

## 現象学における比較研究のための一視点——弁証法概念をめぐる——

三村 尚彦

はじめに

大乘起信論の研究、特にその注釈である法蔵の『義記』の研究に取り組んでいる関西大学東西学術研究所神秘主義研究班のなかで、筆者に与えられている任は、大乘起信論において展開されている哲学的思惟とその論理に対して、西洋哲学との比較を通して光を当て、その本質やそれぞれの相違点、さらにそこで語られている事象そのものを描き出すことと言えるだろう。筆者がこれまで主に取り組んできた領域はフッサール現象学の研究であるが、近年特にフッサール現象学と仏教思想に関しての秀逸な比較研究が見出されるようになって<sup>①</sup>いる。本小論は、そうした先行研究をふまえながら、さらなる比較研究につながっていくような一視点を現象学思想の内部に見出すということに目標を設定したい。そうした試みは、おそらく単に思想上の共通点を指摘するということにとどまるものではなく、異なるアプローチをもって迫りながらも事柄の本質に裏づけら

れて同一の事態を開示することへと通じていくはずである。

以下では、まず大乘起信論に内在的に見出される哲学的課題を簡単に確認し(第一章)、それを通じて西洋哲学思想との接点と呼ぶべき一つの思考様式を取り出してくることにする。ここではそのなかでも特に「弁証法」という概念に注目してみたい。ダイナミックな思考運動による真理探究の方法として捉えられる弁証法は、たしかに洋の東西を問わず、さまざまな形で思想的体系のうちに見出すことができる思考様式である。その意味で大乘起信論と西洋哲学との接点を弁証法に置く試みにそれほどの無理はないだろう。また本小論のタイトル、および一般的な西洋哲学史を顧慮するならば、弁証法とは概念(あるいは概念把握)による体系構築を目指す思弁的哲学という性格が強いドイツ観念論、特にヘーゲル哲学の中心的方法を意味していると思われるかもしれない。しかし上ですでに語ったように、ここで意図されているのはヘーゲル哲学の弁証法ではなく、<sup>②</sup>フッサールおよびそれ以後の現象学における「弁証法」概念で

ある。フッサール現象学において「弁証法」に言及することはいささか奇異な印象を与えるかもしれない。なぜなら現象学の提唱者であるフッサールは、「弁証法」という哲学的方法概念に対して一貫して否定的な態度を取っていたからである。ここではそうした事情に光を当てながら弁証法概念を問題にすることによって、本稿の主題である「比較研究のための新たな一視点」を模索していくことにしたい。第二章では、フッサールが当初弁証法という概念にどのような態度を取っていたのかをいくつかのテキストにもとづいて確認し、次にその後の現象学運動においてフッサールの思想のうちに弁証法的な契機が含まれているという指摘がなされ、特にフランスの現象学受容の流れでは、弁証法という方法がドイツ観念論とは異なる形で、独特の地位を与えられていったことを特にジャック・デリダに依拠しながら論じていく(第三章)。そして最後に、そうした現代の現象学的思惟において顕著なくつかの傾向、現象学の神学化や、ポストモダンの展開、理論と実践との連携などが、大乘起信論との比較研究に対する有効な視点を提供する可能性を考察していくことにしたい。

## 第一章 哲学的思惟をめぐる比較研究のための接点

久松真一は、起信論に内面的に見出される哲学的課題として四つの問題を挙げている。<sup>3)</sup>一、実在としての真如の存在性格に関して、それが物質的か精神的か、人格的か否かといった点が問われるとす

る実在論。二、起信論における生滅論において、現象が実在に対してどのような関係にあるかを論じる現象論。三、起信論の真如の認識に関して、それが知られうる(可知と不可知)という面と、語るができない(不可言説)であることをめぐる認識論的な問題。また真如を覚するという事態を久松は、フッサール現象学でなじみのノエシス、ノエマ(Noesis, Noema)という概念対によって捉えられるのかという問題もここに見ている。「真如を覚するということは、覚するノエシスの主観があつて、真如をノエマ的に覚するのであるか、あるいは真如の覚においては、ノエマ、ノエシスが一体であるのか<sup>4)</sup>。四つ目に、修行信心に関して、実践を呼び起こす目的、あるいはその価値のあり方を問う実践論が挙げられる。

これら以外にも、西洋哲学との比較の中で考察可能な哲学的問題は当然見出されうると思われるが、ここでは久松の次の言葉を手かりにしていこう。「私がここに真如を理解するというのは、分別上のことである。即ち真如を他のものから差別してそのものの本質を顕示し、自他として真如というものをわからせるにある。しかし真如自身は分別を絶し、言説を絶し、心縁を絶するものであるから、分別されたる真如は、真如に関する知識概念にすぎない<sup>5)</sup>」。したがって、大乘起信論の最重要概念である真如そのものは、概念的かつ言語的把握を絶えず逃れていくということ自身において、それ自身固有なあり方をもって示されてくるという性格、いわば否定的規定という側面が、あるいは逆説的事態がここにあると言

える。<sup>6</sup>さらには、空であると同時に不空という両義性や、「真如の自性は有相にも非ず、無相にも非ず、非有相にも非ず、非無相にも非ず、有無俱相にも非ず」という四句分別の内に読み込むことが可能な弁証法的論理によつても、こうした事態は特徴づけられるものであるだろう。見通しを与えることを優先して本小論で用いる「弁証法」をあえて一言で定義するならば、「否定的な論理運動それ自身によつて、絶えざる否定的規定のうちで事象をその生動性とともてに描き出す方法」となる。

一方、西洋の哲学思想には、すべてがそうであるわけでは断じてないが、概念および言語による定着化を通じて、実体としての実在を求める傾向を認めることができる。先の言い方で語るならば、「分別されたる知」、すなわち対象に関する知識概念ということになる。それは弁証法という方法を用いる場合でもあつても、ダイナミックな哲学的論理の末にやはり「分別された知」へ至ろうとする傾向が顕著である。このように非常にラフな形で描き出した対立をもつて、大乘起信論をはじめとした仏教哲学全般と西洋哲学との間の思惟様式の差異に言及する意図はもちろんここでは全くない。むしろ、特に西洋近代に特徴的な（あるいはステレオタイプのな）性格づけには当てはまらない、もしくはそれを乗り越えようとする思想の流れもまた、西洋哲学史の内部で同時に確認できるということに議論の焦点を絞りたい。こうした自己超克とも言うべき動向は、哲学が思惟の歴史および哲学史そのものを考察対象として自己を相

対化しながら進展していく営みでもあるがゆえに成立するのである。

以下ではこうした側面を、フッサール現象学から現代の現象学の新しい展開を概観することで、考察していくことにする。

## 第二章 フッサール現象学と弁証法

まず最初に、フッサール自身が現象学に対して求めた方法上の基本性格を確認しておこう。世界の存在を素朴に信念している自然的態度 *natürliche Einstellung* にあつては、「学問の基礎づけ」という自らが背負っている任務を哲学は果たすことができないとフッサールは考える。われわれが通常の生にある態度、一般的に学問を遂行している際のあり方は、この自然的態度である。したがって通常の学問はすべて、「われわれとは独立に存立する世界」を前提としたうえで営まれている。学に対してその妥当性を保証する基盤を与え、という基礎づけ作業にあつては、無批判に受け入れられた世界の存在を利用することは許されない。絶対的に確証された認識基盤の上に立つてこそ、学を初めとしたわれわれが所有する知の基礎づけが可能となるからである。そこでフッサールは、諸々の事物、他者、世界を現に存在しているものとして定立する働きを遮断し（現象学的還元を遂行し）、その結果、絶対的な明証の領域としての「純粹意識」「超越論的意識」を現象学的残余として取り出してくるのである。これによってわれわれは素朴なかつ日常的な自然的態度

から、哲学的徹底性と批判精神を有する超越論的態度へと移行する。超越論的態度にあつては、事物や世界は独立に存在するものではなく、意識に相関的な存在者として捉え返されることになり、超越論的意識に直接与えられる感覚与件と意識作用との協働から、意識の外に確固とした形で存在するとされている世界、自己、他者、客観的時間等々がどのように構成されるのかを問うのが、超越論的現象学の課題なのである。

以上がフッサール現象学（厳密には中期フッサール）の基本的問題設定であるが、さらにここで採用される現象学的方法は、意識に直接与えられているものを直観によつて見出し、それを与えられるがままに記述するというものである。ただしこの場合の直観とは目の前に存在している対象や世界をありのままに見てとるという自然的態度での知覚作用のことではない。絶対的明証としての超越論的意識による直観と記述である。外的対象は空間内に存在するがゆえに、さまざまな側面や角度から眺められる（射影 *Absehung*）。言い換えれば、外的対象は一部はありありと視覚にもたらされるが、同時に必ず見られていない部分があるというパースペクティブ的性格を有している。一方、超越論的意識に直接与えられる内在的な対象は、空間内でさまざまに現象するということがあり得ないことから、当の意識に一種絶対的な近さのうちで捉えられるとされる。内在的知覚の絶対性を根拠にフッサールは、超越論的意識を絶対的明証の領域と規定し、その領域内での直接的把握と記述によつ

て意識と世界の相関関係を解き明かそうとしたのである。したがつて、フッサールは思弁的な哲学的思惟ではなく、「対象を見る」、「対象に触れる」といった具体的な（ただし超越論的に具体的なのであるが）経験に、すなわち人間存在の現実に定位した「下からの哲学」という性格を現象学に与え、一貫して「反形而上学」という姿勢を貫くことになる。

このことはフッサールのドイツ観念論に対する態度からも、うかがい知ることができる。一九一一年の『厳密学としての哲学』において、フッサールは「ヘーゲルは自分の方法と理論の絶対的な妥当性を強固に主張してきたが、彼の体系には学的性格をはじめて可能にするところの理性批判が欠けている」（Hus-XXV, 6）と批判的な論じ方をしている。これは後期に至るまで保持され、『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』で、フッサールがギリシア以来の西洋哲学の伝統が自己の現象学に収斂していくという目的論的哲学史観を唱える際、現象学が形成されてくるためにデカルトやカントの哲学は一定の貢献をしたと評価する一方で、フィヒテとヘーゲルに対しては、「彼らはその神話的概念形成や、漠とした形而上学的予料における世界解釈というスタイルに拘束されたままとなり、学的に厳密な概念性と方法に迫ることができなかった」（Hus-VI, 205）とあくまで否定的に語るのである。この事態をデリダは次のように表現している。「フッサールは常に、彼が『事象そのもの』と呼ぶものの具体的で忠実な、必当然的で経験論的でない描写を、形而上

学的思弁に対置した。——中略——フッサールの言語において、『形而上学的』という言葉はしばしば思弁的弁証法による事象そのものの、その本来的で根源的な意味の、隠蔽を形容する」(PCM, p.69)。すなわちフッサールは学的厳密性と形而上学的思弁を対立させ、さらに後者と弁証法をほぼ同義に取っていることは明らかである。

しかしながら、ドイツ観念論や弁証法に対するフッサールのこうした批判的な態度にもかかわらず、ヘーゲルの現象学とフッサール現象学との親近性が、例えばイポリットのヘーゲル研究などが示すように、たびたび指摘されてきた<sup>(8)</sup>。このような議論は検討を要するものであるだろうが、こうした指摘が意味することは、単にその哲学的態度の親近性を見出すといった以上に、フッサールの思索そのものの中に弁証法的論理とも呼べるものが密かに主導的に働いているということではないだろうか。特にフランスにおける現象学研究が、そのことを明確にあまり出していったと思われる。

フランスで現象学を学び、フッサールやメルロ・ポンティから強い影響を受けたベトナムのチャン・デュク・タオは、その著書『現象学と弁証法的唯物論』(一九五二<sup>(9)</sup>)の中で、フッサールの現象学理論における複数の両義的概念を提示する。例えば、経験の可能性の条件を問うというカントの問題設定と、デカルトのコギト概念をフッサールが結びつけたことによって、意識は絶対的な原本的領域という性格と具体的な内容を有した主観性という二面性をもつこと

になる。主観性が具体的な内容をもつとするならば、それは文化的社会的な規定を受けたものとなるがゆえに、内世界的なものが侵入していることを意味し、絶対的な領域を形成することはできない。したがってここに矛盾が孕まれているとタオは語る。あるいは、次章でデリダを論じる際に述べるが、「現在 (Gegenwart)」と「過去把持 (Retention)」をめぐる議論にさまざまな困難が発生することも挙げている。タオはそうした両義性をふまえて、超越論的観念論としての現象学は弁証法的唯物論へ移行しなければならないと説く。タオによれば、人間の生 (Leben) を解明しようとする理論は主観主義的であることはできない。なぜなら人間の生、私の生は周囲世界や社会的構造などによって条件づけられており、それらは客観的なものだからである。結局、客観的な物質性こそが生の意味の最終基盤、

いわばインフラを構成しているのであり、それを理論的に分析するのは弁証法的唯物論だけだとタオは考えているのである。私見によれば、タオがフッサールの超越論的現象学に読み込んでいる「弁証法」は、たしかに現象学に内在的な論理を描き出すことに成功していると思われる。すなわち意識と外的世界との矛盾的とも捉えられる両義的関係性や、流動する時間意識において現在と非現在(過去把持)が相互規定しているというダイナミズムを示している。しかし同時に、現象学を社会変革を目指す基礎理論とするために働く論理として弁証法を見出しもいる。その結果、不当な「二重の機能」を負わされてしまったと言えるのではないだろうか。タオの著

作が出版された一九五一年という時代の潮流、社会的状況にあっては、哲学的論理と社会実践の内在的連関として多くの支持を得られたであろうこうした解釈も、フッサール研究という観点から言えば、超越論的な問題設定へ内世界的問題を混入することによって、真の超越論的態度を見誤ってしまったのである。こうした言い方があまりにフッサールに寄りすぎであるがゆえに穏当な表現を用いるならば、両者の関心には大きな隔たりがあり、それが「弁証法的思考様式」に注目することによってその相違が際だつたと理解できるかもしれない。ただしわれわれが敢えてタオの仕事に言及したのは、方向の異なるものとは言え、やはりフッサールの弁証法的な哲学論理に実践と通底する射程を見出すがゆえにである。

三年後の一九五四年、ジャック・デリダは学位論文『フッサール哲学における発生の問題』（一九九〇年出版）で、タオが主張する弁証法を念頭におき、「それ自体最終的にある根源的構成の単一性を抛り所とするような既に構成された一つの世界」をもとにして構築されている「内世界的」弁証法を超えなければならないと述べている (PG, p.16)。

デリダは、フッサールの思想のうちにより積極的な意味での（つまり内世界的弁証法を超えるような意味での）弁証法概念を発見しつつ、彼独自の概念への昇華させていったのである。次にその道筋を辿っていくことにしよう。

### 第三章 根源的混交としての弁証法、

#### 止揚される現象学

フッサール哲学の研究を出発点とした初期デリダ（一九六〇年代）にとつて、現象学を理解しさらに彼独自の解釈を提出するための操作的概念であったのが、弁証法概念である。先に引用した学位論文や、フッサールの一九三六年の論文『幾何学の起源』仏語訳に対して付加した「序論」（以下「起源序論」と略記）でデリダは、フッサールの多くの問題群の内部で、「弁証法と呼びうる思考方法」が中心的役割を果たしていることを描き出している。「時間性の原初的絶対者であるこの生き生きした現在は、弁証法という語に対するフッサールの嫌悪にもかかわらず、過去把持と未来予持 protection の弁証法と呼ばれてしかるべきものの保持にはかならない」(OG, p.46, 邦訳六九頁)。一九三〇年代のいわゆる後期フッサールの時間論において、根源的な印象としての現在は、絶え間なく滑り落ちていくその内実を「今し方現在であった」という形で保持する過去把持と、未だ来たらないがまもなく現在になるものを予料する未来予持という双方逆向きのベクトルに支えられて成立するものとされている。こうした事態の中で、「流れること」と「立ちとどまること」という対立かつ矛盾する運動関係にスポットが当てられることに、デリダは弁証法を読みとっているのである。「『デカルト的省察』では、時間化のこの弁証法は、相互主観性の弁証法の類

例として喚起されているにすぎない。『私のモノドのうちでの他人のモノド』の構成という驚くべき出来事を説明するために、フッサールは彼が『教示にとむ比較』と呼ぶもの、時間化に暗に言及している。しかし未刊の草稿ではもっと先に進んでいるように思われる。『原的ヒュレー、還元すれば時間的ヒュレーは、そこで私と異質なもの核』として定義されている」(OG, p.83, 邦訳一二八頁)。

私が私であるためには、必然的に他なるもの、異質なるものが私をたえず浸食してくるという事態がここで語られ、その弁証法的性格が時間化の弁証法の適用によって語られているのは、明らかであろう。さらにこの時間化の弁証法は、能動性と受動性の関係にまで及んでいく。「あらゆる構成の究極の基礎である原初的な時間化の運動は一貫して弁証法的であること、そして、真正なすべての弁証法が望むように、それは、弁証法——未来予持と過去把持の相互的で還元しえない、果てしない含みあい——と非弁証法——生き生きとした現在の絶対的かつ具体的な同一性、つまりあらゆる意識の普遍的形式——の弁証法にはかならないことを見てきた」(OG, p.157, 邦訳二二八頁)。

フッサールが最終的に到達してしまつた(意図的に到達したのではなく、意図に反して到達してしまつたと言ふべき)この次元を、デリダの導きでわれわれが見据えるとき、先に確認した絶対的意識である超越論的主観性が世界を構成するという現象学の基本図式が、まさに弁証法的に止揚されていることに気づかれるだろう。絶対者に対して、構成する契機と構成される契

機との間の一致は、「フッサールの眼からすれば、意味の運動の絶対的統一性、すなわち弁証法的に自らを投企し自らを保持する生き生きとした現在の絶対的同一性における、構成された契機と構成する契機との不一致と無制限な相互包含との統一性に他ならない」(OG, p.158, 邦訳二二九頁)のである。

このように初期デリダのフッサール研究を辿ることによって、われわれは以下のことが確認できたはずである。すなわち、思惟を内在的に推進させる論理としての弁証法が、フッサールがその語に對してもつていたイメージに反して、たしかに彼の思索のうちで働いていたということである。フッサールは方法に對する考察というモチーフが非常に強かつたにもかかわらず、そこで展開されている弁証法的な運動には無自覚であつたと言えるだろう。あるいは、弁証法という語に付着した哲学史的な意味を嫌って、自己の内部で作動している哲学的論理をその名で呼ぼうとはしなかつたという方が、正確かもしれない。

デリダが「起源序論」の最後で「生き生きとした現在」の弁証法的構造を絶対的起源における根源的差異の運動として描き、「差延」「脱構築」という独自の考え方に道を開いたという解釈もまた、本小論にとって示唆的な事実であると思われる。差延は概念ではなく効果であり、実践である。デリダにとって哲学とは「脱構築としての実践」である。「脱構築は、ある意味で、新たな『決定』の思想であるといえる。それは決定不可能性の思想であると同時に、決定

の思想でもあり、同時に決定不可能性の思想であることこそ、脱構築をして新たな決定の思想たらしめているといえるだろう。このことがデリダのテクストのなかで完全に明白になるのは、八〇年代半

ば以後、法や政治や宗教のテーマが前景を占めるようになってからだが、初期の脱構築もこうしたモチーフとけっして無縁であったわけではない<sup>⑩</sup>。決定と決定不可能性との絶えざる差異の戯れのうちで、われわれは徹底的に刷新された実践へと開かれていくのである。この実践の次元は、タオが論じていたような選り取り捨てる社会システムといったものではなく、通常の実践に伴う責任の果てにある、「哲学的問いを超えて問われなければならない」責任の次元である<sup>⑪</sup>。理論的言説がそれ自身を無効に帰するような地点まで自らを追い込むことによってかいま見られる次元でこそ、信心の実践を呼び起こす価値のあり方が真に問われるということができるとはならないだろうか<sup>⑫</sup>。

### 結びに代えて 現象学の現在が提供する

#### 比較研究の視点

われわれはデリダと共に、フッサールは思弁的思考、悪しき形而上学と同義に捉えていた弁証法を、現象学の方法から厳格に排除していたにもかかわらず、むしろ生きた弁証法が、本人には自覚されることなく、根源的事象への廻行を求める現象学の推進力になっていたことを確認してきた。最後にこうした次元へと至った現代の現

象学の傾向を確認することで、それによって起信論との、あるいはその他の東西思想間の比較研究が開かれる可能性を主張して、本論の結びに代えたいと思う。

「生き生きした現在」をめぐるなされた現象学自身からの内発的な進化発展として、フランスにおける現象学の形而上学化、神学化を挙げることは、すでに共通認識となっている。それは、思弁を徹底的に排除し、現象してくる現実を手がかりとすることを根本態度として開始された現象学が、現象してくることのない、従来の意味での意識の志向性が達し得ないような次元（生の絶対的内面性、神、他者など）を現象学的に語るという逆説的な事態を意味している。しかしながら、すでにデリダのフッサール解釈を確認したわれわれにとつて、こうした傾向が、固定的かつ思弁的な弁証法を拒否してきた現象学によって、生きた弁証法論理を必然的に実践されることの一様態として生じてきたと理解するのに、多くの努力は要らないだろう。こうした流れは、すでに東西比較研究の道を開いていると思われる。大乘仏教の唯識派においては「分別の根、つまり対象知をそれとして成り立たせつつ、自らは対象知の平面に姿を現さない非対象的次元の事象構造が問われており、この点で唯識思想は現代の現象学と問いを共有しているように思われる<sup>⑬</sup>」。思想内実についての共通性を手がかりにした比較研究が今後も継続され、多くの成果をもたらすことは疑いないだろう。だがそれに加えて、メタレベルで語られる思想上の態度にも、同様に比較研究の可能性（共



通の観点が見出されるのではないか)が開かれているのではないだろうか。すなわち起信論にしろ、唯識思想にしろ、これらの仏教思想はそこで展開される哲学論理と宗教思想上の独特の実践との結びつきが語られている。それは宗教上の信仰を理論的に基礎づけるといふ試みとしてよりは、理論的内実とその理論的営みそのものとの固有な結合形態と言ひ表されるものであろう。先に確認したように、哲学が脱構築という実践と捉えられるデリダの思想にもそのことが示されているはずである。

フッサール現象学の枠内にとどまって語るとすれば、フッサールは一面的かつ表層的な理解にもとづいて形成された思弁的弁証法という方法と、根源的混交という事態の内現象学の基本図式を超えて現象学的であろうとする非現象学を可能とする生きた弁証法の区別に、自覚的であつたとは言い難い。だがこの自己反省的認識レベルでの無自覚こそ、無限の哲学的実践へと「現象学するわれわれ」を導いていると考えられるだろう。メルロ＝ポンティがいみじくも述べたように、現象学における「見えるもの」と「見えないもの」の関係は、「綜合なき弁証法」(Hus-VI, 129)、開かれたままの弁証法なのである。それは同定化、統一化を原理的に逃れていく運動である。ヘーゲルはそうした運動全体をもって真理かつ実体であるとしたが、ここではむしろ無限に反復される運動のはてにかいま見られるものとして、無限の実践を開示していると捉えられないだろうか。

フッサールは自己の哲学観にもとづいて、まさに天命Bent<sup>1</sup>としての哲学を貫こうとする強い意志が、「非哲学的側面」を同時に露わにするという実践を引き起こすことによつて、哲学的であつたといふ逆説を生きたと言えらるだろう。

本小論が幾ばくか示したものがあつたならば、それはこうした視点をもつて比較思想という実践の可能性へ向かうことである。

#### 註

本文中の引用に用いた略称は以下の通りである。

PG: Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, Paris, PUF, 1990

OG: Husserl, L'origine de la géométrie (trad. et intro. par J. Jorjic), Paris, PUF, 1962(田島節夫訳「幾何学の起源」青土社、一九七六年)

PCM: La phénoménologie et la clôture de la métaphysique : Introduction à la pensée de Husserl. In: Alter 8 (2000), p. 69-84

Hus-VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, hrsg. von W. Biemel, 1954.(細谷常夫・

木田元訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』中央公論社、一九七四年)

Hus-XXV: Aufsätze und Vorträge(1911-1921), hrsg. von Th. Nenon und H. R. Seppe, 1980. (小池稔訳「厳密学としての哲学」世界の名著六二

『フレンターノ フッサール』所収、中央公論社一九八〇年)

(1) 例えば、山口二郎『文化を生きる身体——間文化現象学試論——』

知泉書館、二〇〇四年、特に第五、七章。司馬春英『現象学と比較哲学』北樹出版、一九九八年などが挙げられる。さらにフッサール時間

論やハイデガーの存在論の研究にもとづいて行われた比較研究としては、井上克人『露現と覆蔵——現象学から宗教哲学へ——』関西大学出版部、二〇〇三年。

- (2) 信仰という実践が基礎にある大乘起信論と体系構築を目指す思弁性の強いドイツ観念論、ヘーゲル哲学とでは、仮に哲学的論理に内在するダイナミズムという共通点を挙げることができるとしても、両者が目指す思想的到達点には大きな隔たりがあるようにも思われる。しかしヘーゲルにあつては宗教哲学が重要な位置を示していることを考え合わせるならば、こうした理論と実践といった単純な対立軸で対照できないことは明らかであろう。

(3) 久松真一『起信の課題』理想社、一九八三年、六九―七三頁参照。

(4) 同書、七一頁。

(5) 同書、二三五頁。

(6) これは一般に、仏陀が「我及び世間は常存であるか、あるいは無常であるか。我及び世間は有限であるか、無限であるか」といった形而上学的問題に対して沈黙をもって答えたという記述に対応させられる。仏陀の沈黙が哲学的思索を排斥したのではなく、「理論的」言説による根拠の探究は真実の認識とは別物であることを意味している。それゆえやはり否定的規定という側面がたしかにある。和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』和辻哲郎全集第五巻岩波書店、一九二七年、九〇頁以下参照。

(7) 平川彰訳『大乘起信論』大蔵出版、一九七三年、八一頁。

(8) イポリット『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』市倉宏祐訳岩波書店一九七二年。経験を經驗されるがままに記述するという姿勢、経験知から哲学知、感覚的確定さから絶対知へ高まっていくことを、あくまでも事象に迫ることによって行おうとする点が共通している。

(9) チャン・デユク・タオ『現象学と弁証法的唯物論』（竹内良知訳）、合同出版、一九七二

(10) 高橋哲哉『デリダ 脱構築』現代思想の冒険者たち二八、講談社一

九九八年、一一九頁。

(11) 同書、第三章「言語・暴力・反復」を参照。

(12) 山口によれば、デリダが主張する「決して直接体験することのできない神秘への信仰」の議論は、フッサールやハイデガーに対する誤解にもとづいて成立しているとされる。山口前掲書、二一―三頁以下。本論考ではこうした問題点があることを指摘するだけにとどめ、態度表明は別の機会に譲りたい。

(13) 司馬春英『現象学と大乘仏教』『思想』九一六号、岩波書店、二〇〇〇年、二六三頁。

本小論は、二〇〇四年五月二八日（関西大学東西学術研究所会議室）において開催された平成一六年度東西学術研究所第一回研究例会での口頭発表に加筆修正したものである。なお当日ご出席いただき、また貴重な助言をいただいた研究員の先生方、大学院生諸君に感謝を申し上げます。

# On the Concept of Dialectic: A Perspective for the Comparative Study in Phenomenology

Naohiko Mimura

Some excellent comparative studies on Husserl's phenomenology and Buddhist Philosophy have been published recently. In this paper, based on those preceding works, it is targeted to find a perspective that should lead to further comparative studies within the phenomenological thought.

Husserl, who founded the phenomenology, was consistently negative on the philosophical methodology of "dialectic". But in the later phenomenological movement, it was pointed out that Husserl's thoughts contained dialectic moments, and the dialectic method acquired a unique position. In this paper, this process has been made clear based specifically on Jacques Derrida. And by interpreting the philosophical logic of the phenomenology from the perspective of dialectic, it shows an effective perspective for the comparative study on the unique connection between the theory and the practice in philosophy and religious thought (especially in Buddhist philosophy).