

安岡正篤による孔子的生への存在の思考の試みと  
大正・昭和の社会政治との関係  
エディ・デュフルモン（ボルドー第3大学）

序：生への存在の20世紀日本における歴史的コンテクスト

20世紀を通し、日本において生のテーマは、哲学と同様に社会政治においても存在していた。まさしく「生の統治」と前川真行が呼ぶものが実施されていたのである<sup>1</sup>。衛生主義と「生活」に対する官僚の関心の高まりは、1921年に社会局の創設や、1924年から1926年にかけての愛国運動や儉約推進運動のごいとき、イデオロギーと（天皇中心性擁護）社会（生活近代化）の問題を核とする精神的総動員の運動に結実した<sup>2</sup>。官僚は財界の支援を受けていたが、この協力体制はこれらの運動と同様に、1945年以降消滅した。新生活運動の登場がそれを物語っている。

思想家・安岡正篤（1898 - 1983）は、戦前・戦後を通して官僚と経済界の大物たちと結び、「生の統治」に関する言説や先述したような運動に影響を与えた。安岡は、倫理も政治哲学も同様に巧みに操ったが、彼の一番の関心は、儒教の近代化だった。安岡は西田幾多郎の弟子筋、特に高山岩男と親交があった<sup>3</sup>。安岡は哲学者として最重要の人物では全くないし、彼の名が今日も語られるのは、彼が自由民主党に与えた影響のゆえである。本論では彼が「孔子的人格主義」の模索の中心に「生への存在」をいかにして据えたかを考察し、ルソーを経由した孔子的な「生への存在」が、いかにして「生の統治」という安岡の政治思想を具体化したかを示したい。

1) 孔子の生へ向かう「生への存在」の思考の試み

「生の統治」の言説は、安岡の哲学思想を研究することなしには理解できないだろう。安岡の哲学思想は厳格で体系的というには程遠いが、一貫性がある。安岡は「哲学的覚醒による東洋精神の再生」<sup>4</sup>を望んでいたという意味で、アジア主義者だったが、彼の思想のおおもとは、出発点から、死の危機に直面した生の肯定という普遍的秩序への関心であった。安岡は、この普遍的秩序を同時代の工業社会の発展のなかに確認できると考えていた。安岡は生涯を通して、彼が「退廃的」と形容する近代社会の過度期に対し、儒教を擁護した。彼は現代文明が喘いでいる不均衡を断じてそれ

<sup>1</sup> 前川真行、『生の統治』。人文学報、84号、2001年、p.117-218.

<sup>2</sup> Sheldon Garon, *Molding Japanese Minds :the State in Everyday Life*, Princeton, Princeton University Presse, 1997参照。

<sup>3</sup> Eddy Dufourmont, « Yasuoka Masahiro, une vision conservatrice de l'après-guerre », dans M.Lucken, A.Bayard-Sakai et E.Lozerand, dir., *Le Japon après la guerre*, Paris, Picquier, 2007, p.144.<sup>2</sup>

<sup>4</sup> 安岡正篤、『王陽明研究』、東京、明德出版社、1966年、p.130.

を「退廢的」と形容し、現代文明を知性、抽象化、権力の偏重によって特徴づける。たしかに現代文明は自然を征服したが、それによって人間を自然と人間性から切断し、人間の身体の弱体化と精神の不安定を招いた。キリスト教に対して構築された知性により、人間は自分の目で自分の置かれている世界を眺めることを学んだが、その視線は外部から事物を見つめる視線であって、その深層の統一を理解することはできないと安岡は考える。

抽象化は真の生命を含んでいる環境から人間を切り離し、人間のあらゆるエネルギーを奪う。そして人間は永続的に不満を抱き、自己制御を失い、欲望の権化となる。宗教と道徳は人間に精神的次元を付与するが、それを失った近代人は、安岡にとっては、権力、金銭、性に飢えたロボットである。個人という存在を強調することで、個人に人間性を与える社会や家族の絆が犠牲にされた結果、人間は利己的になり、肉体の奴隷となる。近代のイデオロギーが個人を人為的に集団化し、この非構築を正す試みを行うとしても、安岡によれば、それも実際は人々を隷属させるにすぎない。労働も、兵籍簿への登録と同様だ。つまり、朝が来るごとに、人は起きるが、それはただ仕事に行き、家に帰るためだけであって、人は創造的であることを止めているのである<sup>5</sup>。

ここで複数の指摘が可能である。第一に、安岡の批判は実存主義的である。安岡が問題とする退廢とは、なによりもまず自己の分裂であるからだ。第二に、当時の人々を脅かしていた死とは、単なる生命の消滅ではなく、むしろ無秩序の増大による生命の暴走である。この無秩序は、単なる規則の不在ではなく、外界が課す人間の機械化の過程から生じる。安岡は常に近代社会を機械的と形容している。近代社会が個人のエネルギーを奪うことを安岡が糾弾するとき、生氣論が現れる。工業活動と消費社会の多岐に渡る発展は、エネルギーのしるしと一般に考えられているが、利己主義と暴力こそが現代社会を特徴づけているゆえ、安岡にとってこのエネルギーは明白な悪である。そして平安は、個人の平安であると同時に社会の平安でもある。平安は個人の内部に生まれ、社会に広がる。平安は、安定、秩序、統一、そして生命と同義である。安岡は、個人と社会を、死ではなく生への存在の方へと向わせることを目標とするようになる。安岡は「生への存在」という言葉を意図的に用いないが、「生命」は彼の著作に繰り返し出現する関心事となる。安岡は、王陽明の伝習という表現を引用して、自律的かつ不断の運動（「自彊不息の活動」）にある「生きている環境」（「生々の中」）<sup>6</sup>としての宇宙を描く。

1920年代の時代的背景から、この機械的な社会観の起源を理解すること

---

<sup>5</sup> 『王陽明研究』、p.14-20参照。

<sup>6</sup> 王陽明、『伝習録』、2,1,59。『王陽明研究』、p.137。

は難しいことではない。この社会観を有していたのは安岡だけではないが、孔子の倫理の革新にその解決を見た点に彼の独創がある。安岡の哲学は認識論に基づくが、それは王陽明をマックス・シェラーに接近させた認識論である。ジョルジュ・カリノウスキーが指摘したように、非現象学の哲学から現象学の哲学へ、個人の信仰を放棄して理神論の信仰に転向したシェラーの思想には、重要な転換が確認される<sup>7</sup>。安岡の著作には、1910年代のシェラーの影がはっきり見受けられる。同様に、西田幾多郎の影響も確認される<sup>8</sup>。

安岡の思想では、認識行動の動因であり、生への存在の根拠であるのは人格だ。安岡の人格主義は、日常の現実という特定の枠組における自己実現を目標に掲げる。それによって安岡は「抽象」との対立を試みる。王陽明の心と精神の研究とは、「抽象的で概念的な憶測の思想ではなく、日常の具体的な生の経験の内に現実を把握しようとする人格の哲学」<sup>9</sup>である。

こうした観点から、安岡はさまざまな欲望と欲望の充足のために、現実を考慮する必然を認めている。欲望の現実化の動因は人格である。人格は「物」と区別され、精神の同義語として提示される。安岡は、精神を物に優越させ、真の生は精神の内に生じると断言する<sup>10</sup>。さまざまな欲望を統一する役割を担うために、人格が中心に置かれるのである<sup>11</sup>。

安岡もシェラーも、人格を取り巻く事物は多種多様であるゆえ、欲望と認識は多様な知性のプロセスであると考えている。脳がすべての心理的プロセスを調整するのと同様に、人格は全体の調整を保証している。人格は本来積極的に統一を行うのであり、事物に依存することがないという人格の特徴は、安岡の倫理において非常に重要である。人格それ自体と事物との対立は、以下のように根源的ですからある。

- 1) 人格の本質的な積極性のゆえに安岡の人格主義は生きるものの思想となり、そこから安岡は自らの思想のうちに王陽明の「知行一致」を見出す。
- 2) 事物への非・依存は、厳格さを含意する。
- 3) 事物への非・依存は、人格の自由の理想に達する。安岡において、自己愛と欲望の実現は、自己の制御を必然的に要求する<sup>12</sup>。

---

<sup>7</sup> Georges Kalinowsky, *La Phénoménologie de l'homme chez Husserl, Ingarden et Scheler*, Paris, Ed. Universitaires, 1991, p.68.

<sup>8</sup> Eddy Duformont, « Yasuoka Masahiro to tennô kikannsetu jiken:1932-5 nen no seijishi wo saikô suru tame ni », 「安岡正篤と天皇機関説事件：1932－5年の政治史を再考するために」、国際関係論研究、24、2005年、p.86-9.

<sup>9</sup> 『王陽明研究』、p.130.

<sup>10</sup> 『王陽明研究』、p.239.

<sup>11</sup> 『王陽明研究』、p. 138, p.140-1.

<sup>12</sup> 『王陽明研究』、p.223.

人格は厳格さによってのみ存在するのではない。人格は利他主義によっても表現されるが、利他主義は愛を絶対不可欠の条件とする。安岡は愛を孔子の言う人間の徳と翻訳しているが、この徳は、安岡の思想において本質的な役割を持っている。人間のような「物事」は本質存在（箇）であって、そのそれぞれが人間の精神と徳によって独立しなければ、いかなる到達も認識もないのである<sup>13</sup>。

ここから出発して、安岡は日常の生の定義に取り組む。この定義の一部は、彼の道教の読書に基づいている。安岡の道教への関心は、死を生の過程のなかに組込む意志と一致するが、この場合に問題となっている生とは、生物学的な生ではないようである。安岡は、運命はいかなる神でもなく、自足している自然の経過に由来すると考える。生と死は、安岡が「造化」と呼ぶ運動の二つの局面に過ぎない。この「造化」とは、宇宙全体であり、その運動が特徴付けるもののすべて、すなわち「絶対の生、死と生を越える絶対の生」<sup>14</sup>を意味する。ここで安岡は、先達である中国の思想家たちの思想、なかでも莊子を再考することを主張する。安岡は、妻の死を知っても悲しみを全く見せなかった道家の、ある男の有名な逸話を取り上げる。安岡にとってこれは利己主義の証明では決してない。莊子は、死は終わりではなく、自然の過程の一つの段階であって、一人の人物の存在の消滅を意味しないことを理解していたのだ。

安岡は死を意識しながら生きることを求めるが、それは単なる道德の命令ではない。安岡にとって永遠とは現在の内的展開に過ぎない<sup>15</sup>。この主張の後ろ盾に安岡は伝統的な陰・陽の概念を持ち出し、分割（陽）と統一（陰）の語を用い、独創的な方法で、この運動を説明する。この運動は、自己発展以外の方向性を持たない。安岡は世界を関係性（「因縁」）の世界であるとする。そして彼は、哲学と化学の進歩も日ごとにそれを示していると考え<sup>16</sup>。

死は生の時間的経験の一部であり、人格の本質的構造は死によって変化することがないゆえ、死は人格ではなく身体とのみ関係を持つという考えは、シェーラーにおいても同様である。シェーラーは、生を、その独自の運動のみではなく、特にその自己変化によって特徴づけている。この考えは、シェーラーの時間に関する思考に深く結びついている。時間は、直観

---

<sup>13</sup> 『王陽明研究』、p.136.この点に関して、安岡は、王陽明が花は精神の外部にないという有名な一節を引いている。

<sup>14</sup> 安岡正篤『東洋倫理概論』、東京、玄黄社、1929年、p.279.

<sup>15</sup> 『東洋倫理概論』、p.292.

<sup>16</sup> 『東洋倫理概論』、p.299.

である以前に、〔自己〕活動 (tatigkeitform) <sup>17</sup>であり、それゆえ時間性は、方向を持たず、自ら変化、進展するとシェーラーは考えていた。このように、生への存在は、安岡とシェーラーにおいては時間の問題によって規定される。

安岡とシェーラーが、生の哲学の一派に属していることは確かである。だが、ニーチェ、デュルタイ、ジンメルあるいはベルグソンといった正当な生の哲学の代表的哲学者と、「非合理的、反・主知主義的、観念的な流れ、すなわち反動的かつ国家主義的な政治の目的のために道具主義的かつ道具主義化された哲学」、すなわち人間の歴史を退廃の歴史として記し、人間と生および自然が接近していたであろう神話的過去を理想化すべく理性と科学の攻撃を行ったスペングラー、クレーガー、レッシングが属していた哲学とを区別しなければならない<sup>18</sup>。安岡は、彼のアジア主義とテクノロジー文明への批判のゆえに、後者に含まれるのではないか、という疑いを拭うことはできない。シェーラーも同様だが、それは、彼もテクノロジー文明を攻撃していたからというだけではなく、1915年に発表した論説において生氣論を使って戦争賛美を行ったからである。そのためにシェーラーは、ハインリッヒ・リッケルトの『生の哲学』(1920)において批判を受けている。

この安岡とシェーラーの曖昧さは、彼らが共通して持っていた関心によって説明される。彼らは共に、理性との対立ではなく理性との均衡を回復することで、心に今ひとたび場所を与えること、そして生を自己保存にすぎないとするスペンサー的傾向を乗り越え、共感と愛によって生を語ることに関心を持っていた。シェーラーは、ニーチェとベルグソンがしたように、クレーガーとスペングラー、レッシングを攻撃することで、人間が自然や生と感応していたであろう過去を理想化し、精神と知性を混同して造物主の概念を否定する歴史退廃論に批判的な姿勢を示した。このシェーラーの態度は、ニーチェのものとは異なる生の概念に基づいている。ニーチェが生に存在の保存しか見ず、愛の同義語でもある生をただ力にしか結び付けないことを、シェーラーは批判していた<sup>19</sup>。シェーラー以上に、安岡は、おそらくスペングラーに惹かれていた。スペングラーの西洋の退廃の描写は、安岡のasiatismeを満足させる以外の何物でもないし、さらに安岡はアジア的生活様式と自然とのいわゆる調和を賞賛する傾向があったか

---

<sup>17</sup> Arthur Luther, « The articulated unity of being in Scheler's phenomenology : basic drive and spirit », in Mansfred S. Frings dir., *Max Scheler (1874-1928) : centennial essays*, The Hague, Nijhoff, 1974, p.70.

<sup>18</sup> Gilbert Merlio, « Scheler et la philosophie de la vie », dans Gerard Raulet dir., *Max Scheler : l'anthropologie philosophique en Allemagne dans l'entre-deux guerres*, Paris, Editions de la MSH, 2002, p.123.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p.191.

らである。だが、安岡は技術化された文明の終焉を求めてはいないし、シェーラーと同様に、ニーチェの生に対する考えに対しては慎重であった。安岡にとっての偉大な人間のモデルが、ガンジーや墨子だったのはこうした理由による。さらに安岡はスペングラーよりアーノルド・トゥインビーを好み、1930年代にはトゥインビーとの邂逅を果たしている。トゥインビーとスペングラーの相違点は、前者の決定論の否定にある。トゥインビーの歴史観に浸透している唯心論と、陰陽という中国思想の概念によって、安岡が彼に惹かれていた理由をたぶん説明することができるだろう。

安岡とシェーラーの曖昧さは、生の哲学の内部の特別なカテゴリーに彼らを位置づける。そして彼らの曖昧さは、政治的レベルにおいて実証される。

## 2) 生と生の権力へ向かう孔子の政治的生の罨

安岡は、人格から生への転換を行ったが、この転換を社会全体にも同様に行うことを望んでいた。安岡にとって、「為政者」——この語で彼は官僚、議員、大臣を総称した——は、「教化」の責任、すなわち物質的繁栄を保証し、個人を節制生活と労働へ向かわせ、社会を恒常的に均質に保つ責任をもつものである。社会の継続的な発展は、安岡にとっては目的自体であり、生の証明である。だが、この社会発展の基本条件は、個人の場合のように、精神的地平である。安岡にとって、この精神的地平を示すのは天皇である<sup>20</sup>。天皇は、契約の対極にある。安岡の契約とは、原初の暴力、そして儒教と君主の思考に基づいている。この君主とは、天の代理を務め、隠れた徳（玄德——これは道教から借用された語である）の力で社会の統一を保証する者であり、そこから君主は全く無欲で人民の幸福に専心しているゆえに統治を行うという考えが表明される。このような暴力排除の気遣いから、統一と平和は生と両立する。これに関してホッブスは反対の立場にあるが、安岡の君主に関する思考に影響を与えたことは確かである。ホッブスは、市民戦争が出現した理由を、民衆の意思と君主の意思という二つの意思の二重性に見ている<sup>21</sup>。安岡が理想とする政治の支柱は、中国とヨーロッパの歴史に同じく存在する二重性の契約である。ホッブスは専ら、君主を、複数の個人を代表する人物であると同時に、これらを統合し

---

<sup>20</sup> Eddy Duformont, « Yasuoka Masahiro to tennô kikannsetu jiken:1932-5 nen no seijishi wo saikô suru tame ni », 「安岡正篤と天皇機関説事件：1932－5年の政治史を再考するために」、p.90-100を参照のこと。

<sup>21</sup> Lucien Jaume, *Hobbes et l'Etat representatif moderne*, Paris, Presses universitaires de France, 1986, p.69.

て一つの意思にする者として描く<sup>22</sup>。君主は、すべての者の頭である以上に、魂である<sup>23</sup>。そして、安岡は、天皇にこれとまったく同じ機能を与えているのだ。

安岡には循環的な論理があるが、それは明らかに個人主義の議論によって天皇制の正当化を行うことを目的としている。すなわち、君主は無欲であるゆえ統治を行うのであり、君主は統治を行うゆえ無欲であるという論理である。安岡の社会統一の探求は、自由主義とも社会主義とも異なる、孔子の影響を受けた中間項であり、一種の連帯に基づく道に基づいている。そしてシェーラーも同様に、連帯を主張することで、社会（*gesellschaft*）すなわち契約による社会に属さず、やはり自由主義と社会主義の中間の道に立つ社会モデルを提唱する<sup>24</sup>。

安岡は、ホッブスを非難するのと同じくルソーを非難する。ここでもまた「社会契約」という概念に逸脱が生じていることが確認されるが、彼の孔子の「生の統治」という問題の核心を理解するには、それを知るのも無益ではない。

この逸脱は、何よりもまず天皇の形象に現れている。ルソーは国家の父らは天の力や神々<sup>25</sup>に頼ってきたと書きはしたが、天皇の立場の正当化のために、孔子の語る天や神道を参照することは拒否したであろう。ルソーにとってはどんな場合でも、民衆の宗教と、ルソーによれば市民を欺き不寛容にする国家の宗教とは異なるからである<sup>26</sup>。君主は個人を意味しない。君主とは、道徳的かつ集団であるような人物なのだ<sup>27</sup>。この人物に、安岡は、天皇と君主を重ね合わせる。ルソーが考察するのは王と君主が混同される場合であるが、たとえ「王に向かって、王の最上のありかたは国民から愛されることだと、遠くから人々が」叫んでいようと、生まれながらに「王は絶対であることを望む」とルソーは確信している<sup>28</sup>。安岡は、ルソーが君主と立法者の間に認めたちがいに無頓着に、立法者は暴力ではなく権力に依り、説得するのではなく確信させるという考えに魅了されたに違いない<sup>29</sup>。さらにルソーは、契約のゆえに君主を聖なる存在とし<sup>30</sup>、安岡もまた、これと同じやりかたで君主を形容している。安岡がルソーの「政

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p.47.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p.65.

<sup>24</sup> Olivier Agard, « Situation de la sociologie schelerienne », in Gerard Raulet, *op.cit.*, p.174.

<sup>25</sup> CS (訳注・『社会契約論』), p.383.

<sup>26</sup> CS, p.336.

<sup>27</sup> CS, p.408.

<sup>28</sup> CS, p.409.

<sup>29</sup> CS, p.383.

<sup>30</sup> CS, p.363.

治説教愛好者」であることは間違いない<sup>31</sup>。たしかに安岡の目標は民衆の富の増加だが、民衆は指導者たちによる精神的動員の対象でしかない。

安岡の思想にルソーの姿を認めることで、安岡を全体主義的だと批判する人々に再考を促すことができるだろう<sup>32</sup>。たしかにルソーは「多数派が統治を行い、少数派が統治されるという自然の法には反対だ」<sup>33</sup>と書いているが、一方では、平等を維持することで貧者を窮乏に、富裕者を搾取するままに固定する政府を拒んでいる<sup>34</sup>。安岡にはこうした立場は見られない。そのうえルソーはこう書いている「民衆の彼らの元首への服従は契約ではまるでないと主張する人々は誠に正しい」<sup>35</sup>。こうして安岡とルソーの方向性は、逆であることが理解される。しかし、そうは言っても、ルソーと安岡は共に社会を「生きている」組織として描いているのであり、両者には簡素さに基づく政体の統一への関心が確認される。ルソーは、この簡素さは何よりも慣習によって得られるとする<sup>36</sup>。簡素さに基づく政体の統一への関心は、安岡にもまた確認される。この二人の人物は共に、無気力を回避することを目標としていた。安岡が進んで大衆文化の批評を行い、ルソーが近代文化の道徳的な悪影響を指摘していたということに驚くことはないだろう<sup>37</sup>。

安岡もルソーも、全体性を夢見ている。それは、生は自給自足経済（アウトラルキー）により、自らの外部に何も負わないという全体性である。この夢想は、個人に関する思考と同様、社会に関する思考のうちにも確認される。安岡は、人格は「自己充足」にあるとし、社会に関しては、愛国心から日本社会の自給自足経済の実現を望んでいた。ルソーは、個人は孤立した存在であり、社会は極めて閉鎖的であると考える。彼らは共に有機的な社会という概念に至るのであり、彼らの全体性の夢想は真理の探求である。しかしスタロバンスキーが示したように、真理の規範は決して充たされることはなく、その規範の内部では言葉が自由なやりかたで不断に発展していく。言葉と存在は完璧に合致しなければならないが、それは人が

---

<sup>31</sup> CS, p.409.

<sup>32</sup> 例として、Jean Marejko, *Jean-Jacques Rousseau et la derive totalitaire*, Lausanne, L'Age d'homme, 1984. Gerard Damouge, *Rousseau où la révolution impossible*, Paris, L'Harmattan, 2002. Tanguy L'Aminot, « Rudolf Roccker te Rousseau : à propos de Nationalisme et culture », dans *Montmorency*, Paris, Honoré Champion, 1995, p.461-481.

<sup>33</sup> CS, p.404.

<sup>34</sup> CS, p.367.

<sup>35</sup> CS, p.396.

<sup>36</sup> CS, p.405.

<sup>37</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à M.D'Alembert sur son article Genève*, Paris, Flammarion, p.128/

思考することで、純粋な透明性を失う危険が常にあるからだ。これが、常に説明が必要だという強迫観念に付きまといつづけたルソーの著作が長大であった理由である<sup>38</sup>。安岡にも、これは確認される。彼は、若い日に着想したメッセージを、繰り返すことを止めなかった。精神と行動の統一には、熟考からは得られない真理への一瞬の接近が示されるという利点が間違いなくあったので、安岡は自らの「抽象観念」に対する批判を進んで受け入れた。安岡のこの一貫した真理の探求は、時間の尺度で理解される。すなわち生へ向かう存在の発展は永遠の現在時において行われ、この永遠の現在時は、変化を世界の自己活動の内に解消してしまう。

結局のところ、社会と個人を生の方へ転換させることは、時間に直面し、苦悶する欲望と一致していると言える。この苦悶は、パスカルの概念とかなり近い。ホッブスはこう書いていた。「人間の欲望の対象は、一度きり、ただ一瞬の快楽を得ることではなく、未来の欲望へ向かう道のりを永遠に確かなものとする事だ」<sup>39</sup>。これこそが、安岡が、未来が永遠の現在の内に解消される社会という存在を欲した理由なのだ。

## 結論：生への存在と20世紀の日本

安岡正篤は生への存在の思考を試みたが、それは彼が退廃に向かっていると断じた近代文化への反動だった。彼の歩みには出発点からすでに、アジア主義者としての偏見と厳密さの欠如があったが、安岡は「人民の教育」というテーマを日本のエリートたちに植えつけることに貢献した。だがヨーロッパ諸国に倣って日本の近代が生に対して権力をふるうことを行っていなかったなら、日本のエリートたちは安岡に耳を傾けることはなかっただろう。フーコーは「統治性」の概念、そして「生きる者の統治」の概念を創出し、生が近代国家の本質的要素であることを看破した<sup>40</sup>。矢田部和彦が示したように、近代国家としての日本は、20世紀を通して、また1868年からですら、個人の統合を最重要視してきた<sup>41</sup>。「統合され、統合する」社会の構築は、日常生活の改善と当面の要請を充足させることで、社会の安定化とヨーロッパへの追従を基盤としていた。こうして現在のみが考慮されたため、社会転換の行く先である生は、本質的に物質的な生だった。

---

<sup>38</sup> Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau, le transparent et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1976, p.237-8.

<sup>39</sup> Thomas Hobbes, *Léviathan*, Oxford, Oxford university press, 1996, p.95.

<sup>40</sup> Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol.3, Paris, Gallimard NRF, 1994, p.635-657.

<sup>41</sup> Yatabe Kazuhiro, « La société japonaise et la modernité », dans Evelyne Dourille-Feer dir., *Japon, le renouveau ?*, Paris, Les études de la documentation française, 2002, p.71-132.

だが1980年代より、日本社会は富の所有から自己の所有、自己の存在の所有から個人の探求へと移行する。このように、時間的次元は、生への存在において重要な役割を果たすのであり、もし日本では生への存在が近年まで現在時において語られていたのであれば、これからは未来時において語られていくだろう。