

哲学と宗教の間

——唐君毅と西谷啓治における近代性をめぐる思索

黄冠閑

はじめに

二十世紀の拭い去ることのできない戦争の影、劇的な社会変動、また頻繁な文化交流といった状況は、いずれも近代性の危機を示すものである。哲学においては、ハイデッガー (Martin Heidegger, 1889-1976) がニーチェ (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900) のキリスト教系譜学への批判を通してヨーロッパのニヒリズムに向き合い、そうした近代性の問題に 대응しようとした。ハイデッガーのこうした形而上学を解体しようとする試みは、その後、デリダ (Jacques Derrida, 1930-2004) の脱構築を生み出し、フーコー (Michel Foucault, 1926-1984) やドゥルーズ (Gilles Deleuze, 1925-1995) らの問いを促すことになった。また、レヴィナス (Emmanuel Lévinas, 1906-1995) はハイデッガーのナチス思想に激しい批判を加えたが、近代性をめぐる思索が哲学と政治・倫理学・宗教との関係について再検討を迫るものであることはまちがいない。

本稿では、ニヒリズムという問題設定を通じて、ヨーロッパの近代性の問題に 대응しようとした二つのモデル (唐君

毅と西谷啓治）について検討を加えることで、「東アジアの近代性」をめぐる哲学的議論に一つの成果をもたらすことができるのではないかと考えている。しかしもちろん、中国の場合（唐君毅）と日本の場合（西谷啓治）とでは大きな違いがある。唐君毅（一九〇九—一九七八）は儒家的価値思考に立脚して近代性の問題に一つの答を示したが、西谷啓治（一九〇〇—一九九〇）は日本仏教の観点から考察を行っている。しかし、この二種類の宗教性を伴った回答から、東アジアの近代性をめぐって哲学の立場からその肖像を描き出すことは、新たな哲学的対話を構築する助けとなるのではなからうか。

その意義として以下の三つを指摘したい。一つ目は、東アジアの近代性からヨーロッパの近代性へと立ち返ることである。たとえ異なる時間の中で文化的衝突の挑戦に向き合ったとしても、そうした立ち返りは現代世界において新たな意義を生み出すことができる。二つ目は、近代性への応答の中で、中国と日本、二つの事例について考察することとで、それぞれ儒家と仏教の哲学的思弁の方式を明らかにし、さらには東アジアの近代性をめぐる態度の差異を明らかにすることができる。三つ目は、二人の哲学者の宗教に基づいた反応の仕方を通して、普遍的な視点から現代の哲学と宗教との関係について反省を加えることができるし、それは、我々自身の哲学研究の道に新たな光を投げかけるであろう。

一 近代性における人文主義の危機とニヒリズム

東アジアにおいて、二十世紀という嵐のような時代の中で生きた唐君毅と西谷啓治とは、ちようど伝統的価値とヨ

ヨーロッパ的な新たな価値とが交代する世代であり、価値転換という挑戦に向き合わなければならなかった。かつてのヨーロッパでは、ハイデッガーがニヒリズムの伝統的なヨーロッパ哲学への衝撃について考察し、近代性と人文主義の危機について検討を加えている。まずそこから考察を始めたい。

(一) ハイデッガーとニヒリズム

ハイデッガーはニイチェをニヒリズムの完成形と見なしている。その意義は形而上学の歴史における存在についての変位・遮蔽について詳らかにした点にある。ニイチェの規定によれば、ニヒリズムは「最高価値の崩壊 (Entwertung der obersten Werte)」⁽¹⁾だとされ、同時に価値の転換 (Umwertung) 及び新たな価値設定を意味するものであった。ハイデッガーの目には、この価値の転換は、実際にヨーロッパの形而上学の歴史の中に発生し、重要な位置を占めるに至り、さらには全般的なヨーロッパ形而上学の完成 (終結, Vollendung) ⁽²⁾ を規定するものとして映じた。しかしながら「虚無」が、「価値転換は、初めて存在を価値として思惟する」⁽³⁾ という考え方の中に含まれており、「価値」によつて「存在」が覆われてしまう。新たな価値設定は、価値に対する支配へと及び、またそれによつて権力の意志へと結びつく⁽⁴⁾。意志という概念軸の上で、近代哲学の父デカルト (René Descartes, 1596-1650) は主体性の哲学を転換させたが、ニイチェもまたそうした主体性の哲学の歴史を受け継ぎ、近代ヨーロッパ形而上学の歴史を完成させたのである。ハイデッガーが「ニヒリズムが顕著に我々自身のこの時代の歴史である」ことを肯定する時、そうした歴史は「我々 (ヨーロッパ人)」に對して、歴史そのものが「我々が立ち且つ歩む有様、我々が存在する様式そのもの (die Art und Weise, wie wir stehen und gehen, wie wir sind)」⁽⁵⁾ であるということを、せきたてるように求めるのである。ハイデッガーが言う「我々は如

何に存在するのか」とは、「我々は如何にして我々となるのか」「我々は如何にして我々たりうるのか」ということを意味しており、ある種の逆説的風刺の意味を含んでいる。なぜなら、こうした「である」こと或いは「存在する」ことが連結するのは「無」であり、つまり、「無」や「虚無」を通して、かえって「である」こと、或いは「存在する」ことが成り立つのである。

ニヒリズムの克服については、権力の意志を通して考える必要がある。ハイデッガーはニイチェの権力の意志の立場を受け継いで、その保存と高揚とを「力の維持と力の昂揚 (Macht-Erhaltung und Macht-Steigerung)」⁽⁶⁾と呼んでいる。ニヒリズムの超越克服もまた、権力の意志という論理の中に組み込まれているのである。ハイデッガーは虚無に立脚しながら、如何にして存在から離れ、存在を欠在、あるいは欠位させ (Ausbleiben)、隠蔽させ (Verbergung) ⁽⁷⁾、遠ざからせ (Entzug)、放棄させる (Seinsverlassenheit des Seienden) ⁽⁸⁾ ことができるのかについて考えることで、「無」が存在の場であることを暴きだす。彼は存在の場所性から人間の本質を「存在のこうした場としての場所性は、存在そのものである。ただし、この場所性は人間の本質である」⁽⁹⁾と規定するのである。人の本質は決して主体性に連なるものではない。つまり、占有できないだけでなく、また支配・操作もできず、反対に存在の到来を迎えるのである。人のここにあること (Da-sein) ⁽¹⁰⁾、⁽¹¹⁾ こそが、「⁽¹²⁾」を存在の場所性へと繋ぐのである。

「克服」の論理と「無」とは相通じている。ハイデッガーはニヒリズムの克服を「無」と「存在」とが織り成す論理の上に置き換える。真のニヒリズムとそうではないニヒリズムとは、ニヒリズムの本質の中で統一される——存在は即ち価値であると公言する時、存在の存在としての欠在 (das Auslassen des Ausbleiben des Seins als solchen) ⁽¹¹⁾ は蔑ろにされる。しかし、こうしたニヒリズムの本質は純然たる意味において破壊的なものではないといえ、やはり人間の本質に連なる (die Sache des Wesens des Menschen) ⁽¹²⁾ のである。「人間の本質」は存在そのものの上に存在し ⁽¹³⁾、存在

は欠位的方式の下で人間の本質に対して、人間の本質を存在の居所 (Unterkunft) とし、存在の無遮蔽 (aletheia) をその居所において現成させることを求める。居所と現成 (Ankunft) との間に、場所性と時間性の脱却—未来 (Zukunft) —のゲームが繰り返される。ニヒリズムの克服は決してニヒリズムの解消ではなく、ニヒリズムを経験して、ニヒリズムを完成させることであり、ハイデッガーはこうした独特の関係を「存在の欠在 (欠位) の見落とし」と表現するのである。この二つの動詞 *auslassen* (見落とし・排除・削除) と *ausbleiben* (欠在・欠位・欠員) の連続は、いずれも「その位相を出す」という「出 (aus)」の意味を伴っており、「無」とはこうした「出」・「離」に対する二重の逸脱なのである。人間は存在を受け入れるが、また存在に對抗したり、存在を圧迫したりする。つまり、人間はそうした存在との関係を取り消すことができない。この意味で、ニヒリズムの克服には克服することのできない部分がある⁽¹⁴⁾。それは近代人の本質であるのみならず、近代ヨーロッパ人の「命運 (Schicksal・Geschick)」⁽¹⁵⁾・「神秘 (Geheimnis)」・「謎 (Rätsel)」⁽¹⁶⁾ でもあった。人間はニヒリズムの克服の欲求 (Überwindenwollen)⁽¹⁷⁾ にひたすらしがみつくほかないのである。

ハイデッガーは『人文主義書簡』の中で、サルトル (Jean-Paul Sartre, 1905-1980) 流の実存主義に対して反対するとともに、「人文主義」という概念を定義しなおしている。彼はヘルダーリン (Friedrich Hölderlin, 1770-1843) の詩「帰郷」を引用して、帰るべき家の無いのは存在についての遺忘 (Seinsvergessenheit)⁽¹⁸⁾ であり、帰郷とは根源 (Ursprung) への接近であると、また、ニイチエを含む近代人が帰るべき家を失ったことを、存在の歴史の本質から捉える必要があると指摘している⁽¹⁹⁾。つまり「人文主義」は、人間が脱却すること (Ek-sistenz) で存在することを把握する必要がある、存在そのものから出発しなければならないのである (vom Sein selbst her)⁽²⁰⁾。倫理学も一種の実存学 (Ontologie)⁽²¹⁾ 「であり」、倫理生活 (ethos)⁽²²⁾ とは安住の居所を意味しているが、そうした落ち着いた生活は思維することによって存在を恋しく思うことなのである (das Andenken an das Sein)⁽²³⁾。二つの思維は、決して存在という家を築き、隠

居して働かないのではなく、それはなお歴史の脱自存在 (die geschichtliche Existenz) の中で、虚無化の抵抗に遭うのである。「虚無」の上に現れる否定の「不」は、「非」に対する肯定なのである⁽²⁴⁾。

ヴァッティモ (Gianni Vattimo, 1936-) もまたハイデッガーの立場に追随し、人文主義の危機を全体的な形而上学の危機の一部とし⁽²⁵⁾、超克に批判性があることを肯定している (a means for a critical 'overcoming', un 'superamento critico')⁽²⁶⁾。また同時に、「超克 (Verwindung)」の時代性が、単純な離脱ではないということから、帰属を認め、疾患を癒し、責任を認めるといった多重の積極的意義があると言う⁽²⁷⁾。ハイデッガーが言うように、「超克」は「構造 (Ge-stell)」が内包する近代科学技術の支配に及んでおり、主体の形而上学の制限へと帰し、近代科学技術の影響は芸術表現へと連なるのである。ヴァッティモはさらに解釈学とニイチェ・ハイデッガーとを結合してポストモダン思想の反応について説明し、「神の隠退 (神の死)」という問題にまで説き及んでいるが、「痕跡」——科学技術——こそが人間の本性を転化する起点であることに注目している。したがって、ヴァッティモは世俗化⁽²⁸⁾ という観点を重んじて、宗教・科学・人文主義について反省を加えるのである。

ヨーロッパの近代性は、人文主義の二重の危機をもたらしした。(1) 「人間の本質」は「虚無」の特徴を帯びており、存在を遮蔽することの特徴とする。そのことによって「人間の本質」が規定される。(2) 「非ヨーロッパ性」もまた同時に危機の中に置かれることになった。西谷啓治と唐君毅とが身を置く東アジア世界は逆の方向から思考することができる。しかし、われわれは差異性を具えた普遍的な観点から、ヨーロッパ近代性が公言した「人間の本質とその危機」について批判を加えなければならない。

(二) 西谷啓治とニヒリズム

西谷啓治は『ニヒリズム』（一九四九年）において、ヨーロッパ及び世界の歴史に向き合うことを企てる。西谷によればニイチエ思想の意義は、プラトニズムの転換にあるが、その意義は決して形而上学にのみ限られるのではなく、倫理学にも及び、それ故にこの価値の転換は「プラトニズム的キリスト教的な全体系がその歴史的影響力を喪失した」として理解される⁽²⁹⁾。西谷の思索は二つの位相を含む。一つは、ヨーロッパ哲学内部の価値体系を設定しなおし、新たなニヒリズムの「自己超克」を提示することであり、もう一つは、ニイチエの仏教理解との関連で、ヨーロッパのニヒリズムに応える契機を見つけることである。

一点目について言えば、西谷はニイチエのニヒリズム体験の二重性について十分に把握している。ニヒリズムはそれ自身の中で極限に至る時、はじめて自己超克の契機が生じ、肯定的ニヒリズムへと変じ、永遠の回帰は苦しみと喜びの一体性を肯定するようになる。この点、キエルケゴール (Søren Aabye Kierkegaard, 1813-1855) がキリスト教の立場に賛同したのとは異なり、ニイチエにおけるディオニソスの苦しみを肯定する宗教的立場は、ある種の反キリスト教的な汎神論であり⁽³⁰⁾、生命を肯定する宗教であったと言える。

二点目については、西谷は、ニイチエの『ツアラツストラはかく語りき』の「笑い」に関するいくつかの段を取りあげ、その解説の中でそれを禅における「笑い」と対比している。ツアラツストラは大いに笑うことに憧憬の念を抱き、また「超人」になることに憧れるが、禅では、例えば唐代の朗州刺史李翱（七七二—八四二）は菓山惟儼（七四五—八二八）に贈った詩の中で「有時直上孤峰（頂）、月下披雲笑一声」⁽³¹⁾と賛し、百丈懷海（七四九—八一四）は「百丈拈斧作斫勢、藥遂与一捆、丈吟吟而笑、便帰」⁽³²⁾と述べ、雪竇重顕（九八〇—一〇五二）は「笑罷不知何処去、只応千古動悲風」という頌を作り、仰山慧寂（八〇四—八九〇）を賞賛している。また西谷は、「笑い」に関連する宗教的特色として「愚

か」を挙げ、「痴」も「愚」も宗教経験の深さを表すものだとしている。

こうした禅宗理解は西谷特有のものであり、決して単純にニイチェの「仏教のヨーロッパ的形態」⁽³³⁾から敷衍されたものではない。また、より重要なのはその肯定的な態度であつたとされる。西谷はステイルナー (Max Stirner, 1806-1856) の「創造的な無 (das schöpferische Nichts)」⁽³⁴⁾を借りて、「無」の創造性について語り、ハイデッガーが力を注いだ「創造的ニヒリズムと有限性との間にある根源的統一」⁽³⁵⁾に判定を下す。

第二次世界大戦中、亡命中のユダヤ人哲学者レーヴィット (Karl Löwith, 1897-1973) が日本においてヨーロッパのニヒリズムを批判した時、西谷はそれを利用して、日本を世界史の中に位置づけ、日本文化の危機について考察を行った。そして「その危機の根源的な超克」の方法⁽³⁶⁾を発見した。欧化・アメリカ化の進展に伴い、明治以後の世代は「精神的核心」を喪失し、二十世紀の中葉に至って根底的な空白が生れることになった。西谷は、日本文化の危機はそこに発生したと考える。その解決方法は、「無」の基礎の上に、日本文化を世界の歴史の天秤に置き直すことだと言う。西谷はニイチェが強調した祖先への責任意識を借りて、「未来に向いて祖先へ還る」必要性を説き、それこそが本当の意味での自由の「根元意志」⁽³⁷⁾であると指摘するのである。

この意味で、ニヒリズムは近代日本に二つのものをもたらした。その一つは、日本人に虚無の存在に気づかせ、虚無こそ日本の歴史的現実であることを理解させたことである。そうすることで、日本人を一種のニイチェ式の「肯定的ニヒリズム」へと導くことができたのである。その二は、日本人の「内なる空虚」、「精神的空洞」を克服し、自己との接触を保持させた点である⁽³⁸⁾。

西谷はヨーロッパに向き合い、かつ日本の源流へと立ち戻ることを遂行したと言えるであろう。レーヴィットの「他

者のうちに在って自己自身である」ということを手がかりに、「自己自身となる」ことの理解を深めていったと言える。レヴィットは他者の存在、及び他者と向き合う必要性、ヨーロッパの根源であるギリシア文化が外来文化を吸収することができた開放性と創造性を強調する。西谷の「自身となる」もまた、伝統へと回帰することを意味するが、彼の場合はそこに二つの事柄を読み込んでいる。一つは東方文化の伝統を反省する中で、「過去」についての徹底的な批判を行っている。それに加えて、伝統を西洋化の終末 (eschaton) として、「我々の伝統は我々の行手から、或はニイチェのいわゆるペルスペクティブの彼方から、新しい可能性として捉えられねばならぬ」³⁹⁾としている。ニヒリズムの克服は、東方世界の伝統から、特に仏教の「空」の立場から未来に向き合い、またそれを通して過去に向き合うことを通して実現されるのである。

(三) 唐君毅と人文主義の危機

それに対して、唐君毅が関心を抱いたのは価値の問題であり、「精神価値」というものが彼の観念論(理想主義唯心論)を代表する概念であった。中国の近代性が遭遇したのは文化の危機と価値の危機であった。具体的に言えば、一九四九年の中国内戦勃発後の国家分裂、及び共産主義の伝統的価値体系に対する揺さぶりであった。

唐君毅は『人文精神之重建』(一九五五年)のなかで、問題の核は中国と西洋との文化的衝突にあるとしている。中国の挫折経験はヨーロッパの歴史上の挫折経験と関連するが、ヨーロッパ近代の問題は西洋近代文化精神の欠点と結びついている。帝国主義や資本主義・強権主義に関して、唐君毅は二つの反省すべき点を指摘している。一つは権力欲の極端な拡大が「見噉(怒りを表すこと)」の偏執に由来していること、もう一つは「真の人の本性や人の理想理性の精神を尊重することを忘れ、ある種の現実主義・自然主義の精神へと陥った」⁴⁰⁾ことである。

唐君毅は以下の二つの点からその解決を考えた。

(1) 批判的に理性的人文精神を構築しなおすこと。

唐君毅は儒家の人文主義を公約数として、中国と西洋の人文主義の発展に関して二重の批判を行っている。彼がその批判を通して目ざしたのは、まず近代ヨーロッパと中国との相互交流史に向き合うとともに、ヨーロッパ文化の近代性の欠陥を批判することを通して、ある種の異空間を作り出し、そこに人文精神の「再構築」の可能性を提供することであった。また、近代中国文化の内在的な欠落を批判することにより、西洋（ヨーロッパ）文化を吸収する必要性を主張し、中国文化を新たな形に転化させることを目ざした。

この二つの批判は、新たな文化構想と結びついたものであった。唐君毅は一九四九年の後、冷戦の中で対峙するイギリスの植民地香港に住んでいたが、そこはある種の不安定な、分裂をはらんだ新空間であった。唐の言う「靈根自植」とは、新たな価値空間を樹立することであり、価値の転化を可能にする新たな言論の場を開くことを意味した。西谷啓治の転換運動は、伝統に向き合うことが同時に未来へと向かうことであることを示すものであったが、唐君毅の場合は人文主義の危機を通して未来に光を投げかけようとするものであった。それは「根本に返って新たな局面を開く」ものでもあった⁽⁴¹⁾。近代中国の未来に対する要求は民主と科学であったが、唐君毅が問題にしたのはかえってキリスト教であった。共産主義はヨーロッパ近代性の具体的結果であり、唐君毅はある種の政治的意識の批判によって、科学と技術とがもたらす支配に抵抗したのである。唐はヨーロッパ文化精神の宗教と科学とを分ける傾向を踏まえつつも⁽⁴²⁾、科学が追求する真理への要求が近代性の困難を招くとも考えている。それは欲望争奪の自然主義に立脚したものであるからである⁽⁴³⁾。また他方では、科学のニヒリズムが極限に至ると、かえってある種の宗教的情景が生み出されてくる

とも言う。唐が言う「神と悪魔の境は、生命と死亡の境」とは、決して単なる比喩ではなく、彼はこの苦しみの末に現れる境地を通して、「仁心を以て主と作す」という宗教的立場へと転じようとしたのである。「仁心は人の価値意識の根源」であることを肯定し、それに基づく価値の転換を考えたのである⁴⁴。

(2) 宗教経験の提示

唐君毅は独自の仕方では文化の翻訳を試みた。キリスト教の神と人との関係を、中国における天人関係として解し、人と超越者の関係によって儒・仏・道三教とキリスト教・イスラム教等の一神教とを複雑に包摂し、そこに新たな価値体系を構築しようとした。彼は「根本に返って新たな局面を開く」というモデルによって、西洋の宗教の衝撃下にある東洋の思想を根本から見直し、宗教に二重の意味で脈絡化しようとした。唐の宗教文化に関する評価は、その表層においては保守的であるが、内面に激しさを隠し持つものであった。資本主義・強権主義や帝国主義に抵抗し、対決する態度が、危機を乗り越える中で生じたとすれば、唐君毅はその対決の舞台を宗教の上にも引き上げたのである。

唐君毅と西谷啓治とは期せずして同様に宗教批判の立場に立ち、東アジアの近代の問題に対する独特の評価・態度を形成していったのである。

二 宗教と哲学の選択——差異・張力・転換

(一) 西谷啓治…空の立場

西谷啓治は一九六一年に『宗教とは何か』を出版したが、そこでは、宗教の必要性はニヒリズムの否定性が作用し

始める時に現れると考えられている⁽⁴⁵⁾。虚無が現れるのは、自己への「大疑」を現前させるときであり、そこにある種の転換のメカニズムが開かれる。つまり、それが「無の場所を開くもの」⁽⁴⁶⁾となり、同時に「その罪からの転換として救いを意味する信」⁽⁴⁷⁾が開かれる。それは「死して生れる転換の瞬間、絶対否定と絶対肯定との一つなる瞬間」⁽⁴⁸⁾でもある。宗教が実現するのは、こうした存在性の転換であるが⁽⁴⁹⁾、ここでの転換とは、ある種の根底の無い根底と、虚無を基礎とする基礎を差し替えることに外ならない。宗教における信仰の過程は、実在から虚無への転換を具体的に体现することである。それはまた信仰の知恵への転換、つまり「転識成智」の過程でもある。

西谷はキリスト教の有神論と一定の距離を保っている。西谷はニヒリズムの無神論を極限へと推し進め、虚無を神性の思考の中へと引き入れる。西谷は、ニイチエの無神論がサルトルのそれよりも徹底したものであったのは、サルトルが人文主義の制約のもとにあったからだと考える。その鍵は、自己の虚無化を意識することであり、それは無根基⁽⁵⁰⁾の脱却する自己(脱自性、ekstasis)である。西谷はまた、従来とは異なる道により、キリスト教を解消し、融合しようとする。神秘主義者エックハルト(Meister Eckhart, 1260-1328)の神と神性(Gottheit・Godhead)⁽⁵¹⁾との区別を採用し、人の存在と自由とに神とは別の根拠を付与している⁽⁵²⁾。こうした理解は、神の中の虚無をキリストのへりくだり(Herablassung)⁽⁵³⁾や「ケノシス(kenosis)」——「東洋的にいえば無我ということである」——へと連結させる⁽⁵⁴⁾。西谷はこうしたキリスト教の無我や空己(己れを空しくすること)を仏教の空性に応じるものとして読み解く。エックハルトの学説における「絶対無」をニイチエの「相対的絶対無の立場」と対比しようとするのは、彼がキリスト教神秘主義によつてニヒリズムを克服する可能性を見出したということを意味している。西谷はハイデッガーを通して、神と人とは共に主体的存在であるが、「主体的存在というものは脱自性に於て成立する」⁽⁵⁵⁾ことを認めなければならないと言う。神と人との間の転換もまた、信仰における啓示(ここでの啓示は、シェリングの言う「神の自己啓示」⁽⁵⁶⁾

に近い概念である」と救いの間で互に行われる転換なのである。西谷はこうした方法によって、「回心」を「実存的転換 (existential conversion, 或いは「存在的転換」⁽⁵⁷⁾と言つてもよいだろう)」と再定義し、人格神であるキリスト教を超えていくのである。西谷はまた、キリスト教から仏教へと目を向け、人格的存在の根源は「絶対的な無即有」であるとする。それは仏教的に言えば「仮空の『中』」として成立する⁽⁵⁸⁾。西谷が教会神学のモデルによらず、また宗教哲学の道も退け、神秘主義の角度から切り込んだのは、シェリングやハイデッガーの影響を受けたと言わざるを得ない。彼はキリスト教に基づきつつも、キリスト教理論の要点を突破し、「転換」の論理を作り上げていったのである。

空が絶対的な超越の場であつて、然も我々の彼岸ではなく我々よりも一層我々の此岸に開かれるような場であり、その開かれることは絶対的な死即生ともいうべき転換を意味する(…)。⁽⁵⁹⁾

「転換」は「即」⁽⁶⁰⁾に依拠するが、二重の転換、つまり生から死への転換と死から生への転換として理解される。一方では生の方向(過去の宗教、キリスト教の救いを例としている)へと繋がっているが、しかし他方では死の方向(科学やニヒリズムといったもの)にも結びついており、転換もまたある種の飛躍⁽⁶¹⁾の中——ハイデッガーが言うような「原始的超越 (Ur-sprung)」——において行われる。こうした死と生とが交差する中で、言いかえれば、物質と人格とが交わる中で実現されるのが「空」なのである。

西谷の見解によれば、空の立場は「有即無・色即空」或いは「死即生」の平等⁽⁶²⁾・無執着(「無所住」)と言い表される。「即」を挟んだ両項は、ただ単に相対するという関係ではなく、また単純な相互否定でもなく、平等な共在であり、互いに束縛しあうものではない⁽⁶³⁾。彼は西田幾多郎(一八七〇—一九四五)の「場所の論理」を踏まえて、「空」を、

転換が行われうる場所にしたのである。

空とは、我々に於ける真の自性の自覚、或は真の自覚性としての自性と、その如実相に於ける諸々のもの自体が、同時に、というよりは寧ろ一つに、更にいえば自己同一的に、成り立つところである。⁽⁶⁴⁾

空はいわゆる「もの自体」に、脱却という仕方で存在させるのである。それは自己を本とするある種の自覚であり、「本」或いは「もとづく」⁽⁶⁵⁾ という形態をとって現れる。西谷は特に「火は自ら焼かず」という例によって、いわゆる「火の自体」——「火自身にとつての、火の自己同一性」⁽⁶⁶⁾——を説明しようとする。有る物が自らのうちへ自らを集めていることは、かえって無自性を現すのであり、事物の仮現の相となるのである⁽⁶⁷⁾。そうした集中において、心（本心）は意識の場所を越えて、無我の「定」の場所へと入り込む。「三昧 (samadhi)」の定⁽⁶⁸⁾ は、場所性の定立であり、虚無の否定から肯定へと立ち戻ることである。そのことによって、事物をして虚無の散乱解体から「自らのうちへ自らを集める集中」⁽⁶⁹⁾ へと立ち返らせ、事物そのものの「徳」へと回帰させるのである。

ただ「空」という角度から虚無を見てはじめて虚無を克服することができるのであり、仏教の「空」からのみ近代のニヒリズムを乗り越えることができるのである。こうした立場が拠り所とするのは、西谷自身の参禅経験であり、体制のなかで維持されてきた仏教ではなかった⁽⁷⁰⁾。日本の禅仏教はキリスト教神秘主義における「絶対無」の意義を再評価し、それを「空の場所」へと転化することができたのである。

日本近代はヨーロッパのニヒリズムがもたらした普遍世界の問題を克服しなければならなかったが、「空の立場」はその鍵を示したのである。それは、逆にヨーロッパへと立ち戻り、ヨーロッパ内で克服することのできない困難を克

服する道をも指し示した。宗教的な観点から言えば、「空の宗教」はヨーロッパの哲学と宗教における伝統の分裂という困難をも転換し、また同時に、東アジアの宗教（仏教）の中で、新たな可能性を切り開いたのである。

（二）唐君毅の儒家批判

唐君毅が論じる宗教は人文精神に基づくものであり、宗教は人文精神の営みの中に包摂されている。彼の理解では、中国の敬天の宗教は「西洋の宗教の不足を補う」ことができ、「未来の新宗教」の基礎となり得るものであった。彼は「中国の宗教精神」（特に天地や祖先を祭ること）によって、祭祀における「上達」——人の報恩・復始（大報本復始）⁽⁷¹⁾——と「下承」——人間世界とその他の万物に向き合うこと——の二つの面が具体化されると言う。

唐君毅は決して超越性を否定せず、「善が客観宇宙を主宰する」という信仰に、二種の正義の原則、つまり「無罪の受難は、必ず償われる」及び「有罪であれば苦しみを受けるべきであり、罪に罰を受けさせて、罪や苦しみはともに取り除かれる」という原則⁽⁷²⁾が含まれていることを認めている。しかし彼の理解する超越性は、孤立したそれではない⁽⁷³⁾。互いに感応しあう関係があり、その中に方向の違い、つまり他者の感応・自己の感応・自然世界の感応・天の感応があるだけなのである。「生生不已」の天徳が行われることによって、人の種々の感応もまた自然万物相互の感応の関係の中へと埋め込まれるのである⁽⁷⁴⁾。中国の天地信仰は超越性を排除せず、内在的特徴を具えている⁽⁷⁵⁾。伝統の「天・地・君・親・師」に対する崇敬の念は、権威を肯定するのでも、リーダーの魅力（*charisma*）を肯定するのでもなく、人格世界の典型的なあり方を肯定するものであった⁽⁷⁶⁾。唐君毅は三祭（天地祭祀・祖先祭祀・聖賢祭祀）⁽⁷⁷⁾を分析する中で、はつきりと伝統・現在・未来の大きな転換を意識している。そこそが唐君毅にとりわけ未来の宗教について語らせた要因なのである。

唐君毅は宋明の儒者を批判し⁽⁷⁸⁾、宗教の基礎は感応する仁心（自然・我心・他心を貫く客観的天心）にあるとしているが、こうした理性を基礎とする現代宗教は、かつての伝統とは大きく異なっており、未来へと向かうものである。唐もそのことを強く意識している⁽⁷⁹⁾。儒家思想と仏教・キリスト教の違いを意識しつつ、唐は普遍性（文化の全体性）という角度から、異教に対して畏敬の念をもつべきこと、つまり寛容の重要性について論じている⁽⁸⁰⁾。他の宗教を承認することによって、儒家思想は通教的性格を有し、諸種の宗教を融合する方向へと発展する。つまり「円教」的性格を具える。このような宗教の将来のあり方について論及は、同時に、既存の宗教にも向けられており、それへの評価・批判を含むものと言える。

西谷とは異なり、唐君毅はカント（Immanuel Kant, 1724-1804）——ヘーゲル（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）の系譜上において思想形成を行った。その影響のもとで、宗教の理性的基礎について思索し、主体の自己超越（*sich überwinden, transzendieren*）の働きから超越者の成立を論証しようとした。『文化意識与道德理性』の中で、理性（超越性と主宰性を具えた）・精神・道德意識・自我の自己超越の働きについて論じている⁽⁸¹⁾。彼が立脚しているのは「主体性」の哲学の立場であり、西谷が、ハイデッガーが行った主体性の哲学に対する批判に与したのとは大きく異なる（自己・自己自体は、主体と実体とは根本的に異なる）。

唐君毅は「宗教意識之十型態」⁽⁸²⁾の中で、ある種の、発生過程に準ずる自覚の諸段階について論じているが、それは実は価値の高下にも関わる。人格を基礎とする宗教意識は「道德価値に対する自覚の活動」⁽⁸³⁾に根拠を置き、その究極の形態においては、「一種の最も深い道德意識」⁽⁸⁴⁾なのである。円満な形態の宗教は「超越神」の位層と「その神たるを忘れる」聖賢人格の位層とを合わせ持つ。しかし、もし仮にそのうちの一つの層を否定することになれば、「宗教上の罪過」となることを論じている。

唐君毅はまた先秦儒学の宗教的精神へと立ち戻り、キリスト教・イスラム教による祖先神崇拜への反対⁽⁸⁵⁾や中国宋儒の天地祭祀への反対が、いずれもそうした宗教形態からかけ離れたものであるとしている。彼は伝統への回顧を通して、さまざまな宗教形態の位階について再考を行ったのである。我々はここでヘルダーリン・ニイチェ・ハイデッガーやレーヴィットらが古代ギリシアの古典的意識へと立ち戻り、そこから現代の宗教意識について再考したことを容易に連想する。

唐君毅晩年の『生命存在与心靈境界』では、彼自身の現代思想に関する再評価がなされている。哲学・道徳・宗教・仏教・一神教・儒家思想が序列化され、一つの価値体系の中に位置づけられている。彼は最後の「超主客觀境」の中で、西洋の一神教（キリスト教・イスラム教・ユダヤ教）・大乘仏教・儒家思想の三境地を取りあげ、弁証法的な止揚の關係において論じている。儒家思想の天徳の流行が、仏教における我法の二境地よりも高い位置に置かれるのは、生命が経てきた過程そのものが一種の「とらわれることが無く自ら超越していく」⁽⁸⁶⁾原理を含んでいると考えられるからである。生命そのものが内に具えた善性を肯定することで、自らを超越し、執着を取り除くことができるのである。既定の生命事実から「我執」・「法執」を説くのではない。「自己の超越」もまた、ある種の「死の知恵」——自然的生命の終わりを受け止め、生命の保存に徒らに執着することのない知恵——を生み出す⁽⁸⁷⁾。生命力が内に具える善は、自然の生と死とを乗り越え、個体的な制限をも超えて、他者（外在の事物・他者、ないし聖賢の人格、神聖の位格）と感応する境地へと達するのである。自己超越・原始的善性・相互感応の三層の論述に照らして、唐君毅は儒家の性情の教えを評価し⁽⁸⁸⁾、儒家の言う性善を第一義の本性とし、仏教の我執を第二義の本性とするのである。しかし、彼は同時に仏教が拔苦觀空の教えであることを肯定し⁽⁸⁹⁾、それが儒家の順成の教え（本性の善に順い、天命の創造的過程をそのまま引き受けること）とは異なるものの、目的においては一であることを主張している。唐君毅は両者の比較において

は儒仏の差異を確認しながら、他方で法華・華嚴の円教や禅宗を大いに賞賛し、両者融合の道を残すのである。区別と融合との両面を見据えていると言つてもよいであろう。区別によつて新たに生じる隔絶を避けることを意図したのである。

唐君毅が成立させた最高価値は、儒家を典範とするものであったが、他者の信仰価値にも目を向け、それを肯定したのである。哲学に関しては、彼は哲学の目標は「世のために教えを興すこと」⁽⁹⁰⁾ だとしている。それは哲学の限界を明確にし、その限界を乗り越えて宗教の創設へと向かおうとするものであった。西谷啓治もまた、哲学を基礎をとし、宗教によつて文化的危機を克服しようとした。両者はいずれも哲学と宗教との間に、相互に連結しあう関係と、差異の側面とを見ている。西谷が言う「未来に向いて祖先に還る」ことは、祖先に対する責任意識であり、根源的な意志によつて伝統の中に成立した「自己」を明確に描き出し、「自己」を過去・現在・未来の連続性の中に打ち立てることを意図したものであった。それを可能にするのは「空の立場」である。空はその転換のメカニズムによつて自己を自己たらしめるのである。唐君毅が自己超越によつて永遠存在としての道徳的自我を打ち立てようとするのも、実は同工異曲であると言えよう。

三 結びに代えて 差異の共同体——東アジアの新たな挑戦

西谷啓治と唐君毅は西洋近代の衝撃を深く受け止め、思想家として近代がはらむ問題に応えようと力を尽くしたが、その関心は歴史的伝統に、そしてその現代における更新にまで及ぶものであった。両者は実際にはまた、それぞれの伝統に対して距離を保ち、それに対する批判を行っている。他方、西洋文化の高い成果を吸収するとともに、それがはら

む問題を、伝統を手がかりに乗り越え、「未来」に向き合おうとした。東アジアの二人の哲学者は、それぞれ仏教と儒家思想とを基礎に、近代の問題への回答のモデル——「近代の超克」（西谷のことば）のモデル——を用意したと言えることができる。

東アジアを現代のヨーロッパ的自我と対比して、デリダ（Jacques Derrida, 1930-2004）は、ヨーロッパ的自我における自己同一性を緩やかなものにしようと務めた。岬（le cap）に含まれる二重の意味——資本（le capital）と首都（la capitale）⁽⁹¹⁾——についての分析を通じて、デリダは「ヨーロッパ」を他性（altérité）に向かう開放的なものと解する。ただ他の岬の他の岸に通じているだけでなく（s'ouvrir sur l'autre rive d'un autre cap）、また岬一般の他者（l'autre du cap en général）でもあるとし、自らを他者に開く必要がない（sans s'ouvrir de lui-même sur un autre）と言う⁽⁹²⁾。この責任感を伴う開放は、ヨーロッパ文化の自己同一性を、「普遍的なものを独自なものの中に、かけがえない仕方で組み入れる」と（l'irremplaçable inscription de l'universel dans le singulier）⁽⁹³⁾にする。

一方ブラーグ（Rèmi Brague, 1947-）は、ローマ的特徴によってヨーロッパを分析する。文明という観点で言えば、ローマ文化はギリシア文化の次に位置し⁽⁹⁴⁾、宗教的には、キリスト教（ローマカトリック）が依拠する『新約聖書』はユダヤ教の『旧約聖書』の次に置かれる⁽⁹⁵⁾。こうした副次性（secondarité）が、ローマ独自のあり方を形成し、異文化の「適合作用（appropriation）」⁽⁹⁶⁾に対して、ヨーロッパとその他の文化の明確な違いを要求したのだと言う。このように、二人の現代ヨーロッパの哲学者はいずれも開放という観点から他者性に向き合い、ヨーロッパの「同一性」について論じている。

近代の問題に関わっても、ブラーグは、ヨーロッパは自己の中に閉じこもってはならないと考える⁽⁹⁷⁾。デリダもまた「引き受ける」未来を強調し、ヨーロッパが継承する民主主義が「引き受ける構造」——「この時この瞬間に未来を

引き受ける者の記憶 (la mémoire de ce qui porte l'avenir ici maintenant) ⁽⁹⁸⁾ ——を伴う必要があると述べている。ヴァッティーマーモハイデッガーの「追憶 (Andenken, recollection)」の分析を通じて、ポストモダンの哲学的基礎を整理し直し、「追憶する」と (re-collect) が形而上学による存在の忘却を克服し、「伝統 (Überlieferung)」、命運 (Geschick) ⁽⁹⁹⁾ へと連なっており、科学技術の支配及びその枠組み (Ge-stell) ——形而上学の最後の形式——の「克服」(Verwindung) が完成すると考えている。ブラーグのローマモデルを借りるなら、ローマ的伝統のヨーロッパへと回帰することは、決して古代へと逆戻りすることではなく、改めて自己を開放することによって、他者の経験において自己を集中することである。デリダのモデルにおいても、全く変貌したヨーロッパは「自己」を優位に置くことをしないのである。

しかし他方、デリダやヴァッティーマーモまた痕跡を留めた宗教的意義について言及している。それは神の隠遁 (「神の死」) 以後の宗教形態であり、その隠遁する神の足跡を追っていくことである。ブラーグはキリスト教からヨーロッパの可能性について論じたが、それは過去の歴史的可能性であると共に、未来の可能性でもあった。デリダが「首都」をめぐる考察を行い、ヨーロッパを新たな場と見なすことを提案したのと同じく ⁽¹⁰⁰⁾、ブラーグもまた「ヨーロッパは政教分離の場を維持し、あるいは改めて政教分離の場、更には政教和平の場——それぞれが相手にも合法性があるということを承認する場——となるべきである」 ⁽¹⁰¹⁾ と提案するとともに、人・神には緊密な約束があることを、また具体的な人と人との関係の場としての生身の人性の場を認めている。キリスト教を受け容れた後、ヨーロッパは異なる共同体形態によって、人と絶対者・人と人・人と自然の関係をスケッチしてきた。キリスト教においては、マルシオン主義 (marcionisme) とは異なり、一人の善良な神と世界との関係は決して緊張したものではなく、救済もまた世界を捨て去ることではなかった。この点では、東アジアにおける大乘仏教の衆生重視や儒家思想の天徳とは、それほど遠くない思想であったと言えるであろう。

西谷啓治と唐君毅が展開した近代性への態度からわれわれは、二つのモデルがまたちやうど東アジア内部における差異を示していることを見てとることができる。アジアが含む多様性は、アジア近代性における互いの他者性として現れ、共にヨーロッパの他者性と向き合う時、アジアそのものが開放性を持つことになる。

それでは、東アジアの伝統が向かう未来とは何なのか。西谷啓治と唐君毅の二人は、近代性が行った伝統の更新を批判するに当たっても、普遍的人性に照準を合わせている。東アジアの共同体は早くから、それぞれの方法によって、それぞれの時代の問題に応えようとしてきた。今でもこうした差異をもった共同体は、自覚的にそうした異なるモデルを提示して共通の問題とするのである。東アジア内部の独自性は、他者を迎え入れる開放性を示している。共通した、普遍的な要求の中で、ヨーロッパのニヒリズムと人文主義の危機とが別の顔を持って現れようとも、現代の挑戦はこの危機を再問題化するものであり、それこそが同時代に生きた二人の思想家が遺した遺産に向き合う時、背負わなければならない新たな責務なのである。

注

- | | |
|--|---|
| (1) Heidegger, <i>Nietzsche II</i> , Ffalingen: Neske, 1961, p.45. Friedrich Nietzsche, <i>Der Wille zur Macht</i> , Stuttgart: Kröner Verlag, 1952, p.11. | (4) Heidegger, <i>ibid.</i> , p.89. |
| (2) Heidegger, <i>ibid.</i> , p.34, p.45. | (5) Heidegger, <i>ibid.</i> , p.86. |
| (3) Heidegger, <i>ibid.</i> , p.35. | (6) Heidegger, <i>ibid.</i> , p.102. |
| | (7) Heidegger, <i>ibid.</i> , p.354. |
| | (8) Heidegger, <i>ibid.</i> , p.355. |
| | (9) Heidegger, <i>ibid.</i> , p.357: "Die Ortschaft des Ortes des Seins als |

solchen ist das Sein selber. Diese Ortschaft aber ist das Wesen des Menschen.”

- (10) Heidegger, *ibid.*, p.358.
- (11) Heidegger, *ibid.*, p.361.
- (12) Heidegger, *ibid.*, p.363.
- (13) Heidegger, *ibid.*, p.365.
- (14) Heidegger, *ibid.*, p.371.
- (15) Heidegger, *ibid.*, p.369.
- (16) Heidegger, *ibid.*, p.372.
- (17) Heidegger, *ibid.*, p.375.
- (18) Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1959, p.26.
- (19) Heidegger, *ibid.*, p.25.
- (20) Heidegger, *ibid.*, p.31.
- (21) Heidegger, *ibid.*, p.41.
- (22) Heidegger, *ibid.*, p.39.
- (23) Heidegger, *ibid.*, p.42.
- (24) Heidegger, *ibid.*, p.43.

(25) Gianni Vattimo, *The End of Modernity*, tr. Jon R. Snyder, Cambridge: Polity Press, 1988, p.40.

- (26) Vattimo, *ibid.*, p.2.
- (27) Vattimo, *ibid.*, p.39, p.172.
- (28) Vattimo, *ibid.*, p.179.
- (29) Nishitani, *The Self-Overcoming of Nihilism*, translated by Graham Parkes and Setsuko Aihara, New York: State University of New York Press, 1990, p.70 (=SON). 『ニヒリズム』『西谷啓治著作集』第八卷 (創文社‘二〇〇一年’) 一八八—一八九頁。
- (30) Nishitani, SON, p.65. 『西谷啓治著作集』第八卷‘一〇〇頁。
- (31) 『西谷啓治著作集』第八卷‘一〇二頁。また『大正大藏經』第五一冊‘景德伝灯録』第一四卷’ CBETA T51-n2076_014_0312b19 参照。
- (32) 『嘉興大藏經』第二八冊一‘『隱謚禪師語録』第八卷’ CBETA J28nB212_008_0499a03 参照。
- (33) Nishitani, SON, p.62; 『西谷啓治著作集』第八卷‘九六頁。
- (34) Nishitani, SON, p.106; 『西谷啓治著作集』第八卷‘一一四頁。
- (35) Nishitani, SON, p.172; 『西谷啓治著作集』第八卷‘一七四頁。

- (36) Nishitani, SON, p.174: 『西谷啓治著作集』第八卷、一七六頁。
- (37) Nishitani, SON, p.177: 『西谷啓治著作集』第八卷、一八〇—一八一頁。
- (38) Nishitani, SON, p.178: 『西谷啓治著作集』第八卷、一八二頁。
- (39) Nishitani, SON, p.179: be appropriated from the direction...: 『西谷啓治著作集』第八卷、一八三頁。
- (40) 唐君毅『人文精神之重建』(台北、学生書局、一九七四年)、一五五—一五八頁。
- (41) 唐君毅、同前書、二二頁。
- (42) 唐君毅、同前書、八八頁。
- (43) 唐君毅、同前書、一五八頁。
- (44) 唐君毅、同前書、一三二頁。
- (45) 西谷啓治『宗教是什麼』、陳一標・吳翠華訳注(台北、聯経、二〇一一年)、九頁。原書『宗教とは何か』、『西谷啓治著作集』第十卷(創文社、一九八七年)、五頁参照。
- (46) 西谷啓治『宗教是什麼』三四頁: 『西谷啓治著作集』第一〇卷、二六頁。
- (47) 西谷啓治、同前書、四〇頁: 『西谷啓治著作集』第一〇卷、三二頁。
- (48) 西谷啓治、同前書、四四頁: 『西谷啓治著作集』第一〇卷、三四頁。
- (49) ドイツ語の翻訳では、「転換」をUmkehrとUmwandlungと訳している。Nishitani, *Was ist Religion?* p.43 参照。但し、多くはUmkehrを用いている。
- (50) この説はシェリング(Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1755-1854)を根拠としていることが明らかだが、西谷はまたマイスター・エックハルトにまで遡っている。西谷啓治、同前書、八二頁参照。シェリングの「無根基(Ungrund)」に関する論点は、Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, SW, 7, 406. に見える。
- (51) 西谷啓治、同前書、八一頁: 『西谷啓治著作集』第一〇卷、七一頁。また、Schelling, SW, 7, 357 参照。
- (52) 西谷啓治、同前書、八五頁: 『西谷啓治著作集』第一〇卷、七七頁。
- (53) Schelling, *Stuttgart Privatvorlesungen*, SW, 7, 429.

- (54) 西谷啓治、同前書、七七頁：『西谷啓治著作集』第一〇卷、六七頁。
- (55) 西谷啓治、同前書、九〇頁：『西谷啓治著作集』第一〇卷、七八頁。
- (56) Selbstoffenbarung, in Schelling, SW, 7.347, 7.428.
- (57) 西谷啓治、同前書、九二頁：『西谷啓治著作集』第一〇卷、八一頁。
- (58) 西谷啓治、同前書、九四頁：『西谷啓治著作集』第一〇卷、八二頁。
- (59) 西谷啓治、同前書、一一三頁：『西谷啓治著作集』第一〇卷、一〇三頁。
- (60) 西谷啓治、同前書、一一九頁：『西谷啓治著作集』第一〇卷、一〇九頁。例えば、般若経系統『大般若経』、『心経』が言う「色即是空、空即是色」など。天台宗もまた空仮中の三観から具体的に「即」の論理を發展させている。
- (61) 西谷啓治、同前書、一一五頁：『西谷啓治著作集』第一〇卷、一〇四頁。
- (62) 西谷啓治、同前書、一一七頁：『西谷啓治著作集』第一〇卷、一〇七頁。
- (63) 西谷啓治、同前書、一一九頁：『西谷啓治著作集』第一〇卷、一〇九頁。
- (64) 西谷啓治、同前書、一二九頁：『西谷啓治著作集』第一〇卷、一二〇頁。
- (65) 西谷啓治、同前書、一三〇頁、一九三頁。訳者は「もとづく」を「本據」と訳している。原文は『西谷啓治著作集』第一〇卷、一八三頁。
- (66) 西谷啓治、同前書、一四〇頁：『西谷啓治著作集』第一〇卷、一三〇頁。西谷は「火は火を焼かず・水は水を洗わず・眼は眼を見ず」といった例は「東洋において古来注意されてきた一つの事態」だとしている。
- (67) 西谷啓治、同前書、一四九頁：『西谷啓治著作集』第一〇卷、一三九頁。
- (68) 西谷啓治、同前書、一五五頁：『西谷啓治著作集』第一〇卷、一四五頁。
- (69) 西谷啓治、同前書、一五〇頁：『西谷啓治著作集』第一〇卷、一四〇頁。

(70) Cf., Stephen H. Phillips, "Nishitani's Buddhist Response to 'Nihilism'", *Journal of the American Academy of Religion*, 55:1 (Spring, 1987), p.76.

- (71) 唐君毅『中国文化之精神価値』五二—五三頁。
- (72) 唐君毅、同前書、四二八頁。
- (73) 唐君毅、同前書、四五〇頁。
- (74) 唐君毅、同前書、四五四頁。
- (75) 唐君毅、同前書、四五八頁。
- (76) 唐君毅、同前書、四六四頁。
- (77) 唐君毅、『中国人文精神之発展』三八二頁。
- (78) 唐君毅、『中国文化之精神価値』五三〇頁。
- (79) 唐君毅、同前書、五三三頁。
- (80) 唐君毅、同前書、五四一頁。
- (81) 唐君毅『文化意識与道德理性』上冊、一七一—一八頁。
- (82) 唐君毅、同前書、一八九—一九六頁。十種の分類は以下の通り。(一) 自然神信仰であり、自己の欲望を満足させる手助けを求めるもの。(二) 有限の人神もしくは超自然・無限の人格神を信仰して、欲望と適合することを求めるもの。(三) 神に、来世の願

- いを満足させてもらうことを求めるもの。(四) 世間の正義を守るもの。(五) 靈魂の不朽を求め、また苦行による靈魂の解脱を求めるもの。(六) 欲望を克服して徳を成すもの。(七) 神を信じず、我にもとらわれず、觀縁生觀空を主とする小乗仏教。(八) 人類や衆生の罪の苦しみを引き受け、一切の価値を永遠の世界の中に保存する大乘仏教。(九) 先知先覺に対する崇拜を通して人類衆生の罪の苦しみを引き受け、菩薩道や上帝を拠り所としている僧団・教会の宗教型態。(二〇) 聖賢・豪傑・個人的祖先・民族的祖先(民族神)に対する崇拜帰依を含む、純粹に人格的な宗教。
- (83) 唐君毅、同前書、二二〇七頁。
- (84) 唐君毅、同前書、二二〇七頁。
- (85) 唐君毅、同前書、二二〇〇頁。
- (86) 唐君毅『生命存在与心靈境界』下冊、一六一頁。
- (87) 唐君毅、同前書、一六七頁及び一六九頁。
- (88) 唐君毅、同前書、一七八頁及び五〇二頁。また『中国文化之精神価値』一四五頁も参照。
- (89) 唐君毅『生命存在与心靈境界』下冊、一七九頁。
- (90) 唐君毅、同前書、五一九頁。

- (61) Jacques Derrida, *L'autre cap*, Paris: Seuil, 1991, p.21.
- (62) Derrida, *ibid.*, p.74. フリダは *s'ouvrir* の中の *se* という再帰代名詞に注目し「自己」を棚上げするという意味を見ている。
- (93) Derrida, *ibid.*, p.72.
- (66) R mi Brague, *Europe, la voie romaine*, Paris: C dition, 1992, p.92.
- (95) Brague, *ibid.*, p.60.
- (96) Brague, *ibid.*, p.103.
- (67) Brague, *ibid.*, p.182.
- (68) Derrida, *L'autre cap*, p.76.
- (99) Vattimo, *The End of Modernity*, p.173, p.175.
- (100) Derrida, *L'autre cap*, p.47.
- (101) Brague, *Europe, la voie romaine*, pp.186-187.