

1 はじめに

ハイデガーに関しては少し齧った程度の経験しかないわたしが、ここでみなさんの役に立つなにかをお話しできるわけもない。わたしは朝鮮半島を中心として中国や日本も含めた「トランス東アジア哲学」というものを行っている人間でしかない。

したがって、本日は、「トランス東アジア哲学」をめぐっていまわたしが考えていることを少しだけお話しして、それが、みなさんの思考に対するなんらかの「ヒント」になることを期待する、ということにしたい。

まず、本日の話とは関係ないことだが、ひとつだけみなさんに期待することを述べたい。韓国では「韓国語で哲学する」という実践をやっているひとがいるが、そのひとは元々はハイデガーの研究者だった。ハイデガーがドイツ語の語源や意味を独自に解釈しつつみずからの哲学的思索を進めていったことに刺激を受けて、「韓国語で哲学する」という運動をしているのだ。この場合の韓国語というのは漢字語のことではなくて、日本語の「やまとことば」に相当する固有語（漢字と関係ない語彙）のことである。わたしとしては、日本のハイデガー研究者にはぜひ、日本語の「やまとことば」で哲学する、という実践を果敢にやってほしいと願っている。

2 通底哲学と非通底哲学

さて、今日の哲学の使命とはなにか。

「世界哲学」はその使命のひとつである。

このことを踏まえて、本発表ではまず、これまでの「人間」という概念自体が、大文明的な世界観を標準に考えられすぎていた、ということの問題提起をしたい。このことは、近年議論されている「世界哲学」という概念とも強く連関している問題である。

哲学的にも思想的にも、「人間」とはそもそも、西洋や中国といった大文明が生み出し、継続して絶え間なく議論されてきた「あるもの」を指している。近代以降は西洋の「人間」概念が支配的になったが、近代以前の東アジアでは中国の「人」概念が支配的であった。本来は西洋や中国といった地域の限定性が介在しているので特殊な概念であるはずなのだが、それが大文明という支配的イデオロギーとセットになっているので「普遍的」な概念として錯視され、君臨した。尊厳概念の研究においても、主にこのような主流で支配的な「人間」（西洋）、「人」（東アジア）を前提として考究してきたという決定的な落ち度がある。支配的ヘゲモニーの世界観の優越を糾弾

する「世界哲学」という観点からいっても、このことは徹底的に批判されるべきであろう。

大文明によって議論され規定された「人間」「人」概念を無条件に前提としてしまうことが、どのような問題を引き起こすのか。〈大文明においてこそ「人間」その他の諸概念が徹底的に議論され考究されてきたのだから（非・大文明においてはそうでないのだから）、そのように鍛錬された概念を土台にすることは悪いことではない〉という見解も当然あるであろう。これは一九九〇年代に活発になった多文化主義の議論でも問題になった考え方である。しかし、この考えはやはり大きな問題を孕んでいる。多文化主義の議論で批判されたように、西洋の哲学・思想の伝統はほぼ全面的に（白人の）男性によって構築されてきたものであり、女性が排除されている。これは、東アジアの中国文明における「人」の哲学的概念においても同断である。

多文化主義の議論では中心的な批判的にはならなかったが重要な論点もある。本発表に関していうなら、以下のような論点だ。

大文明はことごとく、大陸において起こっている。このことが意味することは大きい。〈大文明が大陸以外の地において生まれていない〉ということをも自明視し、疑いを持たないこと自体が問題なのである。このことに関して本稿では、日本という群島が育んだ人間観がいかに哲学的考察の対象外に置かれてきたかについて指摘する。

さらに、人類の大文明においては男性中心主義的な世界観が支配してきたことと関連して、性や親族の規範に関してもきわめて男性中心主義的な世界観が強く関与している。このことが人間観の形成において大きな影響を与えていることを、わたしたちは正確に認識する必要がある。〈性や親族の規範が男性中心主義的でない文化においては、人間そのものに関する考え方も当然異なるはずだ〉という認識を持たねばならない。

このこととも関連するが、大文明における男性中心主義的な道徳観が人間概念に与える影響も大きい。道徳という観念に対する性や親族の規範の影響は大きいし、それがそもそも男性中心主義的な基盤の上に成り立っているという認識をわたしたちは明確に持たなければならない。たとえば朱子学の「性即理」という命題も、男性中心主義的な中国の性や親族の規範のもとに成り立つものなのであって、これを文明的・文化的な文脈から切り離して無条件に「真」と認定してしまうことは、間違いなのである。つまり「性即理」はなんら普遍的な真理ではなく、それが成り立つ風土や社会から切り離してしまえば成り立たないかもしれない命題なのである。

ヨーロッパにおいても中国においても、「人間」や「人」概念は社会の統治や支配のために、あるいは宗教的な説明体系のために、人為的につくり出され、劇しい議論を経て改変され続けてきたものである。もしたとえば西洋哲学の理性という概念を受け入れてしまうのならば、その時点で西洋の風土から生まれた世界観を普遍的なものとしてしまうことに加担してしまうことになる。世界哲学や多文化主義という議論を十分に咀嚼したい今のわたしたちは、そのような過ちを繰り返してはならないはずだ。

「世界哲学」はその使命のひとつとして、「大文明の哲学」「人間中心の哲学」「理

性中心の哲学」「男の哲学」などを解体しようとする。

もしこの世界哲学を徹底するなら、「西洋対非西洋」という図式も解体しなくてはならない。つまり、たとえば「西洋哲学」に対して「東洋哲学」を対抗させて、後者によって前者を批判する、というような営みも間違っているのである。なぜなら、たとえば「中国哲学」によって西洋哲学を批判しようという場合に、その中国哲学も「大文明の哲学」「人間中心の哲学」「理性中心の哲学」「男の哲学」であるなら、これは単に「旧哲学」陣営のなかでのヘゲモニー闘争にすぎないはずだからである。そして実際に、たとえば朱子学などは、「大文明の哲学」「人間中心の哲学」「理性中心の哲学」「男の哲学」そのものである。

ここでわたしは、服部英二が「transversal」という語を「通底」と訳したことを踏まえて（ただしその解釈を少し変えて）、「通底哲学＝transversal philosophy」という語を提唱したい。世界哲学には、通底哲学と非通底哲学がある。前者は、これまでいわゆる「西洋哲学」とか「中国哲学」「インド哲学」「イスラーム哲学」などと呼称されてきたもので、その内部にさまざまなヴァリエーションがあるとしても、一定の大文明圏の範囲内で通底する世界観を表現してきたものだ。これらは普遍的と思念されてきたが、実はそれぞれの大文明圏に特徴的な人間観、生命観、共同体観、秩序観、超越観などが強く反映されたそれぞれ特殊な世界観であるにすぎなかった。

それらの通底哲学によって排除・抑圧・蔑視されてきた別の世界観（それを非通底哲学と呼ぼう）が、大文明圏の内部にも外部にも、多数多様にある。世界哲学はそれらを丁寧に拾い上げ、記述し、考察しなくてはならないのである。

東アジアの儒教や仏教の内部にも、通底哲学とそうでないもの（非通底哲学）がある。儒教でいうなら朱子学がより通底的で陽明学はより非通底的である。仏教でいうなら華嚴がより通底的で天台はより非通底的である。陽明学より朱子学のほうが大陸文明的な理性＝道德中心主義に合致しており、天台より華嚴のほうが大陸文明的な道德観・秩序観・権力構造に合致しているのである。中国的な世界観を受容する際に、朝鮮が明確に朱子学と華嚴を重視したのに対して、日本は陽明学と天台も重視したという事実に、通底性をめぐる東アジア各地域の差異が表れている。「行よりも知の優越」「善・悪の境界の明確化」「統合的秩序の重視」という大陸的な傾向を、陽明学よりも朱子学が、天台よりも華嚴がより強く持っているのである。

さらに日本では、天台の世界観の上に性悪説、菩提心の否定、悪人正機、日常臨終などの哲学が開花した。また陽明学の世界観を極端化して反生命中心主義にまで行き着いた。これらには、日本の社会構造から生まれたさまざまな非通底的な世界観、たとえば女性の世界観の重視、大地性の欠如、生命の軽視、非実体的な言語観などが強く作用しているのである。

たとえば生命軽視の世界観を否定する世界観においては、尊厳という概念を考究するときも、生命尊重という通底的な「真理」という限界の枠内で思考するしかない。そのような限界を超えるために、非通底哲学は重要なのである。

以上のことを前提にして本発表では、「群島文明としての日本」における人間観に

ついて考察するための準備作業を試みることにする。

3 群島とは

日本は群島 (archipelago) である。海のなかに浮かぶ多数の島から成り立っている。このことを主題にしてわたしは「群島文明の生命感覚」という論文を書いた¹。以下に、その内容の一部を要約してみたい。

◆日本というのは、海上に浮かぶ一万以上の島々の陸上で生活するひとびとの国家である。つまり島国であり、群島国家である。

◆群島は地球上のいたるところに分布している。そのなかで日本は、西ヨーロッパ (イギリス・アイルランドから地中海・多島海)、東南アジア諸国、カリブ海諸国と並んでもっとも典型的な群島とあってよい。緯度の観点でいうなら、日本は西ヨーロッパと並んで、温帯地域にある群島の代表といえる。日本群島はまた、中国という巨大な文明を持つ大陸に隣接している。このように、古代からの巨大な文明圏に近接している群島は、日本 (中国) と東南アジア (インドおよび中国)、そして西ヨーロッパ (ギリシア、ローマ、エジプト、小アジア、メソポタミア) である。

◆しかし〈地理的に群島である地域が文明的にもかならず群島である〉とはかぎらない。たとえば日本群島は、歴史上つねに文明論的な意味で群島的であったわけではない。中国の律令制度を受け入れた時期 (七世紀半ばから十世紀) や、西洋近代の法・政治・軍事システムを導入した明治期は、群島性を捨てて大陸性を身につけた時期である。日本は、海洋性を発揮して中国・朝鮮との交流を活発に行っていたときに大陸文明化し、その交流を遮断し海洋性を忘却するときに非大陸文明化した。要するに、日本群島は海洋性を前面に出すと大陸文明化し、海洋性から離脱すると群島文明化したわけだ。群島性と海洋性は、かならずしも一致しないだけでなく相反もするのである。

◆群島に文明はあるのか。伝統的な旧弊の文明観からすれば、〈島に文明などない〉という差別的な考えに傾きやすいであろう。島は文明の果つる地であるというのが、大陸文明中心主義の考え方である。これは東アジアの伝統的な世界観においては特に強い考え方だった。中国が文明 (この場合は絶対的に単数である) の中心であるという世界観は、ゆるぎなかった。この巨大な文明の中心の周縁には、たとえば朝鮮のように、自らをほぼ完全に中国文明と同一化することを自己の生存戦略とする国家もあった。朝鮮は地理的には半島であるが、文明論的な自己意識は大陸そのものであったのであり、その立場から見れば、日本のような島は文明から全的に遮断された未開の地ということになる。

◆「島には文明はない」という命題は無論、ある意味で正しい。しかしその場合の文明という語は、西洋でも東洋でもよいが、伝統的な旧弊の文明観によるものである。

¹ 小倉紀蔵「群島文明の生命感覚」比較文明学会創立40周年記念出版編集委員会編『人類と文明のゆくえ 危機に挑戦する比較文明学』東海教育研究所、二〇二三年、二～二〇頁。

このような旧弊の文明観は、そもそも西洋文明国家による「野蛮で未開な非文明地域」への侵略・征服・支配を正当化するものであって、現在では道徳的に到底容認できないものだとされている。

◆〈大陸にも群島があり、群島にも大陸がある〉というのが、筆者の文明論の基本的な考え方である。

◆むしろ群島のアイデンティティを構成している大きな部分は、〈大陸の文明によって蔑視されている〉ということではないだろうか。群島のひとびと（特に知識人）は、大陸の「文明的」なひとびとから蔑視されていることをもちろん知っている。特に日本のように中国という大文明のすぐそばに位置している群島においては、大陸文明から見ると自らが極度に未開で非文明的であるという自覚を強烈に持っていた（階層的には知的な支配層がそうだった）。このうちの一部分は、大陸文明への憧れと劣等感をそのまま認めて自己を大陸文明と一体化させようとしたが、別の一部分では、その劣等感をむしろ逆回転させて、〈大陸文明の欠如態がむしろ日本のよさである〉というねじれたアイデンティファイをすることになる。本居宣長がその究極の人物であることは言を俟たない。しかしこの「非大陸文明的アイデンティティ」は単に自己意識的にねじれているのではない。生命・自己・社会・自然・世界などに関して、大陸文明的な存在のしかたとは根源的に異なる感覚を保持し、継承してきたという側面がある。

◆その根底には、理念・普遍性などに対する根源的不信感があった。つまり群島文明には、帰納的（反演繹的）思考、経験主義（反理念・反理性主義）、そして反超越主義などの傾向がある。日本社会にはこれらが顕著に認められる。しかしこれは日本に特殊なものではない。たとえば、これらの特徴をヨーロッパでもっとも強く持っているのはイギリスである。デイビッド・ヒュームはスコットランドの哲学者・歴史家であったが、彼は〈人間は知覚の束である〉とって大陸的な理性的人間観を否定し、また〈因果関係というものはなく、われわれが因果関係だと思っているものは慣習にすぎない〉といった。理念・普遍性・演繹性などを重視する大陸文明的哲学の正反対の立場を明確に打ち出した。

◆東アジアにおいても、日本はたとえば中国の大陸文明的な演繹的・理念的な性善説を完全には受け容れなかった。

◆「群島文明」にはこのような特徴がある。だが「群島」に固有で本質的な文明が不動・不変のものとしてあるということではない。

◆またこれは決して「文明の決定論や本質主義」ではない。〈ある特徴を持った文明が原理的に確固たるものとして存在し、すべての現象はそこから生じるものであって、そこに住む人間はそれになんじがらめになってしまう〉ということではないのである。

◆群島は、大陸から完全に分離されているのではなく、つねに大陸との関係性のなかで自らの文化的・文明的なふるまいをしている。大陸の文明を移入しながら、それを海之力で相対化・分解しつつ、風土や文化に合わせて再構成するのである。

◆大陸文明は、普遍主義・理念主義・本質主義・超越主義などを基盤とせざるをえない傾向を持つ。大陸では、あたらしい世界観が発生したり伝播すると、従来の世界観を一掃する。陸続きで侵略や略奪が横行し、革命や政変が伝播しやすく、政権を維持するためにもそれを打倒するためにも、超越的な神・理念・価値を切実に必要とするのである。

◆群島文明は大陸文明を排除するのではない。包摂し、相対化するのである。そしてそれを保存する。大陸文明の残滓も群島文明の伝統も弁別せずに「古層」や「通奏低音」として、残存しやすいのだ。

◆これまでの思想史、哲学史、文化史、文明史などほとんどの記述は、大陸文明中心主義によってなされてきたのではないか。そのようにわたしは考えている。

以上が、前掲論文の前半部分の要約である。

このような認識を土台として、本発表ではさらに日本群島の多数多様な人間観の一端について考えてみたい。

4 日本群島には《人間》はいなかった

日本群島には、《人間》はいなかった。

この《 》つきの《人間》というものは、大陸文明の担い手として個別性と普遍性をあわせもつ社会の最小単位の存在者のことである。統合的な《一》なる原理によって説明づけられ、統合体としての全体と厳密に論理的に関連づけられたマイクロコスモスとしての存在者である（《一》なる原理に関しては後述）。

「未開」な日本群島にはホモ・サピエンスはいたが、《人間》はなかなか出現しなかった。ここで「未開」に「」（鉤括弧）がついているのは、「旧弊の文明観や大文明の立場から見て」という含意を示す。本稿の見解として未開とみなす、という意味ではない。

日本群島が大陸から蔑視されたのは、大陸中心主義的な文明的理由によるものだが、その理由の根底には、〈日本群島には《人間》がない〉という欠落があった。

日本群島にかかわるすべての文明論・文化論・思想史・哲学史は、この事実から出発しなければならない。だがそれらのほとんどは、〈日本にも《人間》がいた〉ということをおもいにも自明なこととして前提しすぎている。あたかも九世紀や十三世紀や十六世紀の日本群島に、大陸と同じような《人間》が暮らしていたかのような認識を前提としすぎている。わたしは、そのような無自覚な認識から出発するあらゆる文明論・文化論・思想史・哲学史は、無意味であると考えている。なかったものを虚構しているからである。

5 中国には《人間》がいた

大陸文明に視座を置いて見てみよう。すると、日本群島には《人間》が住んでいる

ようには見えないのである。

日本群島は中国文明的世界観でいう「夷狄」のカテゴリーに属していたが、これは「《人間》と獣の中間レベルの存在者」という意味を持っていた。《人間》ではないが、教化によっては《人間》になりうる可能性を持っていると考えられた。中国文明中心主義によって規定されたこのような人間観は、近代以降の世界観から見ると前近代的であって、意味がないだけでなく間違っているとされる。もちろん、中国を夏(華)としてその外縁を夷とする華夷秩序的世界観は、現代の観点からいうなら間違っているといえるだろう。しかし夏(華)と夷の区別は意味のないものだったのではない。中華的文明を享受している地域の《人間》と、そうでない地域の「人間もどき」(夷は半獣半人の存在者である)を区別することは、政治・外交・安全保障的な意味を持つだけでなく哲学的に重要な意味をも持っていたのである。

それは、〈《人間》を論理整合的に定義し、それと「全体」との関係を厳密に規定していないようなプラットフォームは、文明国家としてはありえない〉という普遍的な世界観にもとづいている。《人間》が定義されておらず、したがって存在してもしないような地域と、文明国家とを混同することは決してできない。なぜなら前者は端的に「未開」であり「原始的」なのだから、文明国家の行動様式(礼)に反する暴力的な行為をほしのままにする可能性が高いからである。

特に中国では先秦時代に、《人間》を道徳性と結びつけて定義する孟子の哲学が生まれた。興味深いのは、中国文明が国際的な国家として中華と夷狄の区別をあいまい化した時期には、孟子の《文明的＝道徳的人間》の哲学は人気がなく、ほぼ忘却されていたという事実である。典型的な例は唐の時代であり、この時代は国際化の度合いが著しく、それと連動して仏教が哲学界の主流であった。孟子的な《文明的＝道徳的人間》の哲学が主流になったのは、唐の国勢が傾きはじめたあと、特に北宋の時代になってからである(韓愈から宋学への流れ)。北方の異民族に圧迫された南宋の時代に、孟子の文明哲学は絶頂期を迎える。つまりこの時代こそ、「華夷の別」を極度に強調しなくてはならない時代だった。別のことばでいうなら、《文明的＝道徳的人間》が住まう文明国家と、そうでない「未開」で「野蛮」な半獣半人がうごめく地域を、哲学的に明確に区別しなくてはならない「文明の危機」の時代であった。

6 群島の文明化、《人間》化というプロジェクト

以上のような認識の枠組みにおいては、群島日本には文明もなく、《人間》もいなかった。

ただ、歴史上何度か、日本群島も大文明や《人間》を取り入れて社会改革をしようとした時期があった。

もっともラディカルにそれを行ったのはもちろん、近代期であった。明治維新以後、現在にいたるまで、日本群島の大文明化と《人間》化のプロジェクトは継続して進行している。その時期に、たとえば〈社会の中心は女性ではなく男性である〉とか、〈わ

が国にも父系の家父長制がある」とか、〈武士にはキリスト教と同じようなエートスがあった〉などと語られたのは、すべて「未開」な日本群島を大文明の陣営に強引に組み込ませるための偽造であり捏造であった。

福沢諭吉は、〈わが国にはもともと大文明もなかったし《人間》もいなかったのだから、これから文明開化してそういうものを採り入れよう〉と語った思想家であった。かなり正直であったといえるし、歴史を直視しているといえる。だが井上哲次郎やその弟子たち、あるいは新渡戸稲造などは、〈わが国にももともと騎士道徳や《人間》の人格・品格・尊厳といった概念があった〉と語ったのだから、歴史の偽造という観点からいうなら、福沢よりも罪が数段重い。

明治以降の日本の歴史の偽造と、群島の大文明化、《人間》化というプロジェクトが極限的な崩壊・腐敗・絶望をもたらしているのが二十一世紀の現在であるといえるだろう。

7 日本には《一》がなかった

日本はいかに「未開」であったのか。そのメルクマールは多数多様であるが、もっとも抽象度を高くして語るならば、〈ひとつの【4文字傍点】理念によって世界全体をカテゴライズして抽象化するという方法を持つことができない〉という点が、「未開の証明」なのである。日本の文化・社会の歴史をひもといてみるなら、ひとつの理念によって全体をカテゴライズし、抽象化するという意志にも能力にも乏しかったことが理解できるであろう。短い期間それができたり、しようとしたことはあるが、それは外来の大文明による支配を自ら希求したときであった。

構造主義的理念によれば、「野生」や「未開」の地の集団にも、固有の構造や秩序が見出される。〈構造や秩序は「文明」のみにあつて「未開」の地にはない〉と考えられていた世界観からすれば、構造主義が大きな前進であったことは事実であろう。しかし、この考えはふたつの点で問題を抱えている。ひとつは、ポスト構造主義によって暴かれたことであるが、構造や秩序はそもそも大文明においても恣意的・歴史的かつ抑圧的なものであり、その「普遍性」の主張は暴力的な権力の行使であった。もうひとつは、巨大な普遍的文明における構造や秩序と、ある特定の部族・集団・民族などが持つ特殊な構造や秩序は、その性質が非常に異なるという点である。

ここでは後者に焦点を当てて考えてみたい。

人間が集団で生きていくときに、その集団においてなんらかの構造や秩序が存在することは、他の動物種と同じことであつて、なんらホモ・サピエンスに特別なことではない。重要なのは、いかなる構造や秩序なのか、ということなのだ。

いかなる地域や共同体においても、構造や秩序は存在する。だがそれを、普遍的で巨大な文明の構造や秩序と同一視してはならない。

東アジアにおいて、中国文明や（中国化された）インド文明といった普遍的で巨大な文明が持つ構造や秩序の堅固さは、強力な《一》という理念を中核とした全体支配

への意志に満ち溢れたものである。小さな人間集団しか支配できない文化・慣習・掟には、この強力な《一》という理念が欠如している。

日本という地域にも、このことは当てはまる。日本群島には、《一》が欠如している、ないしそれが弱いのである。典型的な例をひとつだけ挙げるとするなら、天皇・公家の勢力と武家の勢力とがひとつに収斂することがなかったという事実が重要であろう。いわゆる権威と権力の分離という現象である。

日本群島の場合はさらにいうなら、天皇・公家と武家だけでなく仏教という勢力があったので、厳密に言えば支配理念の二重性ではなく、聖俗合わせた三重性が機能していたわけである。しかもこの三つの世界観には、西洋のキリスト教のような同一性はなかった。

このような混在性は、権力構造のみならず、日本群島の文化・社会全般において顕著な特徴である。結局日本群島が大文明の陣営にはいったのは、律令制度実施期を中心とした国家の黎明期から平安時代までと、明治維新以後に権力と権威と聖性の三つのベクトルを統合して《一》の統治を実現しようとした二つの時期のことであった。

しかし日本群島の歴史の大部分を占めていたのは、《一》という統合的理念を打ち立てることができない「未開」の状態なのであった。

それではこの「未開」性は、どこに淵源しているのでしょうか。

そのことに関して「群島」という概念を使って考察してみようというのが、わたしの企図なのである。

8 日本に《一》がまったくなかったわけではない

もちろん日本群島の歴史上、《一》がまったくなかったわけではない。先に述べたように、律令制度実施期と明治以降は、日本が《一》を導入して統体的な統治を行った時期である。

前者も後者も、大文明の中心地から直接的に、《一》のシステムを電撃的に導入した。

つまり日本群島は絶海の孤島だったのでもないし、大陸文明の流入をつねに拒絶したのでもないし、大陸文明を理解できなかったわけでもない。むしろ大陸文明の動向には敏感で、それといかなる距離をとるべきかという戦略についてはつねに感度を鈍らせないように振る舞った。そういう意味では日本群島は「未開」ではなかったし、素朴でもなかった。つまり日本群島は「無思想」だったとしても、その「日本の無思想」というものが、自然に生まれたわけではないし、群島性という性格から本質的に流出するものでもない。

認識が自己オリエンタリズムに陥ってはならない。思想史の流れを正確に理解しなくてはならない。日本群島の「無思想」は本質ではないのである。日本群島は自覚的に《一》を吸収し、そして自覚的にそれを捨てたのである。

《一》の統合システムを積極的に吸収し、それが定着する段階になると、平安時代

にも昭和時代にも、日本はその《一》を嫌悪し廃棄してしまう、ということを行なった。ここに群島文明の性格が反映しているといつてよいかもしれない。

9 保守的な共同主観に対抗する

日本群島のアニマシズム的世界観²においては、〈なにがいのちなのか〉ということ、合議や共同主観という不安定な方法によって決定する傾向が強い。このことによって、「いのちのありか」や「いのちのありかた」が保守的に決められてしまうという傾向も強い。合議や共同主観が歴史主義的に機能してしまう場合に、年長者や男性や世襲者などといった抑圧的な属性をもった構成員の議論や主観が、有無をいわずに支配力を持ってしまう可能性が高いからだ。

この共同主観は、実際は保守主義者たちの既得権的な利益を擁護するために排他的に機能している場合が多いのだが、「共同体全員のため」というあいまいで反証困難な理屈によって正当化されていることが多い。そして「多勢に無勢」ということばがよく示すように、その利益独占共同体の抑圧的な共同主観に対して、底辺や外部や新参勢力の側から反抗することは容易ではない。「昔からこうやることに決まっているのだ」「みんながそう思っていることに同意できないなら出て行け」などというきわめて暴力的な脅しが、日本群島の共同体では横行してきたし、現在でも横行している。日本群島的文化のもっとも醜悪で唾棄すべき側面のひとつが、ここに見苦しく露呈しているといつてよい。

この保守的かつ歴史主義的な「いのち」主義に対する抵抗の方法として、「あたらしい美意識」の提起が、日本群島では数多くとられてきた。

それは、超越的な真理や普遍的な理念に依拠して演繹的に議論するという訓練を受けておらず、〈そういうもの自体を無化することが正しいことだ〉という信念を持っている共同体の構成員に対しては、理路整然とした反論や論理的な反証などということがそもそも無効であることが多いからである。また、抵抗や反抗をする側にしても、超越的な真理や普遍的な理念に依拠した演繹的な議論をすることが得意でないだけでなく、そもそもそういう行為自体に意味を見出さないことが多い。したがって、抵抗や反抗は、「あたらしい美」という〈いのち〉の提示というかたちで感性的に行われる傾向が強い。そして現実的に日本群島の歴史上でそういう抵抗や反抗を行ってきた勢力は、平安時代の女（あはれ・をかし）、平安から鎌倉時代にかけての没落貴族（幽玄）、鎌倉時代の新仏教勢力（他力・臨終即平生・身心脱落など）、鎌倉から室町時代の周縁的武力集団（あっぱれ・娑婆羅など）、室町時代の被差別階層（わび・さび・花）、江戸時代の周縁的武士（犬死や衆道など）、同じく江戸時代の反社会的

² アニマシズムに関しては、小倉 [二〇二二] 参照。〈なにがいのちであるのか〉の定義はなく、個人、集団、共同体などの共同主観によっていのちのありかを決定するという帰納主義的な生命観をいう。〈万物に生命が宿っている〉とするアニミズムとは異なる。〈日本群島にはアニミズムはない〉あるいは〈日本群島のアニミズムの伝統は弱い〉と考えるのが筆者の立場である。

勢力（いき）といった、社会の周縁や底辺にうごめくひとびとが多かったのである。

すなわち、大陸文明の地であるなら、あたらしい宗教や理念や超越性や普遍性によって旧勢力を打倒する場面において、日本群島では、あたらしい革新的な美意識を劇的に掲げることによって、旧時代の抑圧的な共同主観という壁を破壊しようとしたのである。この反逆は、ときに暴力をともしなうこともありはしたが、それは組織的な集団によるものではなく孤立した一匹狼的なものである場合もあり、それ以外のほとんどの場合は、非暴力という顕著な形態をとった。反逆と破壊は、物理的暴力ではなく美的生命のちからによって行われたのである。

このことを正確に理解することが、日本群島文明の性格をつかむ第一歩となる。

10 〈女系いのち〉の日本文化

日本群島の歴史をひもといてみるとそこに浮かび上がるのは、〈女系いのち〉による文化の強靱さである。ただしそれはつねに〈男系いのち〉によって脅かされ、支配され、破壊されてきたので、注意深く歴史を見ないと、案外見逃してしまうものかもしれない。もっともわかりやすいのは無論、平安時代の貴族階級に属する女性たちによる絢爛たる【4文字傍点】文化である。しかし実はそれ以外にも、日本群島の歴史を彩る〈女系いのち〉の強靱さは、大陸文明のそれと比べると著しい。

〈女系いのち〉は、女性だけによって担われたのではない。この群島では、男性たちも率先して〈女系いのち〉を実践してきた。クロス・ジェンダード・パフォーマンス（CGP：ジェンダー交差の文化行為）がきわめて盛んだったことが、それを証明している。

平安時代の貴族文化や室町時代の阿弥系文化や江戸時代の大衆文化のほとんどが、いわゆるCGPであった。このCGPの全体を貫いているのが、〈あいだのいのち〉という独特な群島文明的生命感覚であった。生命は、個体にも集団にも宿るが、それとは別に「あいだ」にも偶発的に立ち現われる、とする生命観である。

明治維新以降の大文明化の時期に、このCGPは徹底的に弾圧され、「西洋近代化」という看板のもと、いのちは男性化された。それと同時に性の自己同一化も極度に進行した。そのあげくの果てが、男性中心帝国による侵略と戦争であった。だが巨大な戦争の遂行にも、実は女性的な〈あいだのいのち〉とCGPが必要だった。日本の戦争は「ますらをぶり」一辺倒では遂行できず、「たをやめぶり」が総動員された。戦争は女の顔もしていたのである。

戦後になると日本的平和主義者たちが「いのち」という語を使って、戦争反対や資本主義への批判を展開した。そこにも〈女系いのち〉の生命力が脈々と受け継がれていた。しかしいつしか「いのち」主義者のいう生命は、アナーキーな〈あいだのいのち〉ではなく個別的な生物学的・肉体的生命になってしまい、政権の掲げる生政治に対抗できる観念ではなくなってしまった。

以上が、この群島における生命と性との関係のあらましである。

1 1 CGP (クロス・ジェンダード・パフォーマンス) の日本文化

男性中心主義ではなく女性の視座から日本群島文化を眺めてみる、ということが重要である。しかし実は、CGPの背景には、〈男性と女性をあまりにも截然と分離してしまうことに対する違和感〉も、日本群島文化のなかで脈々と引き継がれてきたという事実がある。

男性と女性の境界線を無化したり、あいまい化したりすることは、ある時代の日本群島文化のなかではむしろ主流のふるまいであった。

紀貫之の「土左(佐)日記」を見ていただきたい。「をとこもすなる日記といふものを、をむなもしてみむとてするなり」「男も(漢文で)書くという日記という行為を、女もしてみようと思つて、(かなを使って)書いてみる」。

ここで重要なのは、紀貫之は男であるにもかかわらず、女になっているということである。これこそがCGPである。そして、女になるときに彼が使う文字は、かなであった。つまりここには、「漢字・漢文は男、かなは女」という区分があるが、その区分は実は明瞭ではなく、その証拠に「土左日記」は漢字かな混じり文で書かれているのである。すべてがかなであれば、「漢字は男、かなは女」という二項対立が成立するであろう。しかしそうではなかった。書字の方法は、「漢字とかなの混淆」というものだった。ここにも、男と女というジェンダーを明確に二分化しない文化の作法というものがあるだろう。

平安時代には、和歌が隆盛する。桓武天皇が開いた京都では、最初の百年間、つまり桓武天皇の大文明的な意志が強く残存していた時期には、漢文・漢字中心の文化が花開いた。平安時代は、日本における中国的漢文中心文明の再建という使命をになって始まったのである。しかし百年経って桓武天皇系の大文明的意志が弱まると同時に、主に中級から下級の貴族たちによって、反漢文中心文明のうねりが起きてくる。

その中心に、紀貫之がおり、和歌があったのだ。

平安時代における和歌という行為こそ、究極のCGP的行為であった。

歌人たちはなにをしたのか。こぞつて、女性と男性の境界を越えようとしたのである。

風が吹けば「あはれ」と思つて涙をこぼす。花が咲けば生の終わりを予感して涙を流す。思いを寄せるひとと別れば、袖を涙で濡らす。ただ濡らすだけではない。しとどに濡れて、袖をしぼると涙がしたたり落ちるほど、泣くのである。もちろんこれはことばによる表現にすぎない。しかし、これは男の歌人たちが女になって表現したと考えるべきである。そしてこの伝統がある日本では、のちに武士たちも、たたかいの最中に涙をこぼしたり、あはれを感じて寂寥感や生への否定感に包まれるのである。これは、平安時代に女性化した言語表現によって、その後の男性中心主義的な武士の世界も女性化した事例である。

このように日本群島では、〈男性と女性の境界があいまいである〉という文化の特

徴が著しい。これは、単に文化だけの問題ではなく、社会構造も影響している。つまり、西洋や中国のような男性中心主義的な家父長制が、前近代の日本では制度化されていなかったということが、結局は文化の性格にかなり大きな影響を与えている。

1 2 「男 vs 女」ではない

日本における CGP の起点が紀貫之だったという事実が、ことさらに重要である。

彼の手になる『古今和歌集』の「仮名序」を、もういちど精細に読み解いてみる必要がある。これは、単に中国文明的な詩の思想を日本の歌の思想に変換したものではない。中国対日本という国家単位のアイデンティティーの表明としてとらえるだけでは、この「仮名序」の意味はわからない。これは、ジェンダーの思想を語ったテキストでもあるのだ。「中国＝男、日本＝女」という二項対立の構図に落とし込んでしまえば単純化できるが、紀貫之はそうしなかった。実際、日本の文化の担い手はもちろん女だけではなかった。「中国＝男、日本＝男女の CGP」というずらしによって、二項対立を攪乱したのである。

和歌とはなにか。

『新古今和歌集』以後の和歌というのは、男が女のふりをして、女の生命感覚を繊細なことばで表現しようとした芸術だった。そこが『万葉集』との決定的な違いだった。

そのような「CGP の芸術」としての和歌の起点に、紀貫之がいた。

一目見し君もや来ると桜花今日は待ち見て散らば散らなむ 紀貫之

(ほんのわずかお目にかかっただけのお方がまたひょっとして来て下さるかもしれないと、桜の花よ、今日はためしに待ってみて、それから散るのならば散ってしまいなさい³)

貫之は詞書でこの歌について「あひ知れりける人の云々」と説明しているが、実は男女の恋の歌として読まれるべきものであることを彼は熟知している。つまりここでは貫之が、「待つ女」のふりをして CGP をしているのである。

だが和歌の CGP は、〈自分とは違う性の立場に立って、その異性のひとの気持ちを読む〉という行為だけをいうのではない。

和歌を詠むという行為自体、繊細で刹那的な「反男性的生命感覚」を磨き上げ、それを数少ない音節によって極限的に表現するという世界観の実験であった。先の貫之の歌も、百歩譲って貫之の語るとおり、男女の恋の歌でなかったとしても、そこで男どうしが通い合わせた感覚は、きわめて女性的だったといえる。つまり、貫之がわざわざ、〈この歌は男女の恋をうたったもののように見えるがそうではなく、近しい友人のことをうたったのだ〉と言い訳がましく語れば語るほど、むしろ男女をめぐる「女

³ 小町谷 [二〇一〇] 五五。

性的」な感性がすでに男と男のあいだに浸透していたことを示してしまうことになった⁴。

1 3 CGP は男による女への支配なのか？

明治時代の極度に男性中心的な価値観のもとでは、このような「女性的」生命感覚は、端的に嫌悪され、価値の低いものとして扱われた。和辻哲郎や鈴木大拙といった第一級の思想家たちですら、その価値観から自由でなかった。だがそれは、「文明開化」という名の男性中心主義化のイデオロギーに染まった価値観なのであって、日本群島文明の特質を忘却した「逸脱の時代」における誤った思想であった。

平安時代の歌人たちの生命感覚を「女性的」と規定すること自体がそもそも誤りであった。なぜならそれは女性だけによってつくられたものではなく、男性がCGPを通してつくったものでもあるからだ。つまりそれは文字通り「女性そのものの」であったのではなく、「男が女の生命感覚を模倣した生命感覚」なのであった。「女性的」であったとはいえるだろうが、「女性そのものの」ではなかった。ここが、その後の日本群島文明の構築にとって、決定的に重要なことだった。

日本群島文明史を虚心坦懐に眺めてみれば、平安時代のCGPの文化は、その後もこの群島の中心的な世界観として承継されていったことがわかる。

藤原定家を中心とした『新古今和歌集』の世界観、連歌や能の世界観、さらに定家の美学を承継した「わび・さび」の世界観、俳諧や「いき」の世界観など、日本群島文化の基底には、つねにこのCGPの生命感覚が生き生きと流れていた。

この歴史の流れを否定的に評価しようとするなら、以下のようなになる。

紀貫之以後の男性貴族たちが懸命に体現しようとした「女性的」な生命感覚は、男性が女性に憧れて模倣したものにすぎなかったわけだから、そこには誤解や歪曲がかならず介在していた。そもそも「女性的」な生命感覚を「繊細」で「刹那的」とみなすこと自体が、男性側からの強いバイアスが加えられた歪曲であるといえる。たとえば『古事記』の冒頭では、自我を獲得したのは女性のほうが男性より早かったわけだし、むしろ秩序意識という没自我性に閉じ込められた男性よりも、女性のほうが確固たる自己主張に長けていたのだといえよう。筆者のことばでいうなら、日本群島文明においては、女性こそ〈個別的な生命〉〈個別的な自己〉を堂々と主張した初めての性だったといえるのだ。

それなのに平安時代の男性貴族たちは、自分たちが理想化した「女性的」な生命感覚を「女性そのものの」とみなして、結局、女性というものを男性化してしまったという批判も、提起しうるわけである。

だがここでは、この問題に対して次のように考えたい。

平安貴族男性たちは、なにに対して抵抗しようとしたのか。

⁴ ちなみに日本では男色は十世紀に始まり、十一世紀には貴族層に浸透し始めたといわれる。服藤 [二〇〇〇] 二一七。

それは、端的に「男性的なもの」への抵抗なのではなかった。もし「男性的なもの」への抵抗であったのなら、彼らは端的に「女性的なもの」と同一化するという方向性を選択したであろう。しかし彼らの意識は、そうではなかった。彼らは「女性的なもの」と「男性的なもの」との境界を攪乱し、性による世界観の分断を越境しようとしたのである。

彼らは実は、「男性的なもの」ではなく「大陸文明的なもの」に抵抗したのである。普遍的で演繹的な《一》の統体的秩序を形成しようとする欲動に突き動かされた大陸文明に自己を同一化してしまうなら、日本群島的な生命感覚は死滅するにちがいないという、強い不吉な予感を彼らは持っていた。

紀貫之らの「やまとことば革命」は、桓武天皇による平安京遷都から百年後のできごとであったことを想起されたい。桓武は百済系の天皇であり、それ以前に奈良で「やまとことば化」していった日本群島文明を、正統な中華文明に改革しようとした大陸文明論者であった。その文明運動が、八世紀の終わりから百年つづいたのだが、そのあいだは漢詩・漢文の全盛時代であって、やまとことばの生命感覚は抑圧されたのだ。しかし百年後に桓武の直系が途絶えて、それとともに文明戦争は急転回した。大陸文明一辺倒であった平安京は、突如、やまとことばの復権をともなつて群島文明化したのである。もちろんこの国の主流文化はあくまでも大陸文明であった。漢文の知的世界が衰えたわけではまったくなかった。しかし、大陸文明の全面的支配という事態を避けるために、必死に「女もしてみむとて」という画期的な宣言をしたのである。これは、中国という巨大な文明の周縁に位置する地域として歴史上はじめて行いえた、果敢な文明論的行為なのだった。

彼らが探しもとめた日本群島的な生命感覚は、まさに「女性的」なものだった。「大陸文明」が「男性的」とイコールでないのと同様、「群島文明」が「女性的」とイコールでないのは当然だ。だが、平安貴族男性は、群島文明のサバイバルのために、必死で「女性的」な生命感覚を身につけようとした。その果てに偶発的に生まれたのが、「男性的」でも「女性的」でもない、まさに「CGP 的」な文化なのだった。

1 4 生命の軽視

これまで本発表では、大陸文明的な人間観とは異なる日本群島的な「ひと」のあり方に関していくつかの論点を挙げてみた。このほかにも論じるべき問題は数多い。

たとえば「生命の軽視」という問題がある。

西洋近代的な大文明こそが真の文明であるという固定観念が浸透している現代日本では、〈生命を大切にする〉ということ自体が文明的行為そのものである。〈生命を大切にしないのは「非文明」であり、「野蛮」であり、「未開」である。したがって日本文明は生命を大切にするものであるべきだ。だから日本文明は生命尊重の本質を持っている〉という倒錯した詭弁が信念体系として保持されることとなった。

〈生命尊重が日本文化の本質だ〉などというのは、単なる捏造である。つい八十年

まえまでは、〈日本人は生を軽んずる立派な国民〉という観念が主流であった。

したがって、日本文化に関して戦後に書かれた書籍などで、〈日本人は生命尊重の本質を持っている〉というような認識を臆面もなく披露するようなものは、信用してはならない。そういう著者は、また時代が変わって〈生を軽んじることこそが高度文明の表徴である〉という言説が主流（大文明）になれば、その言説に合わせた日本文化論を書くに違いない。

日本群島ではそもそも、生命を個別的なものと考えたり普遍的なものと考えたりする世界観が弱かったのだから、個別的な生命や普遍的な生命を大切にするという考え自体も弱かったのである。むしろ日本人が大切にしたのは偶発的な〈あいだのいのち〉なのであって、これのためなら個別的な生命や普遍的な生命などどうでもいい、という感覚が究極にまで追求されたのが、日本群島であった。

逆説的だが、〈生命尊重という観念が真理である〉という条件下においては、尊厳のことを深く思考することはできない。つまり、〈生命の軽視という観念をどのように深く思索するか〉という方向性が欠如している場合に、尊厳の概念について深く考えることはできないのである。

1 5 性善説の弱さ

日本思想史を俯瞰したとき、中国や朝鮮とは著しい違いがある。この違いは文字通り著しいのであって、看過すべきことではない。にもかかわらず、これまでの比較思想史では語られてこなかったことなのだ。

その違いとは、以下のとおりである。

まず、性善説的思想の強さ（中国・朝鮮）と弱さ（日本）。次に実体的思考の強さ（中国・朝鮮）と弱さ（日本）。さらに統体的理念の強さ（中国・朝鮮）と弱さ（日本）。

これらはそのまま、大陸文明的な世界観（中国・朝鮮）と群島文明的な世界観（日本）の違いといってもよい。

そしてこれらの違いが哲学のレベルで明確に形成されたのが、平安時代から鎌倉時代なのである。

その中心にあるのは、やまとことばの世界観と天台哲学である。ここでは、後者について語る。

日本群島文明論は、日本文化本質主義ではない。つまり、日本文化になにか「原初の種」のようなものがあって、その本質からすべての文化現象が生まれた、という考えではない。〈それは本質主義という悪しき思考である〉からだけではない。原初の種からすべてが生まれるという現象もありうるのだから、そのような発生論をすべて「悪しき思考」と排除すること自体が悪しき思考であろう。そうではなく、日本文化がひとつの核となる種子から生まれたと考えることは、端的に歴史的事実とは異なるので、わたしではそのような考えをしないのである。

日本群島文明的な世界観の形成にとってきわめて重要な役割を果たしたのは、仏教である。土着的なカミ信仰も重要ではあったが、非実体的な世界観を徹底的に鍛え上げたのは仏教であった。そのなかで特に天台哲学が重要だと、わたしは考えるのである。

〈日本群島文明の哲学の形成に際してもっとも重要だったものをひとつだけ挙げよ〉と問われたら、わたしは天台哲学と答える。それほど重要な影響を、この哲学は日本群島に与えた。

日本群島の思想史を理解するためには、まず天台哲学の再評価から始める必要がある。いわゆる鎌倉仏教のなかで、天台哲学との関係が明確に議論されるのは無論、日蓮である。栄西や道元と『法華経』の関係も議論される場合があるが、道元の場合は本覚思想批判という文脈での議論が多い。しかし、鎌倉新仏教の担い手はほとんど、比叡山ないし天台教学と関係があった。

この際に重要なのは、よくとりあげられる本覚思想だけでなく、むしろ一念哲学である。天台の一念三千は日蓮がもっとも重要視して考究したが、それだけではなく、実は鎌倉仏教全般と関係している。浄土系の一念思想も日本の場合は、浄土そのものからの直線的発展というより、天台を媒介した一念であると考えられる。

◆中国哲学史の華嚴→禅→朱子学→陽明学という流れと対比して、日本哲学史を天台→浄土→神道→国学という流れでとらえてみる。

通常の仏教思想史であれば、もし天台の一念三千に注目するのであれば、天台→日蓮という流れを考えるであろう。日蓮思想の中核に天台智顛の一念三千があるからだ。しかしわたしの議論のポイントは、天台(比叡山)の一念三千→①日蓮の一念三千→②浄土(法然、親鸞、証空、一遍など)の一念という流れで把握することである。天台の一念三千の一念(一刹那)と、浄土の乃至一念の一念(念ずること)とはまったく異なる概念だが、日本では比叡山という場所で、ある種の融合が起きたのではないか、という推測をする。一念三千の一念が時間・空間的な概念であるとするなら、乃至一念の一念は叡山においては時間的な概念となり、それが法然から親鸞、一遍に至る過程で時間と空間を包摂する概念になった、と考える。本覚思想と一念思想が合体し(天台の日本的再生)、その影響を受けて、さらに日蓮が経験した同時代感覚も合わさって、神祇の世界が神道化していく。

◆それと同時に重要なのが、古代から院政期、鎌倉時代に連綿と続いてきた和歌とやまとことばの世界である。特に院政期から、和歌の世界が仏教と急接近する。和歌は、「狂言綺語は往生できない」という批判を仏教側から受ける。これに対して西行や藤原俊成は、和歌の仏教哲学化を推し進める。西行は真言だが、俊成の哲学は天台であり、摩訶止観(智顛)である。藤原定家に至って和歌の天台化はさらに進み、それに対して「達磨歌」という非難が起こる。この天台化の内実は一念三千化であったと推定する。一念三千が和歌の哲学になったのである。

◆1の流れと2の流れが、鎌倉時代から室町を経て江戸時代にまで至ると合体化していく。鎌倉時代には神祇の仏教化と、和歌（やまとことば）の仏教化が進むが、室町時代から江戸時代になると、それらが日本文化のなかに滲透していった、さまざまな文化現象となっていく。能、花、茶、庭、連歌、俳諧などの「かた」を持つことによって、これらの哲学は仏教から文化へという具象化の道をたどることになる。その際に重要な役割を果たしたのが禅だけでなく時衆や同朋衆や法華衆であった。後世になってその世界観的な流れをやまとことばの哲学として定着させたのが、本居宣長などの国学であった。

◆中国哲学史や朝鮮哲学史と比べて日本哲学史（の叙述）に圧倒的に欠如しているのが、本来性と現実性（荒木見悟の概念）の緊張関係に土台を置く哲学である。従来の日本思想史の叙述では、日本にはあたかも本性と現実の分離の哲学が存在しなかったかのような印象を受けるが、その理由は本来性と現実性の緊張に関する議論が稀薄だからである（叙述する側の人間の問題も含む）。中国・朝鮮における理と気の問題、本然の性と気質の性の問題、道心と人心の問題などはすべて、本来性（性善）と現実がいかに乖離しうるかという戦々栗々の課題であった。ところが日本では、本覚思想の不二絶対論（田村芳朗の言葉）や浄土系の機法一体にあまりにも偏りすぎた叙述（実際に機法一体の語を使わなくても世界観として機法一体への疑問を持たない叙述）が多すぎて、過去に生きたひとびとの現実世界の再現に失敗している。

16 トランス東アジアのなかで考える

法然の思想と、それをある種のかたちで受け継いだ親鸞の思想は、鎌倉・室町時代以後、ある意味で日本民衆の宗教意識の大きな部分を担い受けることとなった。他方で禅もまた、鎌倉・室町時代以後、ある意味で日本の支配層の宗教意識の大きな部分を占めることとなった。したがってその後の日本宗教史、日本仏教史、日本思想史において浄土と禅の二者が大きな割合を占めるのはある意味で当然である。

だが、このような歴史の記述が主流となってしまうと、日本思想史は中国思想史や朝鮮思想史とはまったく異なる、完全に特殊なものとしてしか位置づけられなくなってしまう。というのは、浄土と禅が中心となった日本思想史は、それがひとつの「国民思想史」として成立することはたしかなのだが、統治をめぐるさまざまな人間把握という意味での東アジアに普遍的な思想史の構築には失敗してしまうのである。極端に言えば、日本には統治思想は存在せず、民衆の信仰や支配層の精神修養だけが存在したかのような描き方になってしまう。

この背景には、既存の中国思想史や朝鮮思想史が、主に支配層の思想のみを扱って構築されているという事情がある。日本思想史はそれらとは異なる個性を持っているわけであるから、民衆の信仰に重点を置いていること自体はきわめて高く評価できる。

だが、特に戦後の歴史学や思想史の分野で、民衆側からの視座が強調されすぎ、そのような方向性のみから描かれすぎたという反省もなされるべきであろう。顕密体制論は、思想の分野ではないものの、そのような歴史観への強い批判となりえた。

この方向性を克服する方法として、ひとつは、儒教にさらなる光りを当てるということがある。

だがもうひとつの方法は、仏教側にある。ひとつは黒田俊雄が顕密体制論で語ったように、信仰や精神修養でない、現実的な統治イデオロギーとしての仏教の役割を捨象しないことである。そしてもうひとつは、人間把握の切実性に関して、さらなる考究が必要だということだ。つまり人間把握において普遍的な問題構制のなかで、思想や宗教を考える必要がある。単に政治・統治の思想が重要なのではない。政治や統治の思想においては、普遍的な人間把握の問題が典型的に露呈しやすいから重要なのである。逆にいうなら、普遍的な人間把握の問題が露呈しているなら、政治や統治の思想よりもさらに重要なものはいくらでもある。

その意味で、かつて親鸞をプロテスタンティズムの枠組みから、道元をポスト構造主義の枠組みから解釈したということも、普遍的な問題構制という意味できわめて大きな意味があった。だが、そこで止まってしまったという印象がある。

たとえばわたしは、荒木見悟が『仏教と儒教』で考察の枠組みとして提示した「本来性と現実性」は、普遍的な人間把握の方法論としてきわめて重要だと考える。人間の本来性をいかに考え、それと現実との乖離・齟齬・対立をどのように把握し、それらの関係性をどのように哲学的に決着させようとしたのか、ということである。

これは、西洋世界や非西洋世界において普遍的に問題構制化することのできる枠組みであると同時に、特に東アジアにおいては、きわめて重要なのである。

ひとり日本においてだけ、たとえば親鸞など浄土系の思想的価値が高く評価されてしまうという現象は、このあたりで終わりにしなくてはならない。機法一体や絶対他力というのは、本来性と現実性の枠組みでいえば、逃避の道であることは否めないのである。

17 中国・朝鮮との比較

宗密→大慧→朱子という中国哲学の流れは、日本にはそのまま移入されなかった。朝鮮では、歴史的な経緯としてこのような思想史の流れがあったわけではないが、高麗時代から朝鮮時代における華嚴と禅の一致という哲学的理念の次に、朱子学の流れがやってきたのは、中国と同じであった。

日本では、明恵が華嚴と禅を一体化させたという意味でも、また『円覚経』を重視したという意味でも、さらに菩提心を否定する法然の世界観を否定したという意味でも、中国哲学の上記の流れを再現しているといつてよい。

だが、この流れは明恵の死によって切断されてしまった。あるいは少なくとも、明恵以後、この理念を継承して発展させていく著名な人物は出てこなかった。これはな

ぜなのか。ひとつは、制度の問題であろう。高麗では国家自体が、仏教に対してイデオロギー的な統制を行い、華嚴と禪の一致というのはまさに国家的パラダイムそのものなのであった。そのあとに朝鮮王朝の朱子学パラダイムがやってきた。それに対して日本では、華嚴と禪の一致という理念は国家的な保護を受けられなかった。「華嚴・禪パラダイム」ではなく国家権力と結びついたのは密教と天台であった。そして鎌倉後期から室町時代になると、時衆が幕府や朝廷と強く結びつくようになる。このような権力構造は、朝鮮ではまったく考えられないことであった。思想内容的にいても、華嚴・禪一致論は、中央集権型の権力との相性がよかったといえるかもしれない。もうひとつは、日朝社会における個人と経済の発展度合いの問題があるかもしれない。すでに日本では、鎌倉時代に民衆が個人の救済を求めており、その希求が経済の発展と結びついて、全国に流通するようになった。国家権力と結びついた旧仏教の反大乗的な世界観は、民衆の救済とは無関係な存在となっていた。華嚴もまたそのなかの一派であったにすぎない。民衆は加速度を伴って動いていた。事事無礙法界の動きのない世界は、民衆とは遠いところにあったのである。一遍の遍歴などは、悪党という反国家体制集団の庇護を受けてこそ可能だったのだし、市場経済の発展と交通網の発展は、仏教の変革をも促したのである。

華嚴は元来、インドから西北の交易が盛んな地域の世界観を反映した哲学である。だが一即多ではなく一即一切、多即一ではなく一切即一というのは、すでに交易という行為の世界観ではない。一即多は物物交換の世界観だが、一即一切というのは、超大権力の世界観なのである。毘盧遮那仏は交易の表徴ではない。それは巨大で普遍的な大帝国の表徴なのである。

華嚴と禪の一致というのは、この一即多と一即一切の一致、多即一と一切即一の一致を意味する。つまり交易（交換）と帝国の一致を意味している。

18 生を軽んずる日本人

西洋近代的な《文明》こそが真の文明であるという固定観念が浸透している現代日本では、〈生命を大切にする〉ということ自体が文明そのものである。生命を大切にしないのは非文明であり、野蛮であり、未開である。したがって日本文明は生命を大切にすべきだ。だから日本文明は生命尊重の本質を持っている、という倒錯した理屈が信念体系として保持されることとなった。

生命尊重が日本文化の本質だなどというのは、単なる捏造である。つい八十年まえまでは、「日本人は生を軽んずる立派な国民」という理念が主流であった⁵。

したがって、日本文化に関して戦後に書かれた書籍などで、〈日本人は生命尊重の

⁵ たとえば、戦前の典型的な大和民族中心史観を代表する日本の歴史家・鮎貝房之進は、次のように語っている。花郎道は新羅の固有民族性の発露ではあるが、新羅つまり現在の慶尚道の地における最も主要な民族は大和民族であったので、「忠義のために死を択ぶ」「花郎気質」は、大和民族の「義侠にして生を軽んずる」気質そのものだという（鮎貝、九四頁）。典型的な日鮮同祖論であり、植民地史観であるといえる。

本質を持っている〉というような認識を臆面もなく披露するようなものは、信用してはならない。そういう著者は、また時代が変わって〈生を軽んじることこそが高度文明の表徴である〉という言説が主流になれば、その言説に合わせた日本文化論を書くに違いない。

日本群島ではそもそも、生命を個別的なものと考えたり普遍的なものと考えたりする世界観が弱かったのだから、個別的な生命や普遍的な生命を大切にするという考え自体も弱かったのだ。むしろ日本人が大切にしたのはアニマシズム的な〈第三の生命〉すなわち〈あいだのいのち〉なのであって、これのためなら個別的な生命や普遍的な生命などどうでもいい、という感覚こそが、日本群島的だったのだ。

19 浄土系の「日常臨終」哲学

◆死の三様態

日本群島には存在の三様態つまり〈第一〉〈第二〉〈第三〉という三つの様態が、互いを滅ぼさずに並存・雑居するという文明が継続されてきた。〈第一〉は個別であり、〈第二〉は全体および集合であり、〈第三〉はあいだである。

死についても、そのことは当てはまる。

〈第一の死〉とは、個別的な死である。これはもっとも広い意味では、日常的な個々の死を示している。肉体的・生物学的な生命はそれぞれ個別的な死を迎えるのであって、それ以外ではない。〈第一の死〉は〈第一の生命〉に対応している。〈第一の死〉が重要であるのは、どの共同体や社会においても当然なことであろう。統治側からするならば、この〈第一の死〉をどう扱うかは、「生権力」「生政治」ならぬ「死権力」「死政治」の行使としてきわめて重要なのである。

これに対して〈第二の死〉は、普遍的・全体的・集合的な死である。これはどこの文明圏においても、宗教の領域であった。〈第二の死〉をどのように定義し、扱うかが、その宗教の本質を決めるといってよい。日本では特に浄土系の仏教が、このことを徹底的に掘り下げた。これは日本思想史上の特筆すべき事項である。〈なぜ韓国ではキリスト教人口が多いのに、日本ではつねに一％に満たないのか〉という比較宗教上の問いがあるが、〈日本では浄土系の仏教が一神教的な〈第二の死〉を管轄したので、それと類似したキリスト教の〈第二の死〉を必要としなかった〉という説明もじゅうぶんな説得力を持つ。

そしてここでもやはり、日本群島に特徴的なのは、〈第三の様態〉である。つまり、〈第三の死〉に対する異様なほどの執着こそ、日本の精神史を独特に彩っているものだといえる。そもそも死は、個別的なものであると同時に関係性におけるものでもある。このことを、宗教的な〈第二の死〉に回収すまいとする意志が歴史においてどれほど強いかが、〈第三の死〉のありかたを決める。

◆臨終のアニメシー

平安時代は、臨終に対する感性が磨きに磨かれた時代だった。

「臨終」は「りんじゅ」と読ませる。「臨命終時」の略である。その結晶は無論、源信の『往生要集』にある。ここではあらまほしき臨終のあり方が、微に入り細を穿って記述されてある。浄土系の經典のなかで「臨終」が語られるのは『無量寿経』であるが、源信の『往生要集』では『無量寿経』よりもずっと精緻に語られることになる。

臨終への強烈な関心は、平安時代から鎌倉時代へといやましに高まる。それはもちろん、浄土への関心の強さとリンクしている。

しかしこの浄土系の臨終に対しては、現代になっても、たとえば遠藤周作がキリスト教の立場から、〈『往生要集』で説かれた死は欺瞞である〉という趣旨の批判をする。

（『往生要集』には）ドラマチックな苦しい死に方というものは書かれていません。極楽の美しい状況を思い浮かべて、そしてそこへ行けることを楽しみにしながら死んでいくというのが『往生要集』の教えです。釈迦の死が悟りを開いた死に方ならば、『往生要集』の死の勧めは美しいもので、死の醜い姿、無残な姿、恐ろしいもの、それらをごまかそうとするようなものが、私には感じられるのです。（改行）私もやがて死にますが、その時、私は悟りを開くことはできないだろうし、また、自分の死に対する恐怖のあまり、極楽の姿を思い浮かべて、それで自分の心をごまかすことのできるほど頭が鈍くなるとは思えません。それでは、どうしたらいいか。私はやはりその時、イエスの死のことを考えるでしょう⁶。

遠藤はここで、『往生要集』の臨終哲学をごまかしであり、それを信じるのは「頭が鈍い」ことと同義だと語っている。

これは現代に生きるキリスト者という立場から見た考えなので、強いバイアスがかかっている見解ではある。しかし遠藤のこの考えには、『往生要集』や浄土系の臨終哲学に対する根本的な批判が含まれているのは事実なのだ。

それを究極的に表現するなら、〈『往生要集』は、あるいは浄土系の思想は、往生をあまりにも理想的に実体化しすぎている〉という批判になるだろう。

この批判を、わたしは重要視したい。つまり、〈『往生要集』以降の日本群島では、死というものがごまかされたまま認識され、実践されたのではないか〉という問いをここで立ててみる価値があるということだ。このように考えると、特に浄土系の宗教・思想における死は、総体的にごまかしだったのではないかとも思える。浄土系の世界観を信じる日本人は、ごまかされたまま臨終を迎えるという千年間を過ごしたのではないか、という疑問が生じるのである。

⁶ 遠藤周作『私にとって神とは』光文社文庫、一九八八、一四〇～一四一ページ。

◆『往生要集』以後

それなら、その「ごまかし」を打倒して「真の臨終」を取り戻す運動をしたのはどれであったか。

『往生要集』のファナティックといえるほどの臨終への情熱は、鎌倉時代にはいつでも、衰えるどころかさらに巨大化していった。鎌倉時代の浄土系の僧侶たちは、あたかも日常を臨終で埋め尽くすかのような臨終三昧の生を営むようになっていった。

だがそのなかから、『往生要集』的な「ごまかし」の臨終を乗り越えようとする勢力が現われた。そのもっとも急先鋒は、浄土系の世界観のなかから生まれた。一遍である。

◆一遍と時衆

往生や臨終と念仏との関係を究極にまで突き詰めたのが、一遍（一二三九～八九）と時衆であった。

一遍はいう。

六字の中、本生死なし、一声の間、即ち無生を証る。（「一遍上人語録」）

往生は初一念なり／当体の一念を臨終と定むる也。然ば念々臨終なり、念々往生なり。（「播州法語集」）

迷も一念なり、悟も一念なり／然ば一念に往生せずは、無量念にも往生すべからず／凡一念無上の名号にあひぬる上は、明日までもいきて要事なし。即死なん事こそ本意なれ。しかるに娑婆世界にいきて居て念仏をば多く申さん、死にはしなまじと思ふ故に、多年の念仏者も臨終仕損ずるなり。仏法には、身命を捨ずしては、証利を得る事なし。仏法にはあたひなし、身命を捨る、これあたひなり。是を帰命といふなり。（「播州法語集」）

臨終即平生なり。（「播州法語集」）

又云。往生は初の一念なり。初の一念といふもなほ機に付ていふなり。南無阿弥陀仏はもとより往生なり。往生といふは無生なり。此法に遇ふ所をしばらく一念といふなり。三世截断の名号に帰入しぬれば。無始無終の往生なり。臨終平生と分別するも。妄分の機に就て談する法門なり。南無阿弥陀仏には臨終もなく平生もなし。三世常恒の法なり。出る息いる息をまたさる故に。当体の一念を臨終ときたむるなり。しかれば念々臨終なり。念々往生なり。故に回心念々生安楽と積

せり。おほよそ仏法は当体の一念の外には談せざるなり。三世すなはち一念なり。
（「一遍上人語録」全書28ページ）

まよひも一念なり。さとりも一念なり。法性の都をまよひ出しも一念の妄心なれば。まよひを翻すも又一念なり。然れば一念に往生せずは無量の念にも往生すへからず。故に一声称念罪皆除ともいひ、一念称得弥陀号至彼還同法性身とも釈するなり。たゞ南無阿弥陀仏かすなはち生死を離たるものを。これをとなへなから往生せはせはとおもひ居たるは。飯をくひくひひたるさやむる薬やあるとおもへるかことしと。これ常の御詞なり。（「一遍上人語録」全書33ページ）

又云。をよそ一念無上の名号にあひぬる上は。明日までも生て要事なく。すなはちとく死なんこそ本意なれ。然るに娑婆世界に生て居て。念仏をはおほく申さん。死の事には死なしと思ふ故に。多念の念仏者も臨終をし損するなり。仏法には身命を捨すして証利を得る事なし。仏法にはあたひなし。身命を捨るか是あたひなり。是を帰命と云なり。（「一遍上人語録」全書33ページ）

問「日常的に悪をなす罪人が、臨終のときだけ念仏を称えたところ、すこしの苦痛もなくおだやかに逝った。これはどう説明すればよいのか」

答「日頃は悪人であって念仏も知らない人間が、臨終に際して念仏して往生を遂げたというのは、臨終に際してはじめて発心し信心が起こるあいだに念仏して往生したわけだ。ひごろ念仏をしている者でも、信心がそのようであれば、終焉の際に往生を遂げられず、輪廻してしまう。これは本願の不思議である」

（「他阿上人法語卷七」全集624上）

◆臨終哲学

一切が臨終になる。「日常臨終」（小倉の造語）の哲学である。日常の一瞬一瞬が、臨終なのである。徳川期における山本常朝の『葉隠』につながる世界観となる。臨終の一念こそが重要なのであって、百万遍の念仏よりも臨終の一念のほうがより重要である。

他阿は臨終を実体化している。これは多くのひとに臨終を説く際に、臨終を実体化しないと伝わらないと思われたからだと考えられる。

臨終の時とは。いつをやさしさふらふべき。まさしき命終の時刻知がたければこそ。善導和尚も恒願一切臨終時とは釈せられたれ。こころに臨終をしらざれば。となふる処の名号を臨終の法と信じつるうへは。いつもただまうすところ臨終たるべし。しかればいつ死するとも臨終たがふべからず。いつも一念なれども。命の長短によりて念仏の多少も不同なり。にはかに終れば一念。のぶれば二念。な

をのぶれば三念。十念百徧千徧万徧ただいのちの長短によるべし。（「他阿上人法語卷第四」全集558下）

天台の一念は、世界を多重主体的に認識するための哲学的方法論であったが、他阿のこの一念は、完全に個人の生死という閉鎖的なアトム的世界観に奉仕するものになり変わってしまっている。個人がここでは、生死という一大事を媒介にして巨大化してしまっている。

臨終の一念は百年の業にもすぐれたりとみえたり。（「他阿上人法語卷第四」全集635上）

◆殺しと死の哲学

武士の死と往生の関係は、特に時衆にとって重要な問題であった。次の引用は、武士の死と名号の関係について他阿が語ったことばである。

往生せさする法は名号なるべし。名号なくしては。たとひ合掌すとも往生にあらず。武士などの戦場に向ひて切殺されさふらはんに。手には弓箭をとれども。口には名号をとなへて終らば往生たるべきなれば。ただ称名ばかりこそ専要なり。

7

「殺しと名号」の関係について、他阿は次のように語る。

問。或は軍陣にのぞみ。或は怨敵などにたたかはん時は。いかにも敵をほろぼさんとおもふ心強盛にのみ候べし。然るに心には何と思ふとも。口に名号をとなへ候はば往生すべく候歟。又かの悪心によりて往生すべからず候や。

答。或は軍陣にのぞみて怨敵とたたかはんときは。かならず敵をほろぼさんとおもふこころ強盛なるべし。これはみなたちまち悪道に墮すべき業因なり。しかりといへども信心念仏の行者は。口に名号をとなへて命終すれば。称名の声にこのつみを滅して必往生を遂べし。命をうしなはんほとなるたたかひのうちに。念仏せんほどのものは比類なき行者なるゆへに。さだむて撰取の益に預るべし。⁸

20 総合的人間

これまで大文明の世界観によって自明とされてきたことを問い返すことによって、

7 「他阿上人法語卷第四」『時宗全書』569下。

8 「他阿上人法語卷第四」『時宗全書』626下。

はじめて世界哲学的な次元で尊厳のことを考えることができるだろう。

その際に参照すべきもののひとつとして、ここではニーチェの「総合的人間 (der synthetische Mensch/the synthetic man)」という概念を紹介しておこう⁹。

たいていの者どもは人間を断片的個別的にあらわしているにすぎない。それらを寄せ集めてはじめて、ひとり人間があらわれるのである。全時代、全民族は、この意味では何か破片めいたものをもつ。(中略) このゆえに、ひとは、それにもかかわらず総合的人間の出現のみが問題であることを、断じて見そこなってはならない。¹⁰

この「総合(総合)的人間」とは完璧な人格をもつ人間のことなのか? 中国文明でいうところの「聖人」や「君子」のようなものなのか? 大陸文明における道徳的で普遍的な《人間》のことをいっているのか? そうではない。逆である。まったく逆である、とあってよい。

類型的な人間のもっている凡庸さとは何か? 事物の裏面を必然的なものとして解さないこと。すなわち、不良の状態を、あたかもそれなしですましようかのごとく攻撃することである。一方を他方とともに甘受しようと欲しないこと、-事物の固有性の或る部分のみをよしとして、その他の部分を廃棄したがることによって、その事物の、状態の、時代の、人物の典型的性格を、抹殺し消去したがることである。凡庸な者どもの「願望」は、私たち他の者が攻撃するそのものである。すなわち、彼らは、理想を、なんら有害な、悪しき、危険な、疑わしい、絶滅する力をもったものがそこには取りのこされているはずのない何ものかとしてとらえるのである。私たちの洞察するところはこれとは逆である。すなわち、私たちは、人間のあらゆる生長とともにその裏面もまた生長せざるをえないと、最高の人間とは、そうした概念が許されるとすれば、生存の対立的性格を生存の栄光や唯一の是認として最も強く体現している人間そのもののことにちがいないと、洞察する・・・通常の人間どもはこの自然性格のまったく取るに足りない一角一隅をしか体現することが許されていない。彼らは、諸要素の多様性と諸対立の緊張とが、言いかえれば人間の偉大さにとっての前提条件が発生するやいなや、ただちに徹底的に没落する。人間はより善くなるとともにより悪しくならざるをえないということ、これはこのような不可避性を言いあらわす私の定式である。¹¹

⁹ 詳しくは小倉『弱いニーチェ』筑摩選書、筑摩書房、二〇二二年、を参照のこと。

¹⁰ ニーチェ、原佑訳『権力への意志 下 ニーチェ全集13』、ちくま学芸文庫、一九九三年、四〇〇頁。

¹¹ ニーチェ、原佑訳『権力への意志 下 ニーチェ全集13』、ちくま学芸文庫、一九九三年、三九九～四〇〇頁。斜体の強調は原文。

総合的人間とは、字面から連想させるような完璧な人間のことでない。統合的な《一》なる世界観を持たず、普遍的で超越的な理念の土台もなく、ただ矛盾する諸方向への動きとはたらきとを乱反射的に現象させる生命の場である。

世界のなんらかの総体的考察のうちでそれっきり安らうということへの深い嫌悪。¹²

総体と総合は異なる。総合的人間というのは、総体的考察をする人間という意味ではない。逆なのだ。総合的人間というのは、総体的考察をまったくしない人間の謂なのである。そういう人間を、大文明的な意味では《人間》とは呼びにくい。したがって、大陸の大文明の認識の枠組みにおいては、そういう《人間》でない存在者を軽侮し、抑圧し、糾弾してきた。もっと統合的で総体的な《一》なる理念に則って生きよ、というわけだ。

しかし本発表で述べたいのは、そのような非総合的人間のみを範型とするような通底哲学的人間観によっては、尊厳の概念も決して解明されることはない、ということだ。

そのために今後、非通底哲学的世界観が多数多様に存在する日本群島における、さまざまな人間観を考察していくことが重要であると思われる。

¹² ニーチェ、原佑訳『権力への意志 下 ニーチェ全集13』、ちくま学芸文庫、一九九三年、一七頁。