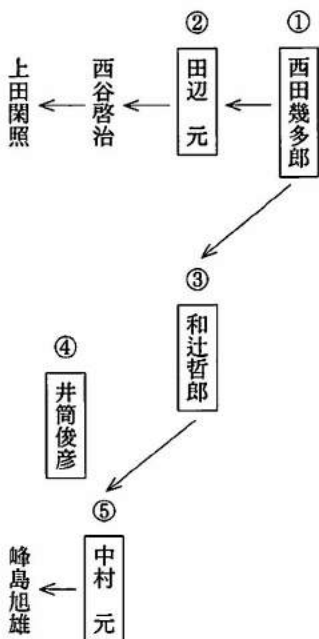


日本における比較思想の系譜

比較思想学会四〇周年記念大会の基調講演の題目として、私は「日本における比較思想の系譜」を選んだ。日本における比較思想の系譜といえば、空海の「三教指帰」や富永仲基の「出定後語」以来、さまざまな形で辿られるだろうが、しかしここでは明治以後の大思想家、西田幾多郎、田辺元、和辻哲郎、井筒俊彦、中村元の方々の研究をとり上げる。これらの方々の研究の間には、系譜的連関のあるところも、またないところもあるが、これら偉大な思想家たちが、ひとしく比較思想的研究を基盤としているという共通の事実に注目したい。つまり日本の世界的思想家は、いずれも比較思想の優れた実践者であったということである。日本の思想研究の独創性とその世界的貢献が、こうした比較思想的研究を基にした、より世界的な統合への努力であったと云える。このことを明らかにするとともに、我が国の比較思想研究の今後の進路も示唆したい。

伊東 俊太郎

まず最初に、今日とり上げる五人の方々を含む系譜的図表を、以下簡単に掲げておく。



（以下の叙述において、私にとつては当然「先生」の名称とともに論ずべき優れたの方々であるが、本誌が学会誌であることを

願慮して一切の敬称を略することとした、この点あらかじめ、お許しを請うておきたい。第二に、本誌が比較思想の學術誌であるため、いきおい全体が比較思想の観点からの論述に力点がおかれていることも、お断りしておく。

一 西田幾多郎（一八七〇—一九四五）

1 「善の研究」における「純粹經驗」

一般に西田の「善の研究」（一九一）における「純粹經驗」は、アメリカの哲学者ウィリアム・ジェイムズの「根本的經驗論」における pure experience の日本版であると云われている。たしかに、この頃四高の教授として「善の研究」の草稿を準備していた西田は、鈴木大拙より送られたジェイムズの論文「純粹經驗の世界」（一九〇四）や彼のその他の著作を熱心に読んでいた。しかし私自身ジェイムズのものを読んでもみると、彼の pure experience は西田の「純粹經驗」とはかなり異なったものであることが分かる。両名は、「認識するもの」と「認識されるもの」、主客の分裂以前の状態である「純粹經驗」を云っていることは共通だが（しかしジェイムズは「主客合一」というような云い方はしていない）、ジェイムズはむしろ「經驗同士を結びつけるものが、また經驗である」ことを強調しているのである。いったい西田の「純粹經驗」は個人的なものなのか、そうではないのか。作画の体験や音楽をきく経験などを例にしているときは、個人的な経験のようであるが、これにより「独

我論」を脱しようとしている点では、どうしても個人的なものではありえない。ジェイムズの pure experience は明らかに個人的な経験から成るものだが、西田の「純粹經驗」のなかで「他者」というものがどのように位置づけられているのであろうか。自他関係がどうなっているのか。この段階の西田が気にしていない、この点がまず問題となる。

そしていっそう重要なことは、西田の「純粹經驗」は「一般的或者」とか「潜在的或者」と云われる「意識の統一力」をもつていて、それが次々に発展してゆき、「實在」「善」「宗教」にまで展開してゆくことである。この動的過程をおし進めるものはいったい何なのか。これこそ「善の研究」の最大問題であり、ジェイムズの pure experience と全く異なる点である。のちに西田はフィヒテの「事行」(Tathandlung) などをとり上げて自己の所論を擁護しているが、これはドイツ観念論、とくにヘーゲルの「精神現象学」における、(感性的) 意識→自己意識→精神→宗教→絶対知と辿られる過程に極めて似ている（そこにおける論理は違いが）。

つまり西田は、ジェイムズから「純粹經驗」の言葉やアイデアを受けとりはしたが、むしろドイツ観念論がとり扱っていたような意識の「自己発展」を、彼自身の禅体験をもとにして、自らの仕方では基礎づけたと云える。これが比較思想的にみた「善の研究」の位置づけである。

2 「純粹經驗」から「絶対無の自己限定」へ

先に述べた意識の自己運動・展開を、よりよく説明するために、西田は「純粹經驗」から「自覚における直観と反省」へと進む。つまり直観だけではなく、これが反省と結びついた「自覚」の問題に入ってゆく。さらにこの「自覚」の問題から一転して「場所」(働くものから見るものへ)(一九二七)「後編」(以後)の立場に到る。「場所」は、アリストテレスの「基体」(ヒュポケイメノン)が「主語」となって「述語」とならないものであるのに対し、逆に「述語」となって「主語」とならないものとされ、従来の主語的論理から脱却し、述語的論理の形成に向かう。この辺りから、西田哲学は真に独創的なものとなってゆく。そしてこの「場所」は「弁証法的な一般者」として具体化され、この弁証法的な一般者の自己限定として「歴史的事実」の世界をとり扱うようになる。ここに「行為的直観」とか「絶対矛盾的自己同一」とかいう西田特有の概念、用語が登場し、ついに「絶対無の自覚的限定」として「宗教的世界」も、この述語的論理によって包摂されてゆく。この過程については、すでに多くの研究書(上田閑照、小坂国継、藤田正勝他)により詳しく論ぜられているゆえ、ここでは深入りしない。ただ「善の研究」において論ぜられていたことが、一步一步と深められて、最後に歴史的世界や宗教的世界が、自らの論理構築の進展のなかに見事に組み入れられていったことは、日本における独創的な思想研究の歩みとして高く評価される。

ところで、この「絶対無の自己限定」にまで到る粘り強い西田の諸論文を読み終って、何を感じるだろうか。ここに想い出されるのは戸坂潤の「日本イデオロギー論」(一九三五)のなかの「無の論理」は論理であるのか—西田哲学の方法について—である。その結論は「無の論理は論理ではない」、なぜなら「それは存在そのものを考えることはできないのであって、ただ存在の「論理的意義」だけをしか考えられ得ないのだから」である。つまり私の言葉で云えば、これまでのさまざまな宗教的言説などを、西田の立場の論理的用語によって解説しているのであって、そこでは概念的理解的枠組みと考えられるものが与えられただけである。その意味では、「行為的自己」の立場を主張しながらも、なお、全体として「観照的」(contemplative)と云われる所以かも知れない。既存の社会的存在や宗教的存在のあり方が、それで了解できたように思われても、そこから我々が何をなすべきかが出てくるようなものがない。「思想」が何らかの「行動」をうながすものとすれば、それは説明だけに終っている「諦観」的態度になってしまうのではないか。そのように感じた、もう一人の哲学者が、実は田辺元であった。

二 田辺元(一八八五—一九六二)

1 田辺の西田批判と「種の論理」

田辺によれば、「絶対無の場所の自己限定」ですべてを説明することは、プロテイノスの「流出説」のように、そこからす

べてが発出する観照的な宗教的諦観となり、哲学から逸脱してしまう。哲学が問題とすべき「生のまゝの現実や行為」がその生きた地盤を失って、非実践的なものになってしまふ惧れがある（西田先生の教を仰ぐ（一九三〇）および「種の論理の意味を明にす」（一九三七））。哲学はもともと「生のまゝの現実」と対決しなければならぬとして、そこに「種の論理」が主張される。ここに「種」とは現実には「国家」（や「民族」）が意味され、この国家と個人との緊張した関係がとり上げられる。それは「類」（人類）と「個」（個人）だけしか考えない西田の抽象的思弁を、もっと現実的なものとし、一九世紀以来の「社会」の発見にともない、「社会存在の論理」を構築しようとするものである。

ところで「種」をとり入れることは、田辺の云うとおりの必要なのであるが、しかし比較思想ないし比較文明文化の立場（私の立場）からみると、この人類と個人との間にある「種」とは、「国家」や「民族」ではなく、実に「文明」なのである。つまり「類」（人類）―「種」（文明―複数）―個（個人）という関係になる。国家とは政治的単位であり、民族とは種族的単位であって、比較思想の場面で、国家対国家、民族対民族、ないしこれと個人の関係をとり扱うことは余り意味がない。むしろ文明対文明、またある文明とそれに属する個人との関係を問題にすべきである。そしてこの関係を明らかにするのは、「絶対媒介」などという弁証法ではなく、自他の間に存する関係の弁証

法でなくてはならない。「他者理解」というこの問題については、最後にまた言及する。

2 田辺と「死の哲学」

比較思想的にみて興味深いのは、田辺によってその晩年にハイデッガー批判論文として書かれた「生の存在論か死の弁証法か」（Lebensontologie oder Todesdialektik, 1959）である。これは京大定年後の北軽井沢での生活のなかで、愛妻ちよの死を契機として自らの経験を基にして執筆されたもので、「ハイデッガー七〇歳記念論文集」に掲載された。田辺によれば、ハイデッガーの「現存在」（Dasein―人間存在）は、「死への存在」（Sein zum Tode）として死を強く意識しているが、それはまだ単に可能性にとどまり、そのことによって「決断」（Entscheidung）をうながされるが、死は実現されてはいない。彼にとつての現実の死は、*Man stirbt* というように *das Man* の死であり、彼自身の死ではない。死はどこまでも可能的なものにとどめられて、彼自身はあくまで *Dasein* として存在している。結局はそれは「生の存在論」である。田辺にとつて死はもつと現実的であり、共存的である。「自分」の死だけではなく、「汝」の死であり、また、「彼」または「彼女」の死であり、この死は単なる「消滅」ではなく、生者との関わりをなかで生きている。生き続けることにより、そこに生者と死者との「実存協同」が実現されている。つまり考察の立脚地が、ハイデッガーのような、現在生きている単独者のあり方だからではなく、死者をもとりこんだ

共同存在のあり方にまで拡張されている。私はこの田辺の視野転換の意味は大きいと思う。ヨーロッパの個人主義の扉を破った、生死を超える交流の連関共同体の認識に移ってゆくことは、今日の重要な思想的課題であろう。私も田辺とは少し違った見地からではあるが、田辺の考え方と通ずるものをもっている。私自身決して孤立した単独者ではなく、この宇宙の長い歴史のなから生み出され、その宇宙へと再び還ってゆく。そうした共同連関体の一員として、他者との連関のなかにあり続けるのである。これを従来云われてきた panentheism や panenphyism から進んで、panecosmism と名づけておく。ここに今日の哲学の大転換があり、田辺の「死の哲学」はそこへ到る一つの途を指し示す注目すべきものと私には思われる。

三 和辻哲郎（一八八九—一九六〇）

1 和辻と「風土」の比較思想

比較思想ないし比較文明的にみて、和辻の最も興味深く重要な著作は「風土」（一九三五）である。彼の「風土」の概念は、西田の「環境と個体の自己同一」としての「場所」の概念と結びついていると思われる。「風土」は単なる物理的世界ではなく、そこに住む人間の生き方や態度・感性と一体となっている。つまり人間的なものである。和辻はこうした立場から、自らのヨーロッパ留学の旅における経験をもとにして、世界の風土を「モンスーン」（アジア・インド・南シナ・日本）と「沙漠」

（アラビア・アフリカ）と「牧場」（ヨーロッパ）に分け、そこにおける人々の考え方、生活様式、自然に対する態度の違いなどを見事に剔出してみせた。これは和辻の優れた感性・洞察力を示すもので、それまでの思想論、文化論に欠けていた「風土」という環境的條件を組み入れた創造的試みであった。これは同時にハイデッガーの「存在と時間」（一九二七）における「時間」中心の見方に対抗して「空間」の問題を提起したとも云える。今後の文化論が、この時空（歴史と地理）を統合したものでなければならぬのは、云うまでもないであろう。

2 和辻と「間柄」の倫理

次いで和辻の最も大きな功績は、「人間の学としての倫理学」（一九三四）に表わされた「間柄」（あいだがら）の倫理の創出であろう。この著作にも西田への献辞があり、また「人倫の絶対的全体性」を説明するものとして、「我と汝」を説く西田への言及があるから、西田の「場」の考えと結びつきがあるかも知れない。しかし和辻の試みは「倫理」（「ともがら」の「ことわり」）の言葉の分析から出発する、あくまでも独自のもので、これもまたハイデッガーのような単独者の倫理を批判するものとなっている。ハイデッガーが *Mitdasein* を説いても、それは単に個人の並存で、道具の *Zuhandensein* を介して間接に結びつくにすぎない。和辻にとっては、人間存在はまさに人間存在として、その理論的認識においても実践的倫理においても、最初から間柄の共同態を前提し、それに基づいて行われていると

する。私はこの和辻の主張は正しいものであり、従来の哲学や倫理学の大きいなる転換をもたらすものと考ええる。

しかし問題は、この間柄の中味である。和辻は当初はかなり一般的な広いものを考えていたが、しだいに「同胞」、つまり国家のなかでの個人同士の関係に収斂していったようにみえる。ここに今日からみると限界がある。私にとって「間柄」とは本質的に「自我関係」であり、これは必ずしも同質なものの間柄ではなく、むしろ異質なものとの関係を含む。つまり「間柄」はそうした「他者理解」において成立するのである。自己対他者関係において、他者とは他人、他文化、他文明のほかに、動物や植物を含む自然も、今や重要な他者である。この「他者理解」については、最後にまた再論する。

四 井筒俊彦（一九一四—一九九三）

1 井筒とイスラーム思想

井筒の比較思想に対する第一の貢献は、イスラーム思想というものを比較の項として日本にはじめて取り入れてきたということである。「イスラーム思想史」（一九七五）という名著を刊行し、「コーラン」をはじめとしてさまざまなアラビア語思想文献を原語から翻訳出版したのみならず、「スーフイズムとタオイズム」(*Sufism and Taoism: A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts*, University of California, 1984) のような優れた比較研究を行った。その他彼の著作の到るところで、

イスラームと仏教その他の東洋思想との比較考察がみられる。人によつては、彼のイスラーム理解はイランのシーア派的方向に偏っているなどと云われもするが、シーア派であれ、スンナ派であれ、そのアラビア語原典をしっかりと読みこなし、この意味を正確につかみ出してくることが重要で、井筒はその上で彼の主体的な実体験をもとにして、その独自の解釈をなしとげているところに、むしろ彼の思想研究の卓越さがあると云うべきだろう。

2 井筒と「コトバの哲学」

井筒の研究のもう一つの特徴は、「コトバ」の重視である。この「コトバ」は単なる「言葉」のように意味を写すものではなく、むしろ意味を根源において「つくり出す」ものである。しかも井筒の言語論は、ソシュールのシニフィアン・シニフィエの対応による、意識の表層に発するものではなく、意識の深層に根を下ろす「言語アラヤ識」に基づくものである（「意識と本質」(一九九二)）。このことは、彼の意味論が唯識の「種子」（ピージャ）論にちなむことを示唆している。実際井筒は、イスラーム研究者であると同時に、否それ以上に、哲学的意味論の研究者として自らを持っていた向きがある。しかしこの辺りの詳細は、つづく若松氏の発表にゆずり、次のその生誕一〇〇年を記念する中村元の問題に移りたい。

（なお、井筒の系譜上での関係は、やや孤立している。西田の著作に触れた文言はあるが、実質的關係は見出し難い。後継

についても、「意味の構造」(一九七二)を邦訳された牧野信也ほか、黒田壽郎、松本耿一郎がおられるが、今後の研究の継承発展が期待される。)。

五 中村元(一九二二—一九九九)

1 中村と比較思想研究

中村はそれまでなされてきた個別的な比較研究にとどまらず、比較思想なるものの全般的考察を行い、我が国においてその学問的基礎を定めた。本学会の創設もこれに負うのであり、このことにより日本を比較思想研究の大きな一拠点たらしめた。これは不朽の功績である。彼はつとに「初期ウエーダント哲学」についての世界的業績をあげ、パリー語原典の翻訳をはじめ、原始仏教の精細緻密な説明を行ったのみならず、インド思想にとどまらず、ギリシア哲学、中国哲学、日本思想を包括的にとり上げ、比較研究の対象とした。まず「東洋人の思维方式」(四巻、一九四七—一九六四)において、インド人・中国人・日本人・チベット人、次いで後に韓国人の思维構造も加えて比較して論じた。これは貴重な業績であるが、さらに進んで「比較思想論」(一九六〇)を著して、この新しい研究領域の全体の展望を与えた。これはそれまで類書をみないもので、今でもこれを超える総体的考察は得られていないであろう。さらに注目を喚起したのは、英文著作 *A Comparative History of Ideas* (Kegan Paul International, 1975) である。これは英文文であるた

めか、日本では余り読まれていないようであるが、これこそ比較思想の宝庫であり、この領域の研究者の熟読をお勧めしたい。ここに比較思想研究のさまざまな問題が発見されるであろう。

2 中村の比較思想の世界性

中村の比較思想の研究には、世界的規模における思想の平行発展を与える歴史的パースペクティブが与えられている。これは西田、田辺、井筒にはなかった大きな特色である。具体的には「原始的思维」↓「古代的思维」↓「中世的思维」↓「近代的思维」という風に、古代後期の「普遍思想」にとくに注目しながら、その発展段階が明確に区別されて論ぜられ、それぞれの特色がはつきり剔出されている。中村は和辻にもこうした「歴史的パースペクティブ」のあったことを指摘し、それを重要だとしている。それは「倫理学」(下巻、一九四九)の「世界史における諸国民の業績」における「世界史第一期」(エジプト、メソポタミア)、「世界史第二期」(ギリシア、ローマ、インド、シナ)、「世界史第三期」(イスラム、新しいシナ、新しいヨーロッパ)である。ここにおける記述はたしかに貴重ではあるが、肝心のその次の「近代」をつくる「科学革命」の認識を欠くたぬ、それは現代の科学技術文明に直接する諸問題を全くとり扱いていない。中村の「近代」の規定にもなお再考の余地があるとはいえず、こうした世界史的視野をつねに失わなかった点は重要である。

中村によって独創的に展開された壮大なる「世界思想史」(全

七卷、一九七四—一九七七）は、なお我々によるその継承と発展を俟っている。

六 比較思想の新たな射程

最後に比較思想研究のあり方について、私自身の考えを述べておきたい。

1 私にとつての比較研究

私にとつて比較研究とは、結局他者理解の試みと云える。自—他の関係構造の構築である。このとき両者の間に共通する「一」を求めて、いわゆる「普遍的」(uni-versal)なものを見出すとすることがしばしば追求される。しかしこれは必ずしも正しくないだろう。この自他はあくまで異なるもので、ここにuni-versalなものを求めて、それを一つのものに向ける(uni-versal)ことはできない。さりとて、それらが単に異なる「多」であるとして、multi-versalなものとして、ばらばらにしてみよう(multi-versal)こともない。そうではなくして、この自他はあくまでも異なりながら、そこに「通底する」ものを見出してゆこうとするのである。これはuni-versalでもmulti-versalでもなく、まさにtrans-versalなのである。「通底させる」(trans-versal)ということとは、互いに自己を交換しながら他者のうちへ、他者を変換しながら自己のうちへととり入れてゆくことを意味する。このようにuniversalityではなく、trans(versal)ityを求めてゆくのが、比較研究の基本的なあり方だと思ふ。この「通

底」するものを見出そうとする「通観」によつて、自でもなく他でもない、新たなものを「共創」(co-creation)し、共生(co-vivence)に向かつての人類の歩みを授けることこそが、比較思想研究の目標であり、使命であろう(なお、この「通底の知」については「環」三一号(二〇〇七、秋)における、服部英二、川勝平太および筆者の鼎談も参照)。

2 比較思想は過去研究にとどまらない

さらに比較思想は単なる過去の研究ではない。それは歴史的問題であるとともに、それにつらなる現在の地球的・人類史的問題であり、深く我々(これからの将来世代を含む)の未来の生き方に関わる思想研究である。歴史遡及的であるとともに未来志向的であり、この交点に立つ我々の「今」という視点を欠いてはならないだろう。この点で現在の比較思想研究は、人間—文化—自然の全領域で新しい自他関係を再構築する重要任務を負っている。

(いとう・しゅんたろう、科学史・比較文明・比較思想、

東京大学名誉教授)