

比較哲学の性格と方法

蓮見俊光

一 序 論

本論を述べるに当って、起り得べき凡ての誤解をさけるために、前もってはつきりと本論のテーマである比較哲学の基本概念についての私の見解を披瀝いたしたいと思う次第である。これまで比較哲学については数多くの労作があり、屋上さらに屋を重ねることになるが、ここに本論の存在理由を明確にしたいと思う。

ここで私は比較哲学を哲学の一分科として、また哲学の最も重要な方法論の一つとしてその性格を再検討し、且その性格によって規定されるべき方法論の基礎的問題について考察してみたいと思う。

本来、比較哲学は文化圏を異にする諸哲学の相互関係を比較研究する学問として発生し且発展して来たが、またそれが哲学であ

る以上、哲学としての性格をもち、且その方法論ももっているのが当然であるべきである。そして、またそれについてフィロゾフイーレンすることも前提とされてよい筈である。

比較哲学はまた広い意味に於ける比較思想論の一部ではあるが、思想は理念をもち、非体系的ではあるが、哲学的思维の未分の状態の源泉ともなるべきものをもっている。それに対して、われわれが今ここで「比較哲学」という場合には、この「比較哲学」とは学問としての根本的な命題についての根源に遡っての論理的考察であり、理念も認識論的に基礎づけられるべきである。従って比較哲学の方法論もこの様な比較哲学の性格によって規定されると考えられる。

この小論は比較哲学の基礎づけについての考察が目的である。これまでこうした研究は沢山あり、敢えてこうした論文を書く理

由は、比較という概念を精細に論理的に分析して、比較の論理的前提である同位構造を明らかにし、その上に比較哲学の根本的操作の方法を論じて、比較哲学のフィロゾフ・イトレンへの道を開く試みをしたいと思う次第である。

更にここに考えるべきことは、比較哲学は極めてむずかしい学問であるということである。恐らく最もむずかしい哲学の一部門であろうと思われる。一つの哲学を充分に理解することだけでも随分苦勞しなければならぬが、それを二つ以上も、しかも文化圏を異にしたいくつかの哲学を充分に理解し、これらを比較研究することは、単にヨーロッパ哲学をそれ自体として研究するよりも何倍もむずかしい仕事であるということは忘れることは出来ない。しかしながら、また一方、この比較哲学によって、一つの哲学も充分によく理解され哲学全体に於て認識されるという利点があるのである。

二 比較哲学の基本的性格

哲学の普遍的認識への要求は、凡ての哲学者にとって最重要な課題である。元來哲学は久遠の哲学 *philosophia perennis* であるべきであり、凡ての歴史的時代に於ける、また凡ての文化の認識と知的体験による、普遍的、根源的な真理を追求表現すべきである。そしてこの真理は哲学によって認識的な基礎づけがなされなければならぬ。

この真理の普遍的認識のために、われわれは、いろいろな哲学的方法を用いて来た。特に哲学が直接に扱う範囲が、ヨーロッパ哲学のみに限られず、他の文化圏の諸哲学及思想をも理解し、それ等を普遍的な立場から比較検討し、他の夫々の文化圏の哲学や思想との関係を正しく位置づけするために最も効果的な方法として比較哲学という新しい部門が哲学の中に生れた。マッソン・ウルセル (Paul Masson-Oursel) は一九二三年に画期的な論文を発表したが、ここで彼は「はじめて比較哲学 (La Philosophie Comparée)」という名称を用いた。もともとこの論文は学位論文として一九二三年にソルボンヌに提出通過したもので、一九二三年に出版された。彼はしかしここで、比較哲学という名称を、あらたにつくただけでなく、更に比較哲学の方法をも、あたらしく展開している。彼は比較方法の図式が同一性でもなく、また差異性にもなくて類比したものを推論することであることを明らかにしている。一般に「比較」という概念は論理的には直接に扱われることは珍しいが、ミルがその帰納論理学でこれをとりあつかい、その上に、対象論の創始者のアレキシス・マイノン (Alexis Meinong) が詳細に比較という概念の論理的性格を論じているが、これについては第四章に於いて述べることにする。マッソン・ウルセル以前に於ても、パウル・ドイッセン (Paul Deussen 1845-1919) は比較哲学と言われるにあさむしき勞作をしている。彼の「一般哲学」 *Allgemeinegeschichte der Philosophie* に於

て、東洋哲学と西洋哲学の比較研究をはじめて行っており、この研究が西洋哲学に対する批判的自覚を促すものであることを強調している。第二次大戦後には、ミュンヘンのアロイス・デンプフ (Alois Dempf) が、一九四七年に「哲学の自己批判と比較哲学史概説」 Selbst-Kritik der Philosophie und vergleichende Philosophie-Geschichte im Umriß (Wien, Thomas Moore Press 1947) を公刊した。この書でデンプフは、東西比較哲学史を時代的に対応研究を行っている。この比較哲学史考察は、既にマッソン・ウルセルが、「哲学の比較年代学」として提示している。そしてヨーロッパ、インド、支那に於ける哲学的思想発展の平行現象に注目している。この二人の哲学者は叙述の方法こそ異なるが等しく哲学史的発展の対応類型化に着目していることはわれわれ比較哲学研究家に大きな示唆となるものである。

これらの先駆的労作研究に於て見られることは、哲学を自己批判と、他との比較によって、同一文化圏の限定から解放し、普遍哲学と言うには未だ程遠いが、その方向に一步を踏み出そうとしていることに意味がある。哲学の自己反省的態度のないところには比較哲学は発達しないものである。比較哲学は、イデオロギーの様に自己主張をなし、それを正当化することを排除するものである。しかしひるがえって考えてみるに、比較哲学とは言っても両者それぞれ歴史的に培われた思想的背景をもっていることは否定し難い事実であるが、西洋と東洋、厳密に言えば、キリスト教的

ヨーロッパと東南アジア仏教圏が直接に比較さるべき哲学の表現形態をもっているとは思えない。

ヨーロッパ哲学のロゴス性格と比較し得る東南アジアの哲学は果して存在しているのであろうか、比較するためには比較すべき両者が比較という観点から、比較の基盤となるべき同位構造をもち合わせていなければならない。比較は同位構造への還元なくして原理的に不可能である。比較哲学の遂行に際して、この同位構造への還元は必要不可欠の条件である。ヨーロッパ哲学に於ては近世にイエス会の哲学者フランシスコ・スワレスやヴォーフが、スコラ哲学を純然討論形態による分類を、存在論、認識論、形而上学等の体系的分類に改めて、現在われわれの考える様な哲学的分類をはじめているが、こうした分類が東南アジアの哲学にあるであろうか、若し両者を比較しようとするならば、そのどちらかの哲学を比較し得るために再構成し、同位構造に還元しなければならない。またマッソン・ウルセルは「哲学の比較年代学」に於て、比較論理学、比較形而上学、比較心理学等に分けて諸問題を提示し、この観点から同位構造を構成して比較研究をした。それは彼の試みた比較の対象が主としてインド哲学との直接関係に於てきめられているからであり、支那哲学に於てはこの様な分類はその性質上極めてむずかしい、この様にインド哲学の様に西洋哲学の体系的分類と同じ様な分類が他の文化圏に於て発達した哲学にもあるとは言いきれない。しかし比較哲学を実際に学問として

形成するためにはこれら幾多の基本的な難問題を克服解決しなければならぬ。

現在一般に最も多く用いられている比較哲学の方法は一つのテーマに限定した比較である。そのために個別的な二つ以上の哲学の中から類似性があると思われるテーマとなるべき概念を見つけ、これを基準として同位構造を構成して比較する方法である。これは言わば氷山の一角だけを相互比較するもので、現在の比較哲学の發達の段階ではこれ以上を求めるのはむずかしい様に思われる。そして比較の基準の設定に於てどこまでわれわれの個人的主観的制約を脱することが出来るかは疑問であるが、具体的にはこの一般に多く用いられている方法で、比較をつみ重ねて、試行錯誤を重ねてゆく以外には仕方がないと思われる。

しかしながらこうした困難は少くとも比較哲学の学的性格の曖昧さに起因していると思われる。比較哲学では単に哲学、または思想を羅列的に比較すればよいというものではない。しかしそれでは比較哲学という学問は一体何を意味しているのであろうか。

まず比較哲学の第一の意味は種々の哲学を単に類比的に比較する意味に於て、哲学の比較自体が研究の対象となる学問である。即ち比較言語学、比較法学、比較社会学や比較宗教学等と同じ次元に於ける比較哲学である。これは比較哲学についてのわれわれの一般概念と言ってもよい。厳密に言えば、これは「哲学の比較科学」とも考えられるし、まず客観的科学的態度が要求される。

比較哲学の第二の意味は普遍的な哲学的認識に至るための方法論としての比較哲学であり、哲学的方法論としての現象学、弁証法、解釈学や記号論理学と並列される。現代哲学の性格をよく考察してみると、古代哲学や中世哲学にはみられない一つの大きな特性とも言えるものがあるが、それは個々の哲学が一つの体系的なまとまった思想を有するだけではなくて、それ特有の方法論をもっていることである。そしてそれが単に方法論だけでなく、その哲学の体系的思维の核心をなすことである。これはヘーゲルの弁証法、ディルタイの解釈学、ハイデッガーの現象学的現象学等に於て代表的な例をみることが出来る。現象学はフッサールに於ては単に純粹意識に至る哲学的方法論だけではなく、彼の哲学の本質的なものを意味する。しかし比較哲学はこの意味に於ける普遍的哲学的認識に至る方法論としてのみではなく、普遍哲学の本質的要因でもある。

第三の意味に於ける比較哲学は文化圏を異にした諸哲学を比較しつつフィロゾフィーレンすることである。われわれ日本人がヨーロッパ哲学を研究する場合、好むと好まざるとに拘わらず、また意識するとせざるとに拘わらず、何等かの意味に於て比較哲学的にフィロゾフィーレンしている筈である。まずわれわれはヨーロッパの言葉で表現されている概念の理解を日本語への翻訳、またそれについての思维を通じて、極く自然に、比較哲学的に哲学をしているのである。そしてこのフィロゾフィーレンが徹底して

いればいる程、それによって得られる認識は普遍であり、且つ根源的である筈である。

こうして三つの意味に比較哲学は解されるが、これら三つの意味に共通する基本的な性格は、洋の東西をとわず、また歴史的に古今をとわず、比較哲学は普遍的な、根源的な真理認識をめざしていることである。真理は、どの様に表現されるにせよ一であるべきであり、これは人間至上の哲学的要請である。哲学的表現の多様性は真理の多数性を意味するものではない。むしろ、多様性の背後にかくされている真理の普遍的、根源的な性格を示すもの様である。そこに、上にあげたいろいろな意味にも拘わらず、比較哲学の哲学的方法論としての課題がひそんでいいると思われ

る。

しかしながら、これら、いくつかの比較哲学の意味づけは、われわれの哲学的反省の体験の上に基づいたものでなければならぬ、この哲学的態度が比較哲学をして他の比較諸科学と性格を異にさせる所以のものである。では、比較哲学の哲学的態度とは一体如何なるものであろうか。

三 比較哲学の哲学的態度

われわれは今漸く本筋に入つたわけであるが、この比較哲学の哲学的態度はその客観的論理的な基礎づけを矛盾するものではなく、両者は相補いつつ、方法論的な基礎づけをなすものである。

第一に一般に哲学者は、一つの立場をとると他の立場を排除する習慣があるが、これには、相当の理由があるにしても、哲学者としてつつまなければならぬ。一つの哲学のみが、普遍的真理を所有していることはないし、如何なる哲学といえども、学としての公開性と論証性に反してはならない。従つて比較哲学の遂行に当って、常に客観的で、自己批判的でなければならぬ。宗教やイデオロギーは、主観的信条や綱領の絶対的確実性を主張するが、比較哲学はその逆でなければならない。つぎに第二には、比較すべき各々の哲学の歴史的、宗教的思想的源泉について十分に斟酌されなければならない。哲学と宗教は同じではないが、たいていは哲学が宗教からインスピレーションをうけていることはよくあることである。例えば、中世哲学はギリシヤ哲学、殊にアラビアの註釈をもつて着色されたアリストテレスのキリスト教的哲学的展開であるが、同時にキリスト教神学の方法論としてその下部構造の役割りを果していた。そして神学の婢女として、それ自体では主知主義的性格は有するが、その思想は、神学の制約下におかれていた。こうした前提条件についての考慮がなければ、ヨーロッパの中世哲学と他の文化圏の哲学を比較しても、それは所詮曖昧なものであり、比較哲学として、その厳密な性格は疑わしい。比較哲学の哲学的態度についての考察は研究の手順として、まず最初に行われなければならない。そしてここで、何故比較哲学が他の比較諸科学と性格を異にしているかが、明らかにさ

れなければならない。第三に個々の哲学は、多かれ少なかれ、それぞれ個々の認識価値を持っている。そして、比較哲学の遂行に於て大切なことは、各々の哲学の認識領域の相互関係を明らかにしなければならない。例えば、ハイデッガーの哲学と禪の思想を比較する場合、両者の思想としての領域的食いちがいを目明らかにすべきである。両者は別個なモチーフに基づいて発達しており、比較すべき共通の接点をさがさなければならぬ。全く孤立した接点のない哲学は比較することが出来ない。どんな哲学でも、それぞれちがった固有の認識領域をもっている。しかもそれがどの程度に普遍的な価値をもつかは、他と比較してみなければわからない。たとえ背景は全く異質的ではあるが、比較によって他と相補いつつ自己の制約を超越することが出来る。そしてこの哲学的認識価値が普遍的であればある程、その哲学は超越的である。認識することもまた一つの超越である。一つの哲学が他の哲学との比較に於てそれ自身を超越するということは、その哲学が他の哲学との比較によって何等かの意味で普遍的認識に値するものをもっていることを意味する。比較によって認識はたえず、より普遍的なもの、より根源的なものへ超越してゆく。

この比較哲学の哲学的態度は、われわれにつきの二つの根本的な方法論的可能性を示してくれる。即ち比較哲学による普遍的認識であり、また根源的認識である。この両者は実際には哲学的観点の交叉によって種々な認識の表現の形態の統一を求めるもので

あり、不断のコミュニケーションによってわれわれの限られた哲学的視野は個人的、地域的、歴史的、また特定の条件等から解放される。そして一つの哲学の限界と可能性を認め、自覚させ、より根源的なもの、より普遍的なものへと超越する。

四 比較哲学の論理的基礎づけ

比較哲学の方法論的基礎的考察に於て、まず問題となることは、一体比較とは何かということである。「比較」という概念は一般に論理学では一義的に定義していない。しかし比較という事実は比較さるべき諸対象を何等かの意味に於て同一水準に相対化することである。アレキシス・マイノングは比較の概念について詳細に研究しているが、ここでマイノングの説を参考にしながら、比較の概念を分析してみよう。凡そ比較には比較されるべき二つ以上の変項がなければならず、何かこの両者を含むものがなければならぬ。もしこの二つの変項が同じな場合は両者は同一である。ちがうなら、両変項の間には差異性がある。そして第三の可能性は両者が同一でもなく、また差異でもなく相似である。その相似のニュアンスの間は極めて大きい。同一性とは、少くとも二つの相似たものの間に於ける完全な相等性を言うのであり、中間的存在はない。比較哲学に適用されるのはこの相似性の概念で、比較が成立するためには、比較されるものの間に少くとも何等かの相似性がなければならぬ。しかもこの相似性は比較変項の間

に本質的諸性格が比較されるに充分な類似性にまで高まった関係がなければならぬ。また一方この相似性は非類似的なものを含んでいるものでなければならぬ。この類似性は比較の基準としての同位構造の関係を成立させるものであるが、非類似性は同位構造には入らない。従って比較に於ては差異性も明らかにされねばならない。即ち相似性の中に、差異性が高いか、低いかが、その密度が問題になる。全く違うものは、われわれは比較することが出来ない。この相似性と差異性の相互に相反する密度がどの様な同位構造に属するかによって、比較の基本的概念規定が可能になる。しかしマイノングは同位構造については何も云ってはいない。

この比較の論理構造には比較の対象となる少くとも二つ以上の諸変項に於て、変項の数が多ければ多い程、その同一構造は複雑となり、従って比較はむずかしくなる。ここで問題となるのが直接比較と間接比較の同位構造である。

これまでのべたのは直接比較の論理構造であるが、比較哲学に於て実際には直接比較によって比較することがむずかしいことがある。例えば、ヨーロッパの体系的に組織された、又ロゴス的に表現された哲学と、大乘仏教の哲学的思想とを比較しようとしても、直接比較が出来ない場合、即ち比較のために両者を含む同位構造の形成が困難な場合には間接比較のための同位構造を形成しなければならぬ。ヨーロッパ以外の文化圏に於てヨーロッパ哲

学と同じ表現形態の哲学が存在しているとは限らない、われわれは厳密な学としての哲学というものの発生上、哲学という名の下にヨーロッパ哲学を基準とせざるを得ないが、ヨーロッパ哲学と大乘仏教圏の哲学とを比較する場合には、例えば後者を哲学として厳密な体系的、ロゴスの形態に再構成し、両者を含み得る同位構造に於てのみ、両者の基本概念や、その体系的分類と思想的系譜を比較することが出来るのである。

それでは、同位構造とは一体何であろうか。同位構造 (Strukturgleich, Isomorphie) は現代の学問認識論 (Wissenschafts- und Erkenntnislehre) の重要な基本概念の一つである。中世哲学の存在の類比の概念は、認識論的な構造をもっており、いろいろな存在成層の間の構造的な相似性の上に成立している。この存在の類比の概念は経験的現実が理論的部分のテオリイによって概念的に代表される類比だけではなくてむしろ同位構造であると言われる。そして、今日体系的な思考に適用される。即ち概念形成としての抽象、また概念規定としての定義の形で適用される。これを比較の問題について考えてみると、比較される変項のうち、いずれか一つが $m_1 = (B_1, B_2, \dots, B_n)$ とすると、少くとも他の一つは $m_2 = (C_1, C_2, \dots, C_n)$ となり両者は共に $m_0 = (R_1, R_2, \dots, R_n)$ の領域に含まれるとすれば、第一の m_1 と第二の m_2 の項は第三の m_0 に対して同位構造にあり、 m_1 と m_2 は m_0 に対して写像であり、両者は m_0 の部分集合となるわけである。そして前二者の間

に相似関係が存在しており両者は互に写像し合うことが出来る。

ここに一つの問題がある、即ち直接比較と間接比較の問題である。右に述べたのは、直接比較の場合であり、 m_1 と m_2 が直接に同位構造を形成するが、間接比較の場合には m_1 と m_2 が直接同位構造を形成しない場合で、この際 m_1 と m_2 は第三の m_0 を媒介として両者共に m_0 に対して同位構造をそれぞれ形成する。直接比較の同位構造は m_1 と m_2 が一對一対応 (ein-eindeutig) の関係にある。即ち

$$\begin{array}{c} m_1 = (B_1, B_2, \dots, B_n) \\ \uparrow \quad \downarrow \quad \uparrow \quad \downarrow \\ m_2 = (C_1, C_2, \dots, C_n) \end{array}$$

したがって $m_1 \leftrightarrow m_2$
 $\uparrow \downarrow$ は写像を示す。

これは同位構造の最も簡単なタイプで m_1 と m_2 はイソモルフィである。したがって、われわれは、両者を直接に比較することが出来る。しかし間接比較の場合には、 m_1 と m_2 は、それぞれ m_0 と同位構造を形成しお互に m_0 とそれぞれ ein-eindeutig に対応する。即ち

$$\begin{array}{l} m_1 = (B_1, B_2, \dots, B_n) \\ m_0 = (R_1, R_2, \dots, R_n) \\ m_2 = (C_1, C_2, \dots, C_n) \end{array}$$

m_0 は m_1 とまた m_2 との比較の基準となり、 m_0 とのイソモルフィに還

元されてはじめて m_1 と m_2 との間に間接比較が行われる。この間接比較の例は、例えば禅の思想とハイデッガーの哲学を比較するために両者の精神的、歴史的背景が余りにもちがいがいすぎるために、どちらか一つを再構成し、再表現して、その上で同位構造に位置づけて比較をする。しかも一般に他の比較諸科学の場合また比較文化の場合には基準となるべきテーマ、観点等は割合にはっきりしており、同位構造を形成することは容易である。しかしこの比較の論理的基礎を無視して行うことは許されない。具体的に歴史や精神的背景を異にする二つ以上の哲学をそれ等の基本的諸条件を考慮に入れないで、いきなりテーマが似ているからといって両者を比較することは、比較哲学の方法として慎しむべきことである。無論文化圏を異にした二つ以上の哲学の比較研究は有意義なことであり、実りのあることではあるが、故に方法論的基礎は一層大切なことは論をまたない次第である。ことに同位構造について、いくつかの問題がある。それは、比較の妥当性の範囲の問題である。マイソングは之についても論じているが、しかしその理論的基礎づけは未だになされていない。同位構造は比較の形式 (formalior) の基礎構造にあるが、その妥当性の範囲の問題は比較の実質 (materialior) に属すると思われる。

また同位構造が比較哲学のプロセスに於てどの様にして得られるかも一大問題で、この様に比較哲学の方法論に於ては未だわからない点が多くあり、厳密な学としての比較哲学の樹立は道遠し

の感深いものがある。方法論的指針がなくては、比較哲学は、その学的厳密さを失ってしまう。これは今後のわれわれの課題として残されている。

五 比較哲学の遂行に於ける方法論的操作

実際に比較哲学を遂行するに当り、これまでの経験によると、前述の様にいろいろな困難に会う。この際われわれの最も容易に陥る欠点は比較の主観性であり、これを全くさけるのは人間である限りなかなか容易ではない。

比較の基準の撰択に当って、われわれは、つとめて純粹に客観的でなければならぬが、この意味からして厳密な学としての比較哲学の方法論の必要性が注目されるべきである。

即ちこの客観的な比較研究が、まず比較哲学の第一段階に於て行われるべきである。しばしば、比較哲学が一定のイデオロギーや、又宗教的教儀や思想等を正当化するための護教学として用いられる可能性を排除するためにも、この第一段階の研究は絶対に必要である。

これより出発してまず比較哲学の基本的操作 (Grundoperation) を行うに当ってわれわれはこれをつぎの三つの項目にまとめてみよう。

第一に哲学的思惟の底から熟してくるプロセスに於て得られる根源的なものを志向する「観念」を得ることである。これは哲学

者の思索体験に依存している。哲学的思惟は常に根源的なものの認識を求める。これによって哲学者は自己の立場やその限界、位置づけを自覚する。このプロセスはフィロゾフィーレンの基本的操作であり、比較哲学の遂行もこのフィロゾフィーレンとして行われる。

第二には、哲学の認識内容のより普遍的なものへの要求である。かりにこれを普通哲学と呼ぼう。個々の哲学の多くのテーマを体系的な比較によって、われわれは哲学そのものの普遍的輪廓をいくらかでも明らかにすることが出来るであろう。この普遍性は凡ての文化の凡ての哲学を外延的に包含すべきである。

第三の基本的操作は、比較哲学の実存的条件を充たすことである。それはわれわれ人間は実存的存在であるから、われわれの哲学的行為も実存的行為である。われわれ人間は、比較哲学の遂行に於てフィロゾフィーレンする者である。しかし実存とは一体何であろうか。ジャン・ヴァールは、「実存とは自己自身を知っているものだ」と言っている。即ち実存は決して対象とはなり得ないもので、ソクラテスの「汝自身を知れ」ということと同じことである。そしてわれわれ人間自身この実存的な存在である。この様に比較哲学の実存的条件は他の比較諸科学には例をみない所以である。従って実存はフィロゾフィーレンする存在でもある。

しかしヤスベルスによれば、フィロゾフィーレンは孤独ではなし得ないし、コミュニケーションによってのみ人間から人間へと、ま

た個人から個人へと実存の開示性に於て行われる。そして哲学に

於て現存在の間に於けるコムニカチオンの可能性についてのべて
(3) いる。比較哲学は電子計算機によって機械的に行うことの出来ない人格的実存的思惟によって行われる。

比較する哲学者自身も比較に主体的に参加する。それによって哲学者は自己の哲学的限界と可能性を自覚し、他の哲学の存在理由を認めるに至る。その結果としてお互いに認識範囲の拡大が行われる。しかもこれは哲学者の内的体験として行われる。しかしこの体験の基礎は一体何であらうか。それは哲学者の実存的態度とも云うべきものであらう。ヤスベールも、「真理はそれを愛してくる者にのみ自己を開示する」と言っているが、ここに各哲学者が自己の立場を固執しようとする原因もあると思われるが、比較哲学はこの個人的な哲学的立場をコムニカチオンによって超越し、且フィロソフィーレンするものでなければならぬのである。

(一) Alexis Meinong: Abhandlung zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie. Leipzig, 1929. SS' 73-91.

(二) Jean Wahl: Les Philosophes de l'Existence. Paris Alner

Collin, 1955. P44

(三) Karl Jaspers: Die Philosophie I. Berlin, 1949. S340

本論を草するに当たつての諸君からいろいろ示唆をうけました。それらの著者に深く感謝する次第です。

川田熊太郎「無からの解放」『仏教思想と現代』二二—二六〇頁、東

洋哲学研究所、一九七五年

「哲学小論集—文化と宗教」、河出書房、一九四八年

三枝充恵「東洋思想と西洋思想」春秋社、一九六七年

中村 元「比較思想論」岩波全書、一九六〇年

Lacombe, Olivier: Chemin de l'Inde et Philosophie chretienne. Paris 1956.

—: Philosophie comparee a la religion.

一九六九—七一年に互々シンポジウムに於ける講義

—: L'Absolu selon le Vedanta. Paris, 1933.

Gardet, Louis: Etudes de Philosophie et de mystique comparees.

Paris, Vrin, 1972.

Zaehner, R. C.: At Sundry Times, Tronrl, Inde, Israel, Islam.

Paris, 1955.

—: Mysticism sacred and Profane. Oxford, 1959.

(注) わみ・こしむ(一) 比較哲学、パリ比較哲学研究所教授)