

【專題論文】 Feature Article

DOI: 10.6163/tjeas.2015.12(1)111

東アジアにおける実存哲学の展開
——日本哲学と洪耀勳の間
The Development of Existential Philosophy in
East Asian Context: Between Japanese
Philosophy and Hung Yao-hsün[§]

廖欽彬

Chin-ping LIAO*

關鍵詞：東亞、實存哲學、日本哲學、京都學派、宗教實存、臺灣殖民時期、藝術實存

Keywords: East-Asia, existential philosophy, Japanese philosophy, Kyoto school, religious existence, Taiwan's colonial period, Artistic existence

§ 感謝本刊兩位匿名審查人提出寶貴的意見及修改建議。感謝吳明峰校稿及對於文章體例修訂的建議。筆者僅在有限的篇幅裡盡可能修正、補充不足之處。

* 廣州中山大學哲學系副教授。

Associate Professor, Department of Philosophy, Guangzhou Sun Yat-sen University.

摘要

實存 (existential, Existenz, existence) 作為一種哲學概念，在十九世紀的歐洲大為流行。其在東亞中的日本與臺灣，亦跟隨著各自的歷史背景與情境，發展出不同的面貌。實存哲學的出現，意味著探求事物根源及本質的哲學，不再能夠滿足現代人的需求。而對於人在現實生活的存在之關懷，正是作為現代哲學的實存哲學所欲追尋的目標。當歐洲人欲掙脫理性主義的觀念論及實證主義思潮對人的生命之宰制時，自由意志便是他們思想的最後堡壘。相對於此，日本與臺灣的哲學家們亦做出了回應。他們藉由介紹、消化與轉釋實存概念的過程中，將自身生命與熱情融入其中。

本論文以實存概念在當代日本的發展為議論的開端，追溯並闡明了此概念經由京都學派哲學家田邊元 (Tanabe Hajime, 1885-1962) 的介紹與再詮釋後，所呈現出的宗教實存概念之過程。接著在探討臺灣殖民時期哲學家洪耀勳 (Hung Yao-hsun, 1902-1986) 實存哲學圖像 (亦即藝術實存論) 與其自身的社會實踐之間關係的同時，探索了其實存哲學論述與日本哲學之間的關聯。藉由以上的考察，最後思考了實存哲學在東亞的發展脈絡及其現代性意義。

Abstract

A philosophical term or concept, "existence" (*existentia* or *existenz*) gained popularity in European philosophy in late 19th century. In Japan and Taiwan in East Asia, such philosophical thinking or, simply, existentialism, had its own development in different philosophers' works. The rise of existential philosophy in Europe indicates that the old form of philosophy that takes to be its goal to explore the very root and essence of the world no longer provided the answers needed by modern man. And what existential philosophy concerns itself with is nothing else but human existence and reality. When European philosophy freed itself from the fetters placed on man from philosophy of reason and that of positivism, they found free will as their last resort. In comparison, the philosophers in Japan and Taiwan made the same move. It was in the process through which they introduced, interpreted and absorbed the existential thinking that they applied the philosophy to their own existence.

Taking as the point of departure the spread of existentialism in modern Japan, this paper first traces and outlines how European existential thinking, through the introduction and interpretation of Tanabe Hajime (1885-1962) of Kyoto School of Japan, became associated with religious understanding of existence. The paper will discuss next Hung Yao-hsün (1902-1986), a Taiwanese philosopher during the colonial period. It will bring together into the discussion Hung's theory of artistic existence, his application of his philosophical thinking to society, and the relation his philosophical thinking had with Japanese philosophy. Through its examination, this paper hopes to offer some reflection on the development and significance of existentialism in East Asia.

1 はじめに!

Existentia (Existenz) という言葉は、日本語では、真実存在、現実存在、実存、現に実在しているものや現実存在するものなどと翻訳される。この語は、十九世紀以降のヨーロッパではもちろんのこと、日本においても、その人間の生を考察する上での学術的意義を見出され、受け入れられ、変容していった。しかし、佐藤真理人の論文「可能性としての実存思想—「実存」概念の崩壊—」¹によれば、そうした哲学的な意味を込めた実存という言葉は現代においては、ほとんど死んだものに近いという。なぜなら、まず実存という言葉は、哲学やそれに関係のある業界においてしか使われておらず、しかもその意味や定義もまた多種多様で、一つにまとめるのが困難な上に、一般の人々はほとんどそれらの意味を理解しようとしただけではなく、日常用語として使ってもいないからである。佐藤氏が最後に「実存的と呼ばれる思想家がわれわれに訴える力をもつのは、実存という語によってではなく、彼らの真摯な力動的な思想によってである」²と主張しているように、われわれにとって重要なのは、実存を掲げた思想家たちの生き生きとした姿や精神にほかならない。

われわれはまず、実存思想協会編集側の意図によって、実存思想の現代的意義を問うという意味で出版された『可能性としての実存思想』（実存思想論集 XX、理想社、2006年）の主旨に注目しなければならない。ここで容易に考えられるのは、実存思想協会が懸念する危機、すなわち実存思想の現代における「消滅する恐れがある」という存続の危機、あるいは反対に実存思想の研究者や崇拜者を増やそうとする目的である。面白いことに、佐藤真理人の論文はまさにそれとは逆の方向に走

1 実存思想協会編：『可能性としての実存思想』、実存思想論集 XX（東京：理想社、2006年）、頁 5-23。

2 前掲書、佐藤真理人：「可能性としての実存思想—「実存」概念の崩壊—」、頁 20。

っていった。実存思想なんか最初から存在しなかったし、その現実性があるとすれば、人間の現実的生の中にしかありえないからだ。そもそも、前掲書の論文執筆者の一人である嶺秀樹が指摘したように、日本には（関係）ないヨーロッパ哲学の概念や言葉を日本に移植して、それをまるで自分のもののように関心を抱いたり、思索したりすることの意義はどこにあるのだろうか。³より重要なのは、そうした外来の哲学用語を客観的な対象として理解し、理知的にそれを知らない人に披露するのではなく、人間は何であるのか、いかに生きるべきかという存在論的、ないし宗教的倫理的な実存観を示した思想家たちの真摯な生き方のまねびではないだろうか。約言すれば、ただその実践のまねびだけである。こうした言い方は別に筆者の独創でも何でもない。ただ本論において、田辺元（1885-1962）の実存論にもっとも関係のある「実存哲学の限界」（1938）、「実存概念の発展」（1941）、『実存と愛と実践』（1947）を論究し、実存という概念がいかに田辺に受容され、また彼自身の宗教的、哲学的実践によって変容されてきたのかということをも明らかにすることによって、田辺のいう実存は一体、何を伝えているのかを考えてみたい。⁴

このような議論の仕方は、筆者が本論の第四節で論究する予定のものに関係があっても、単に異文化の脈絡（台湾の風土）で、哲学研究における実存思想の検討を繰り返すことを意味しない。というのは、それはやはり筆者自身にとって、生きるということの意味の再確認でもあり、哲学的な実践そのもの（人生の態度）にもかかわっているからである。以下では、まず田辺の実存理解と彼自身の生によって貫かれた実存の現実化を追究する。その上で、その異文化（台湾）における発展を論究することで、われわれが現代社会において実践すべき行動の内実を模索したい。

3 前掲書、嶺秀樹：「可能性としての実存思想」、頁26。

4 ここで取り上げた「実存哲学の限界」、「実存概念の発展」、『実存と愛と実践』は、すべて『田辺元全集』第7、9巻（東京：筑摩書房、1963-1964年）に依拠する。

2 実存をめぐる一知から行へ!

田辺元の実存論を分析する際に、まず彼の「実存哲学の限界」、「実存概念の発展」、『実存と愛と実践』という三つの論著を二つの時代に分けて考える必要がある。前二者は田辺が敗戦前に「種の論理」の体系を完成した上で発表したヨーロッパに淵源をもつ実存に関する論考である。『実存と愛と実践』は田辺が敗戦後、自らの他力宗教の信仰体験による哲学的な転向を遂げてから、つまり懺悔道の哲学を主張してから著したものであり、彼の独特な宗教哲学的な実存論を展開している。以上のテキストについて、大まかに言えば、前二者は彼がヨーロッパの実存概念やその哲学の形成と変遷過程を追跡しつつも当の時代における限界を提示したものである。後者は彼自身の生、あるいは人生観や価値観の変遷によって変貌した実存論である。本節は主として「実存概念の発展」を分析し、田辺が当時の現実に合わせて描いた実存を浮き彫りにしたい。

田辺が戦前戦後の一時期(1942-45)、公開講演会を除いて、学術論文を公にしなかったことは彼の年譜から見ても明らかである。当時、彼が主張した「種の論理」が類(絶対者)、種(国家社会、共同体)、個(個人)の三一的構造を持っているにもかかわらず、種を類化(国家を絶対化)したために、論理の不整合性⁵を来たしてしまったことは、今日の定論となっている。このような「種の論理」の挫折した事情を合わせて考えると、田辺の人間存在の解釈に「種の論理」が接木されていることは容易に察知できるのだろう。もしそうだとすれば、田辺の実存論はもはやヨーロッパの実存論そのものではなく、「種の論理」的(田辺的)な実存論として登場するのは、ごく自然のことであると言える。実

5 「種の論理」の不整合性は、歴史的現実に合わせた自己否定の実践(自己を絶対化せずに、絶対の他者・類と相対の他者・種個とともに自己否定を行う行動)を要求しているにもかかわらず、徹底的に自己否定を遂行しなかったこと(一度類化された国家がまた自己否定の形で個人との対立にある種の状態に降りなかったこと)にある。それはつまり、存在と行為との弁証法的関係が崩れてしまったために引き起こした論理の矛盾である。

際、詳しく読解していくと、「実存哲学の限界」と「実存概念の発展」のいずれも、「種の論理」の構造から離れていないことがわかる。

田辺は「実存概念の発展」の冒頭では、実存 (*existentia*) の概念と本質 (*essentia*) の概念の対立を、中世哲学がアリストテレス形而上学の遺した問題を解決するために提出したものであるとし、実存の淵源を、アリストテレスの個体の本質 (*essentia*) に対する定義に求めている。田辺によれば、アリストテレスのいう「個体が『此もの』として現存するのは、単にその固有なる本質を有するというだけでは根拠附けられない。『此もの』がいわゆる *dies da* として *da-sein* するのは、本質が、本質に対して偶然的なる『現に』 *da* という外的規定を有すること、に外ならない」⁶とされる。個体の存在は本質と実存 (現実存在) との結合状態、つまりこのものは現に存在するという状態にあるのでなければならないのだ。そうだとすれば、実存というのは単に個体存在の一側面にすぎない。これに関して、田辺と同時代の哲学者・九鬼周造 (1888-1941) は「実存哲学」⁷ において、実存概念を検討するとき、似たような言い方を示している。九鬼によれば、実存を探求するためには、まず存在とは何かを理解しなければならない。西洋哲学の文脈から見れば、存在は可能的存在 (*essentia*) と現実的存在 (*existentia*) という二つの側面を含んでいる。前者は広義の存在に属しているのに対して、後者は狭義の存在に属している。⁸

田辺は、アリストテレス形而上学の遺した問題 (実存を提出したものの、ついに本質に傾いた個体存在論) もまたドゥンス・スコトゥスの個体主義に影響を与え、その実存の現出に影を落としたことを指摘し、本質と実存との止揚論理は近世のヘーゲルを待たなければならないとして

6 田辺元：『田辺元全集』、第7巻、頁213。

7 この文章は1933年に完成されたものであり、『人間と実存』（東京：岩波書店、1939年）に収録されている。以下の引用は『九鬼周造全集』（東京：岩波書店、1980年）によるものである。

8 九鬼周造：『九鬼周造全集』、第3巻、頁59-62。

いるのである。⁹そして、このような古代、中世、近世にいたるまでの「実存概念の困難は、その永遠本質に対する否定性を徹底して歴史性偶然性を逆に本質に転ずることが出来なかった点にある。」¹⁰と、田辺は断言している。

田辺は実存 (existential) の定義を以下のように述べた後に、意図的にハイデッガーの自覚存在の元型を、古代以来の実存 (existential) と本質 (essentia) の統一体に求めている。¹¹

Existentialとは、ex-sistereの合成語として、外に保たるる在方を本来意味するものであろう。Essentiaの内的本質たるに対し、それが他との関係に於て外的に保たるる在方、即ち表現とか顕現とかいうべき存在を実存というのである。更にいえば、実存は他に対する関係としての外的現象性が、その現象の根柢としての内的本質に反省せられたものに外ならない。即ち外を内に反省し、内を外に表現するのが実存の意味である。今日ハイデッガーの自覚存在学に於て、現存在Daseinの自己存在可能を自覚して自己の本質に反省した存在が実存と解せられるのも、此意味に合する。¹²

9 田辺元：『田辺元全集』、第7巻、頁213-214を参照。

10 前掲書、頁215。

11 九鬼周造は「実存哲学」の第三節「実存」において、実存概念は古代ギリシャの本質存在論（プラトン、アリストテレス）から出ており、それ以降の時代に降って、たとえば中世の神学、近世ロマン主義の生の哲学、近代の実存哲学の文脈からもその形跡を見出すことができると説明している。この系譜は最後にハイデッガーによって継承されたという（『九鬼周造全集』、第3巻、頁76-89を参照）。九鬼はこの節の最後に、哲学の問題は存在一般から離れることができないのみならず、存在一般への道は実存にはかならないため、哲学は実存でなければならず、実存もまた哲学でなければならぬと言っている。しかし、そのように主張しているながらも、九鬼はそうした具体的、実存的、時間的、歴史的、情熱的な、しかもあらゆる可能性を持つ実存に対して警戒を抱いてもいる。なぜなら、哲学は普遍性を標榜する以上、実存哲学もまた現実存在と本質存在の交差点に置かれなければならないからである（前掲書、第3巻、頁89を参照）。われわれは実存哲学のアポリアはここにあると認めなければならない。

12 田辺元：『田辺元全集』、第7巻、頁214。

以上によればわかるように、ハイデッガーのいう現存在や実存は、田辺の解釈によって、世界内存在から世界内存在へ、被投的存在から企投的存在へ、自己の本質から外に出ている（つまり現象として現存している）というような形で現れている。こうした実存（*existentia*）と本質（*essentia*）の関係が、古代の本質存在学の根底にある個体主義の持つ実証性や力学的傾向によって、次第に前者へと傾斜していく例として、田辺は近世のスピノザ哲学を取り上げている。スピノザの力学的存在学は常に、力が引力と斥力の交互性による緊張に成立するという力学観を持っている。そのため、その説くところの存在（あるいは実存）というものも、内的本質と外的現象の交互性を含む複合体であり、決して単なる自己同一の単純者、あるいは直接に自己同一を主張し肯定する内面的本質としての実体存在ではありえない。¹³ところが、田辺はハイデッガーの「死への存在」を踏まえて、スピノザのいう実存を表現存在といい、そのような存在（生）に死の自覚が必要であり、自己の死を生に、否定を肯定に転ずる自覚存在に展開していくことを力説している。¹⁴

ここで注意すべきは、以上のような実存（*existentia*）と本質（*essentia*）との交互関係の哲学史における展開に現れている二つの存在概念、つまり表現存在と自覚存在（自己肯定の存在と自己否定即肯定の存在）である。田辺にとって、真の実存は表現存在と自覚存在の媒介的統一体でなければならない。しかし、表現存在はいかにして、自己否定を通過して自己肯定に転ずる自覚存在たりうるのだろうか。田辺によれば、それは絶対者の愛や慈悲によるほかはないのである。これに関しては、田辺が提示した主体的実存の構造から見出すことができる。

普遍は斯かる自己の反抗者の加える否定（人間が絶対者を否定しその絶対性を篡奪する行為を指す）を却て自己の肯定に転ずる絶対転換の媒介的統一であることによって、始めて超越的な絶対の普遍性を発揮するのである……個別も個体として自由の主体たるのは、此超越的愛の媒介

13 前掲書、頁 223-224 を参照。

14 前掲書、頁 224-225 を参照。

に自ら進んで自由に自己を献げ、絶対者の慈悲の招喚に自ら決断して応答するからである。而も斯く自ら絶対者の慈悲の招喚に応ずることは、自己自身に絶対者の媒介を行わずることではなければならぬから、実存的個体自ら他の個体に対し絶対者の慈悲を媒介する愛の行為者とならなければならない。実存は具体的には愛の行為者として還相することを意味すべき筈である。¹⁵

田辺は他力宗教（特にキリスト教と浄土真宗）の脈絡から、絶対者（神や仏）と相対者（一般の民衆）の交互の否定媒介関係を西洋の実存概念に移入して、人間はいかなる存在なのかという存在への問いを、人間はいかに生きるべきかという行為への問いに置き換えて自らの実存を構想し、そのあるべき構造を描き出していることは、明白である。¹⁶もちろん、実存概念に宗教的倫理的な要素を入れたのは、田辺自身の独創ではない。田辺が構想しようとしている実存の姿はキルケゴールの実存概念にヒントを求めなければならない（これに関する論述は、第四節に譲りたい）。田辺は「実存概念の発展」の末尾において、一方ではヘーゲルの実存概念には、論理的理性に吸収されているために宗教性と倫理性が欠けていることを指摘する。また、他方ではヘーゲル（絶対者も個人も国家、あるいは論理的理性に集約される思弁的な実存の立場）とキルケゴール（個人と絶対者との関係を重んずる単独者としての実存の立場）とを超えて、絶対と国家と自己と（いわゆる類、種、個）の三一的統一の、歴史的行為的自覚をもつ実存哲学（＝国家哲学）を構築しようとした。¹⁷われわれはここから田辺の実存論に、彼が当時の歴史的現実に合わせて構築した「種の論理」が働いていることを明白に看取することができよう。

15 前掲書、頁 242、括弧は筆者注。

16 前掲書、頁 243 を参照。

17 前掲書、頁 246-249 を参照。

次節では、田辺が論文「実存哲学の限界」において展開したヤスパース批判（包括者への批判）と西田批判（無の場所への批判）を検討した上で、田辺自身が描いた実存の真相を追跡していきたい。

3 実存哲学の限界と転回!

本節で扱う「実存哲学の限界」（1938）は公開の順序から見れば、先に論究すべきものであるが、前節で扱った「実存概念の発展」（1941）は比較的に哲学史的な意義を持っているため、先に論じた。もう一つの理由は、「実存哲学の限界」がヤスパースを含めたヨーロッパ全体の実存哲学の発展すべき方向を指し示しながら、日本哲学を代表する西田哲学の神秘主義的傾向を批判することを通じて、宗教的社会実践の内実を含む新たな実存の姿を提示したことにある。¹⁸具体的には、ヤスパースがハイデッガーの時間的実存哲学を空間的実存哲学に発展させ、その主観的実存哲学を現実的実存哲学に転じたことを評価しつつも、それが西田の無の場所がすべてを包摂する静的空間から生み出された神秘主義的な思想に近いものだとして田辺は批判を加える。その上で、論末において、これからの実存哲学は、宗教的社会実践を標榜する絶対無の哲学でなければならないことを示す。¹⁹

田辺はこの論文の冒頭において、ヤスパースの実存哲学が「哲学の哲学」、つまり自覚存在としての実存への反省を表す学であるとし、自らの説く「絶対批判」の精神に近いものであると論じている。ヤスパースの実存哲学の評価されるべき理由として、田辺は彼が「現存在の矛盾的空無性を実存への媒介と考えることは、弁証法に一步接近する」²⁰もので

18 前掲書、頁3を参照。

19 田辺がここで提起した実存の発想は敗戦後、懺悔道の哲学を通してさらに鮮明となった。この時期の実存論はすでに敗戦後の実存論を予告していたと思う。彼の敗戦後の実存論は第四節において論究していきたい。

20 前掲書、頁7。

あるとし、その実存哲学が空間的包括者を実存の現成に対する媒介としたことを取り上げている。約言すれば、ヤスパースの実存が自己否定の無性と超越としての包括者を媒介としているところは、その実存の実存たる、また包括者の包括者たる所以である。田辺はヤスパースの包括者概念を、次のようにとらえている。

氏の実存哲学の枢軸を成す包括者の概念は、その最後の様相たる超越として、諸存在の空無性を通じて無に臨める自己が、それに当面すると同時に自己の根源をそれから授けられ賦与せられたものとして世界へ還帰する空間を意味するのであるから、それは、自己がそれに包まれ無限に自己超越せしめられると同時に、それに当面してそれから反撥せられ、世界に還帰せしめられるところの界壁の如くに解釈せられるであろう。その意味に於て包括者が無の場所といわれるものに対比せられることは疑無い。それはその内に包括するものを無に帰すると同時に、却て世界に還帰せしめる点に於て、絶対無を原理とする如くに見える。常に存在を無に帰する消極的な無の場所たるに止まらず、無即有の転換をなさしめる弁証法的一般者の性格をもつところの、積極的無の場所というべきものに比することが出来るであろう。²¹

田辺は以上のように、ヤスパースの包括者を西田の無の場所と同一視し、そのいずれも実存（於てあるもの）に自己否定を行わしめることによって自己肯定に転じさせるはたらきを持っていることに注目し、また評価もしている。

しかし、「ヤスパースに於て理性が実践理性たる意味を發揮せず、歴史が生成即行為たる基体即主体の転換を意味しないことは、必然的に、内在と超越とを媒介する途なからしめ、実存が会おうところの超越を飽くまで自己に対し他者たるに止まらしめ、他即自の行為的統一を不可能ならしめた。」²²というように、ヤスパースの実存はハイデッガーと同じ

21 前掲書、頁 14-15。

22 前掲書、頁 4。

く静力学的均衡的観想から脱出しておらず、「真に動力的危機的に歴史的现实へ破り出る無の行為的自発性にまで徹底せられて居らぬ」²³ため、未だ超越者（包括者）と相対者（個人）が否定媒介の関係、つまり、他者超越即自己内在、往相即還相という転換関係に達していないのである。これはまさしく観想、あるいは覚醒としての実存概念であり、行為であるゆえの実存ではない。ようするに、田辺が求めているのは、積極的に歴史的实践へ死即生的に（往相即還相的に）参加する実存の姿であり、社会的実践に消極的な哲学思想としての実存概念ではない。

田辺によれば、実存にとって、ヤスパースの包括者、あるいは西田の無の場所のいずれも単に自己の現存在の空無化を通して他者としての超越に直面するに止まるところであるならば、実存はおそらく超越から与えられたものを自己の存在として認めることができないのみならず、超越を自己の根源とみなすこともできないのであろう。²⁴それを可能にするためには、「超越も実存も共に絶対無の性格をもち、実存は超越を単に他者とするだけでなく、却て同時にその他者を即自己として知るのでなければならぬ。同時に超越は絶対無として、却て自らの反対たる内在に転じ、斯かる超越即内在たる絶対無の現成として実存は、自ら内在即超越という性格を共有しなければならぬ。」²⁵このように見てくると、超越と実存とは絶対に矛盾対立しつつも、お互いを否定媒介として相互に転入するという相即関係にあるのでなければならない。超越（西田の無の場所、ヤスパースの包括者）は単に実存を包みながら、それを無即有たらしめるに止まっているというのは、まさに田辺の警戒しているところである。絶対無としての場所（超越）は実存（相対）を否定媒介として、実存（相対）の活動に参加しなければならぬし、またそれ自身も自己否定即肯定の転換を成し遂げなければならないのである。²⁶ここで詳

23 前掲書、頁5。

24 前掲書、頁15-16を参照。

25 前掲書、頁16。

26 田辺が西田の無の場所を念頭において、ヤスパースの超越をこう批判している。「他に対しては絶対否定の機能をはたらかせ媒介を行じながら、自らに対しては否定媒介を拒むのは、いわゆる断常の二見を脱しない結果である。他を転換しながら自らは転

しく論ずる余裕がないが、田辺の西田哲学批判は、特にこうした絶対無としての場所の停滞性、閉鎖性、神秘性によると言えよう。

実際、田辺はヤスパースのいう実存を、絶対無ではなく自己同一的有とみなし、超越から存在を受け入れる容器のようなものであると言い、彼のいわゆる超越も絶対無の性格を徹底することなく有の性格を残しているとしている。²⁷田辺は絶対無の場所や空間の代わりに、絶対無の行為、つまり絶対者と相対者との無限なる往還二相の転換運動を唱え出すことによって、超越と実存との相互関係を再構築するに至っている。これについて、以下の内容から窺うことができる。

超越と実存とが、前者は後者の根源であるという関係に立つ以上は、常に他者として隔離対立するのみならず、同時に自即他、他即自として相即合一することを必要とする。すなわち共に絶対無として、その往相的側面が超越であるに対しその還相的側面が実存であるということにならなければならない。絶対無は却て此往還二相の表裏相即に於てのみ成立する。²⁸

ここで容易に察知できるのは、超越と実存はただ自己内と相互の自己否定即肯定の転換運動によってはじめて自らを保つことができる、ということである。このような宗教的な実践に基づいた実存の構造は敗戦後、田辺自身の他力宗教による懺悔体験によってさらに深化されていっ

換を含まずして、どうして他を自らに包括することができるか。それは相対の媒介を拒否する絶対として、却て自ら相対に墮し、自らを否定するものに外ならぬ。還相なき往相に絶対摂取が不可能なる所以である。」（『田辺元全集』、第7巻、頁17）これに関連して、田辺の次のような西田の無の場所への批判箇所をも取り上げよう。「いわゆる無の場所も直観せられるものである限り、それ自身は有となり否定媒介せられないから、無もその場所に於てあるものを否定する方が主となり、之を絶対否定的に転換肯定することが正当には出来なくなることを免れない。何となれば、此転換が可能なる為には、無の場所そのものが自らを否定転換して相対的存在に還相しなければならないのに、それが場所として有る限り単に往相的に止まるからである。」

（前掲書、頁18）

27 前掲書、頁16を参照。

28 前掲書、頁16。

た。田辺は「実存哲学の限界」の第四節において、ヤスパースのいう実存の殉難性を論ずるとき、キリスト教の救済論の脈絡における自己犠牲即自己実現（殉難即浄福）の愛の行為を実存の原理にしようとした。²⁹もちろん、これは、田辺が宗教的倫理的な実存の西洋と東洋における共通点、あるいは接続点をみつけるためであった。その成果は、次節において論ずる予定の『実存と愛と実践』である。

4 敗戦後の実存の行方!

田辺は『実存と愛と実践』の序において、この書物を書いた理由の一つを次のように述べている。「私は初めの二つの論文に於て、キェルケゴールの哲学思想の不朽の意義を有すると思われるものを抉出分析して、ヘーゲルの理性主義に対する実存主義の特色を明らかにし、それが哲学の必要なる条件と認められるべき理由を示すと共に、なおその立場が超越的な自己の往相的単独性に偏して、社会的媒介を欠き、愛の自己犠牲による社会解放の実践の稀薄なることに、蔽いがたき欠陥を含むことを批判し、たといその説く愛の当為が、実存の協同を根拠付けるとしても、具体的なる現実社会の政治的実践にまで還相しないために、抽象性を免れざる所以を明にした。」³⁰その意図は繰り返して言うまでもないが、田辺がキェルケゴールの宗教的実存に自らの構想しようとする実存論（あるいは宗教哲学）に親近するものを見出し、それを分析してその不足な部分を指摘しながら、現代哲学（新たな実存哲学）を構築することにある。

田辺がそれを書いたのは、ちょうど第二次世界大戦後のことである。無の実存主義が敗戦後のフランスを風靡したのと同じ時期に、虚無主義と実存主義もまた敗戦後の日本に流行していた。西谷啓治の『ニヒリズム

29 前掲書、頁19。

30 田辺元：『田辺元全集』、第9巻、頁276。

ム』³¹は、その代表的な論著と言えよう。西谷はこの書物で、敗戦後の日本に満ちた虚無感を感じ取りながら、虚無主義のヨーロッパでの歴史的展開を浮き彫りにし、ニーチェの虚無主義の思想とその実存を論究した後で、ハイデッガーの存在論と比較して、最後にニーチェの実存に立ち返って、虚無主義を超克する道を模索していた。その意図はいうまでもなく、ニーチェのまねびをして虚無主義を超克することによって、人間の歩むべき道と実存の精神（運命を愛し、己の意志で自由に未来を選択する精神）を提供することにある。田辺は『実存と愛と実践』の第一章第一節の末尾において、すでにそうした「虚無主義は実存主義である」という考え方が敗戦後の日本に瀰漫していることを指摘し、その究明を無視してはいけないと述べている。³²

田辺が『実存と愛と実践』において、キルケゴールの実存を極めて集中的に解明したのだが、それを論究する前に、まず彼が敗戦前後に構成した懺悔道哲学の構造を簡潔に説明していきたい。田辺は敗戦前後、懺悔道哲学という他力哲学を提起することで、自らの哲学の方向を変えた。懺悔道哲学においては、哲学する主体はもはや田辺自身ではなく、彼をして理性的信仰の不可能を認めさせ、理性の支離滅裂において再び理性を再認識させる絶対他力である。つまり、懺悔道哲学は絶対他力を主体とせずには成立できないのである。他力哲学はまさに後期田辺哲学の本質を表しているものである。田辺は他力哲学を根底にして、個人と自民族の懺悔を強調し、絶対他力による懺悔を通じて、類、種、個三者の関係を再構築した。そこでいう存在と行為との関係も大きな転換を現している。人間存在の存続はもはやそれ自身の力（あるいは思弁的な理性）ではなく、絶対他力による自他否定即肯定（自他懺悔即救済）の転換行によらなければならない。もちろん、その存在も懺悔即救済（死即生）という宗教的実践によって、宗教的倫理的な性格を帯びざるを得な

31 この本は1949年に、弘文堂によって出版された。西谷啓治：『西谷啓治著作集』、第8巻（東京：創文社、1986年）に収録されている。

32 前掲書、頁282-285を参照。

い。こうした存在が田辺が『実存と愛と実践』でいう宗教的な実存と一致していることは、明白である。

そもそも、『懺悔道としての哲学』でいう法蔵菩薩論は、仏の召喚に対する衆生の往生ないし救済成就という従来 of 媒介なき直接的で平面的な交渉関係を、「仏 \leftrightarrow 法蔵菩薩 \leftrightarrow 衆生」三者の立体的な往還二相の循環関係に転換させる役割を持っている。田辺において、絶対者が相対者としての衆生を生かし、救うために、相対者間の否定媒介関係を通じなければならない。その仲介者の役割を果たしたのは、法蔵菩薩の因位修業である。なぜなら、絶対者の力は、直接的にではなく法蔵菩薩の因位修業（絶対者の自己否定）を媒介として、衆生の救済を果たすものだからである。³³われわれはここから、法蔵菩薩の修行にその二重性を見出すことができる。つまり、衆生の往還二相の循環運動と仏の自己内循環運動という二重性である。ここでいう「仏 \leftrightarrow 法蔵菩薩 \leftrightarrow 衆生」三者の立体的な往還循環の交互態こそ、田辺の目指す宗教的実存の交わりである。こうした田辺の宗教的倫理的な立場は、まさに新たな実存の態勢を生み出した原動力である。

田辺は「実存の生成に関するキェケゴールの画期的思想」³⁴がそのヘーゲルの精神哲学への批判から始まっているとし、人間の現実的な存在を、概念の普遍、理性の必然、思想の可能性と抽象性から解放し、それを現実に行為によって成立する単独者としての自己の、自由による決定に基づく自覚存在としたキルケゴールの実存の定義を評価している。³⁵田辺によれば、実存と世界は、常に相互に限定しあう依存関係にあり、世界は直接に直観されるものではなく、実存の自立即依他なる愛の実践において媒介されるものである。³⁶つまり、世界が成立するのは、実存の被

33 前掲書、頁 196-201 を参照。

34 前掲書、頁 286。

35 前掲書、頁 286-288 を参照。

36 前掲書、頁 289 を参照。

限定即限定の自由なる行動と他者を愛する宗教的実践によらなければならないのである。

すでに第二節で述べたように、アリストテレスの個体存在論には、本質と実存が含まれている。しかし、その個体存在論が本質に傾いているため、実存の出番がなくなっているのである。田辺はキルケゴールが実存の生成をいかに論じたのかということ論究する前に、アリストテレスがものの生成、変化の不可思議性を自然科学の認識によって解明し、その可能潜勢の現勢化という思想をもって生成の不可思議性を可思惟性に化し、その同一性原理に対する矛盾を抹消しようとしたことに言及した。つまり、アリストテレスの思想は自然ではない実存的な生成の問題を到底解決することができないというのである。³⁷その問題を真正面から解決しようとしたのは、キルケゴールである。彼は『哲学断片』(1844)で「人はいかにして基督者となるか」という実存生成に関する問いを取り上げ、キリスト教的な実存の姿を浮き彫りにした。田辺はキルケゴールが実存の生成に宗教的な要素を入れたことに着目して、その画期的な意義を評価している。なぜなら、彼がキリスト教の信仰に真実と認めるところの死復活の実存的自覚は、無の立場の超越的自覚であり、絶対批判の実現だからである。³⁸

さらに注意すべきは、田辺の次のようなキルケゴール評価である。「キルケゴールは徹底的に自らの原罪性に悩み、罪悪、不安、絶望、苦難の底に自らを擲ち捨てることによって、愛なる神の恩寵に復活せしめられ、瞬間の時熟に現成する永遠の時間化に於て、神子基督の間接的同時代者たる弟子として、その死復活の苦難と浄福とを共にせしめられ、師たる基督をまねぶことによりその教に化せられ救済にあずからし

37 前掲書、頁292を参照。

38 前掲書、頁294-295を参照。キルケゴールにおける実存の生成過程である美的段階、倫理的段階、宗教的段階に関しては、『実存と愛と実践』の第一章第三節を参照されたい。紙幅の関係で、ここでは立ち入って論ずる余裕がない。田辺はキルケゴールが通過した人生の第三の段階に注目して、そこでのキリスト教的な実存の姿に共鳴を受けていることは、確かである。

められた実存者として、始めて徹底せる主体性の立場に於ける生成の問題提起と、その解決の地盤獲得とを自覚に於て可能ならしめた。」³⁹これによって、田辺が一年後に出版した『キリスト教の弁証』（1948）でいう「神⇔キリスト⇔民衆」三者の否定媒介関係を、そうしたキルケゴールのキリスト教的な実存の姿に見出すことができよう。⁴⁰ここで想起すべきは、先述した『懺悔道としての哲学』でいう「仏⇔法蔵菩薩⇔衆生」三者の往還二相の循環関係である。田辺がキルケゴールの実存に親近性を覚えたのは、そこに宗教的倫理的な実存の姿が現れているからである。

しかし、だからと言って、キルケゴールの実存思想は全く田辺のそれと一致しているわけでもない。たとえ彼は宗教性Aから宗教性B⁴¹へと自らの宗教観を示したとしても、そこにはなおマルクス主義という急激な社会改革が欠けているため、「彼の晩年に於ける教会革新の実践も、それが宗教的信仰の還相的証としての倫理の内容、という意味で実存の自覚にまで齎されたとはいうことができない。」⁴²田辺はここで、キルケゴールの実存の限界（その保守的反動性や歴史感覚の欠乏）を指摘して、個（実存）が種（共同体、組織）に反抗してそれを革新する動力を、マ

39 前掲書、頁295。

40 これに関して、伊藤益は「愛としての空無への志向性は『弁証』（『キリスト教の弁証』、筆者注）に先立つ『実存と愛と実践』において、すでに顕在化している。」（伊藤益：『愛と死の哲学—田辺元—』（東京：北樹出版、2005年、頁133））と指摘しているところからも窺うことができる（伊藤益：『愛と死の哲学—田辺元—』、東京：北樹出版、2005年、頁133）。

41 宗教性Bについて、田辺は次のように理解している。「基督教の代表する宗教性Bに於ては、神は、神子基督の歴史的存在に媒介せられて、その絶対無の転換性を永遠の時間的現成たらしめ、その愛の自己否定を基督自身に行じ行ぜしめて、彼一人の死復活に於て、神の人間に対する愛を信ずるは、すなわち、人間の神に対する愛の媒介的実現としての隣人愛を、自ら人間一般に対し行ずることに相即する、所以を示したのである。この基督の仲保性によって、神と人間とは、否定的に対立隔絶せられながら、却て、神の絶対無性が基督の死復活たる歴史的行為に媒介せられて、人間の中に降下し、自ら基督にまねびて、隣人のために死復活を行ずるものに実現せられることになる。斯くて愛が実存の内容となるのである。」（『田辺元全集』、第9巻、頁320）キリスト教の核心でもある神の愛、神への愛、隣人愛という愛の三一性が、田辺によって宗教性Bに盛り込まれていることは、明白である。

42 『田辺元全集』、第9巻、頁326。

ルクス主義との統合によって補うことができると主張している。このような発想はいうまでもなく、田辺が論文「キリスト教とマルクシズムと日本仏教」(1947)を書く下地となっている。しかし、われわれはここから後期田辺哲学における種概念の曖昧性を看取することができるのであろう。⁴³というのは、田辺が理想とした実存の姿には、彼のキルケゴール批判からもわかるように、共同体、あるいは自らの住む国家社会やその政治的組織の否定媒介が含まれているにもかかわらず、その実存は彼自身の宗教哲学の深化とともに、次第に国家社会の色彩を薄めていったからである。

もしこのような言い方が妥当だとすれば、田辺が晩年描いた人間世界の未来像は、キルケゴールの宗教的な実存協同の世界に等しいものなのではないだろうか。

5 植民地・台湾における「実存概念」の展開!

これまで論じてきたように、田辺の実存を考察するとき、注意すべきところは、そのヨーロッパに淵源を持つ実存の受容から変容への過程である。それは明らかに哲学的知識の受容から哲学的実践への変容である。もちろん、その過程では、日本の歴史的現実が彼をしてそのような人生観や世界観を持たせたに違いない。知と生のあり方はかくして、田辺の哲学的実践によって、行における知と生、あるいは「行即知、知即

43 筆者は「田辺元の国家論」(『求真』、第17号、2010年、頁29-42)において、田辺の戦後の国家論の変貌を明らかにした。さらに日本倫理学会第六十一回大会(2010.10)において、「開かれた共同体の論理—後期田辺哲学の『種』概念をめぐる—」(未刊)というテーマで発表を行った。筆者は結論のところに、次のように田辺の国家論を述べている。「戦後の種(民族国家)が政治的実態を保つことができるのは、あくまで宗教の社会的実践による。この意味では、種としての国家社会は政治的実体であると同時に、宗教的実践の『場』であることができるといえよう。しかし、こうした『種』概念は後期田辺哲学の宗教哲学的な性格のゆえに、次第に政治的な色彩から脱却して、キリスト教という聖徒の交わりや実存哲学でいう実存協同のような交渉関係、約言すれば宗教的実存的実践の『場』に移り変わろうとしていた。」

行」、「行即生、生即行」という、かなり現代的な形となっているのである。

以上は、そうしたヨーロッパから発した実存の日本における発展状況の一つであるが、その台湾における展開はいかなる状況を示しているのだろうか。実存という概念は常にそれを受け入れる側の歴史的境位や文化性、あるいはそこで生きている人の未来志向によって変わるものであるならば、その台湾的な発展もおそらく予見することができるのであろう。周知のように、台湾は日清戦争を経て、日本に割譲され、終戦まで五十年間日本帝国の統治下に置かれた。日本の影響が台湾のあらゆるところに至っていることはいうまでもない。欧米の知識の受容や摂取について、日本を抜きにしては、成立し得なかったであろう。

植民地時代（1895-1945）の台湾は台北帝国大学文政学部哲学科の設立（1928）によって、学術の体制では、本格的に日本と欧米の哲学の発展と歩調を同じくすることができた。台湾の哲学者洪耀勳（1902-1986）は東京帝国大学文学部哲学科を卒業してから（1928）、すぐ帰台して台北帝大の哲学科に勤め、経歴も副手から、助手に至った。彼は北京師範大学に赴任する前に（1937）、京都学派の系譜に属する務台理作（1890-1974）、岡野留次郎（1891-1979）、淡野安太郎（1902-1967）といった哲学者と一緒に仕事をしていた。したがって、洪耀勳の哲学の素養は京都学派からの影響が大きかったと言えよう。⁴⁴

彼は台北帝大に勤めた時期に、作家と政治運動家の友人である張深切（1904-1965）の誘いで、当時の台湾の文芸団体「台湾文芸連盟」（1934年に成立）が作った月刊『台湾文芸』⁴⁵に、「悲劇の哲学—キェルケゴー

44 洪耀勳の伝記のようなものは、歐素瑛：「台湾西洋哲学教育的引介者—洪耀勳—」『教育愛 台湾教育人物誌Ⅲ』（台北：国立教育資料館、2006年、頁47-60）を参照されたい。当時の台北帝国大学文政学部哲学科については、張景墩：「文政学部—哲学科簡介—」、台北帝国大学研究通訊編輯小組編輯『Academia：台北帝国大学研究通訊』（台北：南天書局、1996年）、頁99-137を参照されたい。

45 出版期間は1934年11月から1936年8月までであり、中国語と日本語の文芸作品を掲載している。

ルとニイチェー」(1934.4)と「芸術と哲学(特にその歴史的社會との関係)」(1936.3)を寄稿した。⁴⁶この二つの文章は、実存哲学、あるいはディルタイの生の哲学を紹介しながら、台湾の主体性(台湾人とその独自の文学)を考えているものである。洪耀勳は国民党統治の時代においても、引き続き実存哲学を紹介し、それを台湾社会に広めようとした。本論は紙幅の関係で、洪耀勳の実存論を植民地時代の文章に限定して論究し、実存概念の台湾における展開を考えてみたい。

『台湾文芸』は、張深切のいうように、最初から「表では文芸運動を、裏では政治運動を推進する(明文暗政)」という思惑で現れていた。しかし、時局の変化とともに、純粋な文芸の路線をとるようになり、政治運動と一定の距離を保っていた。⁴⁷すでに述べたように、洪耀勳はそうした台湾の文芸運動を意識しながら、当時のヨーロッパや日本に流行っている実存哲学や生の哲学を紹介しようとし、台湾という主体を念頭に置いて実存概念を思索していた。実存哲学は人間が自らの主体性に目覚め、自らの運命を愛しつつも、己の意志で自由に未来を選択するという精神を表すものである。実存哲学が抵抗しようとするのは、理性主義の観念論や実証主義の思潮にほかならない。こうした立場に呼応しているかのように、洪耀勳は自らのいる時代がまさに古典哲学に抵抗する新しい時代であると考えていた。彼は「悲劇の哲学」の冒頭において、古典哲学の最後の体系であるヘーゲル哲学の崩壊が叫ばれてから、「人は再び自己自らに眼を向けるようになった。一体、『人は何であるか』の再吟味、再検討が試みられ始めた」⁴⁸と言い、当の時代の個別的、具体的な人間、ないし人間的社会に対する関心が高まっていることを宣

46 論文の引用に際しては、それぞれ「悲劇の哲学、頁数」、「芸術と哲学、頁数」で示す。

47 これに関しては、張深切：『里程碑』、『張深切全集』、巻2(台北：文経社、1998年)、頁601-628の「冷戦」という一文に見出すことができる。なお、洪耀勳と張深切の関係と張深切の洪耀勳に対する考え方について、『里程碑』(『張深切全集』、巻1、頁136-148)の「寄居」という一文を参照されたい。

48 「悲劇の哲学」、頁1。

言した。そして、ポストコロニアリズムの立場とでもいうような口調で、人間の主体性の顕揚を次のように強調している。

ヘーゲルの「概念された歴史」の大帝国が、諸国に分散し、彼の体系が一つの断片になってしまった時に、二千年来の伝統が破壊されたとも見られる。而て現代哲学の有つ意味は、実に「主体的発展形式」の顕揚にあると思われる。普遍の太陽が没した以上、人はその運命の薄暗き白夜に於いて、新しき「ローマ」、「女神」を求めなければならない。⁴⁹

彼はさらに皮肉を込めて、そのような古典世界がすでに知の世界や記憶の世界になってしまったと断言し、「新たな運命を負わされている実存としての人間は、更にその歩武を進めなければならない」⁵⁰と主張し、そのヨーロッパ哲学者のモデルとして、キルケゴールを取り上げている。洪耀勳はキルケゴールのいう「今、ここに」そのように生きている赤裸々な人間の姿（実存）に関心を抱き、まるで日本の統治下に圧迫されている台湾人に、「汝自身の実存に帰れ」というふうに呼びかけているようである。⁵¹

洪耀勳は「悲劇の哲学」において、一方ではキルケゴールのキリスト教的な実存の姿を、他方ではニーチェのキリスト教的価値を顛倒させた実存の姿を描いた。彼は、両者のいう実存や人間の生に積極的なものを見出し、次のように述べている。

キルケゴールの云うところの「実存」は、ニーチェの「生」と共に現代哲学の二根本概念をなしている。而て「実存」とか「生」とかは、ヘーゲルの云うところの「否定の力」を有する

49 前掲論文、頁2。

50 前掲論文、頁2。

51 前掲論文、頁3。

ものであって、人間は無、死、運命の前に立たされて徒らに悲観落胆にくれるのではなく、その有する内的な創造的な否定の力によって、この窮迫から脱することができる。即虚無主義は克服されうるのである。⁵²

これに基づけば、洪耀勳は西洋の実存概念に潜む力に関心を持ち、別の表現でいうと、彼は人生の虚無感を解消したり人間の苦しい運命を改変したりする「否定の力」に共鳴を覚え、その植民地・台湾における積極的な役割を期待しているように見受けられる。彼はおそらくキルケゴールとニーチェの実存の底に潜んでいる「原罪即浄福、悲劇即希望（あるいは喜劇）」の転換、つまり虚無主義を通しての虚無主義の克服の過程⁵³に、台湾人の主体性の形成に資すべきものを見出そうとしていたに違いない。これに関しては、以下の内容から伺うことができる。

パトスの性格としての主体は、かかる日常性に抗議し、価値転倒をなさねばやまない。この矛盾に立たねばならないところに、主体の悲劇的性格が顕わになる。主体の哲学はまた悲劇の哲学ともいわれる所以である。しかしすべてのものの価値と意義の喪失は、ただ消極的に否定するだけでなく、その真なる赤裸々なる姿に於いて見んが為めの価値転倒であるから、否定の否定として何か絶対的な積極的なものが存しているのである。⁵⁴

われわれは、洪耀勳が、現代のいわゆる有神論の実存と無神論の実存を統合する形で、そのいずれをも「悲劇即喜劇の哲学」として理解したことに注目すべきであろう。なぜなら、そのような実存理解には、台湾人の悲哀即歓喜の転換の可能性を求める洪耀勳の願いが込められているからである。

52 前掲論文、頁3。

53 前掲論文、頁3を参照。

54 前掲論文、頁7。

もしわれわれが上述した『台湾文芸』の成立経緯を考慮に入れれば、洪耀勳が実存哲学を台湾の文芸界に移入した意図や思惑は、すぐ理解できるはずである。そのような動きは時代の趨勢（フォイエルバッハ、マルクス、キェルケゴール、ニーチェ、ハイデッガーなどの新たな哲学の趨勢）でもあり同時に、台湾の歴史的現実の要求でもある。これに関しては、文章「芸術と哲学」の冒頭に、編集者側からの「台湾作家の有すべき哲学」という要請に対する洪耀勳の意欲的な応答を見出すことができる。

洪耀勳によれば、当時の台湾文学界が主張している独自性のある台湾文学は、台湾の現実的生活地盤に即した具体的な内容、つまり台湾のリアリティを持っているものでなければならないし、作家もまた自らの個性や独創性によって文学作品（芸術）を作らなければならない。ようするに、「台湾文学はあくまで台湾の現状に即し、その特殊的歴史性、社会性等の基体に立脚しなければならぬことを主張すると同時に、その種的基体を経ずに直ちに文学一般の如き類的普遍の全体に没入してしまうような文学に対して警告したい。それは文学の本質は一般的であるにしても、それが抽象的一般でなく具体的一般たる為めには、かかる種的基体を十分に顧慮せねばならぬからである。」⁵⁵

われわれは以上の引用によって、田辺の「種の論理」でいう「類、種、個」の三一性と和辻哲郎（1889-1960）の『風土—人間学的考察—』（1935）でいう「風土は人間の自己表現」という言い方を想起することができる。⁵⁶ 実際、田辺が『ヴァレリイの芸術哲学』（1951）におい

55 「芸術と哲学」、頁21。

56 このような言い方は、別に筆者の勝手な想像ではない。洪耀勳は「芸術と哲学」の第五節において、我と汝、絶対媒介、無からの創造、絶対無、場所的一般者の弁証法的世界などといった西田幾多郎と田辺元の哲学用語を援用しつつ、絶対他者による自己否定即肯定の創造、無の場所からの創造、類種個三者の絶対媒介関係による創造などを主張し、台湾人の芸術家の持つべき哲学を説いている（頁26-27を参照）。別の論文「風土文化観—台湾風土との連関に於て—」（1936）では、和辻の風土論を引用して、台湾風土は台湾人の自己表現そのものであることを主張し、それによって台湾人の主体性を構築しようとした。さらに、論文「実存之有限性与形上学的問題」（1941

て、自らの「種の論理」をもってヴァレリーの詩作品を究明しながら批判したところから考えると、⁵⁷洪耀勳の芸術論はそれと比べると、かなり先駆的なものであると思われる。洪耀勳は当時流行していた実存思想を生かしつつ、台湾人の芸術作品（ないしあらゆる文化の創造）が台湾人自身の実存によらなければならないと主張している。これについて、以下の引用から看取することができる。

美的価値は単なる「……という存在」、現実存在が、純粹性、充実性及び力によって質的価値存在に作りかえられて、いわば「凝集した」現実存在であるといえる。ここで注意すべきは、「凝集した」という概念は、プラトンのイデーの如く無差別的統一を意味してはならない。かかるものであるならば現実的なものは、弱き陰影の如きものに過ぎなくなるであろうから。美的なるものは何処までも現実的なものの昂揚であって、対象諸要素の支えとしての内的統一力でなければならぬ。⁵⁸

このように見てくると、実存概念は洪耀勳の紹介によって、台湾において当の時代の趨勢とともに現れた新しい哲学的概念として認識されていることはわかる。しかし、その背後にはやはり台湾の歴史的現実が働いていることに、われわれは注目しなければならない。なぜなら、実存概念はかくして、台湾人の主体性、あるいは独特な台湾文化（文学）の誕生に従って、新たな次元に向かっていったからである。

上述した実存（台湾人の主体性）、哲学、芸術をめぐる論述に基づけば、容易に想起できるのは、洪耀勳の芸術的実存論と西田幾多郎の人間

年に完成。1968年に修正。『実存哲学論評』、台北：水牛出版社、1989年、頁92-94）は、*existentia*を解釈するとき、田辺の「実存概念の発展」を引用している。このところから見ても、洪耀勳の哲学観、ないし実存論はかなり京都学派から影響を受けていると考えられる。その詳細な検証は、後日の研究に譲りたい。

57 田辺元：『田辺元全集』、第13巻、頁123を参照。

58 「芸術と哲学」、頁23。

学的観点でいう芸術的創造論との連関である。紙幅の関係で、以下では一点だけ両者の連関を簡単に説明したいと思う。西田は特にヨーロッパの実存概念をテーマにして文章を書いてはいないが、「人間的存在」⁵⁹という文章において、人間はいかなる存在なのかについて語る際、人間が歴史的世界に生きているとき、世界や万物によって作られつつも、また世界や万物を作っていくと主張する。人間はただこうした歴史的、創造的な世界においてこそ、本当の自己になれるという。すなわち、歴史的現実の世界は制作の世界であり、また創造の世界である。

ようするに、おそらく洪耀勳は実存哲学と文学作品（芸術）を論じながら台湾人の主体性を構築するとき、西田哲学の文脈でいう歴史的人間、あるいは芸術創造論的な、作られつつ作っていく台湾人のイメージを想像していたに違いないのであろう。ここで注意すべきは、洪耀勳の芸術的実存論は西田の影響を受けているとはいえ、台湾の主体性を追求する過程においては、少しも台湾の特殊性（民族、社会、風土、文化、習慣などといった台湾の歴史的現実性）と台湾人の実存（自由意志をもつ存在）から離れていない、ということである。

6 むすびにかえて!

実存とは、洋の東西を問わず、個々の時代の思想家たちが人間存在（あるいは自己自身）と世界とのかかわりを考えるときに紡ぎ出された人間観であり、また行動観でもある。「今、ここに」生きている人間存在については、それを客観的な対象として思索することがいくらかでも可能である。しかし、そのような客観知としての人間像は決してわれわれ人間自身を満足させるものではない。なぜなら、それはわれわれの生に直接にかかわっているわけではないからである。実存というのは、田辺

59 西田幾多郎：『西田幾多郎全集』（東京：岩波書店、1978年）、第9巻、頁9-68を参照されたい。

から見れば、今ここに生きている人間のことでなければならない。それを表すために、彼は自分自身の行動をもってした。

もし、絶対無の哲学が京都学派の哲学者たちの共通した思想の基盤であるならば、それは人間存在を含めた一切のものの本質を徹底的に否定することを意味するのであろう。このことは、田辺の宗教的倫理的な実存の姿に見出すことができると思う。絶対無こそはすべてを生かすことができるものだからである。こうした京都学派のものの本質を空無化する思想はいうまでもなく、西洋の実体、実在（絶対有）の思想と対峙して現れているものである。

それに対して、実存概念の台湾での発展は少し日本のそれとは異なっている。洪耀勳は、植民地という歴史的境位に置かれている台湾人の主体性を考えるために、台湾の風土、習慣、文化、つまりあらゆる台湾のリアリティに基づいた個人の構想力や創造力によらなければならないと主張している。彼は京都学派のように、西洋思想との対決をして実存哲学を日本的に（あるいはより普遍的に）再構築する使命を持っていない。ただ自らの限定されている歴史的な現実から自らを直視して、自らの実存を問題したりするしかなかった。そこに現れてきたのは、台湾という土地に培われた感情（パトス）によって形成された台湾人の生き生きとした姿である。田辺のいう宗教的倫理的な実存に対して、洪耀勳のいう実存は幾分にも文芸的であり、創造的であり、パトス的であった。前者の西洋を意識しながらそれと対決する論理的な実存は、後者の己にしか意識していない感情的な実存とはかなり対照的である。

そもそも、実存概念は、今日の台湾、あるいは東アジアの地域において、いかにして表されることができるのか。ここでは、もはやそれを語る紙幅が残されていない。一つだけ言わせると、台湾人、あるいは東アジアの地域に住んでいる人たちは、もはや歴史の呪縛や政治的イデオロギーなどに束縛されることなく、今という時点において、未来に向かって何を望む情熱によって、自分自身とその住む世界を創造しあっていく

べきだと思う。それでは、それに達するために、いかなる行動を取ればよいのか。これに関しては、筆者の言葉で表現するよりも、むしろ各人の行動に任せたいと思うので、とりあえずその答えを保留しておきたい。◆

引用書目

九鬼周造 Kuki, Shūzō

- 1980 『九鬼周造全集』、第3巻（東京：岩波書店、1980年）
Kuki Shūzō zenshū, vol. 3 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1980)

田辺元 Tanabe, Hajime

- 1963 『田辺元全集』、第7, 9, 10, 13巻（東京：筑摩書房、1963-1964年）
Tanabe Hajime zenshū, vols. 7, 9, 10, 13 (Tokyo: Chikuma Shobō, 1963-1964)

伊藤益 Itō, Susumu

- 2005 『愛と死の哲学—田辺元—』（東京：北樹出版、2005年）
Ai to shi no tetsugaku: Tanabe Hajime (Tokyo: Hokuju Shuppan, 2005)

西田幾多郎 Nishida, Kitarō

- 1978 『西田幾多郎全集』、第9巻（東京：岩波書店、1978年）
Nishida Kitarō zenshū, vol. 9 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1978)

西谷啓治 Nishitani, Keiji

- 1986 『西谷啓治著作集』、第8巻（東京：創文社、1986-1995年）
Nishitani Keiji chosakushū, vol. 8 (Tokyo: Sōbunsha, 1986-1995)

和辻哲郎 Watsuji, Tetsurō

- 1962 『和辻哲郎全集』、第8巻（東京：岩波書店、1962年）
Watsuji Tetsurō zenshū, vol. 8 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1962)

洪耀勳 Hong, Yaoxun [Hong, Yao-xun]

- 1935 「悲劇の哲学—キェルケゴールとニイチェー」、『台湾文芸』、第2巻第4号、1935年4月
 "Higeki no tetsugaku: Kyerukegōru to Niichye," *Taiwan bungei*, 2, 4 (April, 1935)
- 1936a 「芸術と哲学（特にその歴史的社會との關係）」、『台湾文芸』、第3巻第3号、1936年3月
 "Geizyutsu to tetsugaku: Tokuni sono rekishiteki syakai to no kankei," *Taiwan bungei*, 3, 3 (March, 1936)
- 1936b 「風土文化観—台湾風土との連関に於て—」、『台湾時報』、1936年、6, 7月

- "Hūdo bunka kan: Taiwan hūdo to no renkan ni oi te," *Taiwanzhō* (June-July, 1936)
- 1989 『実存哲学論評』（台北：水牛出版社、1989年）
Shi cun zhe xue lun ping (Taipei: Shui niu, 1989)
- 張深切 Zhang, Shenqie [Chang, Shen-chieh]
- 1998 『張深切全集』（台北：文經社、1998年）
Zhang Shenqie quan ji (Taipei: Wen jing she, 1989)
- 張景墩 Zhang, Jingdun
- 1996 「文政学部—哲学科簡介—」、台北帝国大学研究通訊編輯小組編輯『Academia：台北帝国大学研究通訊』（台北：南天書局、1996年）
"Wen zheng xue bu: Zhe xue ke jian jie," *Tai bei di guo da xue yan jiu tong xun bian ji xiao zu* (ed.), *Academia: Tai bei di guo da xue yan jiu tong xun* (Taipei: Nan tian shu ju, 1996)
- 廖欽彬 Liao, Qinbin [Liao, Chin-ping]
- 2010 「田辺元の国家論」、『求真』、第17号（2010年）、頁29-42
"Tanabe Hajime no kokkaron [The narrative of nation in Tanabe Hajime's philosophy]," *Kyūshin*, 17 (2010), pp. 29-42
- 歐素瑛 Ou, Suying [Ou, Su-ying]
- 2006 「台湾西洋哲学教育的引介者—洪耀勳—」、『教育愛 台湾教育人物誌Ⅲ』（台北：国立教育資料館、2006年）
"Taiwan xiyang zhexue de yin jie zhe: Hong, Yaoxun," *Jiao yu ai: tai wan jiao yu ren wu zhi* [Educational Love], III (Taipei: Guo li jiao yu zi liao guan, 2006)
- 実存思想協会編 Jitsuzon Shisō Kyōkai (ed.)
- 2006 『可能性としての実存思想』、実存思想論集XX（東京：理想社、2006年）
Kanōsei to shite no jitsuzon shisō, in *Jitsuzon shisō ronshū*, 20 (Tokyo: Risōsha, 2006)

