

第二部討論

森秀樹

立教大学教授

牛建科

中華日本哲学会副会長

【森秀樹】 早速フロアのみなさんのご質問をお聴きしたいと思います。

【劉岳兵（南開大学副教授）】 南開大学の劉岳兵と申します。私は主に日本の近代儒学を研究しておりますが、木先生は仏教を近代思想史から分析されていて、とても有意義であると感じました。

最近私は近代日本の超国家主義の文献を読んでおりますが、そのなかに小沼正と井上日召に関するものがあります。これらの文献（「暗殺・殺人は是非もない方便である」等）に見られるような超国家主義の思想は、——たぶん仏教には関係ないと思いますが——、先生のご研究にどのような影響があるのか、うかがわせていただきたいのですが。

【末本文美士】 仏教は、一見すると社会を超越することを求める宗教であるかのように考えられがちですが、

先ほどの張志強先生のご発表にもあつたように、中国でも近代の革命家たちが実は仏教思想に基づいて革命の運動を起こしているように、ある場合には、仏教が政治的な活動ときわめて密接に関わる場合があります。

日本の超国家主義は、一見するとやはり仏教とは関係がないように見えますが、実は超国家主義者のなかには、今おっしゃったような仏教信仰を持つている人が少なくありません。特に日蓮主義は、もともときわめて政治的な側面を持つているものであり、近代になってからも政治との結びつきが大きかったために、超国家主義者のなかには日蓮信仰を持つている人が多くいました。また、それ以外にも禅を實踐していた超国家主義者もいます。私は、超国家主義のような政治的な思想は、必ずしも政治思想だけで自立することが不可能であったのではないか、したがって、その政治的に不十分な面を補うために何らかの宗教的要素が求められ、それが仏教に求められたのではないかと考えています。ですから、仏教は常に平和主義であるわけではなく、ある場合には政治的な活動とも結びつきやすい面を持つていたということが、特に日本の近代史を考えるうえで重要であると考えています。

【賀電】 私も末木先生のご発表に興味があります。疑問というよりも、私が詳しくわからないところを先生に教えていただきたいと思います。

先生の日本語の文は読んでいないのですが、中国語に翻訳された御論を拝読しました。そのなかで、「科学主義」という言葉に関して、カントは無意味であるから非科学を無視したのである、と先生は考えておられるようですが、私はそうではないように思うのです。カントは非科学を無視したのではなく、それらを自分の考えによって形成されるものだと考えて「非科学」と言ったのではないかと考えています。

また、御論の後半では仏教の「無記」という表現も出てきて、目的を解決できなくて無意味だということを

「無記」と書かれています、その「無記」は科学主義とは関係がないのではないかと私は考えています。カントは、科学によって解決できないことを無意味だと考えていたのではなく、カントなりの「意味」を考えていたのではないかと私は思っているのですが。

【末木】 説明を簡略に書きましたので、私の文章に不十分なところがあつたと思います。カントの場合にはおっしゃるとおり、『純粹理性批判』のなかでは、それが解決がつかない問題とされているのですが、後の『実践理性批判』のなかでそのような宗教や倫理の問題が大きく取り上げられています。ただ、後の哲学の発展を見ますと、カントの『純粹理性批判』の延長のうえに、近代・現代哲学は形成されてきているように考えられます。たとえば、ヘーゲルの哲学もその一つです。カントにおいては確かに第一批判（『純粹理性批判』）がすべてではなく、宗教や道徳の問題も大事だったはずですから、それらはその後の展開のなかで忘れられていったのではないかと考えています。

また、「無記」の問題ですが、それが直ちに科学の問題と結びつくわけではありませんが、ブッダは、議論しても解決がつかない問題を「無記」と呼んだわけで、死後の問題——特にブッダの死後の問題——は、そのように議論しても無駄な問題と考えられていたのだと思います。



【魚川祐司（O.E.学術振興会特別研究員）

朱先生に質問いたします。道家、あるいは莊子の哲学について、レジュ

メでは「それは鮮明に唯物論と無神論の色合いを持っている」とおっしゃっていて、無神論というのはわかるのですが、唯物論となるとよくわからないところがあります。

先生の議論では、道というものは、天人合一、一なるものであり、先生や方東美先生のご解釈によるとそれは生命そのもの、生命の道であると言われています。それは気がさまざまに変化した形としてあるのだから、それが唯物論だということなのだろうと思われるのですが、御論の最後の、たとえば「超越を追求する」などという言い方では、莊子の実践として、たとえば坐亡や心齋として、自らの身体の存在、肉体的な生命の存在を忘れ去って自然に完全に融合する、生命を超越して本来的な命そのものの源に合一することによって安心立命を得ることができるのだ、という話になってくると思います。そうすると、その道そのものというのは、『易経』の有名な「形而上者謂之道 形而下者謂之器（形而上なるものこれを道といい、形而下なるものこれを器という）」という言葉があるように、一つ一つの個々の器の存在を包含しているような生命そのものであるわけです。それをものというように言ってしまう唯物論というのはどうなのでしょう。ものを超えてしまうところに生命そのものがあるのではないですか。

【朱曉鵬】

これは本当に意味深い質問だと思います。道家の生死観には、確かに唯物論の傾向があると思います。道家の考えによると、生命というのは自然のプロセスということになります。莊子になると、老子ではあまり強調されていなかったそういうような考えが、ますます明らかになってきました。莊子の考えによると、生命は気の集合と気の離散によって、なっている。気が集まったら生で、気が散ったら死ぬという意味あいがあります。気は物質的な存在ではありませんが、今のようなことを考えれば、道家の考えでは生命は物質性が

あるということになってくると思います。

よって、生命に物質性があるという私の考え方は、生命は神によつて作られたとか、ある神秘的な原因があつて作られたとか、あるいは命は心が主宰しているというような無神論の見方とは違ふと思います。つまり、生命は自然のプロセスなので、唯物論の色彩があるのではないかと考えているのです。また、道家の思想家の考えでは、人間だけではなく、他の生物、たとえば動物や植物などの生命も、気の集合と離散によつて生と死というものができていると考えています。

それから器ということに関してですが、器というものも気の集散として考えられます。たとえば気が集まつて異なつた形になるということがあります。それは具体的なものであつたり、植物であつたりしますが、そういったものをすべて気の集散として捉えることによつて、人間も器の一つだということに見えるのです。器という言葉を使うと、人間をも、に喩えているように思われるかもしれませんが、人間という器はただの物質の器ではなく、精神も入っていますから、普通の器とは違ふと思います。

【魚川】 もう一つ、道家の死生観が実践哲学として具体的な効果をもつための手段についてお訊きしたいと思います。先生は論文中で、「道家は道の本体を生命であると理解し、宇宙の本質を普遍的な生命の存在とそのプロセスと見なした」と述べ、そのような「道」と精神的に一体になることで、「個体の生命は、無限性をもつ総体的生命のなかで永續と超越を得ることができる」と記されていますが、論文の結論部では、こうした認識は「知性的」なものとされ、それは「現代人にも理知的に生と死の本質を認識させてくれる」と言われています。しかし実際には、単に知識として道家の死生観を知るだけでは生死を乗り越えることは困難であり、道を生命そのものであると実感するための手段も必要とされるように思います。ならばやはり、こうした境地

は、論文中に触れている「坐忘」や「心齋」といった、身体的な一種の行を実修することで、はじめて得られるものなのでしょうか。あるいは、知的な理解のみによっても、そこに到達することができるのでしょうか。

【朱】 私は確かに、道家の死生観に対する認識は理知的で、人生に対する豊富な知恵を含んでおり、そのため、必ずや現代人が理性的かつ冷静に生と死の本質を認識することの助けになると申し上げました。なぜなら、哲学はその本質において生命哲学であり、また死亡哲学でもあるからです。それは生死に対する探求をその基本的な使命としています。たとえば西洋では、古代ギリシア以来、多くの哲人が生死問題の哲学に対する重要な意義を強調し、とりわけ死と哲学の関係を強く肯定しています。たとえば、プラトン、ショーペンハウアー、ヤスパースなどがそうです。彼らは、哲学は死の練習であり、あるいは死の解毒剤であると考えました。また死という要素は哲学に生の意義をよりよく考えさせ、死の恐怖を突き抜けさせると考えました。道家の哲学も明らかにこのような死生哲学としての特質を持っており、それはまた、中国伝統哲学における生死の知恵を典型的に表してもいます。しかしまた同時に、それは生死に関する理知的な知恵であるばかりでなく、それ以上に一種の実践哲学であり、実際の生活のなかでひとびとが生死の問題を克服するのを助けることができる、そしてそうあるべきだとも、私は考えています。

生死に関する道家の知恵の実践性は二つの面から体现されます。一つ目は個人的実践です。たとえば論文中に述べた莊子の「坐忘」、「心齋」等の身体的実践を通して、死に対する恐れを解消し、死に対する感情的苦痛を振り払い、命を惜しみ死を恐れるという誤った傾向を除き、平然と死の到来を受け入れ、「生を喜ばず、死を恐れず」の境地に到る、というものです。二つ目は全人類的なものです。このような実践は、現実生活にお

いて生に執着しつつ、また死を超越することをひとびとに求めます。特に地震や戦争といった、巨大な自然災害や社会的災害に直面したとき、一つの民族、もしくは集団は強い精神によって生命を守り、人間を本位とし、あきらめることなく、生命を最高の価値とする根本的信念に固執しなければいけません。またそれと同時に、不可避的な死に直面しても、恐れず、恨まず、あわてず、死亡や一時的、個人的な得失といった考えを超越し、平然とそれに向かい合い、対応しなければいけません。そして、道家が生死の問題に対してなしたこのような深く理性的な認識は、道家の先哲が一生をかけた真実の生命的実践によつて後世に残した、貴重な「安心立命」の道なのです。

【李萍 中国人民大学教授】 張志強先生の発表をうかがい、大変啓発されました。一つ質問したいと思います。先生の論文は主に、清末の「志士」の死生観から始まって、そこから引き出された道德觀念、革命の理想を論じていらつしやいます。しかし、先生のご論文を拝読して、「革命」こそ「志士」たちのキーワード、主題だったのではないかと思いました。近代中国において、「革命」はその対象を変化させた。「革命」の正当性を論証するため、「道德」を持ち出したが、この「道德」にも「私徳」から「公德」へという転換が起こった。したがって生死の価値、および献身の対象にも変化が生じた。それまでの献身の対象は宗族、私人であつたが、その後は国家、民族へと変化した、このような文脈ではないかと思つたのですが、いかがでしょうか。「革命」という目的のために、「道德」の正当性を論証し、「道德」の正当性があつて、はじめて個人の生死、革命の「志士」の生死に、一つの価値的評価を与えることができた、このような理解でよろしいでしょうか？

【張志強】

李先生のご理解は正しいと思いますが、私の論文にはこれよりもっと広い構想があります。道德

を論じるために生死の問題を述べるだけではなく、この論文を通して、近代の個性性からどういうふうな社会を構築したのかを論じようというのが、私のねらいです。

【玉村恭（COEリサーチ・アシスタント） 中国思想史を「創造的な誤解」の反復と捉える張先生の論は、思想史を考えるということの本質に触れる興味深いものでしたが、二点おうかがいしたいことがあります。

一つは、思想史において、「誤解」はいつの世にも常に起こっていましたし、それらはいずれもいかほどか「創造的」でしたが、その場合、「誤解」とは何に對する「誤り」であるのでしょうか。また「創造的」であるかどうかを、誰がどのような資格において判定するのでしょうか。

もう一点は、王国維は「美術」の意義を個の「悲劇的な本質」を際立たせ、それを緩和することに見ていたようですが、それにとどまるのでしょうか。「人生の真相を示すこと」と「解脱が達成できないことを示すこと」とは直ちにはつながらないように私には思われますが、両者の関係はどうなっているとお考えですか。また、そもそもそこで問題になっている「文芸」や「美」とはどのようなものなのかということについてのご意見もお聞かせ願いたいと思います。死生観の将来を考えるにあたつて、美や芸術の問題は決して無視できないものであるように思われるのですが、いかがお考えでしょうか。

【張】 あるいは翻訳の問題かもしれませんが、私が論文中で「創造的な誤解」を特別強調したということはなかったかと思います。この問題は、おそらく思想史の解釈に関わる重要問題ではあるでしょうが、私はむしろ、思想史の進展は主に時代の課題の挑戦に直面して、それに回答を与えていく過程であり、したがって、いわゆる「創造性」とは、その時代の課題に深く応答する思考を指すはずであると主張したいと思います。そし

て、これらの思考が後の思想史発展の主題となれるかどうかということは、あるいは最も重要な問題ではないのかもしれませんが。このような意味から言えば、思想史において埋もれてしまった思想や思想家をあらためて解釈することは、われわれを思想史の必然的ロジックの背後にある前提へとより深く導き、そこから、思想史がまさにそのようなであって、その他の状況ではないことの条件を創造的に明らかにさせ、さらに新たな歴史展開の可能性のために、より豊富な思想空間を切り開いてくれるでしょう。

美と文芸の人生に対する意義、特に人生の根本である生死の問題に対する意義は、現代的精神という背景のもと、ますますその重要性を示すことでしょう。現代性の精神的実質とは、ほかでもなく、人生問題の根本的に解決不可能な虚無性を示すことにあります。このような虚無性に直面したとき、美あるいは文芸は、個人の生存風格の特徴と存在感を強調する方法として非常に重要なものとなります。王国維の思想的意義は、まさに、『紅樓夢評論』という著作を通して、このような虚無的な現代性の精神世界とその克服方法をわれわれにはつきりと示したことにあります。私が王国維を重視しているのは、生死の問題を通して現れた現代性の精神的本質に対して、彼がなした精神面での反応に着目していることです。まさにこのような精神面での反応が、のちに生死の問題を通して現れた道德觀念の前提を構成し、またそこから進んで、革命の道德的意義と審美的意義の前提となっているのです。

【鈴木健太（O.E.特任研究員）】 末木先生のご指摘通り、現在は、「千の風になつて」の流行に代表されるように、従来の死者観に満足できず、新しい死者観を模索する動きがあるように思われます。また、先生は、死者について考える上で、仏教の思想を見直したら良いのではという提言もなされました。

しかし、実際に仏教の思想を見直した時に「千の風になつて」が拒絶する墓重視の思想がしばしば現れてく

るように思われます。たとえば、先生が取り上げた『法華經』の見宝塔品は、釈尊が墓に入った宝塔如来、つまり死者と一体化して力を得るという物語であると捉えることも可能であるように思います。

このように考えると、仏教を見直すことによって出てくる結論は、墓重視を乗り越えて「千の風になつて」の気持ちを支える理論を提供するものではなく、むしろ墓の意義を説くものとなる可能性もあるように思われます。その場合、墓の意義を仏教教義に基づいて再度主張すべきなのか、あるいは、そういう思想を乗り越えて墓にとらわれない理論構築を目指すのか、どのようにお考えでしょうか。

【末木】 私の論文のなかで、死者の問題は思想・哲学的なレベルで取り上げたのに対して、墓や葬儀の問題は歴史的・現象的なレベルで取り上げていて、その点、一貫していなかったところがあります。魂と身体の二元論の立場から見ると、死はその二つが分離することと考えられますが、実際にはそのような二元論は成り立ちません。死者の問題は死体の問題と切り離すことができず、死体の処理が難しかった時代、死者への畏れは多分に死体への畏怖に由来していました。死体は放置すれば、腐り、悪臭に満ち、うじが湧き、それ自体がひとびとの生活を脅かすものとなります。仏教で言えば、不浄観が発展したのはそのためです。日本神話で言えば、イザナギが死んだイザナミを黄泉に尋ねたとき、イザナギは死体としてのイザナミを畏れて逃げ出します。今日、死体の処理の技術が進み、死体は火葬によって浄化されると考えられて、死体への畏れは少なくなっています。死者との関わりは必ずしも死体への畏れを含まなくなりました。それは可能性としては二つの方向を持つと思います。一つは、死体抜きで死者のイメージで、そこから死体を納める墓もまた意味が弱まってきます。「千の風になつて」はその方向です。キリスト教徒でなくとも、今日の日本では死者が「天国」にいる、というイメージはかなり一般化しています。なぜ「極楽」でなくて「天国」なのか。それはちょうど結婚

式のときに花嫁のイメージが純白のドレスによって穢れなき存在として捉えられるのと同じで、「天国」には「極楽」が歴史的に担ってきた暗さが消えています。

もう一つの可能性としては、死体が浄化されたものとしての遺骨や遺灰を死者のシンボルと見る方向が考えられます。そもそも仏教での舍利崇拜はこのような方向を早くから進めたものです。ベストセラー小説『世界の中心で、愛をさけぶ』には、おじいさんが昔の恋人の墓を暴いて、遺骨を取ってくるという話が出てきます。愛する人の遺骨の一部をペンダントなどにして身に付けるということも実際にかなり行われているということです。

ですから、死者への向かい方、墓や葬儀のあり方は時代によって変わるもので、それを直ちにどれがよいとか、悪いとかは言えません。しかし、どんなにきれいに処理されようとも、死者は死体と無関係ではありえないもので、宝塔如来のもつ死者のエネルギーもそこに由来するのでしょう。そのことを忘れてはならないということは言えると思います。生者の身体の問題と、死者の死体の問題とを考え合わせてみる必要があるでしょう。