

日本の思想伝統のもとで哲学するということ

氣多雅子

一、比較宗教学と宗教哲学

世界哲学というとき、哲学が古代ギリシアに生まれたというその由来が常に問題となってくる。他方、宗教は世界中、人間の住んでいるところではどこにもあると言われる。ヨーロッパ世界以外における哲学的思索が問われるとき、それぞれの地域の思想的伝統、特に宗教的伝統のなかで探究されるのが常である。世界哲学における普遍と特殊の問題は、宗教学のなかに既に含まれている故に、まず宗教研究という観点から考えてみたい。

宗教学成立の要因の一つは、十五、六世紀の大航海時代に世界中に宗教があるということが知られるようになり、やがて古今東西の資料がヨーロッパに集積されるようになったことにある。たくさんの宗教が知られるだけでは、学にはならない。たくさんの宗教は比較され分類され整理されることで、始めて知識となる。しかし、諸宗教というものが、ヨーロッパ世界において学的考察の対象となるには、まず強力なキリスト教の教会の権威からの解放が必要であった。つまり、この時代には、キリスト教と他の諸宗教とは別次元のものとして決定的に区別されていたが、この区別が取り除かれなければならなかった。それを学的に行ったのが、さまざまな社会変革や思想潮流の展開ののち、十八世紀末から十九世紀初頭において誕生した宗教哲学であった。一般に宗教哲学はカントやシュライアーマッハーから始まるとされる。宗教哲学が問うたのは「宗教とは何か」ということであった。その問いは、理性の立場から宗教の「本質」とその意味を哲学的に問うものとして理解された。十九世紀の末頃に、そのような宗教の普遍的本質の追究を基盤として、経験的諸宗教の多様性を探究する科学的宗教学が成立してくる。

一般的には、「本質(*ti estin, ousia, ousia, ousia, ousia*)」とは物事がそれ自体として何であるかということの規定する自己同一的な固有性を指し、それが言語化されたものが「定義」である¹。新しい学問の成立には、新しい研究対象とそれに見合った研究方法の確立が必要である。宗教学が研究対象を特定するには、宗教を定義しなければならない。しかし、宗教は極めて定義の難しい事柄であり、研究者が違えば宗教の定義が違うと言われるほど、錯綜した状況となった。結局、宗教の定義は研究の出発点に作業仮説として提出されるものと考えられるようになった。経験的に検証可能な仮説としての宗教の定義と哲学的な本質概念の規定とを区別するという態度をとることで、比較宗教学が可能になったと言ってよいであろう。このとき、比較宗教学が経験科学としての立場を確立するには、宗教哲学はむしろじゃまになる。宗教哲学の立場をいわゆる本質主義として厳しく批判する態度も、そこから出てくる。

しかし、ポストコロニアル批評が宗教研究にも波及すると、「宗教(*religion*)」が近代ヨー

¹ 「本質」『岩波哲学・思想事典』、岩波書店 1998年。

ロッパ世界で成立したキリスト教プロテスタントのもとで培われた概念であるということ
が大きな問題として浮上してきた。宗教という概念そのものが不適切であったならば、経験
科学としての宗教学の根幹が揺らぐことになる。

宗教哲学の観点から言うと、宗教の概念が特定の宗教の立場を背景にしているというだけ
でなく、啓蒙主義的な理性の掲げる普遍概念が出発点にあることに対しても反省がなされ
るべきである。歴史的諸宗教はそれぞれの仕方で普遍を追求しているのであり、そのよう
な普遍に対する特殊に収まるはずはない。その上で問題にすべきであるのは、宗教学が「宗
教」という概念を研究の単なる道具と見なし、「宗教とは何か」という問いを宗教研究の地
平から見えない彼方に押しやってしまったことである。対象を特定する概念そのものが問
題視される事態は、あらゆる学問分野で起こりうることであり、学の内容にその事態を取り
込んでいけるか否かが、一つの学が独立した学問分野として生き延び得る鍵となると言え
る。しかも、宗教学の場合、それだけでは済まないところがある。というのは、そもそも宗
教という事象の研究は、何が宗教であるかということを一歩一歩探りながらでしか前に進
めないものであり、その探究をなおざりにした途端、探究の歩みが宙に浮いてしまうような
ものだからである。

宗教学には宗教哲学との関係が不可欠であるにも拘らず、相互の理解がどんどん失われ
ているように思われる。二十世紀以降の宗教哲学の展開を考えると、社会科学などの文脈で
批判されるような本質主義は、宗教哲学的思考の水準を到底満たすものではない。宗教学の
立場から言うと、現代の宗教哲学は経験科学的な宗教研究に有効な宗教概念を与えてくれ
るものではない。

このような宗教学・宗教哲学の状況は、世界哲学というものを考えようとするとき、ある
種の反省材料を提供してくれる。宗教にしても哲学にしても、普遍的概念を経験的世界に適
用しようとするときには、それが形成された文化的精神的伝統の考え方の枠組みが持ち込
まれるということに注意する必要がある。それは持ち込まれた側にとって、常に抑圧的に働
く可能性がある。宗教の場合、その抑圧はほとんど危険なものにまでなりうることに気付か
されてきた。しかし、危険は普遍的概念を経験的世界に適用する場合だけでなく、普遍性の
追究を放棄してしまう場合にも同じように存する。哲学の場合、安易に複数の哲学があると
考えるならば、哲学は学知としての力を失い、単なる個人的な信念や特殊的な世界観に滑り
落ちるであろう。哲学がドクサに対立する意味でのエピステーメーでなければ、いま世界哲
学というようなことを敢えて語る意味はないと思われる。

二、日本においてどのように哲学が成立したか

(1) 哲学と人生の問題

場所の論理によって、普遍と特殊の関係に対してより高次の普遍（「一般者の一般者」）と
個物の関係を追究したのが西田幾多郎である。西田哲学は宗教哲学ではないが、哲学は宗教
と同じ目的をもつという考え方を基盤としており、西田からユダヤ教・キリスト教を背景と

した宗教哲学とは異なる宗教哲学の流れが出てくる。宗教哲学の成立には、背景となる精神的土壌、思想伝統が深く関わってくる。世界哲学ということを考える上で、西田哲学の成立は大きな示唆を与えるものであろう。

ヘーゲル研究者の紀平正義は『善の研究』(明治44年(1911))出版の世話を委任された人であるが、彼が『哲学雑誌』に書いた一文を読むと、当時の哲学研究者が哲学というものをどのように考えていたかがよくわかる。

実在の研究は知識欲の存在する我等は必ず一度は到達すべきもので、到底永く捨て置かるべきものではない。此の問題たる科学の眼よりは飛び離れた余計の事であるが如くにして、其の実は最も切実なる問題である。即ち意識的にか無意識的にか誰れでも一種の実在は持って居るのである、猶ほ換言すれば人は皆な哲学者であるのである。されば狭義に於ての哲学は畢竟するに種々の見解を自己の力で消化し組織するにある。而て哲学が自己を脱せない以上は、過去の思想や時代の精神より脱する事は到底出来ない。其れ故に実在に自的着色が現るとして其の哲学の高下を定むる標準にはならぬ、哲学は最も具体的の学問である、抽象的なる自然科学の様な普遍は得て望むべからず、要はあらゆる思想を満足に組織立てると言ふ事が哲学の真理である。²

紀平のこの文章は当時の日本の知識人の思いを代表しているように思われる。明治時代の帝国大学令によって七つの帝国大学が日本に設立され、西洋の学問体系が移入されることになる。紀平は精神科学には批判的であるが、自然科学を受け入れている。しかし、科学によっては「知的欲求の終極の満足」を得られないとして、その満足を哲学に求める。「哲学は畢竟するに種々の見解を自己の力で消化し組織するにある」という哲学理解は紀平だけでなく、明らかに西田にも認められる。哲学思想を忠実に理解するというよりも、重要と思われるさまざまな思想・知見を自己化し、それらを組織化するというところに、哲学のありべき態度を認めたのである。その哲学には哲学者の人格が現れるのは当然だということになる。

この態度は哲学を自己形成の学問だとする見方と直ちにつながっていく。もともと日本では学問は仏教を指し、江戸時代になって儒教が学問のモデルになった。この学問のイメージが哲学に投影されていくと言ってよいであろう。学問とは人間形成であり、学問をすると人格的に優れた者になるはずだという期待が哲学に受け継がれていく。新しく入ってきた西洋近代科学と伝統的な学問観との齟齬を哲学という学によって乗り越えようとしたと言ってもよいであろう。明治36年(1903)に華嚴の滝に投身自殺した旧制一高生藤村操が当時の哲学青年の一つのイメージを作り上げていくが、哲学は煩悶する若き知識人と結びつい

² 紀平正義「実在論の問題」(『哲学雑誌』第二百四十二号、明治40年(1907))。西田は『善の研究』出版の世話を紀平正義に委任した。此の論文は、西田の論文「実在について」(これが後に『善の研究』第二編になる)を紹介するために、紀平が書いたものである。

ていく³。哲学に客観的な学問性ではなく人生論を求める傾向が、一般の人々に広まっていく。

(2) 西田における論理の追究

西田幾多郎も『善の研究』の時期に、「人生の問題」を哲学の根本の課題と捉えていたことは間違いのないであろう。日記や書簡もそれを裏付けている。しかし、西田の場合、その態度に一つの大きな飛躍がある。『善の研究』における純粹経験の立場が心理主義的であるという批判を受けるのである⁴。

心理主義に対立する立場とされるのが論理主義である。西田は『善の研究』初版公刊の直後の論文「認識論に於ける純論理派の主張に就て」(明治44年(1911))で論理主義の主張を検討している。「純論理派」として考察されるのは、新カント派のヴィンデルバントやリッケルト、現象学に立つフッサールらである。

心理主義と論理主義との対立は、二十世紀初頭の西欧哲学界の重要な論点であった。それは、十九世紀に歴史科学や精神科学、文化科学などの名称が登場し、実証的な科学の態度を自然科学以外の分野の方法的態度へと拡大していこうとする趨勢が起こってきたことを受けている。自然科学が大きな成果を挙げてきたのを目の当たりにして、あらゆる分野に自然科学的な厳密さを求める動きが出てくる。心理学はカントの時代には哲学の一部であったが、十九世紀末から二十世紀始め頃に実験心理学が勃興する。近世において形而上学(存在論)と並んで認識論が哲学の主要部門となるが、それは認識論が科学の基礎となる領野だからである。心理主義は、我々の認識や判断のすべてを自然化された意識現象として捉えて、実証科学としての経験的心理学が一切の真理認識を根拠づける基礎学であるとする立場を指す。論理主義は真理を成り立たせるのは論理であり、諸科学の客観的な学問性は論理に由来すると見なす立場である。この立場では、論理を扱う哲学が諸科学の基礎理論というような位置づけを得る。新カント派や現象学の人々は、実験心理学は意識の自然化という根本的な誤りを犯していると主張し、価値や妥当性の問題は実証科学の立場では決して明らかにすることのできない事象であると論じた。

重要なのは、西田が当時の世界の学問状況のなかにある哲学と向かい合ったという点である。さまざまな学問分野が自然科学をモデルとして形成されつつあるなかで、哲学は科学に解消され得ない領域をもちうるのか、哲学は科学知の精密性に対抗できるだけの高度な学問性をもちうるのか、そういう課題に哲学は直面していたと言える。それは、科学に対して、哲学とは何かを根柢から問うことを余儀なくさせた。

³ 阿部次郎の『三太郎の日記』(大正3年(1914)～)は青年の内面生活の記録であり、内面の要求を実現して自己を確立してゆく過程が多くの青年の共感を呼んだが、このような青年期の煩悶は哲学的なものとして理解されるようになるのである。

⁴ 昭和十一年に『善の研究』再々版を出す際の序で、西田は「今日から見れば、此書の立場は意識の立場であり、心理主義的とも考へられるであらう。然非難せられても致方はない。併し此書を書いた時代に於ても、私の考の奥底に潜むものは単にそれだけのものでなかったと思ふ」[一一六]と述べている。

西田はこの課題に面して、徹底的に哲学の勉強をやり直す。『善の研究』公刊以後、『働くものから見るものへ』(昭和2年(1927))までの間は、西田のプロの哲学者としての本当の修業時代であったと言えよう。そして、西田は、科学との関係を見遣るなかで、哲学とは何かということへの自らの答えを見出した。それが「場所の論理」である。

西田の議論をつぶさに検討していくと、彼が思索の俎上に挙げた事柄そのものは、必ずしも「論理」として仕上げられなくともよかったのではないかと思われるが、彼にはそれを「論理」として捉えなければならない文脈のなかで思考していたと解される。簡単に言えば、西田は絶対無の自覚を究極の知のあり方として、そこから科学知や道徳知、芸術的直観などすべての知を見渡す知識論を展開した。場所の論理はそれらをいずれも知として押さえることを可能にしたと言える。ここに仏教の覚りの智慧の考え方が反映していることは確かであろう。

西田のなかには西洋文明と東洋的伝統との対立があり、彼の哲学は、日本の思想伝統のなかに外来の科学の知をどのように位置づけ、どのように統合するかという試みであったと解することができる。その試みは哲学によってしかなされないものであった。そして注目すべきであるのは、西田は場所の論理を追究する思索のなかでも、哲学の究極の問題は「人生の問題」であることを言明している点である。西田において人生の問題というのは宗教の問題である。

人生の問題を追究するような哲学は、西田の時代に世界観哲学と呼ばれたものに相当する。フッサールは厳密な学としての哲学と世界観哲学とを対比させて、「近代的意識にとって、教養もしくは世界観という観念と学の観念とは——学の観念は実践的な観念と見なされる——はっきりと分離される。そしてそれらは今後永遠に分離されたままである」⁵と述べる。なぜなら彼にとって学としての哲学は科学の基礎となる哲学であるのに対して、世界観哲学は科学を基礎とする哲学であり、両者はまったく別のものだからである⁶。しかし、西田の思索はいわゆる人生論でもなく、世界観哲学でもない。西田は、人生の問題を追究する哲学が根源的な仕方で可能であるということを示したと言ってよい。それは、日本の思想伝統のもとで哲学するとはどういうことかを教えてくれる。そして、現代の学問状況は、フッサールが言うような学としての哲学と世界観哲学の分離などでは済まないことを示しているように思われる。

(3) 世界哲学を考えさせるものと哲学の無前提性

西田の自己分裂の危機は当時の日本人に共通するものであったが、問題になっていた事柄は東洋と西洋という対比にこだわる必要はない。その対立は現代的な文脈で言えば、普遍

⁵ Edmund Husserl, "Philosophie als strenge Wissenschaft", in: *Husserliana*, Bd. XXV, 1987, S. 51.

⁶ 「…世界観哲学は一切の個別科学を客観的真理の宝庫として措定する。そして世界観哲学は、いまや物事に決着をつけ統一化してすべてを把握し理解するような認識への我々の要求をできるかぎり満足させることを、その内に目標としてもっている限り、すべての個別科学を自らの基礎と見なしているのである。」 [Ibid., S. 47.]

的な科学技術文明と各々の地域の宗教的・思想的伝統との対立であると考えられるからである。

現代では、フッサールや西田の時代とは科学とテクノロジーのあり方は大きく変わっている。科学とテクノロジーと資本主義はセットになって世界中を覆い尽くしており、そのこと自体が深刻な問題を胚胎している。そのようなグローバルな文明とそれぞれの地域の伝統文化との乖離は、多様でいっそう根の深い形で危機を引き起こしているように見える。フッサールは「探究を駆り立てる力は諸々の哲学から出てくるのではなく、諸々の事象や問題から出てくるに違いない」⁷と述べているが、この点では彼に同意したい。世界哲学というものを考えるように駆り立てる動因は、現代世界が直面している問題にこそあるのではなかろうか。

現代科学は公共的世界において客観的で普遍妥当的な知として承認されており、我々は科学とテクノロジーの普遍性を基盤としたグローバルな世界を生活している。現代において学知の典型が科学におかれていることは動かしがたい。思想研究といえども、その基盤となる文献学や歴史学、考古学、言語学、年代測定学などは科学的態度のもとに成立するものである。宗教思想や哲学思想が学知としての妥当性を主張するとき、科学的知見との無矛盾性を傍証にすることもしばしばである。

我々のものとなっている科学は西洋近代において成立したものであり、さらにその背景を遡るならば、哲学と同様に古代ギリシアに出発点をもっている。ここには、単純に西洋中心主義を批判するだけでは済まない問題がある。西洋中心主義は西洋の人々だけでなく、世界中の人間に根を下ろしている。“現代における科学とテクノロジーの問題が西洋中心主義に由来するから、それを克服する考え方を西洋とは別の由来をもつ思想文化のなかに求める”というような発想も、それ自体が西洋中心主義である。現代では科学文明と伝統思想との相克を掘り下げていくと、必ず自己自身のなかの西洋中心主義にぶつかることになる。

このことは、伝統思想から哲学的思考を取り出すということだけで世界哲学というものができあがるという考え方に疑問符を突きつける。自分の属する伝統と他者の伝統とが平面に並ぶのではなく、自己自身のなかで重層化している。科学とテクノロジーによって一様化された環境世界を生きるなかで、私のなかの非西洋の伝統は何を主張するのか。ここでフッサールが諸科学の台頭に面して述べていることを思い起こしたい。

それにしても哲学はその本質からすれば真の諸発端、諸根源、万物の根元 (ριζώματα πάντων) の学である。根柢的なものについての学はそのやり方においても根柢的でなければならず、あらゆる点でそうでなければならない。とりわけこの学は、それがその絶対的に明晰な諸発端、即ちその絶対的に明晰な諸問題を、つまりこれらの問題の固有の意味において前もって示された諸方法や絶対的に明晰に与えられた諸事象の最下方の

⁷ Ibid., S. 61.

研究分野を、獲得するに至るまで、休んではならない。⁸

フッサールはこの徹底的な根源性、無前提性によって哲学は厳密な学であり得ると考える。世界の多様な哲学的思索を見渡すならば、何が根源的であるか、何が前提と見なされるものなのか、ということは一律ではない。宗教について言えば、例えばキリスト教と仏教とでは、聖典という、成文宗教においていちばんの根拠となるものについての考え方が違う。ここにこそ世界哲学の難しさがあり、またここにこそ世界哲学というものを考える意義があるように思われる。私の考える世界哲学とは、自分がいちばん根源的と考えるものを自分自身に明らかにし、別のものを根源的と考えてきた他者にわかるようにそれを伝えることから始まる。西田の時代には、そのために西洋哲学の文脈にある言葉を用いることが必要であったが、多様性を学んだ現代の思索者にはそれは必要ないであろう。そしてさらに問われるべきであるのは、現代の学問状況のなかで根源の学というものはそもそも意義をもち得るのか、もち得るとしたらそれはどのような意義か、ということであろう。

⁸ Ibid., S. 61.