

比較という行為の意味と問題点

——日本文化論をめぐる——

永見 勇

はじめに

人間がある対象世界をある特定の属性で理解しようとする場合、つねにある種の比較あるいは対比と呼ばれる認識操作が関与しているように思われる。例えば、Aという人物が他の人物と出会い、その人物を即座に男として反応した場合、その反応には無意識のうちには男でない人（女）の存在を前提にしながら認識しているように思われるし、子供がバラを見て花という抽象概念で反応したならば、花とは異なる様々な抽象概念を既に学んでおり、それらとの対比の中で花と反応（認識）しているように思われる。こうした無意識ともいえる対比を比較という言葉で表すことには問題があろうが、人間がある客体物を「属性」という名の言語表現で理解する限り、その理解にはある種の対比、ないし比較という行

為が関与しているように思われる。しかし比較という行為は一般にある特定の複数の客体物あるいは概念の存在を認め、それらの存在を意識的に比較する行為を意味するのが一般的である。「カントと西田」、「仏教とキリスト教」などがその例で、互いの違いを分析していく行為が比較と理解できる。ところで、このレベルでの比較の営みもその哲学的根拠を徹底して追究して行くなれば、なんらかの形で最初に指摘した無意識的ともいえる対比や認識論の問題と複雑な関係をおりなしている。

われわれは日本文化は集団的であるとか、日本社会は年功序列に根差す有機的社会である、縦社会である、恥社会である等とその社会が極めて自明な性質を持った社会であるかのごとく議論する。しかし、よく考えてみるとそうした説明は日本社会や文化を説明しているよりも、その社会で中心的役割を担ったと思われる

いる鍵概念を示唆しているか、文化や社会について議論している人の意識に内在する特殊な認識関心から抽出された概念として理解すべきものである。それゆえ、社会や文化に接近する方法と視座が異なれば同じ社会もまったく異なって理解されてしまう可能性がある。そのことは社会や文化に関して偉大な業績を残してきた思想家にも当てはまることである。

ウエーバーはドイツ観念論、とりわけカントのカテゴリー論に強い影響を受けながら社会の在り方を説明した。人間の意識には異なった認識関心が存在しており、従って、それらの認識関心が人間の行為の類型を決めて行くという。この類型は一般に理念型と呼ばれ、この理念型を類推的に社会の在り方に適応することによって社会の類型を説明した。伝統社会と近代社会の違いを合理性という考えや宗教の類型に従って説明したウエーバーの試みは⁽¹⁾基本的に意識に内在する認識関心が基礎になっているといっている。一方、たびたび、ウエーバーと対比されるデュルケムはそれぞれ⁽²⁾の社会には個人の意識の在り方に關係のない客観的実体としての社会的実体が存在し、それが社会の在り方を決めていると主張する。かれは生物学のモフォロジーに影響を受け、その生態類型は社会にも見られるとして、その類型を実証的手法を通して発見しようとした。この立場は明らかに経験論的視座をもとに社会を理解しており、カントの立場を踏襲するウエーバーと対象的であるが、両者は社会をある実体として把握できるものと考えた

てんで共通している。こうした立場に対してロバート・ニスベツトは人間の限られた認識能力で社会や文化をそもそも客観的に理解することができるとか問いかける。我々が日本社会、中国社会などといつているものは客体世界に對峙する観察者の意識に喚起されるある象徴言語、即ちメタファーにすぎないのであり、われわれはそうしたメタファー以外には社会や文化は理解しえないのだという。こうしてニスベツトは社会や文化を理解しようとする行為が究極的には言語哲学と密接な關係にあることを指摘する。このように社会比較や文化比較の前に、社会や文化を理解するとは何を意味するのかという哲学的問題が関与していることが分る。今回のテーマは「比較という行為の意味と問題点—日本文化論をめぐって—」であるが、このテーマの核心を考えていくにはどうしても前述の認識論的諸問題をメタ理論の問題として言及していく必要がある。しかし、この問題はその性格上かなりの時間をかけて討議していく必要がある。したがって、今回の議論ではそのことを直接に言及せず、むしろある特定の文化論に着目し、その議論の内容を吟味することにした。その吟味の過程で比較という行為が遭遇する認識論的問題を明らかにし、今後の比較文化の方向を模索することとした。

比較の意味と問題点

「科学的心理の持主である西洋は、おのれの知性を使駆して

人間生活の水準を高めるために、種々さまざまの小道具を作り出す。そして不必要な労働やつまらぬ骨折りと考えられる仕事から出来るだけ逃れようとする。こうして自分の手のとどく限り、自然資源を利用するのに懸命になっている。東洋はこれと逆に、どんな手間のかかるような、一見つまらぬ仕事もいっこう平気でやっている。そうして見たところ文明が進まぬということに別に不満でもなさそうである。東洋は、人間の心を機械化するのはいやだし、まして機械の奴隷となることなどまっぴらである。」

以上の内容は鈴木大拙が一九五七年メキシコで行なわれた禅仏教と精神分析学との研究会議に出席したとき発表したものである。当時、日本は朝鮮動乱を契機に科学技術が急速に発展していた時代ではあったが、アメリカや他の西欧社会に比べて科学技術のレベルはまだ極めて低いものと考えられていた。科学技術が発達している西洋、そうでない東洋。なぜ西欧社会が科学技術を発展させ、東洋は発展させることができないのか。この疑問は多くのの人に自然に発せられた問いであった。

十九世紀の終りから一九六〇年代にかけて西欧社会の科学技術の発達は全世界を圧倒するほどの勢であった。また、進化論が極めて自明な理論として受け入れられていた時代でもあったので、文化の高、低を進化の度合や科学技術の高低で判断していた時代でもある。西欧社会は科学という最も高度な文化形態を獲得した

社会であるから、それゆえ、西欧社会の宗教や文化は普遍的意味を占有しているものとして理解されがちであった。一方日本や東洋の文化は西欧の社会と比べて一段低いものと考えられがちであったし、仏教などは神概念がないということで宗教としてではなく、一段劣った哲学として理解されがちであった。こうした西欧文化が絶対的と信じられていた状況で非西欧人としての鈴木が西欧の文化に対する東洋（日本）の自己主張を表明しようとしたことは十分に理解できる。

第二次世界大戦中、日本人の行為は野蛮、不可解な行為として米国人に映ったが、ルース・ベネディクトの『菊と刀』というみごとな日本と西欧社会の比較文化は多くの米国人の日本に対する誤解を解く機会を与えた。前述の鈴木の本主張はそうした自己中心的ともいえる西欧社会の中で理解されるべきものである。鈴木が西欧文化との比較で禅仏教、東洋の心を欧米人に紹介するということとは単一的ともいえる西欧文化圏に対して多義的、複眼的思考能力を紹介していることを意味する。事実、かれの思想は一九五〇―六〇年代、欧米社会で新鮮なもの見方、考え方として受け取られ、それまでの西欧中心の考えを改めようとする気運を引き起こした。このように比較と言う行為は複眼的思考を導入していくという意味で意義深いことは言うまでもない。つまり鈴木は禅仏教を通して自己の世界観を絶対化しようとした西欧のセクシヨナリズムを批判し、よりグローバルな視野を取りこみ、文化の

相対化やその尊厳性を認めるべきだと主張しているように思われる。かれの主張にはまた人間存在の究極的意義を科学主義に求めてはならないとする気持も込められており、存在の在り方をより広く理解しようとする営みが感じとれる。その意味で、鈴木の本文化論は「比較思想を東西の思想の違いと類似を摘出し、さらに世界思想への歩みをも包含するもの」と位置付ける降島の立場の先駆的仕事をなした。⁵⁾

さて、以上の鈴木の本文化論の意味は十分に尊重するとして、ここで、立場を変えて、比較という行為の問題について考えてみよう。社会や文化について議論する際、我々が常に心しなければならぬことはそれらの議論が具体的な人間や社会の営みに言及しているのではなく、膨大な人間の関係性にある特殊な認識関心に立ちながら抽象化したものであるということである。従って、比較文化論や社会論というものに従事するものは常に自己反省の気持を込めて、どのような視座からの抽象化であるか、その場合、何が見落されているかを考えてみる必要がある。

十九世紀、欧米を中心に仏教とキリスト教の比較がさかんに行なわれたことがある。いわゆる比較宗教学のはじまりである。この学問は当初、文化や宗教の相対化という意味が込められて出発したのであるが、じょじょに比較という行為の難しさを露呈することとなった。AとBという異なった宗教を比較する場合、中立的な比較の方法が存在すれば問題はない。ところが中立の立場か

らの比較というのはほとんど不可能で、Aという宗教言語を前提にBを比較していくか、それともBの立場からAに関与していくかで比較の意味は大きく異なってくる。一時、実証的視座からの宗教現象の観察と分析が最も中立的であると信じられた。しかし、科学的分析という行為も哲学的に吟味していくと単純に中立的とは主張しえない。解釈学的手法を駆使して文化現象に関わってきたギアーツという著名な人類学者は『文化の解釈』という著書の中で「まばたき」という単純な行為をいくら客観的に観察してもその複雑な意味は把握できないとして実証的立場からの文化現象の無意味さを指摘した。⁶⁾この指摘は中立的に文化現象に関わることの難しさを示している。

西洋宗教は言うまでもなく、ユダヤ、キリスト教の有神論体系が基本であるから、神、有、存在といった概念がその思想の核心をなすし、一方、東洋宗教の基本概念は神概念の欠如、無、非存在といった西欧宗教の対極をなす概念である。この場合、キリスト教と仏教を比較しようとするれば、比較の基本をどこに据えるべきかの問題が生じてくる。西洋社会では宗教と言う場合、神概念を絶対視する傾向があったため、仏教に遭遇したとき神概念が存在しないという単純な理由で一時仏教を宗教とはみなさず、哲学であると規定してみたり、あるいはヒューマニズムであると解して、仏教の本来の意味と大きく逸脱した解釈をしてしまった。仏教を倫理の欠如した宗教として批判する立場もキリスト教の有神

論体系に根差す規範倫理を倫理の基本としたため、そうした理解が成立することになる。一方、仏教的立場からの西洋宗教、思想の理解はどうであろうか。この場合、有や存在、神概念は無、あるいは有を越えた場所からの比較となることが多いように思われる。従って、仏教的根本原理と言う立場からすれば神や存在という概念は真実を十分把握していない概念構造ということになってしまう。仏教とキリスト教という二つの宗教を比較する場合、このようにどちらかの言語構造を比較の規範として受け入れながら比較せざるをえない。しかし、もしここで完全にそうした伝統的言語構造から離れて、世界に投出された人間の存在とそうした人間社会から神秘的に様々な宗教現象即ち、宗教言語が派生したという歴史的視座から両者の意味を考えてみたらどのようなようになるであろうか。この場合、日常的人間の在り方に対して仏教もキリスト教も共に共通の認識を示しているという現象が現れてくるかもしれない。仏教とキリスト教という比較の枠組みではそうした共通性がなかなか見えてこないという問題がなからうか。

人間は自分の意志や理性に関係なく、ある特別な時間と、特別な場所に運命的に投出された存在であると規定したのはハイデッガーである。かれは人間の存在様式を『存在と時間』の中で「Dasein」「そこに投出された存在」とし、運命的、有限的人間の在り方を徹底的に問い返した。われわれは二十世紀というある特別な時代に、日本と言う特別な地域に生れ育ち、しかもその社会が

持つ様々な価値体系を両親や教師、友達を通して教えられてきた。この社会は我々が生れるはるか以前から存在し、われわれの祖先と自然環境の相互的関わりの中で形成されてきた社会である。われわれはこの社会の持つ様々な価値を教えられ、その価値がわれわれの意識に内在化すると、今度はそれに従って、外界の現象を理解していく存在である。こうして日常の価値体系に生きている人間の在り方をハイデッガーは非本来的人間 (das Man) と理解したが、こうした実存的状況は哲学者、科学者、宗教学者として例外ではない。科学者がある事象に対して客観的存在として理解できるのは、かれらの先人が作り上げてきた共通の言語体系や価値体系 (パラダイム) を自明なものとして受け入れているからであり、その体系が変化すれば、その事象に対する理解が変わるかもしれない。我々、日本人は自分たちの気持を日本語や日本文化が培ってきた手振り、身振りを通して表している。こうした日常性に根差す価値体系はコンピュータ言語などのように厳密な言語体系ではなく、ある意味で極めてあいまいなものであり、しかも多義的である。それにもかかわらず日常世界で生きている者は日常性に根差す様々な知識、価値を自明なものとして受け入れている。われわれはこうして運命的に遭遇した社会の価値体系に極めて自然にふれ、しかも、それらを疑いもなく正しいものと信じている存在だと言わねばならない。

様々な言語体系は、それぞれの歴史、風土とその地域に住む人

間との永い間の相互関係を通して神秘的に現れてきたものと理解できる。ソシュールは言語の派生の在り方を恣意的なものとして理解したが、その意味でキリスト教言語も仏教言語もそれぞれの文化に根差す恣意的言語といえる。勿論、こうした恣意性の背後にはある動的意味が隠されており、言語はそうした動的意味を固定化した記号の網の目と理解できる。キリスト教や仏教はそうした動的意味をそれぞれ特有の方法で固定化(象徴化)した言語体系であるといつてよい。その際、民族宗教に見られがちな、ある特定の民族の選民性を破壊し、より普遍的立場から動的意味の開示を試み、地域性を克服しようとする共通性がよみとれる。両者はまた日常的人間の生きかたを絶対的なものとみなさず、その存在を支え、育んでいるより根源的なものを強調した点でも共通な何かがあるように思われる。一般に民族宗教はそれぞれの儀礼象徴、神話といったものを通して民族の連帯性を築き上げてきたが、その際、そうした体系は閉鎖体系になりがちであり、他の民族を拒絶するか、認めないか、あるいは受け入れようとならない傾向があった。こうした人間の在り方に対して仏教もキリスト教も無知とか罪という概念で理解し、日常の人間の営みの不完全性とそうした日常性を支え育んでいる存在論的意味をそれぞれの言語伝統で説明し、より包括的立場を社会に提供してきたと理解できる。このことは何を意味しているのであろうか。

クリステンセンは『宗教の意味』で比較宗教学を無意識のうち

に自己の立場の優位を主張する規範の学であると位置付け、宗教に共通の意味構造を明らかにする必要を訴えた。この普通項に着目し、文化の在り方を説明していこうとする動きは構造主義の形で現れてくるが、その流れの中で宗教現象に関わった人にエリアーデをあげることが出来る。かれは聖と俗という共通の受け皿を宗教現象の基本とし、その受け皿の在り方がそれぞれの時間と空間の在り方によって独自なる形となって現れてくるとした。⁸⁾

それゆえ、エリアーデは自分の宗教研究を比較宗教学と位置付けず、解釈学的現象学という方法論に依拠しながら宗教史学という立場を確立したのである。かれは世界宗教と未開、民族宗教の違いも基本的には認めず、宗教現象はその形態がどうであれ、聖と俗という構造において共通であるとした。その主張は極めて意義深い内容を持っているように思われるがここではその妥当性について問わないことにしよう。われわれがここで注目したいことは異なった宗教現象や異なった社会現象の背後にある共通の何かが存在しているのではないかと問うてみることであり、さらに、そうした共通性が存在しているということになれば、比較と言う視座からそのことをどのように明らかに出来るのかと問いを投げかけてみるのである。

比較の行為で問題になる第二の点は文化や社会の歴史的变化をどのように説明するかという問いである。鈴木は仏教とのかかわりで日本文化を理解していったが、その立場から今日の高度な科

学技術の現状をどう説明すればよいのだろうか。文化とは一般に時間に関係のない無時間的価値を意味するように理解されがちである。しかし、ちょうど人間が時間の流れを通してそれ自身の存在の在り方が変化していくように、文化もそれ自身の様態を異文化との接触を通して変化していくものと考ええる。ジョージ・ハーバード・ミードは人間の意識を展開する何かであるとしてデカルト的意識の在り方ときわだつた違いを示し、動的流れと意識の関係を説明したが、このことはまさに全ての存在が時間の流れで自己変革の状態を示しているといつてよい。勿論、人間が頭、胴体、足等の構成要因で成立する共通の構造を持つ有機的存在であり、それゆえ時間を越えた共時的側面をもっている。しかし同時に、人間は幼児時代から青年時代、さらには成人へと変遷していく動的存在でもある。こうした歴史の変遷を反省という行為を通して、人間は幼小時代、両親や先生にひどく依存している自分と、青年になり合目的立場を貫く自律していく自分の存在、あるいは年をとり幼小時代や青年時代とは異なって自分の限られた命を強く感じながら生き続ける存在であるといったように様々な形で自己の存在の在り方を認識する。同様に文化も時間の流れでそれ自身の様態を急激に変化してしまふ側面を持っているはずである。このことは社会や文化の在り方を考えていく場合、時間の流れを取り込む必要があることを示唆している。

私は以前比較思想学会で文化理解の能力を次のように発表した

ことがある。

- (1) それぞれの国の文化的独自性を認め、他者の立場でものごとを考えられる能力（比較的視座）
 - (2) それぞれの立場の差異性の背後にあると思われる共通項をてがかりとして、お互に対話を促進できる能力（共通認識的、対話的視座）
 - (3) 対話を通して、それぞれの文化に異文化の諸様態を取り込み、それぞれの文化の幅を広げ得る能力（歴史的、自己変革的視座）
- この発表で主張しなかったことは文化の在り方を比較的視座、共通認識的視座、歴史的視座という三つの様態によって接近することの必要性であった。比較的視座は独自性を明らかにする事ができても、共通性や歴史の変革の過程を無視しがちであるし、反対に共通認識的視座からは差異性なるものがなかなか明らかにならない。とすれば、問題はそうした三つの様態を理論的レベル（抽象化）で如何に包括的に説明できるかという問いが残される。この問いは哲学的レベルではツォンヌールが提示したラングとパロールという概念や構造主義と解釈学との関係を通してポール・リクールなどによって既に吟味されてきているが、そのレベルを社会的、文化的枠組みで模索しているものは少ないのではなからうか。

(1) マックス・ウェーバー『社会学の根本概念』清水幾太郎訳（岩波

書店、一九七二年）

- (2) エミール・デュルケム『社会方法論の規準』宮島喬訳(岩波書店
一九八四年)
- (3) Nisbet, A. Robert *Social Change and History* (London: Oxford
University Press, 1966) pp. 3—11.
- (4) 鈴木大拙「禅仏教に関する講演」『禅と精神分析』小堀宗相訳(東
京創元社、一九八六年) pp. 3—11.
- (5) 峰島旭雄『比較思想をめぐらさるか』(北樹出版、一九八八年)
- (6) Geertz, Clifford *The Interpretation of Cultures* (New York:
Basic Books, 1973) pp. 3—30.
- (7) Kristensen, W. Brede *The Meaning of Religion* (Hague:
Martinus Nijhoff, 1960) p. 122.
- (8) Eliade, Mircea *The Sacred and Profane* (New York: Har-
court Brace & World, 1959).
- (9) Mead H. George *Mind, Self and Society* (Chicago: the Uni-
versity of Chicago, 1936).

(ながみ・じゅんじゅ) 社会思想、静岡大学教授