

退歩と邂逅

——西洋哲学から思索的対話へ——

ブレット・デービス

ヨーロッパは一体いつまで非ヨーロッパ思想界を無視しつづけることができるのだろうか。

——西谷啓治¹⁾

東洋世界の思想家たちと対話を行なう必要が迫っている、と私は度々思ってきた。

——ハイデッガー²⁾

現代技術の世界において、「邂逅」や「対話」はかなり容易にできるようになってきた。しかしながら、それらばかり両義的になり、疑わしくもなったのである。

比較哲学が必要としているのは：自らの解釈学を徐々に発展するための勇氣と忍耐力なのである。

——W・ハルプファッス³⁾

一 現代に求められている比較哲学

グローバルな時代において、哲学は、何らかの意味での「比較哲学」を避けることはできない。「ひとりの人間が今日この世に生きる、そのなかには比較思想の必要性が痛切に自覚されるであろう」⁽¹⁾という意見に対しては、われわれも頷くしかないのであろう。ただし、多くの比較哲学者によると、「比較」とは、それ自体が最終的な目的であるのではなく、比較を超え、全世界という場面において「哲学すること」ができるようになるための手段である。ところが現代は、グローバルな時代ではあるのだが、「諸伝統間の相違や文化的な特殊性を解消できる、時空を超えた「永遠の哲学」philosophia perennisを発見する」という夢自体が疑わしくなってきた時代でもある。諸思想・人間のあいだの「対話」こそが永遠に続くものである、とわれわれは考えるようになってきた。諸思想を並べて「比べる」ことができる中立的な立場はなく、実際に対話することによってのみ全世界的な哲学の可能性を問うことができるのである。したがって、現代に必要とされているのは、傍観的な「比較」ではなく、諸文化の出会いに実際に立脚する「対話」である。比較哲学は最終的には思索的対話へと変貌しなければならない。そのために、まずそれを基礎付ける解釈学的な反省が必要なのである。

ハイデッガーの言う、東西の対話によって可能となる「地球規模の思索」das planetarische Denken⁽²⁾を準備するためには、まず西洋と東洋の邂逅を真に経験しなければならない。しかしハイデッガーによれば、現代はむしろ「人間と地球の西欧化」の時代、つまり「地域的・民族的に成熟した諸国の文化」が消え去り、その代わりに、技術的な世界観の

支配する「世界文明」が普及する時代なのである⁽⁶⁾。そして、その「西欧化」はけつきよく「本質的なものの源泉を消耗してしまっている」、とハイデッガーは考える⁽⁷⁾。

インド学者で比較哲学者でもあるW・ハルプファッスは、現在における比較哲学の難境を次のように説明している。「現代世界における状況では、東洋と西洋の〈文化〉が対等の相手として出会うことはもはやできない。それらは西洋的な世界において、また西洋的な思索の仕方の中で出会うのである」⁽⁸⁾。ハルプファッスはまた、次の二つの鋭い問いをわれわれに投げかけた。「じつのところ、近代における全世界的な開放性 the global openness of modernity は、いまだに、偏狭な西洋・ヨーロッパ的な地平 a parochially Western, European horizon であるのだろうか。それとも、ヨーロッパは、自らが生み出した普遍性の進展について行けなかったのだろうか。つまり、ヨーロッパは、他の地域がそれぞれの伝統のもつ基盤と制限から解放されるための距離を獲得するのを援助したにもかかわらず、その一方で、自らは自身の歴史的な根底を守りつづけ、逆説的にも自らの〈伝統の〉地平のうちに留まったのだろうか」⁽⁹⁾。

今日の移動・通信技術、また「地球語」とも称されることのある英語の普及により生まれた「グローバル・ヴィレッジ」において、人々は「対話」を行なおうとしている。しかし、そのグローバルな対話に向かおうとする西洋人は、どこまで自らの文化・言語に含まれている思考構造から離脱することができるのであろうか、他文化・言語を背景にもつ他者に対して、果たしてどこまで耳を傾けることが可能なのであろうか。一方、西洋・近代化によつて非西洋人はどこまで「解放」されたのかということも、問われつづけなければならないであろう。非西洋諸国における近代化は、伝統的な文化の代わりに何を与えたのであろうか。それは、より自由に伝統と付き合うことの可能性、つまり、自らの伝統を批判的かつ創造的に展開するために必要な適度の距離、を与えたのであろうか、それとも、単に伝統的なアイデン

ティティを奪い、代わりにコロニアルなアイデンティティを植えただけなのであるうか。

「汝自身を知れ」という標語を掲げる西洋哲学を「導入」する、という複雑な営みを再検討する時代が来ているのかもしれない。日本にとって、西洋文明と共に西洋哲学を受け入れることは歴史的必然であり、その必然を積極的に迎える西洋哲学を「移植」したことは、さまざまな仕方であり、成果も出してきた。そのなかの有力なひとつは、東洋思想の伝統を捨て西欧文明のなかに入ろうとする仕方である。しかし、その「脱亜入欧」の道をひたすら歩んできた者は、(諸文化の違いを解消し、自然の技術的支配を成し遂げた「世界文明」への進歩)というイデオロギーの裏から浮上してきたニヒリズムという現代西洋文明における根本問題にどのように対応できるのか、また、伝統を排除しようとする啓蒙主義あるいは実証科学的パラダイムから、伝統の物語やテクストを批判的かつ創造的に「反復」する解釈学的パラダイムへと移ってきた(あるいは回復してきた)現代西洋哲学を、どのように受けとめることができるのであろうか。ハイデガーが戒めたように、多くの日本の哲学者たちは、「つねに最新の西欧哲学を食欲に追いかける」ことにより、「自分自身の思想の敬うべき始源」を忘却してしまったのであろうか¹⁹⁾。あるいはまた、西田幾多郎が期待したように、近代化した日本にこそ、東洋文化にもとづきながらもその特殊性を乗り越え、「西洋文化に対して新しい光を与え、新たな世界文化が創造」²⁰⁾される可能性が孕まれているのであろうか。

現代の日本では、「西洋哲学」とならんで、「インド哲学」や「中国哲学」が詳しく研究されているが、多くの場合、その研究は分化したまま、交わることなく進められている。その「セクショナリズム」を超え、「比較思想」を開拓しようとする動きも、中村元²¹⁾を中心に存在する²²⁾。しかし、その動きは着実に進んでいるものの、さまざまな障壁がいまだ残っている。まず、いわゆる「純粹哲学」と「西洋哲学」をあまりに単純に同一視する傾向が粘り強く残存してい

る。また、「入欧」を指しつづけるにせよ、それを断念するにせよ、「脱亜」の態度はそのまま存続し、「アジアにおける日本」という視点を拒みつづけ、「西洋対日本」という二項対立的な構造でのみ考える傾向はいまだに強い⁽¹⁴⁾。そして、日本の特殊性を過激に強調する日本人論者たちは、日本における西欧中心主義に対する反発からいまだ解放されていない、といわざるをえない。

西谷啓治は日本における哲学の状況について次のように述べている。「印度・中国・日本を含めた東洋には、その長い歴史を通して展開されたさまざまな哲学的思想の伝統があり、一括して東洋の哲学ともいわれている。しかし、現在のところわが国で哲学といえば、明治になって入ってきた西洋哲学の伝統につながるものを意味するのが普通である」。西谷は、西洋哲学の導入は後悔すべきことであるのではけつしてない、むしろ「日本人の哲学的思考が東洋の思想的伝統から離れて西洋のそれに接合された」ことは一種の歴史的な運命でもあった、と考える⁽¹⁵⁾。日本における近代化が表面的な変容におわらないためにも、近代西洋における世界観の背後にある哲学を追究することは、重要な意義をもっている。ただし、現代において西洋哲学が唯一の「純粹哲学」であると主張することは、どこか時代錯誤的ではないだろうか。実際西谷は、「将来の哲学は、西洋においても東洋においても、従来の西洋思想と東洋思想との遭遇を基礎にしたものにだんだんなっていくであろう⁽¹⁶⁾」と考えていた。

諸伝統における思想の比較が「哲学における当然の契機である」、と言うことのできる日がいつか到来するかもしれない。そのとき、「どのような哲学の論題であれ、もしそれがただ一つの伝統領域のなかでのみ把握されたとすれば、それは論題として不適切に把握されている。つまり、それはただ不十分とか暫定的であるのではなく、哲学的に把握されるに至っていないのである⁽¹⁷⁾」⁽¹⁷⁾、と言えるようになるのである。思索することにはつねに二つ以上のもの（過去と現在、

自己と他者、二つのドクサ等）を比較するという契機が含まれているのであるから、諸伝統の思想が遭遇している現代においては、ある意味で「比較思想・比較哲学は、「哲学の自己批判」ないし「哲学の哲学」と呼ぶことも可能である」⁽¹⁸⁾とも考えられる。あるいは、もし「哲学」(philosophia/philosophy)の定義を西洋の伝統の中にのみ制限するならば、その狭義の「哲学」は、「地球規模の対話」へ向けての西洋からの寄与であるとみなすことができるであろう。いずれにせよ、現代では、思索的対話のための解釈学を展開すること、また、「哲学の自己批判」を行なうことが必要である。このふたつの課題について考察することが本論文の目的である。

二 「退歩」と「邂逅」を廻る解釈学的循環

諸伝統を比較するとき、われわれは何処に立っているのだろうか。諸観点を対比するとき、われわれは何処から見ているのだろうか。このことを考えると、比較哲学を行なうにあたり、「比較」という言葉の定義自体が問題となってくるのがわかる。三枝充恵が指摘するように、「比較」という言葉(compare, vergleichen, くらべる＝繰り合わせる)には「等しからしめる」という原義がみられる⁽¹⁹⁾。したがって、「比較」という概念には相違性よりも類似性、つまり差異よりも同一への傾向(偏見)が含まれているのである。じじつ、比較思想の本質を「深層的な基本構造を説明すること」⁽²⁰⁾とみなす人は少なくない。

現代における比較哲学の創始者の一人と呼ばれるP・マッソン・ウルセルは、「すべての比較は多様性を同一性によつ

て説明することである」⁽²¹⁾という方法論を主張した。ライブニッツなどの「永遠の哲学」にまでも遡るこのような「普遍主義」は、ハワイ大学で催された画期的な学会 East-West Philosophers' Conference (一九三九年)における「世界哲学の総合」world philosophical synthesis という標語にも現れた。しかし興味深いことに、一九四九年に行なわれた二回目の学会で、その標語は「無(制)限の対話」open-ended dialogue と変更された⁽²²⁾。この変更は、啓蒙主義的な「大きな物語」に対し疑問を抱くようになってきた現代哲学の趣向を反映しているといえよう⁽²³⁾。

日本において中村元は、すべての文化地域において、ほぼ同じ問題がほぼ同じ順番に生じ、また人間性は「大いに類似している」ので、すべての文化における哲学的発展は並行して発展してきたのである、と主張した。中村はこの「並行発展論」を方法論とし、東洋においても内在的な近代への発展がみられる、と考えた⁽²⁴⁾。一方、湯田豊は、ニーチェのパスペクティヴィズムに言及しながら、「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はない」と主張している⁽²⁵⁾。

しかし私は、比較哲学が最終的には普遍主義と相対主義のどちらを導くのか、という二者択一的問い方は避けたい。なぜなら、そこに前提となっている二項対立そのものがひとつの問題だと私は思うからである。真の比較哲学が開く対話が、特異性を抹消する同一主義でもなく、排他的な自己主張を正当化する個別主義でもない、「独占」または「散乱」でもない⁽²⁶⁾ところへとわれわれを導くことを私は期待したい。諸文化間の対話が、西欧中心主義でもなく反発的な反西欧中心主義でもない⁽²⁷⁾、また、アメリカがモデルとなる「歴史の終わり」⁽²⁸⁾へでもなく「文明の衝突」⁽²⁹⁾へでもない、「西洋的な普遍主義と好戦的な民族中心主義とのあいだの綱引き」⁽³⁰⁾を離脱したところへとたどりつく期待も持ちつつ

きたい。これらの二項対立を超えた目的地のありさまは、たしかにまだアポリアのままではあるが、すくなくとも「対話」という言葉は、われわれに示唆を与えてくれる。対話 *dia-logue* が成立するためには、何らかの共同性と何らかの差異性の両方があるはずである。しかも、何れがより根源的であるとはいえないような状態が保たれつつ対話は進んでゆく。真の対話においては、我と汝の声は単に融合もしなければただ互いに戦うのでもない、むしろ J・L・ナンシーの表現を借りていうならば、「声の分かち合い」 *le partage des voix*¹¹⁾ が生じるはずである。

「地球規模」において、このような対話を可能とするために、われわれは如何なる解釈学的準備をすることができるのであろうか。インド哲学と西洋哲学を長年研究した J・N・モハンティーは次のように述べる。「インド哲学が西洋哲学から何かを建設的に学ぶことができるために、またその逆のことができるためには、お互いの相違へと自己を開け、また、その相互認識が与えてくれる光のなかでそれぞれが自己自身を究明することが必要なのである」¹²⁾。つまり、〈邂逅〉することによってより深く〈退歩〉することが可能になり、またその深くなった自己理解によって、より根源的な邂逅が可能になるのである。真の対話を可能にするためには、東西の双方が自らの伝統に〈退歩〉し、そこにおける思索の可能性と限界を徹底的に経験すること¹³⁾、そして、他の伝統との邂逅に向かつて〈進歩〉すること、このふたつの合い補う運動が不可欠なのである。この〈自己理解への退歩〉と〈他者との邂逅への進歩〉のあいだを廻る一種の解釈学的循環こそ、現代の〈対話へ向けた比較哲学〉に欠かせないものであると私は考える。

この論文では、西洋哲学から思索的対話へと進むための最小限の準備として、西洋哲学における幾人かの思想家やそのテクストを振り返ってみたいと思う。特に注目したいのは、西洋哲学の内部から東洋との対話を開けるための手掛かり、またはその妨げ、となっている思想である。それぞれの哲学者についての詳細な解説や検討はできないが、西洋哲

学の内を開けて他の思索伝統と対話することの重要性、かつその困難性についての幾つかの指摘ができればと私は考えている。ここで、なぜ私が西洋哲学の観点から出発するのか、日本で発表するのならば東洋から出発したほうが良いのではないだろうか、という問いに対し二つの答えを述べておきたいと思う。ひとつは、私自身の研究がもともと西洋哲学（また西洋の言語・文化）から出発したのが理由である。ふたつ目は、東洋的・日本的な観点は、言葉や習慣に深く浸透し潜在しているもの、日本で「哲学」を研究する人たちの大半が、西洋哲学のテキストとその問題意識をめぐって思索している、という状況だからである。したがって、日本において〈東西の思索的対話〉を考察するにあたって、まずは西洋哲学の内部からその重要性を示さなければならないと思われる。

三 西洋哲学におけるアンビヴァレントな自開性／自閉性

——ソクラテスからヘーゲルへ

西洋哲学史には根本的なアンビヴァレンス（相反する衝動）がみられる。一方には、自己の特殊性を開き普遍性へと至ろうとする希求があり、他方には、自己の特殊性を〈優秀な事例〉とし、その中に普遍性を凝縮しようとする欲求がある。その〈引つ張り合い〉がさまざまな形をとって現われている。対話においては、〈他者を（自己の内部の概念をもって）理解しようとする意志〉という形でそのアンビヴァレンスが現われているといえよう。つまり哲学者には、自己を他者へと開きながらも、その他性を自己の理解できる範疇に還元してしまう矛盾的な傾向がある、ということであ

る。

このアンビヴァレンスは、ソクラテスの対話の仕方に既に現われていた。ソクラテスは、新たな他者との新たな対話に、自らの有限な知（あるいは無知）をさらす覚悟をつねにもっていたと同時に、〈善を知ることすなわち善を為すことである〉という倫理、そして〈殺されても損なわれない魂を有する〉という形而上学、また〈学習は他者から学ぶのではなく想起 *anamnēsis* である〉という認識論などの確固たる持論を持っていたのである。人間が所有することのできない「超人的な知恵」には、無限に接近することしかできず、また、そのために他人と終わりなき対話を行なう必要がある、という「人間的知恵」 *anthropinē noia* をもつソクラテスが一方にある⁽³⁴⁾。他方には、対話を自己が既に所有する知識を想起するための単なる手段であると考え、またアイロニーをもつて相手にもその知識を想起せよとするソクラテスがある⁽³⁵⁾。ある種の「二重化」 *Verdoppelung* により、二人のソクラテス、すなわち「対話の議論が最後にはどうなるかを予め知っているソクラテスと、対話的 *dialectical* な道を相手と一緒歩むソクラテス」⁽³⁶⁾ が存在するのである。

西洋哲学史において他性 *l'altérité* は殆ど〈同〉 *le Même* に還元されてしまっている、と訴えるレヴィナスの思想において、ソクラテスに対する両義的な評価がみられることは不思議ではない。レヴィナスによると、「〈同〉の優位性」はソクラテスの教えであった。その教えはすなわち「自分の内に既に存在するもの以外は〈他者〉から何も受け取らないこと、あるいは、外から到来するものでさえも、はじめから所有していたかのように構えること、それが自由である」⁽³⁷⁾ ということであった。しかしながら別の箇所では、ソクラテスの「教え方」 (*παιδεία*) は「無限の次元そのものが〈師〉の顔のうちで開かれるのを排除しはしない」、むしろ「教え」は「全体性の閉鎖的回路を破裂させる無限

の現前なのである」とも述べている⁽³⁸⁾。他性を解消する想起論のソクラテスではなく、知恵の欠如を自覚しているからこそ無限にそれを愛し追及する、エロスを代表するソクラテス⁽³⁹⁾が〈同〉の閉鎖性を破りつづけていたと考えられる。しかしレヴィナスによると、エロスあるいは愛^{l'amour}自身がそもそも超越への「欲望」^{le désir}であると同時に、欠如を満足させる「糧」^{la nourriture}を求める「欲求」^{le besoin}でもあるので、それは「両義性」の最たるもの^{l'équivoque par excellence}なのである⁽⁴⁰⁾。

ソクラテスにおける自閉性／自閉性のアンビヴァレンスは、既に古代ギリシアの知識文化一般に潜在していたといえよう。ハルプファッスは、古代ギリシア人の異邦・異質なものに對する両義的な態度を次のように指し示している。「*Itoropai*という言葉は〈異邦・異質なもの、あるいは他者に対して開いている〉という意味を含んでいるのである。…〈哲学する〉という言葉のおそらく最初の出典では、異邦に旅すること、また〈テオリアのために旅行すること〉といつた文脈のなかで使われている」⁽⁴¹⁾。しかし、「〈異邦の資料を受け入れる可能性に開いていること〉〈学ぶ心構えのできていること〉また〈そのことを自覚していること〉、まさにこれらのことが〈ギリシアはオリエントとは違う〉というギリシア人の主張を支えていたのである」⁽⁴²⁾ともハルプファッスは指摘している。そこには、對話に對する両面価値的な態度が明白に現われている。一方では自己を開き他者について興味をもつ。しかし他方では、自己の範疇内において理解すればする程その他者の他性は解消されてしまう。しかも、ギリシア人には他者を理解する能力、およびそうした意思を独占しているという自負がみられる。十九世紀にヘーゲルは同様な自負を持ち、「西欧思想は東洋思想を理解し解釈できるが、その逆は不可能である」⁽⁴³⁾と主張する歴史哲学を展開した。

ヘーゲルは、その現象学においては他性の認識論的な征服を、また、その歴史論においては西欧中心主義を、それぞ

れ最も有力的（あるいは誘惑的）な仕方で弁論しているといえよう。たしかにヘーゲルの哲学には、比較哲学における〈邂逅から退歩へ〉という契機が、的確に表現されているように思われる点が多い。たとえば、「一般に熟知されているものは、熟知されているからこそ認識されてはいない」⁽⁴⁴⁾とヘーゲルは述べ、自己理解のために〈外に出ること〉を強く奨励している。つまり、自己を離脱しなければ「対自的」に自己を知ることができない、ということである。しかし、ヘーゲルの現象学では、いわゆる「絶対の他的存在」が指定される時でさえも、〈根源的な他性〉は否認される。ヘーゲルの「精神」Geistは自己の内部から徹底的に脱することはない。むしろ精神は、「自己自身を指定する運動」、すなわち「己れの他となる」とSichanderswerdenと己れ自身とを媒介する運動」そのもの、あるいは「二重化」Verdopplungした後に「自ら再興する相等性」 diese sich wiederherstellende Gleichheitすなわち「他的存在のうちにありながら己れ自身のうちに還帰すること」die Reflexion im Anderssein in sich selbstを目的とする絶対者なのである⁽⁴⁵⁾。ヘーゲルは「汝自身を知れ」を哲学の「絶対命令」として捉え、すべての知は自己知である、と解釈した。なぜなら、そもそも「精神」として全く異質なものは、全く存在しない」からである⁽⁴⁶⁾。したがってヘーゲルの哲学には、自己（精神）の内部を突破するために脱自する余地もなければ、自己（精神）の内部へと還元されえない他者の他性に邂逅する可能性もないのである。

ヘーゲルの認識論はソクラテスの想起論の徹底的な展開であり、それによると、知識とは全く新しいものや他性的なものを学ぶのではなく、「絶対の他的存在のうちににおいて純粹に自己を認識すること」⁽⁴⁷⁾である。一方ヘーゲルの歴史論によると、精神の自己疎外化と還帰の運動は、一方通行的に東洋から西洋へと進む。「世界史は東から西に向かって進む。ヨーロッパこそ実に世界史の終結であり、アジアはその端初である」⁽⁴⁸⁾。絶対精神は「自らのうちに還帰する円

環」der in sich zurückgehende Kreis⁽⁴⁾ではあるが、歴史の運動の場合は、「地球は球体をなしているにもかかわらず、歴史はその周りを円環を描いて廻るものではない」⁽⁵⁾とヘーゲルは断言する。ヘーゲルは西洋哲学者たちのなかで、東洋思想を無視せずに当時の翻訳文献を熟読した先駆者の一人ではあったものの、けつきよく自らの持論のために、東洋思想における他性を無視したといわざるをえない。ヘーゲルの〈対話に先立つ結論〉で西洋哲学は、東洋思想を追い越したのみでなくそれを「止揚」しているのである。東洋思想は既に西洋哲学に「内化」erinnertされているので、それは「われわれ」にとつて「記憶」Erinnerungでしかない。したがってヘーゲルによると、西洋哲学は、ときどき東洋思想を「思い出す」意義はあるにせよ、今さらそれと対話する必要はないのである。

四 伝統の内部での対話 —— ガダマー

「ヘーゲルの弁証法Dialektikは思惟の独話Monolog」⁽⁶⁾であり、他者に耳を傾ける「対話」Dialogではない、とガダマーは批判する。ガダマーはハイデッガーにおける思惟の有限性およびプラトンにおける対話的思惟の影響を受け、ヘーゲルにおける即且対自的な絶対知の可能性を否定する。しかしながら、ガダマーの「哲学的解釈学」の所々においても、われわれは西洋哲学の根本的なアンビヴァレンスの現われを発見することができる。ガダマーの主著『真理と方法』には、〈他者を内化することは精神の本質である〉と主張するヘーゲルの哲学をそのまま認めているように思われる文章がある。たとえば、「異質なものの中に自己を認識しそれに慣れ親しむことこそ精神の基本運動であり、また、精

神の存在は他的存在から自分自身に立ち戻る（*zurückkehren zu sich selbst aus dem Anderssein*）にあるのみである」（⁵²）という文はその例のひとつである。その一方でガダマーは、あらゆる他性を征服しそれを内化し尽くした「絶対理性」の可能性を認めず（⁵³）、人間は最後まで有限的かつ歴史的であるがゆえに、他者との対話は無限に続けなければならないとも主張する。

ガダマーによる歴史性の強調は、「純粹理性」により「時空を超えた真理」を獲得するという啓蒙主義の理想に対する批判でもあった。ガダマーの哲学的解釈学によると、（西洋）哲学の本質は伝統のテキストとの対話にある。啓蒙主義はあらゆる「先入見」*Vorurteil*を否定しようとしながらも、逆説的にもそこにはひとつの先入見が無意識のまま働いている。その先入見、すなわち「啓蒙主義の根本的な先入見は、（先入見一般に対する先入見）*das Vorurteil gegen die Vorurteile überhaupt*」であり、それは「伝統の無力化」の原因となっているとガダマーは言う（⁵⁴）。啓蒙主義的な考え方では、他者に耳を傾けるためにも先入見は専ら、否定すべきものであるが、ガダマーによると、逆に「観点なき観点」や「純粹理性」とはひとつの幻想であり、それこそが自分の観点を他者に無意識的に押し付ける原因となる。重要なのは諸先入見を一気に排除するのではなく、「まだ見通されていない先入見」を意識化することである（⁵⁵）、とガダマーは主張する。自己の諸先入見を自覚し、それらを建設的に働かせることによってのみ、新しいものに接近することができる。またそのものの新しさを受け入れ、先入見を修正することができる。この解釈学的循環によってのみ創造的な伝統、また新たな他性の声が聞こえるようになり対話が成立する、とガダマーは論じる（⁵⁶）。

ガダマーの解釈学は、諸文化間の対話を行なうにあたって手掛かりとなるさまざまな洞察を含んでいるに違いない。しかし、彼の解釈学を諸伝統間の対話に応用することはある程度可能だとしても、その本来の目的が、西洋哲学の伝統

的なテクストを現代の観点から読解することであつたことも忘れてはならない。ガダマーの主な関心は、終始「われわれの過去」を忠実かつ創造的に継承することであつた。現代における「歴史に対する技術的な敵意の新しい波」⁽⁵⁷⁾に対して、「真の経験は自身の歴史性についての経験である」と、また「理解」とは「過去と現在がつねに媒介される伝承の出来事に参加する」⁽⁵⁸⁾と *Einrückung in ein Überlieferungsgeschehen* である⁽⁵⁹⁾とガダマーは反論した⁽⁶⁰⁾。

私がここで注目したいのは、ガダマーが「われわれ皆が共に所属している歴史的伝統」⁽⁶¹⁾と言うとき、その「われわれ」とは、西洋の「ひとつである偉大な地平」⁽⁶²⁾を継承している「われわれ」を指している、ということである。この表現は狭義の「皆」を含むと解釈するにせよ、西洋の伝統に含まれない思想や文化遺産と如何に対話すべきか、またそもそも「われわれ」はその非西洋のものに耳を傾ける必要があるのか、という問題に対しては、『真理と方法』は無言に近い著作なのである。

たしかにその著作では、「原理的な開放性」*eine grundsätzliche Art der Offenheit*⁽⁶³⁾の必要性を主張し、自分自身の歴史を経験している者こそ「新たな経験のための新たな開放性を獲得する」⁽⁶⁴⁾ことができる⁽⁶⁵⁾と説明している。しかし、伝統の連続性を遮る、あるいは全体性の中に「外から」入り込みそれを開く、という余地はガダマーの思想においては十分残されていないと、多くの批判者がさまざまな観点から訴えている⁽⁶⁶⁾。また、ガダマーは「汝の問題」に注意を払うものの、「我と汝」の関係は「我と伝統」の関係と類似していると述べ、汝の他性を尊重しながら「汝を経験する」とは可能であると主張する⁽⁶⁷⁾。デリダをはじめとする現代思想家の幾人かは、ガダマーの他者を「理解しようとする良き意志」*der gute Wille zum Verstehen* には、まだ「意識化」されていない一種の「力への意志」*der Wille zur Macht*

が潜んでいる、つまり、我と汝の対話を「地平の融合」Horizontverschmelzungとして考えているかぎりには、他者を自己の領域の内へと引き込むこと、もしくは他者を囲むために自己の領域を拡大することにより、他者の他性を解消してしまふ恐れがある、と批判する⁽⁶⁵⁾。

ガダマーはその批判を受け、〈解消されえない他者の他性〉についてのより徹底的な考察を、自身の解釈学に導入しようとしたこともあった。一九八九年の著作『ヨーロッパの遺産』でガダマーは、われわれは、「大自然であれ諸民族や諸国家の成熟した文化であれ、他者としての他者の前で一旦立ち止まることを学ばなければならない」⁽⁶⁶⁾と述べた。しかしそのテキストにおいてもやはり、「他者と他性において共有されているもの das Gemeinsame を認識する」⁽⁶⁷⁾ことが強調されているのを見落としてはならない。

ガダマーは自らの解釈学が「根本的に異なる諸文化の共存」の問題に応用できることを主張する⁽⁶⁸⁾が、彼自身は非西洋思想と本格的に対話を行なおうとはしなかったようである。ただし、彼はハイデッガーと東洋思想との関係を究明することを奨励したことはある⁽⁶⁹⁾。

五 始源的な東西対話を準備するための退歩 —— ハイデッガー

ガダマーは、その師であったハイデッガーの解釈学的現象学から出発はしたものの、彼自身の哲学的解釈学はハイデッガーの変革的な思索に比べ保守的な方向へと進んだ。前期ハイデッガーによる存在論の伝統の「解体」Destruktion

は、その伝統の元に潜在する「根源的な（源泉）」*die ursprünglichen Quellen*⁽²⁰⁾を掘り出すことによって根源的な「存在への問い」を蘇生させるために行なわれる。一九三五年のテキストでは、「われわれが歴史的・精神的な起源を回復 *wieder-holen* するのは、それを別の起源へと変容させるため *um ihn in den anderen Anfang zu verwandeln*」⁽²¹⁾であると述べている。それ以降の著作でハイデッガーは、「最初の起源」*der erste Anfang* 以来の存在の歴史を「追想」*Andenken* することは、到来する「別の起源」*der andere Anfang* を準備するためである、と考える。一方、ガダマーは「過去のものであってまた伝承されたものを習得する方向をとりわけ際立たせ」ようとしていた。それについてガダマー自身、「私の多くの批判者と同様に、ハイデッガーも、私の諸結論には究極的な根源性が欠けていると思うのである」⁽²²⁾と述べている。ハイデッガーの思索はより徹底的に西洋哲学史に対して問いかけているからこそ、東洋との思索的対話を同じ程度準備している、ということも期待できると思われる。

ただし、ハイデッガーは東洋との対話へと進む前に、西洋哲学の起源への「退歩」*der Schritt zurück* を徹底しなければならぬことを強調する。過去の思索は弁証法的に「止揚」されると主張するヘーゲルの進歩論に対して、ハイデッガーは自らの「存在歴史的な思索」において「思索の歴史との対話の性格は、もはや止揚ではなく退歩である」、と説明する⁽²³⁾。しかし、その「退歩」は単なる「歴史学的な逆戻り」ではない、とハイデッガーは主張している⁽²⁴⁾。なぜなら「始源的なもの」*das Anfangende* は、単なる歴史学的な起源 *der Beginn* とは異なり、現代の根底をなしている伝統を貫いているからである。したがって、現代世界を規定している西洋形而上学の本質および歴史的進展を理解するためにも、また、到来する未来（別の資源）に向かって準備するためにも、ハイデッガーは「始源的思索」へと「退歩」を行なおうとするのである。

その退歩とは、哲学史の本質的な次元へと遡ることであり、また、そうするためにも、形而上学の歴史の終点である技術的世界、すなわちニヒリズムから、一步退くことでもある。「機械的存在のなかへの進歩」*Fortschritt ins Maschinenwesen*よりは、「人間的存在の居所のなかへの退歩」*Der Schritt zurück in die Ortschaft des Menschenwesens*つまりわれわれが既に居るところ、われわれの足元へと「立ち返る」*zurückkehren*の方が「遙かに困難」である」とハイデッガーは述べている⁽⁷⁵⁾。要するに、ハイデッガーの退歩は現代の技術的世界から一步退き、その「世界観」を規定している存在の歴史へと思索的に遡ろうとすることなのである⁽⁷⁶⁾。

ハイデッガー独特の西洋哲学史の解釈や技術世界に対する批判をここでこれ以上詳しく取り上げることは控え、ハイデッガーの「退歩」が如何に非西洋思想と邂逅し、如何に〈地球規模の対話〉へとつながるのか、ということについて考えたいと思う。あるテキストでハイデッガーは、次のような興味深い表現を残している。〈西洋Ⅱ夕の国〉*das Abendland*の「歴運」*Geschick*は、その歴史全体が集合*Versammlung*した後、「全く異なった仕方」で〈朝の国〉と成る*in einer ganz anderen Weise das Land eines Morgens zu werden*」と⁽⁷⁷⁾。むしろ、そこで考えられている*Morgenland*は通常の意味での「東洋の国」ではない。しかし、ハイデッガーによる退歩的な思索が、いつか根源的に異なった思索と邂逅できるようにするために準備を行っていたことはたしかである。

ここで、ハイデッガーが「哲学」の定義に与えた制約を、この文脈において理解しておきたい。彼は、「西欧哲学」という表現は同義語反復であり⁽⁷⁸⁾、「中国哲学もインド哲学も存在しない」⁽⁷⁹⁾と主張しているのだが、「哲学の終焉」に到っている現代においては、「思索の変貌」を究明することがわれわれの課題である⁽⁸⁰⁾、とも主張しているので、「哲学」という〈称号〉の制約は少なくとも両面価値的なものであらう。また、西洋哲学の始源へと退歩することは、非西

洋の伝統との邂逅を回避することではなく、その邂逅を真に可能とするための準備を行なうことであつたといえよう⁽⁸¹⁾。なぜなら、最初から非西洋の思想において「哲学」Philosophieを発見しようとすれば、西洋哲学の尺度を前提とし、本質的に異なる思索の他性が見えないまま終わってしまいかねないからである。(非西洋にも、「哲学」が存在すると主張する多くの「比較哲学」論は、まだこのなにかしら横柄な態度から脱していないと思われる)。

ハイデッガーは始源的な東西対話を望んでいた。あるテキストでは、西洋の「偉大なる始源」は、もはや「その西欧の孤独に留まることはできず、他の幾つかの偉大な諸始源 *den wenigen anderen großen Anfängen* に対して自身を開きつつある」⁽⁸²⁾とまでも述べている。しかし、彼を訪ねた多くの東洋人思想家と付き合いはあつたにしても、ハイデッガー自身が東洋思想との対話に何処まで参入したかについては、議論の余地がある⁽⁸³⁾。ハイデッガーの思索(特に西洋形而上学から離脱している発想)に東洋思想(とりわけ禅仏教および老荘思想)と響き合うところが数多くあることはしばしば注目されており⁽⁸⁴⁾、また、じつのところハイデッガーはひそかに東洋思想から強く影響を受けていた、と主張する研究者さえいる⁽⁸⁵⁾。しかしながらハイデッガー自身は、彼の思索と東洋思想との対話をあまり積極的に進めようとはしなかった。その理由についてハイデッガーは、「避けることのできない極東の世界との対話」へと接近するためには、まず退歩し、「ギリシア哲学との対話」に精通することが「われわれ」にとつての「前提条件」であるからである⁽⁸⁶⁾、と説明している。

六 〈止揚された西欧中心主義〉から〈対話についての対話〉へ

近代・現代西洋哲学における西欧中心主義を（あるいは文化的帝国主義さえも）正当化する理論を見つけることは難しいことではない。皮肉にもそれは「普遍主義」を主張する理論においてよく現われる現象である。Universalismの語源 *universus* の「一つに向けられた」という意味をみれば、そうなるのも不思議ではないとも思われる⁽⁷⁵⁾。たとえばフッサールは、「十分ヨーロッパ的ではない」とナチスにみなされ迫害されながらも、ギリシア以来、西洋人のみが「普遍的理性」を自覚してきたことを自負し、「異邦の人間すべての西欧化」*Europäisierung aller fremden Menschenheiten* ⁽⁷⁶⁾を正当化している。また、非西欧人は「自らを西欧化する必要がある一方、われわれは、自身を正しく理解しているかぎりにおいては、自らをたとえは〈インド化〉する必要はけつしてない」⁽⁷⁸⁾と断言した。

世界主義者であったカントは、その歴史論においてヘーゲルに先立ち、人類の歴史は自由の実現に向かって一筋に進歩しつつあると論じた。カントによると、ヨーロッパは「普遍的な市民社会」へと進む歴史的進行の統率者である。そして「人間は主人を必要とする動物である」、すなわち「人間は自我の意志を屈し、普遍的当為の意志に服従させる主人を必要とする」と主張し、ヨーロッパは「おそらく他のすべての地域に法律を与えるようになるのであろう」とカントは予測したのである⁽⁷⁹⁾。

西洋が他の地域に（現象学という発想や民主主義の基礎を含めて）さまざまなものを提供してきたことはたしかであろう。また、「対話」についての解釈学的な原理論を展開するにあたって、西洋哲学に豊かな思索的源泉があるのは

疑いがない。しかし、西洋哲学のみが諸伝統間の対話の原理を究明でき、それを（他のすべての地域に一方的に与えるようになる）というような考え方は、（原理的にも）矛盾しているのではないだろうか。

しかしながら、〈自己の特殊性を普遍性へと開こうとしながらも、その特殊性において普遍性を具現しようとする〉という西洋のアンビヴァレントな遺産を継承する（われわれ）にとつては、このような一方的な考え方は、なかなか根絶しがたいものである。もちろんその両面価値的な先入見を自覚し、さまざまな仕方ですそれを批判的かつ創造的に展開しようとする哲学者はいるし、また実際の対話を通じて西洋の自閉性を破ろうと試みる思想家もいる。しかし一方、人間の有限性と哲学の歴史性を徹底的に究明していると思われる哲学者たちにおいてさえ、ある種の（止揚された西欧中心主義）の要素がみられるのである。ここで、もう一度ガダマーそしてハイデッガーにおけるこの問題に触れておきたい。

ガダマーは一九九二年に行なわれた対談のなかで次のように発言した。

「私が思い描いている人間的結束は、全世界的な一様性ではなく、多様性における統一なのである。われわれは、多様性、多元性と文化的異質性を寛容し、またそれらを評価することを学ばなければならない。超大国が一つしかない今日のように、覇権あるいは抗議を許さない力が一つのみの国家にある状態は人類にとつては危険である。…一様性あるいは覇権主義ではなく、多様性における統一こそがヨーロッパの遺産である。そのような（多様性における統一）は、日本、中国、インド、そしてイスラム教の諸国も含めて、全世界に波及しなければならぬ。すべての文化、すべての民俗には、人間の結束と繁栄に与えることのできる独特なものがある」⁽⁹¹⁾。

ガダマーのこの発言には少なからず賛成できる。日増しに一様化する今日の世界には、反発的な民俗主義を喚起しな

いために多様性を強調する必要があるのはたしかである。しかし、「全世界に波及する」必要があると説くガダマーの共存原理、すなわち「多様性における統一」unity-in-diversity（あるいはそれと対比することのできる原理）を他の文化圏において見つけることは不可能であるかのように、それこそが「ヨーロッパの遺産である」と彼は断言している。ヨーロッパが全世界に与える「独特なもの」は、「一様性あるいは覇権主義」ではなく共存の秘訣であるとガダマーは主張している。ヨーロッパのみが対話の本質を説き共存の場所を開けることができる、という止揚された西欧中心主義的な発想が、カント・ヘーゲル・フッサールよりは穏当な形であるとはいえ、そこに残存していることは否定できない。また、ガダマーの言う「寛容」は、欠かすことのできない実践的な役割があるにせよ、それは、他者を「己れのより広い心や文化に置き、見下す」という態度にもつながりかねない。西洋哲学者たちは非西洋思想をただ「寛容」するのではなく、それに耳を傾け真に邂逅し本格的な対話を行なう必要があるのである。

ハイデッガーは、東西対話にかんしては極めて両義的な思想家である。既に述べたように、彼による「哲学」の定義の制約は、単なる西欧中心主義によるのではない（むしろ彼は東洋思想の非形而上学的なところを高く評価している）のだが、ニヒリズムについての（われわれが壊したものはわれわれしか直せない）というような彼の考え方には、一種の止揚された西欧中心主義が見られる。ハイデッガーは、一方では、日本人に「最新の西欧哲学を追いかける」ことを止め、東洋の伝統に振り返ることを奨励するが⁽⁹²⁾、他方では、「現代の技術的世界からの転換Drehtenを準備することは、その技術的世界が生じた世界地域Weltorと同じ地域においてのみ可能であり、禅仏教などの東洋的な世界経験を取り入れることによって可能とはならない」⁽⁹³⁾と断言している。言い換えると、西洋人と同様に技術的世界すなわち「西欧化されつつある地球」上において生きる日本人は、西洋哲学をひたすら追究することは控えるべきなのであるが、

たとえ自分自身の伝統思想を展開したとしても、それは現代世界においての最大の問題に対しては無力でしかない、というジレンマを背負わされてしまっているということである。しかし、ハイデッガーのこのふたつの主張のあいだで板挟みになっている日本人哲学者は、その両側の板を割るかのごとく、日本人哲学者にも西洋哲学を研究する必要性があるということ、そして、東洋思想の側から西洋哲学に対して新しい光を与えうる可能性、および、現代問題に対応する東洋思想を展開する可能性があるということを主張し、反論することができないだろうか。

既にみたように、ハイデッガー自身のうちにも、(退歩することによつて) 対話へと慎重に進んでいたという側面がある。「地球規模の思索」に向かって準備しつつあったハイデッガーは、次のように発言している。「いつかロシアあるいは中国において古来の〈思索〉の諸伝統が目覚め、それが人間が技術的世界と自由な関係を取れるように加勢 *mitheilen* することがあるかどうかということは、われわれの中の誰ひとりとして判断できないことであろう」⁽⁹⁾、と。また、「人間の本性を脅かしている極端な技術的計算や操作」から人間を救出する営みにおいて、「変貌してきた西欧の思索」と「東アジアの〈思索〉」とが「互いに助け合う *mitheilen* ことは可能であろう」ともこのハイデッガーは述べている⁽¹⁰⁾。

上田閑照は「日本の哲学」の立場からこの現代の状況を次のように考える。西洋形而上学という意味での「哲学」がその「終焉」に到った今日では、「別の始源」からの思索が求められる、すなわち、「世界の哲学」は「哲学自身の変貌をも要求する」ことを意味するのである。「日本の哲学」がこの〈全世界における思索的対話〉に寄与できるものはすくなくない。その第一の「有意義な発想源」は、「日本という場所には、単に日本というだけでなく、インド、中央アジア、中国、朝鮮半島などから伝播流入してきた様々な伝統が貯蔵され、それを糧にして形成されてきた一つの大きな

非西洋的な伝統が沈澱している」というところにある⁽⁹⁶⁾。むしろそれは「アジアは一つである」という単純な主張、ましてや「日本のみがアジア諸文化の宝庫である」というイデオロギー⁽⁹⁷⁾につながるのではないが、「アジアにおいての日本」は東洋における諸思想間の対話が古来より行なわれているひとつの場所である、ということとは疑いようのないことである。

そして、明治以来の日本哲学者たちが、「東洋思想という対話」と、それとは異なった地平で発展してきた「西洋思想という対話」とが衝突し、そのふたつの大きな「伝統Ⅱ対話」が邂逅しているところから思索せざるをえないという歴史的運命を与えられた集団のひとつであることも事実である。したがって上田が述べるように、「日本の哲学」における第二の発想源は、「非西洋的な伝統と西洋の文化・文物との大規模な出会い、ぶつかり合い、交流の一世紀以上の経験を蓄えている」というところにある⁽⁹⁸⁾。「地球規模の対話」に向けた日本哲学の可能性は注目すべきものである、と私は思う。ただし、その豊かな実績を確認しそれらを創造的に継承するためにも、今日の日本哲学者たちは、西洋模倣主義とそれに反発する日本人論のあいだの「振り子の揺れ」をはじめとする種々の落とし穴に対しての批判的な考察を欠かしてはならない。このような「日本哲学の陥穽と可能性」についての考察を、本来ならばここで行なうべきなのであるが、本論文の目的は西洋哲学から思索的対話への道について考えることであるので、それは別の機会に譲ることにする。

「地球規模の対話」に参入するための「退歩と邂逅」という解釈学的な過程は、東西にわたって共通するものなのであろう。しかし西洋化されつつある現代世界においては、東洋と西洋とで異なる点を強調する必要がある。多文化主義、ポスト植民地論、そして比較哲学などが展開されている今日では、非西洋の諸伝統における「退歩」の道が一層拓かれ

つつあるといえよう。このような状態において、東洋思想の創造的な展開は奨励されるべきではあるが、批判的行なう必要がある。さもないと、西欧中心主義の下での二次的な現象でしかないさまざまな形をとる東洋主義⁹⁸⁾にとどまらねないのである。

一方、多くの西洋哲学者（西洋人であれ非西洋人であれ⁹⁹⁾）に対しては、他の伝統と真に邂逅することの（哲学的な意義）、つまり哲学の自閉性に対してその自閉性を発展し、対話への道を歩むことの必要性を、なお指摘しなければならぬ。伝統に振り返るといふことは、その発想や理論を現代の諸問題に応用するためにも、他の伝統と邂逅できるように解釈学的な準備をするためにも、哲学者にとつて終わりのない重要な仕事である。しかし、その終わりのない仕事をしながら同時に、より本格的な対話を実現すべき時代は既に到来しているはずである。いうまでもなく、諸文化の出会い、グローバル化されつつある現代世界のいたる所において、比較哲学による（対話についての対話）の原理的な考察を待たずに活発に行なわれている。西洋哲学者たちにも、西洋哲学内部での「独断のまどろみ」から目覚め、邂逅へと向かう時が今まさにやってきているのではないだろうか。

注

- (1) Keiji Nishitani, Vorwort zu *Absoluter Nichts* von Hans Waldenfels (Freiburg: Herder, 1976), S. 12.
- (2) Martin Heidegger, "Heidegger and Eastern Thought" 中略

としたシンポジウムの主催者への書簡より。"Philosophy East and West" Vol. 20 No. 3 (1970): 221.

- (3) Wilhelm Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding* (Albany: SUNY Press, 1988), p. 160; Wilhelm Halbfass, "On Being and What There Is: Indian Perspectives on the Question of Being," in *The Question of Being: East-West Perspectives*, ed. Mervyn Sprung (University Park, PA: The Pennsylvania State

University Press, 1978), p. 96.

- (4) 三枝充應『比較思想序論』（春秋社、一九九五年）八頁。
- (5) Martin Heidegger, *Wegmarken*, 2. Aufl., Gesamtausgabe Bd. 9 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996), S. 424.
- (6) Vgl. *Japan und Heidegger*, hsg. Harnut Buchner (Sigmaring: Thorbecke, 1989), S. 223.
- (7) Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe Bd. 12 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985), S. 99.
- (8) Halbfass, *India and Europe*, op. cit., p. 169.
- (9) Ibid., p. 440.
- (10) Vgl. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, a.a.O., S. 124.
- (11) 『西田幾多郎全集』第一四卷（岩波書店、一九六六年）四〇七頁。
- (12) 中村元『比較思想の軌跡』（東京書籍、一九九三年）一四一―一六頁を参照。
- (13) 日本における比較思想の歴史と現在について、中村元監修『比較思想事典』（東京書籍、二〇〇〇年）の峰島旭雄による「概説」一―四頁を参照。欧米における比較哲学の歴史とその現代的な意義については Rolf Elberfeld, "Überlegungen zur Grundlegung 'komparativer Philosophie'", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Sonderdruck 24.2.1999, S. 125-154 を参照。
- (14) 藤田正勝が指摘するように、近代日本の哲学は（ある）は日本の近代化は）「ただ「日本と西洋」という枠のなかつたあ

るいはそこにまなざしを固定して形成されてきた」のである。藤田によると、今日求められているのは「東アジアという視野のなかに」近代日本の哲学あるいは日本の近代化を置いて見つめなおすということである。藤田正勝「まえがき」藤田正勝・上崇道・高坂史朗編『東アジアと哲学』（ナカニシヤ出版、二〇〇三年）ii-iii 頁。

- (15) 『西谷啓治著作集』第一五巻（創文社、一九九五年）三―四頁。
- (16) 同書、一頁。
- (17) Mervyn Sprung, "The Question of Being as Comparative Philosophy," in *The Question of Being: East-West Perspectives*, op. cit., p. 2.
- (18) 三枝充應『比較思想序論』三六頁。
- (19) 同書五―六頁を参照。
- (20) 中村元『比較思想の軌跡』三九頁。
- (21) Paul Masson-Oursell, *La philosophie comparée* (Paris: 1923), p. 14. 三枝充應『比較思想序論』三三五頁を参照。
- (22) ハワイ大学で刊行されている雑誌 *Philosophy East and West* は、最も大きな比較哲学学会である Society for Asian and Comparative Philosophy を中心に「無制限の対話」が進んでいる。比較哲学の解釈学的な問題についての論文集として次の関連著作を参照。 *Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, ed. Gerald James Larson

- and Eliot Deutsch (Princeton: Princeton University Press, 1988).
- (23) Cf. J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought* (New York: Routledge, 1997), p. 120-1.
- (24) Cf. Hajime Nakamura, *A Comparative History of Ideas* (London: Kegan Paul, 1986), p. 3, 476, 565.
- (25) 湯田豊『比較思想論』(勤草書房 一九九五年)一頁、また三一九頁を参照。
- (26) Cf. Jacques Derrida, *L'autre cap* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1991), p. 43.
- (27) Ibid., p. 19.
- (28) Cf. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: The Free Press, 1992).
- (29) Cf. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Touchstone, 1996).
- (30) Fred Dallmayr, *Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter* (Albany: SUNY Press, 1996), p. 59.
- (31) Cf. Jean-Luc Nancy, *Le partage des voix* (Paris: Éditions Galilée, 1982).
- (32) J. N. Mohanty, "What the East and the West can Learn from Each Other in Philosophy," in *Explorations in Philosophy*, Vol. 1, ed. Bina Gupta (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 86.
- (33) ハイデッガーは諸伝統間の思索的対話の可能性について次のように述べたといわれている。東西のあいだに「掛け橋が設けられるならば、まず両岸に建てる橋脚は強固でなければならぬ。…自らの伝統の限界を痛切に経験するために長く努力したうえでのみ、それぞれの出発点の状況において同様に努力してきたインド人や日本人と出会う可能性が得られるのである。」*Japan und Heidegger*, a.a.O., S. 269.
- (34) Cf. *Apologia* 20d-e.
- (35) Cf. *Menon* 80dff.; *Phaidon* 75d-e. 本論文で取り上げることはできないが、〈想起論〉のソクラテスがより明白に現われつつある対話篇が「プラトンが独自の哲学を展開し始めていた対話篇である」とは注目すべきである。
- (36) Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, ed. Arnold I. Davidson, trans. Michael Chase (Oxford: Blackwell, 1995), p. 153. ソクラテスの「プロローグ」における Spaltung und Verdoppelung について、ヘーゲルは次の著作に言及する。Otto Apelt, *Platonische Aufsätze* (Berlin: 1912), S. 96-108. なお、ヘーゲルソクラテスの二重性を指摘しながら、それを「ソクラテス」や「ソクラテス」なものと区別して解くことはなっていない。
- (37) Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité* (Kluwer Academic, Original edition: Martinus Nijhoff, 1971), p. 34.
- (38) Ibid., p. 185-6.
- (39) Cf. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, op. cit., p. 158-165.

- (40) Cf. Lévinas, *Totalité et infini*, op. cit., p. 285-286.
- (41) Halbfass, *India and Europe*, op. cit., p. 5-6.
- (42) Ibid., p. 5.
- (43) Ibid., p. 96.
- (44) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, 6. Aufl. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998), S.35.
- (45) Ebd., S. 23.
- (46) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830 Dritter Teil*, Werke 10, 4. Aufl. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999), S. 9-10.
- (47) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., S. 29.
- (48) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, 5. Aufl. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999), S. 134.
- (49) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., S. 585.
- (50) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, a.a.O., S. 134, "... obgleich die Erde eine Kugel bildet, so macht die Geschichte doch keinen Kreis um sie herum."
- (51) Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gesammelte Werke Bd. 1 (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1990), S. 375.
- (52) Ebd., S. 19-20.
- (53) Ebd., S. 280.
- (54) Ebd., S. 275.
- (55) Ebd., S. 274.
- (56) Ebd., S. 273-4.
- (57) Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke Bd. 2* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1990), S. 449.
- (58) Gadamer, *Wahrheit und Methode*, a.a.O., S. 295.
- (59) Ebd., S. 5.
- (60) Ebd., S. 309.
- (61) Ebd., S. 367.
- (62) Ebd., S. 363.
- (63) たゞし、ヘーバーマスは「ガダマーの啓蒙主義に対する批判は行き過ぎたものであり、彼の「先入見の肯定」は一種の悪質な権威主義になりかねない」と主張した。Vgl. Jürgen Habermas, "Zu Gadammers *Wahrheit und Methode*," in *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), S. 251-290. 気多雅子は「ガダマーは『理解—解釈の構造を超越する』側面をもつ『宗教経験』を十分吟味せず、『伝統への諸々の否定的作用』は『結局、伝統というより大きな運動の中に吞み込まれている』という側面を強調し過ぎている」と指摘する。気多雅子『ニヒリズムの思索』（創文社、一九九九年）一一一頁を参照。
- (64) Vgl. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, a.a.O., S. 364-367.

- (65) ガタマーの解釈学とデリダの脱構築とのあいだの対決について は次の著作を参照。Text und Interpretation, hrsg. Philippe Forget (München: Wilhelm Fink Verlag, 1984); Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter, ed. Diana P. Michelfeider and Richard E. Palmer (Albany: SUNY Press, 1989).
- (66) Hans-Georg Gadamer, Das Erbe Europas (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989), S. 34.
- (67) Ebd., S. 125.
- (68) Vgl. Hans-Georg Gadamer, "Europa und die Oikoumene," in Europa und die Philosophie, hrsg. Hans-Helmuth Gander (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993), S. 72.
- (69) Cf. Heidegger and Asian Thought, ed. Graham Parkes (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987), p. 5.
- (70) Martin Heidegger, Sein und Zeit, 17. Aufl. (Tübingen: Max Niemeyer, 1993), S. 21.
- (71) Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, 5. Aufl. (Tübingen: Max Niemeyer, 1987), S. 29.
- (72) Gadamer, Gesammelte Werke Bd. 2, a.a.O., S. 447.
- (73) Martin Heidegger, Identität und Differenz, 11. Aufl. (Stuttgart: Neske, 1999), S. 39.
- (74) Ebd., S. 42.
- (75) Vgl. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, a.a.O., S. 179.
- (76) Vgl. Martin Heidegger, Denkerführungen: 1910-1976 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993), S. 147.
- (77) Vgl. Martin Heidegger, Was heisst Denken? 4. Auflage (Tübingen: Max Niemeyer, 1984), S. 67.
- (78) Vgl. Martin Heidegger, Was ist das—die Philosophie? (Pfullingen: Neske, 1956), S. 6.
- (79) Vgl. Heidegger, Was heisst Denken? a.a.O., S. 136.
- (80) Vgl. Martin Heidegger, Zur Sache des Denkens, 3. Aufl. (Tübingen: Max Niemeyer, 1988), S. 61ff.
- (81) Vgl. Rainer Thurnher, "Der Rückgang in den Grund des Eigenen als Bedingung für ein Verstehen des Anderen im Denken Heideggers," in Europa und die Philosophie, a.a.O., S. 129-141.
- (82) Martin Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 6. Aufl. (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996), S. 177.
- (83) "Aus einem Gespräch von der Sprache: Zwischen einem Japaner und einem Fragenden" (Heidegger, Unterwegs zur Sprache, a.a.O., S. 81-146) に於ては「世襲」や「日本語」「対話」や「双方向的対話」のめづるべき「ハイデッガー自身の思索に於ては交換や対話である」とみなしたほうが適当である。
- (84) Cf. Heidegger and Asian Thought, op. cit.
- (85) Cf. Reinhard May, Heidegger's Hidden Sources: East Asian Influences on His Work, translated with a complimentary essay by Graham Parkes (London: Routledge, 1996). ちなみに岡谷浩

治は、「大分ハイデッガーに禅の立場を説明したおほえがあります」、また「ハイデッガーも講義の中で、そのことを自分で言うんですね。だけど禅なんつうとは言わんですよ」⁽⁸⁷⁾とも述べている。伴一憲「家郷から離れず―西谷啓治先生特別講義」(創文社、一九九八年)一八九頁および二〇一頁。

- (86) Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, 7. Aufl. (Stuttgart: Neske, 1994), S. 43.

- (87) Cf. Bret W. Davis, "The Displacement of Modernity," *Dokkyo International Review* 14 (2001): 223ff.

- (88) Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. Walter Biemel (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969), S. 14.

- (89) Ebd., S. 320.

- (90) Immanuel Kant, "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht," *Werkausgabe* Bd. 11, hrsg. Wilhelm Weischedel, 11. Aufl. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996), S. 33, 39-40, 48.

- (91) Cf. Thomas Pantham, "Some Dimensions of the Universality of Philosophical Hermeneutics: A Conversation with Hans-Georg Gadamer," *Journal of Indian Council of Philosophical Research* 9 (1992): 132.

- (92) Vgl. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, a.a.O., S. 124.

- (93) Antwort: Martin Heidegger im Gespräch, hrsg. G. Neske und

E. Kettering (Stuttgart: Neske, 1988), S. 107.

- (94) Ebd., S. 106.

- (95) Vgl. *Japan und Heidegger*, a.a.O., S. 230.

- (96) 上田閑照「日本の哲学」『日本の哲学』第一号(昭和堂、二〇〇〇年)四頁。

- (97) Cf. Kakuzo Okakura, *The Ideals of the East* (New York: ICG Muse Inc., 2000), p. 5ff.

- (98) 上田閑照「日本の哲学」四頁。

- (99) E・サイードが批判するオリエンタリズムは、専ら西洋帝國主義の下で行なわれる言説であると言われている。サイードによると「オリエンタリズムのなかに現われるオリエントは、西洋の学問、西洋人の意識、そして後には西洋の帝國支配領域、これらのなかにオリエントを引きずり込んだ一連の力によって枠組みされた表象体系なのである」。Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1978), p. 202-3. しかしその批判には重要な意義があるものの、「サイードのテクストのなかに現われるオリエンタリズムは、欧米における東洋についての感心や研究の一面しか表していない、といわざるをえない。特にインドや東アジアについてのオリエンタリズムは、極めてアンビヴァレントな性格をもつ。たとえば、思想家J・J・クラークはサイードが見落としているオリエンタリズムの側面を次のように指摘する。「オリエンタリズムの特異性は、被植民地の思想が植民地開拓側の思想より高く評

価され、植民地の権力者の支配的な物語に対して異議をあらわし、それを遮るために度々用いられたことにある」。J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*, op. cit., p. 9. むろんこのような「積極的な東洋主義」(またアジアにおいてそれに相当する、いわゆる「逆東洋主義」reverse Orientalism)のなかにもさまざまな态意的解釈が含まれているので、それを批判的に検討する必要はあるが、それはすくなくともサイドが表現するオリエンタリズムよりは両面価値的な現象であるといえよう。

(100)

日本を含め、西洋文化の影響を受けている諸地域においては、西洋哲学を必然的また積極的に受け継いでいる知識人がいるので、「西洋哲学」は「西洋人」の専有物であるとはけつて言えない。また、異なった状況で東洋思想を受け継いでいる非東洋人もいる以上、「東洋思想」もはや「東洋人」の専有物ではない。むろん西洋化されつつある世界においてのこの二つの〈外来思想の自己化〉の現象には重要な違いがあるが、いずれにせよ東西の思索的対話は〈西洋人と東洋人のあいだ〉というよりも〈西洋思想と東洋思想のあいだ〉で行なわれる、と考えるべきであろう。各個人の考え方はたしかに伝統(言語・文化)において形成されているのであるが、その先入見を意識化することによってそこから離れ他の伝統に接することもできる、つまり退歩によって邂逅は可能となるのである。伝統とのつながりと、そこから離れる自由の両方

がなければ対話は成立しないのである。東洋・日本の伝統が存続し、しかも〈自己化〉された西洋文明も存在している現代日本は、東西の思索的対話を行なう最適な場所のひとつであると考えられる。しかしながら、「退歩」の契機を省略する日本人哲学者は、〈邂逅〉に達しない西洋人哲学者と同様、西欧中心主義に陥りかねない、という問題を見落としてはならない。

本論文は日本学術振興会より援助を受けて執筆されたものである。