

# 「生命の学問」から「死の現象学」へ

—後期牟宗三による仏教的転回と京都学派

朝倉 友海

牟宗三（一九〇九—一九五五年）との思想的対決は、現代新儒家思想の影響下のもとに現われた次世代の中国語圏の思想家たちにとって、避けては通れない課題となっている。今まきに行われつつあるこの思想的対決、およびその超克へ向けての模索は、たんに中国語圏における学問的動向として片付けられるべきものではない。それは重要な哲学的問題を、するどく我々に突きつけている。本稿では後期牟宗三における新たな思想の可能性を、牟宗三以降の哲学的模索を手がかりにすることによって明確にし、後者の方向性を整理することによって、この新たな思想の可能性のさらなる展開へ向けての予備的考察を試みる。

香港・台湾を中心に、中国も含めその歴史的地位を不動のものとしている現代新儒家思想（當代新儒家、New Confucianism, confucianisme contemporain）のなかで、最大の哲学者が牟宗三であることは衆目の一致するところである。みずからの哲学を、我々の生にいわば実存的にかかわるといふ意味で、「生命の学問」（生命的學問）と呼んだ彼は、みずから儒家を任じ、理想主義的な思想運動を展開した現代新儒家の思想的特徴をもつ

ともよく体现している。筆者は『死生学研究』誌上ですでにこの点について述べたことがある。<sup>1</sup>

これに対し、牟宗三の思想的遺産を受け継いでその徹底的な批判を通して模索されているこの新たな思想的模索は、「死の現象学」（死亡現象學）という語のもとに一括されうるような性格をもつ。<sup>2</sup>それは光り輝く生の賛歌ではなく、死へと視線を向けた思想であり、後に詳述するようにそれはもはや形而上学的ではなくむしろ現象学的なのである。またこの思想的模索において注目すべきことは、それが日本の京都学派哲学の顕著な影響のもとで行われつつあることである。

見通しをよくするために、本稿で論じる「死の現象学」の中心となる諸論点を、あらかじめ列挙しておきたい。牟宗三の批判を軸として展開されるこの思想の基盤は、以下の四つの論点にまとめられる（第二節・三節を参照）。

- A 広い意味での現象学への定位、あるいはカント哲学への批判。
- B 牟宗三の仏教解釈への批判を梃子にした、新たな仏教理解の展開。
- C 生命の学問とは異なった、死をめぐる思索への沈潜。
- D 手がかりとしての京都学派の哲学への視線。

これらの諸論点は論者たちによつて明確に意識されているわけではなく、統一的に把握されているわけでもない。だがこれらの論点は、相互に密接に絡み合いつつ、牟宗三が残した問題から必然的に派生してくるのであり、後期牟宗三を起点とする仏教的転回の特徴なのである。

本稿の論述の中心となるのは、これら四つの論点がどのように後期牟宗三の思索に関係しており、そこから必然的に引き出されてくるかを明らかにする作業である。これによつて「死の現象学」がもつ諸傾向は、その根本から統一的に把握される。このような把握を通して、牟宗三以降の現代中国哲学の可能性のありかが示さ

れるであろう。これはまた、日本をも含んだ東アジアの現代哲学——生と死をめぐる思索の組織的な展開——のための一つの準備作業となるであろう。

## 一 後期牟宗三の仏教的存在論

次代の思想家たちは、ある哲学を乗り越えようとするとき、しばしばその晩年の思想へと注意を向ける。そのような姿勢は、どんな哲学の場合にも有効であるとはかぎらないが、牟宗三をめぐることはまことに適切であるように思われる。なぜなら後期牟宗三には、ある根本的な変化が実際に見出されるからである。そこには彼以降の「仏教的転回」とでも呼ぶべきある新たな思想的動向の一つの萌芽が見られるのである。本節ではこの点を明らかにする。

牟宗三が一貫して追求した学問は、その目的からは「生命の学問」として描かれ、その形式からは「道德的形而上学（道德的形上学）」として特徴づけられ、また実質としては「存在論的カント＝儒学解釈」であるところの、代表的な新儒家思想である。その思想形成の動力は、あくまで中国に内在的な文化的発展としての、新たな人文主義精神の顕揚であった。これが彼の思想の動かぬ基本であり、変わらぬ中心であることは、いくら強調してもすぎることはない。<sup>3</sup>

一方で、新儒家と呼ばれる思想家たちは、そのおのおのが、仏教の長い伝統が残した概念的な遺産を最大限に活用しようとしてきた。最終的には儒学の顕揚へと行き着くといえ、少なくとも仏教を無視したものはいなかった。<sup>4</sup> 儒学の性格を明らかにするために仏教の概念を使用することは、新儒家にとつてなんらの矛盾も意味しない。なかでも、新儒家思想の「学問性」を最大限に強調した牟宗三にとつては、豊富な議論と概念の蓄

積がある仏教がもつ意味が、他の新儒家たちに比べて相対的に大きくなるのは当然だろう。彼の長年にわたる仏教への取り組みは、あくまで戦略的な観点からなされており、つまりは思想的な関心に導かれていた。<sup>5)</sup>

牟宗三の仏教理解は、大著『仏性と般若』（一九七七年）を基準に語られる。後に述べるようにこの解釈には問題があるのだが、その論証に入る前に、この書があくまで中国思想史の一環として書かれていることに注意を向けなければならない。その序文に述べられているように、この書はたんに南北朝から隋・唐にかけての中国仏教史にすぎず、「仏教徒ではない」彼はそれを中国思想史の一環として叙述するのである（牟 1977:5）。仏教を扱うこのきわめて重要な書物は、あくまでも儒家としての牟宗三によって書かれている。

『仏性と般若』の概観を簡単に示しておこう。この書のテーマは、仏性と般若との関係として大乘仏教史の展開を理解し、天台こそが円教である点を明らかにすることであり、その背景となっているのは、代表的な中国仏教である天台と華嚴とのどちらを真の「円教」（完全な教え）と認めるか、という歴史的な論争である。天台円教を最高とする教相判積は、以下のようにして示される。<sup>6)</sup>

同書の前半では仏教史が、終局としての華嚴へいたる道筋として叙述される。唯識から華嚴にいたる中国仏教史、「阿頼耶識系統」から「如来藏自性清浄心系統」へと発展する大乘仏教教理は、事物の根拠を分析的に突き詰めていき、ついに「大乘別教」としての華嚴にいたるものとして整理される。華嚴はある種の終局点であり、高山岩男の言い方を借りれば、それは典型的に汎神論的な体系となつてい<sup>7)</sup>る。ところが天台は、これに對して鋭い批判を加える。一言で言えば、別教の姿勢は、仏界以外の九界を捨て去ったところにし<sup>8)</sup>か成立しないのだ（縁理断九）。その眩いばかりの輝きは、悪の現実性を無化し、地獄・阿修羅・餓鬼といった暗き世界を闇に葬り去ることによつて、かろうじて保たれるもの<sup>9)</sup>にすぎないのである。同書の後半で描かれる天台円教は、このような終局としての別教とは別の次元に成立する。真の意味での「円教」は一切の存在に、すべての

存在者の存在を注視する（一念三千）。そしてそこにこそ仏の悟りがある（圓佛）。このような天台の教理こそが、すべてを包み込んで、それを超えることがもはや不可能であるような、そのような意味において完全なる教え（圓教）なのである。

教相判釈において天台円教が最高のものとされるのは、一言で言えば、それが華嚴のようにある方向性での終局であるからではなく、それがもはや何ものも超えることができない、本当の意味で一切へと視線を投げかける境地を開くからである。以上が『仏性と般若』における牟宗三の仏教理解の概要である。

ところが、牟宗三の天台宗へのかかわりは、これで終わったわけではない。『仏性と般若』出版の翌年の講義にもとづく『中国哲学十九講』（一九八三年）には、これとは少し異なつた観点から天台の特徴が描かれている。この変化に我々は大いに注目しなければならない。この新たな観点こそが、牟宗三以降の仏教的転回の起点となる、「仏教的存在論（佛教式的存有論 Buddhistic Ontology）」の観点である。その背景には、『智的直覺與中國哲學』以来の思索があるし、公刊された文献だけからその発見の時期を特定することはできない。重要なのは、概念的な偏差が確認されるという一点のみである。この点を以下で論証したい。

仏教的存在論は、かつての牟宗三にとっては語義矛盾である。そもそも仏教は「存在論」的ではありえないとされたからだ。なぜならそれは存在よりはむしろ無を、「実有を削ぎ去ること」を追い求めるからである（牟 1983:25）。仏教は、道德的創造性に力点をおくことによつて実有の源泉を突き止めようとする儒学とは決定的に異なっている。牟宗三が強調して倦むことがなかつたように、天命としての道德的実践において存在を直観する儒学は「道德的形而上学」である。それは道德の形而上学ではなく、道德によつて切り開かれる、唯一の可能なる形而上学である。そもそも「形而上学」という語が易経の繫辭伝に、つまり儒学的な思想の伝統にもとづくことは偶然ではないのだ。これに対して仏教は、すべての実体的なものを縁起のなかに解消して

「無自性」を求める非実体的な思考形態をもっており、その限りで形而上学的ではなく、「存在論」的でもないように思える。

だが晩年の牟宗三は、仏教のなかにすぐれて存在論的な思考を発見する。むしろ彼はそこではじめて「存在論」の真の意味を見出すのだ。仏教の「円教」の理念において、はじめて立てられる問いが、存在論的な問いとして見出されるのだ。この仏教的な存在への問いは、「神の創造と比べてのみならず、「天命不已」の創造と比べてすら、より美しい」として、儒学的な形而上学よりも高く評価される（牟 1971:311）。この発見は、後期牟宗三における本質的な前進であり変化であり、さらに言えばそれは（儒学的）形而上学から（仏教的）存在論への転回を準備するものなのである。その内実については後に説明することにした。

この新たな仏教理解は、仏教教理への思想的関心から離れて、実践理性をめぐる考察を行うなかで、もたらされた。最高善をめぐる問題、つまりカントの第二批判のアンチノミーをめぐる議論を通過することによって、「仏教的存在論」が見出され、明確に意識されることになる。カントの第一批判との対決がなされた牟宗三の主著『現象と物自体』（一九七五年）の段階では、最高善をめぐる問題は解決されていない。『中国哲学十九講』の記述によれば、それは「最近になってやっと分かってきた」のであり、さらにこの問題をめぐって近いうちに『円善論』が書かれることが予告されている（牟 1983:85）。この『円善論』（一九八五年）において、第二批判のアンチノミーをめぐる模範的な解答として仏教が挙げられるときに、仏教の優位性はもはや隠しようもなく顕わとなる（牟 1985:265）。

以上で述べたことからの帰結はこうである。仏教的存在論の着想は、『仏性と般若』の段階でもまだ十分に明らかとはなっていないということ、つまり、牟宗三の最終的な仏教理解は、この仏教教理をめぐる大著においては、いまだ成立してはいなかったということである。彼の仏教理解の最終的な私たちは、『円善

論』において示されている。このように我々は、『仏性と般若』と『円善論』とのあいだに、その仏教理解をめぐって、ある前進ないし変化があつたと考えねばならない。両書において、天台教理が最高とされる点には変わりがないのであるが、両書のあいだには、仏教的存在論の発見ないし明確化があり、ここに彼の思想の重要な転機が見られるのだ。

もつとも、仏教的転回と本稿が呼ぶところのこの本質的な変化を、牟宗三自身は決して認めることはなかつた。それは彼以降の思索者の転回を準備するものにすぎず、彼自身は決してそのような転向を認めていない。先に触れた、儒学よりも「美しい」と述べる箇所でさえ、それでもやはり儒学こそが「安身立命」の場であると彼は急いで付け加えるのだ(牟 1971:231)。彼は終生、その儒家としての立場を変えることはなかつた。だが彼自身の意識は別にして、「円教」の語の拡張のもとに新たに存在論的な関心が前面に出てきたときに、仏教理解が変質することは否定できない。そして、道徳的進路によって切り開かれる道徳的形而上学から、非道徳的な進路による非実体的思考としての仏教的存在論へのこの変化には、道徳的実践的なものからの大きな逸脱があるのだ。

ではその仏教的存在論の内実とはいかなるものであるのか。仏教的存在論が見出されるのは、最高善ないし実践理性のアンチノミーをめぐる考察においてである。道徳的実践的なものからのこの逸脱は、まさに実践理性批判の核心部との対決によつてもたらされた。周知のように、実践理性のアンチノミーとは、最高善の理念における「徳」と「福」との必然的な結合によつてもたらされる矛盾を指している。この二律背反そのものは、現象界と叡智界との区別に注意することによつてとりあえずは解消されるのであるが、ここにカントは、魂の不死および神の実在とが、実践的に要請されていることを示したのであつた。ここにおいてどのように仏教的存在論は見出されるのであるか。





聞・縁覚・菩薩・仏)は互いに他のすべてを具しており、悟りの境地において、如如として現前するのだ。

ところでこの仏とは、他でもなく我々が、それが、あり、うるところの存在者に他ならない。この仏とは、我々と別の存在者ではなく、まさに我々が、それが、あり、うるところの存在者であり、さらには我々がそれに成るところの存在者である。つまり、実践理性が何がしかを要請するとすれば、それは我々とは別の存在者ではなく、仏の存在であり、我々自身の存在であり、我々が仏に成ることである。十法界の回互的で如如とした現前は、我々が仏に成ることによつて、もはや道徳的(儒学的)な意味において、ではなく、あくまでも仏教的な意味において、実践的に実現される。実践理性のアンチノミーつまり道徳的立場の矛盾は、ここにおいて現象界と叡智界の区別をすることなしに乗り越えられ、「絶対」の境地が達せられるのである(牟1983:382)。

以上が、牟宗三による仏教的存在論の発見である。我々が与えた説明は言うまでもなく不十分なものとどまっている。実はこの発見の真価は、彼以降の思索者たちの動向を見ることではじめて明らかとなる。以下でこの作業をおこない、我々が言う仏教的転回とはいかなるものであるか、そしてその向かう先にある死の現象学とはどのようなものであるのかを、描いていく作業に入りたい。

## 二 牟宗三批判の諸論点

『仏性と般若』における教相判釈の体系と、晩年の『円善論』における仏教的存在論の理解とのあいだには、飛躍と齟齬がある。この飛躍こそ仏教的転回の起点となる。仏教的存在論はもはや天台理解とは無関係に、むしろ「仏教的なるもの」そのものにかかわっているのだが、新儒家としての牟宗三自身はこの転回を推し進めることはできなかつた。それは次代の思想家の課題となる。

仏教的存在論の発見の意味は、彼の弟子たちに正確に受け取られたとは言えない。だが次代の思想家たちの牟宗三批判の源泉は、この存在論的な転回と無関係ではありえない。牟宗三批判の四つの論点をもう一度あげてみよう。A 広い意味での現象学への定位、あるいはカント主義への批判。B 牟宗三の仏教解釈への批判を梃子にした、新たな仏教理解の展開。C 生命の学問とは異なつた、死をめぐる思索への沈潜。D 手がかりとしての京都学派の哲学への視線。相互に密接に関係しているこれらの論点が、いかに後期牟宗三の仏教的存在論を起点としているかを、以下において明らかにしたい。

#### A 現象学への定位

牟宗三と現象学との対置には、複雑な論点と意図が見られる。牟宗三自身の現象学への言及は、徹頭徹尾誤解にもとづくものでしかなかった。牟宗三の忠実な擁護のなかでシェーラーへ共感を示す李明輝などを除き、呉汝鈞に典型的に見られるように、牟宗三のフッサールへの誤解が批判の対象となる。また幾人かの論者は、現象学的な視点によつて中国哲学を見直そうという方法論的な意図をもっており、ハイデガーをもつて中国思想の解釈を塗り替えようとする陳榮灼の試みがその典型である。<sup>10</sup>

重要なのは牟宗三と現象学とのすれ違いがどう解釈されるかということである。ここでは、中国の現象学者によるこの論点についての議論として、倪梁康の「牟宗三と現象学」を取り上げ、検討してみたい。<sup>11</sup>

倪梁康によれば、牟宗三は現象学をあくまでカント的な立場からしか見ていない。牟宗三のフッサールへの誤解の最大のものは、牟宗三が現象学を、あくまでもカント的な意味での現象界の理論と見なした、あるいはせいぜいその体系化・精緻化とみなしたことである。それは牟宗三の言葉で言えば「執着の存在論」であり、これに対して叡智界の「無執着の存在論」はそこでは扱われていないと見なされるのである。

だが、倪梁康が言うには、実は牟宗三の直観概念、その「智的直観」（智的直観）の強調は、現象学における（カント的な感性的直観を超えた）直観概念の拡大と相似している。彼が言うには、「牟宗三が熊十力から得た啓示」、つまり牟宗三がすべての根本とした現前あるいは彼らの言葉では「呈現」は、決してたんなる道徳的本体の現われではなかつたのだ。たしかにこの「呈現」という概念は、「実践理性の先行性」と結びつけられてはいたのだが、この啓示の意味は実は道徳性への気付きではなく、むしろ「直接的直観」あるいは「直覚」が感性の対象に特有な権利ではないということの方に大きい<sup>12</sup>と考えられる。だがそれは道徳性と結びつけられる必要はない。直観概念の拡大という点で、牟宗三と現象学には共通の関心が見られる。

とはいうものの、ハイデガーとの関係におけるより深刻な誤解が問題となろう。「牟宗三はフッサールの現象学に対して明らかに好感を抱き、ハイデガーに対する「不徹底である」とか「うわついた根無し草」などなどの評価によつて、フッサールの思想的特長を批判することはなかつた<sup>13</sup>」。牟宗三はハイデガーの基礎的存在論を、方法を欠いた「生命の学問」として理解しており、またそれをあくまでもカント哲学の注釈と見なしている。両者の関係は、およそ調停が不可能のように思える。牟宗三から見れば、「存在論は現象学としてのみ可能である」という『存在と時間』の言葉は、現象界の「執着の存在論」への固執以外の何ものでもない。基礎的存在論はあくまでも実践的に体现される存在の境地においてしか可能にはならない、と牟宗三は繰り返すのみである（牟 1971:366）。

この深刻なすれ違いもまた、「呈現」概念の読み替えによつて、和解されうると倪梁康は言う。「現前 Anwesen」（中国語では「在场」）についてハイデガーが述べるたびに、それを熊十力が言う「直下自覚」あるいは牟宗三が彼から受け継いだ根本的な概念であるところの「呈現」という語を用いて翻訳しさえすればよいのだ<sup>14</sup>。これによつて我々は、「存在論は現象学としてのみ可能である」というテーゼに十分な意味を見出すこ

とができると言うのだ。

以上、倪梁康による整理を見た。「現象学」の牟宗三への対置において中心となるのが直観概念の拡大という論点であり、現われるものの呈現あるいは現前の概念であり、これらを梃子にして両者は和解しようという論点がその中心をなしている。紙幅の都合上ここでは詳説を省かねばならないが、吳汝鈞もまた、現象学が決してカント的な現象界の理論ではない点を強調してやまない。

これら二人の論者、吳汝鈞と倪梁康が、中国語圏において「現象学≡唯識仏教」という等式を強力に推し進めているのは、決して偶然ではない。山口一郎が明快に示したように、この等式のポイントは、実はカントとフッサールとの根本的な違いにある。<sup>15</sup> 現象学の対置において焦点となつているのは、何よりも儒教的≡カント的道徳主義からの脱却という問題であり、現象界と叡智界という区別からの脱却なのである。

またこの点に関しては、陳榮灼が華嚴と天台との相違点を、現象学における認識論的な傾向に対してハイデガーが際立たせようとする存在論的な傾向がもつ違いに重ね合わせようとしているのが（非常に大雑把な議論であるとはいえ）参考となる。<sup>16</sup> この点について次に述べることにしたい。

## B 新たな仏教理解の展開

牟宗三はみずから見出した仏教的存在論の立場を、すでに確立された『仏性と般若』のそれと齟齬をきたさないように、あくまで天台円教のみ当てはめた。すでに教相判釈の立場から最高のものとされた天台仏教に即して見出された仏教的存在論は、他の仏教の諸宗派によつては到達しえないものとされた。のみならず彼は、このような「円教」の立場の極致を宋明儒学のなかに見出そうとした。つまり彼自身は仏教的転回を推し進めることはなかったのである。

とはいえ、仏教的存在論の核心は、教相判釈とはまったく別の次元において発見された、すぐれて「仏教的」な思考にこそある。たとえば禪に目を向けてみよう。牟宗三の教相判釈によれば、六祖以降の禪の中心的な思想もまた、天台円教にもとづいている（牟 1977:1039-1070）。仏教の核心をとらえようとする禪が、基本的に天台系の仏教であるという牟宗三の判断は、仏教の核心がまさにここにあるということの意味するのではないとしたら、いったい何なのであろうか。仏教的存在論とは、そもそも最高善の「呈現」を可能にする立場である（牟 1983:383）。それでこそ神の实在は要請されず、神の实在なしの存在論が開かれる。これは円教のみの立場ではなく、仏教的思考の核心であると見なされねばならない。

だが、ここで焦点となるのはやはりその「呈現」の概念である。上で見たように、牟宗三以降の思想家による現象学の対置は、牟宗三の「呈現」の概念から道德主義をそぎ落とし、現象界と叡智界との区別を無効化するという課題と結びついている。だが「呈現」の本質をとらえようとする努力において、牟宗三は「道德性」の次元を見出したのであり、道德あるいは理想こそが、「生命の学問」の最大の秘訣とされていたのだ（牟 1983:78-79）。このような強固な道德主義に対して、たんに現象学へと衣替えをするだけでよいのであろうか。むしろカント的な枠組みを直接批判することによって、道德的形而上学からの離脱を、そして仏教的存在論への転回を推し進めなければならないのではなからうか。

この点について、我々はハイデガーのカント批判を参照せねばならない。ハイデガーはハイムゼートのいわゆる存在論的カント解釈を評価しつつも、こういう問いを投げかけている。

理論理性が実践理性のなかへ取りこまれたときでも、自己に関する実存論的・存在論的問題は未解決のままであるだけでなく、まだ設定されてもいないのである。いったい、理論理性と実践理性との「かみ合

「相互作用」は、どのような存在論的地盤のうえで遂行されるべきなのであろうか。<sup>17</sup>

たとえ実践理性の先行性に立脚するにしても、依然として「人格の自己」が、実体的なものとして、眼前的なもの *Vorhandenes* としてとらえられているというこの批判は、ハイムゼートの存在論的カント解釈についてだけでなく、牟宗三の儒学的カント解釈およびその道德的形而上学についても投げかけられるべき疑問である。

だがまさにハイデガーが言うこの「自己の問題、*das Problem des Selbst*」をめぐってこそ、後期牟宗三における仏教的存在論がもつ意味が重要になってくるのだ。すでに見てきたように、牟宗三自身のなかに、すでに道德的進路ではない方向の優位性が、円仏の悟りとして見出されていた。彼は「呈現」あるいは「直下自覚」の概念を、仏教的な悟りあるいは成仏として変化させたのである。そこにおいて人格の自己はいかなる意味でも手前的で客体的なものではありえない。この意味で、仏教的転回とはまさに「自己の問題」の設定なのである。

牟宗三のカントからの逸脱は、ハイデガーによる批判ときわめて近似した方向性においてなされていた。だがそれは、陳榮灼が言うように天台円教が「無執着の存在論」であるということではない。「無執着の存在論」は道德的進路による道德的形而上学の理念に、あるいはカントの言葉で言えば実践的 *Praktisch-dogmatisch* なそれにもとづくものにすぎない。後期牟宗三において、まったく新たな立場が、つまり仏教的存在論が発見されたのであり、それは道德的進路による「無執着の存在論」とはまったく異なった次元を切り開いたのである。そしてこの存在論的な転回にこそ、ハイデガーとの相似性が見出されるのだ。<sup>18</sup>

我々ここでは、カントとハイデガーとの関係や、後者と仏教との比較について立ち入った分析をすることはできない。強調したいのは、後期牟宗三における仏教的存在論の着想が、カントから現象学への哲学的立場の変更とともに、さらに儒教から仏教への立脚点の移行として、次代の思想家たちによってさらに推し進めら

れていったという歴史的事実である。牟宗三から出発した次代の中国語圏の思索者たちは、もはや「現代新儒家」という呼称が与える枠をはみ出る、仏教を中心とした思想の方向性を形作っている。牟宗三で頂点を極めた新儒家思想は、後期牟宗三を通して、いわば仏教思想へと転入するので、これこそ本稿で仏教的転回と呼ぶものに他ならない。

吳汝鈞・陳榮灼・黃文宏らの仏教理解における天台宗の役割の大きさに、疑いようもなく牟宗三が果たした決定的な影響が見て取れる。彼らの仏教理解は、牟宗三の仏教解釈への批判を梃子にして展開されているが、それはあくまでも牟宗三からさらに先へ進もうとする試みであり、仏教的存在論の徹底としてのみ理解されるのだ。彼らの仏教解釈の重点は、もはや教相判釈にはない。ここでは、後期牟宗三の天台理解の困難な点からの脱却が、つまり仏教的存在論があくまでも天台にのみ割り振られるという体系的難点の解消が、そして新儒家的な思想的観点からの開放が、鮮やかに見て取れる。

### C 死をめぐる思索への沈潜

思索の立脚点の、現象学あるいは仏教への移行は、それまでの生命の学問という輝かしい明るさから、死をめぐる思索への色調の変化をもたらすこととなる。これは第一に、道徳的立場からの脱却によって可能となる思索の広がりとして理解される。それはまた、反儒教的な心情からも理解されうる。だがこれはより本質的には、現象学あるいは仏教への移行がもたらす、必然的な変化として理解されねばならない。

道徳的立場においては、生命のみが重視されるのは当然のことである。これはカントにおいても、儒学においても同様である。実践理性が要請するのは不死であり、理性が死を考慮する場面はない。死についてとりたてて思いをめぐらせることは、むしろ反道徳的でさえある。「未だ生を知らず、いづくぞ死を知らん（未知

生、焉知死」という『論語』先進篇に見える有名な句を持ちだすまでもないだろう。儒学を中心とした伝統的中国思想があくまでも「生命の学問」であり、死へと視線を向けることはないということは、それに対する疑念や再解釈もたびたび出されてきたにもかかわらず、新儒家たちの姿勢において十分に表現されていると言えるだろう。<sup>20</sup>

牟宗三後の思想家たちにとって、思想全体の反儒教的な性格、思想全体の仏教的な色調は、死をめぐる思索への沈潜を可能にした。傳偉勳を始めとして吳汝鈞などに散見されるこの傾向は、現象学の重視がその形式を大きく変えたのと同じく、この思想の目的を塗り替えてしまうのである。

もつとも、このような死への視線は、彼らによつてかならずしも意識的・組織的に思考されているわけではない。全体的な特徴として言えることではあつても、おそらく傳偉勳の場合を除いて、意識的に強調されることもない。この傾向は、むしろ散発的に現れてくるといった感が強いことは否めない。<sup>21</sup>

傳偉勳は、中国語圏における死生学（生死學）の先駆的な提唱者として衆目の一致するところである。<sup>22</sup> 死に向き合うことの思想的意味を、晩年にはみずからの闘病の経験にももつぎながら、彼は説き続けた。死に向き合うことこそが生に向き合うことになるのであり、この意味でより切実に我々の生に関係する思想として、仏教的な思索がその意味を新たに始めたのである。このような死への視線が、次代の思想家たちに甚大なる影響力を与えたことは否定できない。

傳偉勳のこのような姿勢は、かならずしも死への関心のみに裏打ちされているとは言えない。彼には、新儒家的な中華民族主義に対する全面的に批判的な姿勢が見られる。実際に彼には、日本の江戸時代の儒学の「多元開放性」を肯定的に対比させることによつて、中国的な儒教を批判するなどの、反中華的とも言えるような、きわめて特異な論点が見られる。<sup>23</sup> いずれにせよこのような姿勢は、大きく見れば牟宗三後の新儒家の解体



を先取りしていると言えるだろう。

死への視線は、たとえシステマティックに投げかけられたものではないとしても、またしてもハイデガー哲学がもつ大きな特徴を我々に思い起こさせる。森一郎が言うように、「私は疑いつつ私にとって確かに在る」というデカルトの確実性に代わって、そしてフッサールの超越論的主観性をも超えて、ハイデガーによつてはじめて、「私は死につつ私にとつて確かに在る」という新たな確実性テーゼが大胆に唱えられた。<sup>24</sup> あえて単純化するならば、現代哲学は「死」へと新たに視線を向けることから始まった、と言うことさえ可能であろう。<sup>25</sup>

本稿で「死の現象学」という呼称を用いてこの新たな思想動向を総称するのは、このような色調の変化に最高度の重要性を認めるからである。牟宗三自身は死へと視線を向けることはなかったが、道徳的形而上学から仏教的存在論への転回とともに、死生に対する根本的な態度の変化が始まったのである。

### 三 死の現象学と京都学派

後期牟宗三の仏教的存在論から、次代の思想家たちの仏教的転回は始まる。現象学および仏教への定位、さらに死をめぐる思索への沈潜は、仏教的存在論がもたらす結果であり、これらすべての思想的特徴は、すぐれて儒家的な牟宗三の学問的遺産から出発した彼らを、道統的・儒教的なドグマから解放し、異文化交流的で仏教的な思索へと誘うことになる。

死の現象学の四つめの論点としての、D京都学派の哲学への視線は、このような背景をもとに理解されねばならない。

京都学派の哲学への視線は、決して東アジアの隣国としての日本から異質なものを輸入する意図のもとに新

たにもたらされたと理解されてはならない。そもそも京都学派の思想は、中国語圏では決してまっとうに紹介すらされてこなかった。少なくとも京都学派の哲学に関しては、前世代は顧みようとしなかった。我々はこの視線を、あくまでも「死の現象学」に内在的で必然的なものとして理解する必要がある、そのようにしてはじめてこの四つめの論点が「死の現象学」のなかでもつ意義が明確となる。

日本の京都学派の哲学者たちが、教理をめぐる教相判積のないスコラ的な議論ではなく、あくまでも仏教の根本へ向かって、その思索を深めていったことは、誰しもが認めることである。それはしかも、現代新儒家的・思想史的な関心や伝統的な論争の文脈とはほぼ没交渉にはあるが、西洋の哲学者とは同時代的で密接な交渉をもちながらなされていた。仏教的転回後の思索者たちがそこへ先達を見出したのも、ごく自然な成り行きであると言えよう。<sup>26</sup>

京都学派の哲学を本格的に、かつ牟宗三の系統の哲学的問題圏のなかにもたらしたのは、京都大学に仏教研究者として留学した呉汝鈞によつてである。<sup>27</sup>牟宗三の弟子としての彼の果たした役割はいくつか挙げられるが、大きいのはやはり京都学派哲学の中国語圏への紹介者としてのそれである。呉汝鈞には戦後京都学派、というよりむしろ西谷啓治以下の宗教学講座の系統の人たちの影響が強く現われており、それはその仏教に対する姿勢に色濃く反映されている。呉汝鈞は、教理ではなく根本思想に関心を抱く姿勢を、後期牟宗三ではなく京都学派（久松および西谷）から学び取っている。

とはいえ、呉汝鈞だけでなく他の者にも言えることであるが、かならずしもこのような求道者的な姿勢が徹底的に推し進められているわけではなく、教理に対する「学者的」態度も依然として保持されている。これは、新儒家的伝統からの逸脱がまだ始まったばかりであることを我々に知らせてもいるわけだが、そもそも「死の現象学」が完全に京都学派と軌を一にするであろうなどと考えるわけにはいかないのもまたたしかであろう。

それに、京都学派の哲学自体からして、かならずしも一枚岩ではない。京都学派においても、高山岩男が西田・田辺に対して、「精彩に富む大乘仏教を尊重されることなく、明治以後伝来の西洋哲学の思索を直ぐ禅や念仏と直結されようと努力せられた」として批判したように、思想的関心および教相判釈の立場から、大乘仏教の教理を重視する立場もまたあつたのである。<sup>28</sup> 高山の立場は、その仏教への姿勢という点においてみれば、きわめて牟宗三のそれに近いと言えるだろう。

だが呉汝鈞が、西田・西谷の系統のみを重視し、高山を京都学派に含めることをしないということは、彼が京都学派のどの点を重視したかをよく示している。重要なのは、京都学派のメンバーの選択ということではなく、京都学派哲学の特質をどのように理解するかということである。それは、京都学派と新儒家思想との相違点をどのように理解するかということでもある。

まさにこの点をめぐって、近年まさに興隆を示しつつある、新儒家思想と京都学派哲学との比較研究という領域が開拓されてきた。<sup>29</sup> この論点に関しては、筆者自身が（日本においてであるが）かかわっているため、客観的な姿勢でその状況について述べることは困難であるが、あくまでも筆者が考える限りで、この点の見通しを述べてみたいと思う。

一前節におけるような牟宗三批判の論点から見た場合、京都学派にはきわめて重要な論点がある。牟宗三にはまったく見られないある思想的立場が、そこでは哲学的前提となつているのだ。それは、道徳性から宗教性への展開をめぐる、弁証法的な思考である。この論点に関しては、牟宗三に忠実なためかそれとも思想的に異質なためか、中国語圏における京都学派の受容のなかには、奇妙な欠落が見られ、その意味で筆者は、これがあくまでも中国語圏において展開されているかぎりでの「死の現象学」のなかで、どのような意味をもつかについて何も言うことができない。しかしあくまでも牟宗三批判の立場からは、この点が京都学派の特質として際

立つこともまたたしかなのである。

京都学派が前提とする、道徳性から宗教性への展開をめぐる弁証法的思考とは、道徳性からの脱却をあくまでも道徳性をもつ矛盾を突き詰めることによって図ろうとする思考である。これは田辺の絶対批判において典型的に見られる思考であり、高山によって平明な定式化がなされた。<sup>30</sup>もとをただせば西田の「場所的論理と宗教的世界観」などにさかのぼることができるこの思想は、京都学派の古典的な哲学観を規定している。矛盾への定位という弁証法的思考は、牟宗三にはまったく見られないところの、京都学派の特徴をなしている。京都学派が道徳主義に陥ることがないのは、それが道徳主義の突破にすぐれて弁証法的なものを見て取っていることにもとづく。田辺はこのような弁証法的な思考に仏教的なものを見ようとしており、そのみずからの「死の弁証法」を「生の存在学」（ハイデガーを指す！）へと対置しようとするのだ。<sup>31</sup>

もつとも、京都学派のこの絶対矛盾をめぐる弁証法的な理論（田辺・高山）と、そのような弁証法的な思考をさらに突破したところで、あるいはそれとはいったん切り離されたところで展開される、『宗教とは何か』以降の西谷における「空の立場」とのあいだには、きわめて重要な異質性が見られるのもたしかである。そして牟宗三の仏教的存在論が非弁証法的であり、後者に近似していることもまたたしかである。この非弁証法的な道徳性の突破は、「自己の問題」をめぐる相互的あるいは相即的な思考において可能となるのだが、それはいかなる意味でも「矛盾」の概念によつては到達されえない。それは空の立場として（西谷）あるいは仏教的存在論として（牟宗三）開かれるのだ。

したがって、後期牟宗三と京都学派哲学との出会いという我々に課された課題は、今後つぎの二つの点を考究しなければならぬ。一つは弁証法的思考の位置づけの再考、あるいはそれを前者のなかに導入して何が起るかを見定めることであり、もう一つは、ハイデガー的な存在への問い、およびそれへの関係のなかでな

された西谷的な「空の立場」との対比のなかで可能となる、仏教的存在論のさらなる追求を推し進めることである。一言で言うならば、死の弁証法と死の現象学との比較対置と、空の立場と仏教的存在論との融合である。この課題についてここではもはやこれ以上述べることはできない。

本稿で明確化した（死の現象学を構成する）四点は、おのおのの論者がすべて兼ね備えているわけではない。これらの特徴のすべてを満遍なく兼ね備えて粘り強い思索を繰り広げている呉汝鈞もまた、これらの諸論点をシステムティックに組織化して展開しているわけではない。だが本稿で明らかにしたように、これら後期牟宗三から始まる仏教的転回がもたらす諸論点は、緊密に結びついて新たな思想の基盤を作っていると理解されねばならない。さらに、これら諸論点の組織的な追及は、もはやたんに中国語圏における課題にとどまるものではない。京都学派哲学との出会いと対話においてなされるこの課題は、東アジアにおける新たな哲学の模索として取り組まれなければならない。

## 結論

牟宗三以後の新儒家思想——それはもはや「儒家」ではない——は、後期牟宗三における仏教的存在論にその根をもっている。それはカント的な最高善の問題つまり実践理性のアンチノミーという問題の非カント的な解決として見出される。天台円教はもはや教相判釈の観点からではなく、存在論的な観点から理解される。仏教的存在論の発見は、それまでの牟宗三の道德的形而上学からの逸脱を、つまりは儒教的にカント的な立場からの脱却を意味する（以上、第一節）。

後期牟宗三のこの着想を起点として、儒教的な「生命の学問」から仏教的な「死の現象学」への仏教的転回

が推し進められる。この思想を構成する四つの論点、つまり現象学への定位、新たな仏教理解の展開、死をめぐる思索への沈潜、京都学派の哲学への視線は、お互いに密接な関係をもつて成長してくる。カント的な立場からの離脱は、その方法論的および形式的な観点からは、現象学への定位となつて現われ、同時にこの儒学的道徳主義からの脱却は、その内容的な観点から仏教への定位、特に仏教の根本への注視として現われる。死への視線という思想の色彩の変化は、これら二つの論点の必然的な結果なのである（以上、第二節）。

現象学への定位、新たな仏教理解の展開、死をめぐる思索への沈潜、これら三つの論点はまた、京都学派との思想的な交流という新たな潮流を生み出した。新儒家思想と京都学派哲学との比較研究という領域が今まさに開拓されつつあるが、これは決して我々と無関係ではありえない。それは新儒家の側からの京都学派との出会いであるとともに、また京都学派の側からの新儒家との出会いでもあり、つまりは我々がそこに参加することが求められているからである。

筆者の立場から出された、この比較研究の論点は以下の二点にまとめられる。一つは、死の現象学と、田辺によるいわゆる「死の弁証論」との対比ないし接合の問題である。もう一つは、仏教的存在論の、ハイデガー的な存在への問い、および西谷的な「空の立場」との関係のなかにおける、さらなる展開の必要性である（以上、第三節）。

現代東アジアにおけるこの死生をめぐる思索は、仏教の根本への注視とハイデガーとの対決によつて大きく規定されている。この思索は、生命の学問から死の現象学への転回のなかでもたらされた、新儒家思想と京都学派哲学との出会いのなかで遂行されようとしている。前世紀の思索者たちは去つていったが、我々に残されたこの出会いと対話の可能性は、引き継がれ推し進められねばならない。それは今後の課題である。

■付記

本稿は「死生学の展開と組織化」若手研究者支援研究費による、台湾中央研究院での研究滞在の成果を含んでいる。

■凡例

牟宗三の著作への参照は、初版出版年と使用版本の頁番号で示す。単行本以外の論文は『牟宗三先生全集』（聯經出版公司、二〇〇三年）の巻・頁で参照する。

『生命的學問』三民書局、一九七〇年

『智的直覺與中國哲學』台灣商務印書館、一九七二年

『現象與物自身』臺灣學生書局、一九七五年

『佛性與般若』臺灣學生書局、一九七七年

『中國哲學十九講』臺灣學生書局、一九八三年

『圓善論』臺灣學生書局、一九八五年

『四因說演講錄』鵝湖出版社、一九九七年

■註

- 1 拙稿「死生の学としての儒学の意義——牟宗三の「生命の学問」」（『死生学研究』八号、二〇〇六年）を参照。
- 2 この語は呉汝鈞『純粹力動現象學』（臺灣商務印書館、二〇〇五年、八五頁）、『苦痛現象學』（臺灣學生書局、二〇〇二年、第十七章表題）などに散見される。中国語圏において死生学を開拓した学者・傳偉勳については後述。
- 3 この点は前掲拙稿とともに、以下の論文を参照。N. Serena Chan, "What is Confucian and New about the Thought of Mou Zongsan?", *New Confucianism: a critical examination*, ed. John Makeham (New York: Palgrave 2003).

- 4 歴史的概観は、中島隆博「新儒家と仏教——梁漱溟、熊十力、牟宗三」、『思想』一〇〇一号、岩波書店、二〇〇七年）を参照。
- 5 牟宗三の仏訳者による以下の論考を参照。Joel Thoraval, "Introduction," *Spécificités de la philosophie chinoise* (Paris: Cerf 2003).
- 6 牟宗三の教相判釈の理論は、高山岩男のそれと並んで、現代東アジアにおける代表的な仏教哲理の解釈となっている。拙稿「ニヒリズム・絶対批判・教相判釈」、『哲学雑誌』七九五号、二〇〇八年）を参照。
- 7 高山岩男『哲学とは何か』（創文社、一九六七年）所収「理性・精神・実存」を参照。
- 8 この点に透徹した理解を示したのは、後にも触れる陳榮灼である。Cf. Wing-cheuk Chan, "Mou Zongsan's Transformation of Kant's Philosophy," *Journal of Chinese Philosophy* 33, 2006.
- 9 吳汝鈞『胡塞爾現象學解析』（臺灣商務印書館、二〇〇一年）『胡塞爾現象學的知識論析論』（鵝湖月刊社、二〇〇八年）。李明輝『儒家與康德』（聯經出版、一九九〇年）。
- 10 陳榮灼については『鵝湖月刊』の特集（三九七号、二〇〇八年）を参照。
- 11 倪梁康「牟宗三と現象学」石井剛訳、『現代思想』二九〇十七、二〇〇一年。原文は「牟宗三与現象学」、『哲学研究』二〇〇二年、第一〇期）にもとづいた。以下の参照での頁付は翻訳のそれである。
- 12 同、二四七頁。
- 13 同、二四五頁。
- 14 同、二五〇頁。
- 15 山口二郎『文化を生きる身体』（知泉書館、二〇〇四年）二六四〜二六八頁。
- 16 陳榮灼『海德格與天台宗』（『鵝湖月刊』四七号、一九八三年）。
- 17 Martin Heidegger,  *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, S.320. 同様の立場は『現象学の根本諸問題』等で繰り返し述べられている。ハイムゼートと牟宗三との親近性については前掲拙稿「牟宗三の「生命の学問」」第四節を参照。
- 18 陳榮灼によるハイデガー哲学と天台円教との比較研究は、次の世代の黄文宏によって発展させられた。黄文宏



- のきわめてすぐれた論文「海德格的「共属」(Zusammengehören) 與天台宗的「即」」(『中國文哲研究』集刊第十六期、二〇〇〇年)を参照。
- 19 陳榮灼・黃文宏については前掲論文参照。吳汝鈞に関しては、Ng Yu-Kwan, *T'ien-tai Buddhism and Early Mahayana*, University of Hawaii Press, 1993. 『天台智顛の心靈哲學』(臺灣商務印書館、一九九九年)、『法華玄義的哲學與綱領』(文津出版社、二〇〇二年)。
- 20 『死生学研究』誌上における、儒教がいかに「生」に重点をおいており死へと視線を向けることがなかったか、あるいはその逆にいかに死へと視線を向けてきたと解釈されるのかをめぐる議論は、小島毅・杜維明「儒教における生と死」の諸論考(『死生学研究』七号、二〇〇六年)および余英時「中国人の生死観——儒教の伝統を中心に」(『死生学研究』九号、二〇〇八年)を参照。
- 21 これは論者たちに一貫して見られるわけではない。京都学派と新儒家思想との比較研究において主導的な仕事をしている一人である林永強は、どちらも「生命の学問」としてとらえようとしている。林永強「生命の学問としての哲学——西田幾多郎と牟宗三」(『理想』六八一号、二〇〇八年)。
- 22 傅偉勳『死亡的尊嚴與生命的尊嚴』(台北・正中書局、一九九四年)。
- 23 傅偉勳「現代儒學發展課題試論」(牟宗三他『當代新儒學論文集・總論篇』文津出版社、一九九一年所収)を参照。このような姿勢は、溝口雄三の論点と正反対になっている点を指摘しておこう。拙稿「『道德』への東アジア的アプローチ」(『応用倫理・哲学論集』三号、二〇〇六年)註四七を参照。
- 24 森一郎『死と誕生』(東京大学出版会、二〇〇八年)一六一頁。
- 25 重要なのは「死」の理解の変様である。池田喬氏は現代哲学の始まりを「死後の世界の破壊」に見出そうとする(『死後の世界』考——近現代ドイツ哲学の系譜から)『死生学研究』六号、二〇〇五年)。だが、それもまた死の理解の変化に他ならない。
- 26 中国仏教に関しては、玉城康四郎の天台論『心把握の展開』などの少数の研究を除いて、ほとんど参照されていないのが実情である。玉城仏教学の特色については、魚川祐司「玉城康四郎の仏教哲学」(『死生学研究』一〇号、

- 二〇〇八年) 参照。
- 27 呉汝鈞『苦痛現象學』第八章・九章を参照。またその京都学派との取り組みは、大著『純粹力動現象學』に結実している。
- 28 高山岩男『哲学とは何か』(創文社、一九六七年)二〇三頁。また、前掲拙稿「ニヒリズム・絶対批判・教相判釈」第二節を参照。
- 29 この領域の文献案内として、林永強の前掲論文の註五を参照にされたい。
- 30 田辺元『懺悔道としての哲学』(岩波書店、一九四六年)第二章、高山岩男『教育哲学』(玉川大学出版部、一九七六年)第二章。
- 31 田辺元「生の存在學か死の辯證法か」(『田辺元全集十三卷』筑摩書房、一九六四年)参照。

(あざくら・ともみ 東京大学大学院人文社会科学系研究科哲学研究室教務補佐員)

## From the Study of Life to the Phenomenology of Death: The Late Buddhistic Turn of Mou Zongsan and the Kyoto School Philosophy

Tomomi Asakura

This article explains the structure and possibility of the post-Mou philosophy, which is now under construction in a close relationship with the Kyoto School philosophy, by clarifying the nature of Mou Zongsan's later interpretation of Buddhism.

As a representative of contemporary New Confucianism, Mou once defined his philosophy as a *Study of Life*. Contrastingly, the post-Mou trend of philosophy, which attempts not only to extend his scholarly heritage, but also to overcome his philosophical scheme, can be summarized as a *Phenomenology of Death*. It is an offspring of Mou's later philosophical conception; in his later years Mou conceived a new type of metaphysics fundamentally different from his earlier one, which he called "Buddhistic Ontology." Buddhism is seen as an *ontological* quest, which is different from Confucian-Kantian moral-practical ontology. We can call this momentous discovery his *Buddhistic Turn*.

However, the importance of this discovery has been hitherto underestimated, if not thoroughly ignored, by his interpreters; they do not see its fundamental novelty and philosophical implications. Indeed, its importance and its consequences might have remained unnoticed without the development of a new philosophical trend, the Phenomenology of Death, which realizes the philosophical possibilities of this new interpretation of Buddhism.

The profound meaning of Mou's late *Buddhistic Turn* can be fully clarified by outlining the essential characteristics of the Phenomenology of Death. These are as

follows: 1) it no longer keeps a Kantian scheme of moral-metaphysics, but takes a *phenomenological* attitude, in a broad sense of this word; 2) its philosophical attitude can no longer be defined as Confucian, but only as *Buddhist*; 3) because it is an essentially religious scheme of thought, it shows no hesitation in fixing its regards upon the darker side of life, where the *problem of death* often dominates; 4) from the above three characteristics comes the fourth and perhaps the most important one, that is, its open interaction with the Kyoto School philosophy.

From the last characteristic we see how the Phenomenology of Death can no longer be restricted to the Chinese-speaking world. It will be developed in collaboration with other regional philosophers as an *East-Asian* contemporary philosophy.