

# 前近代の日本思想と日本哲学の境界

——デューイ、フッサール、パトチカを手がかりに——

ダニエル・バーク

「われわれ人間存在は、数えきれないほどの伝統の中に存在している。」

(エドムント・フッサール『幾何学の起源』(1))

## はじめに

ガダマーが主張する通り、それぞれの歴史的伝統の中に動くわれわれは、どれほど体系的にそれらを研究しようとしても、純粹に客観的な立場を取ることが出来ない(2)。何かを語ることは、それが何であるかを解釈することである。解釈にあつては、その理解はいつまで経つても決定的となり得ず、新しい側面からの理解が可能であるという限界の前に立ち止まらなければならない。

「哲学」とは何か、「日本哲学」とは何かという問題も、そのような解釈の限界の中で考察されるものである。哲学が他のさまざまな科学と比べてその本質が不明瞭であることは、誰しも認めるだろう。この不明瞭さは、たんに一時的な現象ではなく、「哲学」の本質に内在する特徴であるように思われる。また、「西洋哲

学」とは何かという問いと同様に、否、それ以上に「日本哲学」とは何かという問いはきわめて難しく、その対象は不明瞭である。

周知の通り、日本において「哲学」と呼ばれる伝統は、明治初期において、ヨーロッパを模倣にしたエリート大学の建設と同時に初めて輸入された。それ以前、思索的な知的活動は、仏教、儒教、国学や文学という土着の伝統の中から行われた。十九世紀になって初めてヨーロッパの *philosophia* の伝統が積極的に研究され、そしてオランダに留学した西周が「哲学」という言葉を考案した。「哲学」は明治に生まれたのである。

それでは、「哲学」という言葉で呼ばれてこなかった日本の土着的な知的伝統を、現代の立場から「哲学」と名づけることは可能であろうか。それとも、「日本哲学」は、ヨーロッパの「理論的」な伝統の導入と「哲学」という言葉の造語によって始まるのだろうか。つまり、日本の前近代的な知的・精神的な伝統は「哲学」であるのだろうか。

現在の日本では「中国哲学」または「インド哲学」という言葉は幅広く使われているにもかかわらず、自国の思想遺産を「日本哲学」と名付けることに関しては、依然として抵抗感が残っている。十九世紀から現代に至るまで、「思想」とは前近代日本のさまざまな知的伝統であり、「哲学」とは第一に大学の中で行われる、ヨーロッパの理論的伝統を指し示すものとして理解されている。アジア大陸の知的伝統も、東京帝国大学の時代よりいわゆる「純粹哲学」から峻別された<sup>(3)</sup>。したがって、日本の「哲学者」として最初に思い浮かべるのは、西田幾多郎や田辺元、京都帝国大学を中軸にした哲学者であろう。空海、道元、荻生徂徠や伊藤仁斎などは「思想家」であり、一般的には「哲学者」として考えられていない。

近頃、この定義の仕方は考え直されるべきであると呼びかける学者が増えてきた。二〇一一年に出版された『日本哲学史料集 (Japanese Philosophy: A Sourcebook)』の三人の編者、ジェームズ・ハイジック (J.W. Heisig)、トマス・

カスリス (T.P. Kasulis) とジョン・マラルド (J. C. Maraldo) が好例である。この書は、さまざまな時代の日本の思想家の文章を英訳で紹介することを目的とし、それらの文章をあるテーゼの論拠としている。そのテーゼとは、「十九世紀に輸入されたアカデミックな領域である philosophy を指す「哲学」という新語が作られるより遙か前に、日本には立派な哲学の伝統があつた(4)」というものである。「哲学すること (philosophizing)」を、正しい生き方とは何か、真実とは何か、他人に対する義務とは何かなどの、深遠で悩ましい根本的問題の批判的探求であると定義すれば、哲学は地球上で幅広くみられる普遍的な現象である、と三人の編者は論じる。言い換えれば、「哲学」という名を持つ、伝統はヨーロッパに由来するとしても、「哲学すること」という知的活動は世界におけるさまざまな伝統の中に見出されるといふことである。こういう理由をもつて、いわゆる「日本思想」を「日本哲学 (Japanese Philosophy)」と認識することが出来るはずである、と三人は主張する。三人は、日本の独自の哲学的貢献は国内外においてより注目され、研究されるべきであり、さらに、それは歴史的な研究の対象としてだけでなく、現代哲学における対話において参考とすべき源泉である、と言う。

われわれは、上述の見解を単なる辞書的な哲学の「定義」に関する意見としてではなく、哲学界の現状に対する、編者たちの反抗の表明として読むべきである。彼等は、哲学者、もしくはは哲学の歴史家・研究者の非ヨーロッパ哲学的伝統に対する無関心を問題にしたいのである。その上、さまざまな文明・文化の哲学的伝統から学ぶこと、またはそれらの伝統に自らを「開く」こと、言い換えれば、本来の意味の「対話」に参加することの大切さをアピールしている。この動機が鮮明に力説されているものとして、ハイジックが二〇〇五年に執筆した論文「日本の哲学の場所——欧米からみた」が挙げられる。ハイジックは哲学の現状を説明するため以下のような例を挙げる。英語が、普遍的なものである言語の一つの特殊であるのと同様に、西洋哲学は普遍的なものである哲学の特殊であつて、哲学そのもの

のではない(5)。そのため、今までの西洋哲学の「普遍性」は、結局「歴史上の特殊な優勢のようなもの」なのである。「この優勢が長く続いたため、哲学と西洋哲学の区別が不明瞭となり、それ以外の哲学的形態の普遍的意義が排除されるという傾向が」生じていた。ハイジックはここで、「対話のフォーラム」であるはずの哲学界において、異なる伝統の声がなかなか受け入れられない姿勢を糾弾している(6)。他の知的伝統に関しては哲学者が無関心であるだけではなく、あたかも他に対して「立入禁止」を命じているように見える。この哲学のフォーラムを閉鎖する態度は「意志の欠如」に由来するとハイジックは考えている(7)。

筆者は、上述の学者たちの立場に、一面においては、賛成するものである。もし、われわれは哲学を、真実とは何か、正しい生き方とは何か、義務とは何かという問題に関する深い思想であると定義すれば、哲学とは古代ギリシアのみならず、日本を含めて、世界の各文明・文化の中で見出すことができる活動であろう。また、いわゆる哲学フォーラムを閉鎖する態度としてのヨーロッパ中心主義を乗り越えるために、哲学をより広く定義することが重要であろう。哲学という言葉を通して他の思想形態と比較することが可能であり、または必要でさえあるだろう。西洋哲学を「西洋」の哲学と位置づけ、哲学一般の一つの文化的特殊と考えることもできる。

しかし、これらの解釈では、「哲学とは何か」という問いは、「哲学はいかにして行われてきた」という問いにずらされた、という印象を持たざるを得ない。その具体例は、カスリスの「前近代日本思想の哲学的性質」という論文の中に見て取ることができる。カスリスにとっては「前近代日本に哲学があったのか」という問い自体にはあまり意味がない。むしろ「前近代日本においてはどの様な哲学的活動(哲学すること)が行われたのか」ということを問うべきであると主張する(8)。カスリスは日本哲学と西洋哲学の特徴を比較して説明を行う。例えば、西洋では関係性は主に「外的」として捉えられてきたが、日本ではそれは「内的」に捉えられてきた。また、日本において重視された

のは「何であるか」という疑問ではなく、「いかにするか」ということであつたなどである<sup>(9)</sup>。これは非常に簡潔な説明ではあるが、しかし、カスリスは、「哲学」の本質を問わず、「哲学的性質」を「思想の一般的特徴」として理解している。「何であるか」という疑問を出発点にして、論理的に問題性から問題性へ進む伝統としてのヨーロッパに由来する「哲学」は、より広く定義されている「哲学」の中の一つの形態となつてゐる。

ここでは、「哲学」は「思想」と何も問題なく入れ替へることが出来る。そこに、ある問題が生じてくる。「哲学」は世界に対する、ある特定の態度をもつ知的活動を指し示すものでなく、さまざまな他の知的伝統において見られる態度、例えば広義の宗教的態度と区別のないものとなる。

しかし、古代ギリシアに現れた哲学という名の伝統は、一つの特殊な知的伝統でありながら、広義の実践倫理あるいは宗教思想と比較して、何か異なる要素をもつていふと言へるからこそ、狭義の「哲学」と呼ばれてきたと考えられるのではないだろうか。実は、哲学的なもののない文明はありえないけれども、「哲学」という活動の領域が現れた頃、それは文明の新しい形態の現れでもあつたと考える思想家がいる。なるほど、そうした考えは、ヨーロッパ中心主義という、哲学の対話の遮りに加担してしまふものかもしれない。しかし、筆者は、「狭義の哲学」の起源がギリシアであることを明確にふまえることは、さまざまな過去の思想や文明を考えるときに重要であると考える。とりわけ、幕末あるいは明治初期に始まるものとして日本哲学を位置づける考え方は、不必要なものではなく、当時の日本において何が起こつたのか、何が変わったのかをよりよく理解するために必要であると筆者は考えるのである。

本稿は、デューイ (John Dewey)、フッサール (Edmund Husserl)、パトチカ (Jan Patočka) を手がかりとして、前近代の日本思想と「哲学」は区別されるべきであるという主張を具体的に展開したい。第一節では、デューイの「文化における哲学」を、第二節ではフッサールの哲学理解、第三節ではパトチカの歴史哲学を考察し、それらの見解を

ふまえた上で、第四節で前近代の「日本思想」と「日本哲学」との境界を考察する。とりわけパトチカの歴史哲学は日本哲学史の問題を考えるにあたって有用であることを示すことになる。

### 一 ジョン・デューイと「文化における哲学」

文化の境界線を超越する対話のフォーラムとしての哲学を望むという点で、ハイジックは二十世紀に活躍したジョン・デューイを踏襲していると言える。ハイジックは上記の論文の中で、デューイの言葉を引用することによって、隔離されている「文化的ブロック」の存在を否定する。次の引用は、デューイが一九五一年に『東西の哲学 (Philosophy East and West)』という学術雑誌の創刊号に書いた挨拶の辞である。

東と西で形成されつつある政治的地域の圧力の下では、それぞれの方向に対応する文化圏があるものと考えがちである。「しかし、「ウィリアム・ジェームズのことを借りるなら、「文化圏世界 (cultural block universes)」は存在しない<sup>(10)</sup>。

「西洋」「東洋」などというタームを利用するハイジックは、もちろん、異なる文化、異なる伝統の世界を認めている。けれども、究極の所ではそれらのすべてが同じ世界 (universe) の中にある。それなのに、哲学界における排他的な態度はなかなか消えないということを、ハイジックは嘆いている。また、上述した日本における「哲学」と「思想」という用語の区別に表されているように、日本の哲学界は「西洋の哲学と東洋の哲学が互いに孤立しあう構造を

とつてきた」と指摘されている。この「西洋の立場を西洋に反映する」というような哲学界では、デューイの希望した真の対話が成り立たないだけでなく、ヨーロッパと異なる精神史には「哲学に相当する思想がないという印象」が、強化されるばかりである(11)。

「哲学」は人間にとつて普遍的な現象であつて、また日本にも哲学が昔から存在したと近頃主張する学者は、ハイジック、カスリス、マラルドに限られるのではない。例えば、『日本哲学史料集』の出版の十年前、二〇〇一年に出版された『日本哲学』においても、近代以前の日本における哲学の存在はジューヌ・ブロカー (H. Gene Blocker) とクリストファー・スターリング (Christopher L. Starling) によつて主張されていた(12)。彼らによれば、哲学は「価値観」と形而上学的な思考に関するものであるから、科学と異なり文化によつて変わつてくる。このような思想は、彼らがそれを明示的に認めているように、デューイに由来する立場である。デューイによれば、何か「事実」として客観的に明らかとなると(例えば、物的証拠が確保された時など)、それはもはや哲学と無縁になるのである。むしろ、確証できない「意味」もしくは「意義」こそが、哲学の扱う領域であるとデューイは言う。

意味は真実より幅の広い、価値のあるものである。哲学は事実ではなく意味を扱う(13)。

われわれが古代ギリシア文明を考える時、その文明は「正しかった」か「正しくなかった」かと悩むことはないだろう。むしろ、われわれは古代ギリシア文明の意味・意義を理解したいと考える。哲学もそうであるとデューイは主張する。存在に対してどのような感情、どのような思惟を抱くのかということを考えることによつて哲学の意義は見出される(14)。

ジョーセフ・ラトナー (Joseph Ratner) によれば、デューイは始終「文化と哲学」ではなく、「文化における哲学」を考えようとする<sup>(15)</sup>。哲学の目的は普遍的な真理の探究ではあつても、哲学者はある特定の歴史における特定の文化の中で、哲学をするのである。したがつて、哲学的思考はたとえ批判的なものであつても、依然として文化的世界の歴史的世界の産物なのである。デューイは「哲学と文明」という論文の中で、文化と哲学の切り離せない関係を次のように論じている。

政治、文学もしくは視覚芸術のように、哲学は人間の文明の現象である。したがつて、哲学の社会歴史、文明とのつながりは本質的である<sup>(16)</sup>。

ここから分かるように、デューイの考えでは、哲学は他の人間の活動と同様に文明の発展と共に発展し、文明の変転と同時に変転するものである。この観点から見れば、哲学というものは「結晶された文化」とも言える。言い換えれば、ある文化の持つている生への態度、存在の把握が、思维的に具現化され、系統化される時、それは「哲学」となるのである。

デューイと同様に、『日本哲学史料集』と『日本哲学』の著者達は「文化圏」の考え方を否定して、文化を越える哲学的対話を希望している。そして、またデューイと同様に、あるいはまたデューイの実用的な哲学理解を一つの拠り所として、著者達は哲学を広く定義して、文明の産物として捉えている。つまり、ヨーロッパだけではなく、日本を含めて、世界中の文化・文明はそれぞれの哲学の伝統を持つている。「西洋哲学」というタームはハイデガーが考えたように決してトートロジーとはならず、「インド哲学」や「中国哲学」と並ぶ、それぞれの文明とともに発展し



てきた一つの哲学の伝統である。このデュイ的な哲学理解は、「日本哲学」とは何かという問題について考えようとしているわれわれにとつて、一つの手がかりとなる。つまり、『日本哲学史料集』における定義のように、日本哲学とは、「日本で行われてきた、正しい生き方とは何か、真実とは何か、他人に対する義務とは何かなどの、深遠で悩ましい根本的問題の批判的探求」と理解することができる。

ここで、筆者は一つの疑問を投げかけたい。なるほど、デュイが言うように、政治や文学と同様に、哲学とは文明の一つの象徴ないし表現である。しかし、果たしてわれわれはギリシアに現れた哲学伝統を「哲学一般」の一つの文化的特殊として考えるだけでよいのだろうか。西洋哲学を普遍的哲学のうちの一つであつたと考えるならば、何か不明瞭となつたと思わざるを得ない。哲学の広範性を強調した場合、そこには、例えば儒教思想に見られる態度、方向性と哲学思想のそれとを見分けることを難しくするという陥穽があるのではないだろうか。筆者は、これらの問いに「然り」と答え、さまざまな歴史上の伝統の思想の態度や方向性を見分けることが、その本質を理解する上で極めて重要であり、哲学という思考がヨーロッパ由来であることを軽んじてはならないと主張したのである。

## 二 フツサールの哲学理解

以上見てきた通り、文明と哲学は本質的に繋がっていると出張するデュイは、哲学を広く、実用的に定義している。デュイによれば、ある文明の性格、または特殊な機能を発見して定義すると、それは同時に、哲学自体の定義にもなるわけである。別の定義をしようとしても、それは単に、その定義をしようとしている哲学者がもっている先入観の反映に過ぎないのである(17)。たしかに、どの文明も政治的であると同様に、どの文明でも自らの哲学的な、あ

るいは形而上学的な思想をもっているだろう。しかし、筆者は、哲学をギリシアに由来する理論的な伝統であるという従来の定義はかならずしも、先入観の反映ではないということを示したい。本節では、このこと明らかにするために、現象学者であったフッサールの議論を考察したい。

フッサールにとって、ギリシアに現れた哲学は、哲学以前の思想形態とある種の「決裂 (rupture)」を表した。フッサールの考えでは、哲学はそれ以前の態度に対して世界への「新しい態度」をもっている。「哲学とヨーロッパの人間の危機」という講義(「ウィーン講義」)において、フッサールはヨーロッパの哲学伝統の遺産の意義を考えようとした。フッサールによれば、ヨーロッパの精神の誕生は紀元前六、七世紀頃の古代ギリシアにおいてである。当時のギリシアには新しい何かへの「突破・打開 (Breakthrough)」が見られる。「ここで、個人を取り巻く世界に対する新しい態度が発生する。その結果は、完全に新しい精神的体系への突破・打開であり、急速に体系的に独立した文化形態に発展した。ギリシア人はそれを「哲学」と呼んだ<sup>(18)</sup>」。そして、フッサールは、哲学の元来の意味を、諸科学の科学、徐々に諸科学に特殊化する全体、に対する関心であると理解している。

インド哲学や中国哲学を哲学一般の異なる「歴史的形態」として見る傾向があり、そしてそれらに類似性があるとフッサールは指摘する<sup>(19)</sup>。インド哲学にも、中国哲学にも世界についての普遍的知識を導く世界全体に向けられた関心がある。「職業的なコミュニティー (vocational communities)」の中において一般的な成果が広がり、世代から世代へと発展する。しかし、フッサールは、ギリシア人においてのみ、このような世界全体に対する関心は、純粹に「観想的<sup>テオリア</sup>」である態度を取り、それ自体本質的に新しいコミュニティー(つまり哲学者と科学者のコミュニティー)を必要とするのであると主張する<sup>(20)</sup>。

ギリシア哲学を新しい態度に導かれる新しい伝統として特徴づけることによって、フッサールはそれ以前の世界に

対する態度はどのようなものかという問題に直面する。この「前観想的態度」は、元来「当然のごとく」全ての文化が取る態度である(21)。観想的態度の発生以前のすべての文明では、宗教的・神話的モチーフと宗教的・神話的実践を持つ。フツサールの考えでは、宗教的・神話的態度の下では、世界全体は主題となるが、それは「実践的」なのである。ここでフツサールは「世界」を、「各文明にとつての具体的、伝統的に正当な世界、つまり神話的に認識されている世界(22)」を意味するものとして捉えている。「実践的」である思想は、人間の目的に奉仕すること、人間を諸悪から守ることをその究極の目的にする。この態度の下では、豊富な知識は得られるが、その知的構造は根本的に実践的あるいは実用的な状態のままである。そういうわけで、フツサールの考えでは、中国文明やインド文明とそれらの文明の哲学をヨーロッパ的に解釈するのは誤りであると考えるのである(23)。

### 三二 パトチカの歴史哲学

『ウイーン講義』と『ヨーロッパ諸学の危機』においてフツサールは、「自然的態度」と対比される観想的態度とは何かという問題を考えようとした。しかし、フツサールは晩年それを重要な問題であると考えていたにもかかわらず、いわゆる自然的態度から観想的態度への「裂け目」についてそれほど念入りの考察を行わなかった。

パトチカは、このような後期のフツサールが注目した観想的態度への移行についての問題に対して大きな関心を寄せ、危機に陥ったヨーロッパの観想(伝統)を考えた。彼の歴史哲学は、『身体・社会・言語・世界』、『プラトンとヨーロッパ』、『歴史における異端的論考』という三つの主要な著作を通して発展してきた。最初の一冊はパトチカがどのように人間存在を理解していたのかという問いに迫る鍵となる著作である。後の二冊は「狭い」意味での哲学と呼べるも

のの起源に関して明確な考察を試みたものである。本節は、これらの書に論じられている歴史哲学に注目して、デュエイン的な哲学理解と対比できる哲学理解がどのようなものであるかを明らかにしたい。

「哲学は、現象に基づいて行わねばならないのであって、原理から成る仮説的な構成物に基づいてではない」とパトチカは主張する<sup>(24)</sup>。パトチカはこの確信を彼の恩師であったフツサルから受け継いだのである。その確信とともに、パトチカは人間が住むもつとも基礎的な意味の「世界」（場合によっては「自然世界」と呼ばれているが）という問題に対する関心をも受け継いだ。この世界とは自然科学の世界のことではなく、人間が自然に生きる世界のことである。フツサルは、自然科学が扱っている「自然世界」は元来の「自然世界」から発生し、そこに還元されなければならぬと考えた。人間を取り囲むこの本来の自然世界は、もつとも根本的な認識論的な土台・基底を成している「生活世界」(Lebenswelt)という意味の自然世界である。木田元はこの「生活世界」を次のように説明している。「生活世界とは、いっさいの学に先だつていつもすでにわれわれの直接の経験に与えられている世界であり、したがって学そのものもこの生活世界から出発してはじめて、その真の意味を明らかにされるのである<sup>(25)</sup>」。しかし、直接の経験に与えられた世界は、一切の観想デアリクンクの影響に先立つかと言えはそうではない。モランが指摘する通り、これは「生きる伝統」としての世界、記憶に残る過去と投影する未来の世界でもある。この世界は「純粹」に与えられるのではなく、広い意味の伝統の沈殿・層から成り立つのである<sup>(26)</sup>。

パトチカは、人間存在は「基本的に肉体的である (fundamentally corporeal)」と言う。人間は石や動物と異なり、すでに自分の有限性を自覚している<sup>(27)</sup>。そうした人間存在は「運動」として理解され得る<sup>(28)</sup>。それは幾何学的空間における計算可能な物体の運動の概念ではなく、アリストテレスに見られる運動の概念の方により近い。また、一個の人生は誕生から死に至るまでの、一つの「運動」として理解できるように、個人を越える共同的生もまた、いくつ

かの間主観的運動として見る事が可能である。この諸運動を通して、われわれは、世界のさまざまなものに出会い、または世界自体を何らかのものとして理解する<sup>(29)</sup>。

『身体・社会・言語・世界』で、パトチカは三つの「運動」を紹介している。第一に、本能的・受容的である「漂泊 (Anchoring)」、第二に人間の仕事という領域、道具の世界 (ハイデガーの言う *Zeuge*) の中で行われる「企投 (self-projection)」、そして第三に「実存 (existence)」である。前者の二つの運動は、有限なわれわれの背景として機能する大地に縛られるが、「実存」という運動は「われわれの大地性を突破する試み」として理解されている。それは、われわれが日常的意味に安住する傾向を震撼させることを通して、人間の有限性、立脚性、土着性を自覚することである<sup>(30)</sup>。仏教やキリスト教という宗教の伝統など、さまざまな人間の伝統をこの運動の具現として理解することができる<sup>(31)</sup>。

パトチカによれば、哲学もまた、一つの震撼の試みである。しかし、フッサールと同様に、哲学を何かの「新しい」もの、過去の考え方との「裂け目」を表現するものとして理解している。『プラトンとヨーロッパ』において、この「裂け目」の意味をめぐって考察が行われる。また『歴史哲学の異端的論考』では、歴史は一般的に三つの「エポック」に分けることができる。パトチカは主張している。この三つのエポックは、第一に自然的な周期的運動を持つ「非・歴史的」なエポック、第二に文明が現れ書記を通して共同的な記憶を保存する伝統を持つ「前・歴史的」なエポック、そして第三の「歴史的」なエポックである。この三つは、上述の『身体・社会・言語・世界』で展開した「生の根本的運動」とある程度対応している。『歴史哲学の異端的論考』では、この三つの「運動」を次のような概念で表現している。第一に、われわれのもっとも自然な状態を規定づけている「受容 (acceptance)」、第二に肉体的苦痛とその緩和を基調している「防御」(defense)、第三に「真実」(truth) である<sup>(32)</sup>。パトチカにとつては、哲学が象徴

している観想的態度への「裂け目」とは、「歴史のエポック」への裂け目を意味している。ここで人間の生は「歴史的生」となる。

歴史のエポックへの裂け目の説明に入る前に、まず前観想的態度に特徴づけられる「非歴史のエポック」と「前歴史のエポック」との帕特チカの理解をより詳しく見てみよう。「非歴史的人間」と「前歴史的人間」との違いは、帕特チカが指摘した「共同的記憶を保存する書記」の根本にある「仕事」の発展にあると言える。前歴史的人間の世界は、依然として自らの生命をそのままに「受容」して、そしてそれを「維持」するために労働する世界でもありながら、彼等は壁を作り、神殿を立て、魔術を用いて不思議なもの、脅威となるものから、自己の存在を「防御」する。仕事の産物が蓄積して大帝・高度文明が現れても、その核を成しているのは、生命を維持する「労働」が行われる「家庭」(oikos)のままであると帕特チカは指摘する。つまり、数えきれない個々の家庭がありながら、その家庭の空間を出た瞬間、人が「帝国」というさらに大きな「家庭」の中に組み込まれていたのである<sup>(33)</sup>。

しかし、そこでは、この「帝国」は人間の政治的な組織として認識されていなかった。大家族である「帝国」はすでに「世界」であった。それは、前歴史的な人間はなんらかの「存在論的隠喩」を通して自分の生を理解するからである。前歴史的な人間は、果実を実らせ、われわれを養う自然の大地と、あらゆるものの背景である文化的な大地を見分けない<sup>(34)</sup>。右左、上下、昼夜と同様に、人間的存在と対応するものは神々、超人間の力である。「天皇」は人間社会を「支配」するだけではなく、人間と世界秩序との間の「仲介」の役割をも果たしていた<sup>(35)</sup>。この意味において原始的な帝国はすべて神聖国家であり、社会の統制と維持と、自然の秩序との明確な境界線はなかった。ファラオは（この言葉の語源は「大きな家族」であるということは示唆的である）人間に労働を命じ、ナイル川の定期的洪水をも命じた<sup>(36)</sup>。また、この時代の人間にとつては、生の意味は明らかであり、生きること自体に価値があるのかと疑う余地

はないということにも、前歴史的人間の特徴がある(37)。

上述のように、人間の生は本能的な「受容」と自己投影的な「防衛」という生成運動によって大地に根ざしているものとして、パトチカによって説明されている。前歴史的生には「真実」とい運動がもちろんありながら、生はことに「防衛」という運動に基調されている。「防衛」という表現が象徴しているように、彼は、人間は外的なものによって威嚇されているという鋭い自覚を持っている。自己の存在をその威嚇から守らなければならぬという強い信念は、この自覚から現れる。「確実性への探究 (The Quest for Certainty)」という論考の中で、デューイはパトチカと似たような点を指摘している。デューイによれば、芸術(技術を包含する広い意味での *arts*) もまた、儀式や魔術とは異なるといえども、外的な力から安全を確保するものである。原始的な宗教は、その危険と不確かさの存在する環境・雰囲気の中で発展した(38)。

前歴史の隠喩的な自己理解は、記録(文字)と神話によって強固なものとなったとパトチカは指摘する。それらの「反省的」な活動によって、人間は世界と自らとの関係を自らに示すことを始めた(39)。神話は隠喩として認識されていない隠喩だと言えるけれども、同時に存在の顕現 (*revealing*) の最初で根本的なモードである。また顕現の形である神話は、人間存在を限定した(40)。つまり、神話は「世界」の確立であったのである(41)。そして、この「世界」の確立は、「真実」という第三の運動の基本的な始まりであると理解できる。パトチカにとつては、この神話的な世界は二元的な特性を持っている。それは「親しい」「不思議」という二元性と、「盲目」「明快」という三元性である。この「盲目」「明快」の二元性は、世界への限定されている視点とすべてを包囲する視点の区別を意味するものである(42)。人間は普通「盲目的」である。明快な「真実」を求めることは、「あの世界」の神秘的なものに立ち入ることを意味するのである(43)。この時代における真実への探究は、従って、聖なるものへの希求、智慧、小宇宙と大宇宙

の合一、安らかさと死すべき運命を冷静に受け止めるという形をとっていた(44)。

興味深いことに、いくつかの神話的な世界には、ある自覚が現れる。パトチカが説明する通り、旧約聖書における知恵の樹、ギルガメシユとエンキデュ、ヘラクレス、そしてオイディプスなどはすべて同じ意味をもっている。それは、人間とは「真実」の子であつて、そして「真実」の子であることは人間への天罰である、という思想である。「真実」は人間の不安定な立場を告げる。これは不安定を自覚した「知恵」の悲劇的な性格といえる(45)。ここでは、「明快」とは「人間は盲目として生まれ、盲目として生き、そして盲目として死ぬ」という悲劇的な「シーレーノスの知恵」に化す。古代ギリシア人を育んだ文明では、それは中心的神話であつた。日本の神話にも、「親しさ」「不思議」という二元性とともに、この悲劇的な「知恵」という要素は非常に強く見られるとパトチカは指摘する(46)。ニーチェはこれをディオニュソスの知恵と呼んだ。ニーチェがこのような悲劇的な自覚を仏教の根本的な態度であつたと考えた点は興味深い(47)。パトチカの考えでは、悲劇的な態度は既に歴史的なエポックの誕生を予言している。

以上、『異端的論考』における「前歴史的」なエポックについての説明を概観した。では、パトチカの歴史哲学における「歴史的」なエポックはこれとどう異なるのか。前歴史的な神話世界の人間は悲劇の知恵を通して、人間は自分の「盲目」を自覚した。しかし、この「盲目」は、人間の「盲目」と超人間的「明快」という二元性を通して理解された。歴史的人間はその点において前歴史的人間と異なるとパトチカは主張している。ここでは神話的な二元性が人間という焦点で合一する(48)。

歴史的人間は、もはや神の立場と異なつて悲劇的に「盲目」であるのではなく、驚異的に「無知」になる。「私が知っていることは、私は何も知らないということだけです」と言説したソクラテスは、それゆえ、歴史のエポックの象徴である(49)。ソクラテスは、新しい生の形態の可能性を自覚したとパトチカは考えている。観想的態度フォーリアの現れは人間



の自由の自覚と繋がっている。人間は「無知」であり、「死すべき」ものではあるが、自由である。つまり、われわれはこの状況・境遇に限定され、条件づけられているにもかかわらず、反省において、その状況・境遇を超越することができると言える。無反省な状態と反省された状態は同じ状態ではない。「反省のない人生は、生きるに値しない」とソクラテスが主張したのはこの知恵を表していると言えるかもしれない。

パトチカによれば、この「真実」という運動は新しい形をとる。「哲学」の誕生は「裂け目」として現れるわけである<sup>(50)</sup>。ここにも、パトチカの立場はニーチェの立場と呼応しているように見える。ソクラテスという人物に「観想的人間 (theoretischen Menschen)」の誕生を見たニーチェも、ソクラテスを「いわゆる世界史の転換点と渦 (Wendepunkt und Wirbel der sogenannten Weltgeschichte)」とさえ呼んだ<sup>(51)</sup>。パトチカはソクラテスという人物において、意味の新しいモード、意味の不在を源泉とする意味探究の形成を見ている<sup>(52)</sup>。

現象を「全体」という立場から捉えようとする点で、哲学は神話と似ているが、神話と異なり、哲学はものの不在が明らかとなる場所、問いが発展できる空間を要するのである。問いがなければ哲学はありえない。しかし、哲学において問いを発し、それを発展させるには、明示的な空間が不可欠である。だが神話では、過去に起こった事柄を通して世界を説明するのであり、すべてのものは既に知られている。神話の答えは、何らかの問いに先立つのである。

「人間は存在であるから、理解している何物かの中で存在する」とパトチカは述べる<sup>(53)</sup>。言い換えれば、われわれは、いつもある伝統的地平を背景にして、何かに「何かとして」遭遇する。その意味では人間の生活は単なる「事実」を超越するものである。「何かとして」を規定するのは、それぞれの地平の「意味の枠」と言える。この「意味の枠」が有している意味を確定する力がなくなる時に、その枠自体は現れるようになる。意味の消滅は従って、ハイデガールの言葉を借りれば「存在論的差異」との出会い・発覚となりえる<sup>(54)</sup>。言い換えれば、すべてのものに限定を与える

次元である「開放性」あるいは「空間」が、「今」に顕現する。世界全体は物語としてではなく、全体として現れ、そしてそれに対して原始的な哲学者は驚異を感じたのである<sup>(55)</sup>。

ところで、古代ギリシアにおける神話的な世界観の消滅という過程は、「受容」や「防御」と切り離された「真実」だけのための新しい生の形態であるとパトチカは指摘する。哲学の出現とは、その時点まで人間を支配した意味が動揺したその結果であるのだ。この変容はパトチカが理解している「歴史」の始まりでもある。パトチカにとっては、伝統的意味の全体が疑問視され、生がそのまま自身と同一でなくなる、すなわち自己からある距離をとる時に、歴史は構成される。つまり「歴史」とは、自己とかつて自己が当然のように住んでいたその地平との全体を見渡すことによつて、意識と自己との新しい関係を作る過程・運動を指しているのである。

#### 四 パトチカの歴史哲学から見る日本哲学史の問題

ここでは、以上に見てきた三人の哲学者の考察をもとに、日本哲学と日本思想の境界について考えてみたい。

ハイジックによれば、「哲学者は最初から普遍性を目指していたと言えるであろうが、文化的前提のために道は次々とふさがれてきた」。そして、「二十一世紀になつて哲学は、史上初めて普遍的な哲学に向かつて進んでいくことになるであろう」<sup>(56)</sup>。ハイジックによれば、本来の意味の「普遍的」哲学は全世界からの寄与を包括的に受け入れる哲学であり、または文化との間の対話を遮る人工的な「文化圏」を否定する哲学である。この「普遍的」という言葉の理解は大切であろう。源了圓は「近代化」という概念を「普遍化」への運動として定義したことがある。この定義では、「自己の文化に閉じこもる特殊化の方向とは逆の方向を普遍化と呼んでいるのである。その普遍化とは、厳密に言えば、

自己の文化から他の異なった文化に対して対応する能力・原理を引き出す過程と定義づけしえよう<sup>(57)</sup>。これはハイジックの言う普遍性と近い。アカデミックな学問としての近代西洋哲学に対するハイジックの批判は、その学問の「閉じこもっている」状態に向けられていると言える。そこで、普遍性へ移行することは、その閉じられた特殊的世界を出ていくことである。

しかし、ここでわれわれは新たな問題に直面する。ギリシアに現れた哲学の特殊性だけを強調すれば、その伝統では何が根本的に新しかったのか、いかなる意味でその伝統が普遍性まで突破したのかを見失う恐れもある。「哲学者は最初から普遍性を目指していたと言えるであろう」とハイジックは言うけれども、この「哲学者」は、まさしくギリシアに始まった伝統の哲学者である。実践倫理や宗教の思想家が自ら「普遍性」を求めていたのではなく、異なる理由、異なる目的を立てて思索を行ったのであった。上述の通り、フッサールにとっては、ギリシアの哲学は人間の歴史におけるある「裂け目」を表している。この「裂け目」は、環境世界 (Umwelt) の有限な地平からの「本当の世界」あるいは「科学的世界」への突破として見られる。観想的態度<sup>デオリヤ</sup>による「無限な努め」への道の打開がこの突破が成し遂げた「普遍性」であると解釈できる<sup>(58)</sup>。ギリシアの自己批判的な哲学文化において、フッサールは特殊な文化を越える普遍性を見出す。休みなく理由を尋ねたり根拠を探したりすることを通して、その文化は自己の文化の今までの包圍的な特殊性を超えた<sup>(59)</sup>。これはまさしく源了圓がいう「自己の文化に閉じこもる特殊化の方向とは逆の方向」への決定的な飛躍であったと認識するべきであると筆者は主張したい。

第一節で見た通り、哲学はどの文明においても見られる普遍的な現象であると主張する学者達の中にはデューイを参考にして論じる人が少なくない。中国を数年訪問して講義を各地で行ったデューイにとって、哲学は「西洋」や「東洋」という「文化圏」に閉じこもってはならず、根本的なところで人間は同じ世界 (universe) に住み、同じ問題に

直面するので、対話は可能であるのみならず必然であるということを考えた。

しかし、文明と哲学の繋がりとは本質的であると主張するデューイの理解は、結局、観想（テオリア）的態度の発展は、ある文明の世界における存在の仕方の変化を象徴している、というパトチカの理解と矛盾するものではないと言えないか。現象学の伝統が明らかにしようとしたごとく、人間は物が箱の中にあるような仕方では世界の中にいるのではない<sup>(60)</sup>。パトチカは、フッサールの生活世界の問題やハイデガーの哲学を手がかりにしながら、哲学とは、人間の社会が世界の中に存在しているのが根本的に変わる時に現れるものであると論じる。

われわれは、明治日本における哲学を含めたヨーロッパ思想の導入を見るとき、そこに類似的な根本的な変化を見出すことができる。この時期、西洋哲学や自然科学はただ、すでに存在していた知識や技術の上に積み重ねられて終わったのではなかった。人間の共同的存在の変化、つまり、文明の変化がこの思想の導入に付随していたのであった。

デューイによれば隔離されている文化圏世界というものは存在しないが、フッサールのような現象学者が説明する通り、人間の生活世界（Lebenswelt）は純粹に与えられるものではなく、すでに伝統の沈殿から出来上がったものである。上に見た通り、パトチカはこの根本的洞察を異なる表現を使って次のように述べた。世界はすでに「何かとして」現れている。その「何かとして」という意味の枠は、エポックや文明によつて異なる。神々と一緒に住んでいた古代人は、われわれと同じ生活世界に住んでいたのではない。

哲学を西洋哲学や日本哲学、中国哲学やインド哲学などを含める「思想一般」として考えて、日本哲学の長い歴史を主張することは可能ではある。しかし、この解釈だけでは、各エポックにおける文明の生活世界の変化とギリシアに現れた哲学という伝統がいかにその変化と繋がっているかという問題が、明らかにしなければならない。さらに、明治時代の日本人が住んでいた生活世界の変化と哲学との関係も隠蔽されてしまう危険性があるのではないだろうか。近代で

は、<sup>デオリア</sup>観想的態度の「学」は、「アカデミックな哲学」や「自然科学」などの形相に分離された。そのため、その学の根本的性格とは、ただ単に純粹に与えられたある客観的世界の学ではなく、人間を取り巻く自然世界に対する歴史的に新しい「態度」から生じた学であったということが、尚更明らかではなくなってしまうとも言える。

## おわりに

本稿は、伝統とは「何か」と問うことは、解釈の試みを要求することである、というガダマーの指摘を考察の糸口にしたのであった。既に決まった標準に従つてものを計算したり、範疇に入れたりするのは異なり、解釈はいつも新しい理解、新しい解釈への開放性を保つ。したがって、例えば「日本哲学史」とは何を対象にする歴史であるかと問う場合にも、「哲学とは何か」を解釈する必要があり、また、「日本に存在してきた知的伝統とは何か」を解釈する必要もあるのである。解釈が必要ということはつまり、人間の伝統は自然元素の周期表のようにきれいに整理することが不可能であるという事実を表しているのである。論理的範疇を通し伝統を理解しようとすることは可能であり、不可欠でもあるが、辞書的な便宜上の定義を超えて考えようと思えば、われわれはその範疇自体をも視野に入れて考察しなければならぬ。

明治以前の日本における知的伝統を「思想」と名付ける慣習に対して、それらを「哲学」と考えても良いと主張する学者達、例えば『日本哲学史料集』の編者らは、このような範疇についての考察と、伝統の解釈を行っている。この解釈と考察を通して彼らは、哲学的な思考はヨーロッパに由来する合理性の諸形態に限定されるべきであるという、現在の主な仮説を問題視している。編者たちの意図は、儒教や仏教、あるいは国学の思想家が論理を使い、説明し、

分析することなどできなかつたという安易な思い込み、具体例を挙げて反証したいということにある。知的伝統ごとに合理性は異なる形態をとるにもかかわらず、それは依然として合理性として存在し、世界の普遍的な問題に取り組むのである。普遍的な真理の希求を目的とするはずの哲学界が、他に對してフォーラムを閉鎖するような態度は、むしろ哲学の理想を裏切る行為でさえあると指摘する<sup>(6)</sup>。この立場を始終一貫している課題は、異なる伝統間の真の「対話」の必要性だと言える。これからの時代の「世界哲学」の発展には、このような対話はなくてはならない要素であると思われる。

しかし、本稿は彼らとは異なる解釈も可能であるということ提案しようとした。十九世紀における「アカデミックスな哲学」を含めたヨーロッパの諸学の日本への導入は、人間が世界とその世界における自分の立場がどのようなかを理解しようとする点から見て、大きな「裂け目」を意味したのであった。これは古代ギリシアで行われた観想的態度への「裂け目」と比較することができる。この「裂け目」以前の日本では、哲学的なものが扱われる伝統は存在したけれども、哲学の「領域」は他の知的伝統の特定な理解から「分離」されてはいなかった。したがって、例えば「江戸時代の政治哲学」という表現を使うことは可能であり、それを通して何が意味されているのかを考えることはそれほど難しくもない。むしろ、そのような表現を使わずに論じる方が困難であるかもしれない。しかし、当時の人々の理解の仕方は異なっていたことを忘れてはいけない。「江戸時代の政治哲学」とは一種の隠喩だということになる。パトチカは、哲学の伝統を、人間の生に意味を与えようとする「真実の運動」の一つであると捉えている。哲学は意味の「不在」あるいは「喪失」の結果として生じるという点で、他の知的伝統と異なるのである。意味の不在が開いた問題性の次元、何かを問うことができる空間にこそ、意味を探究する新しい観想的伝統が発展する。意味を探究することによって、哲学は宗教と同様に、人間を生命の維持と繋がつている日常的な態度から「震撼」させようとする

る。しかし、<sup>テオリア</sup>観想的な態度においてこの「震撼」がおこなわれる場合、目標は実用的なものではない。ここでは、フツサールのいう「無限な努め」が必要となる。そして、世界のものごとは新しく「顕現」する。例えば、歴史的なものは歴史的なものとして、政治的なものは政治的なものとして、あるいは哲学的なものは哲学的なものとして顕現する。このどんだん進み累積する<sup>テオリア</sup>観想的理解において、人間は自分の文化的環境 (Umwelt) を突破して、ある種の普遍性に到達するのである。

哲学はギリシアに現れたのだとしても、その伝統は異なる文化的背景を持つ人々に取り上げられ、異なる方向に深められることが可能である。京都学派の哲学はその好例であろう。このようにして、日本の文化世界、知的伝統の遺産は、対話のフォーラムとしての哲学における一つの源泉となるであろう。

## 注

- (一) Edmund Husserl, "The Origin of Geometry", in *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, (trans. David Carr), Northwestern University Press, 1970, p. 354.
- (二) Hans-Georg Gadamer, *The Beginning of Philosophy*, trans. Rod Colman, Continuum, New York, 2001, pp.28-30.
- (三) John C. Maraldo, "Japanese Philosophy as a Lens on Greco-European Thought", in *Journal of Japanese Philosophy*, Vol. 1, 2013, p. 25.
- (四) (拙訳) J.W. Heisig, T. P. Kasulis, J. C. Maraldo (eds), *Japanese Philosophy – A Sourcebook*, University of Hawaii Press, 2011, p.17.
- (五) シェームズ・ハイジック「日本の哲学の場所——欧米からみた」『世界のなかの日本の哲学』昭和堂、二〇〇五年、三頁。
- (六) ハイジック前掲書、四頁。

- (7) ハイジック前掲書 五頁。
- (8) Thomas P. Kasulis, *The Philosophical Nature of Premodern Japanese Thought*, The Ohio State University Columbus, OHIO USA (presented to the 2011 Forum of Japanese Philosophy), p.18.
- (9) トマス・カスーリス「前近代日本思想の哲学的性質」『日本の哲学』(第13号「日本思想と倫理」)昭和堂、2012年十一月十五頁。
- (10) ハイジック前掲書 八頁。John Dewey, “On Philosophical Synthesis”, in *John Dewey: The Later Works, 1925-1953*, Vol. 17, ed. Jo Ann Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, 1990, pp. 35-36.
- (11) ハイジック前掲書 七頁。
- (12) H. Gene Blocker and Christopher L. Starling, *Japanese Philosophy*, State University of New York University Press, Albany, 2001, p. 4
- (13) Dewey, 1990, p. 4.
- (14) John Dewey, *The Later Works: 1927-1928*, Vol. 3, Ed. Jo Ann Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, 1984, pp. 5-6.
- (15) Joseph Ratner, “Introduction to John Dewey’s Philosophy”, in *Intelligence in the Modern World: John Dewey’s Philosophy*, ed. Joseph Ratner, The Modern Library, Random House, New York, 1939, p. 9.
- (16) (拙訳) Dewey, 1984, p. 3.
- (17) Dewey, 1984, p. 5-6.
- (18) Edmund Husserl, “The Vienna Lecture: Philosophy and the Crisis of European Humanity”, in *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*; (trans. David Carr), Northwestern University Press, 1970, p. 276.
- (19) Husserl, 1970, pp. 279-280.
- (20) Husserl, 1970, p. 280.
- (21) Husserl, 1970, p. 281.
- (22) Husserl, 1970, pp. 283-284.
- (23) Husserl, 1970, pp. 284-285.
- (24) ヤン・ハトチカ『異端的論考』への「著者自身の解説」『歴史哲学についての異端的論考』石川達夫(訳)みすず書房、二〇〇七年、一二三頁。
- (25) 木田元「解説」E.フッサール『ヨーロッパ諸学の危機



と超越論的現象学』中公文庫、一九九五年、五四六頁。

- (2) Dermot Moran, *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, An Introduction, Cambridge University Press, 2012, p. 192.
- (3) Patocka, Jan, *Body, Community, Language, World*, trans. Erazim Kohak, ed. James Dodd, Open Court, Chicago and La Salle, Illinois, 1998, p. 73.
- (8) Patocka, 1998, p.144.
- (9) Patocka, 1998, p.170.
- (10) Patocka, 1998, p.151.
- (11) Patocka, 1998, pp.159-160.
- (12) Patocka, 1998, p.36. これらはアリストテレスの靈魂論と類似したところがありながら、『人間の条件』におけるハンナ・アーレントの生の三つの運動にも対応している。それは循環する生命を維持する「労働」(例えば、すぐに消費される食を支度すること)、われわれの生活環境に耐久性を与える「仕事」(例えば、瓦や道具や書物を作る)と、そしてそれらと直接的な関係を持たず、自由な領域の中で行われる「活躍」(例えば、政治的活動)である。 See Laura Tusa Ilea, "The "New" after Historical Catastrophes

(Jan Patocka)", in *Hermeneia* (Vol 12), Cuza University, Iasi, 2012, p. 128.

- (13) Patocka, Jan, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, trans. Erazim Kohak, Open Court Publishing, Illinois, 1996, p.15-16.
- (14) Patocka, 1996, pp.28-29.
- (15) Patocka, 1996, pp.20-21.
- (16) Patocka, 1996, p.34.
- (17) Patocka, 1996, p.13.
- (18) John Dewey, *Extract from The Quest for Certainty*, in *Intelligence in the Modern World: John Dewey's Philosophy*, ed. Joseph Ratner, The Modern Library, Random House, New York, 1939, pp. 275-276. ベトチカと似ている点のもう一つがある。日常的な行動と hostile 力から身を守る重要なこととの間の境界線は不明瞭である。生を支持するための道具作りや武器作りという日常的なことを施行する時に儀式的行動 (ritual acts) はよく付随していた。 Dewey, 1939, pp. 282.
- (19) Hans Rainer Sepp, *On the Border: Cultural Difference in and beyond Jan Patocka's Philosophy of History*, The New York Yearbook for Phenomenology and Phenomenological

- Philosophy III (2003), p. 165.
- (40) Jan Patočka, *Plato and Europe*, Stanford University Press, Stanford California, 2002, p. 43.
- (41) Patočka, 2002, p. 49.
- (42) デューイによれば、この「三元性」は、現代の「自然」と「超自然」という区別に基づいているのではない。「自然」は明確に限定されていなければ自然を越える「超自然」は意義をもちえない。むしろ、これは「普段・日常」と「非日常」(ordinary/extraordinary) See Dewey, 1939, pp. 282-283.
- (43) Ilea, 2012, pp. 129-130.
- (44) Patočka, 2002, p. 129.
- (45) Patočka, 2002, p. 35.
- (46) Patočka, 2002, p. 55.
- (47) Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie, Nietzsche Werke – Kritische Gesamtausgabe*, Erster Band, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1972, pp. 111-112.
- (48) Ilea, pp. 129-130.
- (49) Chvatik, Ivan, “The Responsibility of the “Shaken””: Jan Patočka and his “Care of the Soul” in the “Post-European “World””, in *Contributions to Phenomenology* (vol. 61), 2011, p. 267.
- (50) Patočka, 1996, pp. 44-45.
- (51) Nietzsche, 1972, pp. 95-96.
- (52) Patočka, 1996, p. 61.
- (53) Patočka, 1998, p. 105.
- (54) Sepp, 2003, p. 164.
- (55) Patočka, 2002, p. 59.
- (56) ハイジック前掲書、二頁。傍点は筆者。
- (57) 高坂史郎『近代化という躰』ナカニシヤ書房、一九九七年、十七ー十八頁。
- (58) Moran, 2012, p. 176.
- (59) Moran, 2012, pp. 175-176.
- (60) 以下のドイツ語で英語では両方の場合「in」という言葉が使われる。つまり「in the world」と「in the box」。日本語の「ある」と「ある」を区別するドイツ語は、この本質的な相違はより明確である。
- (61) Heisig, Kasulis, Maraldo, 2011, p. 18