

理性、空性、歴史的意識

——新儒家と京都学派との哲学的対話——

林 鎮 國 (廖 欽彬訳)

序

中国と日本の現代哲学における代表的な学派として、新儒家と京都学派は期せずとも二十世紀の中葉において、深刻な歴史的反省を行った。彼らとともに双方を引き裂く戦争を経験し、画然とした対立関係にあったが、相互を知ることのない歴史的な境遇に置かれていた。彼らにとつて、哲学は決して純粹な思弁の産物ではない。それは峻厳なる歴史的な危機から鍛練された運命の活路である。京都学派の学者らは戦後の政治的禁錮に置かれても、なおその哲学を沈思し続け、遂に学術界において、国際的な注目を浴びたのである。新儒家の第二代は戦後間もなく国民党と共産党との内戦に巻き込まれ、軍勢が潰えて南方に敗退した国民党とともに香港と台湾に亡命し、両地においてその学統を枝葉のように広め、一大勢力の学派を樹立したのである。新儒家と京都学派はともに東アジアの戦乱を経て、伝統に立脚して現代に直面していたが、かつて対面して語り合う機会を一度も持たなかった。本論はこの遺憾を補い、新儒家の牟

宗三(一九〇九〜九五)と京都学派の西谷啓治(一九〇〇〜九〇)を中心に、彼らがそれぞれ儒家の「理性」の立場と仏教の「空性」の立場から、自らの歴史的意識をいかに形成して構築したのかを考察しようと試みるものである。考察の重点はそれぞれ西谷啓治の戦時中の「近代の超克」と戦後の「空の歴史的意識」の言説と、牟宗三が内戦後執筆した『歴史哲学』の内容に置く。最後に、本論の結論において双方の角度から両者を解き明かし、両者の過失を他山の石とすることによつて、その半世紀後の反響に置かれる我々が、歴史と哲学との緊張関係を反省し思考するように論述を進めたい。

一、戦争、現代、歴史的意識

牟宗三の『歴史哲学』は一九四九年に執筆され始めた。この年、共産党軍は長江を渡り、牟氏は南京から杭州、上海、広州を経て単身で台湾に渡った。一九五〇年、台湾師範学院(後の台湾師範大学)で教鞭を執り始めた。その二年後、一九五二年

牟宗三の『歴史哲学』は一九四九年に執筆され始めた。この年、共産党軍は長江を渡り、牟氏は南京から杭州、上海、広州を経て単身で台湾に渡った。一九五〇年、台湾師範学院(後の台湾師範大学)で教鞭を執り始めた。その二年後、一九五二年

に、『歴史哲学』が完成された。『五十自述』において、牟氏はその時期の心境をこう叙述する。「成都から共産党の渡江に至るまで、この五、六年間は私の「情感」（客観的な悲しい気持ち）の時期である。來台後、私はこの客観的な悲しい気持ちの感ずる所に拠って「具体的な解悟」に転じ、華族文化生命の本性、発展、欠如及び今日の「理において肯定すべき所」の形態を整理して解決することによって、民族生命の方途を決定したのである。換言すれば、情感から理解に転じたのである」⁽¹⁾。その結果はすなわち『歴史哲学』の完成である。当時の歴史的背景からすれば、中国は八年にわたる対日抗戦を経歴し、危うく滅亡する寸前であった。すぐ引き続き内戦に陥り、国民政府は一路敗退を辿り、遂に沿海地域に亡命した。そのあげく、共産党政権が成立し、マルクス・レーニンの唯物主義が勝利を収めたのである。牟氏にとつて、唯物主義の勝利は中国文化精神のずれと苦難を象徴するものであった。当時、牟氏の悲憤がイエス・キリストの「上の方へ高揚して下つて悪魔と戦う」精神に相應したのは、「天上の父」を肯定するのではなく、「華族の歴代聖人が代々受け継いで表現した所の文化生命」を肯定するためであった。したがって、彼は共産党の唯物論と唯物史観が人間をして窒息させることや、両者が一物象化された機械の暴虐となることに反対したのである。その反共の激烈な程度は「天下道なければ、身を以つて道に殉う」に達するほどであった。牟氏はそうした自らの直面する歴史的な危機を次のように考えた。歴代聖賢が引き継ぐ精神の伝統が順調に現代化を進展させ

ることができないため、中国は民族の本質を尽くすことも、現代国家を建設することもできなくなるに至った、と。当時の国民は「現代」の内容に対する正確な理解を欠いていた。したがって、「超近代」、「反近代」という旗印を掲げる共産党が現れて、「現代」を資本主義の歴史的段階と等しくしたのである。かくして、国民は遂に「現代」は「新式流行」の概念ではなく、「価値内容」を有する概念であるということを理解できなかったのである⁽²⁾。注目に値するのは、当時牟氏の「現代（性）」に対する理解は、ヘーゲルの『歴史哲学』と『法の哲学』の影響を受けており、彼はこれらを借りて中国の内聖の学を反省し、それに回歸することによって、科学と民主を内容とする新たな外王の学を切り開き、これをもって現代性に対する正面の返答としたということである。

牟氏は『歴史哲学』の完成は、抗戦前にヘーゲルの『歴史哲学』を読んだことに遡ることができると自ら述べた。ヘーゲルは、東方（中国）民族には、ただ「その自己に在る」実体的自由、潜在的自由、理の上の自由があるのみであり、「その自己に対する」主観的自由がないことを指摘している。これについて牟氏は困惑せざるを得なかった。抗戦が勝利を収めたのち、国共内戦が引き続き勃発した。これによって、牟氏ははじめてこの政治と文化に関する客観的実践の問題を直視した。これが彼が來台後に『歴史哲学』を完成した背景である⁽³⁾。ヘーゲルは新儒家の歴史的意識を理解するための入り口である。

一方、京都学派（特に西谷啓治）の歴史に対する意識は、戦

争時期と戦後時期との二段階に分けられる。京都学派の歴史哲学の時代は、三木清の『歴史哲学』が一九三二年に出版されたのを除いて、ほとんど日中戦争の時期に出現した。たとえば、高坂正顕の『歴史的世界』（一九三七年）、高橋里美の『歴史と弁証法』（一九三九年）、田辺元の『歴史的现实』（一九四〇年）、鈴木成高の『歴史的国家の理念』（一九四一年）、西谷啓治の『世界観と国家観』（一九四一年）などがある。この時期において、京都学派は日本の伝統文化に回帰すると同時に、「近代の超克」を借りて世界史に邁進するのを要求した。この二つの方向に矛盾がないのみならず、しかも十分に理解されることが出来る。一九四一年十二月、日本の真珠湾奇襲によって太平洋戦争が勃発し、京都学派の世界史哲学はようやく歴史的现实の脈動に貼り合せて、前線に赴く青年学徒に実存的な支えと慰めを与えたのである⁶⁵⁾。

京都学派の世界史哲学は一方では、極端な国家主義と皇道哲学に抵抗し、他方では、日本当局が提出した「大東亜新秩序」に対して、世界史と主体性の立場から予め合理的な解釈を与えた。その世界史の観点は、欧米を中心とする世界観（特に帝国主義）はすでにその極限と末路を現しているのを指摘することにあり、日本を指導者とする東亜協同体は極力多元的な世界新秩序の実現に努めることにある。太平洋戦争と大東亜戦争は、まさに新世界史の必然性から出ているのである。この歴史の時刻において、京都学派は主体性の立場から歴史的任务を背負うことを呼びかけた。彼らは戦争を欧米帝国主義に反抗する解放

戦争として合理化したのである。この脈絡の下においてはじめて西谷啓治が当時「世界史は今日日本を召喚している」といったことの意味を理解することができる⁶⁶⁾。

一九四一年十一月から一九四二年の十一月にかけて、京都学派の四人の参加者（高坂正顕、高山岩男、鈴木成高、西谷啓治）はそれぞれ「世界史的立場と日本」、「東亜共栄圏の倫理性と歴史性」と「総力戦の哲学」というテーマで、中央公論社が主催した座談会において議論を行った。その内容は翌年、『世界史的立場と日本』に収録され、出版された。初版で一万五千冊も販売されたことから、当時の人々の注目を集めたであろうことが窺がえる。

「世界史的立場と日本」という題目の第一回座談会は、まずヨーロッパ文明の二十世紀に陥っている危機はヨーロッパを中心とする歴史観の破滅にあるとし、これこそまさに日本の世界的主体性の地位を獲得する契機であると指摘した。近代ヨーロッパの世界史における支配的地位はその科学実証主義に由来しているが、その結果、植民地主義と帝国主義をもたらした。これはその矛盾の一つである。その次に、近代西洋の啓蒙主義と人文主義（ヒューマニズム）も科学と宗教との間に対立をもたらした。これはまたその矛盾の一つである。これら近代西洋の矛盾を解決するために、京都学派は歴史主義の進路に沿って、ヨーロッパの歴史主義を超越することを提出した。ここにおいて、京都学派は東方の「絶対無」という観念をもつて多元的世界の新秩序を統一する最高原理としたのである⁶⁷⁾。

「絶対無」という概念を実践的原理とするために、京都学派はランケ (Leopold von Ranke 一七九五—一八八六) の「道義的生命力」(moralische Energie) という概念を援用し、戦争を「力」という段階から「道徳」という段階に高め、さらに「道徳」をもって「力」の指導原則とし、最終的に実然的な「力」と当然なる「道徳」との矛盾を統一した。ここにおいて、京都学派は明らかに戦争を道徳化したのである¹⁰⁾。戦争を道徳化した言論は引き続き、「東亜共栄圏の倫理性と歴史性」という題目の第二回座談会に現れた。そこではさらに支那事変はすなわち道徳の戦争であり、大東亜戦争はすなわち東洋道徳と西洋道徳との戦争であると言明されている。世界史の未来はつまり道徳の問題によって決定されるものである¹¹⁾。

一九四二年六月、日本海軍がミッドウェイで大敗を喫し、戦争の形勢は逆転した。同年十一月に行われる第三回座談会において、京都学派は「総力戦の哲学」というテーマを掲げて議論をし、再び戦争を軍事面からイデオロギーの段階に高めた。鈴木成高は「市民的・資本主義的秩序、そういう構造をもった国家が崩壊してゆく。或は、近代の世界観というものが崩壊してゆく。……総じて近代が行詰ったところに総力戦がある、つまり総力戦は近代の超克だ¹²⁾」と指摘する。ここにおいて、戦争は、現代性を超克する歴史的任務であると見なされているのである。

現代性を超克する東洋倫理について、高山岩男は座談会においてそれは善悪、相対を超える大乘的立場にあり、決して善悪、

相対をもつ小乗的立場ではないと指摘する。倫理という段階に降りて、この大乘精神は、「無我」或は「絶対無」の責任感として現れる。この「絶対無」或は「無我」は、まさしく絶対の自発性であり、すなわち絶対の服従である¹³⁾。かくして、仏教の「無我」観は京都学派が戦時動員に呼応するイデオロギーとなったのである。

現代性の超克について、西谷啓治と鈴木成高はまた一九四二年七月に、『文学界』が主催した「近代の超克」という座談会に参加した。この座談会において、参加者全員が、太平洋戦争は近代西欧から脱却する戦争であることを認めている。しかし、いかにして文明開化の「日本の近代」を克服するかという問題に関して、京都学派は、国粹主義の路線に賛同できず、日本が世界史の立場に前進すべきであると考えたのである¹⁴⁾。

ここで注意すべきは、西谷啓治の次のような指摘である。つまり、西洋の現代性は、宗教改革、ルネッサンス、自然科学という三つの潮流が合一することによって成立するが、三者は相互に対立するため、科学、文化、宗教の三者の間に矛盾衝突をもたらしたということである。超克の道はこの指摘のように、まさに宗教から着手して主体性に深く立ち入り、「主体的無」の立場を直接に証するべきである。この無の主体性はまた「無我」、「無心」、「真我」という。西谷によれば、我々はただこの「無の主体性」に立脚してはじめて真の科学と文化を成就し、現代性の内在的分裂を解消し、新しい世界秩序を構築することができる¹⁵⁾というのである。

二、亡靈としてのヘーゲル歴史哲学¹¹⁾

一九四〇年代の中国において、政治的現実にはせよ意識形態にはせよ、マルクスの唯物史観がこれらを主導する力となっていた。伝統主義の新儒家にとつて、唯物史観と五四運動の反伝統の立場は一脈相伝であり、共産党政権の崛起を招来して禍を為したことは、日本の中国侵略より甚だしきものがある。その原因は、唯物史観と唯物弁証法が「中国文化と歴代の聖賢に対して過激で過酷な抹殺を行った」¹²⁾ことにある。牟宗三は、共産党の唯物論は現代版の「華夷の辨」の夷狄文化であり、すなわち華族文化の破壊者であると考えた。牟氏が当時ヘーゲルの精神哲学を訴えて強く唯物史観を批判したことは、その文化保守主義の立場からでなければ理解できない。

ヘーゲルによる歴史を精神の発展段階であると見なす観点は、ちょうど儒家が歴史を天道流行の過程と見なすことに符合する¹³⁾。しかるに、ヘーゲルの世界史観では、東方の中国は僅かに精神の発展の出発点を代表するものである。これはその政治体制から窺える。東方の専制主義において、皇帝「一人」のみ自由であり、ギリシャとローマの民主制と貴族制において、「ある人たち」は自由であり、ゲルマンの君主共和制において、「あらゆる人」は自由である¹⁴⁾。ヘーゲルの歴史的事実に関する判断の偏差如何はともあれ、中国文明は未だ主体性を発展させておらず、とりわけ法律の主体と政治の主体を欠いているも

のとされた。この点は、中国が現代的国家であるか否かという問題と密接に関わる問題である。歴史において、中国は早い時期に「一統をたつとぶ」国家として発展し、皇帝はその統一国家の中心であり、その人民はかえつてこの中心に吸い込まれるため、独立性と主体的自由を欠いていた。個体における独立性と主体的自由の欠乏は、全体としての帝国内部が「差異」を形成することによって、その至る所にある「統一」との均衡を保つことができなことから由来する。ヘーゲルは、「合理的な国家であるならば、みな自分自身を表現するに足る区分をもつ。個体は主体的自由を獲得することを通じて、これらの分別に客観的な形式を提供しなければならない」¹⁵⁾と指摘する。そして、これを根拠として、中国文明では、未だ客観性を有する差異と分別の出現によって、個体の独立と自由が保障されることがないと続ける。以上はヘーゲルの中国の歴史文明に対する批評の要点である。

上述したヘーゲルの批評は完全に否定することができなかと、牟氏は考えた。だが、彼は完全に賛成したわけでもなかった。牟氏が完全に賛成できなかったのは、中国の歴史において、個体はもとより政治面と法律面では、独立と主体的自由を獲得したことがないものの、これはほかの方面でも独立と主体的自由を獲得していないことを示しているわけではないからである。牟氏は、精神的実体の中国の歴史における発展は高度な道徳的主体の自由と芸術的主体の自由を表していると強調する。牟氏は、精神の歴史における発展は三つの形式によって可能と

なると考えた。それらはすなわち分析的な尽理の精神、総合的な尽理の精神と総合的な尽気^①の精神である。西洋の歴史のすぐれた所は「分析的な尽理の精神」の表現であり、中国の歴史のすぐれた所は「総合的な尽理の精神」と「総合的な尽気^②の精神」の表現である。分析的な尽理の精神は政治、法律、数理、科学の上に表現され、総合的な尽理の精神は道徳の上に表現され、総合的な尽気^③の精神はつまり芸術創造の上に表現されている。

西洋の分析的な精神の表現において、普遍性と個性性は分裂しているため、対立性と闘争性を持つ。しかるに、中国の総合的な精神の表現において、個体が実現する所の普遍性（普遍的な理と普遍的な美）は必然に「具體的な普遍」であり、ただ知性と対照になる「抽象的な普遍」だけではないのである^④。西洋文化の発展には「総合的な尽理の精神」が欠けているのに対して、中国文化には「分析的な尽理の精神」が欠けている。両者にそれぞれ独自のすぐれた点があると同時に偏頗がある。これらを相互に補完することができれば、両者とも完全になることも考えられるが、逆に、両者が対抗すれば、共倒れになる。牟氏はまさにここから中国と西洋との文化の融合の可能性を見出しているのである。

では、「総合的な尽理の精神」とは何か。牟宗三はおよそ道徳から政治、内聖から外王までの連続性が同一理性の上に確立されている以上、いずれも「総合的な尽理の精神」の表現であると考えた。彼はいう。

この「総合」という言葉は、上の「上下は通徹し、内外は貫通する」という一義についていうのである。「尽理」という言葉は、すなわち荀子が説く所の「聖人は倫を尽くすものなり。王者は制を尽くすものなり」、及び孟子が説く所の「其の心を尽くす者は、其の性を知るべし」、『中庸』にいう所の己を尽くす性、人を尽くす性、物を尽くす性などから総合され、撰取されて成り立ったものである。尽心、尽性、尽倫、尽制これらすべてをおおまかに述べるために、尽理をもちいなければならない。尽心と尽性は、仁義の内在于する心性からいうものである。尽倫と尽制は、すなわち社会の礼制からいうものである。両者は実をいえば一事である。尽心と尽性は、必ず礼楽の礼制の中で尽くすべきである。しかも、尽倫、尽制もこれによって、仁義の内在于する心性を尽くすこととなるといえよう。しかしして、心性、倫、制のいずれにせよ、これらはみな理性的な生命、道徳的な生命の発する所である故、すべて「理」というべきである。このような「これは一事である」という尽理とは、すなわち「総合的な尽理」である^⑤。

同一理性は理論的（知性的）な作用を有することで、科学と民主を切り開くこともできるし、また同時に実践的な作用を有することで、道徳を開くこともできる。同一理性の表現では、真の道徳は必然的に科学と民主との発展を内包し、真の科学と民主は必ず道徳に違わないのでなければならない。個人領域の

道徳と公共領域の政治との間には、画然とした分離があり得ない。両者をお互いの連続性と整合性を持つものであると理解すべきである。これは中国の伝統的な見方である。そのみならず、道徳界と自然界は近代西洋において、それぞれ異なる領域に属するが、古代中国の「天人合一」の世界観においては、連続的なものであると考えられている。牟氏はこの中国古代文化における個人領域と公共領域に基づいて、道徳界と自然界を区分せずして両者を整合的に見て、それを「総合的な尽理の精神」と称する。

論理的に言えば、先に分析があつてはじめて総合がある。しかるに、歴史においては、往々にして先に総合があつて、のちに分析があるのである。牟氏は、中国の歴史はただ総合的な尽理の表現があるのみで、政治では聖なる君主と賢明なる宰相を理想とするために民主政治を開くこともできないければ、近代西欧の科学を生み出すこともできないのは、主として「分析的な尽理の精神」の欠乏に由来すると考えた。

ここの「分析」という言葉は、「智の観解」によつて規定されるものである。この言葉には、一、抽象的な意味が含まれる。つまり、抽象があれば、具体的な物を開いて、これを打ち破らなければならない。二、偏重の意味が含まれる。つまり、抽象があれば、すなわち捨象がある。一方を抜き出したり、他方を捨て去ったりすれば、必ずいずれかに偏ることになる。三、「概念」を使用し、概念の道に従

うことによつて前進するという意味が含まれる。……つまり、分析の行進は概念の内容と外延の限定において、次から次へと前進するのである。この三つの意味をもつてさらに言えば、分析の精神はきちんとしており、各層で一々限定的である。……「分析的な尽理」の「尽理」に至つて、その内容から言えば、自ずから論理、数学、科学を主とする。もし、ひつくるめてこれをいえば、すなわちその尽くす理は、大体超越にして外在の理であり、或は観解の智のひたすら捉えようとする「これは何であるか」の対象を主として格別に明らかにした「有」の理である。²¹⁾

牟氏がかつてわざわざ自らの使用する「総合」と「分析」は、論理上の用法に限定すべきでもなければ、歴史の範囲に限定すべきでもないと述べ、それは異なる文化の系統が依拠する所の精神的な表現を指すものであると説明した²²⁾。換言すれば、これは精神哲学の用法である。牟氏は儒道釈三家の哲学を「分析的な尽理の精神」に関連づけてこう分析した。三家はいずれも分析的な「概念の心霊」を具備することもできないし、知性の積極的な価値を直視することもできない、と。この分析的な尽理の精神を欠いているために、中国は論理、数学、科学を切り開くことができないのみならず、法律制度から現代化の国家を建設することもできない。中国近代の歴史における困難と苦難は、すべてここにあるのである²³⁾。

注意に値するのは、牟氏は中国と西洋との歴史文化の比較、

選択に対して色濃い「教相判釈」の意味を持っているということである。中国の歴史発展を主導するのは「綜合的な尽理の精神」である故、これを「圓にして神なり」ということができる。西歐の歴史を主導するのは「分析的な尽理の精神」である故、これを「方なるがゆえに智なり」ということができる。前者の文化は「盈満な形態」である故、これを「盈教」と称することができる。後者の文化は「隔離した形態」である故、これを「離教」と称することができる。このような牟氏の比較文化の「教相判釈」は、彼の後期思想に至って仏教の「圓教」と「別教」という区分に変った。牟氏の歴史的意識の形成は、大体その「教相判釈」の立場から来しているため、我々は彼の歴史哲学を「教相判釈の歴史哲学」と称することができる。

「綜合的な尽氣の精神」に至っては、牟氏は「尽情、尽才、尽氣」をもって規定する。もしヘーゲル哲学に呼応していえば、この尽氣の精神はまさに「美の自由」を表現する芸術的な精神である。牟氏はこの尽氣の精神を次のように説明する。

美の自由は……常に才能の飛躍であり、氣質の鼓動である。それはただ一つの「全体」を表現するものにすぎない。故に、その内在の主体とその憧れる所の形而上的な理の境地とは、みな感觸状態の中に混交し、融合する。絶対は未だ「自然」から分離して取り出されていないため、内在の主体は具体の中に付着し、相互に交じり合うことにより、一つとならなければならない。したがって、かかる内在の主

体は、確実な独立の境地に至ることができなくなるのである。才、情、氣は、いずれも精神の氣質である。故に、才を尽くす者は、必ず才能を露にする。情を尽くす者は、必ず情を過ぎる。氣を尽くす者は、必ず血氣に任せて振舞う。その才能をもって世間に驕り、情を深めることによって悲しかったり笑ったりし、その氣を振るうことよって世間を排斥する。要するに、これらはすべて生命の突出であり、しかも物象化した情性を押し出して揺れ動かせるものである。ただ才を尽くす者は、必ず生命の充満に頼ってはじめてこれを尽くすに足りる。情を尽くす者と氣を尽くす者も、またしかりである。生命が盛大であるのは、すなわちその強さによるからである。それは一度に限るのみで、再び出現することができない。生命が枯渇すれば、才能を露にする者は、必ず才能を物象化して才能なきに陥り、情を過ぎる者は、必ず情を物象化して情を振るうこともなくなり、血氣に任せて行動する者は、必ず氣を物象化して氣を失うこととなる。この故に、才を尽くす者、情を尽くす者、氣を尽くす者に、いずれも限度があるのである。

基本的に牟氏は当時、理学家の「理氣二元」の考え方を採用し、理は普遍的であるのに対して、氣は特殊のであり、換言すれば、理は形而上的であるのに対して、氣は形而下的であると考えた。理学家の主流、たとえば朱熹のごときなども、みな理は氣に対して優位に位置つけた。「理の氣におけるや、なお

氏はヘーゲルのいわゆる「主体的精神」と「絶対的精神」とに親しみを覚え、それらに近い理解を持つようになり、つまり、いかに「主体的精神」から「絶対的精神」に過つてそれを覚知するかということを理解するようになった。しかし、「客観的精神」(精神は客観的な形式を通じて現れること)に対しては、彼は抗戦勝利後じめて明晰な理解を持つようになったのである。彼はいう。「これは中国の活路の問題であり、政治問題であり、広くこれをいえば、文化の問題であり、文化の深みからこれをいえば、これは儒学の発展問題であり、答えなければならぬ問題である。……これはすなわち来台後の『歴史哲学』の完成である」³⁴⁾と。抗日戦争が終結してのち、すぐ引き続き国共内戦が勃発し、思想において共産党と唯物論の実践的課題に直面することは、牟氏をして真剣に歴史文化の問題を思考せしめる契機となった。

いかにして中国の政治と文化の出路を切り開くのか。牟宗三は中国の伝統において儒家を自らの思想の帰属とし、このことを儒学の第三期の発展問題であると考へた³⁵⁾。同じく中国の文化伝統に属する仏教に対して、この時期の牟氏は非常に厳しく批判した。「仏教徒は全く歴史文化の認識を持っておらず、また人文世界を直視することもできない。彼らはすべての望みやもくろみを断つただだ出離を求めただけである」³⁶⁾。これは明らかに文化に対する共通認識の問題であり、また宋明以降の儒釈対立の問題でもある。牟氏は現代性の実践問題に直面するとき、仏教は「尽倫、尽制」、「制度を設けて建国する」という歴史的

任務を果たすこと、すなわちヘーゲルのいわゆる「客観的精神」を切り開くことができないと考へたのである。この点は、京都学派とりわけ西谷啓治の場合とは著しい相違を持つている。むろん、これは、牟氏が全く仏教に相応していないということを指し示しているわけではない。それとは反対に、牟氏は却つて存在に対する感受から、深く仏教の苦や業の意識に相応している。これは『五十自述』の「文殊問疾」という章から窺える。もし牟氏が仏教哲学の立場から歴史世界との連関を主張することを取り上げようとするならば、それは彼が後期において、天台宗の「九法界を断ぜずして成仏する」、「成仏して性悪を断たない」という洞見から来た啓発によって、歴史と宗教との間における詭譎関係を理解した後のことを待たなければならぬのである。

三、近代の超克

京都学派の場合、西谷啓治の歴史的意識は、明らかに仏教の影響を受けている。まず、彼の「近代の超克」私論(一九四二年)を見てみよう³⁷⁾。この短い論文において、西谷は現代性の危機から論じた。日本の現代性危機は、明治維新に輸入された近代ヨーロッパの文明から来ている。その各文化の部門の間に、たとえば政治、経済、宗教などには、有機的な関連と統一が欠けていた。それは、古代日本の厩戸皇子(聖徳太子)が中国から仏教と儒教を受容したとき、文化と制度の導入が完全で

あつたため、分裂の問題を含まなかつたことは異なるとされる。西谷はさらに進んで、このような現代性の危機は、実に早くも近世ヨーロッパ文化自身の内部分化に現れていることを示している。近世ヨーロッパ文化は、主として宗教改革、ルネッサンス及び自然科学という三つの領域によって、独立の発展を遂げている。これらはお互いに協調することがないため、中世期のキリスト教信仰を核心とする統一的世界観が完全に決裂したことを導いたのである。統一的世界観において、人間は簡単に一致した自己認識を獲得することができる。しかるに、分裂した世界観において、人間の自己理解の主体性が問題の所在となる。宗教改革の立場からいえば、もし絶対他者の神を中心としたならば、人間と世界とは完全に否定されることとなる。人間は単に罪と死の存在にすぎず、ただ神の恩寵に頼ってはじめて救済されるのである。自然科学によつて自然法則が神の地位に取つて代つたことで、人性は無記（善悪なし）というべきもの）であるとして理解されるに至る。ルネッサンス及びその人文主義については、人性は全面的に肯定せられ、人性の実際は最高の目標とされている。約言すれば、宗教改革は神の立場に立ち、自然科学は（自然）世界の観点に立ち、ルネッサンスは人間（魂）の立場に立っているのである。東洋の伝統における天、地、人三才のように、神、世界、魂三者はキリスト教世界の根本を構成する要素である。現代に至つて三才が和を失つたことは、すなわち西谷が当時に理解した現代性の危機である。そうした危機が政治に表現されれば、つまり個人、国家

と世界の間における分裂は、個人主義、国家主義、世界主義の三者の間における矛盾を引き起こした。かかる難題に直面して、西谷は解決の道を提出し、宗教的立場に立ち戻つてそこから倫理の建設を行おうと企てたのである¹⁶⁵。

西谷は、西洋の宗教が統一の基礎をなすことができな理由は、主として人性の否定から人性の肯定に至るまでの間における弁証を欠いていることにあると考えた。キリスト教は人間の間における矛盾を強調し、人性を否定することによつて、すべてを神に帰せしめるため、科学と信仰との衝突を引き起こしたと、西谷は見なしたのである。世俗世界はかくして適切な行き所を獲得することができなくなつたのである。いかにして「人性の絶対否定即肯定」の弁証から真の主体性を確立するかは、宗教性を立て直す唯一の方向である。西谷は仏教の立場から出発し、真の主体性は、非物でもなければ非心でもなく、それは心と物の否定を通じて、或は道元のいう「身心脱落」の後に表した「無の主体性」、すなわち「無我」、「無心」の主体性であると考へた。ただこのような否定を通過してはじめて宗教の自由、世界を超越する自由があるということができるのである。一旦、真の無の主体を悟つたならば、この主体の自覚が身体及びその自然世界を離れないのみならず、心及びその文化世界をも離れないことに気付くことができる。これはまた道元のいわゆる「脱落身心」（脱落即身心）でもある。主体的無は、現実世界（自然世界と文化世界）との間に内在の弁証関係を持つてゐる。注意すべきは、西谷のいわゆる東方の宗教性は「主体的

「無」の立場であり、「無の主体」ではないということ、つまりその強調するのは、「無」は「主体」であるということである。実際、主体性についていえば、「無の主体」は「有の主体」と相対するともいえる。後者は現象界の超越根拠である。問題は、「無の主体」と「有の主体」との間における弁証的構造が、西谷によっておおまかに描出されたものの、当時において詳細に説明されていなかったことにある。西谷は僅かに文化創造と科学活動の主体として必ず「主体的無」の立場に立脚し、それに基づかなければならないことを指摘しただけであった⁹⁷。

西谷はさらに進んで、「主体的無」の立場から出発することによって、大東亜戦争期の政治と歴史の境遇に 대응する。「知的協力会議」の参加者として、西谷は、大東亜の建設と世界の新秩序の構築というこの二つの主要な課題の実現には、強度の「道徳的な力」をその支えとする必要があるとし、ただ道徳の高みから世界史の中の日本が果たす役割を論ずることができるのみであると考えた。日本はもし英米を代表とする現代性を超克しようとするならば、東洋の特色のある道徳観を出さなければならぬ。西谷はこの時点では一方、「滅私奉公」という戦時中の宣伝に呼応して国家総動員の意志を強化し、他方、国家倫理としての「滅私奉公」を世界倫理の段階に高め、国家自身も自己否定の弁証を経験し、個別国家の利益の立場から世界大同の立場にまで高めることを主張した。換言すれば、個別の国家（日本を含む）は、「滅私」（国家の利己を否定する立場）に従うことによって、「奉公」（世界の利他を肯定する立場）しなけ

ればならないのである。これは伝統の「自利利他」、「自覚覚他」の精神的な表現である⁹⁸。かくして、「主体的無」の倫理の立場は個人、国家から世界まで貫くことができ、個人と国家との相即不二を実現することができるのみならず、国家と世界との相即不二をも実現することができるのである。

西谷は「近代の超克」私論」の結論において、「主体的無」の立場をもって西洋の現代性を超克するために、「滅私奉公」の倫理的原則を個人、国家から世界の段階まで貫徹し、一国の私をして、各国のおのおのの其所を得るといふ大同の境地に至らしめなければならないことを論じている。これはすなわち世界倫理の実現であり、古人のいわゆる「天道」の実現である。

「天道」は世界史の実現原理である⁹⁹。西谷がここで示した天道史観は、偶然に儒家の立場に一致する。その強調する「滅私奉公」の「道徳的な力」は、より一層儒家の倫理的色彩に充ちている。のみならず、西谷はこれを神道の「清明心」、「天照大神の御心」にも訴え、私心を否定してのち回歸する所の「心の源」を説明している¹⁰⁰。このような伝統の儒教道、或は儒教神三者の解釈の策略は、新儒家と非常に類似している。もともと顕著な相違は、西谷が提出した歴史的世界と宗教的世界（超歴史的世界）との区分にあり、歴史的世界、倫理的世界において主体的無の自覚が開く「永遠の生命」、「死亡の超克」という宗教的世界を肯定することにある。この宗教的世界は、歴史的倫理的世界を離れて単独で実現を獲得することができない。これこそまさに大乘仏教の「生死即涅槃」、「涅槃即生死」、「色即空」、

「空即色」の精神であり、西谷が再三に「主体的無」を強調する立場である。

西谷は戦時中、禅仏教の立場で儒家と神道を摂取して融合し、「主体的無」の哲学を唱え、否定即肯定の弁証法によって日本の世界史における指導的地位を確立し、最終的には超歴史の宗教理想の実現を目標とした。これは依然として、ヘーゲルの精神弁証法から脱することができない。この点は、牟宗三の歴史哲学時期の弁証法の進路と一致する。注目に値するのは、西谷はその世界史の進展において、国家に究極的な地位を賦与していないということである。これを当時の極端な国家主義への批判と見なすことができる。西谷は、国家が自己否定の原則に従うべきであると同時に、さらなる高次の宗教原理の規範を受けなければならないと主張した。しかし、その「即」の弁証法が強調する「個人即国家、国家即個人」の全体性、国家主義は依然として弁証法的方式によって保留されている。京都学派と戦争、国家主義との間は、このような弁証法の関係において維持せられていたために、静的にその立場を定められることが難しい。この曖昧さは終始論争を呼ぶことになる。

四、空性と歴史性

西谷の哲学及びその歴史的意識は、戦後になって新しい転換と発展があった。ここでは我々は彼の代表作である『宗教とは何か』、特にこの書の後半に収録されている「空と時」と「空

と歴史」二章を中心に探究する。この本の大部分（前四章と最後の一章の部分）は一九五四―五五年に刊行されているが、のちに後ろの二章を補われ、全書は一九六一年に出版された⁽⁸⁾。

その題目の示す通り、後ろの二章は、はっきりとこの時期における西谷の思想がすでに濃厚なハイデッガー哲学の色彩を帯びていることを示している。ヘーゲルの精神弁証法からハイデッガーの実存現象学に至る過程は、西谷の歴史的意識の重要な転向を象徴的に示している。戦時中と比較すれば、このときの西谷は、さらに意識的に仏教の「空」の立場から、西洋哲学と宗教との対話を求めた。ニーチェとハイデッガーは、このようにその主要な対話者となった。西谷は一九三七年三月、ドイツのフライブルクに赴いてハイデッガーに師事し、一九三九年七月に帰国した⁽⁹⁾。当時はちょうどハイデッガーがニーチェ哲学を講義し、「存在の歴史」から虚無主義の出現を解釈しているため、歴史の問題は存在の問題と見なされていた。ハイデッガーの三十年代後半におけるニーチェ解釈の影響を受けた西谷にとつて、歴史の問題は、虚無主義の形として近代に出現したのである⁽¹⁰⁾。もし歴史の意義を闡明にしようとするならば、たとえばハイデッガーの『存在と時間』(SS)のいうように、「現存在」(Dasein)の存在論的分析から始めなければならない。西谷の『宗教とは何か』もまたしかりである。

歴史意義の闡明が「現存在」の存在論的分析から始まるのは、まさしく現象学の叙述進路である。David Carrの論するように、現象学者は大体、「歴史とは何か」(“What is history?”)或は

「いかに歴史を認識するか」(“How do we know history?”)を問わず、「歴史的存在とは何か」(“What is it to be historical?”)を問う、或はハイデッガーのいわゆる「歴史性」(historicity)を探究するのである³³⁾。方法論からすれば、歴史の経験を描写し叙述するために、まず歴史に関する形而上学の問題(歴史とは何か)と知識論の問題(いかに歴史を認識するか)を提出しなければならぬ。これはまさに西谷の『宗教とは何か』における「空と時」と「空と歴史」二章の進路である。とはいっても、これは西谷が完全に戦時中のヘーゲル的な世界史哲学の観点を棄却したことを指し示しているのではない。実際、この二つの時期の発展には、転換もあれば、連続もあるのである。

ハイデッガーは『存在と時間』において、次のように「時間性」(temporality)、「歴史性」(historicity)を説明する。「時間性」(temporality)は、「歴史性」(historicity)をして「現存在」(being)とする時間的存在の形式として可能の条件たらしめる。しかし、「現存在」は「時間の中」の事物であるかどうかは問うことはいらない。決定の性格として歴史性は、いわゆる「歴史」(世界史の出来事)に先んずる。「歴史性」は「現存在」の過ぎ去った事を構成した存在状態を意味する。ただこの「出来事」に基づいてはじめて「世界史」の可能性を獲得することができ、或は歴史の上に世界史の事物に属することができる³⁴⁾。「現存在」の存在形式として、「歴史性」は「歴史」に先んじており、「世界史」が可能となる所以の基礎である。換言すれば、世界史を論ずる前に、我々は世界史の基礎としての「現存在」の歴史性

を理解し、さらにそれを展開させて鮮明にしなければならぬのである。もし先に世界史の基礎としての「現存在」の歴史性と時間性を展開し明らかにしなければ、世界史の談話や議論は、たとえばヘーゲル、或は戦時中の京都学派のように、真実の存在に触れることができなくなり、遂に空談や戯論に流れてしまう。戦後、西谷がとりわけ『宗教とは何か』において、この点を十分に理解しているのは、明らかである。ここにおいて、彼が東洋の伝統の視角から出発して歴史、或は世界史の問題に答える前に、まず「現存在」の実存現象学分析に立ち返らなければならぬ。

ハイデッガーの思考回路に従い、西谷はまず仏教の「生死」をもって「現存在」を解釈する。「生死」はすなわち輪廻であり、衆生が六道の中に、車輪のように果てしなく生死の苦海において存在していることを指す。それというのも仏教の苦に對する実存的自覚に基づいているからこそ、「一切皆苦」をもって「在世の存在」を解釈する言ひ方が現れたのである。西谷はさらに進んで仏教の業論の観点から、存在の運命は一人一人の衆生が自業自得を免れないために決定されるものであるということとを明らかに指し示している。西谷は「現存在」が果てしなく生死の苦海を流転するという存在の性格を、「無限の有限性」と呼ぶ。この無限は悪性の無限であり、これはただ実存の立場から理解することができるものであり、観想的、思弁的な進路によって把握されるべきものである³⁵⁾。いかに実存的に「現存在」が「無限性の有限」であるということとを把握するのか。西谷は

仏教の進路に従って、ただ「脱自的」な立場から、知性と理性の制限を突破してはじめて「現存在」の有限性を明らかにすることができると指摘する。西谷はこの「脱自的な自覚」を「超越」（知性と理性を超越するもの）という。これは、ヘーゲルがあくまで「内在」の思弁的な理性に止まっているということとは対照をなしている。西谷は、ヘーゲルの絶対的理性の自己展開の過程があくまで理性の内（故に内在という）に閉じこもっている」と批判する。これにひきかえ、仏教は「脱自的」な実践から「在世の存在」としての有限性を体験し認識している。西谷はここにおいて、明白にキルケゴールやハイデッガーの実存の進路に立って、ヘーゲルの絶対観念論を批判している⁹¹⁾。

ここで断っておかなければならないのは、西谷のいう「脱自」とは、元来ハイデッガーが神秘主義、ecstasies（“standing outside”）を用いて、「時間性」（temporality）が実体性を持たずにして自性空であり、自己から脱出する時間化の過程（process of temporalizing）であることを説明するときの用語であるということである⁹²⁾。しかし、西谷はこの用語の使い方を、大いに仏教の禅定という実践の中にある三昧の経験、或は無我の経験、特に道元のいう「脱落身心、身心脱落」という経験に連結させている。ただこうした「脱自的」な実存の経験を獲得した洞見によつてのみ、「現存在」の時間性と歴史性は照らし出されるのである。つまり、脱自的な時間性と歴史性は、脱自的な実践と体験から理解されなければならないのである。

西谷はキリスト教、啓蒙運動、ニーチェの歴史的意識から西

洋を批判し、最後に禅仏教に回帰して、「空」の立場から新たに歴史的意識に実存の基礎を提供した。西洋文化の有我論の立場と相対して仏教の空の立場は、無我の立場である。このことを西谷は次のように述べる。「空の立場は、無我と身脱落などといはれるやうに、セルフ・センタードネスからの徹底的な脱却の立場である」⁹³⁾、と。西洋において、「この自己中心性は、キリスト教における神の意志、啓蒙運動のような世俗主義の理性的主体、甚だしくはニーチェの権力意志において明確に示される。これに対して、仏教の空の立場、すなわち無我の立場は、あくまで自己中心性、意志中心性に焦点をあてる絶対否定である。それは絶対の否定であつて、相対の否定ではない。なぜなら、西谷のいうように、自己は無我であるのみならず、無我もまた自己だからである。つまり、「自己は自己ではない故に自己である」⁹⁴⁾。この空の主体によつて切り開かれた歴史性について、西谷は道元の「空手にして還郷する」という言葉を借りて、現実世界に回帰することを表した。道元は、当時如浄和尚に別れを告げて帰国するとき、自ら空手にして還郷し、「毫も仏法がなく、運に任せてしばらく時を延ぶ」と述べた。さらに歌一首をもつてその悟った境地を表し、「朝々日は東に出で、夜々月は西に沈む。雲取つて山骨露はに、雨過ぎて四山低し」と歌い、久しくしてまた「三年、一閏に逢ひ、鶏、五更に向つて啼く」と歌つた⁹⁵⁾。かかる空性が表す完全なる無分別の日常生活の世界こそ、真実の歴史の歴史性であり、時間の時間性である。西谷はここに至って、はっきりと真実の歴史性がただ空性の中に

おいてのみその意義を明らかに表すことができると指摘する。もし単に表象的思惟、或は理性的思弁からの進路から歴史を理解しようとするならば、真の歴史性は必然に隠れて見えなくなるのである。空性の中に歴史性を現成させることは、西谷のハイデッガーの実存現象学に転向してからのさらなる発展である。

西谷は禅仏教の立場から、近代西洋の歴史的意識が自律（自立 autonomy）の假想を追及することに陥ることを批判し、人間の理性的主体は自律の主体であると考えるのは、「自律」が終始「我執」、或は「自我意志」、「意欲意志」の拘束を免れないことを見極めることができないからであると指摘した。西洋の歴史的意識は、キリスト教にせよ、啓蒙運動にせよ、いずれも我執（自己中心性、意志中心性）によって虚妄に陥り、西谷のいう「視覚の錯覚」を生み出したが故に、虚妄の「進歩」した歴史観の出現を促したのである。「進歩」という概念は、もともと啓蒙運動における人間の理性に対する信仰から由来している。それはあたかもキリスト教の「終末」の概念がキリストの意志に対する信仰から来ているようである。両者にとって、歴史は意義のあるものであり、その意義は、或は人間の理性に基づき、或はキリストの意志に基づく。しかるに、西谷は、人間中心論にしろ、神中心論にしろ、すべて我執の産物であるため、それぞれその虚妄性を持っていると考えた。この点は、特に彼のカントに対する批判から見出すことができる。カントは、人間は一方では、自律的であり、他方では、また自らを目的とするものであるとし、その両方とも、人は自足的な存在である

ため、予めある最も根本的な基礎を置く必要がないことを示していると考えた。そうした人間観に基づく倫理学は、もとより人を視ることが己のごとしというようなことが言えるが、それは宗教における愛と慈悲とは同じ立場ではない。後者の立場は自己を他者の道具と見なし、他者の身の上から自己の目的を現するのである。かかる自己否定の立場は、すなわち空の立場であり、無我の立場である。それは完全にカントの道德哲学とは異なるのである。かくして、西谷はカント哲学には、再度のコペルニクスの転回が必要であると断言した³⁴。

西谷は、空性の立場から、啓蒙主義の世界観と歴史観を批判しつつ、戦時中の「近代の超克論」に呼応し、立場を変えることがないのみならず、さらに深奥に考察を加えた。戦時中における心と理との葛藤を捨て去った後、西谷はより一層、「近代を超克する」道は空性の現実世界における現成にあることを知り、歴史の意義はただ超歴史の、空性の現実世界から安堵を獲得することができることにありと思念したのである。

五、理性と空性の歴史における反響

西谷が歴史のために現実世界からその安堵の場所を発見したとき、牟宗三は抗戦から内戦までの流亡し離散する歲月において、深く切実に国家民族の活路を憂慮した。彼の『歴史哲学』のものテーマは『国民精神之新綜析』であり、その主旨は民族文化の命脈を疎通することによって、現代国家の精神的基礎

を建設することにあつた。牟氏のこの仕事は、明らかにヘーゲルの歴史哲学を援用し、「精神的実体」がいかに歴史の過程において、科学、民主、宗教などの諸形態を展開し、それを中国の歴史の発展原則とするか否かを検討したのである。この精神的実体は、必ず主体の実践を通じてはじめて歴史の過程に展開することができる。牟氏はカント哲学の構造を借用して、人間の主体はその理解活動の形態と実践活動の形態とによって、「知的主体」、「道德的主体」、「芸術的主体」に分けられると指摘する。牟氏は「知的主体」を、「分析的な尽理の精神」をもって表現し、「道德的主体」を、「総合的な尽理の精神」をもって表現し、「芸術的主体」を、すなわち「総合的な尽理の精神」をもって表現する。しかし、主体の三形態は一例に並ぶものではない。それは「道德的主体」を始めとし、自己の陥没を経過してはじめて「知的主体」を切り開くことができる。後期の牟氏は、常に「大乘起信論」の「一心、二門を開く」という形而上学的な形式をもって、「道德的主体」と「知的主体」との関係

を説明する。だが、この段階の牟氏は、むしろ大いに宋明儒家の理気論を援用している。以上の精神哲学の歴史分析を通じて、牟氏は中国の歴史において、「道德的主体」と「芸術的主体」との積極的な表現が見られるが、そこに「知的主体」が欠けているため、論理、数学、科学の発達も不可能であり、現代的な国家、政治、法律もまた順調に建設することができないと結論付けている。我々はここから、牟氏の歴史哲学が現代性に対して積極的な対応の態度を取っていることが見られ、また彼が現

段階の中国の論理、数学、科学、国家、政治、法律などの諸領域における現代化の可能を希求することも看取することができる。しかし、新儒家は終始、この現代化の方案はどこまでも道德理想主義をもって指導原理とすべきことを堅持する。もしそうでなければ、現代化も物象化に陥って、もとを捨てて末を追いつ、氾濫して帰する所なきこととなるのである。新儒家にとって、国家が追求する現代化の原則は、必ず「もとに返って新しきを開く」ということでなければならぬ。その本源とは、すなわち超越的な精神の実体であり、超越的な理体である。

一方、京都学派では、西谷は常に「根源」、或は「もと」といえば「近代の超克」私論」に提起されている「心の源」（清明心、無心）の回帰を論ずるが、この「心の源」とは「無の主体」を指しているため、明らかに新儒家の道德的実体をもって本源とするという立場とは異なるのである。「体用相即」の角度から「実体」という言葉を使うならば、もとよりアリストテレスの実体概念と混同することができない。しかし、肯定すべきは、新儒家の返るもとは絶対的実在であり、完全に仏教の無自性空の角度からいう空性とは異なるということである。京都学派は「絶対無」を核心理念とし、その二重否定の性格はともあれ、明らかに新儒家の精神的実体の形而上学とは異なる²⁰⁾。「宗教とは何か」において、西谷は、実存に着目することにより、我々の存在の根源は「虚無の深淵」であり、「死の永遠性」であるとし、我々はただこの「大死」（永遠なる虚無）を自覚してはじめて「大生」を実現することが可能であると指摘して

いる。仏教にとつて、もともと「根源」というべきものがあるというわけではない。もし便宜的に存在の根源を説くならば、ただ縁起性空から「無根源の根源」をいうことができるのみである。仏教と儒家の形而上学はそれぞれ虚であったり、実であったりする。新儒家は、このような区別は肝要な所であることを知り尽くしており、その実であるとを堅持しており放棄しない。新儒家は実体の形而上学の立場を持つのに対して、京都学派は反実体の形而上学の立場を固持するのである。

戦後の西谷啓治は、完全にヘーゲルの世界史哲学の色彩を薄め、実存の思惟と宗教の探索とに耽っていた。彼にとつて、歴史発展を指導する最高原理をみつけるために、かえって平常心の日常生活の世界を忘却することは、おそらく真の虚妄であろう。現実世界に回帰して法爾自然の現実世界に空性の現成を、体をもつて証明することこそ、歴史の真の根源である。彼がもつとも着目したことは、「身心脱落」が表す「山花開いて錦に似たり、澗水湛えて藍のごとし」という世界、すなわち西田のいわゆる「歴史的身体」の意味である。牟宗三が弁証的に「知的主体」を肯定するということ、新儒家が文化民族主義を堅持するということを、戦後の京都学派から見れば、そのいずれにも多くの執着が纏綿している。結果的にいえば、国家民族のアイデンティティーの構造も、また一種の執着ではないのか。もし家、国、天下の外王事業に執着して、目下の現実生活を見通すならば、必然的に本来の姿ではなく、虚妄の存在に陥らざるを得ない。

新儒家にとつて、歴史は理性的実体（天道）の流行と実現である。西谷啓治、及びその京都学派が戦時中提出した絶対無の世界史観は、最終的には幻滅を免れないのも、偶然の出来事ではなかった。それは、その根本に存在を維持させるに足りる道徳的実体が欠けていたからである。真の主宰となるためには、理性的実体（道徳的理性と知的理性）がなければならぬ。これは仏教と京都学派が未だ直視することができない重要な所である。本論は理性の角度から、或は空性の角度から出発することによって、新儒家と京都学派の異なる哲学の方法と性格のみならず、彼らの異なる歴史的意識をも明らかにした。最も重要なのは、彼らの異なる歴史的实践を明らかにしたことである。彼らは前世紀の中葉において、それぞれ異なる歴史的な境遇に直面し、各自に異なる歴史的实践に身を投じたことは、どうして造化の翻弄に止まろうか。その中における双方の筋道は全く異なるとはいえ、それぞれ現代東亜の思想発展の上に、珍しい榮章を残している。今日、両者を合わせてこれを奏でて、その志は或は高山にあり、或は流水にあるというのは、どうして感ぜずにいられようか。

後記

本文を作成したきっかけは、私は去年ライデン大学のシュナイダー (Axel Schneider) 教授のお招きに応じて、彼が主催する「仏教の歴史観」(Is There a Dharma of History?) というワー

クシヨップに参加したことによる。当時、私はすぐ西谷啓治の『宗教とは何か』を思いつき、これを題として英文稿「西谷啓治における空性と歴史的意識」を書き、今年の五月の末にライデンで開かれたワークシヨップで発表した。七月の末、私は同論文を、京都大学の藤田正勝教授が主催する「日本哲学史フォーラム」において発表した。日本語の訳文は林永強、張政遠、竹花洋佑三人の若手学者によって提供された。九月、引き続き佐藤貢悦教授のお招きをいただき、筑波大学において「空性、理性と現代性—京都学派と新儒家の哲学的対話」という題をもって集中講義を行った。今回、本文を書き、再び香港中文大学の劉笑敢教授が主催する「東方文化と現代社会—儒釈道の哲学的対話」という学術会議に参加したのは、この一年來この論題における後続の成果であるといえる。ここにおいて、謹んで以上の関係者と諸友に感謝の意を申し上げる次第である。

注

- (1) 牟宗三『五十自述』（台北、鵝湖出版社、一九八九年）、一一九頁。また、蔡仁厚『牟宗三先生学思年譜』（台北、学生書局、一九九六年）、一六〇―一八八頁を参照。
- (2) 『五十自述』、一一二―一二三頁。
- (3) 牟宗三「關於歴史哲学—酬答唐君毅先生」、『歴史哲学』（九龍、人生出版社、一九七〇年再版）の附録、二四―二五頁。
- (4) 『五十自述』、一一三―一二四頁。牟氏の新しい外王の学に

- (5) 関する本が三冊ある。『歴史哲学』のほかに、『政道与治道』（一九六一年）と『道徳理想主義』（一九五九年）がある。
- (6) 近代日本思想史研究会著、那庚辰訳『近代日本思想史』第三卷（北京、商務印書館、一九九二年）、一一二―一三二六頁。以下の『中央公論』と『文学界』の二つの座談会に関する叙述は、拙著『空性と現代性』（台北、立緒、一九九九年）を参照されたい。

- (7) 『近代日本思想史』第三卷、一三八頁。
 - (8) 『中央公論』（一九四二年一月号）、一八一頁。Horio Tsutomu, "The Chuokoron Discussions, Their Background and Meaning," in James W. Heisig & John C. Maraldo, eds., *Rude Awakening: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism* (Honolulu: University of Hawai. i Press, 1994), pp.304-305.
 - (9) 『近代日本思想史』第三卷、一三八―一三九頁。"The Chuokoron Discussions, Their Background and Meaning," p.306.
 - (10) 高坂正顕の発言は『中央公論』（一九四二年四月号、一一二頁）に見られる。
 - (11) 『中央公論』（一九四三年一月号）、五十七頁。
 - (12) 前掲書、一〇四頁。
 - (13) 『近代日本思想史』第三卷、一四〇頁。
- Mitsumoto Ryoen, "The Symposium on "Overcoming Modernity," " in *Rude Awakening*, pp.217-220.

(14) 「精神」の「spirit」の表裏二つの意味を取っている。精神と心霊とは、ヘーゲルが逝去してもうすぐ二世紀になるにもかかわらず、その觀念の影響は依然として世界の隅々をうろついでまわっていることをいう。

(15) 「關於歴史哲学—酬答唐君毅先生」(『歴史哲学』、一、一三三頁)。「世界史とは、未だ陶冶されていない自然意志をして普遍的な原理に服従させることによって、主体的自由の教化を獲得せしめるものである」。(『The History of the world is the discipline of the uncontrolled natural will, bringing it into obedience to a Universal principle and conferring subjective freedom.』 See G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, translated by J. Sibree (New York: Dover Publications, 1956), p.104.

(17) 前掲書。

(18) 前掲書、p.114。この部分の議論は、また牟宗三『歴史哲学』の五十六―六十三頁にも見られる。

(19) 『歴史哲学』、八十八―八十二頁。

(20) 前掲書、一六七頁。

(21) 前掲書、一七〇頁。

(22) 前掲書、一七四頁。

(23) 前掲書、一八一頁。「中国の文化生命はその発展では、ただ上方において開けているのみである。すなわち、ただ上方において大きく開いたり閉じたりすることにより、本源の一形態を明らかにするのみである。それは未だ下方にお

いて開けていない。つまり、未だ下方において大きな開閉を發展させることにより、末梢的な「知性の形態」と国家、政治、法律に關する「客観的な実践の形態」とを明らかに現していないのである。中国の文化生命が続々と続いて来た一切の悪習と苦難は、すべてここからその理解を得ることができ」。

(24) 前掲書、一六八、一七二頁。

(25) 前掲書、七十九―八十頁。

(26) 牟宗三は伊川と朱子の理氣三元説を批判したのは、『歴史哲学』を上梓してからであった。

(27) 『歴史哲学』、七十九頁。

(28) 前掲書、一九四―二三〇頁。牟氏はかつて「世界有窮願無窮」において、「およそ「氣をもつて理を尽くす」という原則に従う者は、みな断絶されるべきである。しかるに、「理をもつて氣を生ずる」という原則に従う者は、生き生きして絶えないのである」と述べている。これについて、また「關於歴史哲学—酬答唐君毅先生」(『歴史哲学』、三十四頁)にも見られる。

(29) 『五十自述』、一一一頁。

(30) 前掲書、一一二頁。

(31) 前掲書、一一四頁。

(32) 牟氏はこの時期に盛んに「儒学三期」説を唱える。これについて、『歴史哲学』の一九三頁に見られる。

(33) 『五十自述』、一〇六頁。

- (34) 西谷啓治「近代の超克」私論』『近代の超克』富山房、一九七九年、一八〇―三三七頁。この論文が、『西谷啓治著作集』に収録されていない原因が定かではない。これに関して James Heisig, *Philosophers of Nothingness* (Honolulu: University of Hawai. i Press, 2001), p.208, を参照。
- (35) 「近代の超克」私論』『近代の超克』、一八〇―二二二頁。前掲書、二二二―二六六頁。
- (36) 前掲書、三二二―三三四頁。
- (37) 牟宗三は世界史に論及するとき、各民族、国家を超越する「大同」に達すべきであり、この「大同」を法律、法廷の客観的な形式によつて実現することこそ、神聖なる理念の実現であると考えた。「關於歴史哲学―酬答唐君毅先生」(『歴史哲学』、三二三頁)を参照。
- (38) 「近代の超克」私論』『近代の超克』、二一九―三二二頁。
- (39) 西谷啓治『宗教とは何か』(創文社、一九六一年)、「緒言」を参照。
- (40) 大橋良介編『京都学派の思想』(人文書院、二〇〇四年)、「京都学派の綜合年表と学系図」を参照。
- (41) 『宗教とは何か』一八九―一九二頁。Religion and Nothingness (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982), 168, 171. Martin Heidegger, *Nietzsche, Volume IV: Nihilism*, trans. Frank A. Capuzzi (San Francisco: Harper & Row, 1982), Part Two: "Nihilism as Determined by the History of Being".
- (42) David Carr, "Historical Experience, Historical Being", unpublished lecture at Department of Philosophy, The Chinese University of Hong Kong, Nov 7, 2005. 私には二〇〇五年の秋、香港を訪れ、中文大學哲学系の客員教授を務めた。さちやじの時期に David Carr 教授も同系を来訪し、「現象学と歴史」という課程を講義し、「歴史的経験・歴史性の存在」("Historical Experience, Historical Being")と「フッサールの『危機』における歴史―現象学と『ヨーロッパの理念』」("History in Husserl's Crisis: Phenomenology and the Idea of Europe")とを發表した。この二つの講演を拜聴して得るやじが多大であり、甚だしく啓発を受けた。
- (43) Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by Joan Stambaugh (Albany: SUNY Press, 1996), p.17; also cf. Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by John Macquarrie & Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), p.41.
- (44) 「宗教とは何か」一八九―一九二頁。Religion and Nothingness, 168-170.
- (45) 前掲書、一九二―一九三頁。Religion and Nothingness, 171-172.
- (46) "Temporality is the primordial outside-of-itself, in and for itself. We therefore call the phenomena of the future, the character of having been, and the Present, the 'ecstases' of temporality. Temporality is not, prior to this, an entity which

first emerges from itself, its essence is a process of temporalizing in the unity of ecstases." See Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by John Macquarrie & Edward Robinson, p.377.

- (48) 『宗教とは何か』一七五頁。Religion and Nothingness, 250.
(49) 前掲書、一七六頁。Religion and Nothingness, 251.
(50) 前掲書、二〇九頁。Religion and Nothingness, 188. 傅偉勳『道元』(台北、東大、一九九六年)二五五―二六六頁を参照。
(51) 『宗教とは何か』三〇〇―三〇三頁。Religion and Nothingness, 272-275.
(52) James Heisig は、西田幾多郎の「絶対無」を以下のように説明する。「主体と客体の否定、或は主客二分に立脚する自己の否定は、単に相対的にすぎない。なぜなら、かかる否定は依然として主客と相反する肯定から来ているからである。かかる否定は絶対無となることができない。その「肯定との間」の相反を解消することができることを除いて、或はこのような否定は、単に絶対的無の自己決定の第一歩と見なされるのみであり、もともと否定された有をしてそのかくの如くあることを得せしめ、再び肯定を獲得せしめることを除いてである。西田のこのように、「真の否定は否定の否定である」。James Heisig, *Philosophers of Nothingness* (Honolulu: University of Hawaii, i Press, 2001), p.62-63 を参照。

(53) 『宗教とは何か』一五二―一五三頁。Religion and Nothingness, 230-231.

(54) 拙著『空性と現代性』の「新儒家「返本開新」的仏学詮釈」と「仏教形而上学的虚説形態」二章を参照されたい。

(55) 『宗教とは何か』二二一―二二二頁。Religion and Nothingness, 190-191.

(56) 牟宗三はハイデッガー哲学を「もとなき学」と批判した。なぜなら、ハイデッガーは「一つの無限なる心体、性体、或は実体を認めない」からである。牟宗三『智的直覚与中国哲学』(台北、台湾商務印書館、一九七一年、四頁)に見られる。拙著『空性と現代性』一五一頁を参照されたい。

(りん・ちんこく 台湾国立政治大学哲学系教授)

原著論文は、二〇〇六年十一月二十三、二十四日に、香港中文大学中国哲学と文化研究センターが主催する「東方文化と現代社会―儒釈道の哲学的対話」という学術会議で発表した。

(りょう・きんひん 筑波大学大学院人文社会科学部研究科)