

中村元『比較思想論』と湯田豊『比較思想論』

—— 比較思想論を比較する試み ——

山下 博 司

山下 剛

中村元『比較思想論』、岩波書店、1968年（第6刷、増補版）、xiv+372頁+索引124頁（現在品切れ）。
湯田豊『比較思想論』、勁草書房、1995年、vii+222頁、2,266円。

1

比較思想とは、一言すれば、世界の様々な文化的伝統の中で育まれてきた思索・思弁の営みを比較研究する学問分野のことである。そもそも「比較思想」という名称は、中村元博士（東京大学名誉教授、財団法人東方研究会理事長。1912年生）が1960年に『比較思想論』（初版）を著したことで、「比較哲学」という用語に代わって我が国の学界でも一般的に用いられるようになったものである。中村氏の『比較思想論』は、岩波書店から岩波全書シリーズの1冊として刊行され、26刷（1988年7月）を重ねるロングセラーを記録している。出版社による非公開の数字ではあるが、これまで3万部強が出回っているという。この種の書物としてはかなりの数字と言えるであろう。目下のところ品切れであるが、近く再版される見込みとのことである。

中村『比較思想論』によると、「比較思想」ないし「比較思想論」とは、外国で比較哲学(*comparative philosophy, die vergleichende Philosophie, la philosophie comparée*)と呼ぶものにほぼ等しい。「哲学」という堅苦しい名称によって、人間の思索の営み全体を比較考察する学問が狭義に受け取られ兼ねない恨みがある。それを避けるため、より広く宗教や文芸作品に現れた思想なども含み得るという意味をこめて、敢えて「思想」の語を採り、新たに「比較思想論」という呼称を提案したのである (cf. p.1f.)。従って、比較思想論とは、従来と比較宗教学や比較文学の一部をも抱摂する学問分野ということになる。

我が国では、中村氏の研究活動にも触発されて比較思想研究の気運が高まり、1974年に比較思想学会（本部大正大学文学部西洋哲学研究室）が設立され、現在中村元氏が名誉会長、小山宙丸氏（早稲田大学教授）が会長を務める。会員総数は1千名を超え、書評者兩名も名を連ねている。学会の運営は順調で、地方での研究集会の開催も活発である。学会誌である『比較思想研究』の発行も、1995年3月現在で第21号を数え、研究論文に加え各研究例会の活動報告・発表要旨などが多数掲載されている。

本稿では、中村元氏と湯田豊氏の同名の著書『比較思想論』を取り上げて内容の対蹠を明らかに

し、この研究分野のもつ意義、課題、可能性などについて考えたい。両氏には、当該分野の著作が他にも多数あるが、湯田氏のものが——一般読者も射程に入れた出版物ではあるが——ごく最近刊行されたものである点、それと同じ表題をもつ中村氏の著書が内容的に前者と好対照を為す点などを考慮し、書名の一致の事実には象徴性をもたせて、これら二書を書評の対象とすることにした。ただし、「書評」の趣旨に照らして、あくまでも湯田氏の近著に対する評価を旨とし、中村氏のものについては、対比的な意味合いにおいて論評を加えることにしたい。執筆に当たっては、東洋思想・インド哲学に関係する部分については主に山下博司が、またドイツとヨーロッパの思想・文化に関わるものについては主に山下剛が担当し、相互に点検・討議の上、全体の調整を図った。

2

まず、中村『比較思想論』は、個々の思想家なり哲学体系の具体例を取り上げて、比較思想の観点から詳細に検討を加えたものではない点を指摘しておかなければならない。比較思想ないし比較哲学という学問が成立・発展する歴史をひもとき、研究の現状・動向と将来への指針を示すことが、本書の第一の眼目である。従って、比較思想・比較哲学の発展の足跡を概観し、文献資料に基づいて発達史的に整理することが中心となる。書誌学的データが充実し、比較思想研究のソースブックとして、研究者にとって必携・必読の書と言えよう。こうした意味で、この書を、ひとまず比較思想概論とでも位置づけ得るが、内容的にかなり高度なものも含み、本格的・専門的な研究に裨益するであろう示唆や暗示に富んだものとなっている。中村『比較思想論』(第6刷、増補版)の構成は、以下の通りである(第5刷までは、巻末の〔増補〕の部分を欠く)。

はしがき

第1章 序論

第2章 比較思想論の発展

- A ヨーロッパ精神の自己反省
- B アジアにおける問題
- C アメリカの比較思想論
- D 日本における比較思想論

第3章 東洋思想と西洋思想

第4章 思想史への道

- A 比較思想史構成への動き
- B 普遍的思想史の夢
- C 世界思想史の発展段階
- D 哲学と東洋思想 —— 新しい研究への要望 ——

第5章 思想形態論

第6章 将来への展望

〔増補〕最近における比較思想論

章立てから、東洋と西洋という比較の基本的枠組みが浮かび上がり、思想の東西比較及び東西交流の問題が、中村『比較思想論』の一大テーマを構成している様子が明らかとなる。その場合、西による東の受容が主たる関心事となっていることにも注目しなければならない。中村氏の観念において、東の思想は、西のそれに対して、決して劣位に立つものではない。東西の哲学や思想は、互いに協調し理解し合って、より高い意識の形成に与るべきものである。西による東の受容は、そのような文脈において論じられ、また意義が強調される。

中村氏の議論の梗概は、およそ次のようなものである——そもそも、西洋人が東洋支配を速やかかつ効率的に進めるため、東洋の文化を知悉する必要が生じた。さらに20世紀に入ると、両大戦を契機に文化の比較が盛んに行われるようになった。物質文明の進歩で世界が一つになろうとしている今日、寛容の精神をもって異文化の存在意義を認知することが肝要である。比較思想の意義は、ヒューマニズムと結びつき、平和を希求し志向する学問である点にこそ、求められるべきである。以上から、中村氏の議論が、相違を超克した「普遍性」を問題意識の中核に据えたものであることは明らかであろう。

この意味で、中村『比較思想論』の最大の特徴を、各思想の吟味を通じて、最終的に普遍思想史を構想しているという点に求めることができよう。氏は、人類史上の数限りない思想的営為の中に、人間の精神活動にとって共通な普遍的要素を看取する必要性を強調し、それを普遍思想という概念で包括しようとする。このような中村氏の態度は、旧版『中村元選集』（春秋社）の第18、19巻（1975年～1976年）に「普遍思想」を扱う独立した諸巻が設けられていることから窺い知られる。「いまや機械文明の極度の発展の結果として、物質的方面においては世界は一つになってしまった。[……]ところが精神的方面においては世界は決して一つになっていない。諸国が互いに疑心暗鬼の状態、イデオロギーを対立せしめ、窮屈なかきを設けている」(p.223)——中村氏のこうした『比較思想論』執筆当時の現状認識は、冷戦終結後の今日においても、およそそのまま当てはまり得るものであろう。

中村氏は諸民族の対立抗争の現実の中に、比較思想研究の意義を見出そうとする。氏は言う——「どうにも動きのとれないこの窮境を打破することこそ思想家の任務ではないか。ところで、人類一般の平和と幸福という目的を達成するためには、世界諸民族の間の相互の理解を促進しなければならぬ。それを実現するために、最近世界諸国において比較思想論の研究が急速に盛んになったのであるが、その研究の重要な仕事として東と西における諸哲学の比較研究ということがある」(p.223f.)。さらに、現代インドを代表する思想家S.ラーダークリシュナン(元インド大統領、1888-

1975)の言を引きつつ、「われわれはいまや一つに融合しようとする世界の中に住んでいるのであるから、この種の比較研究(=異なった文化的伝統をもつ諸思想の比較研究)はますます不可欠なのである。しかるに人類の哲学史の諸潮流を総合せられた一つのものとして考察する試みがわれわれの間ではいまだ欠けているのである」(p.232、括弧は評者)。ここでは、民族や文化の違いを超えた人類の融和と相互理解への強い期待・確信が述べられ、そのための比較思想研究の必要性が強調されている。「比較哲学の動きは、世界諸国民の思想の相互理解の道をへて諸文化の総合と世界平和の目標に向かって進むものであることは明かであろう。異なった諸民族の間に思想の理解・承認が行なわれない限り、所詮世界平和ということは実現されがたいからである」(p.154)。

中村氏は、思想、思想家、哲学体系などを歴史的社会的所産と見なす立場に立つ。氏によれば、思想は、思想そのものとして論究されるだけでなく、社会的母胎との連関においても十分に考察されなければならない(cf.pp.236-241)。思想と社会基盤の問題、あるいは両者の相互関係が重要だというのである。思想を含む文化現象の総合的・多角的研究の必要性の提唱である。このような立場は、バートランド・ラッセル(1872-1970)や和辻哲郎(1889-1960)などの見解に、既にその先駆を見出すことができる。

氏のこのような態度・方法論は、名著とされる「東洋人の思惟方法」四部作(決定版『中村元選集』所収、春秋社、1961年～1962年)の中に、より明快な形で反映されている。そこでは、地域の風土やその歴史的・社会的条件、基層を形成する文化的土壌、時代的制約、用いる言語などの差異に応じて、人間の思想・行動様式、表現形式などが顕著に異なった様相を呈し、現にそれらによって規制されているという見解が表明されている。思想の研究に歴史的方法論の必要な所以も、まさにここにある。「哲学者や思想家のそれぞれの主張は、それが最初に唱えられた時代および国土をはるかに超えて遠くに及ぶ意義をもっている。[……]しかしながらわれわれは、哲学的な諸問題を提示するしかたが歴史的に性格を異にするという事実注意到を怠るを得ない。これが思想史そのものの可能なる所以である」(中村『比較思想論』, p.231)というのである。

氏の立場は、文化相対主義や言語相対論(サピア=ウォーフ仮説)、さらには文化類型の価値的な平等性を説く文化類型論の考え方とも一脈通じ、異文化コミュニケーション研究などの立脚するところとも相似するものであろう。同様の態度は、近年の今道友信『東西の哲学』(TBSブリタニカ、1981年)などにも看取され、今日でもかなりの程度比較文化史家や比較思想史家に受け入れられている考え方であることを示している。ただし中村氏の著書の場合、再三繰り返すように、多様性・相対性の現実の背後に普遍的思想史の可能性が模索されている点が一大特色を構成している。

3

今回の書評で取り上げるもう一方の比較思想論、湯田豊博士(神奈川大学教授。1931年生)の『比較思想論』は、我が国における比較思想研究の最近の成果の一つである。湯田氏は、中村氏の

教えを受けたインド学者であるが、比較思想の研究も精力的に手がけ、『ヤスパースと仏教』（北樹出版、増補版1993年）、『トインビーと宗教』（北樹出版、増補版1993年）、『東と西の哲学』（第三文明社、1974年）、『ニーチェと仏教』（世界聖典刊行協会、1987年）ほか、多くの著作を世に問うている。湯田『比較思想論』の構成は次の通りである。

序文

第Ⅰ部 比較思想への道

- 1 比較とは何か？
- 2 20世紀における比較哲学の誕生
- 3 ネオ・ヴェーダーンタおよび比較の方法

第Ⅱ部 比較宗教学

- 4 比較の次元
- 5 普遍宗教の夢
- 6 ブッダとキリスト

第Ⅲ部 インドとヨーロッパ

- 7 西と東の神秘主義
- 8 ヘーゲルとシャンカラ
- 9 ニーチェ対ナーガールジュナ

第Ⅳ部 東アジア的思考方法

- 10 中国人のメンタリティー —— 孔子と老子
- 11 道元の世界
- 12 日蓮の行動および思想

あとがき

書名の一致にもかかわらず、目次を一見しただけで、中村氏と湯田氏の『比較思想論』は、かなり趣を異にするものであることがわかる。湯田氏の観念の中では、中村氏が思想活動の発達史的吟味で克服しようと提案していた思想の時代的・地域的差異の事実が、むしろ自明かつ超克困難なものとして斥けられている。湯田氏によれば、世界の諸文化圏で開花・展開した思想の営みは、それ自体の資格においてユニークであり、価値あるものであるという。章立ての中に、「普遍宗教の夢」と題された一節があるが、これは前掲の中村『比較思想論』中の「普遍思想史の夢」の項を連想させ、挑戦的・挑発的な印象をすら与えている。中村氏の場合の「夢」の語は、実現の期待をこめた表現であるが、湯田氏の「夢」は、明らかに夢想ないし迷夢の意味をもっている。中村氏が普遍思想史に対して待望の念を抱いているのに対し、湯田氏は、普遍宗教なるものについて極めて懐疑的

である。書名の一致の事実からも暗示されるように、湯田氏の著書は、中村氏のを念頭に置き、それをかなり意識して著されたのであろう。

中村氏と好対照を為す湯田氏の基本理念は、湯田『比較思想論』の序文の中に明快に示されている。氏は言う——「比較思想研究において決定的に重要なのは、類似が存在するという明白な事実を発見することではなく、独特なものおよびユニークなものを明らかにすることでなければならない。しかるに、多くの人は相違よりむしろ類似を重視し、東西の思想の背後に、共通する何かあるものを見出そうとする。類似あるいは相違の根底にあるもの——それを人は、“普遍的真理”と名づける。唯一の“永遠の哲学”あるいは“普遍宗教”は、従来古い比較思想において、理論的枠組みと見なされてきた」(i)。こうした議論は、前掲の中村『比較思想論』のそれと真っ向から対立するものである。

湯田氏はさらに、そのような氏の基本認識を支える論拠として、一種の相対主義的思考方を披瀝する。氏は述べる——「[……]われわれによって普遍的な真理と名づけられるものは、実際には、ある特定の観点を代表するにすぎない。[……]しかし、“真実の存在”は一つのフィクションなのかもしれない。[……]あらゆる事物は、ある特定のパースペクティブにおいてのみ認識されるだけである」(i-ii)。氏はフランスの比較哲学者マッソン・ウルセル(1882-1956、湯田『比較思想論』p.20は生年を1892年と誤記している)が探求した「客観性」なるものに言及し、「真の科学の公平無私を以て、われわれはインドあるいは中国の哲学をヨーロッパの哲学と比較しなければならない」(p.22)とするマッソン・ウルセルの論旨を批判したあと、「客観性というパラダイムを、われわれは放棄すべきである」(p.24)とまで述べ、客観的と称する“唯一絶対の真理”(p.24)を否定し、比較思想における複数のパースペクティブの導入を提案している(cf.p.8)。氏によれば、“客観性”は神話以外のなにもものでもない(cf.p.24)。氏の結論は、かくして、序文において早くも自明なものとなる——「世界の哲学あるいは宗教を一つに統合することは不可能である。東西の思想は、それぞれに独特であり、そしてユニークである。われわれの注目に値するのは類似あるいは共通性ではなく、むしろ相違である」(ii)。

中村氏のアプローチが、比較思想の最終的な意義を、相違に満ちた現実を捨象し、かつ止揚するシンクレティックなプロセスに求めていたものとするれば、湯田氏は、逆に、そうした態度を無効なものとして斥け、相違の現実そのものに立ち帰って、それを虚心に見つめ直し、様々な観点からできる限りの真実相を汲み取ることにこそ、「比較」の価値を見出そうとするのである。ただし中村氏の著書は、既述の通り、比較思想研究の発展を、詳細な文献紹介を添えながら概括的に解説しているものであり、総論としての性格上、氏自身による具体的かつ詳細な思想比較はあまり見られない。他方、湯田氏のもの、本人自ら述べている通り、具体的・個別的な思想の比較を通じた哲学的実践であると言える。ともあれ、中村氏のそれと対蹠を為す湯田氏のスタンスと主張は、従来の「類似」を重視する傾向の強かった比較思想研究のあり方に一石を投じるものであり、比較思想に

における「普遍化」に対する「特殊化」というもう一つの潮流を代表するものとして、傾聴に値するものをもっている。研究が論理的に妥当な手続きに沿って行われる限りにおいて、正当に評価されて然るべきものであろう。

4

しかし、湯田氏の標榜する学問的姿勢と実際の議論内容との間には、多少の齟齬が見出されるように思われる。次に、氏の立脚する見地・方法論をめぐって、検討を加えてみよう。

まず、先に示された一種の懐疑論的・相対主義的立場についてであるが、これは序文で強調されるにとどまり、実際のところ、この姿勢が議論の全体にわたって貫かれているとは言い難い。本文中における物言いは、氏の標榜するはずの相対主義的な立場とは裏腹に、むしろ全体に断定的な調子が支配的である。有無を言わせぬ断言が目立つのである。そのような場合、しばしば「私見によれば」という文句が挿入され、いわば断言の免罪符のごときものとして機能させられている。例えば、「人類の思想の営みにおいて、ある時代、ある場所に、時空を超えた普遍思想が存在すると考えるのは、私見によれば、単なる幻想にすぎない」(p. 4)、「[……]ブラフマンないしアートマンはフィクションにすぎないというパースペクティヴにおいては、ウパニシャッド、バガヴァッド・ギーター、およびブラフマ・スートラの中心思想は、私見によれば、単なる幻想にすぎない」(p. 46)、「日本思想史を代表するのは、私見によれば、道元および日蓮という二人の巨人である」(p. 186f.)などがそうである(波線はいずれも評者)。議論の客観的妥当性に敢えて背反する方向に働きがちなこうした文言は、“客観性”というパラダイムを放棄する氏の立場に沿うものなのであろうが、こうした物言いの中に、氏は一体いかなる役割を期待しているのであろうか。これは、「私見によれば」と断ることで、氏の相対主義的見地をそのつど表明しているものと見られなくもない。しかし、むしろ逆に、氏の独断的立場を明示するものとも取られ兼ねない危険性をはらむものでもある。なぜなら、「私見によれば」という限定つきで表明される主張の内容が、しばしばあまりにも確言的・独善的に映るからである。「私見によれば」という言い方が、やはり多用される「言うまでもなく」という表現と、ほとんど同様のコンテクストで用いられている。このような姿勢は、独断やドグマに批判的なはずの氏の立場(cf. p. 4f.)とは相容れないものと言えよう。相対主義的立場が、主観主義を通り越し、ドグマティックな立言と結びついたとき、読者は違和感を覚えざるを得ない。著者の自家撞着が露呈するからである。相対主義に徹することと、独断論的立言とは、本来両立し難いものである。湯田『比較思想論』が、著者の積年の学問的な成果を謳いながら、議論が思い込みの披瀝に終始し、一方的に自己主張を展開しているような印象をすら与えているのは、こうしたことと無縁ではない。著書に適切な注記が与えられておらず、書誌的データの提示も不十分なことは、このような印象をさらに増幅させるのに寄与する結果となっている。

畢竟、多様な視座、様々なレベルにおける複数の真理を認めようとする相対主義的立場は、統

一的な世界観を提示する際には、弱点・難点を不可避免的に抱え込まざるを得ない側面がある。そもそも、認識論的相対主義は、西洋哲学においては古代ギリシャのプロタゴラス（前5世紀）等先駆を辿り得るが、アジアの哲学的・宗教的伝統の中では、より早く古代インドの原始ジャイナ教にその典型が見出される。彼らは、唯一の真理を否定し、事実を多方面にわたって考察し把握すべきことを説いた。ジャイナ教の開祖マハーヴィーラ（ヴァルダマナー、ニガンタ・ナータプッタ）によると、事物に対して絶対的・一方的な判断を下してはならないという。もしも何らかの判断を下そうとするならば、「ある点から見ると (syād)」という制限を附して為されるべきである。こうした見解をナヤ (naya) の理論といい、ジャイナ教の立場を不定主義 (syādvāda, anekāntavāda) と称する。これは一種の判断中止の態度であって、サンジャヤ・ペーラッティプッタ（六師外道の一人）の懐疑論（不可知論、ajñānavāda）や、哲学的・形而上学的議論に対して沈黙を通したゴータマ・シッタールタ（仏陀、釈迦牟尼）の姿勢とも軌を一にし、前5～6世紀頃、天啓聖典の絶対的権威を否定する非バラモンの思想環境で起こった。こうした相対主義の結果として必然的にもたらされる不定主義、懐疑論、ないし判断停止の傾向は、相対主義の陥穽とでも称すべきものであろう。評者には、インド哲学の専門家でもある湯田氏が、このインドの古典哲学・宗教の一部で顕著に行われていた認識論、中でもジャイナのその影響を受け、序文と第I部（特に「比較とは何か？」）の中でその種のテーゼを繰り返し主張しているものと映るのである。はじめからインド的な思惟方法に偏向しているのは、氏の標榜する真に哲学的な比較思想研究はおぼつかない。さらに、こうした態度が、断言的な湯田氏のスタイル・物言いとも矛盾・対立するものであることは再び指摘するまでもなからう。

また、湯田氏は序文中で、「ニーチェによって〈真理は存在しない〉と言われたことは、周知の事実属する。われわれは、いわゆる“真理”が特定の見方の上に築かれている事実を見逃すべきではない。[……]ある命題を証拠に基づいて証明することなく、権威主義的に真理として示すことは、極めて非科学的であると言わざるを得ない」(iv)と述べているが、その同じ過ちを湯田氏自身が犯しているのではあるまいか。氏は、「思考の自由」(v)と「人間としての自律」(v)を自ら獲得するため、権威に隷属せず、「みずからの責任において考えようとする」(iv)ことを哲学としての比較思想の意義だとも述べているが、このような言い方は、はじめからニーチェの説に無批判に依拠していることを暗示し兼ねないものである。氏は、ニーチェに抛りつつ自ら標榜する反権威主義とは、姿を変えた権威主義にほかならないという矛盾に気づいていないように思われる。

湯田『比較思想論』には、上述のほかにも、なおいくつかの疑問点が見出される。氏は、再三繰り返すように、相対主義的立場に理解を示している。そのようなスタンスは、中村『比較思想論』の標榜する一種の文化相対主義的な研究方法と相反するものではないはずである。しかしながら、湯田氏の議論においては、中村氏の強調する歴史的パースペクティブを踏まえた比較思想史研究が往々にしてないがしろにされ——例えば、40頁前後のネオ・ヴェーダーンタをめぐる議論は、植

民地支配のさなかでインド近代思想に課された時代的要請と、ネオ・ヒンドゥイズムが登場するに至った歴史的・思想史的文脈に関する配慮をまったく欠いている——、氏の言うところの「哲学的思索」が極端に重視される。「比較思想において最も重要な作業の一つは、言うまでもなく、哲学的思索である。哲学的思索がないところに比較思想はあり得ない」(p.221)。ところが、氏が極めて高く評価するヘーゲル哲学と比較思想は両立しないと断言しながら (cf.pp.10-13)、一方ではヘーゲルとシャンカラの比較を行っている (cf.pp.130-146)。このような首尾一貫性を疑わせる議論と、スタンスの揺らぎは、著者としての自己否定にも通じ兼ねないものである。

氏が、“客観性”なるパラダイムに対して否定的な意見を吐露していることは既に指摘した。実際、哲学研究における実証主義的方法論に懐疑的な見解が表明されてもいる (cf.p.25)。ところが、同じ著書のそこそこで、その立場と矛盾する議論が展開されていることは、解釈に苦しまざるを得ない。4頁、53頁、62頁、92頁などの叙述を要約すれば次のようになる—— 証拠に基づかない議論、実証されていない主張、論理的な証明を欠く命題は、真理でない、と。氏は、“客観性”を放棄すべきであると繰り返し主張してきた。しかし上記のような立論自体、なお“実証性”と“客観性”にこだわりを見せている証左以外のなにものでもあるまい。

5

以下において、湯田『比較思想論』に関して、我々が疑義を覚えた諸点について、特に脈絡に留意せず以下に略述することにした。

第Ⅲ部「インドとヨーロッパ」中の「西と東の神秘主義」と題された項目は、ルドルフ・オッター(1869-1937)によるエックハルトとシャンカラの比較研究を、オッターのやり方に倣いつつ湯田氏の視点から解説したものである。つまりそれは、はじめは両者間の“一致”を重視し、次には“相違”を強調するというやり方である。湯田氏の解説による限り、オッター説を単純化して要約すれば以下になるであろう—— シャンカラとエックハルトの神秘主義は“根底において同一”であるにもかかわらず、さらに突き詰めれば、そこに“同一でない”ものが見られる。しかし、それでもなおかつ、両者間には、東洋人と西洋人の魂の根底に横たわる“親近性”が存在する、と。湯田氏は、オッターのやり方に賛意を示しながらも、オッターの論の不徹底さに対する不満も述べ、それを「類似よりもむしろ相違を重視する」自らの方法の正当性を主張する論拠としている。ただし、「シャンカラとエックハルトの間に存在する類似は、オッターによって指摘されたように、形式的なもの、あるいは外面的なものである。うわべの類似の背後に、われわれは実質的な相違を発見しなければならない、とわたくしは思う」(p.123、波線は評者)という言説はいかがなものか。これは果して正しい要約と言い得るであろうか。湯田氏は一貫して両者間の相違を強調しようとするのだが、オッターの説が、氏によって、自説に適合するよう歪められているような印象すら受ける。さらに、「シャンカラおよびエックハルトの神秘的な体験は、インド文明および西洋文明の粹

組みにおいて理解されるべきである」(p.124) という提言は中村氏の主張とも軌を一にするものであるが、「インド文明」という言葉はともかく、「西洋文明」という言葉は、湯田氏が懐疑の念を抱く従前の観念の枠組みを無批判に追認していることにならないのだろうか。湯田氏は、このような既成概念に拠った発想を本来嫌悪していたはずである。

湯田氏が「インドとヨーロッパ」の部において、「ヨーロッパ的思考」の代表として取り上げているのは、いずれもニーチェとヘーゲルというドイツの哲学者である。ここでは、フランス、イギリスその他の思想家は敢えて問題にされていない。ドイツのインド学者フォン・グラゼナップ(1891-1963)の考察にもあるように、ドイツの哲学思想は、ヨーロッパの中では、歴史的にインドの影響を比較的多く被っていると言えるであろう(グラゼナップ著・大河内了義訳『東洋の意味——ドイツ思想家のインド観——』法蔵館、1983年を参照)。湯田氏は、直接の影響関係が見られない思想家・哲学者同士を好んで比較の対象に選んでいるようであるが、それならば、東から西への影響関係という点で疑問の残るニーチェを外して、インド思想に比較的冷淡だったフランスの人物と思想を何故に取り上げなかったのであろうか。また、ドイツを好んで取り上げるのであれば、特にインド思想との関連で、異文化の受容という視角からの考察も意義があつて然るべきであろう。ところが、湯田氏の『比較思想論』では、東からの直接の影響関係が確認できるような思想家は、若干の例外を除いて、極力無視されるか、注意深く回避されている。このことに限らず、湯田氏は文化交流や相互の影響関係の事実にも極めて冷淡であるように見受けられるが、異文化の受容と変容の様態の中にこそ、文化の特徴が認められるものと考えれば、当該分野にとって無視してはいはずはない。もっとも、比較文学における「文芸比較」の概念のように、直接の影響関係が認められないもの同士の対比ないし類比にも大きな意義を認めようというのであれば、話は別である。しかしその場合、その立場を明記すべきであろう。いずれにせよ、湯田氏のアプローチは、中村氏が文化伝播と外来文化の受容形態の問題が比較思想の重要なテーマであることを強調している(『インド人の思惟方法』、春秋社、1988年、cf.p.26f.)のとは、甚だ対照的である。

比較思想におけるドイツの問題に戻ろう。湯田氏は、ニーチェ、ヘーゲルを「ヨーロッパ的思考」の代表としているが、ドイツという国家・文化圏の特殊性を考慮に入れば、他によりふさわしい対象がいたはずである。このことから、哲学的営為の基盤を為す個々の風土的特徴や歴史的事情などをより勘案した研究が提案されて然るべきであろう。同様のことは、「ヘーゲルとシャンカラ」、「ニーチェ対ナーガールジュナ」(ともに第Ⅲ部)についてもあてはまる。時代背景も発展過程もまったく異なる思想家同士を比較する根拠と意義が、必ずしも明らかに示されていない。しかも、東西それぞれの歴史的展開の跡や社会的背景に関する考察が欠如している。また、特にニーチェに関して、インド思想からの影響関係が吟味されておらず、比較が恣意的ではないのかとの印象も拭ききれない。

「ヘーゲルとシャンカラ」は、氏の『インド哲学の諸問題』(大東出版社、1978年)第Ⅳ章第2

節の比較考察と対象を同じくするものであるが、論旨は単純化・先鋭化し、しかも「相違」が格段に誇張されている。近著では、「主体」と「実体」の問題に関して、両者がそれぞれ「ヨーロッパ的思考」、「インド的思考」の代表者として提示されている。しかしこの比較は、そもそもかなりの難点を抱えているように思われる。片や、(湯田氏の言を借りれば)歴史把握のために形而上学を捨てた18~19世紀のドイツ観念論の完成者、片や天啓聖典(ウパニシャッド)のア・プリアリな權威性を前提として、古来の形而上学的原理ブラフマン(梵)に無神論的解釈を施した8世紀インドの正統派バラモン学者である。この2人——西洋近代の代表的哲学者と東洋中世の伝統的宗教哲学者——を、双方の歴史的・思想史的背景の十分な省察もないまま、その所説の内容のみを、いきなり同じ俎上に載せようとする自体、無理があると見なさざるを得ない。しかも、既述のように、何故ヘーゲルを、他の哲学者をすべて差し置いて、「ヨーロッパ的思考」の代表者として一人選ばなければならないのか。幻影主義的不二元論者シャンカラと比較するのであれば、むしろ、「物自体」の哲学者カントを取り上げる方が、より自然もしくは妥当であろう。また、ヘーゲルと比較するのであれば、シャンカラに比べ現象世界により大きな実在性を賦与するヒンドゥー教・ヴィシュヌ派の神学理論、特にラーマヌジャ(被限定者不二元論)やマドヴァ(二元論)のそれを取り上げても意義深かったであろう。次の「ニーチェ対ナーガールジュナ」の項目では、両者に類似する「“真実の存在”の否定」と「“生成”の肯定」が主たる考察の対象となっており、やはり最後に両者の対照が浮かび上がる仕組みになっている。しかしながら、ここにも、先の「ヘーゲルとシャンカラ」について述べたと同様の問題点が指摘されるように思われるのである。

そもそも湯田氏の方法の中に、比較思想に対する自覚を疑わせるような態度が散見されるのは、どういうわけであろうか。氏が、比較思想の研究には「哲学的思索」こそ必須であるとしている(cf.p.221)ことは、先にも指摘した。ヘーゲルらに代表される近代・現代のヨーロッパ哲学こそが哲学であり、東洋の思想はその相対物(counterpart)たり得ないという趣旨のように思われる。そうだとすれば、哲学とそれ以外のものとの比較していることになり、真の意味での「比較」たり得ないということになってしまうであろう。自己矛盾に逢着するのである。その場合、氏が紙数を割いて論じている「ヘーゲルとシャンカラ」や「ニーチェ対ナーガールジュナ」など一連のテーマは、一体いかなる意味を付与されるのであろうか。氏の立場に立ち、かつこれらの論議を有効なものにするためには、アジアに展開した思弁を比較哲学・比較思想の対象とするに足る十分な根拠を示した上で、議論のテーブルに載せる手続きが必要であろう。

湯田氏は、あとがきの中で「わたくしが比較を通じて発見したいと思うのは、豊かな人間性および人間の心である」(p.222)と述べている。しかし、その言葉とは裏腹に、著書全体から受ける印象はどこか寒々としており、むしろ湯田氏の根底にあるであろう抜き難いニヒリズムを感じさせるものとなっている。氏の『比較思想論』は、個人の自律は目指していても、世界や社会に対して開かれておらず、どこか快闊さを欠いていて、陰鬱な読後感を禁じ得ないのは評者だけではなからう。

ここで全般的な問題を少しく討究することにした。

湯田『比較思想論』は、中村氏の同名の書との対比において、「相違」を強調すること、もしくは強調し過ぎることが、比較思想研究を含む比較文化学一般にとって、どれだけの意義があるかを我々に問いかけるものである。比較思想に限らず、文化比較・文明比較全般に関わる学問分野が、本質的な共通性・普遍性を追求するのか、あくまでも多様性・異質性の追認ないし再確認を指向するのかという疑問である。ベルリンの壁の崩壊、ソ連邦の瓦解、東欧の非共産化などに象徴されるように、冷戦後の世界がイデオロギー対立を超えた共生の時代へと向かいつつある今日においても、旧ユーゴの例に見られるように、民族抗争、地域紛争が依然として跡を絶たない。このような現実を見せつけられるにつれ、異質性をことさら誇張しようとする湯田氏の言説は、異文化の尊重と相互理解へと向かわずに、逆に異文化・異民族との対立抗争に道を拓き、事態を混乱させ悪化させるのに寄与するだけのように思われる。研究をあまりに合目的な営為と捉えることは慎まなければならぬ。しかしながら、こうした世界情勢を踏まえて考えるとき、比較文化学のありようについて、より建設的な方向性が模索されてもよいのではなかろうか。

さて、比較思想の場においては、東洋と西洋、または東西という言い方が、時に無批判に使用される傾きがあり、東西比較が自明の課題となっている感すらある。しかし、このような二分法的もしくは二元論的な枠組みは、そもそも十分な妥当性に裏付けられたものであろうか。それが次に検討されなくてはならない。湯田氏は、東洋思想の中における異質な要素（インド思想と中国思想など）の存在を強調し、東西の二元論的枠組みの設定自体の有効性を突き崩そうとしているように思われる。この試みは、その限りにおいて可とすべきであろう。中村氏もまた、所謂「東洋」内における思想傾向、思惟形式の著しい差異について同意するに吝かでないように見える。

比較文化学において東西比較が真の意味で実を結ぶかどうかは、「東洋」という、西欧中心主義的なイデオロギーに由来するオリエンタリズム的呪縛からいかに自らを解放し、多様な現実相から出発して、新たな文化的アイデンティティを模索し得るか否かという点にかかっているであろう。それには、互いに異なる風土的・歴史的条件を踏まえながら、諸地域に展開した文化現象の差異の事実を承認し、その本質的意味と根底における同一性あるいは異質性を検証する作業が不可欠となる。同時に、「東洋」の対概念である「西洋」についても、正当な手続きによって、虚構の有無を確かめる作業が求められよう。従来のエスノセントリックな知のあり方を克服し、比較文化学の地平に新たなパラダイムを提案することは、非欧米圏の研究者たちに貢献が期待されている点でもあろう。反普遍主義的立場に賛同を示していた湯田氏が、著書の結論部分で、「東アジア的思考」(p.189)、「アジア哲学」(p.222)という表現を敢えて用い、アジアの諸思想を包括的・典型的に論じる姿勢を標榜しているが、果して上述のような省察を踏まえた上でのものなのであろうか。

締めくくりにあたって、今回の書評の対象からも察せられるように、比較思想研究が、特に我が国において、インド学者・仏教学者が中心的な役割を担いつつ事実上組織化され、発展してきたことについて考察を加えておきたい。現に、1千名強に及ぶ比較思想学会員のうち、実に約4分の1が、インド学者や仏教研究者で占められている。東洋学者、特にインド学者・中国学者の比較思想研究への大きな貢献については、三枝充憲氏も示唆するところである（『比較思想序論』春秋社、1994年、cf.pp.178-180）。（現に既出の比較思想家マッソン・ウルセル自身も、もともとはインド哲学の研究者であったことを指摘しておきたい。）これには様々な理由が考えられるが、ここでは詳説を避け、関連するであろうインド思想の本質的特徴を指摘するにとどめたい。

インドは古来思想的に寛容な風土を形成してきた。各思想、宗教、宗派が上下の別なく、一つの真理を表現する様々な方便の教えとして意識されてきた傾向がある。インドの伝統的哲学思想は、従って、全体にドグマティックな性格は目立たず、それに代わり、違いをそのまま活かしながら、それらを統合し、融合し、包括（encompass）する何らかの原理を模索する普遍主義的・折衷主義的・混淆主義的な性格が際立っている。インドは、思想の別を相対的なものとして捉え、より普遍的な知によって超克しようとする態度を涵養する精神的土壌を本質的に具備していたと言えるであろう。近代を迎え、ネオ・ヒンドゥイズムが興り、イギリスからの独立運動が盛んになるに及んで、多くの理由から、こうした傾向はさらに強化されることにもなった。（実際、今日のインドにおいて、比較思想研究は極めて盛んであり、哲学研究における主流の一つを構成しているとする言うことができる。）

我が国の比較思想研究が、インド学・仏教学の担い手たちの尽力にも負いつつ組織化されたことについては既に指摘した。資料の選択や方法論の中にインド的な思惟形態が影を落としていたとしても無理からぬところであろう。とりわけ、今回の書評で取り上げた中村元氏の立場は、それがかなり色濃く反映されたものとなっている。普遍的思想史の構想などはその典型である。（インドの思想や宗教は、比較思想に格好の題材を提供することも多い。例えば、川田熊太郎博士（1899-1981）などによる比較思想関係の先駆的な業績は、しばしば仏教などインドに源を発する思想を扱っている。）無論こうしたことによる弊害もある。例えば、書評に取り上げたものについて言えば、湯田『比較思想論』の第IV部で、日本の代表的思想家として、道元、日蓮など鎌倉新仏教の祖師のみが扱われている。前掲の引用文「日本思想史を代表するのは、私見によれば、道元および日蓮という二人の巨人である」（p.186f.）を想起されたい。日本の精神文化の展開において国学者や儒家などの思想的影響も等閑視できないはずである。インド学・仏教学の視座が無意識のうちに作用し、日本思想史全体の流れが歪められていると言わざるを得ない。

インド学者による比較思想研究は、「比較研究」全体のあり方にとって、今一つ重要な要件を示唆しているように思われる。比較思想学会の前会長峰島旭雄氏（早稲田大学教授）は、同学会の公

開講演の中で次のように述べている——「私どもの比較思想、比較思想学・比較思想研究は、その基本的な条件として、これにたずさわる者に対して少なくとも一つの専門学問分野を有し、しかもそれが世界的水準に達する、ないしは迫るといったほどの深い学識を保持していることを求めるということである」(『比較思想研究』第21号、1995年、p.2)。こうした議論は、例えば一般言語学や比較言語学研究における個別言語に関する豊かな学殖の重要性を強調する論理などとも照応するものであるが、中村氏のようなインド研究の碩学が比較思想において為し得た貢献を顧みるとき、説得力をもって響くものである。