

比較思想の方法について

峰 島 旭 雄

目 次

- | | |
|------------|--------------|
| 1 方法の意義 | 4 学としての比較思想 |
| 2 比較思想と方法 | 5 比較思想方法論の課題 |
| 3 比較思想の隣接学 | |

1 方法の意義

ただいまご紹介いただきました峰島でございます。いろいろな因縁がございまして本日ここにお伺いいたしました次第でございますが、実は数年前に、研究グループ5名ほどでこちらを見学させていただいたことがあります。それ以来数年ぶりでお伺いしたわけですが、このモラロジー研究所、あるいは麗沢大学等々がますますご発展なさっている様子を見まして、大変嬉しく存じているわけでございます。今のご紹介にもございましたように、私はいささか比較思想と申しますか、比較哲学と申しますか、そのような方面に関心

がございまして、日頃少しばかりその方面の論文などを書いておりましたのがかえってあだになりまして、なにかそういうようなことをここで話すようにのご指名、ご依頼がありました。はじめのお話では、気軽に伺えばいいかなと思ひまして、つい、うかうか、まかり出たのでございますが、本日いくぶん早目に着きまして、いろいろな様子を承りますと、本日の会は、ここに今お集まりのような錚錚たる研究員の方々とか、大学の教授の方々とか、トップレベルの学究者のお集まりだということが、実はいま分かったわけで、これは大変なことになったな、と思うわけでございます。これからお話することは、非常に学問的に高度な緻密なことではなくて、私が、これまでやってきたこと、歩いて来た道みたいなのを、体験的に話すようになるかもしれませんが、どうかそのようなことをご容赦いただきたいと思ひます。要点を記した簡単なメモがお手元にいつているかと思ひますが、だいたいそれに従ってお話をしていこうかと思ひております。

今、思い起しますと、10年前に、先ほどもご紹介がありました比較思想学会——中村元博士が会長——がスタートしたわけですが、その第1回創立大会の時に、おなくなりになりました川田熊太郎博士が座長をつとめられまして、比較思想方法論についてのシンポジウムが行なわれました。3名か4名の提案者がそれぞれ比較思想の方法について発表いたしました、『比較思想研究』という学会誌第1号に要約がのっております。その時に、学会誌にはついに記録されなかったと思ひますが、座長の川田熊太郎博士が、シンポジウムの冒頭に、方法というものの重大さということをお話になったのであります。まだ耳に残っておりますが、それは要するに、方法がしっかりしていなければ、学問をやっても、その学問は実りあるものにならない、というお話だったわけでありまして。実は、学会の第1回のシンポジウムで、特に方法論を取り上げた私どもの意図もそういうところにあったわけですね。結局、方法というものの有する根本的な意義ということでありまして。まず第1にそのことを少し考えてみたいと思ひます。

私は西洋哲学が専攻でありまして、はじめカントをやりまして、それから

実存哲学、それから一般に宗教哲学、そして比較哲学というように関心が移っていったわけでありまして。その最初にやりましたカント、今も実は関心のうちにありますカントにつきましては、今さらここで申し上げるまでもないほど有名であります。コペルニクスの転換ということを行なしたとげたというようにいわれているわけでありまして。カント以前の独断的な形而上学に対して、カントは批判哲学というものを、実際は3つの批判書、すなわち『純粋理性批判』『実践理性批判』『判断力批判』を書きました。そしてその根底にあった考え方が「方法の転換」ということであつたのです。いわゆるコペルニクスの転換といわれるのがそれでありまして。最近カント研究が進みまして、カントは、案外、それ以前の、その当時支配的であつた形而上学、カントからいわせれば独断的形而上学であるクリスチャン・ヴォルフの哲学というものの枠を、実はなかなか脱け出しはしていないのだ、というような伝え方が有力です。しかし、そういう研究においても、内容的な、つまり、テーマとか、体系の枠組みとかは、クリスチャン・ヴォルフを脱することができなかつたけれども、それにアプローチしていく方法は、やはりカント独自のものであつたということは認めているようであります。その方法というのは、すでに申し上げました批判の方法であり、やや専門的に申しますと、実験的方法、投げ入れの方法、考え入れの方法というような方法であります。すなわち、こちら側、人間理性が自然に向つて投げ入れて構成していく、そのものが認識される、というような、構成説という認識論上の立場をとるわけでありまして。カントの批判哲学において第一批判といわれる『純粋理性批判』の最初のほうに、「先験的分析論」という部門があります。(〈先験的〉という訳語はこの頃は〈超越論的〉というように変わつてきておりますが、ここでは〈先験的〉のほうを用ひておきます) この先験的分析論と、先験的演繹論というものからなる先験的論理学を、カントは説くのです。この論理学は、アリストテレス以来の形式論理学に対して、これを批判するものであります。先験的論理学は、アリストテレス論理学が形式論理学であつて論理の〈形式〉のみを扱うのに対して、〈内容〉を加味した論理学であります。形式と内容

との両面にわたる論理学でありますから、結局それは、単なる論理学ではなくて、認識論ということになります。カントの批判哲学の方法として投げ入れの方法ということになりましたが、形式と内容との両方を含むということと別なことではないわけであります。投げ入れ (Hineinlegen) という方法で投げ入れてとらえたものが内容的になっていくということで、そういう意味では、そこにひとつの対応関係 (correspondence) ができてきます。つまり方法と内容、あるいは形式と内容というものが別々なものではないのであります。方法ないし手段というのは、ノリとハサミみたいに、内容、とらえられるべきもの、対象と別個のもの、取ってつけたようなものではない、ということであります。そういうことをここで申しましたのは、方法の意義というものは方法と内容とがたがいに拘束しあうということにあるのではないかと考えるからであります。方法というのは、もうあらかじめ出来上っていて、研究すべき内容に向っていくというのではなくて、ひとつの作業仮説的なものであって、それを行使していく上で内容との相即において、またさらに展開していくものであると考えるのであります。

方法の意義に関してもうひとつの例を出しますと、実存哲学のヤスパースであります。ヤスパースの場合は、1932年に『哲学』(3巻本)という大きな初期の主著を書いております。その題は“Philosophie”つまり「哲学」という名詞で出しているにもかかわらず、その中で彼が述べているのは、本当の哲学は名詞でとらえるべきではない、Philosophieren という動詞形でとらえるべきである、ということであります。この場合、哲学という言葉は、結局、今日の表現でいえば、オープン・システムということでしょうけれども、ドイツ語では offene Systematik と申しております。この場合の哲学体系は、ヘーゲルにみられるような完結した形ではなくて、たえず開かれてある哲学ということであります。哲学というものは、本当は、「哲学すること」であり、哲学的に思惟していくことであるというわけであります。ヤスパースにおいては、そのように哲学していくことの根底となるものが、理性と実存であります。1935年に、ちょうど同じ『理性と実存』という題名の著書も

あります。それらが「哲学すること」をいわば推進していくわけです。『哲学』3巻本は、3つの部門に分れております。世界・実存・超越者 (形而上学) であります。それらは「哲学すること」の3つの領域を表わしているわけでありまして、世界から実存へ、実存から超越者へと哲学していく、それが同時に、世界から実存へ、実存から超越者へと超越していくことでもある、というように説くのであります。この場合、これを方法との相即という方法論上の例として考えてみたいのです。つまり、哲学していく道筋において方法と内容とが相即するというので、もともと「方法」という言葉はギリシア語からきております。メタホドス meta+hodos→method でありまして、道に沿ってたどっていく、道筋をたどるということがヤスパースの場合、方法として哲学していくことであり、そのプロセスの中で、世界、あるいは実存、あるいは超越者というものが、いわば浮かび上がってくるといえましょう。その場合、決して、あらかじめ固定して世界があり、実存があり、超越者があって、ノリとハサミのようにそれへと方法を適用するというのではなくて、方法そのものが内容を生み出していく、あるいは、内容そのものが方法を導いていくというようなことでもあります。

ふたたびカントにもどりますが、カントにはカントの哲学体系というものがあるわけであります。これに対して、カントの哲学が批判哲学であるという場合の、その「批判」というのが方法になるわけです。カント自身の言葉に従えば、体系を樹立する前に批判によっていわば地ならしをする、批判というのはその準備学 (Propädeutik) である、ということをしております。カントはみずから体系と称するものも書いておりますので、それに対して準備学としての批判がある、つまり批判は体系でなく方法である、という理解が一般的であります。しかし、カントをよく読んでみますと、カントらしい哲学体系というのは、批判と別個にあるのではなく、むしろ3つの批判の遂行を通して、批判そのものが体系となっていく、すなわち批判の体系化ということを指摘できます。したがって、カントの哲学体系は、と尋ねられた場合、私なら、どうしても、第一批判、第二批判、第三批判、すなわち『純粹理

性批判』『実践理性批判』『判断力批判』という3つの批判書をあげることにになります。カントの言葉どおりに受け取れば、批判は準備学であるということになります。むしろ批判なるものがカントそのものであるとあって差支えないのではないかと考えます。私の表現ですが、批判そのものが体系化する、方法そのものが内容化する、ということができるようになります。くり返して申しますと、方法と内容、方法と体系、これらのものが、決して2つの分れた事柄ではなくて、相即している、ダイナミックにかかわりあっている、というように考えられるのであります。

カントにしても、ヤスパーズにしても、偉大な哲学者でありますから、こういう優れた哲学においては、このようなこと、方法と体系、方法と内容との相即ということがしっかりと備わっているのではないかと考えられます。われわれが比較思想という学問の領域・分野にアプローチする場合は、やはり、カント・ヤスパーズに見られるそういうところを学ばなければならないのではないかと考えます。方法の重要性というのはそういうような意味です。方法と内容、方法と体系の相即ということを意識して方法にとりくむ、そのようなことを意識して方法論を考えなければならないのではないかと考えています。

2 比較思想と方法

さて、以上のことを前提にいたしまして、これから比較思想における方法の具体的なお話に入りたいと思います。比較思想は比較と思想という2つの要素からなっておりまして、非常に短絡的に申しますと、比較というほうが方法を表わし、思想というほうが内容を表わすといえるのではないかと考えます。つまり、比較という方法を用いて思想という内容を取り扱おうと、そういうふうにもいえると思いますし、思想を比較する、比較されるのが思想であるということにもなるかと思います。漢字は便利でありまして、比較思想と4字並べてしまいますと、いろいろに受け取ることができます。仏教においては六合釈という解釈の仕方がありますが、比較思想は「比較と思想」

とか、「比較による思想」とか、「比較された思想」とか、いろいろな読み方が可能であります。これをどうのように考えたらいいかということがあると思いますが、今は短絡的に、比較のほうが方法で、思想のほうが内容であると、一応暫定的に申し上げました。この点をもう少しつっこんで考えてみたいと思います。

だいたい日本の学問は、ご承知のように、西洋からきております。この比較思想にしても、そういうことであるといつてよいわけです。この頃よく言われるように、また中村元博士などがおっしゃいますように、弘法大師空海が日本で最初の比較思想家であるということも、もちろん、充分言えるわけですが、一応、明治以後の西洋からの学問の流入ということで、近代的な意味での学問の分野を限定いたしますと、比較思想は外来のものであるといわざるをえないわけでありまして。そうすると、それを考えていく手がかりというのは、やはり、西洋においてそれがどのようなものであるかということ、つまり、訳語としての比較思想という漢字について、比較という漢字の語源はどうであるか、思想という漢字の語源はどうであるかというようなことをつついてみても、必ずしも意味あることとはいえない、むしろ西洋のほうでそれがどのような表現をしているかということ、検討してみる必要があるかと思えます。川田熊太郎博士の比較哲学の方法論、6肢に分かれた方法論というのがありますが、その第1が文献学的、あるいは言語学的方法です。語源学的方法で、なにか言葉を手がかりにそのものの意味を探るということが、最初の方法ということになるわけです。比較思想の方法においても、やはり、この文献学的・言語学的方法が第1の方法——それだけとは申しませんが——であるというように思えます。比較思想というのは英語では comparative philosophy というのが適当のようです。直訳は comparative thought だと思えますが、中村元博士の該博な知識から、比較思想学会を始めましたさいに、その英文の学会名をどうようにするかということになりましたときに、comparative philosophy でいいのだ、欧米では philosophy をそういう広い意味で使うから、むしろそれでピッタリなのだ、

といわれました。このようなわけで、比較思想の英語は comparative philosophy でよいと考えるわけです。ここにはフランス、あるいは、ドイツの研究を深くなさっていらっしゃる方々がいらっしゃいますので、また教えていただきたいのですが、ドイツでいえば vergleichende Philosophie というようになろうかと思えます。フランスの場合には、1923年にマソン・ウルセルが“philosophie comparé”という著書を出しております。それが標準的な比較哲学、比較思想の表現かと思えます。

ところで、言語学的文献学的方法には、どうしても解釈学が伴います。これはどうしてもそういうようになってくるわけでありまして、川田熊太郎博士の比較哲学方法論にもそのようになっております。この方法論は始め8分肢になっておりまして、それが、さきほど申しましたように、あとで6分肢に整理されるわけです。その詳しいほうの8分肢の方法論では、いま申しました言語学的方法、文献学的方法、それに解釈学的方法というようにあがっております。これは、特に比較思想ではなくても、他の学問でも、文献をおさえ、言語をおさえ、そしてこれを解釈するということは、手がかりの方法としては順当なものであるといっていきたいと思います。そこで comparative philosophy あるいは vergleichende Philosophie あるいは philosophie comparée という、こういう表現をみて、次のようなことに気がついたのです。英語の場合には、comparative という形容詞で書いてあります。ドイツ語の場合には、現在分詞からきた形容詞の vergleichend というのはもとは動詞であります。現在分詞からきた形容詞の場合は能動的な意味あいがあります。ところが、どういうことか、フランス語の場合には comparé という過去分詞になっており、受身の意味をもっております。もとより、これだけの表現に限らないで、いくらでも、フランス語の場合でいえば、philosophie comparante (現在分詞)とか、あるいは philosophie comparative (形容詞)などの表現もあるかもしれません。けれども、いずれにせよ、各種の言語表現で形容詞と能動的な動詞と受身の場合とがあるとするれば、それはどのようなことであるのか、それは結局、比較思想の3つの様態を表わすの

ではないか、と考えられてくるのであります。解釈学とは、こういうことを手がかりとして、含蓄された意味あいを引き出すことであるといえましょう。私の独断的な読み方で申しますと、第1の英語の comparative philosophy というのは、哲学が比較的であるということ、つまり相対的であることを意味するということに読んでみようと思えます。相対的な哲学、つまり比較思想、比較哲学という場合には、ヘーゲル流に1つの絶対的な哲学ありとか、そういうことにはならないのです。世界にさまざまな哲学があり、さまざまな思想がある。それが相対的な価値をもって並んでいる。それらを比べることになる、あるいは、比べた結果そういうことがわかるといってもいいのかもしれませんが。次に、ドイツ語の vergleichende Philosophie は能動的な意味があるわけですが、これは哲学を比較することであるというように読めないかと思えます。哲学を比較する、思想を比較する、つまり、アクティヴに諸々の思想、諸々の哲学を比較していくのが比較思想であるということでもあります。ペルクソンの先輩であったと思えますが、モーリス・ブロンデルというフランスの哲学者がおります。そのブロンデルに「思惟する思惟」(pensée pensante)と「思惟された思惟」pensée pensée という表現があります。それらと、この vergleichende Philosophie、そして第3のフランス語の philosophie comparée というのとは、同じ様式であります。この能動的に比較をしていくというのが第2番目の比較思想の形態であり、そのように比較された結果としての思想・哲学が第3番目のフランス語の表現での比較思想の形態であるというように読めないものかと考えます。そこで、比較思想の3つの様態というのは、順序を少し変えますけれども、第2番目から考えていくこととなります。比較思想というのはさまざまな思想、さまざまな哲学思想を比較していくということである。アクティヴに比較していくということである。そして、その結果比較された思想というものが出てくるというわけです。この第3番目に比較された結果として出てきた思想・哲学というのはさまざまであって相対的である、つまり第1番目の comparative ということであるというように、3題断をつなげたようになります

が、そのように考えられないか、それが私のいおうとする比較思想の3様態ということでもあります。そういうように解釈しまして、そこにまたいろいろな問題が出てくるような気がいたします。例えば、最終的に整理しましたその第1番目に、比較思想というのは諸々の思想を比較していくことである、アクティヴに比較していくことであると申しましたが、ではだれが比較するのかというようなことがそこで問題にならざるをえないのではないかと思います。このことはまた後の問題にもかかわるかと思いますが、そういうような問題点がいま整理しましたことからただちに出てくるわけでもあります。

そのような点はしばらく措きまして、次に、比較・対比・対決ということを書きたいと思います。これらがやはり比較思想の方法として看過しえないものであり、特に比較と対比というのは非常に有名な2分法であります。こういう2分法のもとには実は比較文学にあります。比較は *comparaison* であり、対比は *parallèle* であります。これを簡単に言えば、比較というのは事実的な関係がある場合のいわゆる比較である、対比というのは事実的な関係、もっと大げさに言えば歴史的な事実関係がなくて比較をする場合の比較であるということが出来ます。事実関係があつての比較という場合であります。例えば、明治期に森鷗外がドイツに留学いたしまして、あちらでハルトマン (Edward von Hartmann) の思想に触れます。このことを研究した人の論文によりますと、たぶん鷗外が現地で買いこんだハルトマンの本が東京大学にある鷗外の文庫の中にあるということでありまして、あるだけではなくて、その本には線が引いてあつて読んだことが分かるというのです。そのようなことまで詳しく調べてありまして、そういう意味での事実関係をおさえた上で、鷗外にこのハルトマンの影響はどうなっているとか、帰国後の鷗外の評論の調子にハルトマン流の美学がにじみ出ているのではないとか、ハルトマンを引用しているのではないとか、こういうのが第1の事実関係による比較といつてよいと思います。

次の対比であります。本来 *parallèle* というのは、ほぼ時代を同じくする類似の思想の平行現象であります。たとえば、古代ギリシアに地・水・火

・風の4元素を説く自然哲学思想が出たのに対して、ほぼ同時代に古代インドに同様の自然哲学思想が存在したというような例が、それであり。しかし、対比はまた、もっと事実を無視した場合にも用いられます。ここで比較に対して対比というときに、このほうの対比を指します。例えば、カントと仏陀を比べるといった例です。これはもう時代は食い違っているわけですし、まして事実関係はないということでありまして、カント哲学という観念と仏陀の説いた仏教哲学の観念とを比較するというくらいになるかと思えます。それを広義の比較と認める人もいますが、これを比較とは認めない人もおります。いずれにしても、限定された厳密な意味の狭義の比較と、広い意味での比較、すなわち対比というような、2つの種類があると思えます。この2種類あるということは、私も比較文学などの方法を学んだときに得たわけでありまして、私どもで比較思想学会の第5年目に、5周年を記念しまして、創立第1回大会のときと同じ方法論をめぐってのシンポジウムをいたしました。4、5人の方々の提案がありました中に、現在アメリカにいらっしゃいます阿部正雄氏が提案をされました。阿部氏は禅もやっておられ、西田哲学にも造詣が深いわけでありまして、宗教哲学の専攻でありますので、どちらかといえば対比のほうを主張されることはわかっていたのですが、そのさい阿部氏は「対決」(confrontation) という言葉を使われました。これはいわば第3の比較方法を提示されたわけでありまして、私どもがいくらか考えていたことに思い当たるふしがありまして、ここで対決というものも、比較方法の一つ、いわば第3の比較方法として取り上げてしかるべきではないかと考えます。この対決というのは非常に内面的な営みであります。自己自身の中に沈潜して内省に内省を重ねていくような方法であります。一般に自然科学ないし実証科学の影響かと思えますが、比較という、目に見える形での比較が普通だと思われるわけです。visible な比較という意味で先ほどの事実にもとづく比較ということがあるわけです。したがって、そういう立場から見た場合、対比というのは厳密には比較とはいえないという批評が提起されます。対決などは、心の中で比較する、目に見えない営みですから、こ

のようなのは比較といえないということになろうかと思えます。しかし、阿部氏の立場では、これこそ本当の意味での比較であるということになります。実を申しますと、私などもほぼ同じ考えをもっている者であります。その理由を少しばかり申しますと、厳密な意味での比較ということと、広い意味での比較である対比ということとは、いかにもはっきりと区別されているかのようで実は必ずしもはっきり区別されえないのではないかというのが、私の考えです。尺度のとり方で、比較が対比、対比が比較というように、境がはっきりしないのではないかということであります。例えば、森鷗外が、先ほど申しましたように、実際にドイツへ行って、ハルトマンに会ったとか、その本を買いこんで、その本に線を引いて読んだとか、鷗外の本に同じような文が引かれているとか、その論調がハルトマン的になってきたとか、これらは事実関係、歴史的事実関係であるというようにされていると思えます。しかし、例えば、夏目漱石がその作品の中にシェリーの詩を引いておられますが、あれは夏目漱石がシェリーに会ったわけではありませんし、結局、洋書を読み込んで読んだということになります。そうすると、鷗外との差は、会ったか会わないかというようなこと、同時代かどうかということであるということになります。現在の限定された比較方法においては、夏目漱石の場合も比較可能と認められております。つまり、影響、被影響関係があれば、比較といえることになります。漱石の場合、シェリーの詩の一部分がたしかに引用されている。そういう事実関係があります。漱石が文体的にも思想的にもシェリーから影響を受けているといえましょう。ここで疑問に思いますのは次のような点です。例えば、私がカントの影響を受けているという場合に、私とカントとは時代も違ふし、会うこともできません。けれども、私はやはりカントの『純粋理性批判』を買いこむわけでありまして、それに線を引いて読むわけであります。そして、その後の私の書く論文などにカント調が出る、カントから引用するということになります。こうなると、区別がつきにくくなるのではないのでしょうか。私にはそういう気がするわけです。厳密な意味での比較方法を主張する立場の方々には、私のカントの例などは対比になると

いうことでしょう。時代がちがう、会ってもいない、こういうことになるわけです。ただ影響、被影響という関係からいえば、影響はたしかに受けているのであります。そういうように考えますと、尺度のとり方はどういうことなのか。どこを基準にしたら決定的になるのか。そのものを読んでいたら決定的になるのか。極端に申しますと、たとえ読まなくても影響を受ける場合があるかもしれないということになります。さきほど観念と観念の対比ということをお申しましたが、観念でも影響を受ける場合が充分あると考えられます。そうなりますと、対比と比較との区別に対して疑問をもたざるをえないこととなります。

さきほど比較の3態ということをお申し上げましたが、その第2番目のところで、能動的に積極的に哲学思想等を比較していくとき、「だれ」が比較するのかという点を残しました。このことがここに関連してくるのではないかと思います。ふつう方法論を厳密にとり、学問を厳密にとりという場合には、われわれはすぐに自然科学における厳密さを考えがちであります。いま「だれ」が比較するのかという問題を出しましたが、その「だれが」というのをオミットして、いわゆる「客観的に主観をまじえないで」というのが厳密であると考えられがちであります。ところが、比較をする場合に、厳密さということから「だれが」ということをはぶくことはできないのではないかと思うのです。さきほどの例で申しますと、森鷗外が本を買い込んできて、じっさいにその本に線を引いて読むというような、事実関係がある場合には、「だれが」比較するというよりは、その事実そのもので証拠をつきつけば済みます。文字通り客観的に証明することができます。ところが、だんだんその事実関係がうすらいでいきまして、しかも影響・被影響の関係がある場合、極端には観念と観念との影響関係というようなこととなりますと、歴史的な事実関係のように客観的には証明できず、そのような影響・被影響、比較なるものが「だれ」を場として行なわれるかということが、どうしても浮かび上がってくるのではないかというように考えるわけです。私が、カントと自分の考えとをつき合わせるというのは、ほかならぬ私という場においてつき合わ

せるわけです。その場合には、visible ではなくて、invisible な証明にならざるをえないと考えられます。厳密な意味での比較の場合には、なんといっても visible な証拠があります。ところが、比較といっても次第に対比になり、対比から対決のほうまですすみますと、次第に invisible になっていきます。invisible になった場合に、本当に比較が行なわれているかどうかということも問題であり、比較を行なう主体の場というものを取り上げざるをえないのではないかと思います。そういうわけで、これは比較の第3者と呼ばれるものであります。das Dritte であります——むしろ der Dritte といったほうがよいかもしれませんが。くりかえして申しますと、東西思想を比較する場合、その比較する主体というもの、agent を考えざるをえないのではないかと、ということです。阿部正雄氏の場合などは、対決というものは主体のもっとも奥底において、自分自身が坐禅でもしまして、そしてキリスト教をとるか、仏教をとるかというように、対決をなさったのではないかと推測します。その場合には、もちろん、阿部氏がそれまでに読んだような仏教の典籍等も背景にあると思いますし、キリスト教のバイブルも背景にあると思います。むしろそういうような、ある意味では外面的なことを背景にもちながら、実際にそこで問題になるのはもっと内面的な対決であるということになります。これをしも比較という、あるいは、これをこそ比較というとかさえていえるのではないのでしょうか。その場合はどうしても比較の第3者ということを考えざるをえないのではないかと、ということになります。こういうように考えてみますと、比較ということが、ますます観念的なもの、思弁的なもの、形而上学的なものになってまいりまして、曖昧模糊になるというように思われがちですが、比較の第3者ということは、実をいうと、たちかえって、そこからかえって対比とか比較とかが成立する根底ではないかと、と考えられるのであります。

宗教の研究に関して申しますと、それははじめ比較宗教(学) (comparative religion) であったわけです。それから次第に、他の学問もそうであるように、いろいろな疑問、問題がでてきまして、現在では religious studies

あるいは sciences of religion という方向に展開しておりまして、ご承知のように、宗教心理学とか、宗教社会学とか、宗教人類学とか、宗教民族学とかいうように、いろいろな分野が成立するようになってまいりました。しかし本来の出発点は、比較宗教(学) であったわけです。比較宗教(学) という場合に、われわれはすぐ観念的に、キリスト教と仏教というように比較をするわけではありますが、キリスト教と仏教の場合には、それを実証的に裏づけるということが非常に難しいと思われれます。しかし、例えば、ゾロアスター教と仏教を比較するという場合は、どうでしょうか。仏教のある観念と、ゾロアスター教のある観念を比較すると、これはいかにも観念的な比較である、つまり、対比であるというように考えられるわけではありますが、ところが、このゾロアスター教はアーリヤ系の宗教であり、仏教もご承知のようにアーリヤ系の宗教であります。つまり、幹が同じであるということになるわけです。この幹が同じであるということは、先ほどの歴史的な事実ということそのものではなくて、1つの系統図でのファミリーになるわけでありす。同じ宗教の系統の1つのファミリーになるわけでありす。そういう意味での「血筋」として両者は連絡がついているということになります。キリスト教の場合、あるいはイスラム教の場合は、セム系の宗教になります。キリスト教と仏教という場合には、1つのファミリーとしては連絡はつきませんけれども、仏教とゾロアスター教、キリスト教と回教という場合には、1つのファミリーに属し、したがって、キリスト教のある観念と、イスラム教のある観念とが、たとえ歴史的な事実関係がないとしても比べられるということになります。それというのも、もとをたどれば同じファミリーであるからであります。むしろ歴史的な事実関係があるなしよりは、もう少し、ある意味では血の濃い連絡がついているということができるとは思いません。説明がまわりくどいようですが、発達した仏教のある時点でのものと、発達したゾロアスター教のある時点でのものをつき合わせると、いかにも歴史的な事実関係がない、いいかげんに思いつきで比較しているというように見られるけれども、いわばそのルーツをたどると、関連しあっているという

ことになるわけです。比較の第3者というのはそういう意味でも考えることができるのではないかと思います。つまり、実証的な非常に客観的な比較においても、このような意味での第3者、比較の第3者、das Dritteを根底におくことによって、非常に観念的な抽象的な比較と思われたものが、「実証」されてくるといことが生ずるのではないのでしょうか。このような比較の第3者を非常に内面化した場合に、私が先ほど申しましたような内面的な対決の場としての比較の第3者がいわれることになるのではないかと、ということです。カントと自己の哲学を自分の中で比較する。これもまた比較の第3者、比較の行なわれる「場」、「底辺」という意味で言えるのではないかと思います。一見実証的である比較と、観念的な比較とは全く別個であるかのようにはみえて、ある意味では明確な区別がつかず、相互に連絡がつく問題ではないかということでもあります。比較と対比と対決という3つのことも、いかにも違うというように思われますが、それらはある意味では一種の上下運動をしているともいえます。ダイナミックな関連をもっているということができるとは思いません。ここでこのようなことを申しますのは、方法そのものが1つの体系化をこうむるべきではないかという考えがあるからです。これは比較である、これは対比である、これは対決であるというように、区別立て (compartment) をして、こちらの比較は実証的で、これは意味がある、あとはどのような比較の仕方でも意味がない、というように簡単にはいえないのではないかと、思います。使っている方法自体が実はある有機的な関連をもっており、しかも体系化できるわけでありまして、先ほどの方法と内容との相即ということからして、内容そのものが有機的な関連をもっているからこそ、方法のほうも有機的な関連をもつのではないかと、このように考えるわけでありまして。

次に、比較と批判 (現代批判→自己批判) ということをお話ししようと思えます。これには、比較思想ないし比較哲学が、発生といえますか、成立してくる時の歴史的な事情もからんでくるかと思えます。哲学の場合は、科学の立場からみますと、観念的なことをやっているとは批判されるわけでありま

して、例えば、アリストテレス以来、西洋哲学の最大の問題は「存在とは何か」であるということ、実存哲学のハイデガーもまたこの伝統をうけております。ところが、アリストテレスが「存在とは何か」を問題にして、それに答えた仕方とは、やはりアプローチがちがうわけでありまして、ハイデガーの場合には、ライブニッツもヤスパーズもいっておりますが、「存在とは何か」という場合に、「なぜ存在があって、無ではないか」とか、「なぜ存在があって、それが無いのではないか」というような問い方をするわけです。これが哲学的な問いの典型であります。つまり、「何々が何々であって、なぜ何々でないのか」というような一つの問い方があるということでもあります。比較思想ないし比較哲学がなぜ20世紀に発生し、発生しなかったのではないのか、というように問いかけていわけであります。哲学という学問の領域がすでにあるわけですから、何もわざわざ比較哲学とか、比較思想とかいうような新しい領域はなくてもいいのに、なぜそれが出来たのか、という問いかけをするのであります。その存在理由 (raison d'être) を問うのであります。その場合、20世紀に入ってから第1次世界大戦、第2次世界大戦というような2つの世界大戦という現実、あるいは歴史的な状況というもの、ここに関連してくるかと思えます。例えば、シュペングラーが『西洋の没落』を書くとか、ああいうような状況がヨーロッパに出てまいります。これと関連して、次のようなことも生じてまいります。比較音楽学——マックス・ウェーバーもそのような著述をものしておりますが——比較音楽学というのは、一般的に言って、比較学の1つであります。実はこの時期に、諸種の比較学が成立しております。それらはどうして出来たのか、そういうものはないのに、という疑問も提出されるのですが、ヨーロッパでは、いうまでもなく、ベートーベンとかバッハとか、偉大な音楽があり、これについては立派な音楽学があるわけで、それで満足していればよいのですが、それでは満足できない。そこに比較音楽学が出てくる理由があるのであります。比較音楽学というのは、ヨーロッパの音楽を扱うのではなくて、第3勢力と申しますか、アジア・アフリカの、あるいは未開民族の音楽を扱うのが、出

発点であったということです。ヨーロッパは、あの時代までは、非常に傲慢といいますが、ヨーロッパが世界全体の中心であって、普遍的である、カトリック (catholic 普遍的) である、というように自己主張をしていたのであります。つまり、ヨーロッパ中心主義であったわけですが、ところが、アジアにも音楽があったのかという発見をするわけでありまして、これも第1次・第2次世界大戦というものを経て、ヨーロッパがアジアやアフリカ等をいわば発見し、これを見る目を変えるということが生じたのであります。そこにおのずから、ヨーロッパとアジア等の比較ということが出てくるわけです。その後ヨーロッパの音楽の絶対性がくずれて、アジア等の音楽を考慮に入れて、相対的な観点が生ずるのであります。この傾向は、アジアにも音楽があったというどころではなくて、だんだんフィフティ・フィフティになってきます。むしろ、この頃では、アジアの音楽、未開民族の音楽というものの価値評価が非常に高まっているとも聞いております。それで、ふりかえって、自分自身、ヨーロッパの音楽の再吟味とか、再構成とか、つまり、西洋音楽にないところの東洋音楽のよさを取り入れるというような、時代になってきているということさえできるのであります。

それはそれといたしまして、つまり、そういうような20世紀の、ヤスペースの言葉を使えば、現代の精神的状況というものがありまして、おそらく成立しなくてもよかったような比較思想等々が出てきたのであるということができのではないかとということです。それは一種の必然として出てくると同時に、その当時の現代批判になってくるといことができます。つまり、ヨーロッパだけが世界ではないという批判になっているわけです。あるいは、その中味をさらに突込んでいけば、キリスト教のエートスに対する批判とか、科学技術の進歩に対する批判とか、そういうようなことにもなってきます。そういうものを含めて新しい学問の分野が成立してくる、比較哲学、比較思想等々が成立してくるのであります。アジアなるものを一種の反面教師として、ヨーロッパが自己自身を、もう一度再吟味するというようなことが生じたのであります。そういう意味で現代批判は自己批判になるということがで

きます。これは歴史的な発生の事情であると同時に、ここで問題にしようとしている比較思想の方法の中に組み入れられてもよいものではないかと考えるのです。つまり、比較の方法というのは実は批判的な方法であるということでもあります。その批判とは他を批判する場合もあるし、自己を批判する場合もあります。中村元博士がよくいわれるところですが、現代の日本の大学の機構と申しますか、学問分野というのは、専門分野として非常にセクショナルリズムになってしまっているとみられますが、この頃は、これに対して interdisciplinary study (学際的研究) というようなことが盛んになってきております。がんじがらめになって固定した学問の動脈硬化したものを破るといような意味あいの批判として、interdisciplinary study でもある比較思想が出てきたといえるのであります。そういう意味での比較の方法は、批判の方法でもあり、他に対する批判であると同時に、たちかえって自己吟味ということにもなるのであります。例に出しました比較音楽学が示しているように、自己批判・自己吟味となるのであります。このことは比較の第3者ということと関連してくるのではないかと考えます。川田熊太郎博士は、初期の著書の中でも述べておられますが、特に晩年になりますと、次のようなことを、力を込めてくりかえし述べるようになります。自分は日本に生まれ、日本人として生き、日本思想史の中で生まれ死んでいくのだ、ということをおられるのです。この思想史の中で生き死んでいく博士の学的追求の一生の中で、仏教なり、儒教なり、キリスト教なり、西洋哲学なりが、どうしても問題とならざるをえなかったのであります。つまり、比較ということが、単に知的な遊びではなくて、自分自身のあり場所というものを自己吟味し、自己批判し、そしてそういう意味で自己の哲学を確立する、あるいは、安心立命を得ることを目指す、出発点がまたそれであるというようなことを、川田博士は特に晩年言われております。こういうことは、現在の比較思想ないし比較哲学が発生した状況を川田博士個人に集約していつているのではないかというような気がするわけです。

3 比較思想の隣接学

さらに、ここで、比較思想の隣接学ともいうべきものを取り上げてみたいと思います。この隣接学なるものは、比較思想の方法を問題にする場合には、どうしても問題としなければならないことでもあります。ここでは、比較文学を1つの隣接分野として取り上げようと思います。なおここで、隣接分野というよりは比較思想ないし比較哲学の中の部門といえますか、そういうものも考えなくてはなりません。例えば、先ほど触れましたマソン・ウルセルの比較哲学は4つの分野をあげております。比較年代学、比較論理学、比較形而上学、比較心理学です。これらは subdivision になりますけれども、たとえばその他に比較倫理学とか、比較美学とか、やや拡大すれば、比較教育学とか、比較社会学とか、いくらでも出てくるわけです。そういうようなものも比較の subdivision において、また方法がどうなるかということも考えなければなりません。しかし、そこまで立ち入る余裕がありませんので、とりあえず比較文学というものを取り上げてみようと思います。この比較文学については、先ほどの比較と対比の問題を申しましたときにも、すでにそのエッセンスともいうべきことは触れております。そこで、ここでは、比較文学について少し異った観点からお話してみたいと思います。

フランスの「クセジュ」文庫に、ギュイヤールの『比較文学』という本があります。そこでは、比較文学は比較文学史であるという考え方をしております。比較文学は、比較文学史、つまり、比較文学は文学の歴史であるということでもあります。ギュイヤールは比較文学を定義しまして、比較文学者という言い方をしておりますが、比較文学者とは、2つの文学の境界線に立って、その両者の交流を見守る者である、このように申しております。それは、その時代に、たとえばフランス文学とドイツ文学とが交流する、もっと具体的に文学者同士でもよいのですが、それを、先ほど申しましたように、歴史事実としてとらえて、たんねんに実証的に見守る、つまり観察する、研究する、これが比較文学であるということです。このような仕方での比較文学

は文学史の一分野をなしているということになるわけであります。たとえば18世紀のフランスの文学とその同時代のイギリスのほうの文学との交流をつぶさに追求する、それが比較文学であり、同時に比較文学史である、という考え方であります。これがだいたい「比較……」というときの、かなり有力な考え方ではないかと思えます。比較宗教 (comparative religion) という場合にも、実はそれは比較宗教史 (comparative history of religion) であるという考え方があります。そうすると、比較思想は比較思想史ではないか、というようにもなろうかと思えます。この点をもう少し立ち入って申しますと、フランス実証主義の比較文学では、自国内の文学同士では比較は成立しないとしております。たとえば、日本でいえば、中世の源氏物語と明治以降の小説の中で似たようなジャンルの宮廷ロマン小説があるとしまして、その両方をくらべてみて、昔と今ではやはり違うとか、案外両者に共通なところもある、というような、そういうような比較も成り立つと私は思うのですが、フランス実証主義の比較文学においては、そのようなのは比較文学といわない、つまり、比較文学史をなさない、あくまで自国と他国の文学のある時代における交流を、それも順序を追って述べていく、というのが、比較文学、つまりは比較文学史であるということです。そういうのが比較文学＝比較文学史という考えですが、これを適用して比較思想すなわち比較思想史であるというように考えたら、どうなるでしょうか。やはり、自国と他国との、たとえば日本でいえば、日本と中国との比較、これは実際の歴史的な影響・被影響があるわけですから、そういう2つの思想の間の交流関係を樹立していく、時代を追って確かめていく。古代・中世・近世というように、時代、時代によって、日本の思想と中国の思想との交流関係はどうであったかというのを歴史的に段階をおって確認するのが比較思想史であり、それが比較思想であるということになってくるのであります。それも、たしかにひとつの比較思想であるということが十分考えられるわけです。特に実証的な立場からいえば、それは当然だろうと思えます。ただそれだけが比較思想ではないというように私自身は考えています。もし比較思想＝比較思想史ということ

になると、先ほどの対決とか比較の第3者とかいうようなことはどうなるか、という問題が残されてくると思います。フランス実証主義による比較文学ということをつらつと申しましたが、これはフランスでのひとつの学問的な伝統になっていて、フランスの学問そのものが非常に社会科学であり、実証的であるというようにいえるのではないかと思います。東洋学という学問がフランスで盛んですが、その中には仏教研究も、もちろん入っております。しかし、それは決して、仏教哲学を観念的に研究するのではなくて、たとえばインドで仏教が発生した時の釈迦の時代はどういう社会状況であったかとか、そういうことを非常に実証的に研究していくのがフランスの東洋学であるわけです。これは、フランスの学問全体が非常に実証的な傾向にあるからである、といわざるをえないと思います。比較文学も、まずフランスではじまったということがあり、このフランス実証主義の比較文学が、比較文学の大勢を占めているということが出来ます。ところが、今世紀2回の世界大戦を経たことも原因ですが、アメリカはヨーロッパの国々、とりわけフランスに比べれば、比較的自由的な思想・伝統の世界であるわけで、アメリカにおいて、このフランス実証主義の比較文学に対する批判が出ました。ウォレン (A. Warren) と ウェレック (R. Wellek) という2人の研究者が『文学の理論』(Theory of Literature) という本を書いて、文学、比較文学をそういうふうに文学史、比較文学史ととらえたり、実証的方法、あるいは社会科学的方法をもちいてこれを研究したりして、はたして何になるのか、と問いました。そもそも文学というもののはどのようなものであるか、その本質的なものは実証的な方法ではとらえがたい、という反論をしたわけです。あくまで比較文学＝比較文学史、あるいは実証主義の比較文学という場合は、これは文学研究であって、文学そのものではない、という明確な立場があろうかと思えます。つまり、いわば文学学であるわけです。ところで、この文学学なるものは、文学そのものとどうなるか、という問題があります。これは避けて通ることのできない問題ではないかという気がいたします。学問上で文学学であるということでも済むかどうか、ということでもあります。

比較思想、比較哲学の場合にも、やはりおなじことであって、この問題を避けて通れるかどうか、ということでもあります。私はこのような問題意識はあると思うのです。比較哲学史であり、思想交流の歴史的事実関係をたどればよい、比較哲学はいわば哲学学である、ということによってよいのかどうか、哲学研究であるということによってよいのかどうか。考えてみますと、比較思想というのは、言葉の問題であります。比較思想といって、比較思想学とはいわない——もっとも、比較思想論、そして最近では比較思想学という表現も出てまいりまして、そのことについてはあとで触れますが——比較哲学という場合に、哲学を学問的に研究することだけで終わっていいのかどうか。まさか比較哲学学とはいわない。そこに何か秘密はないか。このように考えてみますと、マックス・ウェーバーを思い起こすのであります。

マックス・ウェーバーは社会学・経済学にわたって大変な業績を残したわけではありますが、有名な *wertfrei* (価値自由性、あるいは没価値性) という重要な考えを打ち出しております。社会科学においては、価値判断とか主観性をまじえるということは排除して、客観性を持たなければならない、そうでないと学問とはいえない。実際、ウェーバーの研究をみますと、膨大な資料を集めて、それを客観的に処理して、実証的に論を進めていく、ということに尽きております。ところがすでに指摘されているように、このごろはこの *wertfrei* を没価値性とあまり訳さないようで、価値自由性と訳しているようです。つまり、価値自由性という、そこから自由になるべき価値なるものを前提しているということになり、マックス・ウェーバーは「価値」ということを全く無視したのではなかったということでもあります。ウェーバーの前には、マルクス主義経済学があります。そういう前提のあるところで、近代ヨーロッパの資本主義をどうしようにとらえたいか、さきに触れた川田博士の表現を借りれば、その中で生き、かつ死ぬ、そのところで自分が、その時代を、その時代精神をどうとらえたらよいか、そういう意味での実践的な関心からしていかにしたらいいか、ということが根底にあって、つまり、非常に価値関与的な問題が根底にあって、それを学問の上で社会学とい

う領域で、非常に客観的な形として表わしているのが、この wertfrei ということであるということです。したがって、wertfrei をもとに還元すれば、非常に価値的な問題がそこにある、ということになります。学問そのものとしては、あくまで客観的な形態をとるけれども、結局、最終的には、根底にある、中核にある、この価値的な問題と関連させざるをえないのであります。もとより根底にある価値的・実践的なものと、社会科学領域とを切り離すのが学問である、という意見もあります。しかし、私などは、哲学をやっておりますと、客観的な哲学研究を、そういう意味で wertfrei にやっていて、それで済むかどうか、という問題にたえずぶつかります。ただ哲学だけかもしませんが、客観的に扱っていると思われるそのプロセスの中に、実は、知らず知らずのうちに、価値的なものが入り込んでいるということが、これは体験的にあるわけでありまして、どうも、これを2つに分けられないのではないかと思うのであります。したがって、比較哲学はいわば比較哲学学でいいのだということでは、どうも済まされない、気が済まない、という、いかにも主観的な言い方ですが、そういうことを、ここで問題にしたいわけでありまして。先ほど申しました客観的な比較思想、比較思想史という面と、やはり先ほど申しました対決という主体的な場というものが、どう結びつか、という問題になろうかと思えます。

ところが、川田博士は、方法論としてそれをすでに組織しているということがいえるのではないかと思います。すでに申し上げましたように、川田比較哲学方法論には6つの方法の分枝 (Glieder) がありますが、それが4つと2つにまた分けられております。その4つのほうが、まず第1に言語学的・文献学的研究、第2に解釈学的・文献学的研究となっておりますが、その後これらを1つにして、最終的には、解釈学的方法というようにまとめられました。それが1つ。それから2つ目には形態論的方法ということを出しております。この形態論的というのは、あるいは、普通の科学でいえば類型というようなことに近いような気がいたしますが、おそらくディルタイあたりからのヒントでいっておられるような気がします。3つ目には系統論的方法という

のが出ております。その思想がどんな系統に属するか、仏教の用語でいえば血脈みたいなものであるとされております。それからさらに体系論的方法。これはその思想がどんな体系を持っているかということでありまして。これら4つの方法は、これをまとめまして、科学としての比較哲学の方法であるというようにいっておられます。言葉をかえていえば、比較哲学における科学的方法ということになるかと思えます。それに対して、あと2つの方法の第1は選択論的方法、「選ぶ」ということでありまして。これは宗教用語、浄土教用語であることは、いうまでもありません。つまり、自分の立場というのを選び取るという意味があります。それから第6番目が問答論的方法。問答論的方法というのは、第5番目の方法で自己の立場を選び取ったうえで、また他の諸思想と、ソクラテス的に問答していく、という意味であるようです。これらのあとの2つの方法は、哲学としての比較哲学の方法、言葉をかえていえば、比較哲学における哲学的方法であるというようにいえると思えます。これまで述べました比較思想は比較思想史であるとか、実証的な狭い限定された厳密な意味での比較というほうは、明らかに前半の4つの科学的方法を用いるものであります。それに対して、あとの2つのほうは、阿部正雄氏のような、対決とか、主体の場においてとか、そういうような invisible な場面で比較を考えるほうになってくるのではないかというのが、私のとらえ方でありまして。こういうように比較哲学の方法をとりまとめた例はこれまでないのではないかと思います。川田博士は、戦後、直後に出された『哲学論集』(現在『宗教と文化』というように副題を主題にして再版されております)の中で、すでにそのことを述べておられます。一貫してそういう方法を取っておられるわけでありまして。先ほど比較思想の方法の体系化ということを申しましたが、川田博士は、比較哲学を始められる初期から、そういうような方法そのものの体系化ということを考えておられた、それは卓見ではないかという気がいたします。そして、4つと2つの方法、科学的と哲学的の2つの方法のかかわり方についてであります。川田博士によりますと、前の4つの科学的な方法をふまえる、それはあたかも解剖するようにもろもろの思

想を目の前に置いて、いろいろな方法を適用しながら吟味する、そのデータが出たところで、さて自分が主体的にどれを選ぶか、という決着をつける、こういうやり方であり、こういうかかわりであります。これはある意味では常識的かもしれませんが、事実的な科学的データと、主体的な立場とのかかわりを、このように述べておられます。普通ですとそれで終わるのですが、その次があります。これが注目すべきことだと思ふのですが、ひとたび主体的な自分の立場を選んだら、今度はそこから再び——1つ選ぶわけですから他のものは選び捨てられるわけです——ひとたび選んだ立場から選び捨てられた立場と問答していくのであります。そこに新しい意味での比較がはじまるということが出来ます。比較哲学なるものが単に研究にとどまらないで、哲学そのもの、哲学することとしてもあらねばならないのではないかといいことでもあります。川田博士も、後半の2つの方法を用いるさいは、比較哲学はもはや「比較」の語を冠しなくてもいいのだ、哲学そのものだ、ということもいっておられます。そしてさらに進んで、この哲学そのものとしての、問答論的方法までいわば行きついた方法、つまりは比較哲学の哲学することは、そこで終わるのではなく、再び前半の4つの科学的方法としての比較哲学の方法ともかかわるとされるのであります。いわば循環の輪がひとたびぐるっとまわった感がありますが、じつは、そのように時間経過的に進んでいき、循環的と見るのは、現象面のことであって、比較哲学の方法、つまりは比較哲学における哲学することの歩みは、重々無尽に相依相関のあり方においてであるとされるのであります。科学的方法としての比較哲学から始まって、哲学的方法としての比較哲学に終わるというのではなく、第1の解釈学的方法を用いるときにはすでに第5の選択論的方法による自己の立場の選択はimplicitに予測され前提されているというように、方法自体が、ということ、比較哲学における哲学することそのものが、そのように相互に絡みあっているのが、事実のありようであるというのであります。ここに川田博士が、科学的・実証的・客観的な方法と、主体的・哲学的な方法とをどのように結合しているかが、はっきりと示されているのではないかと、このように思うの

であります。

4 学としての比較思想

私のお話もだんだん終りに近づきましたが、ここで「学としての比較思想」ということを考えてみようと思います。ここでは比較思想、比較思想論、比較思想学という3つの表現を取り上げます。これらは単に表現上の問題ともいえますが、比較思想ないし比較哲学の成立という問題にからめてこのことを考えてみたいと思います。20世紀になって、特に1923年にマソン・ウルセルが『比較哲学』という本を出した時が、比較哲学というものの成立時点だというように考えていいと思います。その場合に、それ以前に比較思想ないし比較哲学がなかったかという、そういうことはあり得ないわけで、事実上は十分に比較思想あるいは比較哲学といえるものが存在していたといえます。これを「事実としての比較思想ないし比較哲学」と呼ぶことにいたします。このような意味での比較思想はあり得るということでもあります。たとえば、ギリシアの昔から比較思想的なものはあったといえる。歴史家のツキデデスはギリシアだけのことを書かないで、当時パーバリアンといわれたものの歴史とつき合わせていっている。これはすでにある意味での比較——比較歴史学といってよいかもしれませんが——であるということになります。このように、実際に、思想なり歴史なりを叙述する場合に、おのずから、あとで考えれば比較に当るものを、事実上、無意識的に行っているという意味の比較思想は、それこそ歴史はじまって以来、あるのではないかと、という意味であります。ところが、それが比較思想論とか、比較思想学というように、「論」なり「学」なりの形態をとるのは、やはり近代であるといえます。近代、しかも、この分野は20世紀、それも第1次・第2次世界大戦等々の精神的状況というようなものがあってはじめて成立してくるという意味では近代のものであります。むしろ現代のものであるともいわれうるものであります。

ところで、このような事実として比較思想があったといっても、たとえば、

まさかカントのことを比較思想家とはいわない。もし比較思想家というようなことをいう場合には、そこに条件がつく、それが学の成立条件ということではないかということでもあります。学の成立条件というのは、非常に一般的な問題になるので、簡単に決めかねるわけではありますが、一応、いくつかのポイントと思われるものを挙げますと、その学の目的というものをかかげることがまず条件として挙げられるでありましょう。つまり、比較思想というのは何を指すのか。こういうようなことが明確でなければならない。事実として比較思想を無意識的にやっている場合は、そういうことが明確には取り出せないと思います。それから、ここで問題にしているような方法論を持たなければならない。ノリとハサミみたいに方法を考えて、とってつけたものを方法としたり、途中でいきなり方法が変わったりしたら、学問とはいえないわけで、確固たるひとつの方法論というを持たなければならないのであります。それから、先ほどマソン・ウルセルの比較哲学には比較論理学、比較心理学等々の部門があると申しましたが、その分野がやはり subdivision を持って成立しなければならない、ということが挙げられます。また、この subdivision を持つというのは、やはり先ほど申しましたように、今度は外に向って隣接学を持つということでもあります。外に向って隣接学を持つということは、実は既存の学問体系の中にその学問が orientieren される、位置づけられる、ということでもあります。つまり、学問の領域においてそのメンバーシップを得るといことだろうと思います。これまでの既成の学問の外で、いくら比較思想が学問であるといってみても仕方がないのであって、それが、これまで成立している諸学問の中のどの辺に位置し、そこで存在理由 (レーゾン・デートル) を得るといことが、やはり学問としての成立条件ではないかということでもあります。さらにその学問、その分野全体が、体系的、組織的、理論的にまとまっていて法則・原理をたてているというような中味を持っていなければならない。以上思いつくままにいくつかのポイントを挙げましたが、そういうものが揃ってはじめて実際に比較思想というものが、無意識にあるというのではなくて、比較思想論なり、あるいは、いか

めしい表現でいえば、比較思想学というものとして成立するのではないか、ということでもあります。

5 比較思想方法論の課題

日本の状況に限って申しますと、比較思想学会というものが10年前にできましたが、このことも、やはり、比較思想というものがひとつの学問の分野として認められたということを示すものであります。そういうふうにだんだんなってまいりまして、比較思想が学問としての市民権を得てきたということになるかと思えます。1923年に比較思想ないし比較哲学が成立したと仮にいたしますと、それから5〜60年、半世紀をけみしているということになります。ここで、比較思想がかかえている問題というものを最後にいくつかあげて私の話を終らせていただきますが、比較思想というものが、そういうように学問形態をとってきているということは、一体いいことなのか、悪いことなのか、ということでもあります。比較思想というものは、既存のアカデミックなセクショナルリズムというものに対してのアンチテーゼとして出てきているものであるわけです。ところが、今度は、比較思想学というように学問形態をととのえてきているということは、つまり学問の世界で市民権を得るといことは、逆にいうと、1つのセクションになるということであって、これは非常に矛盾したことでないか。比較思想というものは、絶えず学問形態をとろうとする傾向と、しかし、もとの原点にもどって学問の固定化した形態を打ち破ろうとする傾向と、2つの一見矛盾するエレメント、ダイナミズムを自己自身のうちにもっているのではないかということ、ここで考えたのであります。これはどっちへ行っているいいものか、率直に言って、私もよくわからないのです。余談めいた話になりますが、比較思想学会の事務局の用をいたしておりまして、そういうことを痛切に感じるわけでもあります。比較思想学会の会員は、今800名を越しまして、大世帯になったわけですが、その中には、いわゆるアカデミックでない方も沢山おられます。例えば、会社員であるとか、一種のディレタントで比較思想というものに興味をもつ

ている方とか、そういうメンバーが大勢おられます。ところが、だんだん学会が10年もたちますと、ある意味ではアカデミズムが出てくるわけでありまして、アカデミックでない立場と矛盾が生じないわけではない。それが比較思想というものの本性からいって、よいことなのかどうか、あるべきことなのかどうか、という疑問は絶えず持つと同時に、私自身がアカデミズムに属しておりますので、やはり学問的であってほしいという矛盾を現場で感じているわけでありまして。そういうことをこれは将来の課題として申し上げたわけでありまして。

いま将来の課題と申しましたが、やはりそのようなこととして、「比較思想を越えて」ということを考えなければならないのではないかと思います。比較思想、比較思想といってきた、もうそろそろ比較思想を越えていくという問題が出てきてもよいのではないかということです。これをどういうように考えていいかではありますが、中村元博士が“Parallel Developments”という大きな英文の本を公にされた時に、『比較思想研究』という学会誌の中でも紹介しましたが、アメリカの研究者が書評を書きまして、これは the end of comparative philosophy である、比較思想の終りであると評しました。この中村博士の労作によって、われわれが今まで行ってきたような比較思想は終わったという意味であります。今までのように、カントと仏陀とかいうように勝手に比較するのではなくて、世界思想史の中で思想の展開をグローバルに、かつパラレルにとらえなければならない。世界思想史というものを東だから西だからというように固定化して extreme なものとしてとらえるのではなくて、むしろ横の尺度で切ってとらえなければならない。例えば、古代から中世という過渡期は、今までほとんど問題にならなかったと思うのですが、また私ども西洋哲学を学んだり教えたりしている者でも、ギリシアのソクラテス、プラトン、アリストテレスというのはよく扱いますが、そのあとのストアとかエピクロスになりますと、講義でも時間切れになってしまい、ほとんど触れることがないというようなのが実状です。ましてローマ哲学、中世カトリック前史あたりになると、なかなか扱う機会

もなく、セネカとか、キケロとかいう思想家はほとんど扱うことがないのが実状です。ところが、中村博士の parallel developments という観点からですと、このような比較思想の方法論をとったために、横で切っていくことになり、このエア・ポケットみたいな思想史の部分を、インドならインド、ギリシアならギリシア、ローマならローマというように、両方をつぎ合わせてみると——『普遍思想』という上下2巻本で「世界思想史」の中に書いてありますが——案外そこに、注目すべき思想がパラレルに現われているということが分かります。あちらのキケロ、こちらの仏陀を比べるというような仕方ではなくて、そういう意味の extreme としての比較思想はもう終わった、思想史のパラレルなものをとらえて、その上で個人名でなく、諸種の思想ないし概念、あるいはエートスを比較する、これが parallel developments の意味だと思います。これが従来の比較思想を越えてということの意味であり、また比較思想は終わったということの意味であろうかと思えます。

なお、補足的に2、3申しますと、比較思想におけるマクロ化とミクロ化ということがあります。マクロ化というのは、いま述べましたパラレルな比較方法とか、類型論的にとらえていく仕方の場合を指し、ミクロ化というのは、ますます実証的事実をこまかくおさえていくというような方法を意味しております。このように、比較思想というものの展開は、先ほども申しましたように、たえず、たいへん矛盾した2つの方法の相剋からなっているというような気がいたします。

また、比較思想を実存思想、現象学と連動してとらえることができるのではないかと考えます。これは全く個人的な意見でありまして、おそらく比較思想とか比較哲学とかいった場合に、実存思想とか現象学とかを思いつく人はいないと思います。比較の第3者で非常に主体的な invisible な場において比較が行なわれる、対決ということを申しましたが、これは、私の考えでは、実存のレベルであるのではないかと思います。この実存のレベルでの比較がどのようなものであるかということについては、invisible などで行なわれるものであればこそ、かえって、方法論としては、これを方法化してい

かなくはない、という気がいたします。これは全く見当がつかないの
 であります、どういふようにそれを方法化するかという場合に、実存哲学
 ・実存主義のハイデガー、ヤスパース、サルトル等がそこから展開してきた
 もとである現象学が問題になるのではないかと考えます。実存思想はここから
 方法論を学びとったのであります。さて、現象学というのは、純粹意識の
 本質的な現象を記述するという方法をとります。そういう方法を invisible
 な比較というものに適用したらどうであろうか、と思うのです。そのことによ
 って、invisible な場を浮き彫りにするということができるのではないか、
 このように考えるわけです。

話がとぶようですが、比較宗教哲学的方法ということを少し考えてみたい
 と思います。私は宗教哲学という分野に関心を持ち、研究もいたしております
 が、比較宗教とか、比較哲学とか比較思想とかいうものがあるのなら、比
 較宗教哲学というものもあるべきだろうと考えるのです。比較宗教とか比較
 哲学とか比較思想とかいう領域ならびにその方法があるのならば、宗教哲学
 に関しても、比較宗教哲学という領域ならびにその方法というものが考えられ
 るであろう、ということであります。このことは、比較思想が宗教というもの
 の背景を抜きにしては考えられないがゆえに——マソン・ウルセルもこの
 点を指摘しております——比較宗教哲学的方法が比較において不可欠の方法
 とみられるということの意味します。

断片的になりますが、比較思想ないし比較哲学等々がセクショナリズムに
 おちいらぬ、そういうものにこだわらぬ、インターディシプリナリ(学
 際的)な性格をもつということから、比較思想は一種の総合学であるべきであ
 るということも、出てくるわけであります。サルトルが『弁証法的理性批判』
 の中で、哲学というのは「現在の知の統合である」(totalisation du savoir
 contemporain) ということを書いてありますが、比較思想とか比較哲学と
 いうのはそういうような意味での総合学である可能性はないか、将来に向
 ってそのような可能性はないか、ということであります。

それから、比較思想と現実とのかわりということについて、ちょっと

申し上げたいと思います。ヤスパースは1969年に亡くなりましたが、弟子の
 ハンス・ザーナーが、遺稿を整理しておまして、部分的ですがだんだん刊
 行されるようになってきております。ヤスパースは非常に大きな本を数多く
 書いたわけですが、遺稿はその何倍も残っているということです。先ほど広池
 千九郎博士の図書室をみさせていただきましたが、原稿が何十万枚か残って
 いるという話を聞いてびっくりした次第ですが、そのときも、ヤスパースの
 ことを思い合わせました。ヤスパースの場合にも遺稿が何万枚か残っている
 ということであり、『真理について』(Von der Wahrheit) という1947
 年に出した真理論がありますが、これが実は「哲学的論理学」の第1部になっ
 ているわけで、その第2部、第3部、第4部が残されていて、まだ草稿のま
 まで刊行されていないのです。その最終的な部分は政治論であるというこ
 とです。私などのように観念的に実存哲学をやっている者ですと、なぜヤス
 パースが最後に政治論をもってきたか、理解に苦しむところもあります。私
 の予測では、最終的には彼は宗教の問題を扱うのではないかと感じておま
 した。1962年に『啓示に面しての哲学信仰』(Der philosophische Glaube
 angesichts der Offenbarung) という本が出ていまして、それをさらに徹底し
 た方向が期待されたからです。とにかく、最終的には政治論になるというこ
 とであれば、どうなのだろうか、そこで考えてみましたら、ヤスパースは
 1931年に、前期の主著『哲学』3巻を出す前に、『現代の精神的状況』(Die
 geistige Situation der Zeit) というのを書いているわけです。これが彼の現
 代観であり、そしてある意味では政治観であるということになりますし、途
 中で1955年に『原子爆弾と人類の将来、現代の政治意識』(Die Atombom
 be und die Zukunft des Menschen. Politisches Benußsein in unser
 er Zeit) というのを書いております、それが平和の問題とか、原爆の問題
 などを扱っております。カントも、ご承知のように、『永久平和論』という
 本を書いております。偉大な哲学というのは、何か非常に抽象的な体系をつ
 くっているようにみえるけれども、実は非常に現実に対する深い洞察なり見
 解なり、場合によっては実践というようなことさえも含むのではないかと考

えられるのであります。そうしますと、比較思想とか、比較哲学というものが、観念的だ、観念的だといわれているけれども、先ほどから申し述べております性質ないし事情からして、非常に実存哲学に似ているわけでありまして、やはり現実とのかかわりにもどるといことが課題としてあるのではないか。ただこれは私自身が旗をふったり街頭に出るとかそういうことではありません。私として考えられる比較思想ないし比較哲学の現実とのかかわりあいというのは、教育であります。実は10年前、昭和49年に比較思想学会が出来たわけですが、それに先立って昭和48年の10月に、中村博士の東方研究会で「比較哲学と教育」という少数の者のシンポジウムがありました。そこに私も参加をよびかけられましたが、その時、当時東大教授であった末木剛博氏その他の方々がみえて、そこで比較思想学会をつくろうという話が初めて出たわけでありまして、そのきっかけが「比較哲学と教育」ということだったということを今思い出しまして、比較思想の現実とのかかわりあいということとしては、教育ということが1つ考えられるのではないかと、思うのであります。こちらのモラロジー研究所の大きな研究分野の一つが教育であると承りましたが、むしろ何かこの点についてお教をいただければと思うわけでありまして。

以上、思いつくままに、雑なことをお話しいたしまして、恐縮です。とくに最後のほうは、時間の関係もありまして、簡略に過ぎ、ただ問題点を示唆するだけにとどまった感がありますが、お許しいただきたく存じます。これで、私の考えている比較思想の方法について、すべて出しつくしたわけではありませんが、大体大きい枠組みはお話しできたかと思えます。長時間にわたってご静聴ありがとうございました。