

「比較思想の新たな射程」に向けて

廣澤隆之

今年度の記念大会では統一テーマ「比較思想の新たな射程」を掲げたセッションを設けた。その意義を私なりに総括してみたい。そのために、そもそも比較思想とは、何を対象とし、どのような視点から、どのように対象を知ろうとする研究なのか。そしてその研究の思想的営みは何を求めているのであろうか。

この問いに答えるためには、この学会がどのような意図で設立されたのかを振り返ることも必要である。

それを簡潔にいえば、あらゆる学問研究を視野に入れつつ、思想研究の新たな地平を求めていたといえる。それは端的には、アカデミズムを席捲する西洋近代の思维を世界史的規模で非西洋文化圏の思想と対比することで、新たな知を獲得することであつた。この学会設立とその後の学会活動を指導した中村元は、そのような知の獲得を世界思想的視野で諸思想の思维構造の比較研究にまで及ぶ広大な知の世界を提示した。今、この学会

が創立四十周年を迎え「新たな射程」を求めることには、現在の比較思想研究が新たな段階に入らざるをえない状況把握と連関していることが前提とならう。

その状況は知のグローバリゼーションと表現することが妥当であろうか。すなわち情報の集積と拡大が地球規模となり、その情報が研究活動にも大きな変革を促している。しかもその情報の流れは、多くの場合経済活動と密接に関係している。しかもその経済は、すでに二十世紀の資本主義とは機能と構造の様相を一変させ、その経済に潜む精神性も劇的に変容していると思われる。

グローバル資本主義においては、古代—中世—近世と連綿として人類の倫理の礎となった伝統的な汗水流す労働の美德はすでに意義を失いつつある。国家の意思を超えて、コンピュータに組み込まれたプログラムは世界の金融市場で瞬時に多くの開

発達途上のGDPを超える巨大な資本の移動を可能にする。快適なエアコンのそなわった部屋でコンピュータ画面を操作することで、あるいは自動操作をするプログラムを組み込むことで、炎天下で肉体労働をする人々とは比較にならない豊かさを享受できる。そして金融市場は国家の意思さえも超えて世界を席捲し、多くの知はそのような世界での勝者となるべき方向へと傾注されている。もはや貧困と富の偏在が地球規模で進行する経済活動は圧倒的な力で精神世界を制約しているといえよう。

それはアカデミズムの質さえも変化させている。最新のSTAP細胞に関する一連の動きも、いうならばこの市場経済の中に組み込まれた再生医療に関する莫大な資本の投機と無関係ではない。しかもこのようなアカデミズムの研究の傾向は自然科学のみならず、社会科学や人文科学の世界をも支配しつつあり、それは大学等の教育にまで及んでいる。

このような状況で、現代を生きる我々の精神活動そのものが経済の先導するグローバル化の渦の中で新たな探究の対象になるであろう。経済学の視点から中谷蔵がグローバル資本主義の危機を克服するために「文明の転換」を訴えるのも、このような「新たな視点」を確保することを求めているからと思える。

そのような状況を鑑みて、比較思想はどのような意義をもちつづけることができるのであろうか。

かつて日本の思想は、西洋近代を射程に入れ、自らの近代工

業社会を形成し、さらには欧米列強に対抗する帝国主義国家の建設にまで進んだ。このような政治・経済の状況の中で、必然的に西洋思想は近代日本の思想形成に強く刺激を与えつづけた。伝統的なアジア、とりわけ東アジアの仏教、儒教、老荘思想などの思想系譜を継承する日本の思惟は、新たに西洋思想を模範として学ぶだけでなく、西洋と対峙する独自の思想形成も要請された。

たとえば、西田幾多郎は西洋思想に対峙する思想を仏教に求めた。そして和辻哲郎は西洋思想に対抗する倫理学の基礎に「人間」を求めるが、それは近世の儒教がいう「人道（人倫）」のような伝統をふまえるものであった。すなわち、近代日本の思想には「他者」としての西洋と向かい合う「自己」が常に問われていたのである。いわば「他者」を知ること、「自己」の位置づけをするという思想の営みであった。

今回の統一テーマに関する三つのセクションの前に、伊東俊太郎による基調講演が行われたが、そこでも比較思想は端的に「他者理解」の営みであることが基本であり、その「他者理解」のあり方が比較思想の系譜として提示された。

そして、まさしく「他者」こそが今回の大会の統一テーマにおける討論の鍵概念であったといえよう。伊東は西田幾多郎、田辺元、和辻哲郎、井筒俊彦、中村元を基軸にする比較思想の系譜を描く。

その中で、伊東はたとえば西田は個人の純粋経験を射程に入

れて、「一般者」における意思統一の力の動的過程において「自己」を確定しようとする。そこでは「純粹經驗」という術語をジェイムスから借用するが、彼が対峙した西洋思想は基本的にヘーゲルの「精神現象学」にあると伊東は指摘する。そして西田の哲学において不分明であった実践の課題は田辺にとつては、自己と他者の関係する弁証法として「種の論理」へと展開したとみる。その自我関係における実践の最大のテーマは「汝の死」であり、しかもそれはハイデガーの *Sein zum Tode* を超える実践的な「他者」との関わりがあるとする。

このような伊東の指摘においても、伊東が比較思想とみなす西田にしる田辺にしる、それはヘーゲルやハイデガーの思想と主体的にあるいは実践的に対峙することで自己を確定する思想的営みであるといえる。そこで比較思想はヘーゲルやハイデガーといった個別の思想を比較の場に引き出すというだけではなかつた。田辺には強く思想の主題となつてゐる死は「他者」として自己に関係し、その関係において「自己」が問われ続けていたのである。

このような比較思想のあり方は、和辻を媒介として、中村ではかなり異なつてゐる。中村は世界の諸思想の思惟構造に関心を寄せ、世界的な思想展開の歴史的視野 *perspective* を獲得することをめざす。ただし、伊東はそこに科学革命の視点が欠けてゐることを指摘する。ここで中村が歴史的視野をもつとき、井筒のように歴史の時間軸をあえて外す思想理解が中村にもあ

つたかどうか、それは第一セクションの若松の問題提起と関連する。

しかしいずれにせよ、世界の諸思想を包括的に視野におさめる比較思想の開拓は中村の大きな功績である。そして中村元に到るいくつかの比較思想の系譜を総括的に理解するならば、伊東は比較思想の眼目は「他者理解の試み」にあるとする。

だが、このような思想の系譜は、ややもすると近代日本の思想圏内では西洋思想を「他者」とする傾向がつよい。末木は、今回のテーマ設定の趣旨説明において、西洋哲学に関心が局限化される状況への問題提起をし、「新たな射程」において比較思想の可能性を試みる。「哲学のヨーロッパ主義」の状況を振り返りつつ、日本思想を見直すグローバルな研究を念頭において、新たな試みの一端を示す。それは西田や田辺にも通底する死・死者を「他者」として受けとめる「射程」からの日本思想の見直しへと向かう。

このような問題提起を承けて、「他者」を比較思想の「射程」において問うことは、これからの比較思想学会においてさらに深化した課題になるであろう。

さて、そこで新たな問題提起をしておきたい。それは、かつての比較思想研究においてしばしば見られる「東洋思想と西洋思想」の枠組みを比較思想とする傾向への疑問である。たとえば「道元とハイデガー」「親鸞とキルケゴール」といった比較思想のテーマ設定である。このように東洋と西洋の個別思想を

比較することは、近代になって地理的・歴史的には相互に「他者」である西洋と東洋が政治・経済においても直接向かい合い、密接な交流がなされる状況における「他者理解」の欲求であったといえよう。

しかし、西洋近代を自らの教育や社会思想の範として、精神活動を錬磨してきた近代日本はすでに百年以上の歴史をもつ。我々の受けた教育は、たしかに東アジアに伝統的な儒教の影響もあるが、大枠は西洋近代を範とするものであった。たとえば、近世の先駆的な思想家である安藤昌益の評価が高まるのも、それは西洋近代の社会主義やマルクス主義を媒介とし、その西洋の眼差しで自国の思想史を構築するものであった。それゆえ、儒教にもとづく政治体制を補強する近世の倫理観は批判される傾向にあった。たとえば、西洋近代の自然法に由来する平等・自由などの観念が導入されれば、東アジアの家父長制社会の産物である男女観など一蹴されるのである。

このような思想理解の視点のとりかたは、仏教思想史においても顕著であるといえる。

そもそもが西洋近代の生み出したインド学や仏教に内在する学問の成立根拠となる思想を問うことなく、むしろ西洋近代の思想課題が投影した仏教の視点で日本仏教思想史はある常識を生み出した。その典型は鎌倉仏教を西洋思想と対比させ、そこに近代思想と無媒介に結びつく思想を見いだそうとする傾向である。それが「道元とハイデガー」「親鸞とキルケゴール」

といった、いささか手垢にまみれたテーマ設定である。

そこでは、西田や和辻が試みた、また伊東が指摘するような「他者理解」の思想的営みが確保されているのであろうか。西洋近代の哲学と仏教を無媒介の「 \sim と \sim 」という形で結びつける比較思想において、はたして「他者」とは何かを、今回の統一テーマの討論を聴講しつつ、自らに問いかげざるをえなかった。

そして、我々のような戦後教育の中で育つた者には、もはや西洋が「他者」であり続けてはいないのでは、と思いついた。そして東洋もけつして単純に「自己」とはいえないと思える（井筒はなぜ執拗にプロテイノスを含めた「東洋」を求めたのであろうか）。我々の「自己」の内部には西洋近代が入り込み、その西洋近代が我々を「自己」として意識させている。西洋は外部に指定される「他者」ではなく、「自己」の内部にも存在する。しかしその「自己」の内なる西洋が、純然たる西洋であるかという点、それでもなさそうである。そのことは具体的に身体を西洋世界に投げ込めば、簡単に実感できる。

それでは東洋が「自己」であるかといえば、それもあやふやである。西洋文明と対峙した明治期の知識人たちが漢籍や仏典に通暁していたように、我々は東アジアの知を血肉化しているわけではない。

総じて、我々にとって東と西は曖昧であり、境界線は見失われている。

比較思想研究において、しばしば東と西の対比がされるが、その一つの典型を私はR・オットーの「西と東の神秘主義」に認めることができると思う。すぐれた神学者でありまたインド研究を遂行したオットーのこの名著はマイスター・エックハルトとジャンカラを比較したものである。この著書で、オットーは西と東の思想家を比較できる根拠を「人間精神の最深部分」から現れ出る神秘主義における「内的親和性」に求めた。それは、今回のセクシオンの一つで討論された井筒俊彦にもみられる傾向である。井筒は神秘主義の思想表現を歴史からいったんは切り離し、その共時的構造を求めるが、基本的にはオットーに通じるものがある。

さて、そのオットーの「西と東の神秘主義」は、その冒頭においてイギリスの詩人ラジャード・キップリングの「東は東、西は西、この二つが出会うことはない」という言葉を紹介することから始めている。オットーは地理的・歴史的に設定された東と西の境界線を精神の深みへと超えようとした。それはジャンカラもエックハルトも形而上学で変装しつつ、思弁は常に「存在」に向かっているというのである。そこにおいては、西も東もなく、そのようにして比較思想は成り立つというのである。

すなわち「他者」とは東や西に見いだすことはできないのである。西洋が私にとつての「自己」でもあるし、東洋が「自己」でもある。しかしそのように意識される「自己」においては、

オットーや井筒の提示する比較思想のように「存在」や「本質」を意識にもたらず精神の最深部への視点を確保できない。

末木は趣旨説明において「他者」を死・死者とし、そこに思想的にかかわる日本思想史の見直しに比較思想の可能性を提示した。まさに「存在」への問いとして、「他者理解」の比較思想の「新たな射程」となるであろう。

この問題は直接的に第三セクシオンにおける森岡正博の「ペルソナ論の現代的意義」の問題に結びつく。森岡は独自のペルソナ論の展開において「他者」である死者が自己にリアリティをもって顕現をする事態を問題にする。現代哲学としてきわめて示唆に富む森岡の提言に対して、氣多雅子は死者の身体の問題をメルローポンティの現象学を参照しつつ、「他者理解」は「他者」が身体的に実存することを根柢とするのであるという。そして現代医療の現実、その身体がすでに管理されたものであることを指摘する。氣多の提示する問題は現代医学や医療によって制度化された身体への理解として充分に説得力をもつ。しかし、死体の腐乱する過程を仔細に見続ける仏教の不浄観などの身体論の問題が組み込まれるかどうか、私には氣多に刺激されたがために疑問が残った。さらには、森岡のペルソナ論は死者の身体を媒介とする会話にリアリティを感じる哲学の問いかけであるとすれば、どうしてもペルソナ劇の典型ともいえる能における死者との対話がリアルになる思想を問うこと（これは免疫学者で謡曲「無明の井」などの作者でもある多田富雄

に刺激されたテーマでもあるが)、さらには日常的な日本の習俗に組み込まれた生者―死者の共存(それは田辺の哲学や日蓮解釈に専念した上原専録にも通じるが)のあり方を「人間精神の最深部」において問う比較思想が射程となるのではなからうか。

さて「他者」が政治の中に組み込まれるとき、その「他者理解」はどのように遂行されるのか。そのテーマが第二セクションにおける高橋哲哉「赦しを乞う」国家についてであった。自己と他者が、国家のレベルではどのように関係するのか。私にはどうにも考えることができない問いを高橋は問う。

彼は侵略や戦争などといった国家の犯した許しがたい過失に對する「赦し(forgiveness)」をドイツの事例を示しながら、朝鮮半島における加害国家日本と被害者である韓国との自己と他者の関係を考える視点を確保しようとする。しかし、私には国家が人格的に「赦し」の主体となり、また客体となるという構造が理解できなかつた。ただしそれは高橋の提言に對する平山洋のコメントの趣とは異なつた意味である。

平山は中華人民共和国と韓国に對する日本の政治決着やドイツと日本の戦争責任は同一視できない、などの立場から高橋を批判した。しかし、そのような批判は政治学の領域に組み込まれすぎており、「他者理解」という「新たななる射程」を求める比較思想においては、そのような政治力学が働く「人間精神の最深部」が問われなければならないのではあるまいか。

一九七〇年代以降の「許しを乞う」国家ドイツの登場が高橋にとつて、「他者」として存在し、その「他者」を鏡にするこゝとで日本という「国家」が映し出されるということであるなら、現に存在する「私」が「他者」とする政治権力をもつ国家とは一体何なのであろうか。高橋の誠実な問題提起にもかかわらず、私にはそこに比較思想への「新たななる射程」を総括する立場で見いだすことができなかったことを反省している。

さて、この学会にとつて井筒俊彦が前面に出る興味深い提言が第一セクションの若松英輔「東洋論―中村元と井筒俊彦」であった。井筒が「意識と本質」などにおいて示す「共時的構造化」の視点は今日でもみずみずしい。それを鮮やかに中村元と結びつけて若松は提示した。私は歴史的な時間軸から東洋の思想をはずし、それを共時的に構造化する井筒の思想を、先に述べたようにオットーの比較思想と近似したものと理解してきた。そして中村元の思想史理解はそれと対立するかのよう受けとめてきた。しかし若松は、中村元における思想理解が通時的であると同時に、そこに共時的構造化を求める明確な意思があつたとする。それは中村が世界の諸思想を「思惟構造」として包括的に考察した態度をいうのかどうか、疑問である。伊東は中村に世界史的視野を認めるが、「時間軸をはずす」井筒のような明確な思想的視点が中村にあつたのであろうか。

井筒には、若松も指摘するように、意図的に思想を時間軸から外し、構造化することで思想を生み出す力が働いているが、

中村の場合に思想史の枠における思惟の構造の類型を抽出することではなかつたのであろうか。

いずれにせよ、井筒と中村が遺した比較思想の巨大な果実を、若松が心地よく描ききつたセクションであつた。そこでは新たに「東洋」が求め、尋ねられねばならない。それは我々にとつての自己理解でもあり、他者理解でもある。

以上、三つのセクションを通じて、末木が趣旨説明で提起し、この学会に求めた「比較思想の新たなる射程」は従来の比較思想研究を超えゆく可能性を示すことができたと確信する。そして「他者理解」が比較思想においてどのように深化すべきなのかを問いつつ、比較思想の地平の遠方を望む地点に我々は立っている。

(ひろさわ・たかゆき、仏教学、大正大学教授)