

思想研究の方法と態度

——理想的研究態度への試論——

松村健一

目次

- 一、はじめに
- 二、思想史的事実・思维方法の把握
 - (一)、客観的・理性的把握
 - (二)、主観的・感性的把握
- 三、さらなる全体のもとで
 - (一)、客観的・理性的把握
 - (二)、主観的・感性的把握
- 四、結語

一、はじめに

映画『ダイアモンド地球交響曲』の監督、龍村仁は次のように言っている。

……植物学者の野澤重雄さんはトマトと話ができる。登山家のラインホルト・メスナーは山と、野生動物保護活動家のダフニー・シェルドリックは象と、宇宙飛行士のラッセル・シュワイカートは地球そのものと、そしてアイルランドの歌手エンヤは、古代のケルト民族と『話』ができる。……

……私たちは間違ひなく、かつてこの地球に生きたすべての人々とひとつながりであり、今生きているすべての人々とひとつながりなのだ。……

……現代人の多くは、この「ひとつながり」の感覚を忘れかけている。忘れることによって、トマトや象と「話す」言葉を失い、祖先や他者との連帯感を失い、そして、自然や地球そのものと対話できなくなっている。
と。^①

感動し、反省した。そして、すべての人々との一体感・万物との一体感を、我々は忘れてはならないのだ、と感じた。すべての一人一人の人々がこの境地を体得した時、それは万物斉同の境地であり、大同の世の現出であり、楽園の誕生である。

思想・哲学という角度から見てもそれは確かに理想郷であろう。但し、特に学問的に思想を追求する場においては、それは至難の業であり、ほとんど不可能であり、それでもよいのだと、学問自身の可能性をそれに従事する一研究者としての自分は限定してきた。しかし今、それでは嫌だという思い・それでは学問に申し訳ないという思い・そして個々人の個々の研究成果が単にその研究領域全体に対して組み込まれるだけでなく、その個々の研究成果から成る全体が調和した生きた一体とならなくてはならないという思いが沸き起こり、本稿作成の原動力となっている。

以下、中国思想研究に従事する筆者は、そのような理想的研究にむけて、その研究の態度を世に問いたい。

二、思想史的事実・思惟方法の把握

(一) 客観的・理性的把握

まずはじめに客観的・理性的な中国思想の理解、すなわち科学的理解のための方法の問題について考えてみようと思う。

思想研究の「科学的理解」とは、どのようなことであろうか。それはすなわち研究対象である思想家の精神世界の再現、いわば或る時代・或る地域に存していた或る思想家の精神の再構築である。そしてその方法については、ある程度精密且つ客観的な研究方法が確立されてきている。

さて、客観的・理性的把握の方法としては大ざっぱに二つの方向が考えられる。一つはいわゆる文献批判によってその文献の成立年代・順序を定め、それをもとに思想発展の過程を探る方法、もう一つはその思想の出現した背景としての古代の社会・宗教・観念等を総合的に研究し、その中に思想の起源と発展の背景とを求める方法である。どのようにしてその実証的方法が確立してきたのかという過程についても興味ある問題ではあるが、ここではともかくも思想の「科学的理解」を旨としてきた幾つかの先学の業績とその確立してきた方法とについてその両者に分けて一瞥し、思想史的事実・思惟方法の客観的・理性的把握について考えてみたい。

a. 文献批判による方法

「日本の中国哲学を初めて思想史学として方法的に樹立した学者」は武内義雄であるといわれる。武内博士の研究態度は①訓詁学・校勘学によって正確なテキストを作ること・②原典批判を行うこと、をその基礎としたものであった。例えば武内博士には「老子の研究」^⑤、「論語の研究」^⑥という研究があるが、その校勘学の成果として精

善なテキストを定めた上で、前者においては「老子」五千文中の法家言・縦横家・兵家言などの要素を明らかにし、その来歴をあきらかにしており、後者においては論語を分析して斉魯二篇本、河間七篇本、斉論語七篇、季氏・陽貨・微子・子張問・子罕の諸篇、に分け、その成立順序と成立事情とを考察している。

さて、現在の中国哲学研究の方法もこのような武内博士の学問を受け継いでいる面が少なくないと思われる。このような武内博士の学問をも受け継ぎながら「科学的理解」を旨としている学者の一人として、金谷治があげられよう。

金谷氏も原典批判による研究を重んじている。例えば「莊子内篇について」⁽⁷⁾においては、金谷氏は文献批判によって、「比較的信頼しうべき古い資料の姿を想定」し、その資料によって莊子(莊周)の思想を検討し、「内篇では萬物の諸相を貫く人力を超えた自然の理法を考え、それを道とよんでいるのに對して、『老子』では萬物を生成する根源を考え、その存在論的な本體を道としている」「内篇では因循を主とするのに對して『老子』では謙下と無為を説くのである」などと「老子」思想との根本的な相違を明らかにしている。また、その著「孔子」⁽⁸⁾においても「科学的理解」は強調されている問題であるがここではその「科学的理解」とは「その思想の生まれた背景を明らかにする」とともに「一種のパトス」⁽⁹⁾をもった血のかよった存在としてその思想家をとらえることとなっている。「思想の生まれた背景」を明らかにするだけでは科学的理解として不十分であることは、「哲学史方法論の問題」⁽¹⁰⁾において金谷氏が憑友蘭の主観的抽象的な解釈の方法である「抽象繼承法」と関鋒氏のマルクス主義社会科学へのつとってその思想の歴史的背景を明らかにする立場の「批判的繼承」との遺産繼承問題について論じた後

思想史が、主観的恣意的なものではなく、客観性を要求しうるものとしてあるためには、思想そのものの持

つ内在的自律性ととともに、それをその成立の基盤である歴史的社会との相関関係のもとでとらえねばならないことは、もとよりいうまでもない。そして、この思想の内在的自律性と歴史的社会の在り方との両者を包括する立場とは、恐らく思想を歴史的個人の主体性に即してとらえることを措いてほかに存在しないであろう。なぜならば、それは、思想の内在的理解を要請する立場に立つものであると同時に、あわせてそれを単なる解釈学に終わらせもせず、また研究者の恣意的な主観に依存もさせずに、歴史的社会的環境との相関関係において思想を定着させることを可能にする殆んど唯一の方法であると思われるからである。(p146-147)

すなわち、金谷氏の学問は、文献批判による研究を基盤とし、そのテキスト・クリティクを通過した文献の中に、その文献の思想の生まれた背景とその思想家のパトスとを見いだすことによって成り立っていると思われる。それでは次に、その文献の出現した時代的背景としての古代宗教・観念等の研究を主とした研究を見てみよう。

b、思想の背景としての古代社会・宗教・観念研究

そのような方法を用いた研究者としては、加藤常賢・赤塚忠・鉄井慶紀等が挙げられる。

まず加藤氏は、文字の原義を探究し、また中国古代の原始社会に於る習俗・宗教的事実を追究し、それによって文献を理解し、その思想を明らかにしようと努めている。例えば、その著「中国古代倫理學の發達」⁽¹¹⁾に於ては、

- I 氏族時代 師儒一致時代 原始儒教時代 禮時代
- II 宗族的封建時代 師儒分離時代 前期儒學時代 詩・書・禮・樂時代
- III 封建時代 君子儒時代 儒學時代 六經時代

というように先秦の思想・倫理発達の段階を社会史の発達にあわせて三段階に分け、どのように中国古代の倫理が発達したのかを考察している。また、『老子』については、「古代から残されたものは、古代精神・思惟・信仰・習俗などによって解釈しなければならぬ⁽¹²⁾」という態度により、『老子』を解釈し、『老子』は「軟体の民間知識人が民族生活の知恵を思想（實在論・政治観・人生観）的に解釈したもの⁽¹³⁾」であるとしており、その「道」の思想は男女の性活動、子供を求めめるものに子供を授ける「高媒神」信仰に関係するという。また、その思想の保持者は軟体の「善人」、すなわちシャーマンの能力をもつ宗教人であったとしている⁽¹⁴⁾。

次に赤塚氏は中国古代文化を幅広く研究し、それを基盤に思想をもとらえている。例えばその道家思想研究については、「本文批判は依然有力な研究法」であるとしながら、

所与の原典内に依拠しているだけでは、その本文批判は、結局、分析・接合の技巧的問題となつて、悪くすると、実際には発展し尽くしたあとをのものを初歩的なものとして想定して出発したり、その固有とは異なる展開経過を合理的なものとして押しつけたりすることになりかねない。まして『老子』や『莊子』はその系統の思想がある程度発展した後には記録されたと考えなければならず、多元的な展開もあり得る。そこで、私は、その初歩的形態が客観的に発生的事実であることを確認し得る方法はないか。我々の中国古代——春秋・戦国時代はもちろん、それ以前までを含めて——の知識はよほど具体的に確実になつて来ているので、その発生的事実を古代精神史上に位置づけることができるはずである。

⁽¹⁵⁾とし、『管子』中の心術上・下、白心及び内業の四篇を分析し、その中でも最古の文献として心術上篇より「原経」を抽出し、四篇とも同系統の論で、その「虚其欲、神将入舍、掃除不潔、神乃留处」または「去私言無、神明若存」という陳述は、『礼記』の禮弓下・郊特性・祭義・祭統・中庸などの諸篇に見られる、「齋戒」（物忌み）

することによって「交神明」（神明に交わる）するという信仰体験を表しており、自己を否定することによって超越的・完全なものへ跳躍するという道家の思弁の原初の形態である、としている⁽¹⁶⁾。

また、文化人類学や神話学を方法として思想を解釈しているものとして、鉄井慶紀の『中国神話の文化人類学的研究』が挙げられる。そこでは、例えば、『老子』の生成論の原型となった神話の一類型に「系譜型・進化型」神話がありそれは中国においては殷代の神統譜として現れている・高謀の「祿」は「暗い」という義で、混沌とした根源という意味において老荘思想の生成論の基調となった創世神話における万物の根源や老荘思想の「道」と道義である⁽¹⁷⁾、などとして、道家思想を解釈している。

以上、幾つかの先学の研究方法と業績を振り返り中国思想研究におけるその「科学的理解」の方法について一瞥した。

以上、思想研究における科学的理解について述べたが、いうまでもなく、これはとりもなおさず思想の歴史的な研究における科学的方法であるといえる。そして夥しい数の研究者によって夥しく発表されてきたいわば先人の研究成果の累積が中国思想史の事実として築き上げられている。すなわち個々人の研究成果が中国思想史という全体の一部となり、ある程度中国思想史という全体像が明らかにされてきている。

ここで問題となり過る想いは、このように中国思想史が明らかにされることによって、単に中国の思想の歴史的事実にとどまらず、何を人々に提供することができるのか、何らかのこれからの世界の人々が指標とすべき精神的原理が提示できるのか、また、そもそも中国思想を研究している目的とは何なのか、ということである。我々は、個々の思想家研究あるいは個々のテーマを掲げての思想史的事実の解明を目的とするいわば「個」の研

究とその累積により、中国思想史という「全体」を得る訳だが、そのような単なる歴史的事実の追求ということ自身が思想研究の最終的目的とされ、完結してしまつてはならないのである。それでは、思想の歴史的事実から我々は何をくみ取つてゆけばよいのであろうか。

中国は何千年もの悠久の歴史をもち、進歩・発展は極めて緩慢であるが、滅びることなく力強く大地に根づく一つの小宇宙である。この巨大な対象を、我々はどうのように認識すれば良いのだろうか。中国人の国民性、中華民族の民族性とはどのようなものであろうか。このような視点にたつて中国思想史を考えるととき起る疑問は、「中国人の思想の歴史を一貫して流れている精神的特質の柱は何だろうか。」ということである。思想は時代に沿つて、またその時代の経済的・地理的・その他種々の条件によつて変容し、発達する。しかしまた、民族に固有の精神がその民族の思想史の根底に流れている。各時代もの思想は、むしろこの精神的支柱が各時代の相にしたがつて顕現したものではなからうか。つまり、思想史をその民族の精神発展史としてとらえたときに、その民族の精神に進化・発展する部分としない部分とが同時に存するのではなからうか。ここで思いつくのは、中国思想史という歴史の全体像から、中国人の精神的特質という「一般」が抽出され得るであらう、ということである。すなわち、研究対象としての個々の思想家を科学的に把握するのであるが、そのような把握の累積からなる思想史という歴史的事実から精神的特質という思惟方法が抽出され得るであらう。¹⁹⁾

(二) 主観的・感性的把握

以上は、思想史とそこから抽出し得る精神的特質とを、「客観的」「理性的」次元に於いて把握することを述べた。このような客観的理性的態度は必要であり重要な態度であり、そこを離れてはおおよそ「研究」的な態度から

は遠ざかったものになつてしまふ。しかし、ここで敢えて強調したいのは客観的理性的態度と切り離されない形で主観的感性的態度が併存する可能性である。客観的理性的次元に於いて把握することは必須なのであるが、我々はある対象を客観的理性的に把握する時、それと同時に、それと切り離されない形で主観的・感性的に何かを「感じ」ているはずなのである。

そのように異文化に属する異民族の思想を主観的・感性的に把握せんとする時に思い浮かぶのは、人間の思惟形式をある意味で秩序づける役割を果たしていると思われる「言語」についてである。井筒俊彦は「異文化間の対話は可能か」という問題について、「文化」を暫定的に「ある人間共同体の成員が共有する、行動・感情・認識・思考の基本的諸パターンの有機的なシステム」(p51)であると定義し、その可能性を論じているが、²⁰⁾

コミュニケーションの手段であることのほかに、あるいは、それ以前に、言語は、意味論的には、一つの「現実」分節のシステムである。生の存在カオスの上に投げ掛けられた言語記号の網状の枠組み。個別言語(ソシュールいわゆるlangue)を構成する記号単位としての語の表わす意味の指示する範列的な線に沿つて、生の存在カオスが様々に分割、分節され、秩序づけられる。そこに文化が成立し、「世界」が現出する。「世界」は、言語記号の介入によつて、有意味的に構造化された「自然」の変様であり、有意味的に分節された事物・事象の全体である。(p55)

というように「言語」を「現実」分節のシステムとして考える立場から異文化とその間の対話について次のように認識している。

要するに、地球上に存在する諸言語の一つ一つが、それぞれ独自の「現実」分節の機構を内蔵していて、それが原初的不分節(未分節)の存在を様々の単位に分節し、それらを人間的経験のいろいろな次元において整

合し、そこに、一つの多層的意味構造を作り出すのである。(p五六)

もし以上のように考えることが正しいとすれば、二つの違う言語共同体のなかに生れ育った人々は、それぞれの言語に特有の意味生産的想像力の違いに従って、二つの違う「世界」を見、二つの違う仕方、「現実」を経験しているものと考えざるをえない。それが文化の違いとして現われてくるのだ。そして、この事実が、「異文化間の対話」の問題に深い関わりをもつことは、ここに指摘するまでもないだろう。(p五七)

ごくありきたりの、日常的事物についても、異言語間の意味分節は微妙に、しかも決定的に、喰い違ふ。例えば、日本語で「花」といい、英語で、flower(それとblossomとの違いを別にしても)、アラビア語でzahrāhという。同じ意味だろうか。たしかに、マクロ的には同一物を指示している、ともいえよう。植物学のメタ言語で、人為的に意味をきめた場合には、「花」でもflowerでもzahrāhでも、同一対象が指示されるだろう。だが、生きた言葉では、そうはいかない。日本語の「花」を、砂漠的生活環境を背に負うアラビア語のzahrāhに翻訳したとたんに、「花」に纏綿する日本の自然感情の匂いは、跡かたもなく消えてしまうのだ。これでは、異文化間の対話など成り立ちようもない、マクロ的にはともかく、ミクロ的には。(p五九―六〇)

すなわち、言語は存在を分節する働きをもっており、当然、異なる言語は異なる分節の仕方をする。例えば、中国語の「花」(hua)と日本の「花」(hana)と英語のflowerの意味分節はそれぞれに微妙に異なり、中国語の「狗」(gou)と日本語の「犬」(inu)と英語のdogの意味分節も異なるというのであり、従って異言語を用いる異文化間に於る真の相互理解を困難にしている、というのである。そして井筒氏はさらに、その異文化間の対話の可能性を「現象的に分節された形で現われている事物・事象の不可視の裏側、すなわち『分節以前』、『現象以前』の真相」、すなわち未だ分節せざる未分化の世界に見出そうとしている。その未分節の世界とはどのような世

界なのか。井筒氏は例えば『老子』の一条を引いた後、

いまだ「名」をもたぬものは、いまだ存在していない。「無名」は、すなわち、「無」。だが、「無」ではあっても、必ずしも絶対的、無条件的に無だというわけではない。日常的経験においてすら、何かが実在はしていないけれど、そうかといってそれが全くないわけではないというような場合が多々あることを、我々は知っている。意味生成の過程においても、何かが、まだこれこれのものとしては実在していないが、いままさに「名」を得て、存在世界に入ろうとしているという場合が、しばしばあるのだ。そして事実、我々の心の下意識的領域は、この種の、有と無のあいだを彷徨している「意味可能体」で満ちている。心の奥底の薄暮地帯では、このような流動的、遊動的「意味可能体」が、絶えまなく生産され、まだ名づけられていないままに、「名」の世界に出現してこようとしている。(p七四―七五)

とそれを説明している。そして結局井筒氏は「紛々と入りまじり、纏れ合いつつ遊動する『意味可能体』のアラヤ識の意味基底まで含めての理解ということになると、一体どこまで相互理解が可能なのか、いや、本当の相互理解などというものが、そもそも、ありうるのか、大いに疑問とならなければならなくなってくる」とする。けれども、思うに、異文化間の相互理解の可能性を井筒氏のように未分節の「意味可能体」に探るよりは、もっと簡単な方法があるのではないか。

それは、異言語を体得する、という方法である。すなわち、例えば中国語と日本語の意味分節の仕方がそれぞれ異なるのであれば、日本人は中国語を習得し、中国語によって思考することにより、中国人の意味分節によって認識することができるのであり、従って、ここに異文化・思维方法認識の可能性が開かれるのである。

例えば、丸山圭三郎は次のように言っている。

……個別言語次第で、身に刷り込まれた「ものの見方」が異なっているということであって、母国語の違いから、世界観が違ってくることを示している。外国語を学ぶということは、今まで覚えてきた事物の概念の名前を言いかえることではなく、まるで異なる外界の区切り方（世界のカテゴリー化）を学ぶことである。いはば単眼を複眼にすることと言ってもよいだろう。²¹⁾

すなわち、中国人の思维方法・民族性を知る最良の方法は、中国語を学び、自分自身で「中国語で認識」してみることである、と思われる。

さて、日本人が中国古代の思想を研究する際に、その資料の読解の方法には、書き下しによる訓読と中国語音による音読の二つの方法があるが、このように考えてみると、改めて漢文の中国語による音読の価値を検討しなければならぬであろう。すなわち、漢文資料を中国語で音読することにより、その資料に本来含まれるリズムや情感を感性的次元で「感じる」ことが可能となるのである。

三、さらなる全体のもとで

一においては、思想的・思想史的事実・思维方法の客観的・理性的把握と其の感性の場における主観的把握について述べたが、ここでは、その「客観的・理性的把握」と「其の感性の場における把握」の両者それぞれが、例えば「中国」という一地域を超えた「さらなる全体」のもとでどのように認識・把握され得るか、という問題について考えてみたい。

(一) 客観的・理性的把握

中村元は、『古代思想』（世界思想史Ⅰ）「序論」において、ある固有の民族の思想・哲学の研究にあたっては、比較哲学的関心が必須であることを述べ、次のように述べている。

われわれは、決して従前の個別的な哲学史が不要だということではない。それらは依然として不滅の意義を有する。ただそれはより普遍的なものに従属せねばならぬというのである。例えば何々藩の歴史とか、或る大名の一家の歴史とか、いつまでも歴史書としては意味を持つが、今となっては日本史というものの中に位置づけられて始めて意味を持つのと同じことである。

²²⁾と。同感である。確かに中村氏が「例えばインド哲学だけを研究するということは、実はインド哲学を少しも知らないことになる」²³⁾というしており、例えば中国思想を研究する場合においてその比較の対象が全く認識されず、中国の精神的現象のみが認識されるのであれば、少なくとも中国に特徴的な思维方法は認識できない。そこでここでは、他地域の精神的現象を比較することの有効性を考えてみたい。

比較研究の方法は厳密には「比較」と「対比」（対照）に分けられている。直接に交渉や影響関係がある研究対象同士との交渉・影響関係を探るのが前者、直接に交渉・影響関係が無い研究対象同士を比べ、その類似点・相違点等に注目し、そこから何らかの結論を導き出すとするのが後者である。

さて、中国特有の思维方法・精神的特色が思想史研究の過程で抽出し得るであろうことは一で述べた通りであるが、その抽出した精神的特色を他地域・他民族の精神的特質と較べるという場合には「対比」の方法を用うることになる。そして、この「対比」という方法については、いろいろな問題がつきまといってくる。例えば福井文雅は「『対比』という方法はそれ自体の中に目的達成を妨げる本質的な問題点・欠陥がかなりの数で内在している」として、①対比する研究対象を選択する基準の恣意性 ②結論の先行性 ③研究者個人の力量の限界 ④結

論の自己完結・閉鎖性 ⑤相違点の軽視 ⑥性急な概括化 ⑦対比する対象が変わったり、学問が進歩するに伴っておこる結論の変質 ⑧翻譯を通さなければならぬために、その結果としておこる概念の間のズレ ⑨東洋対西洋という区分は、便宜的であって、学問的には成立し難い、という①②③④の問題点を指摘し、特に①の点については、「これまでのいわゆる『比較思想』の発表の中でもっとも多く見られながら、しかも意外と見逃されている欠陥」であると強調している。それでは、この①の点とは具体的にどのようなことを指しているのだろうか。それは例えば「デカルトと荀子」という対比があつたとして、「何故荀子とデカルトを比較するのか、何故荀子とカントであつてはならないのか、何故デカルトと梁啓超を比較しないのか」等の疑問に対する理由が客観的に明示し難い、ということである。また福井氏は次のようにも言っている。

その論者は進んで、「荀子とデカルトの比較を通して、中国的な思维と西洋的な思维との根本的構造を確定したい。」などとも言つ場合がある。私は、何故そのようなに確定したいなどと思ふ必要があるのだろうか、第一、デカルトと荀子だけで西洋と中国とを代表させるのは無謀ではないか、と疑ふものである。そのような論考では、結局は、デカルトと荀子との類似する思想の部分を取り出して、それぞれを別個に、しかし関係あるがごとくもつともらしく、論述しているのにすぎないのである。

確かにその通りであらうと思ふ。ただし、「対比」という方法を採用しながら「対比」という方法による比較研究を行うに当たつて無視すべからざるこの一大問題を解決し得る方法が一つだけある。それは先ずはじめに例えば思想史の研究から中国と日本両民族の思维方法・精神的特質を抽出し、然る後にその両者（中国と日本）の思维方法を対比する、という方法である。すなわち、「荀子とデカルトの比較を通して、中国的な思维と西洋的な思维」の比較を行うことは方法論的に非常な無理があるが、中国・西洋それぞれの思想史研究から中国的な思维と西洋

的な思维を抽出し、その両者を比較する、というのであれば、何ら問題はないのである。ただし、ここで注意しておきたいのは、例えば、中国・日本それぞれの思想史研究から中国的・日本的な思维を抽出する際に於ては、決して思想史の事実から直接に思维方法を抽出できるのではなく、一つの視点が必要である、ということである。このような対比方法による比較的成功的な例としては、広池千九郎の『東洋法制史序論』⁽²⁵⁾や溝口雄三の諸論考⁽²⁶⁾が挙げられる。そして広池氏の場合はその視点は「法」であり、溝口氏の場合は「公」等の概念となつており、その定めた視点から思想史の事実を見ることにより、はじめてそのような思维方法の抽出が可能となるのである。

(二) 主観的・感性的把握

人は何物かを認識する時、それはすでに『比較』という手段を意識的にも無意識的にも用いている。片山正直⁽²⁷⁾が「比較作用は人間本性に根ざしている。それはアプリアリオリな作用である」(p四九)といわれる所以である。片山氏の所論によると『比較』を

(1) 感性の場において見出される即自的な比較(比較の原型)

(2) 経験の世界において対自的となつた比較

(3) 即自且対自的な比較

の三つの段階に分けて考へている。(1)の段階の比較とは、感性的事象の「特殊性・差異性」(E)を識別し認識すると同時に、「一般性・共通性」(G)を認識することであり、(2)の段階の比較とは、「感性的知覚は、その反復と累積によつて、いわゆる経験を重ねることによつて、高次の『知』『覚』として高まり深まるのである」といわれるように(1)の段階の認識による『比較』を経験的意識的に反復・累積させることによつて得られる

(1) よりも高次の『比較』であり、(3) の段階の比較とは

いまこの問題に答える手掛かりとして、世界的に有名な音楽コンクール、例えば世界各國から集まったピアニストたちのコンクールを考えてみることにする。もちろん審査員にとっては、ピアニストたちの技や解釈の優劣を比較し評価して、その順位を決定することが主要な関心事である。そうである限り、この審査員の比較(評価)は、先の行為実践の領域の比較と大差はない。そこで右のような関心を一応括弧に入れると仮定する。

しかしこの仮定は困難であるというならば、特別なピアニスト兼音楽評論家がゲストとして招待されて出席していたと想定してもよい。さてこのゲストは、優秀なピアニストたちの演奏を聴きくらべながら、一人一人の特徴ある演奏技巧や曲の解釈を楽しむであろう。しかし同時に共通する音楽精神に深まるであろう。ときとして *begeistern* を覚えるであろう。すなわちこのゲストにおいて、比較の「E」と「G」の両方向は生ける精神活動として一如的である。一人一人の個性的な演奏(E)を通して、しかしその一人一人のものだけではない音楽の精神領域(G)が開けるのである。この両方向は、重ねて強調すれば、不二であり、いわば即非的である。まさに聴きくらべ、くらべて聴きながら音楽を味解する、そのことが目的自体となる。演奏することとは、*play, spielen* であることから、このゲストもまた心のうちに *spielen* し遊んでいるといえよう。(p58—59)

という境地に例えられる「明知」による『比較』である。⁽²⁸⁾ 片山氏のこの論は、哲学的に人の認識作用としての『比較』について述べたものとして注目される。

さて、一で述べたような精神的特質の感性的把握を例えば片山氏の所謂「明知」というレベルで把握することにより、すなわち各々個性ある精神的特質を有する各々の人種・民族より織り成されている綾の一部分として

の中国人の精神的特質を「明知」によって把握することにより、中国人の精神的特質を「生きた」レベルで如実に感じ、把握することができるであろう。試みに上の引用文(後半)の傍線部を精神的特質の把握に就ての場合を仮定して言い換えると次のようになる。

さてこの研究者は、各民族の民族性を感じくらべながら、各民族の特徴ある思惟方法や精神の解釈を楽しむであろう。しかし同時に共通する普遍的精神に深まるであろう。ときとして *begeistern* を覚えるであろう。すなわちこの研究者において、比較の「E」と「G」の両方向は生ける精神活動として一如的である。各民族の個性的な精神的活動(E)を通して、しかしその一人一人のものだけではない人類普遍の精神領域(G)が開けるのである。この両方向は、重ねて強調すれば、不二であり、いわば即非的である。まさに感じくらべ、くらべて感じながら精神世界を味解する、そのことが目的自体となる。……と。

三、結語

以上は、自己が一研究者として理想とする方法と、一研究者として期する態度とを示したものである。一においては思想史・思惟方法の「客観的・理性的把握」と其の「感性的の場における把握」について、二においてはさらなる全体のもとのこの両者の把握について述べた。思想研究に従事する者ならば誰でも、「客観的・理性的把握」と「感性的・直感的把握」の間を行ったり来たりすることができるのではなからうか。研究者として生きるためには科学的・理性的態度に徹しなければならない。ただし、そこに直感的・感性的把握が併存する可能性を否定することは危険である。

研究者として、学問を志す者として、その研究方法の論理性・科学性は毫も失ってはならない。ただ、人類を愛する者として、研究を愛する者として、研究に従事することを通して、客観的に各民族の思维方法を把握すると同時に、各々特色や個性がある人々・そしてその個々人より成る民族・そして各民族の総合としての人類の精神世界に同化したいのである。

また、特に最後に注意を喚起しておきたいのは、以上の方法によって人類の精神世界に同化するとき到達するのは、調和の世界であり、それぞれに個性豊かな個々の民族性・思维方法の織り成す綾である、ということである。

そしてその織り成す綾の中で発見するのは、個性ある一人一人が進むべき道である。それは個々人が自己の属する文化圏・民族・国家を再確認し、その文化圏・民族・国家に属しながらそこに属するものとして自覚し、個々人がその属性として与えられている民族性をそれぞれに十全に發揮せんとすることである。

個性の調和……。「自我没却神意実現」⁽²⁹⁾とは、蓋しこういうことなのではなからうか。

〈注〉

- (1) 龍村仁『地球のささやき』、創元社、一九九五年
 (2) 中国思想研究の歴史的展開については、金谷治『総説』(中国文化叢書3『思想史』所収、大修館、一九六七年)、赤塚忠『序論』(中国文化叢書2『思想概論』所収、大修館、一九六八年)、等を参照。
 (3) 金谷治『武内義雄』(東洋学の系譜二〇〇) p100、月刊『し』に「VOL.2,NO.11」大修館、一九九一年
 (4) 金谷治『武内義雄先生の学問』、『文化』巻二四第四号(一九六〇年)参照。
 (5) 武内義雄『老子の研究』、武内義雄全集第五卷所収、角川書店、一九七八年
 (6) 武内義雄『論語の研究』、武内義雄全集第一卷所収、角川書店、一九七八年
 (7) 金谷治『莊子』内篇について、『日本中国学会報』第5集、一九五三年
 (8) 金谷治『孔子』、講談社、一九九〇年
 (9) 金谷治、上掲書、p211-212
 (10) 金谷治・町田三郎『哲学史方法論の問題』、『文化』巻二八第一号、一九六四年
 (11) 加藤常賢『中國古代倫理学の發達』、明德出版社、一九八三年
 (12) 加藤常賢『老子原義の研究』p三、明德出版社、一九六六年
 (13) 加藤常賢、上掲書、p191-211
 (14) 加藤常賢『東洋の自然即応思想の根源』、『中国古代文化の研究』、明德出版社、一九八〇年
 (15) 赤塚忠『道家思想の原初の形態』p七四、赤塚忠著作集四『諸子思想研究』所収、研文社、一九八七年
 (16) 赤塚忠、上掲論文及び『古代の信仰体験と道家の思弁法』、上掲書所収
 (17) 鉄井慶紀『宇宙創造神話のモチーフにおける日中神話』、『中国神話の文化人類学的研究』所収、平河出版社、一九九〇年
 (18) 鉄井慶紀『高謀の起源について』、上掲書所収
 (19) このような中国人の思维方法・考え方を扱った先行研究としては『思想概論』(中国文化叢書二、大修館、一九六八年)、金谷治『中国思想を考える』(中公新書、一九九三年)等が挙げられよう。
 (20) 井筒俊彦『文化と言語アラヤ識』、『意味の深みへ』所収、岩波書店、一九八五年
 (21) 丸山圭三郎『生の円環運動』p123、紀伊国屋書店、一九九二年
 (22) 中村元『古代思想』(中村元選集第17卷)、春秋社、一九七四年、p211
 (23) 中村元、上掲書、p19
 (24) 福井文雅『中国思想研究と現代』、隆文館、一九九一年、p171-211
 (25) 広池千九郎『東洋法制史序論』、『廣池博士全集』(第三冊)所収、広池学園出版部、一九三七年
 (26) 例えば、『土着中国に対するこの土着日本』(『理想』No.四七〇、一九七二年)において溝口氏は、「どうしようもなく土着的日本であったものを、どうしようもなく土着日本であった思想家たちがどのように繼承し変革してきたのかを知りたい、そしてそのつづぎとして現時点でわれわれ自身が土着日本を自覚的に自覚したいのである」という目的のもとに日本固有の

思惟方法を「公」概念を媒介として中国のそれとの対照によって論じ、日本・中国双方の思惟方法の相違を明らかにしている。又、その他「中国の『理』」(岩波『文学』一九八七。五〔vol.55〕)、「中国の『自然』」(岩波『文学』一九八七。八〔vol.55〕)、「中国の『道』」(岩波『文学』一九八七。八〔vol.55〕)、「中国の『天』」(上) (岩波『文学』一九八七。一一一〔vol.55〕)、「中国の『天』」(下) (岩波『文学』一九八八。一一一〔vol.56〕)、「

「中国の『心』」(岩波『文学』一九八八。六〔vol.56〕)、「中国の『公・私』」(上) (岩波『文学』一九八八。九〔vol.56〕)、「中国の『公・私』」(下) (岩波『文学』一九八八。一〇〔vol.56〕)等の諸論考参照。

(27) 片山正直「比較とは何か」、『比較思想研究』創刊号、一九七四年

(28) 引用文に附された傍線は本論筆者による。

(29) モラロジ―創立者、広池千九郎が掲げられた言葉。