

比較思想の方向

——対論から融論へ——

1

最初に、シンポジウムのテーマ「21世紀の学問論——比較思想の視座から——」をどう理解すべきかについて、提題者としての基本的な考えを述べておく必要があるだろう。というのも、このテーマの趣旨は必ずしも明確であるとはいえず、したがって種々の解釈が可能であるし、またその解釈の内に、ある意味で、このテーマに対する各自の答えが含まれていると考えられるからである。

まず、「21世紀」という言葉自体が明確ではない。数年後も21世紀であれば、百余年後も21世紀である。同じく21世紀といっても、そこにはかなりの時間的な隔幅がある。そして前者の場合は、今日とそれほど状況が異なっているとは思われないのに対して、

小坂 国 継

後者の場合は、時代の変化をほとんど誰も正確に予測することはできないであろう。このように「21世紀」といっても、いささか曖昧模糊としていて、われわれはその言葉でもって何か確固とした統一的なイメージを描くことはきわめて困難である。しかしながら、通常、それは「将来」とか「未来」とかいった言葉の代用表現である場合が多い。例えば「将来の世界」とか「未来の社会」とかいうところを、「21世紀の世界」とか「21世紀の社会」とか表現するのである。ただ前者に較べて後者には、幾分、象徴的な意味が含まれていることは認めてもよいかもしれない。そこで、ここでは、少し漠然としてはいるけれども、「近未来の学問論」ないしは「次時代の学問論」というくらの意味で理解したい。すると、それは、現代の学問がかかえている諸問題と切り離して考えることはできない。すなわち「21世紀の学問論」を問う

ということは、現代の問題的状況に照らした次時代の学問論を問うということである。

また、「21世紀の学問論」という場合、21世紀の学問はどのような性格のものになるだろうか、という純粋に予測的な問題と考えることもできれば、むしろ21世紀の学問はどのような性格のものになるべきであるか、またならなければならないか、という当然的ないし規範的な要素を含んだ問題と考えることもできるであろう。この点でも、上のテーマは明確さを欠いている。しかしながら、学問の担い手は他ならぬわれ自身であり、学問の目的もわれわれ自身にあるという点からすれば、「21世紀の学問論」は自然的な問題ではなく、純粋に人間的な問題であり、したがってそれは当為的・規範的要素を含んだ問題として理解されるべきであろう。すなわち、それは、将来の学問はどのような性格のものになるだろうかという予測の問題であると同時に、どのような性格のものになるべきであるかという当為の問題でもある。だとすれば、この点でも、「21世紀の学問論」は現在の学問のあり方に対する反省なくしては考えられないということになる。

さらに、「学問論」という言葉もけっして明確であるとはいえない。英語には、これにあたる言葉は見当たらないようである。ドイツ語には学問の方法・基礎・原理・目的・分類等に関する理論として *Wissenschaftslehre* という言葉があるが、通常、それは「知識学」と訳されているように、日本語の「学問論」とは語

意が異なっている。実際、フイヒテの知識学は哲学と同義であり、ボルツァーノのそれは論理学と同義である。これに対して、「学問論」という日本語には日本語独特のニュアンスがある。それは、広義の科学哲学である「科学論」(*philosophy of science*)とは異なっており、文化・社会・自然諸科学は無論のこと、修養論、教養論・人生論・処世論等をも含んだ最広義における「科学論」と考えていいであろう。そして「21世紀の学問論」というテーマの背後には、往々にして現代の科学技術や機械文明に対する危機意識が潜んでいる。すなわち、「学問論」という日本語は一種の問題提起的性格を有しており、現在の状況に対する何某かの危機意識を反映している。

最後に、21世紀の学問論を比較思想の視座から論ずるのは、本学会としては当然のことであるが、その場合、さらに「われわれにとって」という視座が加わらなければならないであろう。というのも、客観性と普遍性が要求される自然科学はともかくとして、社会科学や特に人文科学においては、それぞれの民族が背負っている風土・歴史・文化・伝統・思维様式等の違いが大きな比重を占めている。学問の国際化ということ、がいわれるが、こと人文科学にかぎっては、それは非常に困難な課題である。それどころか、それは文化の独自性ということとも矛盾する。実際、われわれが置かれている歴史的・文化的状況や背景が欧米人とは異なっており、したがってまた問題意識にも相当のずれがある以上、21世紀

の学問論は、当然、「われわれにとって」のそれではない。そして、そのことは比較思想という学問の本来の趣旨からいっても正当な要求である。

以上をまとめていえば、「21世紀の学問論」とは、「現在の学問のあり方に対する批判的考察と現代という時代に対する問題意識をもとにして、次時代の学問のあるべきあり方を比較思想的観点から主體的に検討すること」と理解することができる。以下、このような視座から、「21世紀の学問論」を考えてみたいと思う。管見によれば、明治以後の日本の学問は、特に人文・社会科学において、何らかの形で比較思想的形態をとることを運命づけられてきたが、ようやく、それはこれまでの「対論」的段階を脱して、「融論」的段階に差ししかかっているように思われる。

2

日本における西洋の学問や技術の受容は18世紀の初頭（享保年間）まで遡ることができるが、それを国家的規模で本格的におこなうようになったのは開国（安政元年、一八五四年）以後のことであるといえるであろう。幕府は、開国にともない、主として軍事・外交上の必要から、洋学を専門にあつかう機関の設置を企画し、安政三（一八五六）年に「蕃書調所」を設立した。当初は、西洋の軍事書・砲術書・外交文書・新聞等の翻訳を主たる目的としたものであったが、それと並行して科学・技術・医学・法律・

政治・経済等のいわゆる「実学」の研究と教育が熱心に推し進められた。そして、文久二（一八六二）年には、幕府は、内田正章、榎本武揚、澤貞悦等の海軍留学生とともに、西周と津田真道の二人を法学や経済学を学ばせるためオランダに留学させている。

こうして、わが国に西洋の学問や技術が本格的に受容されるようになってから、約一世紀半近くが経過したが、その間、その受容の仕方には一つの共通した、また一貫した特徴が認められる。

それは、一言でいえば、「和魂洋才」の精神である。ここで和魂というのは、歴史的に育まれてきた日本人の教養や思想や心情のことである。具体的には、儒教的な教養や道徳、仏教的な世界観や人生観、神道的な心情や感受性のことであり、あるいは多くの場合はそれらの複合体のことである。これに対して、洋才とは、学問や文化の基礎である世界観や人生観から切り離され抽象された西洋の科学や技術のことである。いいかえれば、その歴史的な源泉や思想的基盤から分断され、あたかもそれがそれ自身で独立したものであるかのように受けとられた科学や技術のことである。要するに、「和魂洋才」の精神とは、従来の思考様式や行動様式を依然として保持しながら、その上に西洋の科学や技術を、いわば精神なき知識体系として、接木しようとするものであった。このような「和魂洋才」の精神は、佐久間象山の「東洋道徳、西洋芸術」という言葉や橋本左内の「器械芸術取於彼、仁義忠孝存於我」という言葉に典型的に表れている。そして、それは今日

までのわが国における学問の性格やスタイルを、その大筋において規定してきたといってもけつして過言ではないであろう。実際、時代や時期によって、その強弱の微妙なヴァリエーションを含みながら、また様々な質的変容を経ながら、一貫して、このまったく異質な両要素が混在し混淆してきたのである。このことは、明治以後の歴史において、学問や文化の領域で、例えば「モダニズム」と「日本主義」が周期的に交互に現れているところからも確認できるであろう。

また、このような「和魂洋才」の精神は当然のことながら一種の折衷主義の学問スタイルを生み出した。これも明治以後における学問のあり方の特徴であって、それはいわば日本の学問が運命的に背負わなければならなかった性格であり、またそれと同時に、一貫して日本における学問の創造的モチーフとなってきた性格でもある。たしかに、それは学問の発展にとって最大の桎梏であったが、同時にまた、その最も強力な原動力ともなったのである。こうして、良かれ悪しかれ、日本的性格というものが築かれていった。したがって、折衷主義は、その優れた意味でも、劣った意味でも、きわめて日本的な特徴といえるであろう。それは、一つの高度な文化が、より高度な文化と対峙し、これを受容するとき、必然的に傾いていく方向である。ただ、厳密に言えば、折衷主義(eclecticism)とは、語源的には、本来は異質なものが共同の敵に対して一つにまとまることをいうのであり、またそ

こから転じて、異質な哲学体系から真理と思われるものを抽出して、新しい見地から綜合統一することをいうのであるから、それは単なる無批判的な混合主義(syncretism)とは区別されなければならない。それは、その最も優れた形態においては、東西の文化を綜合して真の意味での世界文化を形成する動因となりうるものである。といっても、無論、それはそういう可能性を秘めているということであって、現実にはそうであるという意味ではない。いずれにしても、良質の折衷主義、つまり批判的で創造的な折衷主義と稚拙で安直な混合主義の混在、ならびにその反動ないし分裂形態としての極端な「モダニズム」と「日本主義」の周期的な顕現が、明治以後の日本の学問に一貫した特徴であったといえるであろう。

以上、われわれは主として明治以後の日本の学問の性格として、和魂洋才の精神と折衷主義をあげた。次に、このような性格がどのような形で現れているかを検討してみなければならない。

われわれは西洋の学問の受容という観点から明治以後を二つの時期に区分することができよう。一つは西洋の学問の輸入と紹介の時期であり、もう一つはその批判と対立の時期である。この二つの時期を区分する明確な境界はない。今日もお、われわれは相変わらず西洋の学問を輸入し、紹介し続けており、否それどころか、この傾向はますます顕著になりつつあるとさえいえる。その点は、例えば、毎年、日本で翻訳されている西洋の書籍

の点数を見ても容易に了解されるであろう。しかしながら、それと同時に、すでに明治の啓蒙思想家たちの言説のなかに、西洋の学問やそのあり方に対する適確な批判が見られるのであり、したがって両時期を截然と区分するのは困難である。たしかに、西洋の学問を全体として鳥瞰することができるようになってはじめて、それに対する適確な批判も可能であるから、この点からすれば、第一の時期から第二の時期に移っていったということはいえるかもしれない。同じく西洋の学問を輸入し紹介するといっても、その仕方は、明治の初期と今日とはまったく次元が異なっている。

しかしながら、その点の詳細な論議は、われわれの当面の課題ではない、ここで、われわれが検討すべきは、西洋の学問に対する批判と対立の「中味」である。明治以後、われわれは積極的に西洋の学問を受容し、またそれと批判的に対決することを通して独自の学問体系を形成してきた。筆者の専門領域である哲学を例にとつていえば、今日、われわれは西田哲学、田辺哲学、和辻倫理学等の固有名詞で呼ばれるいくつかの独創的な哲学を有している。また、「京都学派」(Kyoto school) とか「西田学派」(Nishida school) とか呼ばれる学派も形成されている。それは、世界哲学史のなかで、その正当な位置を十分に要求しうるものであり、また実際に、徐々にではあるが、その価値と意義が承認されてきつつあるといえるであろう。

ところで、われわれが日本における哲学や学派の形成の仕方を振り返って見るとき、そこに日本特有の性格が共通して見られることを認めなければならないであろう。それは、一言でいえば、対論的性格である。すなわち、西洋の哲学一般にいしは特定の哲学に対抗して、それを批判的に超克するという形で自分の哲学を形成していくというスタイルである。そしてその場合、彼らは仏教思想を彼らの思想の共通の基盤としている。彼らは伝統的な仏教思想を西洋哲学の論理や概念でもって、自己流に revise ないし rearrange し、それを武器にして西洋哲学に対抗し、また超克しようとした。あるいはまた、現代の哲学的諸問題を解決しようとした。例えば西田幾多郎は、西洋的「有の論理」ないし「対象の論理」に対して、ギリシア哲学を媒介として仏教的無の観念を論理化した「無の論理」ないし「場所の論理」を構築した。田辺元は、ヘーゲルの「観念弁証法」やマルクスの「唯物弁証法」に対して、両者を綜合する「絶対弁証法」(「絶対無の弁証法」とも「絶対媒介の弁証法」とも呼ばれる)を提唱した。和辻哲郎は、近代西洋の個人主義的倫理学に対して、「間柄の学」ないし「人間の学」としての倫理学を説き、またそのなかで仏教的空の概念に依拠した「空」の弁証法を展開した。このように、彼らの思想は共通して西洋の思想や哲学に対する反定立(アンタリスティシス)という性格をもつか、西洋的なものと東洋に伝統的なものとの綜合(コンプレクシオン)という性格をもつものであった。これが、日本における哲学形成の共通した特徴であ

り、またそこに日本の哲学が運命的に背負った特有の性格を見ることが出来る。そしてこの点では、それらは、上述したような、良質な批判的・創造的折衷主義の範型であったといえるであらう。

3

しかし、ここで問題とすべきは、果たしてそれらは、西洋の哲学やキリスト教についての正確な理解にもとづく真に建設的な対話であったかどうかということである。そこには、西洋の学問や思想に対する歪んだ認識があったのではないだろうか。あるいは単なる表面的な理解や独断的な解釈がはびこっていたのではないだろうか。実際、西田哲学を例にとつていえば、西田は彼の著作のなかで頻繁に西洋の思想家の名前をあげ、またその文章の一節や言葉を引用しているが、その多くは前後の文脈からはずれた恣意的なものであることがたびたび指摘されている。たいていの場合、それは、自説を補強するか、正当化するか、権威づけるためのものであり、またしばしば単なる修飾のためのものである。そのため、その引用文と西田自身の思想とが真に噛み合っていない場合が多い。その（著作または著作者の）真意はどうあれ、自分（西田）自身はそう解釈するというまでのことである。そして、このような傾向は大なり小なり他の哲学者にもみとめられるのである。たしかに、牽強付会的な解釈は、とかく独創的思想家にありがちなことであつて、この点から見れば、哲学の歴史はいわば誤解の

歴史といつてもよく、したがつてその誤解は恣意的というよりもむしろ創造的な誤解であるということもできるであらう。また、質的にまったく異なった文化と文化の出会いにおいては、かような誤解が生ずるのは止むをえない、ということもできるであらう。実際、ヘーゲルやショーペンハウアーやニーチェの東洋および仏教理解にも一面的なところや皮相的なところが見られるから、それは異文化間の相互理解に共通した難しさであるとも考えられる。しかしながら、それにもかかわらず、かような誤解や曲解は徐々に克服し除去していかねければならないということには変わりはない。そしてその際、われわれが最も避けなければならないのは、最初から、ある種の先入見や優越感や価値観ないし結論があつて、そのために有利な材料だけが集められ、議論がいわゆる「ためにする議論」になることである。こうした議論は学問の純粹な発展のためには益するところがないであらう。そして、このような議論を仮に「対論」と呼ぶとすれば、いままでの比較思想論にはこのタイプのものが多かったのではなからうか。それは、「比較思想」という歴史の浅い学問の発展段階における比較的初期の形態としては、それ相應の意義があつたといえるかもしれない。彼等の文化の差異を認識し、我の側の優れた点を自覚することはたしかに重要なことである。しかしながら、いつまでもその段階に留まつて胡座をかいていることは許されるべきことではないであらう。われわれは、さらに一步を進めて、我の側に欠如した部分や

劣った点を謙虚に彼の側から学び、かつそれを受け入れて、我の側の発展の養分としなければならない。そして、我は我、彼は彼として、あくまでもその独自性を保持しながらも、その我と彼がただ相互に対立し拮抗しあうのではなく、同時にまた溶解し融合しあう必要がある。それが比較思想の発展において到来すべき段階であろう。そしてこのような相補的な議論を仮に「融論」と呼ぶとすれば、21世紀の比較思想の標語は「対論から融論へ」であるように思われる。これを弁証法的なトリアーデで表現すれば、アンチテーゼ（反定立）からジンテーゼ（総合）へ、ということになるであらう。

4

しかしながら、「融論」といっても、例えばキリスト教と仏教が溶け合って一つになるとか、西洋哲学と東洋哲学が溶け合って一つになるとかいう意味では無論ない。そのようなことは、どだい不可能であるし、また意義のあることとも思われない。両者は異なった風土や歴史や文化的伝統によって培われた異質の信仰形態であり、また思维様式である。われわれは前者を共有することができない以上、また後者をも真の意味で共有することは難しい。少なくとも、現在や近未来においてはそうである。したがって、重要なのは、キリスト教はキリスト教としての独自性を維持し、仏教は仏教としての独自性を維持しながら、現代という非宗教的

な時代がかかえている諸々の課題の解決に向かって、いかに相補的に共働することができているかを検討しあうことである。例えば現代の科学や技術が生み出した（生みだそうとしている）影の部分、すなわち地球環境の破壊の問題や、遺伝子操作等に見られる医療倫理の問題、核兵器の廃絶の問題、組織や制度の機械化・非人間化の問題等、われわれが直面している諸課題の根本的な解決という共通の目的に向かって、相互に協力しあうべきではあるまいか。あるいはまた、現代における無神論的傾向やニヒリズムの克服という共通の課題に対して、キリスト教と仏教は相互に協同して、その円満な解決を見いだすべきではないか。そしてそのためには、ただ単に相互の理解を深めるということばかりでなく、そこから一歩踏みだして、自分に欠けている部分を他方から謙虚に学ぶという姿勢が必要なのではなからうか。

歴史家トインビーは、現代における最大の文化的な確執は自由主義と共産主義の間のそれではなく、ユダヤ的・西洋的なイデオロギーないし宗教集団と仏陀的な哲学ないし宗教集団との間の確執であり、この隔絶した深遠に橋梁を架けることが現代の歴史家に課せられた最大の任務である、といっている。トインビーによれば、仏教的思想は「自己中心性」(self-centeredness)を脱する可能性を含んでいるが、その反面、そこでは歴史の意味が奪われてしまっている。反対に西洋的・ユダヤ的思想においては歴史はそれ自身の意味をもったものとして考えられているが、その反

面、自己中心性ということがどこまでもつきまとう、という⁽²⁾。このような指摘に対しては、仏教とキリスト教の双方からの反論もあるであろう。しかし、一般的にいつて、仏教においては宇宙の運行は円環的に考えられており、したがって直線的ないし一回的なキリスト教的歴史観から見れば、歴史の意味が稀薄であるといふことができるであろう。したがってまた、歴史的实践という要素も稀薄である。仏教においては世界と自己の真相の洞察ないしは自覚に重点が置かれていたので、いきおいその考え方は超時間的ないし非時間的となり、したがってその実践も超歴史的不いしは非歴史的なものになる。要するに、仏教は歴史と倫理という点で難点があるが、しかしながら他方、いわゆる形而上学的な傾向が稀薄であるから、現代科学と対立する要素は比較的少ない。したがって、現代科学を否定することもなく、また現代科学によって否定されることもなく、共存することが可能である。

これに対してキリスト教は宇宙を支配する超越的人格神の觀念と終末論に関して問題点を有している。それは、そのままの形では現代科学と矛盾するし、またわれわれの合理的思惟にも適合しない。また、トインビーの指摘するように、それは自己中心性を脱しきれないところがある。しかしながら、他方、キリスト教は歴史に関して研ぎ澄まされた感覚をもっており、したがってまた歴史的实践の觀念において優れた長所を有している。その点は、出世間的な仏教的思惟とは対蹠的である。現実の社会や歴史にお

ける発展や進歩、あるいは目的や目標の觀念はまさしくキリスト教的な歴史観から生ずる。しかし、今日、このような歴史観が危機に面しており、反省が強いられることも事実である。そしてその点で、キリスト教は却って仏教から学ぶ点もあるのではないだろうか。

こうして、仏教もキリスト教も自分に欠如している部分を自覚し、それを對手から学ぶことができるであろう。その場合、実際は欠けていたのではなく、潜在的には含まれていながら、これまで自覚されてこなかったということもあるであろうし、またいまでもそれを一方向的のみにとらえて、他方向への発展の可能性を自ら遮断してきたということもあるであろう。いずれにしても、そのことが両者の真摯な対話によって明確に自覚へともたらされるようになり、またそれを機縁として、両者は自己をいわば再構築することができる。かくして仏教もキリスト教も、その長年の停滞化とマンネリズムから脱して、再び自己を活性化することができるばかりでなく、また新しい発展の可能性の方向を切り開いていくこともできるであろう。実に、次時代の課題は、仏教かキリスト教かという二者択一や価値判釈の問題ではなく、両者はいかに相互に補足しあい融和しあうことができるかという問題となるであろう。無論、そこには幾多の原理的な難問やアポリアが横たわっているであろうが、両者が協力してその方向に歩みでることによって、仏教はますます仏教らしく、キリスト教はますます

キリスト教らしくなっていくのではなからうか。

紙幅の関係で、詳述することはできないが、哲学においても基本的に同じことがいえるであろう。古来、哲学の根本問題は「実在とは何か」ということであつた。そして一般に、西洋においては実在は「有」と考えられた。ここでいう有とは、形相的・対象的・実体的・超越的なものである。つまり、何らかの意味で形をもつたものであり、われわれの外に対象としてあるものであり、それ自身独立した実体であり、また多くの場合、現象界を超越した存在である。そして無とは、このような意味での有の否定ないし欠如と考えられた。したがって、ここでは無はつねに消極的・否定的な概念として位置づけられている。これに対して、東洋においては、一般に実在は「無」と考えられてきた。しかし、ここでいう無は通常の無すなわち非有や欠如としての無ではなく、非形相的・非対象的・非実体的・非超越的なものである。つまり、それはいかなる形をも有しないものであり、絶対に対象化しえないものであり、自性をもたない非実体的なものであり、内在的なものである。しかも、それはあらゆる有の根底にあつて、自己を否定することによって自己を有として顕現するような実在である。無は無であるから、ただ自己（無）を否定することによってのみ自己を顕現するのである。したがって、それは一種の自己否定的な媒介作用と考えていい。少なくとも、現代日本哲学における「絶対無」や「絶対空」の概念は共通してかような性格を有して

いる。そしてこの点では、西洋的「絶対有」の観念と対蹠的である。

ところで、実在はあらゆるものの根源であり、あらゆるものを包むものであるという点からすれば、実在を有と考えるよりも無と考える方が論理的には整合的である。あらゆる有の根源を有だとすれば、その根源としての有のそのまた根源が問題になり、あらゆる有を包むものを有だと考えれば、その有を包むさらに大きな有が問題となつて際限がない。しかし、かような問題は実在を無であると考えれば解消する。すなわち、それは無であるがゆえに、自己（無）を否定することによって自己をあらゆる有として顕現するのである。また、それは形のないものであるがゆえに、あらゆる形あるものを包摂するのである。しかしながら、他方、このような自己否定作用が働くためには、それが働く場所を必要とする。すべて作用は一定の場所において成立するのである。すると、この作用の「於である場所」は何らかの意味で実体的性格を有することになる。というのも、それは、ある意味で、恒常不変的であると考えられるからである。だとすれば、実在は作用的・主体的性格と場所的・実体的性格を具有しており、しかもこの両要素が一体不二でなければならないことになるであろう。あるいはまた、実在は超越的性格と内在的性格を具有しており、しかもこの両要素が一体不二でなければならないことになる。かくして、例えば西田哲学においては絶対無の場所と絶対無の自覚

(¹) 的限定作用) は同一と考えられ、ヘーゲルにおいては「実体は主体である」(²)と主張される。また、キリスト教では父なる神に対して、その自己否定的側面(受肉)としての神の子イエスが考えられ、仏教では法身仏に対して、衆生救済のためその根拠に依じて化現する応身仏が考えられている。このような思索の枠組においては、両者は基本的に一致しているが、他方、場所(実体)を絶対有と考えるか、それとも絶対無と考えるか、あるいは神(仏)を超越的内在と見るか、それとも内在的超越と見るかという点では、両者は根本的に背馳している。

ニーチェ以後、西洋においても「無」の観念はますます主要な観念になりつつある。ハイデッガーやサルトルに至ってはそれは彼らの哲学の基本概念の一つにまでなったとさえいえるであろう。したがってまた、この点では、東西の思想の、真の相互理解のための条件が整ったといえる。問題は、従来のように、この二つの思考パターンを対決させ、その優劣・可否を論することではなく、両者を原理的に異なった思维様式として承認した上で、いかにして両者が相補的に働きあうことができるかを検討し、またそのことによって両者をいかに融和させることができるかを模索していくことである。それが、21世紀の比較思想の、少なくとも「われわれにとって」の方向となるのではなからうか。

(一) A. J. Toynbee, *An Historian's Approach to Religion*, second

edition, 1979, p.8.

(2) *ibid.*, pp.8-12.

(3) 西田幾多郎「睿智の世界」(『西田幾多郎全集』第五巻、所収、参照)。

(4) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807, Vorrede.

(い)やか・くにつづ、宗教哲学、日本大学教授