

比較思想のあり方を問う

廣 澤 隆 之

一 比較思想ということ

本誌第四〇号で「比較思想の新たな射程」という特集が組まれている。ここでは比較思想の今日的なあり方を提言する興味深い論者が掲載されている。新たな比較思想の可能性を問う議論の総括的な一文を筆者も寄稿した。この東京地区例会の発表も、その内容と重なるので前号を参照していただきたい。

さて、本学会は「比較思想学会」であり、研究成果を公開する学会誌（本誌）のタイトルは「比較思想研究」となっている。そしてその英語訳は *Studies in Comparative Philosophy* である。ここに「思想」が *philosophy* と翻訳されていることについて、中村元は *philosophy* が日本語で「思想」という語で表現する内実に近いと考えていたことを峰島は指摘している（峰島旭雄、『比較思想研究』第一七号、一九九〇年）。*Philosophy*

を狭義の「哲学」に限定せず、広く「思想」と捉えるほうが妥当であろう。末木も本誌第四十号で同様の見解を表明している。

このような「思想」「哲学」あるいは *philosophy* の意味を検討するより、ここでは「比較」のあり方に焦点をしぼるほうが、本学会が問うべき比較思想のあり方を検討することに資するであろう。なぜなら、比較する主体の態度を哲学的に、あるいは思想的に反省すること、すなわち我々の学的態度を確認することが比較思想のあり方を問う必須の条件となるからである。

大雑把に言えば、「比較思想」は関心を寄せる思想的事柄を、西洋や東洋のある地域に限定した思想史を参照しつつ、地域研究の枠を超えた世界的思想文脈 *global context* に意味づける作業、あるいは世界的視点 *world perspective* から思想の地域研究の成果を類型的に整理し、その諸類型の比較を行うことともいえよう。そしてそのような学的営みを通じて、異文化・諸思

盤を通じて自己の思想的基盤を確認することを目的とする。

このような自己を確認する作業において、自己にとっての他者との比較ということが西欧文明の世界進出とともに、西洋と非西洋の関係における文化的他者への関心となったといえる。とりわけ、近代西洋にとって古代から高度な文化・思想体系をそなえた東洋は比較対象となった。

また、東洋にとっては西洋近代の文明が世界を席卷する過程で、伝統文化を維持するのみでは近代化を望めない現実直面し、西洋近代と伝統との緊張した関係を自覚せざるをえなかった。それゆえ、東洋においても西洋という他者と自己の存立基盤との対比的な比較が要請された。

それゆえ、「西と東」という比較思想の視点は容易に想定することができる。いわば東と西との異文化間における対話を通じて、新たな文化創出をすることが求められたのである。そのような意味で、比較思想は東西対話 East-West Dialogue ともいえる。そして地理的にも東西が出会うハワイ大学と East-West Philosophers' Conferences が一九二三年に開催されたことは象徴的である。それ以来、ハワイ大学では積極的に東西の哲学交流が行われてきた。

しかし情報がまたたく間に世界に同時発信され、世界が同質の情報を共有できる現代において、東と西の区分はかつてのように判然としない。それゆえ従来のような学的活動が東—西という枠を地理的な文化伝統に設定する限り、現代的な意味で

の、新たな比較思想の射程が見いだせるかどうか、検討すべきであろう。「東と西」という区分における思想の類型的対比という枠組みを超える可能性を求める営みが重視されるべきであろう。

そこで、私の関心でいえば、R・オットーの『西と東の神秘主義』は古典的名著であるが、学派を形成しなかったオットーの思想は今日においても有益な示唆に富むと思える。彼はカント哲学でいうアプリアリをフリースの哲学を媒介にしつつ、いづれの宗教も「聖なるもの」を受けとめる内面的態度として捉え、その「聖なるもの」は合理と非合理の複合体と考えた。そしてその非合理的要素をヌミノーズという宗教感情と理解した。このヌミノーズの類型は多分に旧約聖書の色合いが濃いとしても、文化的制約を超えてインドの宗教にも、東アジアの宗教にも通底するという確信を懐いていた。

すでに彼はある意味では井筒俊彦の志向の先駆となる方法を提示していたとも考えられる。そしてその成果がいかなく発揮されたのが『西と東の神秘主義』であろう。それは全く地理的・時代的に隔絶した思想家マイスター・エックハルトとシヤンカラとの比較研究であるが、それは単に思想類型を異にする両者の比較ということに留まらない。彼が求めたのは人間がその歴史的・文化的制約を超えてしまうと想定された神秘体験の思想的表現である神秘主義を問題にしたのである。それゆえその表現から歴史的制約を受けけない「共時的構造」(井筒俊彦)

を抽出することができるであろう。

このような体験の奥深くに潜む普遍を求める思想的営為は西田幾多郎や西谷啓治にも見られる。彼らはそれゆえに東―西の枠を外した思想を求めることになる。それゆえ、西田も西谷も東と西の思想を引用しつつ、自らが比較思想としての方法を適用しているという自覚は必要ない。

それに対し、中村元は「普遍」を世界思想史を俯瞰する視点から求める。彼は和辻を継承しつつ世界思想史における思想の諸類型が共有し、人間的理性が要求する課題を未来志向的に求める。そして「人類一般の平和と幸福という目的」に資するものを探究することが比較思想に要請されていると考える。このような理想主義的、そしてロマン主義的な志向と実証的な文献学との統合された中村の比較思想の視点は、今日でも世界思想史の複数の類型を切り出して、それらに対比させるという方法として本学会にも浸透していると思われる。

我々は比較思想の自覚を欠く西田や西谷の思想的営みと、強く比較思想を自覚する中村の学的営為を模範とすることができ。しかもこの対極的な両方向を自己の方法の内に取り込むことができるかどうか、という問いはそれなりに意義があると思われる。

それは我々が何故に比較思想を課題にするかという問いと直結すると思われる。

二 比較思想はなぜ求められるのか

さて本学会の第四十回大会では比較思想の営みを「他者理解」としてとらえる軸があったように思える。それは伊東俊太郎の基調講演にも明確に語られていた。彼は自己―他者の関係において、両者に共通する「普遍的 *ethic/versal*」を求めるのではなく、自他に通底する *trans-versal* なものを求めることを課題にする。そしてその求めは自己と他者を相互的に「変換する」ダイナミズムをもち、未来志向的な「共創 *co-creation*」であるとす。それゆえ、過去に遡及する思想史解釈のみならず、過去と未来が交差する「今」に視点を確定すべきであろうという示唆的な提言をしている。この提言を私なりに解釈すれば、他者と関係する現在の自己の存在了解が問われているということになると思える。

この自己の存在了解が、いわば西洋哲学的な文脈のみで、いや西洋哲学史の理解の範囲内で議論されることは不可能であろう。すでに私にとっての「自己」は文化的に規制された枠に閉じ込められているのであり、その事態の中で自己を問うことになる。それゆえ「私」を文化的に規制する「今」の状況を把握しなければならぬ。そこに比較思想が求められる。なぜなら「私」は、端的にいえば、ユーラシア大陸の東に弓状に連なる列島の一点に生存し、その列島の自然という他者と関係し生を営み、しかも日本近代の知を幼少の頃より浴び続け、しかも身

体的には日本のエートスが染みついているのである。

このような「自己」を突き放して眺めれば、その正体は漠としたものである。そこで、少なくとも思想的には、日本の近代知のあり方が総体として問われる。少なくともと言説において「自己」を定位する近代知的傾向が問われる。

しかし、近代の知を日本の文化的文脈で理解することは至難である。それは西洋近代を照射するだけでは見えてこない。そこには種々の要素が、まるで寄せ木細工的に、微妙な組み合わせで構成されているように思える。

明治期からの近代の教養人の知のあり方を眺めると、我々が受けた教育のさまざまな要素が見事に組み込まれているのが分かる。まず近世的素養が歴然とみられる。たとえば明治期の知識人は近世的な教養としての漢籍に対する膨大な知識を集積していた。それは夏目漱石の文章を読めば明らかである。そして儒教的道徳観念は拭いがたくある。しかも神道的な世界観や習俗も組み込まれ、あるいは仏教的な人生観も強く支配することがある。そのような知的風土に、西洋近代が内包する合理―非合理的の桎梏（啓蒙主義とロマン主義など）が東と西の対比的な自覚の中に組み込まれた近代知が形成されている。このようにさまざまな要素が組み合わされた見事な知の寄せ木細工ができあがっている。

このような状況を丸山真男のように「無構造の伝統」と理解できるのであろうか。むしろ、さまざまな要素が複合する全体

が精妙な構造をそなえているのではないかとさえ思える。むしろ西田幾多郎にならえば、寄せ木細工の一片が表面に見える限り、その一片の「自己」は「歴史的表現点」であり、一片が他の要素と複雑に関係し合い寄せ木細工を成り立たせる（構造化する）ダイナミズムが「場所的論理」ではなからうか。

西田の「場所的論理」は壮大な世界の中に自己を了解するという意味で、華嚴思想に近接している。しかし西田はそのことを自覚的に論じていない。このような自己の存在了解において見落とされていたのはたして何であらうか。

ここでR・オットーを思い浮かべるなら、西田にしる西谷にしる、神秘主義に大きく傾きつつも、そこに見られる人類が共有する非合理的な情念（狂気や呪術）がなぜ視野に入らなかつたのであろうか。このような疑問を懐くと、西田の影響が顕著な木村敏の精神病理学や岩田慶治の文化人類学の展開がきわめて示唆的である。彼らは人類が共有する非合理的な情念を自己の存在了解に組み込んでいる。

このように考えると、これからの比較思想は、いわゆる西洋哲学主導の立場から離れ、さらに視野を広める必要があるように思える。近代の知を問うことは、近代知が見失ったものをもう一度自己の内に確認する作業でもあろう。それは近代の西洋哲学を核とする比較思想ではありえない。

そしてこのような視点から、もう一度、東―西の思想を比較することの意義を反省することも必要なのではあるまいか。

三 東—西の比較は可能か

さて「自己」が近代知に取り込まれている状況で、私たちに
とって東—西の比較思想とはいったいどのようなものなのであ
ろうか。

そもそも東の思想を西の思想と比較することは、西洋近代が
世界を席卷した状況における自己の存在了解を求めることを動
機としていた。しかし自己を東に定位するほど、私は東の思想
に規定されておらず、むしろ西の思想が内面を規定している。
非西洋的なエートスの中に生きるにもかかわらず、思想的に自
己を問うときには、東が他者的であり、西が自己となっている
ことさえある。

そもそも「私」が東から西を眺めているということは、東ア
ジアという地理的・文化的背景が自己を規定しているという錯
覚かもしれない。私は近世から明治期の教養人のように東アジ
アの文明を自己の内に肉化していない。福沢諭吉が「脱亜」を
いうほどに、脱すべき「亜」が自己の内に確認できない。漢籍
も読めず、儒教的倫理も身につけていないし、内村鑑三たちの
ように武士道が心の内に生きていくわけでもない。そのような
私にとって東も実は他者的であり、実際には西も他者的であ
る。したがって昨今いわれるように異文化理解というより、文
化内に存在するはずの自己了解において西と東が他者的に現れ
出るとさえ思える。

すべては他者的であり、しかも自己を規定する。それゆえ他
者理解という課題は重い。しかも過去と未来は決定的に他者的
であり、死者もそうであり、知にとつて異常や狂気という情念
も他者的である。しかもそのような他者こそが、自己を規定し
ているのではなからうか。

このように考えてみると、もはや比較思想において東と西の
似たような思想を比較するという営みがどのような意義をもつ
かさえ、不明になる。そもそもテキスト解説という営みが、そ
のテキストを解釈するという思想と連動するならば、平面に東と
西の思想を類型的に並べることができなくなる。テキストに開
かれた未知なる他者との対話をすることで、自己を世界に定位
することが比較思想の出発点ではあるまいか。

具体的には、私の場合、仏教文献を解釈する際に、現代の言
説の中にそのテキストを開く営みを通じて、近代の知の成果
も、そして近代批判の知の営みも複合的に関係すると思える。
その営みを比較思想として自覚的に遂行することは、東と西の
思想を比較するのではない、新たな比較思想研究になるのであ
ろう。

(ひろさわ・たかゆき、仏教学、大正大学教授)