line with the purpose behind the search for the truth as carried out by scholars and because I believe that each individual in society assumes obligations towards the state. [p. 354]

In this connection, he chose to ascertain the points on which Buddhism and philosophy (German idealism) could be brought together. According to him, *matter and mind* are not separate in the beginning. Instead, these two elements emerge from a *primary substance*. Only Buddhism is capable of clarifying their differentiated states and the relationship between a primary substance and *matter and mind*. Thus, the Buddhist perspective on *true thusness* will be developed with the same logic. In other words, *true thusness* and *matter and mind* go to the relationship between the original being and phenomena. Beginning with the words "Matter and mind are phenomena, *true thusness* is the body, and force is what is developed through the *true thusness* of matter and mind" (p. 368), a theory on body and mind as it relates to *true thusness*, and all creation is explained using expressions found in *Awakening of Faith* ("All beings are nothing but a true reality principle. A true reality principle is nothing but all beings. Form is emptiness. Emptiness is form.") and with the famous "analogy of waves on water" that appears in *Awakening of Faith*. In other words, "Behold the origin of *true thusness*: just as waves follow water and water follows waves, all things and *true thusness* are intertwined with one another, such that there are no waves away from water and there is no water away from waves" (p. 370). The logic of *ennyū sōsoku*, according to which "the relationship between *true thusness* and matter and mind is described as being the same or different, as being different or the same, like two after one, and like one after two" (p. 371) is laid out over the course of a large number of pages.

In this way, Enryō Inoue essentially succeeded in terms of many points to the way of thinking contained in *Awakening of Faith* as taught by Tanzan. The indication of these points constitutes an argumentative stance that was shared among the exponents of the idea of *philosophy as reality* other than Enryō Inoue himself. When each is seen, the basic structure of *philosophy as reality* is believed to have already been presented by Buddhist philosopher Tanzan Hara.

Like Enryō Inoue, Manshi Kiyozawa was a student who had been dispatched by the Ōtani school of the Buddhist Shin sect. His relationship with Tanzan Hara, however, was regarded as rather weak. After graduating

from the department of philosophy at the University of Tokyo in 1887, he was to have majored in religion and philosophy in graduate school but he had expressed a deep interest during his student days in lectures on the history of philosophy as delivered by E.F. Fenollosa (1853–1908). In particular, he studied the philosophy of Hegel. Indeed, Kiyozawa's student days coincided with the time when Fenollosa himself converted to Buddhism. Kiyozawa comprehensively studied similarities between Buddhist philosophy and the agnosticism of H. Spencer (1820–1903), German idealism (especially Hegelian dialectics as well as R.H. Lotze (1817–1881)), and other philosophies covered in Fenollosa's lectures and developed his own perspective on *philosophy as reality*. However, it is believed that he, as a learned monk of the Jodo-Shin sect, directly inherited the basic form of *philosophy as reality* as a Buddhist philosophy from Enryō Inoue, his senior. Kiyozawa's main works on *philosophy as reality* consist of *Pure Philosophy* (1889), which was ostensibly written under the influence of Lotze, and *Shukyo Tetsugaku Gaikotsu* (1892), a book that outlines the author's excellent theory on religion.

Setsurei Miyake was someone who by disposition possessed a large quantity of materials normally compiled by certain types of journalists and demonstrated an exceptional talent for writing about philosophical and ideological history. His understanding of dialectics was truly something to behold. After graduating from the department of philosophy at the University of Tokyo in 1883, he worked for a publisher and the Education Ministry as an associate professor at the University of Tokyo, researched the history of Buddhism, and released two works, *The History of Japanese Buddhism and A Short History of Christianity*, in 1886. A small work entitled *Gakan Shōkei* (1892) was particularly notable apart from his many works and writings for the fact that it referred to *philosophy as reality*.

Ⅶ.

In placing the focus of this paper back on Tetsujirō Inoue, we cannot ignore the aforementioned Fenollosa, an instructor of Western philosophies, as someone other than Tanzan who was influential on the young man during his student days. Dedicated research into philosophy was fully commenced under American Fenollosa's stewardship at the University of Tokyo shortly after its founding in 1877. He covered Kant and other German philosophers as well as the theory of evolution and Spencer, a favorite thinker who was at the time regarded as a foremost philosopher in Britain, and mainly taught philosophical and sociological ideas based in particular on *First Principles* (1862).

Inoue learned about the philosophy of Spencer from Fenollosa and developed his own philosophy after focusing in particular on his concept of *the unknowable* as it was laid out in *A New Theory on Ethics*, which was published in 1883. This concept represents the philosophical expression of a metaphysical, transcendental divine concept and is also referred to as the *undefinable unlimited being*, the *primary cause of the universe*, and the *unlimited absolute being*, among other such examples. Having studied the philosophy of Spencer, Inoue compared phenomena subject to sensory experiences and *reality* and posited that *reality* resides on the reverse side of phenomena and is utterly beyond our reach and unascertainable with our senses.[12] Incidentally, Inoue wrote the English word *reality* alongside the Japanese word "*jittai*" (実体) that he used for this term. Nowadays, *reality* is normally translated into the Japanese word "*jitsuzai*" (実在). According to Kiyoshi Watanabe[13], the English word *reality* was also translated as *jittai* in the *Philosophy Glossary*, Japan's first dictionary of philosophy terms as compiled under the leadership of Inoue in 1881. An explanation that is highly interesting for us was added to this entry. The heading for this term was simply laid out as follows: "Reality / *jittai, shinnyo, an, kishinron, tōchi-issaihō fukasetsu, fukanen, 故名為真如.*" An means "see (as in 'refer')." In other words, he understood the English word for reality, which was to be translated in later years as *jitsuzai*, in light of its connection to *shinn-*

yo as used in *Awakening of Faith*. As noted in this paper, *shinnyo* truly means nothing more than transcendental true existence at a depth beyond all explanatory words. It once again goes without saying that this also corresponds to Spencer's *undefinable unlimited being* and *the unknowable*. I would now like to explore the contents of *Awakening of Faith* in the next section.[14]

Ⅷ.

Awakening of Faith appeared in the sixth century (A.D.) and its authorship is attributed to Aśvaghoṣa. As it is widely known, only two Chinese translations of this text remain in existence. The first was produced as a single volume by Paramārtha (499–569) in 550 while the second was produced as two volumes by Siksananda between 695 and 700 during the era of Empress Sokuten. Neither the original Sanskrit text nor the Tibetan translation exists and no cited references can be found in Indian Buddhism. Accordingly, the theory that the earliest known text is a Chinese composition is asserted but the question remains unsettled. In any case, this textbook on Buddhist treatises represents the quintessence of Mahayana Buddhism, or Buddhism of the north, and its impact on Buddhism in China and Japan is simply immeasurable. The word *hongaku* (本覚) as referred to in the Tendai-Hongaku philosophy first emerged in *Awakening of Faith* and was explained in terms of reaching *kukyōkaku* (究竟覚) along with *shikaku* and *fukaku* (不覚). Key terms at the core of this paper consist of "the minds of living beings" of "one mind" or the *ālayavijñāna* (阿黎耶識) of the *tathagatagarbha* (如来蔵 the potential within all living things to become a Buddha) and, ontologically speaking, *true thusness*. *True thusness* (真如 *shinnyo*) literally means "remaining innate." "*Shin* (真)" refers to the rejection of falseness while "*nyo* (如)" refers to self-equivalence of equality without discrimination. In breaking down the Chinese translation of the original Sanskrit term ("*tathatā*"), we see that it means a true existence that is neither increased nor decreased by a single point or stroke.

There are two sides to "the minds of living beings": the "*true thusness* of the mind" and the "birth and death of the mind"; both are inextricably linked to one another. The true nature of the mind—the t*rue thusness* of the mind—is itself pure, transcends changes in terms of the birth and death of the mind (time), and is subject to neither birth nor death (neither temporal nor preceding in time). In actuality, however, the mind becomes immersed in earthly desires and is subject to the recurrence of births and deaths as the mind of an unenlightened person. *True thusness* that has been encrusted by earthly desires in this way is referred to as *tathagatagarbha* (the potential within all living things to become a Buddha). Thus, *tathagatagarbha* may itself constitute *true thusness* that is pure but, so long as it is governed by delusory attachment, will represent *true thusness* that has yet to emerge from a state of bondage. Such tidings are conveyed in the statement, "Be in accord with a state of neither arising nor ceasing and with births and deaths and be neither the same nor different." However, there is a duality here: arising and ceasing (*true thusness*) and births and deaths (earthly desires). This statement is not calling upon the reconciliation of this duality into one. Instead, it is saying that the mind that is itself pure without having succumbed to earthly desires even as it is covered in earthly desires is *tathagatagarbha*. Births and deaths occur even as the mind neither arises nor ceases. In terms of the analogy of water and waves as presented in the aforementioned quoted passage attributed to Enryō Inoue, water will generate waves through the action of wind, an extrinsic cause (earthly desires), but the fact remains that water remains water (moisture). It may billow as the sea runs high but the waves will dissipate when the wind stops, thereby allowing the water to return to its essential nature as something akin to a clear mirror. Yet, no matter how high the waves billow with the wind (move), the state of water as water (moisture) will not change. No matter how much the surface of the water churns, the depths of the same water will remain steadfast. In this sense,

the self-identity of water as water will be maintained no matter what form the waves take, such that water transcends all forms of waves. This unified transcendental water itself will transform into various waves and start moving. In brief, *true thusness* is sort of like absolute stillness (water itself and moisture) going beyond movements while *tathagatagarbha* constitutes stillness applied to movements (billowing water). As the stillness anticipates movements, the non-arising and non-ceasing of *tathagatagarbha* become neither one nor different in accordance with births and deaths. This is also referred to as *ālayavijñāna* or *storehouse consciousness*.

Ālayavijñāna takes in all of our experiences (能攝一切法) as the foundation of the existence of unenlightened persons afflicted by earthly desires, such as greed, anger, jealousy, and self-conceit, and emerges even if all of our experiences come into play (生一切法). This is what is meant by the reference to a *storehouse* in *tathagatagarbha*. If we were to elaborate, then *true thusness* or true existence that remains innate is a total inalienable state by which individual existing beings omnipresent in the entire universe are fully manifested. Originally, this was nothing more than absolute *nothingness or emptiness*—in other words, the state of an absolute storehouse. Thus, *true thusness* resides as potential in the foundation of the metaphysical substance of each existing being that causes phenomena to occur, incorporates all things into the possibility of a foundational existence, and liberates individual beings at the same time even as they remain in their innate state. To put it another way, each individual being that causes phenomena to occur exists in every respect in *true thusness* manifested thereby. Conversely, *true thusness* constituting the cause of the existence of each being is in every respect transcendentally stored in the self as the original being thereof and, at the same time, inherent in all things manifested thereby.

In this way, *true thusness* is notable for ontologically having two contradicting sides in every respect. Thus, at first glance, *true thusness* is such that its polar opposite, delusory attachment, is ontologically nothing more than *true thusness*. This is captured in the following expressions: "Earthly desires are a pure aspiration to enlightenment," "sufferings of birth and death are nirvana," and "Form is emptiness. Emptiness is form." The storehouse and state of manifestation of *true thusness* stand in sheer conflict with one another and are established while being mutually contradictory. Accordingly, the world of phenomena, controlled as it is by delusions, deviates away from the innateness of *true thusness*. At the same time, *true thusness* itself undergoes nothing less than self-development as seen from a different perspective. It goes without saying that *hongaku* philosophy, which advocates that "all living creatures possess Buddha-nature" and that "trees, plants, and earth possess Buddha-nature," derives from this thinking. In short, *phenomena* are nothing more than the manifestation of true existence; in other words, this is the notion of *philosophy as reality*.

Theoretically speaking, the perspective contained in *Awakening of Faith* corresponds to the theory of substance and function as can be understood using the analogy of water and waves and, if put differently, is nothing more than the theory of immanent transcendence. In other words, substance and function is a relationship that is to be seen in contrast to the relationship between cause and effect. If an explanation is given using the analogy of water and waves, then the relationship between cause and effect is like the relationship between wind and waves; the relationship between substance and function, on the other hand, is like the relationship between water and waves. Substance is fundamental and the self while function is a derivative of substance and its actions. It is a relationship between the original being and its function and between the substance and its phenomenon. A causal relationship is regarded in terms of the separability of cause and effect, for cause and effect are like two separate things. However, the relationship between substance and function is generally characterized as the "unity of substance and function" or "substance is nothing but function, function is nothing but substance." Thus, even as unified principles possess a transcendental structure without bounds, they develop within the self and become internalized in all things.

This idea of the systematic development of the one is tied to the concept of *natural laws* in neo-Confucianism. The idea of one unifying principle as espoused by Confucian scholar Chang Yi（程伊川 1033–1107）corresponded to the notion that "principle is one but its manifestations are many,（理一分殊）" whereby a single transcendental principle, when applied to all things, manifests according to the unique circumstances that apply in each case. The concept of substance（体）and function（用）is also used in Confucianism. In the first chapter of his *Doctrine of the Mean*（『中庸章句』), Chu His（朱子）states that "an original being shall become a being of the path while a being of the moral path shall become a function of the path." The first article of the first volume of *Zhuzi-yulei*（『朱子語類』）states that "For yin yang（陰陽), function is in yang while substance is in yin. Motion and motionless have no beginnigs; yin and yang have no starting point," or that one's nature is substance and one's feelings are function. This idea was a predominant one along with *Kanhua Chan*（看話禅）during the Sung Dynasty and was connected at a fundamental level with the Hua Yan teachings（華厳教学）of *li shi wu ai* and *shi shi wu ai*（理事無礙・事事無礙), which influenced neo-Confucianism to no small degree. To put it another way, the parts and the whole constitute nothing more than *organismic philosophy* that teleologically adheres to the logic of *ennyū sōsoku*. This forms the very core of the Oriental idea that differs from the mode of thinking corresponding to the Western dualism that externally posits a transcendental absolute being.

It does not appear that we can clearly limit our inquiry to asking whether the logic of substance and function is derived from Buddhism or originates in Confucianism. According to Kenji Shimada, the logic of substance and function was exceedingly familiar to the Chinese mode of thinking, wherein no transcendental creator is assumed to exist outside of reality. It is said that Chinese thought was originally or potentially consistent with the logic of substance and function.[15] As Meiji-era scholars grappled with Western philosophy, they sought to give greater clarity to this uniquely Oriental way of thinking—that is to say, the logic of the *immanent transcendence* between substance and form. It would not be an exaggeration to even say that their focus was, in other words, *organismic philosophy*.

Ⅸ.

In 1901, Tetsujirō Inoue penned a long article entitled *The relationship between awareness and reality*. In this article, *awareness* corresponded to the *birth and death of the mind* as referred to in *Awakening of Faith* while *reality* corresponded to *the true thusness of the mind or true thusness*. In other words, awareness that is formed subject to the antagonism between the primary and the subordinate corresponds to the world of phenomena but reality is an ultimate being of utter equality without discrimination, capable of transcending all linguistic segmentation. While this is ascertained based only on intellectual intuition, *Awakening of Faith* is cited in this context. For example, *true thusness* is explicated in *Awakening of Faith* as constituting true reality:

> All things in their fundamental nature are not nameable or explicable. They cannot be adequately expressed in any form of language. They are without the range of apperception. [They are universals.] They [things in their fundamental nature] have no signs of distinction. [They are not particulars.] They possess absolute sameness. [They are universals.] They are subject neither to transformation, nor to destruction. They are nothing but the one soul, for which suchness is another designation. Therefore, they cannot be [fully] explained by words or exhausted by reasoning.

This should be perceived by internal intuition and cannot be explained by the sort of sorting effect that is seen with awareness in the case of special phenomena. The text in *Awakening of Faith* sets forth such semantic con-

tent and presents an exceedingly clear explication thereof.[16]

Incidentally, it has been pointed out that a factor that helped solidify the framework for regarding the new philosophical thought known as *philosophy as reality*, as based on the monism of the true form as explicated with *Awakening of Faith* by Inoue, as a uniquely Japanese philosophy was exposure to the ideas of A. Schopenhauer (1788–1860) and K.R.E. von Hartmann (1842–1906) during his studies in Germany. How did the philosophies of Schopenhauer and von Hartmann cause Inoue to focus on creating a new way of philosophical thinking? According to a general view of this matter, one might tend to believe that he became interested in the philosophies of these two men because the fundamentals of their ideas exhibited little in the way of Western Christian elements and could, if anything, be seen as "Oriental." In truth, the fact that Schopenhauer was highly interested in Indian Buddhism for its explications on the quietness and peacefulness of nirvana came to be widely known as a result of Inoue's writing. But did Inoue believe that that was sufficient to establish that their philosophies were Oriental? On what grounds did Inoue regard their philosophies as Oriental and by what manner did he arrive at this understanding? These are the issues at hand. After returning to Japan, he actively gave lectures on the philosophy of Schopenhauer and spoke as follows:

> The philosophy of Schopenhauer ultimately seeks to endorse the theory of nirvana. In this way, he was a philosopher who was delighted to have been exposed to Buddhism and who venerated the Buddha. However, the nirvana that is referred to in the theory of nirvana as addressed by Schopenhauer is no more than a solitary nirvana for which the self as explained by Hinayana Buddhism has been destroyed. Nevertheless, he was satisfied. If he had read something like *Awakening of Faith* and come to understand Mahayana Buddhism or if he had read the Nirvana Sutra of Mahayana Buddhism and come to know of the active nirvana of the four virtues of nirvana, I wonder how delighted he might have been. In any case, as he was a philosopher who had studied Oriental thinking as described above and took joy in and heartily received what he learned, I chose to give lectures on his philosophy in turn. […] von Hartmann too has been influenced by Schopenhauer. In his key philosophical book entitled *The Philosophy of the Unconscious,* he sets out his theory of deliverance as the final stage. While it appears as if he understood Buddhism to an even greater degree than Schopenhauer, he did not go so far as to absorb the philosophy of Mahayana Buddhism.[17]

In brief, according to Inoue, even if Schopenhauer, a man of the West, promotes deliverance from blind will and the idea of Buddhist nirvana or salvation in his central work entitled *The World as Will and Representation*, thereby embracing the notion of touching upon Buddhist thinking, his perspective ultimately represents nothing more than Indian Theravada or Hinayana Buddhism by which nirvana is attained through the rejection of earthly desires. That he does not take the perspective of Mahayana Buddhism, which takes the view that "earthly desires are a pure aspiration to enlightenment" and the view that "sufferings of birth and death are nirvana," was a source of great dissatisfaction. Accordingly, he lamented, "I wonder how delighted he might have been if he had read something like *Awakening of Faith* and come to understand Mahayana Buddhism or if he had read the Nirvana Sutra or other such examples of Mahayana scripture and come to know of the active nirvana of the four virtues of nirvana."

What should be kept in mind here is that, while it is accepted that Inoue embraced the philosophical thinking of Schopenhauer and von Hartmann because they, despite being men of the West, took an exceptional interest in Oriental Buddhism, it is believed that there was another explanation for Inoue's embrace that stood in contrast to such a superficial reason. In other words, his exposure to the philosophies of these two philosophers gave In-

oue the impetus to construct a new philosophy known as the logic of *philosophy as reality* as a unique Japanese philosophy. In this connection, we might wonder if perhaps Inoue discerned the idea contained in *Awakening of Faith* that he learned during his student days—that is, the idea of the monism of the true form—in the philosophies of Schopenhauer and von Hartmann. As a matter of conjecture, it is possible that Inoue incorporated the self-originating activation and deployment of the *true thusness* of Buddhism as it relates to transcendental, storehouse consciousness—in other words, the notion that true existence will develop on its own as captured in the idea of *zchen yu sui yuan*（真如随縁）—into the concept of Schopenhauer's *blind will*. In essence, the will as a thing-in-itself is nothing more than true existence and will spontaneously self-propagate. That is to say, perhaps *The Metaphysics of the Will* was incorporated into the philosophies of Schopenhauer and von Hartmann. Is it possible that such nuances were included in the Oriental qualities Inoue saw in their philosophies? Of course, while Schopenhauer rejected the notion of *will* and held that it retained only a negative meaning to be overcome, this was overlooked and the term *will* and its image of self-originating activation was an exceedingly appealing concept for Inoue as well as others who were drawn to the lineage attached to the logic of *philosophy as reality*, including Enryō Inoue, Setsurei Miyake, and Kitarō Nishida. It is also very important to note that the thinking of Schopenhauer and von Hartmann differed completely from the teachings of Christianity—or more accurately, Western Christianity. They harbored ideas on a certain type of mystical monism—Eastern or Oriental monism of the true form—that stood in contrast to the dualistic theory of Western Christianity. I would like to briefly deviate from the subject and touch on the differences between Western and Eastern Christianity.

X.

Western Latin-based Christianity—in other words, the true Roman Catholic version of Christianity—started during the period between the second and third centuries. Christian authors of the West differed from church fathers of the East first in terms of the language that was used. In other words, world views and states of awareness that differ fundamentally between the Latin-speaking western half of the Roman Empire and the Greek-speaking eastern half are expressed. This fundamental difference came to be exposed politically in the form of the schism that opened up between Rome and Byzantine. The Latin-Western spiritual temperament probably most clearly emerges in the Roman Empire. First, Romans, in contrast to Greeks, were thoroughly oriented towards the law, such that their communal living arrangements were comprehensively organized around a legal framework. Accordingly, Western Christianity was notable for featuring not a philosophers' god that was ontologically understood as was the case under Eastern Christianity but rather a god in the mode of a father who judges, forgives, and loves in the context of a relationship between a father and his children. This relationship between God and human beings is based on a covenant—a defining characteristic of original Judaism and Abrahamic religions—wherein the biblical God is made to confront others and constitutes an externally transcendental monotheistic God in whose image man is conceived. No breach can be formed whatsoever between God as the creator and those whom he has created. God reigns supreme from outside on an omnipresent basis and transcendentally exists to create all things from a state of nothingness. Thus, compliance with the covenant is important and one's membership in a church through a declaration of faith was subject to legal binding force.[18]

In contrast, the church fathers of Greece to the east initially deepened their understanding of Christianity based on Greek philosophy, in particular the ideas associated with neo-Platonism. The central theological concept underpinning the Eastern Orthodox Church was deification (*θεωσις*). What this means is that something divine dwells immanently in the souls of human beings. In other words, a human being can harness such spirituality in

a process of austere self-purification to free his own soul from the confines of the body and render himself into an image by which the light of something divine can be manifested internally. This corresponds to a concept addressed by Plato himself in Theaetetus (176b), one of his dialogues: *ὁμοίωσις θεώ* or "elevation of the human to the godly." This deification of human beings became a salient feature of the Eastern Orthodox Church. Athanasius of Alexandria, a Greek Church father of the fourth century noted that "God became man so that men might become gods."

In other words, God exists immanently as an *image* within the confines of limited human existence. In this sense, God does not exist independently on the outside while disconnected from humans. Instead, it is believed that He exists immanently on an omnipresent basis as part of a unifying oneness, a notion that redounds to monism of the true form. The philosophical orientation of Schopenhauer, who yearned to be liberated from suffering rooted in carnal desires—in other words, his notion of blind will towards life—and attain nirvana through austere self-purification, ostensibly owed much to Indian Buddhism. However, perhaps the truth is that Schopenhauer had already been oriented towards the mystical monism of the Eastern Orthodox Church of Greece rather than the doctrine of duality associated with the Western church of Latin influences.

As outlined above, the standpoint of monism of the true form is such that it universally retains a structure of *immanent transcendence* as analogized with the relationship of water and waves rather than one that involves external transcendence. To elaborate, it is explained that a single transcendental being arising from an intrinsic and not extrinsic cause moves on its own, undergoes self-development, and operates through participation within individual existing beings and that actions will be taken towards self-realization and self-elicitation of the truth in a being with a storehouse consciousness (*true thusness* and *true existence*). As seen in *Awakening of Faith*, this is the same as *zchen yu sui yuan* whereby the *true thusness* of the mind will evolve on its own into the birth and death of the mind without losing its own purified mind. Furthermore, the idea of one unifying principle as espoused by Confucian scholar Chang Yi corresponded to the notion that "principle is one but its manifestations are many," whereby a single transcendental principle, when applied to all things, manifests according to the unique circumstances that apply in each case. This idea was a predominant one along with *Kanhua Chan* during the Sung Dynasty and was connected at a fundamental level with the Hua Yan teachings of *li shi wu ai and shi shi wu ai*, which influenced neo-Confucianism to no small degree. To put it another way, this is nothing more than the logic of substance and function (original being and its function) or the logic of *immanent transcendence*. This forms the very core of the Oriental idea that differs from the mode of thinking corresponding to the Western dualism.

XI.

In 1887, Ludwig Busse (1862-1907) was invited to come from Germany to serve as a foreign instructor at the philosophy department of Tokyo Imperial University for the first time. As a philosopher taking the standpoint of critical realism traceable to Lotze, he applied Kant's *Critique of Pure Reason* to texts to lecture primarily on classical German philosophy. Six years later in 1893, Raphael von Koeber (1848-1923), a Russian of German ethnicity, arrived to take up his new post as Busse's successor.

Koeber's lectures were delivered over a period of twenty-one years from September 1893 to July 1914. He was the first university instructor to apply the principle of original text and language to philosophical research in practice and taught an approach to researching ancient Greek philosophy in ancient Greek, written works by Christian thinkers from the European Middle Ages through the use of original Latin texts, and written works

related to German philosophy in their original language. However, there is almost no evidence that he developed his own original system of philosophy. Koeber was an introvert who was frequently noted for adhering to a passive, mental form of aristocratism but it cannot be forgotten that, as noted above, he was a Russian of German descent. Thus, his understanding of Christianity probably was associated not with the Latin West but with Eastern Christianity, or the Russian Orthodox Church. This likely accounts for his exceedingly strong mystical, metaphysical tendencies. He is also noted for devoting much attention to the idea of *transcendental realism* as put forth by the von Hartmann school of thought. He is said to have often told his pupils that intellectual intuition, the sort that might also be described as mysticism, must operate on a foundation of true philosophy.[19]

Thus, Koeber sought to also read mystical realism into the philosophy of Schopenhauer. This is clearly seen when Schopenhauer's theory as printed in his *Collection of Literary Sketches*[20] is read. He accepted the idea of an *intellect* within the context of *will* as referred to by Schopenhauer and thought that this idea constituted *true existence*. In other words, while the will objectifies the self as unconscious intellect, this is believed to be a rational shift from the unconscious to the conscious sphere. Needless to say, this thinking is not Western. Indeed, it is worth focusing on the fact that this thinking is also connected to the outflow theory of neo-Platonism, which influenced Eastern Christianity. *τὸ ἓν* ("A Primitive Being"), as explicated by Plotino (around 205-270), exceeds our thinking and is transcendental in the way that it surpasses discourse. However, it is encapsulated within all things and conceals the potential to cause all existing beings to emerge through the primordial, complete will that exists immanently within the self. To put it differently, *the one being* transcending existence possesses the power, strength, and ability to facilitate, among other things, an orientation towards elicitation arising from the self within the self. The one being confers wisdom on itself based on such overflowing potency and inexhaustible strength, evolves into the spirit or soul of the universe, imparts embodiments on all things, and becomes internalized as their basis for existence. For Plotino, everything from wisdom to matter flows from the one being. Moreover, spirituality (light) dissipates at each stage. The one being constitutes light-radiating goodness itself while matter, in contrast, is lacking in such goodness, such that it represents evil immersed in darkness. While goodness will be shared and will stay one step ahead of evil as long as matter retains form, matter will remain the essence of evil.

Incidentally, the workings by which the primordial one being self-elicits beyond the self like a fountain that gushes out ceaselessly represents nothing less than self-awareness by the one being, which in turn results in the successive flowing out of wisdom and the spirit or soul of the universe. Such self-awareness by the one being signifies that the one being corresponds to volitional existence. The wisdom and spirit or soul of the universe produced by the conscious will of the one being produces vestiges of the one being in the self. If this is the case, then given the volitional existence of wisdom and the spirit or soul of the universe, then it goes without saying that wisdom and the spirit or soul of the universe conversely yearns for the one being and harbors an internal longing to return to the one being.[21] Thus, human beings will slip free from the confines of their physical bodies, reach the world of wisdom, and suddenly coalesce with the one being (self-emancipation or ekstasis). This description is consistent with the *path of ascension* as endorsed by Plotino and constitutes a guide to *nirvana* as formulated by the Schopenhauer school of thought.

Meanwhile, the *will* as used in Schopenhauer's theory of the will denies the existence of a transcendental god in whose image man is conceived if the aforementioned monistic thinking is taken into proper account. In fact, the *will* as referred to by him does not refer to a transcendental being that creates all things from a place outside of the world. In other words, the entire world represents nothing more than the will as an objectified, elicited

self and the will exists immanently in the world. While the will does transcend the form of time, space, and cause and effect in the world of phenomena, it also lurks right the midst of phenomena at the same time. In other words, the philosophy of *immanent transcendence* itself might have been what Schopenhauer was targeting. Thus, within the context of emphasis placed by Koeber on the self-objectification of the *will* based on the recognition of *intellect* as the basis of *blind will*, self-realization emanating from within the self of true existence as a thing-in-itself was read into the philosophy of Schopenhauer. In other words, this is proof that Schopenhauer's philosophy retained a monistic mysticism.

Ⅻ.

As explained in detail up to this point in this paper, Inoue attempted, by a different approach, to adapt and read into Schopenhauer's philosophy, which Inoue and Koeber understood exoterically as pessimism and as a theory of nirvana, Eastern thought as acquired through *Awakening of Faith*, or monism of the true form of Mahayana Buddhism under which a transcendental being is not assumed to exist externally. Koeber, the Russian of German descent, attempted to likewise adapt and read into Schopenhauer's philosophy a form of mysticism corresponding to the Eastern Christianity of the Russian Orthodox Church based on neo-Platonic monism under which a single god as creator in whose image man is conceived is also not assumed to exist externally. In both of these cases, it is recognized that East Asian thinking and East European mysticism, which differ from Latin-based Western dualism, are connected via monism of the true form. There is one more individual who construed Schopenhauer in the same way. He is Setsurei Miyake.[22] Miyake too exhibited a sense of affinity to Schopenhauer and von Hartmann. In 1889, he published *Drop of Philosophy*（『哲学涓滴』）and wrote the following therein:

> Hegel's thinking was nothing more than thinking that was equivalent to wisdom and lacked inner vitality. Where vitality appeared to exist, there was in fact none. While explicating the development (of a dialectic), such development too lacked vitality. Indeed, as it is recognized that his thinking is akin to clay statues, there is no preventing the emergence of assertions that are in stark opposition thereto. In contrast, Schopenhauer's preeminent philosophy regards as inadequate Hegel's ideas and posits, with a focus on the will, that everything from the actions of dust and trash to the movements of the sun and the stars—all phenomena between heaven and earth—are set in motion from the operations of the will. The movements of the cosmos do not redound to utilized wisdom. Rather, it would not be an exaggeration to say that a truly great achievement has been secured in the construction and critiquing of the movements of the cosmos based on the will as exercised.[23]

That Miyake learns from Schopenhauer is also apparent based on the contents of *Gakan Shōkei*（1892）（『我観小景』）.

> The movements of all things are based on force. Unbounded, force moves forward without ceasing. The actions of human beings are also based on the will. The will is truly an element of potency. Force and the will cannot be detached from one another. Schopenhauer feels that the potency between heaven and earth fully constitutes the will and believes that every type of action redounds to the will.[24]

At the foundation of the actions of all things and human beings in the cosmos lies *force*, which in turn is based on the will. The representative of this way of thinking was Schopenhauer. Miyake sought to receive this way of

thinking as his own philosophical standpoint. As with Inoue and Koeber above, he understood Schopenhauer in terms of monism of the true form. I urge that particular attention be paid to the fact that there is no sign of a pessimistic view of life, a noted feature of Schopenhauer's philosophy, to be found in Miyake's understanding of Schopenhauer. Incidentally, it is worth noting that Kitarō Nishida, in later years, indicated that Schopenhauer's philosophy resonated deeply with him, such that he paid utterly no heed to deliverance from earthly bondage or nirvana based on a rejection of the will. Instead, he asserted the unlimited activity of the will and persistently emphasized the *will of absolute freedom*. For Nishida, the *will of absolute freedom* transcends linguistic considerations and constitutes a *profoundness* surpassing all limits, a noesis beyond the reach of reflection. It cannot be seen, it is without form, and it is a silent abyss; it will not come to actually exist within the scope of objectification. This rule truly conforms to the *true thusness* as referred to in *Awakening of Faith* and also corresponds to Plotino's *τὸ ἑν*. This *true existence* can be seen as the *will of absolute freedom*. Indeed, this will pulsates and functions vigorously in our world of historical and specific realities, thereby forming an outlook on organic nature. In this sense, there is no need to reiterate the point that *philosophy as reality*, as hailed in academic philosophy circles at government schools in the middle of the Meiji period, is included in the lineage of the logic of *substance and function* as seen in *Awakening of Fait*h.

*Please note that this paper reproduces parts of my Book *Kitarō Nishida and the Meiji Mind* (Kansai University Publishing Department, 2011) and Meiji Philosophy—Organismic philosophy and Its Lineage, an article that was included in *Fertile Meiji* (Kansai University Publishing Department, 2012).

Keywords:
Philosophy as reality / monism of the true form / *Awakening of Faith in the Mahayana* / Tetsujirō Inoue / Enryō Inoue / Setsurei Miyake

<Reference List>

Izutsu, T. (2001). *Tōyō Tetsugaku Oboegaki Ishikino Keijijogaku* (*Oriental Philosophy Adversaria Metaphysics of Consciousness*) – *Philosophy of Awakening of Faith in the Mahayana.* Tokyo: Chūōkōron-Shinsha.

Ochiai, H. (2001). *Girisha Seikyō Mugen no Kami* (*The Orthodox, God of Infinity*). Tokyo: Kōdansha Sensho Métier.

Kayano, Y. (2004). *Nihon-niokeru Schopenhauer* (*Schopenhauer in Japan*). In *Schopenhauer Zenshū* (separate volume). Tokyo: Hakusuisha Publishing.

Clément, O. (1993). *The Roots of Christian Mysticism.* (S. Hiyamuta & J. Shiraishi, Trans.). Tokyo: Hakusuisha Publishing.

Kosaka, M. (1999). *Meiji Shisōshi* (*History of Thought in the Meiji Period*). Kyoto: Tōeisha.

Takahashi, Y. (1993). *Girisha Seikyō* (*Greek Orthodox*). Tokyo: Kōdansha Gakujutsu Bunko.

Torii, H. (1953). *Meiji Shisōshi* (*History of Thought in the Meiji Period*). Tokyo: Kawade Shobō Shinsha Publishers.

Hyōdō, T. (1985). *Schopenhauer-ron - Hikakukshisō no Kokoromi* (*Schopenhauer: An Attempt of Comparative Thought*). Ōtsu, Shiga: kohro-sha.

Yamazaki, M. (1977). *Kindai Nihonshisō Tsūshi* (*History of Moden Japansese Thought*). Tokyo: Aoki Shoten.

(Endnotes)

1 Tokutomi Sohō & Yamaji Aizan. (1971). In *Nihon no Meicho* (Vol. 40, p. 392). Tokyo: Chūōkōron-Shinsha.

2 Watanabe, K. (1985). *Zōhoban Meiji Shisōshi Jukyōteki Dentō to Kindai Ninshikiron* (Expanded Edition, *History of Thought in the Meiji Period: Confucian Tradition and Modern Epistemology*) (p. 287). Tokyo: Perikansha Publishing.

3 *Tetsugaku Shisō: Gendai Nihon Shisō Taikei 24* (*Philosophical Thought: Contemporary Japanese Thought*). Shimomura, T. & H. Furuta (Eds.). Tokyo: Chikumashobō.

4 Kindaiteki Sekaikan no Tetsugakuteki Keisei (Phirosopical Formation of Modern World View). (1968). In H. Yoshida,

K. Sakuta & K. Ikimatsu (Ed.), *Kindai Nihon Shakai Shisōshi* (History of Modern Japanese Social Thought). Tokyo: Yūhikaku Publishing.

5 Miyamoto, K., Takahashi, Y., Ueno, N., & Oguma, T. (Eds.). (1935). *Iwanami Tetsugaku Jiten* (*Iwanami Dictionary of Philosophy*) (Expanded ed.). Tokyo: Iwanami Shoten, Publishers.

6 G.W.F. Hegel. (1807). *Phänomenologie des Geistes* (Lassons Auflage 3rd ed. 195ff.).

7 Shisō-hen (Thought Chapter). (1967). In *Meiji Bunka Zenshū* (Entire Corpus of Meiji Culture) (Vol. 23, p. 422). Tokyo: Nippon Hyōron Sha.

8 For the relationship between Hara Tanzan, Inoue Tetsujirō, and *Genshō-soku-Jitsuzairon* (*Phenomenal Realism*), the author received a great deal of suggestions from the following articles by Kiyoshi Watabe, professor of Sophia University. I hereby express my sincere appreciation.
Watabe, K. (1998). Bukkyō Tetsugakusha toshiteno Hara Tanzan to Genshō-soku-Jitsuzairon no Kankei (Relationship between Hara Tanzan as a Buddhist Philosopher and Phenomenal Realism). *Sophia University Philosophical Studies, 24*, and Watabe, K. (1999). Inoue Tetsujirō no Tetsugaku Taikei to Bukkyō no Tetsuri (Philosophical System of Inoue Tetsujiro and Philosophy of Buddhism). *Sophia University Philosophical Studies, 25*.

9 Indo Tetsugaku Kōshi Hara Tanzan Shimpō (Indian Philosophy Lecturer Hara Tanzan Shen Bao). (September 1881 and December 1982). *University of Tokyo Second Annual Report*. The quotation is from the following: Mitsuhashi, T. (Ed.). (1976). *Meiji Zenki Shisōshi Bunken* (Pre-Meiji Period History of Thought) (p. 600).

10 Reflection on the Past 88 Years (in Kaikyūroku). In Shimazono, S. (Ed.), *Inoue Tetsujirō Shū* (Corpus of Inoue Tetsujiro) *in Japanse Religious Persons Series 2* (Vol. 8, pp. 293-294). Tokyo: Kuresu Shuppan.

11 *Selected Works of Inoue Enryō* (Vol. 3). (1987). Tokyo: Toyo University. The pages cited in the text are from this book.

12 Rinri Shinsetsu (New Theory of Ehics). (1883). In Shisō-hen (Thought Chapter), *Meiji Bunka Zenshū* (*Entire Corpus of Meiji Culture*) (1967) (Vol. 23, p. 419). Tokyo: Nippon Hyōron Sha.

13 Watabe, K. (1999). Inoue Tetsujiro no Tetsugaku Taikei to Bukkyō no Tetsuri (Philosophical System of Inoue Tetsujiro and Philosophy of Buddhism). *Sophia University Philosophical Studies, 25*, 75-76.

14 For *Awakening of Faith in the Mahayana*, please refer to the following: Hirakawa, A. (1973). *Daijō Kishin Ron* (Theory of Awakening of Faith in the Mahayana) (Buddhist scriptures course 22). Tokyo: Daizō Shuppan, and Inoue, K. (Ed.). (2000). Daijō Kishin Ron no Kenkyū (Studies on the Awakening of Faith in the Mahayana). *Kansai University Oriental and Occidental Studies*. Osaka: Kansai University Press.

15 Shimada, K. (1985). *Shushigaku to Yōmeigaku* (Neo-Confucianism and Yangmingism) (pp. 3-5). Tokyo: Iwanami Shoten, Publishers. For the logic of substance and function, please refer to the following: Shimada, K. (2002). History of the Logic of Substance and Function. In *A Study for The History of Confucianism* in China. Kyoto: Kyoto University Press.

16 Inoue, T. (Ed.). (1901). Tetsugaku Sōsho (Vol. 1, Chap. 2, p. 362). Tokyo: Shūbunkaku.

17 Inoue Tetsujirō Autobiograpy: Memoir of the Academic Community. (2003). In *Inoue Tetsujirō Shū* (Corpus of Inoue Tetsujiro) *in Japanse Religious Persons Series 2* (Vol. 8, p. 43). Tokyo: Kuresu Shuppan.

18 Vgl. Klaus Held: Treffpunkt Platon - Philosophischer Reiseführer durch die Länder des Mittelmeers, Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1990, XIX. Please refer to Chapter 7 in Volume 2 of the Japanese edition: *Chichūkai Tetsugaku Kikō*. (1998). (K. Inoue & E. Kunikata, Trans.). Kyoto: Kōyō Shobo.

19 Commemorative Issue of Koeber, *Shisō*, 23. (1923). Tokyo: Iwanami Shoten, Publishers.

20 *Sketchbook of Koeber*. (1939). (Y. Fukada & T. Kubo, Trans.). Tokyo: Iwanami Shoten, Publishers.

21 For example, please refer to the following: Kojima, J. (1992). *Seiyō Shisōshijō no Kirisuto-kyō* (Christianity in the History of Western Thought) (pp. 28-29). Tokyo: Tōsui Shobo, Publishers.

22 For Miyake Seturei, I obtained a great deal of suggestions from the following articles by Kiyoshi Watabe:
Watabe, K. (2001). Studies on Miyake Setsurei (1): Centering on changes in his view of philosophy. *Sophia University Philosophical Studies*, 26.

23 Corpus of Miyake Setsurei. (1967). In the Meiji Bungaku Zenshū (Corpus of Literture in the Meiji Period) (Vol. 33, p. 198 and p. 245). Tokyo: Chikumashobō.

24 Ibid., p. 245.

明治期の形而上学

小坂　国継

1

西周（1829～1897）、津田真道（1829～1901）、福沢諭吉（1834～1903）をはじめとして明治初期の啓蒙主義者たちの多くは、儒学、とくに宋学の批判者であった。彼らにとって啓蒙とは、まず旧来の因習的な儒学を否定し、西欧の近代科学を受容することを意味していた。この意味で、啓蒙とはすなわち西欧化のことであったといえる。彼らの思想はきわめて実践的、合理的、即物的であって、彼らがもとめたのは、福沢の言葉を借りていえば、「人間普通日用に近き実学[1]」であり、西の言葉を借りていえば、「人間社会の日用」に供する「行門の学[2]」であった。そしてかような観点から、彼らは程朱の学を「空理」として斥けたのである。したがって、いきおいその思想は経験主義的、実証主義的となり、形而上学に対しては懐疑的ないしは否定的にならざるを得なかった。この点は、例えば西がオランダ留学中に起草したと推定される「開題門」において、コントの実証主義を「拠証確実、弁論明哲」にして「是我亜細亜之所未見」と手放しで評価しているのに対して、カントやヘーゲルの哲学は、宋儒と比較して「其説雖有出入所見頗相似[3]」と、消極的というか否定的な評価を下しているところを見ても了解される。

以上のように、明治初年の啓蒙主義者たちはおおむね経験主義的、功利主義的、実証主義的立場に立っており、その思想は反儒教的（反宋学的）、反形而上学的であった。そして、それは時代の要求するところでもあったといえる。明治哲学史において「純正哲学」（形而上学）があらわれたのは、ようやく明治20年以降になってからである。その代表的な思想家としては井上円了（1858～1919）、井上哲次郎（1855～1944）、清沢満之（1863～1903）、西田幾多郎（1870～1945）の名前をあげることができる。

ところで彼らの思想にはいくつか共通した特徴が見られる。その第一は、彼らの思想がいずれも大乗仏教の教理と深く結びついていることである。井上円了と清沢満之はともに浄土真宗大谷派の仏教徒であった。また井上哲次郎は東京大学在学中に原坦山の大乗仏典の講義を聴き、これが縁で以後、仏教と深い関係をもつようになったことを自伝に記している[4]。さらに西田の処女作『善の研究』が永年にわたる只管打坐の禅体験にもとづいていることは周知のことがらである。実際、彼らの説く実在は『大乗起信論』の「真如」の観念にもっとも近いのではなかろうか。

このように明治期の、否それどころか近代日本の形而上学は大乗仏教思想と深く結びついていた。幕末から明治初年にかけて西洋哲学を受容した際、当時の洋学者たちはもっぱら儒教的な観念と用語でもってそれを反訳した。今日われわれが用いている哲学用語の多くは儒教用語の転用や転釈であった。しかし彼らが西洋哲学の単なる受容の段階から脱して、ようやく自前の哲学を構築しようとする段階になると、彼らの目は仏教の教理に向かったのである。おそらくそれは儒教が実践的で実際的である反面、その理論的ないし論理的な深さを欠いているということが関係しているであろう。これに対して仏教思想には自己と世界についての深遠なる内省がある。儒教思想は道徳的・政治的な修己治人にその長を有しているのに対して、仏教思想は瞑想的・形而上学的思索にその優を示している。そしてこの点は、近代日本哲学の性格を考察するとき看過すべからざることがらである。

また明治期の純正哲学の第二の特徴は、それが井上哲次郎のいう「現象即実在論」の形態をとっていることである。現象即実在論とはいったい何であるかについては後述するけれども、その基本的な特徴は、文字どおり現象から隔絶し、現象を超越したいかなる「実体」ないし「本体」の存在をもみとめないところにあるといえるだろう。それは二元論的な世界あるいは二世界論を否定して、あるがままの現実が実在であると考える。あるいは現実の内奥に

本体があると考える。実在は現象の外側に超越してあるのではなく、むしろ現象の内側に内在していると見る。いわば現象と実在を表と裏ないしは外と内の関係にあるものと考えているのである。したがって、それは必然的に内在主義、此岸主義となり、また汎神論的な色彩を帯びてくる。彼らの哲学がいずれもスピノザ哲学と親近性を有しているゆえんであろう。そしてこうした特徴は前述の４人の思想に共通してみとめられるのである。井上哲次郎の「現象即実在論」、井上円了の「象如相含論」、清沢満之の「有限無限論」、西田幾多郎の「純粋経験説」等、そのいずれをとっても上記のような特徴を具備している。主観と客観を唯一実在の二つの局面と見、現象を実在の展相ないし顕現と見る思考様式は彼らに共通した基調音となっている。それを後期西田哲学の用語でもって表現すれば内即外・外即内であり、一即多・多即一である。またこうした特徴は仏教的実在観ないし「体用の論理」と無関係ではない。

さらに明治の純正哲学の第三の特徴は、それが「即の論理」にもとづいていることである。すなわちそこでは現象即実在であり、心即物であり、理即物心である。そしてその場合、即は単なる即ではなく、否定を媒介とした即である。すなわちその即は同時に非である。したがってまた即の論理は同時に即非の論理となる。こうした考え方の根底には否定の論理あるいは弁証法的思惟様式が内含されているが、明治期の哲学者たちはこの点を深く掘りさげて考えるまでにはいたらなかった。この点は『善の研究』における西田の純粋経験説についてもいえる。それは、いわば思想の直接的ないしは直覚的段階であって、そこでは思想がまだ自己自身について明確な反省的ないし論理的自覚にまでは到達していない。そのことは、例えば西田が理想的ないし究極的な純粋経験を「知的直観」と呼んでいるところからもうかがわれる。そこには弁証法的な思惟様式の要素ないし萌芽はあるが、その自覚的な展開が欠けている。

近代日本の哲学は、大正期をへて昭和期にいたってようやく西田の「場所」の論理や（絶対無の）「場所的弁証法」として、また田辺元（1885～1962）の「種」の論理や「絶対媒介の弁証法」として、さらには和辻哲郎（1889～1960）の人間存在論における「空の弁証法」、高橋里美（1886～1964）の「包弁証法」、三木清（1897～1945）の「構想力の論理」として開花するにいたる。したがって、われわれがここで考察しようとするのは、そのような自覚的論理に達する以前の、いわば雛形ないしは原型としての日本的観念論の諸形態である。

2

明治期においては一般に形而上学は純正哲学と呼ばれている。では「純正哲学」とはいったい何であろうか。あるいは純正哲学という言葉でもって一般に何が思念されていたのであろうか。この点について、日本における最初の形而上学の構築者である井上円了の考えを見ておきたい。哲学ないし純正哲学についての円了の定義は、この時期のどの哲学者においても共通して見られる一般的な通念であったといってよいであろう。

およそ宇宙間に現存する事物のなかには形質を有ったものと有たないものとがある。日月星辰や山川草木は形質を有っているのに対して観念・思想・神仏などは形質を有っていない。しかるにこの形質を有ったものを実験する学問が「理学」すなわち自然科学であり、反対に形質を有たないものを論究する学問が「哲学」である。したがって理学は「実験の学」であるのに対して哲学は「思想の学」であるともいえるだろう。ここで「実験」とか「思想」とかいう言葉は、それぞれ文字どおりの意味で用いられている。つまり理学は有形の物質の理にかかわり、哲学は無形の心性の相にかかわる。ところで心性に関する学問である哲学には心理学、論理学、倫理学等が含まれるが、その中心は純正哲学すなわち形而上学である。純正哲学は「哲学中の純理の学問にして真理の原則諸学の基礎を論究する学問」[5]であって、そのなかには心の本体や物の本体、あるいは物心の本源や物心相互の関係等の考察が含まれる。

純正哲学についての、以上のような円了の理解は今日においてもおおむね正鵠を得ているといえるだろう。一般論としていえば、純正哲学は単に現象界にとどまることなく、現象界の成立根拠である本体や実在に目を向け、それがいったい何であるかを探究し、あわせてそうした本体（実在）と現象との関係を考察しようとする哲学本来の、あるいは哲学固有の領域である。それは遠くはアリストテレスが「第一哲学」（πρώτη φιλοσοφία）[6]と呼んだものであり、従来、伝統的に形而上学とか本体論（存在論）とか呼ばれてきた、哲学のもっとも主要な、また固有の領域

である。

では円了の純正哲学とはいったいどのようなものであるだろうか。またどのような特質を有しているだろうか。

円了の純正哲学は、これを一言でいえば「象如相含論」として特徴づけることができるだろう。この場合、「象」というのは現象ないし形象のことであり、「如」というのは実在ないし本体のことである。そして象如相含論とは、この現象である象と実在である如とが相即不離の関係にあって、相互に一方が他方を包含し合っているということを主張するものである。果としての象がその内に因としての如を含み、本体である如はその現象である象の内に顕われている。同様に因としての如はその内に果としての象を含み、現象の象は本体の如の内に潜んでいるというのである。

少し具体的に彼の思想を追ってみよう。

円了の初期の代表作『哲学一夕話』（明治19～20）は三話から成っており、それぞれ哲学の三つの根本問題である世界（現象）とその本体（実在）と真理（認識）が論じられている。

第一話では物心には差別があるか、それとも物心は無差別であるかという問題が論じられ、差別の物心の世界すなわち現象界と無差別の物心の世界すなわち実在界が相互に対立するものではなく、両界は相即不離の関係にあるということが論じられている。差別の内に無差別があり、無差別の内に差別がある。それゆえに両界は不可離にして不可分であって、両界は相合してはじめて真実の世界を形成するというのである。すなわち現象即実在であり、実在即現象である。差別の世界と無差別の世界のこうした相即的な関係を、円了はここでは「表裏」の関係としてとらえている。例えば「無差別の心は差別の心によりて知り、差別の心は無差別の心によりて立つ」[7]と円了はいう。この文章の前段は認識論の観点から、また後段は本体論の観点から主張されている。無差別の心はただ差別の心に依ってはじめて認識される。しかしその差別の心はほかならぬ無差別の心に因ってのみ生ずるというのである。まさしくそのとおりであろう。差別の心と無差別の心には、このような深い次元における相即的あるいは相含的な関係がなければならない。

この著作の中心となる第二話では現象界の本体が何かという問題をめぐって唯物論、唯心論、有神論、不可知論の是非が論じられており、結論としては、そのいずれの立場にも偏しない「円了の中道[8]」をとるべきであるということが主張されているが、その四つのどの説にも共通した性質として、差別的世界（現象界）と無差別的世界（実在界）が相即の関係ないしは表裏の関係にあることが主張されている。ただこの無差別的な世界を唯物と見るか、唯心と見るか、それとも天神と見るかの違いにすぎないというのである。

この著作においては、とくに円了の折衷主義的な考え方が顕著である。本書は上記の相対立する四つの立場の単なる「化合論」であって、それはあたかも水と油を混合しようとするものだ、という大西祝の批判[9]が生ずるのももっともだと思われる。一般に円了の思想はその豊潤な内容を感得させて余りあるが、しかしその叙述の仕方はいささか平板であって、深くものごとの真相を究めてそれを論理的に順序立てて論じていこうとする迫力に欠けているように思われる。思想内容の豊かさに比して叙述形式はあまりに単調であり、深さと鋭さに欠けている。もともとは弁証法的な深い奥行きをもった思想が同一性の論理によってその折角の深さを削りとられ、折衷主義というきわめて浅薄なものに貶められている。そこには断定のみがあって論証が欠けている。これは彼のすべての著作に共通した欠点であるといえるだろう[10]。

さて『哲学一夕話』の第三話では真理はどこにあるかの問題が論じられ、それは物の世界にあるとともになく、心の世界にあるとともになく、また物心の外にあるとともになく、物心の内にあるとともにないと説かれる。無差別は差別から生じ、差別は無差別によって立つのであるから、真理もまた差別即無差別、無差別即差別であるというのである。ここでもまた現象と実在が相即的な関係あるいは表裏の関係にあることが主張され、両者は無造作に「即」という言葉でもって結ばれている。一般に、円了の思想には否定とか自覚とかいった側面が希薄である。いいかえれば弁証法的な視点が欠如している。相反するものや相対立ものが直接に、また無媒介に結合され同一視されているという印象をうける。そしてそのことが円了の哲学が独断的であるという批判をうける要因となっているといえるだろう。

円了は多作家であり、その生涯においてきわめて多くの著作を残している。純正哲学に関するものだけをとりあげても、『哲学一夕話』のほかに『哲学要論』（前篇、明治19年、後篇、明治20年）、『仏教活論序論』（明治20年）、『純

正哲学講義』（明治25年）、『破唯物論』（明治31年）、『哲学新案』（明治42年）等がある。このうち『仏教活論序論』は、仏教の教理が哲学のそれと一致し、したがってまた「護国愛理」（これは円了のスローガンである）の精神と一致することを説いたものである。また『純正哲学講義』は哲学館における講義録であり、『破唯物論』は、その前半の「破俗門」は書名の示すとおり唯物論を批判したものであり、後半の「建正門」は自己の純正哲学を展開したものである。さらに『哲学新案』は円了の主著ともいうべく、自己の純正哲学を体系的に叙述したものである。円了はもともと体系的な思想家であったが、そうした性格がもっとも顕著にあらわれているのがこの『哲学新案』である。そこでこの著作の中味を少し検討してみることにしたい。

『哲学新案』において円了は哲学を「総合の大観」と規定している。これは西周以来、多くの先達によって主唱されてきたものであるが[11]、円了の思想の特徴はそれを単なる形式的な定義にとどめることなく、実際に体系的に叙述しようとしているところにある。円了は総合の大観としての哲学をまず「表観」と「裏観」に分け、また表観を「外観」と「内観」に分け、さらに外観を「縦観」と「横観」に、また内観を「過観」と「現観」に分けて詳細に論じている。円了によると、「表観」とは相対・有限の側から絶対・無限の世界を観察したものであり、反対に「裏観」とは絶対無限な一如から相対・有限な現象界を観察したものである。表観が「理性」の立場であるとすれば、裏観は「信性」の立場であり、前者が「哲学」の立場であるとすれば、後者は「宗教」の立場である。したがって『哲学新案』で円了が主としてあつかっているのは「表観」である。

ところで、上述したように、「表観」は「外観」と「内観」に分かれる。「外観」とは客観ないしは物に即して宇宙を観察したものであり、これに対して「内観」とは主観ないし心に即して宇宙を観察したものである。したがって前者は物質界（物界）の考察であり、後者は精神界（心界）の考察であるといえるだろう。さらに「外観」は「縦観」と「横観」に分かれるが、「縦観」とは物質界の歴史的形成についての考察であり、「横観」とは物質界の内的構造についての観察である。前者が宇宙の生成論（進化論[12]）であるとすれば、後者はその構造論（本質論）ともいうべきものである。最後に、「過観」とは精神的世界の生成過程についての観察であるのに対して、「現観」とはその構造ないしは物心の関係についての観察である。したがって「内観」における「過観」と「現観」との関係は、「外観」における「縦観」と「横観」の関係に対応している。

さて、以上の枠組みを見ただけでも円了の思想が壮大な体系性と統一性をもったものであることがわかるであろう。この体系性と統一性が彼の思想の一大特徴でもある。そしてこうした体系の各々の部門ないし要素に一貫しているのが「相含」という観念である。円了はまず「横観」論において物質と勢力が相含し合っていること（物力相含）を説き、また物質の本体（物元）と現象（物象）、勢力の本体（力元）と現象（力象）が相互に相含の関係にあると説く。それを「体象相含」とも「象如相含」とも呼んでいる。同様に「現観」においては、心の現象（心象）とその本体（心如）が相互に相含の関係にあることが説かれ、さらに物的現象の本体である「物如」と心的現象の本体である「心如」が相含の関係にあること（如如相含）が説かれる。こうして物の現象とその本体、心の現象とその本体、現象としての物象と心象、本体としての物如と心如との相互の相含が説かれ、宇宙の真相は重々無尽の相含にあると説かれる。こうした考え方は『華厳経』にある「理事無礙法界、事々無礙法界」の思想を彷彿させるし、またライプニッツのモナド論におけるミクロコスモス（小宇宙）の観念やスピノザの汎神論とも多くの共通点を有している。またこの点が日本における現象即実在論の共通した特徴にもなっている。

以上のように相含説は円了の純正哲学の根本思想であって、外観における生成論（輪化説）も、また内観における因心説（心的世界の生成論）も結局この相含説の一面にすぎないと考えられる。またそれは一元論でも二元論でも多元論でもなく、唯物論でもなければ唯心論でもなく、経験論でもなければ理性論でもなく、懐疑論でもなければ独断論でもなく、むしろこれら「諸説を総合集成したる相含論[13]」である。ここに「総合の大観としての哲学」観が有体に表現されているといえよう。このように、既存のいかなる立場にも偏することなく、それらをいずれも一面的として斥けると同時に、また「円了の中道」とか「円了の大道」とか称する立場からそれらを総合統一しようとする傾向は、すでに『哲学一夕話』以来、円了の思想に一貫した傾向であったが、それがようやく『哲学新案』において「相含説」として論理化の端緒を得たといえるだろう。

しかしながら、そもそも「相含」とはいったい何であろうか。それは、文字どおりに解すれば、相互に他を含みあうということであろう。例えば物の本体である物如はその現象である物象を自己の内に潜在的に含み、また物象

はその本体である物如を自己の内に内在的に含んでいる。このような意味で、物如と物象は相互に相含しあっているといえる。するとこの場合の相含関係は因果関係でもって置換される。原因としての物如のなかには当然その結果が潜在的に包含されているといえるし、反対に結果としての物象は必然的にその原因を内含していなければならない。このことは心象と心如との関係においてもまったく同様である。

だがもしそうだとすると、いわゆる「象如相含」において、如が象を含むという意味と、象が如を含むという意味はまったく同一であるとはいえないであろう。それはあたかも原因の内に結果が含まれているという意味と、結果の内に原因が含まれているという意味が同一であるといえないのと同様である。象如相含という場合に、円了が主として考えているのは象が自己の内に如を含むという側面である。そしてこの意味での相含は「表現」とか「表象」という意味に近くなり、したがってそれはスピノザの「様態」(modus)ないし、とくにライプニッツのいう「表象」(perception)の概念と符合する。現象としての物象(心象)は本体としての物如(心如)をさまざまな形で表現しており、一のなかに全を映している。あたかもそれはモナドが宇宙の一部分でありながら宇宙全体を表現しているのと同様である。円了が相含を説明して、それはあたかも目が宇宙の一部分でありながら、同時に宇宙全体が目のなかに映されているようなものだと述べているのは、おそらくライプニッツのモナド論における「小宇宙」(microcosme)の概念を念頭においてのことであったろう。実際、人は小宇宙であり、世界の縮図であり、宇宙の模型である、と円了は語っている[14]。

しかしながら、物如と心如との相含すなわち「如々相含」、あるいは物象と心象との相含すなわち「象々相含」の場合は少々事情が異なっている[15]。というのもそれは因果関係でもなければ全体と部分の関係でもなく、むしろ同一物の両側面ないし両契機であるからである。そしてこの場合の相含の意味は、スピノザのいう並行関係でもってもっともよく説明され得るであろう。物如と心如は一如の二側面である。いわばそれは一如の無限な本質を異なった側面から表現したものであるがゆえに、両者は相互に他を含んでいるといえる。それは「思惟」(cogitatio)と「延長」(extensio)が唯一実体の二つの属性であるがゆえに、相互に他を含んでいるといえるのと同様である。また物象と心象は一如を有限な仕方で表現したものであって、それは思惟の属性における心的様態(精神)と延長の属性における物的様態(物体)との関係と同一である。円了が「如々相含」を説明するのに、対鏡の相互映写を比喩として用いているのも[16]、まさしく物如と心如、物象と心象との並行関係をあらわさんとしたものであると理解され得よう。

こうして円了における「如」と「象」は、スピノザにおける「実体」と「様態」に、また一如、心如と物如、心象と物象の関係は、スピノザにおける実体(神)、属性としての思惟と延長、様態としての精神と物体に、それぞれ相応しているといえるだろう。ただし円了のいう一如はスピノザの神のように静的な実体ではなく、どこまでも動的な活動ないし活力と考えられている。けれどもスピノザ哲学においても、神は「能産的自然」(natura naturans)であり、一切の事物は神の永遠無限な本性から必然的に生ずると考えられているので、神をすべての動性の根源として理解することもできなくはない。一方、円了のいう動的な活動としての一如は、あたかも不断に運動しながら、しかも一所に留まる駒の芯のように、その動性の内に不動性(静性)を秘めたものでなければならない。

ついでながら、円了の宇宙全図[17]における物元・力元および理性・信性はスピノザ哲学における「無限様態」(modus infinitus)の観念に近い。すなわちそれらは本体と現象、実体と様態の中間物であり、また両者の媒介項でもある。円了がとくに信性と理性を相対的無限と称して、如と象の両界にまたがる機能と考えたのは[18]、まさしくスピノザの直観知と理性知の考えと符合しているといえるであろう。前者(信性・直観知)は絶対より相対に伝達する認識であるのに対して、後者(理性・理性知)は相対より絶対に向かう認識である。前者は宗教の立場であり、後者は哲学の立場である。したがってまた宗教と哲学は相互に相含しあう。こうしてわれわれは、円了の相含説は、その内に若干の異質な要素が含まれているとはいえ、本質的にスピノザ主義の一形態である、と結論づけることができるだろう。そしてこのスピノザ主義は、現象即実在論の系譜に属する一連の思想家たちに共通した要素である。これを一言でいえば、内在主義的立場に立った宗教的自覚の論理である。

3

井上哲次郎の現象即実在論は「我世界観の一塵」（明治27年）、「現象即実在論の要領」（明治30年）、「認識と実在との関係」（明治34年）、「唯物論と唯心論とに対する実在論の哲学的価値」（明治44年）、『明治哲学界の回顧』（昭和７年）等の諸論稿によって知ることができる。このうちもっとも浩瀚なのは「認識と実在との関係」であり、またもっとも要領よくまとめられているのが「現象即実在論の要領」である。

井上の考えでは、哲学の本分は実在の探究にある。したがってこの点で、現象を探究する自然科学とは異なっている。しかし実在は現象を離れて別個に存在するものではなく、また現象は実在から独立に存在するものでもなく、両者は相即不離の関係にある。したがって実在の観念も現象の探究によって得られる。この意味で、現象は自然科学の対象であると同時に哲学の対象でもあるが、ただ自然科学は現象の特殊な変化物を研究するのに対して、哲学はそこからさらに常住不変な実在を探究していく。それで哲学の課題は（１）いかにして実在の観念を得るか、（２）実在の観念はいかなるものであるか、（３）実在と現象はいかなる関係にあるか、を究明することにある。こうした哲学観は先に述べた円了の純正哲学の定義とほぼ一致しているといえるだろう。

さて井上は実在を「無限の通性」（unendliche Allgemeinheit）と規定している。おそらくそれはヘーゲルのいう「具体的普遍」（konkrete Allgemeinheit）の観念に近いものではなかろうか。ヘーゲルの場合、この具体的普遍は「絶対者」（das Absolute）であるが、井上は彼のいう無限の通性を仏教的用語を用いて「一如」（tathatā）とも呼んでいる。井上によれば、現象は世界の差別相であるのに対して実在はその無差別・平等相である。実在と現象は同一の世界の表と裏もしくは異なった二側面にほかならないから、相互に相即不離の関係にある。「実在と現象とは吾人抽象して之を区別すれども、是れ本と一身両様同体不離にして根底より異なるものにあらず、現象を離れて実在なく、実在を離れて現象なく、両者は合一して世界を成[19]」しているのである。しかるに実在は主観と客観の差別のないものであるが、一方、現象は主観と客観の差別のある世界である。では主観と客観はどのように規定されるか。井上はそれを実在の観念に到達する方向の違いであると考えている。

この点に関しては『認識と実在との関係』においてもまったく同様であって、そこでも現象と実在との相即不離の関係が縷説されているが、ただ同書ではさらに現象における主観と客観との関係にも触れ、それらは単に「論理的抽象の結果に成るもの」にして、本来かような区別があるわけではなく、したがって主観と客観と実在はいわば三位一体の関係にある、と主張されている。

> 主観を離れて別に実在ありて第三者tertium quidの地位を占むるにあらず、即ち主観客観の差別を失了せるもの、之を実在Wesenとなす、同一体を差別して対立するものとすれば、主観客観となる、主観客観を融合して還元すれば実在となる、真に是れ一にして三、三にして一なりと謂ふべきなり[20]。

精神は単に差別のある心的現象として表象されるのみならず、無差別な心的実在としても表象される。精神はこうした両側面を有することによってはじめて精神であることができる。変転きわまりない心的現象の根底には常住不滅の心的実在がなければならず、また我と彼、個人と個人の区別なくしては心的実在もない。井上は「無限の通性」を一種の活動（Thätigkeit）と同一視し、心的現象をこの活動の結果ないし発現と考えている。あるいはこれをいいかえて、心的実在は精神の先天的方面であるのに対して、心的現象はその後天的方面であるともいっている[21]。

これと同様のことが物的現象と物的実在との関係についてもいえる。例えば現象としての色は無限の差別と変化を有している。しかし実在としての色は無差別である。というのも無限に差別ある色も元を正せば一個の白光より分岐したものであるからである。光線はある側面から見れば無差別の白色であると同時に、別の側面から見れば無限に差別ある色となる。そしてこの点は音や香や味、等についても同様である。

現象と実在の関係が以上のようなものであるとして、では主観と客観の関係はどのように考えられるであろうか。

上述したように、井上は主観と客観、心と物との相違は実在に到達する方向の相違と考えている。主観的実在といい客観的実在といっても、それはただ実在の観念に到達する方向において差別があるだけであって、実在それ自体に主観と客観の差別があるわけではない。実在は主観と客観の合一であり、主観と客観の無差別である。それで、

先にも述べたように、井上はこうした実在を「一如」と呼んでいる。それは主観と客観の一如であり、心と物の一如である。しかし以上のような井上の考えでは、主観と客観、心と物といった差別的世界がどうして、またどのようにして唯一実在である無差別的な一如から生ずるのかという点が不明のままである。

以上のような井上の現象即実在論はシェリングの「同一哲学」(Identitätsphilosophie) を彷彿させるであろう。彼のいう実在としての「一如」(tathatā) はシェリングの「無差別」(Indifferenz) としての「絶対者」(das Absolute) にあたり、主観と客観は自我と自然にあたっている。主観と客観はいわば同一物の見方の相違であって、両者の違いは絶対者である一如に到達する方向の違いにほかならない。またシェリングの絶対者が、ヘーゲルによってあたかもすべての牛が黒くなる闇夜のようなものとして批判されたように[22]、井上のいう無差別な一如からいかにして主観と客観、あるいは精神と自然という差別的世界が生ずるのかという問題が真に解決されてはいない。井上の現象即実在論は現象と実在がいかなる関係にあるかをただ論理的に説明しようとするものではあっても、実在から現象がいかにして生起するのか、主観と客観の差別はいかにして生ずるのかを解明しようとするものではない。いいかえれば、それは「反省」の立場に立った哲学であって、「生成」の立場に立った哲学ではない。そこでは現象と実在がいわば表裏の関係にあり、主観と客観が並行の関係にあること、すなわち現象と実在あるいは主観と客観の相即という論理的関係が主張されているだけで、その生起的関係は等閑に付されている。この点で、シェリングの哲学がスピノザ主義であったように、井上の現象即実在論もまたスピノザ主義の一変種と見ることができる。

われわれは先に井上円了の象如相含論を検討したが、井上哲次郎においても主観と客観、物と心、現象と実在が相互に相即的で一体不二的な関係にあることが主張されており、また実在が不断の活動として、あるいはまた不可知的なものとしてとらえられている。そして主観と客観を、実在に到達する方向の違いとして、もっぱら認識論的観点から区別した点を除いては、その主張の多くは円了の相含論と符合しているといえるだろう。それは日本における観念論の原型ともいうべきものであり、井上はこうした思想を「現象即実在論」(Identitätsrealismus) とも「円融実在論」(einheitlicher Realismus) とも呼んでいる。

4

清沢満之の純正哲学は『宗教哲学骸骨』(明治25年) や『他力哲学骸骨試稿』(明治28年) 等において展開されている「有限無限論」もまた現象即実在論の一変種であるといえるだろう。この場合、有限は相対を、また無限は絶対をあらわしている。また清沢は有限と無限の関係を主として宗教 (仏教) との関連で考えているので、同時にそれは衆生と仏との関係をもあらわしている。

一般に、有限は他の有限に対することによってはじめて有限であることができるから「相対」である。また有限は他の有限によって限定されるから「依立」である。さらに有限は他の有限の存在を俟ってはじめて存在することができるから必然的に「多」であり、また「不完全」でもある。これに対して無限は有限なものの全体であるから「一」であり、その外に対立するものがないから「絶対」であり、何ものにも限定されないから「独立」である。したがって無限は同時に「完全」でもある。

以上のように、通常、有限と無限は相互に反対概念あるいは対立概念であると考えられているが、清沢自身は無限を有限の外に対立している存在とは考えず、反対に有限の内にあって内から有限を包むものであると考えている。そしてこの点で、ヘーゲルの「真無限」(wahrhafte Unendlichkeit) あるいは「具体的普遍」(konkrete Allgemeinheit) の考えに近い。清沢は有限と無限を異体ではなく同体であると考える。そして両者は相互にその一方が他方を含みあう関係にあると見る。そして有限と無限のこのような相即的な関係を、有機体をモデルにして考えている。

有機体においては、各々の要素は単独なものでありながら同時に他の要素と密接に連関している。そのどの部分をとってもそれ自身で独立しているものはなく、他の部分と切り離すことのできない相依相待の関係にある。例えば手は身体の他の組織や器官と連関してはじめてその固有の機能を果たすことができるのであって、そうした連関を失うと、手としての機能を充分に果たすことができなくなる。また反対に、例えば手が切断されて手としての機能を失うと、かならず他の組織や器官に重大な影響をあたえる。こうして手は他の組織や器官と緊密に連関してお

り、相互に相集まって全体としての身体を形成している。

だとすれば、手が手であるのは、その手のなかに他のすべての組織や器官が含まれているからだということになるだろう。すると手は身体の一部でありながら同時に全体でもあることになる。すなわち手という部分のなかに身体という全体が含まれていることになる。この意味で、手は身体の部分であると同時に身体全体を表現しているのである。そしてこのことは足や目や口やその他のすべての器官についてもいえる。

さて清沢は部分と全体のこうした相即的で相補的な関係を「主伴互具」の関係として説明している。主伴互具というのは、各々の有限が自分の機能を全うするに際して、他の一切の有限がその機械（機関）として働いているということである。手が手としての機能を全うするには、他の諸器官がその機関として働いていなければならない。他の諸器官の働きなくしては、手は手としての機能を全うすることができない。これを一般式で表現すれば、AがAであるためには、B・C・Dがその機関として働いていなければならず、BがBであるためにはA・C・Dがその機関として働いていなければならない。世界において一つの有限が「主公」（主人）となるときには、他の一切のものはその「伴属」（家来）となって、互いに相具足していることになり、この主公と伴属が相俟って無限の全体を尽くしているのである[23]。こうして無限の世界があることになり、また無限の世界が相互に重なり合っていることになる。

このような主伴互具の思想は『華厳経』の重々無尽の思想を彷彿させるが、同時にまたそれはライプニッツの単子論と相通ずるところがある。各々の有限は全体の部分であり構成要素であるが、その有限のなかには他の一切のものが含まれているから、それは一つの小宇宙であって、それぞれの有限のなかに世界全体が映されている。

ではこの有限と無限の因果関係はどのように考えられているか。清沢はそれをもっぱら宗教的関係からとらえようとしている。清沢によれば、宗教の核心は有限と無限との合致にある。その場合、一方には、有限なものが自己の内にある無限を開発して自ら無限になる道があり、他方には、有限なものの外にある無限が有限を導いて無限にいたらせる道がある。前者が自力門であり、後者が他力門である。これを衆生と仏に当てはめてみれば、自力門は衆生自身が自らの力でその内なる仏性を開発して仏になる道であるのに対して、他力門は衆生の外なる仏（阿弥陀仏）が衆生を導いて仏にいたらせる道である。前者は因性無限であり、後者は果体無限である[24]。

このように清沢は彼の説く有限無限論が仏教の自力門と他力門に適合すると考えている。しかし、同じく無限といっても、そこには内なる無限と外なる無限が考えられており、それが自力門と他力門に相当すると説かれている。けれども、上述した有限無限論からすれば、外なる無限はいわゆる悪無限であって、真の無限とはいえないのではなかろうか。無限は本来、内なる無限であるはずであって、外なる無限は真無限ではなく、一種の有限的無限であろう。それは内なる無限が対象化されノエマ化されて超越的方向に考えられたものである。このように外にあると考えられた無限（阿弥陀仏）の本体は、じつは自己自身の内なる無限であると考えられなければならないのではなかろうか。果体無限の根拠は因性無限にあり、もともと有限と同体である因性無限が自己外化（清沢の用語でいえば異体化）したものが果体無限である。だとすれば有限なものが自己の内なる無限を展開して自ら無限になる道すなわち自力聖道門こそが本来の仏教であり、有限なものの外にある無限（阿弥陀仏）が有限（衆生）を導いて無限にいたらせる道、すなわち他力浄土門は本来の仏教から逸脱した堕落体ということになるのではなかろうか。

以上のように論理的な意味での有限と無限の関係は因果的あるいは宗教的意味での有限と無限との関係に正確には符合していない。とくに仏教においては唯一の無限（仏）ではなく、複数の、というか異なった種類の無限が考えられている。いわゆる三身つまり法身・応身・報身はいずれも無限である。そこには内なる無限もあれば外なる無限もあり、自者としての無限もあれば他者としての無限もある。仏を無限と考える場合、その無限は本来の論理的意味での無限ではなく、宗教的意味に転化された無限である。そしてそこではいくつもの異なった無限の存在が想定されているから、以上のように衆生と仏の間の宗教的関係を有限と無限の間の論理的関係で説明しようとするのは無理がある。そうした比論は自力聖道門については当てはまっても、他力浄土門については当てはまらないであろう。

しかし紙幅の関係で、この点についての考察はこの位にとどめておいて[25]、最後に清沢の転化論を見ておきたい。

転化とは事物の変化や運動を表わすのに清沢が用いた用語である。清沢は事物の変化に進化とともに退化をも考えているので、その両方を表わす言葉として転化という言葉を使用している。清沢の転化論の特徴は、彼が進化

を有限より無限に向かう変化として、また退化を無限より有限に向かう変化としてとらえようとしている点にある。清沢によれば、進化はただ有限なもの同志の間にのみ適用されるのであって、有限と無限の間には適用されない。有限と無限の関係が成立するのはただ宗教的関係においてのみであるという。しかしその場合、有限は無限に進化するのではなく、もともと有限が潜在的に内にもっていた無限を自ら開発するのである。有限は無限という異体に変化するのではなく、もともと有限と無限は同体であって。有限が内なる無限を自覚するのである。そしてこの点が清沢の現象即実在論が両井上の見解と異なるところである。有限と無限は「同体並立」の関係にあるのであって、「異体前後」の関係にあるのではない[26]。有限のあるところ、そこに無限もあり、無限のあるところ、そこに有限もある。有限が進化して無限になるのでもなければ、無限が有限に転化するわけでもない。たとえ有限と無限の関係を開発と呼ぶとしても、有限がそれ自身で無限と化すのではなく、因縁果の理法にしたがい、無限の真如と有限の無明が相結合してはじめて万法の果が生ずるのだという[27]。有限はその対立物である無限に転化するのではない。有限は有限のままで同時に無限に転ずるのである。それはちょうど珠玉はどこまでも珠玉であるが、それを切磋し啄磨することによって絢爛たる光輝を放つようになるのと同様であるという。このように清沢の現象即実在論においては、現象すなわち有限なものは自覚や実践を通して実在すなわち無限にいたると考えられている点が、両井上の思想とは大きく異なっている。即が同時に即非であるという側面が顕著になっている。われわれはそこに一歩の長をみとめなければならない。

また、これと関連して清沢は宇宙の万法が相互に連関しており、その一々が宇宙全体の真理を具有しているということを説いている。清沢のこの「万法相関の理[28]」には華厳経の重々無尽の教説やライプニッツの単子論と共通した思想が見られるが、既述したように、これまた現象即実在論に共通した特徴である。

5

最後に、西田幾多郎の『善の研究』（明治44年）における純粋経験説を見ておこう。純粋経験というのは主客未分の統一的な意識現象のことをいう。宗教家の「三昧」（samādhi）や芸術家の「神来」（inspiration）の境地がその典型である。例えば修行僧が「禅定」（dhyāna）の状態にあるがごとき、あるいは画家が「霊感」に打たれているがごとき状態である。こうした意識現象においては、意識は厳密な統一的状態にあり、そこでは主観と客観は未だ分離していない。というよりも主観と客観の差別や対立を既に超越している。いいかえればそれは分別以前の世界であるというよりも、むしろあらゆる分別を超えた世界である。仏教でいう平等的・無差別的世界である。そしてこうした理想的なあるいは究極的な純粋経験のことを西田は「知的直観」とも呼んでいる。それはあらゆる差別が消滅した「主客相没、物我相忘」の世界である。

しかし西田は一方では、自他や明暗の区別もつかない嬰児の未意識状態や、感覚や知覚のような直接経験の段階をも純粋経験と呼び、否それどころか意味や判断のような反省的思惟の段階をさえも純粋経験であるといっている。けれどもそもそも反省作用は分別や差別の働きを前提してはじめて考えられるから、それを純粋経験と呼ぶのは少しく不合理であるようにも思われよう。実際､西田自身も次作『自覚に於ける直観と反省』（大正６年）においては、反省を、直観（純粋経験）にとって外的で対立的な契機であるということをみとめている。そしてこの直観と反省は自覚の観念によってはじめて内的に統一されると主張している。すなわち自覚においては自己を反省するということは自己に何かを加えることであり、新たな自己を直観するということである。またそうした新たな自己を直観するということがさらなる自己反省を生むのである。こうして自覚においては直観が反省を生み、また反省が新たな直観を生むことによって、不断に自己自身を展開していくと考えるようになった。

けれども『善の研究』においては西田は個々の純粋経験から出発し、また純粋経験によって一切のものを説明しようとしていたので、分別を前提する反省的思惟の諸段階をも広義の純粋経験と見なす必要があった。いいかえれば反省的思惟が純粋経験にとって外的な契機ではなく、純粋経験の発展において欠かすことのできない内的な契機であるということを主張する必要があった。そこで、西田は、意識の統一とか不統一とかいっても相対比較の問題であって、一見すると分裂していると思われる意識も、より低い分裂的意識から見れば統一した意識であるといえるし、反対にまた外見は統一していると思われる意識も、より高い統一的な意識と較べれば分裂した意識であると

いえるということ、あるいはまた意識の体系的な発展において意識の内的な分裂はより大なる意識統一へと至る不可欠の要素であり、必然的な契機であるという理由をあげて、反省的思惟をも一種の純粋経験であると主張している。いささか弁解がましい答弁といわざるを得ないが、ともかくこうして「純粋経験の事実はわれわれの思想のアルファであり、オメガである[29]」と主張されている。

さらにまた西田はこうした種々の純粋経験の背後ないし根底に「統一的或者」あるいは「根源的統一力」の存在を想定し、前者は後者の分化・発展の諸相であると考えていた。この根源的統一力は、『善の研究』の第３編「善」においては、いわば個別的意識現象である個々の純粋経験に対する普遍的意識現象として「一大人格」とも「精神」とも呼ばれ、また第４編「宗教」では「神」とも呼ばれている。そしてその後の西田哲学の展開を略述すれば、この普遍的意識作用である根源的統一力が『自覚に於ける直観と反省』では「自覚」と呼ばれるようになり、さらにこの自覚は「自覚の自覚」としての「絶対自由意志」へと神秘化され、そして『働くものから見るものへ』（昭和２年）の「後編」では、その極限において一転して「絶対無の場所」として論理化されていった。それは純粋経験から純粋経験自身の自覚へ、また純粋経験の自覚から純粋経験の自覚の成立する場所への展開であり転回であったといえる。西田哲学は一言でいえば自覚の哲学であるといえるであろうが、それは正確には純粋経験自身の自覚であり、さらには純粋経験の場所的自覚である。自覚とは、西田の定義によれば、「自己が自己を見る」ことであるが、この自己とは純粋経験にほかならないから、それは純粋経験が純粋経験自身を見ることである。また自覚は正確には「自己が自己に於て自己を見る」ことであるから、それは純粋経験が自己の根源（絶対無の場所）において自己自身を見ることである。そしてそれは同時に絶対無の場所が自己の内に一切のものを自己の影として映すことでもある。このように西田哲学においてはつねに主観と客観が分離されていないと同時に個と普遍が相即していると考えられている。自己（主観）が自己（客観）を自己自身（普遍）において見るのである。それは同時に自己（普遍）が自己のなかに自己（客観）を自己自身の影として映すのである。後期の西田哲学の用語を用いていえば、内即外・外即内であり、一即多・多即一である。

しかしこうした西田哲学の展開を論ずるのは本稿の意図ではないので、ここでもういちど『善の研究』における純粋経験の思想に戻って考えてみなければならない。

前述したように、西田の純粋経験の思想には主観と客観の一致という要素と個と普遍の相即という要素があった。したがってそれは現象即実在論の二つの要件を満たしている。実際、純粋経験や実在を論じた『善の研究』の第一編や第２編においてばかりでなく、例えば同書の第３編「善」では、「元来、物と我と区別あるのではない。客観世界は自己の反影といい得るように、自己は客観世界の反影である[30]」といわれ、「天地同根万物一体[31]」であるといわれ、さらには「われわれの真の自己は宇宙の本体である[32]」といわれている。また同書の第４編「宗教」においては神人同性説が説かれ、また神と宇宙との関係が「芸術家とその作品」の関係ではなく、「本体と現象」との関係であり、宇宙は神の「被造物」ではなくて、その「表現」であると説かれている。万物は唯一なる神の表現であって、「我々の個人性は神性の分化せるもの」であり、「神と我々の個人的意識との関係は意識の全体とその部分との関係である[33]」と述べられている。したがって神は人間および宇宙の根本であって、われわれが神に帰すというのはその本に帰すということにほかならないといわれている。

このように西田の純粋経験説は現象即実在論の系譜に属しているが、両井上との違いは、清沢と同様、そこに自己否定や自覚の契機が強調されていることである。この点は、例えば「真の自己を知り神と合する法は、ただ主客合一の力を自得するにあるのみである。しかして、この力を得るのは我々のこの偽我を殺し尽くして一たびこの世の欲より死して後、蘇るのである[34]」という言葉や「自己の全力を尽くしきり、ほとんど自己の意識がなくなり、自己が自己を意識せざる所に、始めて真の人格の活動を見るのである[35]」という言葉、さらには「自己の主観的空想を消磨し尽くして全然物と一致したる処に、反って自己の真要求を満足し真の自己を見ることができる[36]」という言葉等にあらわれている。

最後に、西田の純粋経験説が他の現象即実在論と異なる点をあげれば、それがきわめて唯心論的な性格を有している点であろう。無論、純粋経験説は主客未分の意識現象をいうのであるから、それ自体は唯物論でも唯心論でもない。そうした二項的対立を超越した立場である。しかし西田はそのような超越的ないし総合的な立場をなお唯心論的方向にもとめている。というのも神が宇宙の根底であり、宇宙の根源的統一力であると考えられ、いわゆる精

神はこうした統一力の分化発展における統一的側面であり、反対に自然はその被統一的側面であると規定されているので、結果として精神の自然に対する優位の思想が生ずるのは自明の理となる。実際、そうした唯心論的な考えは、例えば「真正の主観が実在の本体である[37]」とか、「実在は精神において始めて完全なる実在となる[38]」とか、あるいは「物体によりて精神を説明しようとするのはその本末を転倒したものといわねばならぬ[39]」といった言葉にあらわれている。西田がこの時期、主観的唯心論者であるバークリやフィヒテに親炙したのも、こうした理由にもとづいているといえるであろう。またそこに、心即理を説く陽明学の影響、あるいは少なくとも陽明学との親縁性を指摘することができる[40]。

西田の純粋経験説が他の現象即実在論と異なる点をもうひとつ指摘すれば、弁証法的性格がきわめて顕著であるということである。一般に西田哲学は絶対矛盾的自己同一の論理として知られているが、西田自身はそれを場所的弁証法と規定し、ヘーゲルやマルクスの過程的弁証法とは一線を画している。ここでは過程的弁証法と場所的弁証法の違いを論ずる余裕はないが[41]、両者の違いを一言でいえば、過程的弁証法においては現実における矛盾や対立はより高い段階において綜合され統一されると考えるのに対して、場所的弁証法においては相互に矛盾するものや対立する者が、その矛盾のままに、また対立のままに同時に自己同一を有していると考えられていることである。場所すなわち現実の世界自体が本来、弁証法的構造を有していると考えられているのである。そしてこのような矛盾的自己同一の思想の萌芽はすでに『善の研究』において見られるのである。西田は同書の第２編の「実在の根本的方式」を論じた箇所でつぎのようにいっている。

> 実在の成立には、……その根底において統一というものが必要であるとともに、相互の反対むしろ矛盾ということが必要である。ヘラクレイトスが争いは万物の父といったように、実在は矛盾によって成立するのである、赤きものは赤からざる色に対し、働くものはこれを受けるものに対して成立するのである。この矛盾が消滅するとともに実在も消え失せてしまう。元来、この矛盾と統一とは同一の事柄を両方面より見たものにすぎない、統一があるから矛盾があり、矛盾があるから統一がある。例えば、白と黒とのようにすべての点において共通であって、ただ一点において異なっているものが互いに最も反対となる、これに反し、徳と三角というように明了の反対なきものはまた明了なる統一もない。最も有力なる実在は種々の矛盾を最も能く調和統一したものである[42]。

ここでは矛盾と統一は物が内にもっている不可欠な二面であって、矛盾は統一があってはじめて矛盾であることができるのであり、反対に統一は矛盾があってはじめて統一であることができるということが語られ、その事例として白と黒との関係があげられている。白と黒は相互に矛盾し対立しているが、しかし同時に両者は色であるという点では同じであり、一致している。これに対して、徳と三角のように相互に一致するところのないものは、また相互に矛盾するということもなければ対立するということもない。もっとも根源的な実在はその内なるさまざまな矛盾や対立をもっともよく統一したものであるというのである。

このように『善の研究』においても、現実の矛盾や対立はより高い段階において綜合され統一されるというのではなく、むしろ矛盾や対立は統一に欠かすことのできない二つの側面であり、したがって事物は内なる矛盾は矛盾のままに、また対立は対立のままに自己同一を保持している。ここでは、事物の弁証法的な展開や発展が語られているのではなく、その内なる弁証法的構造が語られている。

また、同章で西田は「実在の根本的方式は一なるとともに多、多なるとともに一、平等の中に差別を具し、差別の中に平等を具するのである。しかして、この二方面は離すことのできないものであるから、つまり一つのものの自家発展ということができる。独立自全の真実在はいつでもこの方式を具えている[43]」と述べている。ここには、後の一即多・多即一の思想がはっきりとみとめられる。

無論、純粋経験説には、唯一実在の分裂と統一を通しての発展という過程的弁証法的な考え方があることは否定できないが、同時にそこに矛盾は矛盾のままに、対立は対立のままに統一されているという場所的な弁証法があり、両者が混然一体となっていることを指摘しておかねばならない。純粋経験の分化・発展にしても、そこでいう発展は同時に根源への還帰と考えられている。前進即遡源、発展即内展である。現象は実在の発展であり、また現象の

発展はその根源への還帰である。そしてこの点は上記の三人の現象即実在論にも共通した要素であり、したがってまたそれは日本型観念論の特質であるといえるだろう。

(Endnotes)

1 福沢諭吉『学問のすゝめ』初編。『福沢諭吉集』（近代日本思想体系２、筑摩書房、1975年）４頁。
2 西周「論理新説」および「美妙学説」を参照。両論とも『西周全集』第１巻（宗高書房、1960年）に収録されている。
3 『西周全集』第１巻、宗高書房、1960年、19頁。
4 井上哲次郎『懐旧録』『井上哲次郎集』第８巻、クレス出版、2003年。
5 井上円了『純正哲学講義』『井上円了選集』第１巻、東洋大学、1987年、34頁。
6 アリストテレス『形而上学』1026a24。
7 井上円了『哲学一夕話』（第一編）『井上円了選集』第１巻、東洋大学、1987年、43頁。
8 井上円了『哲学一夕話』（第二編）『井上円了選集』第１巻、66頁。
9 大西祝「哲学一夕話第二篇を読む」（『六合雑誌』第79号、明治20年７月）。
10 この点は井上哲次郎についてもいえるであろう。
11 西周は『百学連環』において哲学を「統括の理」として、また『尚白劄記』においては「統一の観」として規定している。
12 円了は進化説を大化説とも輪化説とも呼んでいる。それは進化と退化を綜合した呼称であり、またその周期的な回帰を綜合した呼称である。
13 井上円了『哲学新案』『井上円了選集』第１巻、401頁。
14 井上円了『哲学新案』『井上円了選集』第１巻、374頁。
15 新田義弘「井上円了の現象即実在論」、齋藤繁雄編著『井上円了と西洋思想』東洋大学井上円了研究会、所収、1988年。
16 井上円了『哲学新案』『井上円了選集』第１巻、355頁。
17 円了の宇宙全図というのはつぎのようなものである。

18 例えば、円了は「裏観論」のなかで、「理性信性ともに無限性を帯ぶるをもって、ひとり心如の絶対を感知するのみならず、一如の妙体に接触するを得べし」（第１巻、375～376頁）、と述べている。
19 井上哲次郎「現象即実在論の要領」『哲学雑誌』第13巻、第123号、381頁。
20 井上哲次郎「認識と実在との関係」前掲書、147頁。
21 井上哲次郎「認識と実在との関係」前掲書、197頁。
22 G.W.F.Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Vorrede, Hegel Werke in Zwanzig Bänden*, Suhrkamp Verlag, Bd. 3 ,S.22.
23 清沢は『宗教哲学骸骨』の英訳本*The Skelton of Philosophy of Religion*では、この「主公」と「伴属」をそれぞれprince, subjectと訳している。『清沢満之全集』第２巻、59頁。
24 清沢満之『宗教哲学骸骨』『清沢満之全集』第２巻、11頁。
25 拙稿「清沢満之の有限無限論」『場所』第12号、参照。
26 清沢満之『宗教哲学骸骨』『清沢満之全集』第２巻、27頁。
27 清沢満之『宗教哲学骸骨』『清沢満之全集』第２巻、27～28頁。
28 清沢満之「万法相関の理」『清沢満之全集』第２巻、749頁。
29 西田幾多郎『善の研究』（小坂国継全注釈）、講談社学術文庫、68頁。
30 『善の研究』352頁。
31 『善の研究』352頁。
32 『善の研究』374頁。
33 『善の研究』440～441頁。

34 『善の研究』374～375頁。
35 『善の研究』349頁。
36 『善の研究』350頁。
37 『善の研究』197頁。
38 『善の研究』218頁。
39 『善の研究』404頁。
40 『善の研究』と陽明学との関係については、拙稿「『善の研究』と陽明学」『場所』（西田哲学研究会編）第 4 号、2005年、参照。
41 拙稿「二つの弁証法―ヘーゲルと西田幾多郎」『比較思想研究』（比較思想学会編）第16号、1990年、参照。
42 『善の研究』173～174頁。
43 『善の研究』175頁。

キーワード：「現象即実在論」「象如相含論」「有限無限論」「純粋経験説」「スピノザ主義」

Metaphysics in the Meiji Period

Kosaka Kunitsugu

1

Many enlightenment thinkers from the early Meiji 明治 period (1868–1912), including Nishi Amane 西周 (1829–1897), Tsuda Mamichi 津田真道 (1829–1901), and Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉 (1834–1903), were critical of Confucianism, particularly Neo-Confucianism. For them, enlightenment first meant rejecting the old and traditional Confucianism and adopting the modern science of the West. In this sense, one could say that for them, "enlightenment" meant Westernization. Their thought was very pragmatic, logical, and practical; they sought, in the words of Fukuzawa, a "practical learning close to the normal and everyday needs of humans,"[1] or, in the words of Nishi, a "practical science" that could meet the "everyday needs of human society."[2] From this perspective, they rejected Neo-Confucianism as an "empty theory." Thus, their thought naturally was empirical and positivistic, and skeptical – or even rejecting – of metaphysics. This can be seen by looking at, for example, Nishi's "Kaidaimon" 開題門 (An introduction to various problems), a text he is thought to have drafted while studying abroad in the Netherlands. There, while he offers unreserved praise of Comte's positivism – something that "has not yet been seen in our Asia" – for being "solid in its proofs and clear in its claims," he offers what could be described as a half-hearted or even negative evaluation of the philosophies of Kant and Hegel, stating that while their "theories have some differences" from Neo-Confucianism, they are "very similar to it."[3]

In this way, early Meiji period enlightenment thinkers generally adopted a stance that was empiricist, utilitarian, and positivist, and their thought was opposed to Neo-Confucianism and metaphysics. We could say that this was partially in response to the demands of the time. In the history of Meiji philosophy, metaphysics (*called junsei tetsugaku* 純正哲学, or pure philosophy, in Japanese at the time) did not finally appear until the Meiji 20s. Representative metaphysical thinkers from then were Inoue Enryō 井上円了 (1858–1919), Inoue Tetsujirō 井上哲次郎 (1855–1944), Kiyozawa Manshi 清沢満之 (1863–1903), and Nishida Kitarō 西田幾多郎 (1870–1945).

Incidentally, their systems of thought shared several characteristics in common. First, they were deeply connected to the doctrines of Mahayana Buddhism. Both Inoue Enryō and Kiyozawa Manshi were Buddhists from the Ōtani school (*Ōtaniha* 大谷派) of the True Pure Land sect (*Jōdo shinshū* 浄土真宗). Inoue Tetsujirō writes in his autobiography that he came to have a deep relationship with Buddhism after listening to Hara Tanzan's 原坦山 lectures on Mahayana scriptures while he was enrolled at Tokyo University.[4] It is also well known that Nishida's first work, *Zen no kenkyū* 善の研究 [An inquiry into the good], was based on his Zen experiences in *shikan-taza*只管打坐 (themeless meditation) over the course of many years. In fact, the reality that these figures speak of is very close to the concept of "suchness" (*shinnyo* 真如) found in the *Awakening of Mahayana Faith* (*daijō kishin ron* 大乗起信論).

In this way, metaphysics in Meiji – in fact, in modern – Japan was deeply connected to Mahayana Buddhist thought. When Western philosophy was adopted during the time between the end of the Edo 江戸 period (1603–1867) and the beginning of the Meiji period, scholars of Western learning (*yōgakusha* 洋学者) translated it entirely using Confucian concepts and terminology. Japanese philosophical terms in use today are almost all

Confucian words that have undergone semantic change or reinterpretation. However, when they grew out of simply adopting Western philosophy and finally tried to construct their own philosophy, their eyes turned towards the doctrines of Buddhism. This is probably related to the fact that while Confucianism is pragmatic and practical, it lacks theoretical and logical depth. In contrast, in Buddhism there are profound reflections regarding the self and the world. While Confucian thought's strength lies in the moral and political idea of "self discipline [as the key to] the governance of humankind" (*shūko chijin*修己治人), Buddhism's excellence lies in its meditative and metaphysical contemplations. This is something that cannot be overlooked when considering the characteristics of modern Japanese philosophy.

The second characteristic of Meiji period metaphysics lies in its adaptation of the "identical realism" (*genshō soku jitsuzai ron* 現象即実在論, lit. phenomena as reality) spoken of by Inoue Testujirō. Below I will explain this theory in detail, however at present suffice it to say that, as its name suggests, its essential feature can be found in its denial of the existence of any kind of "substance" (*jittai* 実体) or "noumenon" (*hontai* 本体) that is separate from or transcends phenomena. It rejects a dualistic world and the two worlds doctrine, positing that everyday reality is as it is reality, or that the noumenon is in the recesses of everyday reality. It sees reality not as something that goes beyond phenomena, but rather as something inherent in them. One could say that it sees phenomena and reality as being two sides of one coin, or as the inside and outside of the same thing. Therefore, it inevitably becomes immanentist and this-world-ism, and comes to have a strong pantheistic hue. This is probably the reason the above four thinkers' philosophical endeavors all resembled that of Spinoza. Inoue Tetsujirō's "identical realism," Inoue Enryō's "mutual implication theory" (*shōnyo sōgan ron* 象如相含論), Kiyozawa Manshi's "theory of the finite and the infinite" (*yūgen mugen ron* 有限無限論), Nishida Kitarō's "theory of pure experience" (*junsui keiken setsu* 純粋経験説), and so on all were characterized by this type of thought. They all share a foundational way of thinking that sees the subjective and the objective as two sides of one reality and phenomena as the development or manifestations of this reality. It is the "inside as outside, outside as inside" (*uchi soku soto, soto soku uchi* 内即外・外即内) and the "one as many, many as one" (*ichi soku ta, ta soku ichi* 一即多・多即一) spoken of in Nishida's late-period philosophy. Also, this characteristic is also related to Buddhism's view of reality and its "logic of essence-function [*taiyū* 体用]".

The third characteristic of Meiji period metaphysics is that it is based on the "logic of identity [*soku* 即]". This logic can be found in ideas such as *genshō soku jitsuzai, shin soku motsu* 心即物 (mind as matter), and *ri soku busshin* 理即物心 (the principle as matter and mind). The "*soku*" here is not simply identity, but identity that has been mediated by negation. In other words, this "*soku*" is at the same time "*hi*" 非 (not). Therefore, the logic of identity is at the same time the logic of identity and difference (*sokuhi* 即非). At the basis of this way of thinking a logic of negation and a dialectical mode of thought is implied, however Meiji philosophers stopped short of delving deeply into this point. This can be said with regard to Nishida's theory of pure experience found in *Zen no kenkyū*. It is at what could be called thought's direct or presentative stage that has not reached a clear reflective and logical self-consciousness. This can also be seen by, for example, the fact that Nishida calls an ideal or ultimate pure experience "intellectual intuition" (*chiteki chokkan* 知的直観). While his theory contains elements or beginnings of a dialectical mode of thought, it fails to develop them in a self-conscious direction.

After going through the Taishō 大正 period (1912-1926), modern Japanese philosophy finally flowered upon entering the Shōwa 昭和 period (1926-1989) in the form of Nishida's logic of "place" (*basho* 場所) and "dialectic of place" (of absolute nothingness), Tanabe Hajime's 田辺元 (1885-1962) logic of "species" (*shu* 種) and "dialectic of absolute mediation [*zettai baikai* 絶対媒介]," Watsuji Tetsurō's 和辻哲郎 (1889-1960) "dialectic of emptiness [*kū* 空]" found in his ontology of humans, Takahashi Satomi's 高橋里美 (1886-1964) "enveloping dialectics" and Miki Kiyoshi's 三木清 (1897-1945) "logic of imagination." Thus, what we will be considering in this

paper are the various forms of what can be called "prototypical" Japanese-style idealism that emerged before Japanese philosophy reached this kind of self-awakening logic.

2

In the Meiji period, metaphysics was generally called *junsei tetsugaku*, or pure philosophy. What was this metaphysics, and what came to people's mind when they heard this phrase? Regarding this point, I would like to look at the ideas of Inoue Enryō, who was the first person to construct a metaphysics in Japan. It is probably safe to say that Enryō's definitions of philosophy and metaphysics were generally accepted ideas that could be found in the writings of all the philosophers during this time.

According to Enryō, broadly speaking, there are two types of things that exist in the universe: those that have shape and substance, and those that do not. The sun, the moon, stars, mountains, rivers, grass, and trees have shape and substance, while ideas, thought, gods, and buddhas do not. The field of study that does experiments regarding the former is "natural science" (*rigaku* 理学). On the other hand, the field of study that researches the latter is "philosophy." Thus, Enryō says we could call natural science a "field of experiments" and philosophy a "field of thought." Here, the words "experiments" and "thought" respectively mean "to actually verify" and "ideas and concepts." In short, natural science relates to the principle (*ri* 理) of material things that have form, and philosophy relates to the characteristics of the formless nature of the mind (*shinsei* 心性). Incidentally, while philosophy includes psychology, logic, ethics, and so on, it is centered around metaphysics, the "field of pure reason within philosophy that investigates the basic principles [*gensoku* 原則] of truth and the basis of the sciences,"[5] and includes the study of the noumenon of mind, the noumenon of matter, the source and interrelationship of mind and matter, and so on.

Even today, we could say that this understanding of metaphysics is correct. Generally speaking, metaphysics is the original and unique territory of philosophy that does not simply stop at the world of phenomena, but looks to the noumenon or reality that is the basis on which the phenomenal world comes to be, and investigates it and the relationship between this noumenon (reality) and phenomena. It is philosophy's most important and distinctive domain, the field called "First Philosophy" (πρώτη φιλοσοφία) by Aristotle in ancient times, and traditionally called metaphysics or ontology.[6]

The content of the metaphysics Enryō constructed was in essence a theory that phenomena and suchness imply the characteristics of each other. Here, "suchness" (*nyo* 如) refers to reality or the noumenon. His theory argues that phenomena and suchness are identical and inseparable, and that they mutually contain or imply each other. Phenomena, the result (*ka* 果), include within them suchness, the cause (*in* 因). Suchness, the noumenon, appears within phenomena. In the same way, suchness (the cause) contains within it phenomena (the result), and phenomena are latent in the noumenon suchness

Let us look into his thought a little more concretely.

Tetsugaku issekiwa 哲学一夕話 (Talks from a philosophical night), published between Meiji 19 and 20 (1886–1887), is the representative work of Enryō's early period. Comprised of three talks, each discusses one of philosophy's three fundamental issues: the world (phenomena), their noumenon (reality), and truth (knowledge, or *ninshiki* 認識).

In the first talk, Enryō discusses whether or not matter and mind are separate, asserting that the discriminative world of matter and mind (the world of phenomena) and the world in which there is no discrimination between matter and mind (the world of reality) do not oppose each other, but rather are identical and inseparable. He argues that since in discrimination there is non-discrimination, and in non-discrimination there is discrimination, both worlds are inseparable and indivisible, and the world of truth is formed only after they are

united. In other words, phenomena are reality, and reality is phenomena. Enryō sees this identity-based relationship between the world of discrimination and the world of non-discrimination like that of the two sides of one coin. For example, he says, "The mind of non-discrimination is known by the mind of discrimination, and the mind of discrimination is established based on the mind of non-discrimination."[7] In the paragraph that precedes this sentence, this is argued from an epistemological viewpoint, and in the proceeding one, from an ontological standpoint. In other words, the mind of non-discrimination is only perceived by relying upon the discriminative mind. However, this discriminative mind only arises based on the non-discriminative mind. The discriminative mind and the non-discriminative mind have this kind of identity-based or implicative relationship on a deep level.

In the second talk, the core of the work, Enryō discusses the validity or lack thereof of materialism, idealism, theism, and agnosticism in relation to issue of the nature of the noumenon of the phenomenal world. In conclusion, he argues that we should adopt the "Enryō Middle Way"[8] that is not partial to any one position. According to him, a view that sees the discriminative world (the world of phenomena) and the non-discriminative world (the world of reality) as being in an identity-based relationship or as two sides of one coin can be found in all four theories. Their differences lie simply in whether they see the non-discriminative world as being only matter, only mind, or God.

In this work, Enryō's eclectic way of thinking is particularly striking. It is only natural that Ōnishi Hajime's 大西祝critique arose, which saw it as simply a compounding of the four above-described conflicting stances that was akin to mixing water and oil.[9] Generally, those who encounter Enryō's thought sense its richness and other positive qualities, however this text's writing is a little dull, and lacks a drive to investigate the true characteristics of profound things and discuss them in a logical and systematic fashion. Compared to the richness of his thought, its writing form is too monotonous and is lacking in depth and sharpness. Thought that originally had considerable and valuable dialectical depth is made shallow by a logic of sameness, and cheapened by a very shallow eclecticism. There are only conclusions, and no proof. This is a shortcoming that can be found in all of his works.[10]

In the third talk of *Tetsugaku issekiwa,* Enryō discusses the location of truth, arguing that it is neither in the world of matter nor in the world of the mind, and also neither outside nor inside matter or mind. Since non-discrimination arises from discrimination, and discrimination is established based on non-discrimination, truth is also discrimination as non-discrimination (*sabetsu soku musabetsu* 差別即無差別), and non-discrimination as discrimination (*musabetsu soku sabetsu* 無差別即差別). Here, he again casually ties together two compounds with the character soku, asserting that phenomena and reality are in an identity-based relationship, or two sides of one coin. Aspects like negation and self-consciousness are generally rare in Enryō's thought. In other words, it lacks a dialectical perspective. One receives the impression that conflicting and opposing things are being directly fused together and equated without any mediation. This is probably one of the main reasons that Enryō's philosophy is criticized as being dogmatic.

Enryō was a prolific writer who left us a very large number of works throughout his life. Even if we just list those related to metaphysics, there is a considerable amount; besides *Tetsugaku issekiwa, Tetsugaku yōron* 哲学要論 (Essentials of philosophy, Vol. 1 – Meiji 19/1886, Vol. 2 – Meiji 20/1887), *Bukkyō katsuron joron* 仏教活論序論 (The revitalization of Buddhism: an introduction, Meiji 20/1886), *Junsei tetsugaku kōgi* 純正哲学講義 (Lectures on metaphysics, Meiji 25/1892) *Hayuibutsu ron* 破唯物論 (Destroying materialism, Meiji 31/1898), *Tetsugaku shin'an* 哲学新案 (A new philosophical theory), Meiji 42/1908), and so on come to mind. In *Bukkyō katsuron joron,* Enryō asserts that the doctrines of Buddhism match those of philosophy, and therefore also are in agreement with the spirit of his slogan "defend the nation and love the truth" (*gokoku airi* 護国愛理). *Junsei tetsugaku kōgi* is a record of lectures given at the Hall of Philosophy (*tetsugakkan* 哲学館). In *Hayuibutsu ron,* the first

half "Destroying Worldly Teachings" (*hazokumon* 破俗門) presents a criticism of materialism, and the second half develops on his own ideas regarding metaphysics. Lastly, *Tetsugaku shin'an*, his major work, systematically describes his metaphysics. Enryō was originally a systematic thinker, and this personality of his is the most apparent here. Therefore, I would like to consider the content of this work in a little more detail.

In *Testugaku shin'an*, Enryō defines philosophy as the "comprehensive overall view" (*sōgō no daikan* 総合の大観). This position had been advocated by many of Enryō's predecessors since Nishi Amane,[11] however Enryō's thought is unique in that it does not simply stop at this formal definition, but actually attempts to describe in a systematic fashion how this is the case. Arguing in detail, Enryō first divides this comprehensive overall view that is philosophy into a "front view" (*hyōkan* 表観) and "back view" (*rikan* 裏観). Then, he divides the "front view" into an "outer view" (*gaikan* 外観) and "inner view" (*naikan* 内観), the "outer view" into a "vertical view" (*jūkan* 縦観) and "horizontal view" (*ōkan* 横観), and the "inner view" into a "past view" (*kakan* 過観) and "present view" (*genkan* 現観). According to Enryō, the "front view" observes the absolute or infinite world from the side of the relative or finite, and the "back view" observes the relative or finite world of phenomena from ultimate, infinite oneness. If the front view is the perspective of reason (*risei* 理性), then the back view is the perspective of belief (*shinsei* 信性). If the former is the perspective of "philosophy," then the latter is the perspective of "religion." Therefore, in *Tetsugaku shin'an*, Enryō mainly considers the "front view."

As described above, the "front view" is divided into the "outer view" and the "inner view." The "outer view" observes the universe objectively through things, and in contrast the "inner view" observes the universe subjectively through the mind. Therefore, it can be said that the latter considers the material world (*bukkai* 物界), while the former considers the mental world (*shinkai* 心界). The "outer view" is divided into the "vertical view" and the "horizontal view." The "vertical view" considers the historical formation of the material world, and the "horizontal view" considers the internal structure of the material world. If the former is a theory regarding the formation of the universe (the theory of evolution, or *shinkaron* 進化論[12]), then the latter should be called a structural theory (essence theory). Lastly, while the "past view" considers the mental world's process of formation, the "present view" considers its structure and the relationship between mind and matter. Therefore, the relationship of the "past view" and "present view" in the "inner view" corresponds to that of the "horizontal view" and the "vertical view" in the "outer view."

Even just by looking at the above framework, it can be seen that Enryō's thought has a magnificent systematic and unificatory nature. This is the greatest characteristic of his thought. The concept of "mutual implication" (*sōgan* 相含) consistently runs throughout the various parts or elements of this system. Enryō first says in his discussion of the "horizontal view" that matter and force mutually imply each other (*mutsuriki sōgan* 物力相含), and that matter's noumenon (*mutsugen* 物元) and matter's phenomena (*busshō* 物象) as well as force's noumenon (*rikigen* 力元) and force's phenomena (*rikishō* 力象) are each in a relationship of mutual implication. He also calls this "the implication of noumenon and phenomena" (*taishō sōgan* 体象相含) and the "implication of phenomena and suchness" (*shōnyo sōgan* 象如相含). In the same way, he states that in the "present view," the mind's phenomena (*shinshō* 心象) and the mind's noumenon/suchness (*shinnyo* 心如) are in a relationship of mutual implication, as is the noumenon of material phenomena, or the suchness of matter (*motsunyo* 物如), and the noumenon of mental phenomena, or the mind's suchness. He describes this last relationship as "the mutual implication of the two suchnesses" (*nyonyo sōgan* 如如相含). In this way, Enryō argues that the true nature of the universe is manifold and inexhaustible mutual implication, describing the mutual implication of matter's phenomena and noumenon, the mind's phenomena and noumenon, material phenomena and mind phenomena, and matter's noumenon and the mind's nounemon. This way of thinking resembles two of the four realms described in the *Flower Ornament Sutra* (*kegongyō* 華厳経) : "the realm of non-obstruction between principle and phenomena" (*riji muge hokkai* 理事無礙法界) and "the realm of non-obstruction between phenomena" (*jiji*

muge hokkai 事事無礙法界). Furthermore, it shares many points in common with the idea of the microcosmos in Leibniz's monad theory, as well as Spinoza's pantheism. This perspective is also a characteristic shared between Enryō's thought and Japanese identical realism.

As can be seen above, this theory of mutual implication is the basic thought of Enryō's metaphysics. The formation theory, or theory of circular change (*rinkasetsu* 輪化説), found in the outer view and the theory of the formation of the world of the mind, or mind-cause theory (*inshinsetsu* 因心説), found in the inner view are, in the end, nothing more than one aspect of this theory of mutual implication. According to him, this theory is neither monism, dualism, nor pluralism, neither materialism nor idealism, neither empiricism nor rationalism, neither skepticism nor dogmatism, but rather a "theory of mutual implication that synthesizes these various theories."[13] Enryō's conception of philosophy as a "comprehensive overall view" is straightforwardly expressed here. This tendency to not be partial to pre-existing perspectives and reject them as one-sided while at the same time attempting to synthesize and unify them from a viewpoint called "Enryō's Middle Way" or "Enryō's Great Way" is consistently found in his thought from *Tetsugaku issekiwa* onwards. In the "theory of mutual implication" found in *Tetsugaku shin'an*, this tendency finally took a systematic logical form.

However, what is "mutual implication" in the first place? Looking at the Chinese characters that make up the compound *sōgan*, we could understand it to mean the mutual inclusion of something else. For example, the suchness of matter (in other words, the noumenon of material phenomena) latently includes within itself its material phenomena, and this material phenomena includes within itself the suchness of matter, its noumenon. In this sense, the suchness of matter and the phenomena of matter mutually include each other. Thus, we could re-articulate this relationship of implication as one of cause and effect. Matter's suchness (the cause) latently naturally contains its effect, and, conversely, phenomena (the effect) naturally must contain its cause. This is the completely the same with regard to the relationship between phenomena of the mind and the suchness of the mind.

However, if this is the case, it cannot be said that here the meaning of suchness including phenomena and the meaning of phenomena including suchness are completely the same. This is just like we cannot say that the meaning of saying the effect is included in the cause is the same as the meaning of saying that the cause is included in the effect. When Enryō says "the mutual implication of phenomena and suchness," he primarily has in mind the inclusion of suchness in phenomena. "Mutual implication" in this sense is close to the meaning of "expression" or "representation," and thus it corresponds with Spinoza's concept of "modus" and especially Leibniz's concept of "perception." The phenomena of matter (or mind) express the suchness of matter (or mind) in various forms; within one all is reflected. This is the same as how a monad expresses the whole universe while being one part of it. Enryō's probably had Leibniz's concept of the *microcosme* in mind when he stated that mutual implication is similar to how the entire universe is reflected in one's eyes while one's eyes are at the same time only one part of the universe. In fact, Enryō states that humans are a *microcosme*, a miniature copy of the world, and a model of the universe.[14]

However, the situation is slightly different with regard to the idea that the matter's suchness and the mind's suchness implicate each other (*nyonyo sōgan* 如々相含) and matter's phenomena and the mind's phenomena implicate each other (*shōshō sōgan* 象々相含).[15] This is because they are cases of neither a cause and effect relationship nor a relationship between the whole and its parts. Rather, these ideas express two sides or stages of the same single thing. The meaning of "mutual implication" in this case can be best explained by the parallel relationship spoken of by Spinoza. The suchness of matter and the suchness of the mind are two sides of the one suchness. We might be able to say that since this is expressing the essential infinite nature of this one suchness from a different perspective, the suchness of matter and the suchness of mind both mutually include each other. This is the same as how it can be said that since the *cogitatio* and *extensio* are two attributes of one single *sub-*

stantia, they mutually include each other. "Material phenomena" and "mind phenomena" are ways of finitely expressing the one suchness; the relationship between them and the latter is the same as that between the mental *modus* (mind) that is a characteristic of the *cogitatio* and the material *modus* (body) that is a characteristic of the *extensio*. Enryō's use of the metaphor of two mirrors reflecting each other to explain how matter's suchness and the mind's suchness implicate each other[16] is undoubtedly an attempt by him to show that they as well as the phenomena of matter and the phenomena of the mind both are in parallel relationships.

In this way, Enryō's "suchness" and "phenomena" correspond to Spinoza's *substantia* and *modus*, and the relationship between Enryō's one suchness, mind/material suchness, and mind/material phenomena correspond to the relationship between Spinoza's *substantia* (God), the characteristics *cogitatio* and *extensio*, and the *modi* of mind and body. However, the one suchness that Enryō speaks of is not a static substance like Spinoza's God, but rather is an endlessly dynamic activity or energy. However, in Spinoza's philosophy as well, God is *natura naturans* (naturing nature), with all things being thought to naturally arise from the eternal and infinite original nature of this God. Therefore, it is not impossible to see God as the source of all activity. On the other hand, the one suchness that is dynamic activity which Enryō speaks of is just like the axis of a top that stops in one place while continually spinning around: it must be have within it staticness.

Incidentally, the concepts of matter and force's noumenon as well as rationality and belief that are found in Enryō's complete model of the universe[17] are close to the idea of *modus infinitus* in Spinoza's philosophy. In other words, they are the intermediaries or mediators between the noumenon and phenomena, or *substantia* and *modus*. We could certainly say Enryō's idea that belief and rationality are the relative infinite which function to bridge the two worlds of suchness and phenomena[18] is in agreement with Spinoza's understanding of intuitional knowledge and rational knowledge. The former (belief/intuitional knowledge) is cognition that transmits from the absolute to the relative, and the latter (rationality/rational knowledge) is cognition that seeks the absolute from the relative. The former is the perspective of religion, and the latter is the perspective of philosophy. Therefore, religion and philosophy also both mutually include each other. In this way, we can conclude that Enryō's theory of mutual implication, while having in it some different elements, is essentially a form of Spinozism. This Spinozism is an element shared by the group of thinkers that belong to the genealogy of identical realism. Put simply, it is the logic of a religious self-awakening based on an immanentist perspective.

3

Inoue Tetsujirō's identical realism can be understood by looking at his various works such as "Waga sekaikan no ichijin" 我世界観の一塵 (A bit of my worldview, Meiji 27/1894), "Genshō soku jitsuzai ron no yōryō" 現象即実在論の要領 (The gist of identical realism, Meiji 30/1897), "Ninshiki to jitsuzai to no kankei" 認識と実在との関係 (The relationship of knowledge and reality, Meiji 34/1901), "Yuibutsuron to yuishinron to ni taisuru jitsuzairon no tetsugakuteki kachi" 唯物論と唯心論とに対する実在論の哲学的価値 (The philosophical value of realism in relation to materialism and idealism, Meiji 44/1911), and *Meiji tetsugakkai no kaiko* 明治哲学界の回顧 (Looking back on the world of Meiji philosophy, Shōwa 昭和 7/1932). Out of these, the longest is "Ninshiki to jitsuzai to no kankei," and the most succinct and to the point is "Genshō soku jitsuzai ron no yōryō."

Inoue saw the duty of philosophy as being the investigation of reality, and thought that philosophy differs from the natural sciences, which investigate phenomena, on this point. However, according to him, reality does not exist apart from phenomena, phenomena do not exist independently from reality (both are identical and inseparable), and therefore an idea of reality can also be obtained by investigating phenomena. While in this sense, for Inoue, phenomena are the object of both the natural sciences and philosophy, the latter researches the particular variations of phenomena, and the former goes further to investigate the eternal unchanging reality.

Thus, the task assigned to philosophy is to make clear (1) how an idea of reality can be obtained, (2) the nature of the concept of reality, and (3) the relationship between reality and phenomena. This view of philosophy is almost completely in accordance with Enryō's aforementioned definition of metaphysics.

Inoue defines reality as "infinite universality" (*mugen no tsūsei* 無限の通性, *unendliche Allgemeinheit*). This is close to Hegel's notion of "concrete universality" (*konkrete Allgemeinheit*). In the case of Hegel, this concrete universality is "the Absolute" (*das Absolute*), while Inoue also describes "infinite generality" using the Buddhist term "one suchness" (*ichinyo* 一如, Skt. *tathatā*). According to Inoue, while phenomena are the discriminative characteristics of the world, reality is the world's non-discriminative and equal characteristic. Reality and phenomena are nothing other than two mutually identical and inseparable different sides or aspects of the same world. He states, "While I on an abstract level divide reality and phenomena, originally both are inseparable parts of the same essence and fundamentally do not differ. Separate from phenomena there is no reality, and separate from reality there is no phenomena – they are unified and make up the world."[19] Additionally, while in reality there is no discrimination between the subjective and objective, on the other hand, phenomena is the world of discrimination between the two. Inoue sees the subjective and objective as being two different ways to arrive at an idea of the reality.

On this point, Inoue's "Ninshiki to jitsuzai no kankei" is completely the same – it explains in detail how phenomena and reality are identical and inseparable. However, it goes further to touch upon the relationship between the subjective and objective in the world of phenomena, arguing that since they are simply "the result of logical abstraction" and a distinction that does not originally exist, the subjective, objective, and reality are in what could be called a Trinitarian relationship.

> Reality is not separate from the subjective; it does not occupy a third (*tertium quid*) position. In other words, it does away with discrimination between subjective and objective. This is reality (*Wesen*). If one were to discriminate this single entity and see it as something opposing, it becomes the subjective and objective. If one were to combine the subjective and objective and reduce them to their original state, they become reality. Truly, this should be called the one that is three and the three that is one.[20]

Not only is the mind represented as simply mental discriminative phenomena, but it is also represented as the non-discriminative mental reality. Only by having these two sides does the mind become the mind. At the basis of mental phenomena that continually change must be an eternal and undying mental reality. Furthermore, without the distinction between "I" and "him" or one individual and another individual, there is no mental reality. Inoue saw this "infinite universality" as a type of activity (*Thätigkeit*), and thought that mental phenomena were the result or manifestations of this activity. In other words, while the mental reality is the innate aspect of the mind, mental phenomena are its acquired aspect.[21]

Inoue thought that a similar thing could be said with regard to phenomena of the mind and the reality of matter. For example, while color as phenomena possesses infinite discrimination and transformations, there is no discrimination in color as reality. If one goes back to the origin of color, which contains an infinite number of distinctions, one arrives at the one white light that it branches off from. From one perspective, a ray of light is a white light containing no distinctions, however at the same time from a different perspective it is color with its infinite number of distinctions. The same thing can be said with regard to sounds, scents, flavor, and so on.

While this is the relationship between phenomena and reality, what is the relationship between the subjective and the objective?

As described above, Inoue saw the difference between subjective and the objective or mind and matter as being one of how reality is approached. While we say, "subjective reality" and "objective reality," this is only a

distinction that exists in the context of one approaching the idea of reality; there is no distinction within reality itself between the subjective and the objective. Reality is the unification of the subjective and objective; in it there is no discrimination between the subjective and objective. As mentioned above, Inoue calls this reality "one suchness." This is the one suchness of the subjective and the objective and of mind and matter. However, it is unclear exactly why and how Inoue thinks that this discriminatory world arises from the non-discriminative one suchness that is the sole reality.

Inoue's identical realism brings to mind the "identity philosophy" (*Identitätsphilosophie*) of Schelling. The "one suchness" (*tathatā*) that is reality which he speaks of corresponds to Schelling's "the absolute" (*das Absolute*) that is "indifference" (*Indifferenz*), and Inoue's subjective and objective correspond to Schelling's self and nature. The subjective and the objective are two different ways of seeing the same thing; they are different in that they are two ways of arriving at the suchness that is the absolute. Just as Schelling's absolute was criticized by Hegel as just being like a dark night where all cows turn black,[22] in Inoue's thought the issue of how the discriminative world of the subjective and the objective or mind and nature arise from the non-discriminative one suchness is really not resolved. Inoue's identical realism is something that just tries to logically explain the relationship between phenomena and reality; it does not try to make clear how phenomena arise from reality, or how the distinction between the subjective and the objective arises. In other words, it is a philosophy based on a "reflective" perspective, not a "generative" one. Inoue only asserts that phenomena and reality are two sides of one coin, and that the subjective and the objective are in a parallel relationship – in other words, he is just arguing that there is the logical relationship of identity between phenomena and reality and the subjective and the objective. He neglects to consider their generative relationship. In this respect, just as Schelling's philosophy was Spinozism, Inoue's identical realism can also be seen as one of its varieties.

As was the case in the above-discussed mutual implication theory of Inoue Enryō, in Inoue Testujirō's thought as well, it is argued that the subjective and the objective, matter and mind, and phenomena and reality are in a mutually identical non-dualistic relationship and are the incessant activity of an unknowable reality. Furthermore, besides his distinguishing from an entirely epistemological viewpoint between the subjective and the objective as two different ways to arrive at reality, many of his claims agree with Enryō's mutual implication theory. This prototype of idealism in Japan was called "identical realism" (*Identitätsrealismus*) and "the theory of the complete interpenetration of reality" (*en'yū jitsuzairon* 円融実在論, *einheitlicher Realismus*) by Inoue.

4

Let us now consider Kiyozawa Manshi's metaphysics. His "theory of the finite and infinite" developed in *Shūkyo tetsugaku gaikotsu* 宗教哲学骸骨 (The skeleton of a philosophy of religion, Meiji 25/1892) and *Tariki tetsugaku gaikotsu shikō* 他力哲学骸骨試稿 (An attempt at an overview of other-power philosophy, Meiji 28/1895) is also one variation of identical realism. In this case, the finite refers to the relative, and the infinite refers to the absolute. Since Kiyozawa primarily thought about the relationship between the finite and the infinite in connection with religion (Buddhism), this relationship is also one between Buddha and sentient beings.

According to Kiyozawa, generally, since finite things are only finite in that they are in relation to other finite things, the finite is "relative." Also, since finite things are limited by other finite things, the finite is "dependent" (*iritsu* 依立). Furthermore, since finite things only exist by depending on other finite things, the finite is naturally "multiple" and "incomplete." In contrast, the infinite is "one" because it is the whole of all finite things, "absolute" because there is nothing that exists in opposition to it outside of it, and "independent" because it is not limited by anything else. Therefore, the infinite is at the same time "complete."

In this way, while the finite and the infinite are normally thought to be mutually opposing or conflicting concepts, Kiyozawa did not think that the infinite existed outside of the finite in opposition to it, but rather that the infinite was in the finite and envelopes the finite from within it. In this sense, this infinite is close to Hegel's ideas of the "true infinite" (*wahrhafte Unendlichkeit*) and the "concrete universal" (*konkrete Allgemeinheit*). Kiyozawa thought that the finite and the infinite were not different essences but the same essence, and saw both of them as being in a relationship in which they mutually included the other. He thought about this identity-based relationship of the finite and the infinite using the model of an organic body.

He argued as follows. In an organic body, each element is separate while at the same time closely connected to other elements. There is no part that is independent; all parts are in a mutually dependent and interdependent relationship in which they cannot be separated from each other. For example, a hand can only carry out its unique functions when it is connected to other systems and organs in the body. If this connection is lost, a hand will not be able to adequately perform its functions. Conversely, if a hand is cut off and loses its functions as a hand, other systems and organs in the body are always seriously affected. In this way, a hand is closely connected to other systems and organs in the body, and they all come together to form the whole body.

Therefore, Kiyozawa asserts, a hand is a hand because within it all other body systems and organs are contained within it. Therefore, it is one part of the body while at the same time the whole body. In other words, in the part of the body that is a hand, the whole body is included. In this sense, the hand is part of the body and at the same time expresses the whole body. This can be said with regard the feet, eyes, mouth, and all the other organs in the body.

Kiyozawa explains this identity-based complementary relationship between a part and the whole as the "mutuality of prince and subject" (*shuhan gogu* 主伴互具). This refers to all finite things acting as the machine (engine) for each finite element when each is carrying out its function. For a hand to function as a hand, the other organs must work as its engine. Without the other organs working, the hand cannot carry out its function as a hand. If this were shown as a general expression, it would be as follows: in order for A to be A, B, C, and D must work as its engine, and in order for B to be B, A, C, and D must work as its engine. When one finite thing becomes the "prince" (*shukō* 主公, the master), all other things become "subjects" (*hanzoku* 伴属, retainers), and they mutually contain each other, with them combining to serve the infinite whole.[23] In this way there comes to be the mutually overlapping world of the infinite.

This thought brings to mind the thought found in the *Flower Ornament Sutra* which is encapsulated by the phrase "again and again, without limit" (*jūjū mujin* 重々無尽), and also has aspects in common with Leibniz's monad theory. While each finite thing is part of the whole and a constitutive element, since within one finite thing all things are included, it is one small universe; within each finite thing the world as a whole is reflected.

Kiyozawa tried to see the cause and effect relationship between the finite and the infinite as a completely religious one. According to him, the core of religion is the coming together of the finite and the infinite. In this case, on the one hand there is a path in which a finite thing develops the infinite within itself and becomes the infinite on its own, and on the other hand there is a path in which the infinite that is on the outside of finite things leads the finite and makes it reach the infinite. The former is found in the teaching of self-power (*jiriki mon* 自力門), and the latter is found in the teachings of other-power (*tariki mon* 他力門). Put in terms of sentient beings and buddhas, the gate of self-power is the path on which sentient beings themselves develop their internal buddha nature with their own power and become buddhas, while the gate of other-power is the path in which a buddha (Amida 阿弥陀 Buddha) leads sentient beings to reach buddhahood. Kiyozawa calls the former the "infinite as cause" (*insei mugen* 因性無限) and the latter the "infinite as effect" (*katai mugen* 果体無限).[24]

In this way, Kiyozawa thought that his theories regarding the finite and infinite fit those found in the teachings of self-power and other-power in Buddhism. However, according to Kiyozawa, within this "infinite," there

is the internal infinite and the external infinite, which respectively correspond to the teachings of self-power and other-power. He saw the outer infinite as the "bad" or false infinite; the "infinite" for him was the internal infinite. The outer infinite is not the true infinite, but rather the relative infinite or the finite-dimensional infinite. To think otherwise, he argues, is to adopt a view based on a transcendental way of thinking in which the internal infinite is objectified and turned into noema. The noumenon of the infinite (Amida Buddha) that is often seen as being outside is actually the infinite that is internal to oneself. The basis of the infinite as effect is the infinite as cause; the former is a view based on the externalization (in Kiyozawa's terminology, the "self-alienation," or *itaika* 異体化) of the infinite as cause, which originally is the same entity as the finite. However, we must ask, if this is the case, is not the path in which a finite thing develops the infinite internal to itself and itself becomes the infinite – in other words, the teachings of the self-power path of holiness (*shōdōmon* 聖道) – original Buddhism, and the path in which the infinite that is outside of finite things (Amida Buddha) leads finite things (sentient beings) to the infinite – in other words, the other-power Pure Land teachings (*jōdomon* 浄土門) – a corruption that has deviated from original Buddhism?

In this way, the relationship of the finite and the infinite in a logical sense does not exactly match their relationship in a cause-and-effect or religious sense. Particularly in Buddhism, there is not one infinite, but many infinites (buddhas), or perhaps we could say Buddhism has a different type of infinite. The so-called three bodies (*sanjin* 三身) – the dharma body (*hosshin* 法身), response body (*ōjin* 応身), and reward body (*hōjin* 報身) – are all the infinite. Within this infinite, there is the internal infinite as well as the external infinite, and both the infinite as the self and the infinite as another. When thinking of buddhas as the infinite, it is not an infinite in the original logical sense of the word, but an infinite that has come to have a religious meaning. It is assumed that several different infinites exist, and it is rather forced to try to explain the religious relationship between sentient beings and buddhas as the logical relationship between the finite and the infinite. Even if this analogical thinking works in the case of the teachings of the self-power path of holiness, it does not for the other-power Pure Land teachings.

However, due to limited space, I cannot consider this issue in more detail,[25] and lastly would like to consider Kiyozawa's theory of becoming.

Kiyozawa used the compound *tenka* 転化 (becoming) to refer to the change or movement of things. He saw the change of things as including progression (*shinka* 進化) and regression (*taika* 退化), and thus chose *tenka* to refer to both of these aspects. Kiyozawa's theory of becoming is characterized by its understanding of progression as the change of going from the finite to the infinite, and regression as the change of going from the infinite to the finite. According to him, progression can only be spoken of in the case of finite things, not between the finite and the infinite. He says that a relationship between the finite and the infinite only exists in a religious relationship. However, in this case, the finite does not progress to the infinite, but rather the finite develops by itself the infinite that was originally latent within it. The finite does not change into an infinite that is something other than itself; originally the finite and the infinite are of the same essence. The finite awakens to the infinite within it. On this point Kiyozawa's identical realism differs from both Inoues' understandings of it. The finite and the infinite are "of the same essence and in the same position" (*dōtai heii* 同体並位), not "different essences, one of which comes before, and one of which comes after" (*itai zengo* 異体前後).[26] Where there is the finite, there is also the infinite; where there is the infinite, there is also the finite. The finite does not progress and become the infinite, and the infinite does not change into the finite. While it is said that the relationship of the finite and the infinite is developed, the finite itself does not change into the infinite. Only when, following the law of causes, conditions, and effects, infinite suchness and finite ignorance come together is the result – all dharmas – born.[27] The finite does not become the infinite, which exists in opposition to it. The finite becomes the infinite as it is. Kiyozawa says it is the same as how a beautiful gem is always a beautiful gem, but it comes to gorgeously shine

by being cut and polished. In this way, in Kiyozawa's identical realism, phenomena or finite things are seen as reaching reality or the infinite through awakening and practice. This is very different than the thought of both Inoues. In Kiyozawa's thought, the idea that identity is at the same time identity and difference is pronounced. We should recognize this as a step forward.

Relatedly, Kiyozawa also argues that the dharmas of the universe are connected to each other; each dharma possesses the truth of the entire universe. In this "principle of the interrelationship of all dharmas" (*manbō sōkan no ri* 万法相関の理)[28] commonalities with the "again and again, without limit" teaching of the *Flower Ornament Sutra* as well as Leibniz's monad theory can be seen. As previously stated, this is a characteristic shared by identical realism as well.

5

Lastly, let us consider the theory of pure experience found in Nishida Kitarō's *Zen no kenkyū* (Meiji 44/1911). Pure experience is a phenomenon in which there is no distinction between subject and object in a unified consciousness. It is epitomized in the *samādhi* (perfect absorption) of religionists and the states of inspiration of artists. It is a state like, for example, the *dhyāna* (meditative concentration) of monastics engaged in Buddhist training, or the "afflatus" of painters. In this phenomenon of consciousness, consciousness is in an intense state of unification, and the subjective and the objective are not yet divided. Or, rather, the distinction or opposition between subject and object is already transcended. In other words, it is not so much the world before distinctions, but rather a world in which all distinctions have been overcome. It is the equal and non-discriminative world spoken of in Buddhism. This ideal or ultimate pure experience is also called "intellectual intuition." It is the world in which "the marks of subject and object sink away, the marks of things and the self are forgotten" (*shukyaku sōbotsu, motsuga sōbō* 主客相没、物我相忘), and all discrimination has disappeared.

However, on the other hand, Nishida also calls the pre-conscious state of a newborn baby in which there are no distinctions between self/other and lightness/darkness as well as the stage of direct experiences like sensation and perception "pure experience." In fact, he even calls reflective thought such as signification and judgment pure experience. Yet, in the first place, since the act of reflection is based on distinction and discrimination, it might be thought that calling it pure experience is slightly illogical. Actually, in his next work *Jikaku ni okeru chokkan to hansei* 自覚に於ける直観と反省 (Intuition and reflection in self-awakening, Taishō 6/1917), Nishida himself recognizes that reflection is a stage external and in opposition to intuition (pure experience). He asserts that intuition and reflection only come to be internally unified with the idea of self-awakening. In other words, in self-awakening, reflecting on the self is adding something to it; it is intuiting a new self. Intuiting this new self gives birth to even more self-reflection. In this way, Nishida came to think that in self-awakening, the self is incessantly developed by intuition giving birth to reflection and this reflection giving birth to new intuition.

However, in *Zen no kenkyū,* Nishida used individual pure experiences as his starting point, trying to explain everything using the concept. Therefore, it was necessary for him to see the various stages of reflective thinking that are based upon distinction as being pure experience in a broad sense. In other words, it was necessary for him to assert that reflective thinking is not a stage external to pure experience, but rather an internal one that could not be omitted in the development of pure experience. Therefore, Nishida argued that reflective thought is also one type of pure experience based on the following reasons. The unification or lack of unification of consciousness is an issue of relative comparison; consciousness that at first glance is thought to be divided can be said to be a unified consciousness from the perspective of a lower divided consciousness, and, on the other hand, consciousness that appears to be unified is a divided consciousness when compared to a higher unified

consciousness. Furthermore, in the systematic development of consciousness, the internal division of consciousness is an indispensable element and necessary stage for reaching a greater unification of consciousness. While it must be said that this is a somewhat apologetic explanation, at any rate, in this way, he argues, "The truth of pure experience is the alpha and omega of our thought."[29]

Furthermore, Nishida assumed that behind or at the basis of these types of pure experience existed a "certain unifying something" (*tōitsuteki arumono* 統一的或者) or a "the fundamental unifying power" (*kongenteki tōitsuryoku* 根源的統一力), and thought that the former was the differentiated or developed characteristics of the latter. In the third section of *Zen no kenkyū* "The Good" (*zen* 善), this root unifying power is seen as the phenomenon of universal consciousness that exists in contrast to individual pure experiences that are separate consciousness phenomena, and called "The One Great Personality" (*ichidai jinkaku* 一大人格) "The Spirit" (*seishin* 精神). In the fourth section "Religion" (*shūkyō* 宗教) it is called "God" (*kami* 神). Nishida came to call this universal operation of consciousness "self-awakening" (*jikaku* 自覚) in *Jikaku ni okeru chokkan to hansei* and also described it mystically as the "absolute free will" that is "self-awakening of self-awakening." In the "Latter Section" of *Hataraku mono kara miru mono he* 働くものから観るものへ (From the Actor to the Seer, Shōwa 2/1927), at this limit it completely changed, and turned into the logical concept of the "place of absolute nothingness" (*zettai mu no basho* 絶対無の場所). It can be said that this was a development or turn from pure experience to the self-awakening of pure experience itself as well as from the self-awakening of pure experience to the place in which the self-awakening of pure experience is established. Nishida's philosophy can probably be described in one phrase as a philosophy of self-awakening. Put more precisely, it is the self-awakening of pure experience itself as well as the place self-awakening – in Japanese *bashoteki jikaku* 場所的自覚 – of pure experience. According to Nishida's definition, self-awakening is "the self seeing the self" (*jiko ga jiko wo miru* 自己が自己を見る). This self is nothing other than pure experience, and therefore it is pure experience seeing pure experience itself. More precisely, since self-awakening is "the self seeing the self in itself" (*jiko ga jiko ni oite jiko wo miru* 自己が自己に於て自己を見る), self-awakening is pure experience seeing the self itself in the basis of the self (the place of absolute nothingness). Also, at the same time this is the place of absolute nothingness reflecting all things as the shadow of the self inside the self. In this way, in Nishida philosophy the subjective and the objective are always not divided, and the individual and the universal are identical. The self (the subjective) sees the self (the objective) in the self itself (the universal). At the same time, this is the self (the universal) reflecting the shadow of the self (the objective) within the self. In later period Nishida philosophy terms, this is "inside as outside, outside as inside" or "the one as many, many as one."

However, discussing the development of Nishida philosophy is not the aim of this paper, and therefore I would like to again return to the pure experience thought found in *Zen no kenkyū*.

As previously described, in Nishida's pure experience thought there is the element of the oneness of the subjective and objective, as well as the element of the identity of the individual and the universal. It therefore meets the two requirements for being identical realism. This can also be seen in places other than the first and second sections of *Zen no kenkyū*, which specifically discuss pure experience and reality. In the third section entitled "The Good" of the same monograph, Nishida states, "Originally, there is no distinction between things and the self. Just like it can be said that the objective world is a reflection of the self, the self is a reflection of the objective world."[30] He also asserts, "Heaven and earth have the same source, and all things are of one essence,"[31] and says, "Our true self is the noumenon of the universe."[32] Furthermore, in the fourth section "Religion," not only does he argue that God and humans share the same nature, but also that the relationship of God and the universe is that of "noumenon and phenomena," not that of "an artist and his work," and that the universe is not the "creation" of God, but an "expression" of God. All things are an expression of the one and only God. He states, "Our individuality is the differentiation of God's nature," as well as, "The relationship between

God and our individual consciousnesses is the relationship of consciousness as a whole and its parts."[33] Therefore, God is the basis of humans and the universe, and our returning to God is nothing other than returning to this basis.

In this way, Nishida's theory of pure experience belongs to the genealogy of identical realism. His difference between the two Inoues is that, just like Kiyozawa, he emphasizes the negation of the self and the stage of self-awakening. This point is expressed in many of his statements. For example, he writes, "The method of knowing the true self and becoming one with God is only to be found in the obtaining of the power of the unification of subject and object by oneself. The obtaining of this power is our coming back to life after we have completely killed this false self and died once from the world of desire."[34] He also states, "the activity of the true personality [*jinkaku* 人格] can be seen for the first time at the place in which one has exhausted all the power of the self, almost all self-consciousness has disappeared, and the self has no consciousness of the self,"[35] as well as, "At the point which the subjective illusions of the self have been completely worn out and completely unified with things, the true needs of the self are fulfilled, and one can see the true self."[36]

Lastly, I would like to mention one way in which Nishida's theory of pure experience differs from other theories of identical realism: it has strong idealist personality. Of course, since his theory of pure experience speaks of a phenomenon of consciousness in which there is not yet any divide between the subjective and the objective, it itself is neither materialism nor idealism. It is a perspective that transcends this binary opposition. However, Nishida seeks this transcendental or unifying stance using an idealist approach. He thinks that God is the basis of the universe and its foundational unifying power, and defines this so-called Spirit as the unifying aspect of the differentiating development of this unifying power, or, conversely, nature as that which is unified. It is clear how as a result his thought that gave precedence to Spirit's nature arose. This kind of idealist thought can be found in Nishida's statements such as, "Genuine subjectivity is reality's noumenon,"[37] "Reality is the reality that for the first time becomes complete in the Spirit,"[38] and, "It must be said that trying to explain the Spirit through the essence of things is upside down thinking."[39] Nishida came to be influenced by the subjective idealists Berkeley and Fichte probably for this reason. Furthermore, here we can also point out the influence of Yangming 陽明 school of Confucianism, which teaches that "the heart-mind is the principle" (*shinsokuri* 心即理), or at least similarity between the two.[40]

Another way in which Nishida's theory of pure experience differs from other theories of identical realism is its pronounced dialectical personality. While Nishida philosophy is generally known as the logic of absolutely contradictory self-identity, Nishida himself defined it as a dialectic of place, drawing a clear line between it and the process dialectics of Hegel and Marx. While I am unable to discuss in detail the differences between the two,[41] in short, while in the latter the contradictions and oppositions of the everyday world are thought to be synthesized and unified at a higher stage, in the former contradictory or opposing things possess are self-identical as they are. The beginnings of this thought of contradictory self-identity can be already seen in *Zen no kenkyū*. Nishida states the following in the second section of this work when discussing "the basic system of reality":

> In the establishment of reality ... unification and mutual opposition, or rather contradiction, are necessary at the basis. Just as Heraclitus said that conflict is the father of all things, reality is established based on contradiction; red things are established in opposition to non-red things, and working things are established in opposition to that which is the object of that working. When contradiction disappears reality also vanishes. Originally, this contradiction and unification are just the same thing seen from two sides. There is contradiction because there is unification, and there is unification because there is contradiction. It is like, for example, white and black – two things that in all ways are the same yet different in one way are the

most opposed to each other. In contrast, two things like virtue and a triangle that do not have any clear opposition also do not have any clear unification. The most powerful reality is that which has most skillfully harmonized and unified various contradictions.[42]

Here, contradiction and unification are two indispensable sides of all things. Nishida is saying that contradiction is only contradiction when there is unification, and conversely unification is only unification when there is contradiction. As an example, he presents the relationship of black and white. Black and white mutually contradict and oppose each other, however at the same time both are the same and in accordance in the sense that they are both colors. In contrast, things such as virtue and a triangle that do not match in any way also neither contradict nor oppose each other. The most fundamental reality is that which has most skillfully harmonized and unified the various contradictions and oppositions within it.

In this way, in *Zen no kenkyū* as well, the contradictions and oppositions of everyday reality are not synthesized and unified at a higher level, but rather they are two sides that are indispensable in unification. Therefore, the internal contradictions and oppositions of things, as they are, are self-identical. Here, he is not describing a dialectical development or progression of things, but rather things' internal dialectical structure.

Furthermore, in the same chapter, Nishida states, "The basic system of reality is one and many, many and one. Within equality there is discrimination, and within discrimination there is equality. Since these two sides cannot be separated, they can be seen as the self-development of one thing. The independent self-completing reality always has this system."[43] Here, Nishida's later "one as many, many as one" thought can be clearly seen.

Of course, it cannot be denied that in Nishida's theory of pure experience there is a process-based dialectical way of thing that posits the division of the sole reality and its development through unification, however it must be pointed out that at the same time there is a dialectic of place in which contradictions and oppositions are, as they are, unified; they form a complete whole. Even with regard to the differentiation and development of pure experience, the development spoken of there is at the same time thought of as a return to the source. It is forward progression that is going back to the source and development that is internal unfolding. Phenomena are the development of reality, and the development of phenomena is a return to their source. This way of thinking can be found in the identical realism of the three above-described figures, and therefore it could be said that this is a special characteristic of Japanese-style idealism.

(Endnotes)

1 Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉, *Gakumon no susume* 学問のすゝめ [An encouragement of learning], 1st ed., in *Fukuzawa Yukichi shū* 福沢諭吉集 [Collected works of Fukuzawa Yukichi], ed. Ishikawa Takeshi 石川雄, Kindai Nihon shisō taikei 2 近代日本思想大系2 (Tokyo: Chikuma Shobō, 1975), p. 4.

2 See Nishi Amane 西周, "Ronri shinsetsu" 論理新説 [New theory of logic] and "Bimyō gakusetsu" 美妙学説 [Theory of aesthetics] in *Nishi Amane zenshū* 西周全集 [The complete works of Nishi Amane], ed. Ōkubo Toshiaki 大久保利謙, vol. 2 (Tokyo: Munetaka Shobō, 1960).

3 Nishi, *Nishi Amane zenshū*, vol. 1, p. 19.

4 Inoue Tetsujirō 井上哲次郎, *Kaikyū roku* 懐旧録 [Reminiscenses], in *Inoue Tetsujirō shū* 井上哲次郎集 [Collected works of Inoue Tetsujirō], ed. Shimazono Susumu 島薗進 and Isomae Jun'ichi磯前順一, vol. 8 (Tokyo: Kuresu Shuppan, 2003).

5 Inoue Enryō 井上円了, *Junsei tetsugaku kōgi* 純正哲学講義 [Lectures on pure philosophy] in *Inoue Enryō zenshū* 井上円了全集 [The complete works of Inoue Enryō], ed. Tōyō Daigaku Sōritsu Hyaku Shūnen Kinen Ronbunshū Hensan Iinkai 東洋大学創立一〇〇周年記念論文集編纂委員会, vol. 1 (Tokyo: Tōyō Daigaku, 1987), p. 34.

6 Aristotle, *Metaphysics*, 1026a24.

7 Inoue Enryō, *Tetsugaku issekiwa* 哲学一夕話 [Talks from a philosophical night], vol. 1, in *Inoue Enryō zenshū*, vol. 1, p.

43.

8 Inoue, *Tetsugaku issekiwa*, vol. 2, in *Inoue Enryō zenshū*, vol. 1, p. 66.

9 Ōnishi Hajime 大西祝, "Testugaku issekiwa dai ni hen wo yomu" 哲学一夕話第二篇を読む [Reading talks from a philosophical night, volume 2], *Rikugō zasshi* 六合雑誌 [Cosmos magazine] no. 79, July 1887 (Meiji 20).

10 This can be said regarding Inoue Tetsujirō as well.

11 Nishi Amane defines philosophy as the "generalization principle" (*sōkatsu no ri* 総括の理) in his *Hyaku gaku renkan* 百学連環 (Encyclopedia), and as the "unification view" in his *Shōhaku sakki*尚白劄記 (Shōhaku writings).

12 Enryō also calls the theory of evolution the "great theory of change" (*daikasetsu* 大化説) and the "theory of circular change" (*rinkasetsu* 輪化説). These names are used to refer to progression and retrogression as well as their periodic recurrence.

13 Inoue Enryō, *Tetsugaku shin'an* 哲学新案 [A new philosophical theory], *Inoue Enryō zenshū*, vol. 1, p. 401.

14 Ibid., p. 374.

15 Nitta Yoshihiro 新田義弘, "Inoue Enryō no genshō soku jitsuzai ron" 井上円了の現象即実在論 [Inoue Enryō's identical realism], in *Inoue Enryō to seiyō shisō* 井上円了と西洋思想 [Inoue Enryō and western thought], ed. Satō Shigeo 佐藤繁雄 (Tokyo: Tōyō Daigaku Inoue Enryō Kenkyūkai, 1988)

16 Inoue, *Tetsugaku shin'an*, p. 355.

17 Enryō's complete model of the universe is as follows:

18 For example, in his discussion of the "back view," Enryō states, "Since rationality and belief both contain the nature of the infinite, one can not only realize the absolute of the mind's suchness, but also come into contact with the marvelous essence of the one suchness" (Inoue, *Tetsugaku shin'an* 375–376).

19 Inoue Tetsujirō 井上哲次郎, "Genshō soku jitsuzai ron no yōryō" 現象即実在論の要領 [The gist of identical realism], *Tetsugaku zasshi* 哲学雑誌 [Philosophy magazine] 13 no. 123, p. 381.

20 Inoue Tesujirō, "Ninshiki to jitsuzai to no kankei" 認識と実在との関係 [The relationship between knowledge and reality], *Tetsugaku zasshi* 13 no. 123, p. 147.

21 Inoue, "Ninshiki to jitsuzai to no kankei," p. 197.

22 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, Hegel Werke in Zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag, Bd.3, S.22.

23 In the English translation of *Shūkyō tetsugaku gaikotsu, The Skeleton of a Philosophy of Religion, shukō* and *hanzoku* are respectively translated as "prince" and "subject." See Kiyozawa Manshi 清沢満之, *Shūkyō tetsugaku gaikotsu* 宗教哲学骸骨 [The skeleton of a philosophy of religion] in *Kiyozawa Manshi zenshū* 清沢満之全集 [The complete works of Kiyozawa Manshi], vol. 2, ed. Ōtani Daigaku 大谷大学 (Kyoto: Ōtani Daigaku, 2003), p. 59.

24 Ibid., p. 11.

25 See Kosaka Kunitsugu 小坂国継, "Kiyozawa manshi no yūgen mugen ron" 清沢満之の有限無限論 [Kiyozawa Manshi's theory of the finite and the infinite], *Basho* 場所 [Place] No. 12.

26 Kiyozawa, *Shūkyō tetsugaku gaikotsu*, p. 27.

27 Ibid., p. 27–28.

28 Kiyozawa Manshi, "Banbō sōkan no ri" 万法相関の理 [The principle of the interrelationship of all dharmas] in *Kiyozawa Manshi zenshū*, vol. 2, p. 749.

29 Nishida Kitarō 西田幾多郎, *Zen no kenkyū* 善の研究 [An inquiry into the good], ed. Kosaka Kunitsugu (Tokyo: Kōdansha Gakujutsu Bunko, 2006).

30 Nishida, *Zen no kenkyū*, p. 352.

31 Ibid., p. 352.
32 Ibid., p. 374.
33 Ibid., p. 440–441.
34 Ibid., p. 374–375.
35 Ibid., p. 349.
36 Ibid., p. 350.
37 Ibid. p. 197.
38 Ibid., p. 218.
39 Ibid., p. 404.
40 Regarding the relationship between *Zen no kenkyū* and the Yangming school of Confucianism, see Kosaka Kunitsugu, "*Zen no kenkyū* to yōmeigaku"『善の研究』と陽明学〔*Zen no kenkyū* and the Yangming school of Confucianism〕, *Basho*, ed. Nishida Tetsugaku Kenkyūkai 西田哲学研究会 no. 4.
41 See Kosaka Kunitsugu, 小坂国継, "Hutatsu no benshōhō – Hegel to Nishida Kitarō"二つの弁証法―ヘーゲルと西田幾多郎〔Two Types of Dialectic – Hegel and Nishida Kitarō〕, *Hihakushisō Kenkyū*, ed. Hikakushisō Gakkai 比較思想学会 no. 16.
42 Nishida, *Zen no kenkyū*, p. 173–174.
43 Nishida, *Zen no kenkyū*, p. 175.

Keywords: "identical realism" "mutual implication theory" "theory of the finite and infinite" "true experience theory" "Spinozism"