

比較思想学の課題

——比較思想を超えて——

峰 島 旭 雄

近時、比較思想論・比較文化論・比較文明論などの新しい領域が、次々とアカデミズムの中へ取り入れられ、そのような分野の講座や学科が設置されつつある。その際、それらがアカデミズムに取り入れられて一つの「学」という性格をとることになるとすれば、それはどのようなものであるか、これまでの諸科学と同じ「学」ではあるが、いわば新しい「学」としてどのようなあり、ようをもつものであるか、あるいは、あるべきか、というような問題点について、若干考察してみたい。

そもそも、さまざまな領域——とりわけ人文科学系の領域（宗教・哲学・倫理・芸術・教育等）——において、宗教論・人生論・道徳論・芸術論・教育論であったものが、宗教学・哲学・倫理学・美学・教育学というような「学」となるのは、どのような条件においてであろうか。ここでは教育を例にとって考えてみよう。現在

の教育学と呼ばれる「学」はコメニウス (J. A. Comenius 1592-1670) 主著 *Didactica magna*, 1657) でかなり体系立てられ、ヘルバルト (Z. F. Herbart 1776-1841) 主著 *Allgemeine Pädagogik*, 1806. *Umrisß pädagogischer Vorlesungen*, 1836) 以降で「学」として整備されたといわれる。ヘルバルトはその主著『一般教育学』において、教育の目的を明確に規定し、かつ教授の方法を明瞭・連合・系統・方法の四段階に分けて組織化した。(これはのちにライン・W. Reinによって予備・提示・比較・総括・応用の五段階となる。) このような組織化は単なる発想や観念的なものではなく、教育の目的設定にあたって倫理学を、教授の方法提示にさいしては心理学を、活用しているのである。教育の目的がよき人格の形成であるとすれば、そのよきとは、つまり善とは何か、ということを根本的に究める必要がある。そのことに専らたずさわるのは倫理学である。また、

教育の方法が教育・教授・学習をいかに有効に行うかを求めるものであるとすれば、教える者の側のみならず教わる者の側の心理を知る必要がある。いうまでもなくそのことを専らにするのは心理学である。

しかしながら、このことは単に教育学のために倫理学・心理学を活用することにとどまらない。教育学に対しては倫理学・心理学は——その当時としては——既存の「学」である。つまり、新しく形成されるべき教育学が隣接する既存の「学」とどのようにかわるか、ということが、そこに示されるのであって、教育学が学問体系の中へと定位されることにはかならないのである。

では、ここでの問題である比較思想については、そのことはどのようにであろうか。一九二三年に、フランスのマソン・ウルセル(Masson = Oursel 1882-1956)は『比較哲学』(La philosophie comparée)を公にした。私どもはこれをもって比較思想学の成立とみなすことができよう。(比較思想学と比較哲学との同異の問題については、ここでは、比較哲学、comparative philosophyの「哲学」は欧米では私どもが「思想」という表現で示そうとするものと変わない広義のものである、という中村元博士の指摘を参照しておく。)マソン・ウルセルの『比較哲学』は、いま教育学に関して指摘したような、「学」の成立にふさわしい条件を充たしていると考えられるのである。『比較哲学』は比較年代学・比較形而上学・比較心理学・比較論理学の四部門からなる。このことは、比較哲学という新しい分野の成立

のために、年代学(歴史学)・形而上学(哲学)・心理学・論理学という既存の学問を活用していることを示す。そのことによって、比較哲学は隣接学とのかかわり、ひいては学問体系とのかかわりを明確にし、その中へと定位されるのである。

マソン・ウルセルの『比較哲学』は方法論も明確に提示する。これまでの「学」が演繹論理によるか帰納論理によるかであったのに対して、いわばこれら両者の中間である類比論理(analogy)を採る。演繹論理が上から下へ、普遍的な第一原理から特殊な事例へと論証していき、帰納論理が下から上へ、特殊な事例から可及的少数の普遍的な法則へと帰納していくのに対して、類比論理は横から横へ、特殊から特殊へと飛躍して推論していく。

マソン・ウルセルの『比較哲学』には、なお次のような組織背景も考えられている。根本原理は「比較哲学は実証的である」ということである。特殊から特殊への推論は恣意的になり易い。そこで比較の軸としては、三千年来の文明史をもつインド、シナ、ヨーロッパ文明が考えられ、さらに比較の地盤として、そのつどの文化の比較、文化の中でもとりわけ宗教の比較をベースにする。その上で、ギリシア古代のソクラテス(とソフィスト)対孔子(と詭弁家)という比例関係を取り出すのである。

このように、マソン・ウルセルの『比較哲学』は、関連諸学(前記の比較文化論・比較宗教論をも含め)とのかかわり、ならびに方

法論をもって、優に比較思想論という新しい領域を「学」として成立させる第一歩であったということが出来る。

比較思想論が、かくして「学」として学問体系のうちに定位されて出現するのであるが、ここで、「学」の成立契機として、現実的な要因のあることも、指摘しておかなければならない。比較思想学の現在の、そして将来の課題を考えるにあたって、過去の、成立時での事実を顧みることは、示唆的である。

一九二三年にマソン・ウルセルの『比較哲学』が出たのは、決して偶然の出来事ではない。周知のように、一九一四年に始まった第一次世界大戦が一九一八年に終結し、キリスト教文化の終末を予言するシュベングラールの『西洋の没落』は一九二二年に完結する。「アジアもあつたか」という視野が開け始めるのである。

ここに、「学」の成立ないし展開において、学問と現実、学問と生ということを考慮に入れなければならないことが、示されている。学問と生の現実とは乖離しているとするのが通念であろう。しかし、そもそも学問が成立する際のプロセスを考察するならば、学問は生の現実の含む矛盾や確執から生じ、それをなんらかの仕方でのりこえようとするところに成立するといえるのである。ただ、発生論的にはそうであるけれども、学問と生の現実とは、本質的には、ある種のへだたりがある、また、あらねばならない。桑木厳翼は『哲学概論』その他で、学問と生の現実との違いは、前者に「遊び」があることであると述べている。へだたりとは、

客観化することであり、概念・範疇・理念などによって体系化することであり、ある種の再構築・脱構築である。それらは、ある意味でのゆとりであり、遊びであるといえる。学問がスコラ(schola ひま)に関連するのも、理由がないわけではない。

学問はその時代の現実の生と密接にかかわり、成立し展開する。しかし、そこにある種のへだたり、「遊び」があつて、時代に流されず、学問固有の普遍性や永続性を獲得する。次に、第二次世界大戦時におけるそのような状況にも関説してみよう。

第二次世界大戦後もまた、学問、とりわけ比較思想学に関して、変貌の面を見ることが出来る。いまそれに立ち入るまえに、次のことに触れておきたい。十九世紀の始め、デンマークのユニークな実存思想家、キルケゴールは『現代の批判』(一八四〇)を書いた。そこでは衆愚としての大衆の愚昧さ、あらゆるものの水平化を痛烈に批判した。キルケゴールの単独者の思想は、二十世紀に入つて、ヤスパースがこれを継承し、交わりの思想を補って、新しい実存思想を展開した。ヤスパースもまた『現代の精神的状況』(一九三二)で、現代批判を行つている。そのほとんどはキルケゴールと同じである。二十世紀の現代人の水平化への批判、マス・メディア(広告)への批判等々、本質的には、キルケゴールの現代でも、ヤスパースの現代でも、批判されるべき事態は変わっていない。アリストテレスの用語を用いれば、われわれにとつて、時代相は変わつているとしても、本性上は変わらないのである。しか

し、ヤスパースにおいては、キルケゴールには見られない様相も指摘できる。それは機械化、オートメーションということである。機械化は非人間化を結果する。実存思想がこれを無視しえないゆえんである。

しかしまた、ヤスパース自身においても、変化の様相を指摘することができ。一九三一年の『現代の精神的状況』では、前述のごとく、キルケゴールに比して「機械化≡非人間化」という現代批判を加えたのであるが、一九五八年にあらたに『原子爆弾と人類の将来』を公にした。その基調はあくまでヤスパースらしく、政治的なものは超政治的なものによってのみ真に政治的たりうるという論旨なのである。ここで前者では見られなかった原爆が主題になっていることは、たしかに「われわれにとつて」の変相である。しかしさらに、この『原子爆弾と人類の将来』の日本語版への序文において（一九六五）、ヤスパースは中国のことに言及している。ヤスパース自身、まだ十分には把握していないがと前置きしてではあるが、中国が今後の世界状況において大きなファクターになるであろうことを、力説している。

以上述べたことは、「学」と生の現実とのかかわりにおける「不易」と「流行」である。「学」の進展のためには、たえず生の現実の流行を把握する必要がある一方、またたえず「学」にとつて本質的な不易の面へとこれをかかわらせ、「学」の名にふさわしいものたらしめることが、同時に必要なのである。

では、二十世紀において、比較思想学にとつて、特に第二次世界大戦後に、どのような事態が生じたであろうか。簡潔にこれを述べれば、(一)第三世界の台頭、(二)発展途上国の問題、(三)中国における伝統と近代、(四)生命倫理(バイオエシックス)等である。

まず第三世界であるが、これまで東洋と西洋、東は東、西は西であったのが、第二次世界大戦後には南北問題もからまり、東洋と西洋の区分(けじめ)が動揺し始めたのである。イスラームへの関心ということもそれに加わる。そしてアジア・アフリカ、第三世界の思想や行動がクローズ・アップされるのである。一九八九年夏にハワイで開催された東西哲学者会議でも、第三世界の哲学が関心を引いたという。しかし、それはいまだ形を成していない体系がつかめない、というのが、実情である。竹内好が中国に関して立言したように、ここでは、今後の課題として「方法としてのアジア」「方法としての第三世界」が、比較思想学に課せられていることを、指摘するのとどめる。

次に発展途上国の問題であるが、次のようなエピソードを聞く。アジアの発展途上国に対してユネスコが援助を行ったけれども、その成果は期待通りでなかった。あるいは、五ヵ年経済投資を行ったが、やはりその成果は期待外れであった。これらの期待外れはいずれも、西欧先進諸国に共通な価値観や、学問観がわざわざいしているという指摘がある。すなわち、西欧においてはいずれかといえば物的な充実が幸福であるという観念が強く、また経済発

展の理論にしても、ほぼそのような視点が根底にあるということができるのに対して、アジア、とりわけ東南アジア、西アジア等においては、いわゆるアジア的エートスが歴史的・文化的にあり、そのため、むしろ精神的な充足感が優先し、とりわけ宗教的エートスの尊重によって毎日の生活が物的に充足するよりは精神的に充足することを求める傾向が顕著である。(例えば、イスラームを国教とするインドネシアにおいて、労働者が賃金の値上げはもとより望むところであるが、毎日の折りの時間を要求して、ストライキが発生する、といった実状がある。)経済学にしても、マルクス主義経済学か近代経済学かという二者択一ではなく、アジア経済学といった第三領域が求められるという。ここにおいて、幸福とか善とかいいう価値観において、ならばに、真理追求、普遍妥当性といった学問の世界においても、アジアの変様が求められ、新しい価値観、真理観の醸成が問題となるのである。

中国に関する問題は簡単に処理することは不可能である。しかし、次のような点については、比較思想学の立場からある程度の立言が可能であろう。

中国においては、一時、批淋批孔が叫ばれたが、何と云っても、三千年来の中国思想、とりわけ儒教(ないし道教)の影響は、今もって現代中国のエートスを形づくるうえで、看過すべからざるものがあるといえよう。現代中国のある学究は、海外にも学び、海外との学的交流を保ってきた人物であるが、その論考の一つで、

次のように主張する。"Our eyes toward the world, our feet in China" すなわち、目を外に向けて、諸外国の学問・文化等を吸収すべきであるが、根本的には、中国は中国の学問・文化の伝統にしっかりと足をふまえていなければならない、というのである。これは一般に、現代中国知識人に共通の見解であるだろう。そこには「中華思想」とまではいわないにしても、「中体西用」(中国が中心・主体で、西洋の学問・文化を用いる)という思想の片鱗——したがってそれは中国における伝統と近代の問題を表述しているともいえる——がうかがえるように思う。

じつは、近代中国の思想史は、この「中体西用」をめぐる展開されるといっても、過言ではない。たとえば義源(一七九四—一八五七)にせよ、嚴復(一八五三—一九二二)にせよ、なんらかの意味でこの「中体西用」を批判的にのりこえようとしたのである。しかしそこに、なお外から見ると、あくまで「中体西用」の存することが指摘できると思う。それは、ある意味で、中国的な比較思想の実践であり、中国における伝統と近代との相剋である。その際、比較思想は、欧米列強との確執の中で、中国の命運をかけた実践されたことを、注目すべきである。ちなみに、さきほど引照した「中国のある学究」は、現に毛沢東マルクス主義の路線にありながら、その思想の内実、行動にあらわれる人格、そして風貌までが、孔子然としているのである。

生命倫理(バイオエシックス)については、これを論ずる論著は

まさに汗牛充棟であって、いまなお、心臓移植・安楽死・脳死・DNA組み替え・肝臓移植等々の現実として問題化されている。ここでは、比較思想学の課題にかかわるかぎりにおいて、生命倫理の学的性格ということを取り上げよう。

これまで倫理学は「人間の学としての倫理学」として把握され、一つには人間のみにかかわる人倫の道を扱い、またもう一つはあくまで「生の倫理学」であったといえる。ところが、生命倫理の問題は、かかる伝統的な倫理学に対して、人間以外の存在をも含めた倫理、むしろ自然の中の人間という意味での自然の倫理学を要求し、かつ、「死」の問題がクローズ・アップされて「死の倫理学」が求められるように、事態を展開したのであった。

生命倫理も、その問題の初期においては、生命とは人間の生命のみであった。しかし、人間の生命中心主義は、現今ではもはや通用しない。シュヴァイツァーの「生命への畏敬」が生命の範域を拡大したことを引くまでもなく、さらに進んで、人間もまた自然の中の存在であり、人間の生命はいわば自然の生命と連動してとらえられなければならないという、ラジカルな思想が現われるのである。それはいまさらラジカルなのではなく、ほんとうに生命なるものを徹底して究明していけば、当然そこへ帰着してゆくべきところであり、逆に、そこからして人間の生命、その意味での生命倫理もまた考えられなければならないのである。

また「生の倫理学」から「死の倫理学」への展開は何を意味する

であろうか。それは倫理と接して、あるいは倫理の根底に、宗教のあることを示唆している。人間にとって生死しじふの問題はまさしく「生死事大」なのであって、深く宗教の問題に根ざしている。ホスピス（キリスト教）ないしビ・ハーラ（仏教）がこれまでの生命倫理から発した問題実践であると同時に、それがキリスト教や仏教の問題実践であることが、倫理の根底に宗教のあることを明らかに示している。この場合、「山川国土悉皆成仏」の仏教思想、あるいは仏教の自然しぜん・自然観じぜんかんが一つの有力な手がかりを提供するであろうことが、予測されるのである。

以上において、第二次世界大戦後において、「われわれにとつて」現代の現在で、どのような問題が生起しているかを、とりわけ比較思想学の視座から、取り上げ、かつ若干の論評を与えた。ここでも「学」における不易と流行を思わずにはいられない。私どもは、これらの諸問題の中に立ち入って、何が流行であり、何が不易であるかを、冷徹な眼で選別し、「永遠の哲学」を追究することを根底に据えて、問題処理を行っていかなければならない。そのことが優れた意味で現代の比較思想学を形成するものであると考える。

「比較思想とは何か」という定義の問題については、これまでさまざまな理説が提示され、また比較思想学が若い学問であるだけにいわゆる定説はないにひとしい。すべて定義は一種の暫定的規定であるがゆえに、ここに一つの提言をすれば、「比較思想とは、

東西の思想を比較し、その類似と相異を明らかにし、自己自身の思想の形成に資するものである。」という定義を出しておきたい。

この暫定的規定において、東洋と西洋とはとか、イスラームをどう扱うかとか、類似と相異との見分け方とか、自己自身の思想形成ならもはや比較思想でないのではないかなど、未規定の部分ないしさまざまな疑問が生ずるのである。

しかし、逆に、そのようなさまざまな未規定の部分ないし疑問の生ずることは、この暫定的規定を手がかりとして、そのようなさまざまな問題をより明確化することで、かえってこの定義を明確に、豊富に、みのりあるものたらしめることができることもある。すでに触れたように、東西はいま南北を考える時点にすでにあり、第三世界も「方法としての第三世界」として現われている。比較の方法として類似と相異とを探るにしても、前出のマンソン・ウルセル以外で日本に限っても、川田熊太郎・中村元・玉城康四郎・阿部正雄・末木剛博・三枝充憲等々の比較思想の学究によって、いくつかの基本的な方法が提示されている。その中で、比較(広義)には比較(狭義)・対比・対決という三方法があるとする場合を取り上げよう。狭義の比較は歴史事実としての接触がある場合、その影響・被影響をさぐるものであり、対比は比較の意味をフレキシブルに解し、思想上の思想の平行現象を取り出したり、あるいは、時空にかかわらずに思想上でのつき合わせ(たとえばギリシア悲劇のうちに見られる実存思想と仏教のうちに見られる実存

思想など)を行うものである。対決は進んでもっぱら主体的に、比較を遂行する主体における東西思想の対決、そしてそのいずれかを選択するかなどを、内自覚的に行うものである。

暫定的規定における前半と後半とに注目すると、前半では、狭義の比較であって、東西思想の類似と相異とを客観的に明らかにすることに重点がある。これに対して、後半では、自己自身の思想形成であるから、対決としての主体的な思弁を行うことになる。つまり、この暫定的規定は、方法として提示された三段階を、比較の狭義から広義へ、客観的から主体的へと展開するものにはかならない。

この場合、関連して、比較思想は方法かジャンルかという問題も生起する。新しい学問領域が現われるさいには、必ずといってよいほど、この問題が生ずるといえる。哲学において、フッサールが現象学を提唱したとき、それは形而上学なのか方法なのか、論議された。およそ優れた問題提起は方法論の転換であることが多い。したがって、新しい学問領域の現出は、むしろ方法論であって、あらたに一つの領域・ジャンルを形成するものでないという見方が強い。しかし、かかる方法論が次第にその成果を挙げてくると、もはや方法論にとどまらず、新しい学問領域を開拓したものであるということもできる。比較思想学についても事情は同じである。比較思想は方法かジャンルか。この点については、そもそも方法かジャンルかという二分法(二分法)にこそ問題があると指摘し

たい。比較思想学においては、方法の転換として出発し、それが成果を挙げるに従ってジャンルをも形成し、しかし、それがまた方法の変革を求めたのである。

もと比較思想は、歴史的事実として、すでに成立しいわば確定(固定)している学問体系、学問のセクショナリズム(中村元名譽会長のしばしば用いる表現)の中へ、インターディシプリナリな研究方法として現われ、既存の諸学をその意味では批判し、さらに進んで脱構築するところまで来ている。それは学問上の方法の転換にとどまらず、一種の学問批判であり、それ自身の中に新しい学問論の胎動をもつ。それはメタ・ヴィッセンシャフト(Meta-Wissenschaft、メタ学問、メタ科学)である。現象的には、既存の学問の、いわば裂け目に、この比較思想が突起し、既存の学問に対して外から批判し、脱構築を行ったかのようにあるが、じつは、それは学問がそれ自身をたえず超克していく状態にはかならない、といわなければならない。したがって、比較思想は諸学を内から批判し、学問本来の動態としていわば弁証法的に自己自身を展開しているということである。

ところで、もしこのようなことが「学」に関する真理態であるならば、そのことに対して比較思想学それ自体が例外であることはありえない。比較思想学もまた自己自身を超克しなければならぬ。すでに比較思想学が学問体系の中へ取り入れられたとき、その確立と同時に固定化が、既存学問化が、始まっているので

ある。「学」はつねにそれ自身を超克することを求める。比較思想学はメタ・比較思想学(Meta-comparative philosophy)を必要とする。そしてそのことは、比較思想学がその冠する「比較」の語を取り去り、思想そのものの学となることと、あるいは、自己自身の思想形成に資することと、無関係ではない。けれども、比較思想学はそこで落ち着くものでもない。ひとたび思想そのもの、すなわち、自己自身の思想決着にいたっても、それをさらに超克していく。沈空の難を破るのである。この動態、「学」でもあり思想でもあるこの動態が、比較思想学にとりわけ求められる真理態なのである。

ここで問題を整理して、あらためて比較思想学なるものを、これまで述べてきたことをふまえて、とらえ直してみたい。

まず、比較思想学は「人間の学としての比較思想学」であると言いたい。もとよりこの場合、一つには、人間とは自然の中の間であるということ、もう一つは、人間はつねに人間を超えたもののかかわりにおいて真に人間であるということ、つけ加えておかなければならない。前者は、西欧の思想史が示すような、ときに陥りがちのエゴセントリックなヒューマニズムを避ける意味であり、後者は、ヤスパースが政治的なものは超政治的なもののかかわりにおいて真に政治的であると、いみじくも言ったように、また別の局面からしてエゴセントリックなヒューマニズムを避ける意味のものである。

かかる意味での人間を掘り下げていくとき、和辻哲郎のいう人間なとしての人間、そしてそれをさらに拡大して、人と人、人と自然、人と超越的なものとの「間ま」としての人間が浮き彫りにされるであろう。比較思想学の比較が単なるノリとハサミ式の方法ではなく、深く人間の本性に根ざし、そこから湧出する方法であることが、これによっても示されるであろう。

このような意味において、比較思想学はそれ自身をのりこえていくところに、かえってその存在意義を見出すのではなからうか。

本稿は、筆者の本学会会長の期間に、新潟支部結成のさい「比較思想研究の現代的意義」、近畿支部結成のさい「比較思想の現状と課題」と題して行った講演をもととして、とりまとめたものである。近畿支部の場合は、西田哲学への比較哲学的アプローチも加えたのであるが、ここでは言及する余裕がなかった。

(みねしま・ひでお、比較哲学、前会長・早稲田大学教授)