

井筒・東洋哲学の構築とその思想構造 に関する比較宗教学的検討

(課題番号 JP26284013)

平成26年度～平成28年度科学研究費助成事業・基盤研究(B)

研究活動報告書

平成29年3月

研究代表者 澤井義次 (天理大学教授)

はしがき

国内外で近年、東洋思想・イスラーム学的世界的碩学、井筒俊彦（1914—1993）が構想した「東洋哲学」への関心がますます高まっている。井筒は周知のごとく、ユダヤ思想やイスラーム思想ばかりでなく、インド哲学、仏教思想、中国の老荘思想、日本の思想などの広範囲な哲学思想に精通していた。また、30以上の言語に通曉していたことはあまりにも有名である。井筒は「東洋哲学」を構想する中で、東洋の主要な思想伝統を時間軸からはずし、一つの理念的平面に配置し直すことによって、それらの思想伝統すべてを構造的に包み込む意味連関的な思想空間を創出しようとした。その壮大な哲学的試みを、彼は「共時的構造化」と呼んだ。彼は東洋の伝統的諸思想の深みを射程に入れながら、東洋思想の鍵概念をネットワーク化し、伝統的な東洋思想の「共時的構造化」を試みたのである。

井筒の没後、ちょうど20年に当たる2013年の9月から、『井筒俊彦全集』（全12巻・別巻、慶應義塾大学出版会）の刊行が始まった。井筒全集は刊行当初から、数多くの研究者をはじめ、多方面の人びとによって注目されてきたが、昨年（2016年）の9月、ついに完結した。

こうした中、井筒・東洋哲学に関する研究プロジェクト（科学研究費助成事業・基盤研究（B）「井筒・東洋哲学の構築とその思想構造に関する比較宗教学的検討」）が、2014年度—2016年度にかけて、3か年の計画で進められてきた。この研究プロジェクトの目的は、おもに次の2点にあった。すなわち、(1) 海外でも注目されている井筒・東洋哲学の思想構造を比較宗教学的の視座から批判的に再検討すること、また、(2) 井筒の哲学的思惟に関する批判的な再検討を踏まえ、彼自身の著書や「東洋哲学覚書」を手がかりとして、井筒の死によって未完となった井筒・東洋哲学の壮大な思想体系を、伝統的な東洋思想の「共時的構造化」という研究方法によって比較宗教学的に構築することにあった。

つまり、本研究プロジェクトは、井筒俊彦が構想した「東洋哲学」の思想構造を一つの有意味的な思想空間として捉え、東洋の諸宗教思想の視座を踏まえ、井筒・東洋哲学の宗教学的構築を目的とする共同研究の試みであった。共同研究のメンバーは、2014年4月以後、井筒・東洋哲学の思想構造をめぐって、比較宗教学的の視座から共同研究を重ねてきた。3年間で合計6回にわたって井筒・東洋哲学に関する研究フォーラムを開催したが、特に最終年度の2016年10月には、国際研究フォーラム（第5回研究フォーラム）を開催し、海外の井筒研究者と一緒に掘り下げた討議を行なった。本研究活動報告書には、それら全ての研究フォーラムにおける発題および講演の内容を収録している。

ここでは、まず、共同研究プロジェクトのメンバーと研究分担を記しておきたい。井筒・東洋哲学に関する共同研究プロジェクトでは、井筒俊彦が論じた宗教思想について、その研究領域を専門とする8名の宗教学者を中心として、掘り下げた検討を行なった。この共

同研究プロジェクトの研究分担者とその研究領域は、以下のとおりである。

澤井義次（天理大学教授・研究代表者、インド思想）
鎌田 繁（東京大学名誉教授、イスラーム思想）
氣多雅子（京都大学教授、宗教哲学）
市川 裕（東京大学教授、ユダヤ思想）
池澤 優（東京大学教授、中国思想）
河東 仁（立教大学教授、宗教心理学）
野元 晋（慶應義塾大学言語文化研究所教授、イスラーム思想）
島田勝巳（天理大学教授、キリスト教思想）

また、井筒・東洋哲学に関する共同研究を進めるうえで、以下の研究者の方々には、研究フォーラムにおける討議や研究調査に加わっていただくなど、いろいろとお力添えをいただいた。ここに記して感謝したい。

安藤礼二（多摩美術大学准教授、宗教学・文芸批評）
小野純一（東洋大学非常勤講師、イスラーム思想）
片原良子（慶應義塾大学出版会・編集課員）
金子奈央（中村元東方研究所・研究員、宗教学・仏教学）
坂上 弘（慶應義塾大学出版会・顧問、井筒俊彦全集・編集委員）
ザキプール・バフマン(Zakipour, Bahman 東洋大学博士課程在籍、比較哲学)
澤井治郎（天理大学おやさと研究所講師、天理教学・宗教学）
澤井 努（京都大学IPS細胞研究所・特定研究員、宗教学・生命倫理学）
下田正弘（東京大学教授、仏教学）
長岡徹郎（京都大学非常勤講師、宗教哲学）
堀内みどり（天理大学おやさと研究所教授、天理教学・ヒンドゥー教思想）
ロペス・パソス フアン・ホセ (López Pazos, Juan José 天理大学講師、宗教哲学)
若松英輔（批評家、宗教学・文芸批評）
渡辺 優（天理大学講師、宗教学・キリスト教思想）

最後に、本研究の遂行に当たっては、天理大学・教育支援課の科研事務担当の山本節子氏と片岡公博氏には、事務処理などですっかりお世話になった。心よりお礼を申し述べたい。

*本研究は JSPS 科研費 JP26284013 の助成を受けたものです。

研究代表者 澤井義次

目次

| | |
|---|-----|
| 第一回研究フォーラム | 1 |
| 【発題1】鎌田 繁「井筒俊彦とイスラーム」 | |
| 【発題2】澤井義次「井筒俊彦とインド宗教思想」 | |
| 第二回研究フォーラム | 10 |
| 【発題1】氣多雅子「井筒俊彦における哲学と体験」 | |
| 【発題2】市川 裕「井筒俊彦とユグヤ思想—哲学者マイモニデスを中心に—」 | |
| 第三回研究フォーラム | 25 |
| 【発題1】池澤 優「現代的状況に対する井筒思想の適用可能性—生命倫理の状況を中心に—」 | |
| 【発題2】下田正弘「言語、意識、存在—井筒俊彦が開顕する仏教思想の深淵—」 | |
| 第四回研究フォーラム | 55 |
| 【発題1】河東 仁「ユング心理学と禅—久松真一によるティリッヒ、ユングとの対談を起点として—」 | |
| 【発題2】野元 晋「イスマーイール・シーア派思想と井筒俊彦」 | |
| 国際研究フォーラム（第五回研究フォーラム） | 68 |
| 「開会の挨拶」（永尾教昭・天理大学長） | |
| 【研究報告】澤井義次「共同研究の報告および会議の趣旨説明」 | |
| 第一セッション | |
| 【講演1】鎌田繁「井筒俊彦のイスラーム研究とその「東洋哲学」への展開」 | |
| 【講演2】G・アッレス「宗教研究の源としての井筒俊彦—北米からの視点—」 | |
| 第二セッション | |
| 【講演3】A・トーハ「メタ・ヒストリカルな対話—井筒の宗教間対話への試み」 | |
| 【講演4】氣多雅子「形而上学的体験の極所—井筒の「精神的東洋」についての—考察—」 | |
| 第六回研究フォーラム | 103 |
| 共同研究の総括 | |

第一回 研究フォーラム

【開催趣旨】

東洋思想・イスラームの世界的碩学、井筒俊彦（1914-1993）は、世界の諸宗教思想に精通したうえで、独自の「東洋哲学」を構想したことで知られます。彼は東洋の主要な思想テキストを意味論的に読むことによって、「東洋哲学」という思想空間を創出しようと試みました。

今年（2014年）は、井筒の生誕100年に当たり、現在、井筒俊彦全集（慶應義塾大学出版会）が刊行中です。井筒・東洋哲学は今日、海外でも幅広く注目されていますが、この研究フォーラムをとおして、みなさまには、少しでも井筒・東洋哲学に関する理解を深めていただければ幸いに存じます。

【開催日時・場所】

日時： 2014年6月14日（土）14：30～16：30

場所： 天理大学研究棟3階（第一会議室）

【おもなプログラム】

趣旨説明

【発題1】 「井筒俊彦とイスラーム」

鎌田 繁（東京大学東洋文化研究所教授）

【発題2】 「井筒俊彦とインド宗教思想」

澤井義次（天理大学宗教学科教授）

全体討議

【発題1】 井筒俊彦とイスラーム

鎌田 繁（東京大学東洋文化研究所教授）

○井筒俊彦(1914-1993)のイスラーム研究の内容 著作リスト参照。

○イスラームの思索のなかでの井筒の位置を考える。

イスラームの思想的営為の全体は何か。

理性と伝承という2つの柱 e.g.何が善か？ 理性で把握出来る/啓示なしには分からない

聖典解釈学（クルアーン、ハディース）
法学（フィクフ）
神学（カラム、ウスール・ッディーン）
哲学（ファルサファ）
神秘主義（タサウフ）

○タウヒード（神の唯一性）の理解

一般的な理解： 神と人、創造者と被造物、は主と下僕の関係。このふたつを徹底的に
対立させ離し、被造物的なもの一切を創造者から排除。（→隠れた二元論）

外的イスラームのみ。内的イスラームは言語化しない。

神秘主義的理解：被造物性を無とすることで対立を解消し、それを越えた実在の唯一性を
みる。絶対者以外存在しない、という唯一性。

外的イスラーム、内的イスラームを想定。

○神秘主義と哲学

井筒の学的関心は哲学と神秘主義。

『アラビア哲学』 解題に基づいて、井筒の哲学観、イスラーム観を考える。

『アラビア思想史』（博文館 1941.7）

『アラビア哲学』（光の書房 1948.5）

『イスラーム思想史』（岩波書店1975.11）

『アラビア思想史』では哲学諸学の分類、かなり詳細な論理学の説明など。『アラビア哲学』では論理学の説明は消え、必然性と可能性の説明で、可能なるものの原因をたどることで第一原因に至る。これは上位のものを原因として下位のを結果する必然的連鎖の構造として存在の領域をみることであり、流出論的枠組みを見る。必然性の体系として存在世界を流出論的に考えるという流出論の重視、そしてさらに『イスラーム思想史』では神秘主義的東方哲学に言及。イブン・スィナーの思想の中核を流出論的哲学に見る。

『神秘哲学』と時期的にもつながる。文体も格調高い華麗な文体。

配布資料3頁＜神秘主義の記述＞参照。

1) 『神秘哲学』 禪的求道体験→無分別の実在の直観

2) 外国語への開眼→同じ事象でも言語が違えば全く異なるとらえ方をする。

井筒の学問の背後にひそむ衝動。

○イスラーム哲学の特徴

新プラトン主義的、流出論的哲学。現実の世界や人間などの存在物を超越的な一なる実在からの流出として捉え、また人間の目指すものは、この超越的な実在に至ること。

配布資料3頁<イスラーム哲学の根本>

○イスラームにおける哲学と神秘主義の同質性

- ・神秘主義は自己を無化して絶対者と合一。
 - ・哲学は知性を錬磨して知的経路を通して神の実在とひとつになる。
- 流出論的世界観を共有。

○井筒の精神的基盤としての禅

現実の世界に無という無限定の実在を直観する。世界は無から現れる。

→流出論的世界観

イブン・ミスカワイヒの削除、イフワーン・サファーの補充。→流出論的哲学、形而上学という井筒の視点から理解可能な操作。

○井筒のイスラーム法研究

イスラーム全般を学ぼうという態度か、時局追随か、いずれにしる関心は持続しなかったように見える。

○存在一性論、存在の本源性論

モッター・サドラー(d.1640) 流出論的哲学のひとつの典型。

→配布資料3-4頁<存在と本質>

サドラーの哲学と神秘主義の統合された思索についての井筒の理解。

→配布資料4頁<体験と思索>

理性知と伝承知

→配布資料4-5頁<ファルサファの定義>

とくに後半のクルアーンの引用。哲学的表現よりもクルアーンを読むことが先、と見ることができないか。

井筒のイスラーム関係著作一覧

- 1940 ザマフシャリーの倫理観 (一) —— 『黄金の頸飾』の研究
ザマフシャリーの倫理観 (二) —— 『黄金の頸飾』の研究
アラビア文化の性格—— アラビア人の眼
- 1941 『アラビア思想史』*
- 1942 『東印度に於ける回教法制 (概説)』
- 1943 回教神秘主義哲学者 イブヌ・ル・アラビーの存在論
- 1944 回教に於ける啓示と理性
マホメット

- イスラム思想史
アラビア科学・技術
- 1948 『アラビヤ哲学——回教哲学』*
- 1952 『マホメット』
- 1957 マホメットとコーラン
『コーラン』（翻訳1957-58, 改訳1964)
- 1959 *The Structure of the Ethical Terms in the Koran - A Study in Semantics* **
- 1962 Revelation as a linguistic concept in Islam.
- 1964 *God and Man in the Koran - Semantics of the Koranic Weltanschauung*
- 1965 *The Concept of Belief in Islamic Theology - A Semantic Analysis of īmān and islām*
- 1966 *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān***
A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism - Ibn Arabī and Lao-tzū, Chuang-tzū
- 1969 Edition and Annotation (with Maḥdī Moḥaqqueq) *Mollā Hādī Sabzavārī's Šarḥ ġorar al-farā'id, ma'rūf be-manzūma-ye ḥekmat, qesmat-e omūr-e āmma wa ḡawhar wa 'arāz, The fundamental structure of Sabzavārī's metaphysics* (上記の解説) ***
- 1970 Mysticism and the linguistic problem of equivocation in the thought of 'Ayn al-Quḏāt al-Hamadānī.
- 1971 *The Concept and Reality of Existence*
The paradox of light and darkness in the *Garden of Mystery* of Shabastarī.
- 1972 Creation and the timeless order of things : a study in the mystical philosophy of 'Ayn al-Quḏāt. 『意味の構造』（牧野信也訳 改訳1992）**
- 1974 Edition (with M. Mohaghegh) *Collected texts and papers on logic and language*
Basic problems of "abstract quiddity".
Ibn al-'Arabi. (*Encyclopaedia Britannica*, 15th edition)
The problem of quiddity and natural universal in Islamic metaphysics.
- 1975 『イスラーム思想史——神学・神秘主義・哲学』*
- 1977 Edition (with M. Mohaghegh, A. Musavi Behbahani, & I. Dibaji) Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*
Translation (with Mehdi Mohaghegh), *The Metaphysics of Sabzavārī*,
The concept of perpetual creation in Islamic mysticism and Zen Buddhism.
- 1978 The theophanic ego in Sufism : an analysis of the Sufi psychology of Najm al-Dīn Kubrā.
モッラー・サドラー 『存在認識の道——存在と本質について』 翻訳・解説
ルーミー 『ルーミー語録』 翻訳・解説
- 1980 『イスラーム哲学の原像』
Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique

- 1981 『イスラーム文化——その根底にあるもの』
- 1981 *Bunyād-i hikmat-i Sabzavārī* (ペルシア語訳) ***
- 1983 『コーランを読む』
- 1984 シーア派イスラーム
スーフィズムと言語哲学
スーフィズムとミスティシズム [H・ランドルトとの対談]
- 1986 イスマイル派「暗殺団」
Ibn al-‘Arabi (Eliade, M., *Encyclopedia of religion*)
Ishraqiyah (Eliade, M, *Encyclopedia of religion*)
- 1987 The ontological ambivalence of "things" in Oriental philosophy.
- 1988 アヴィセンナ・ガザーリー・アヴェロエス「崩落」論争
- (1994 *Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy*)
(以上中央公論社版著作集別巻所収著作目録による)

資料

<神秘主義の記述>

神、すなわち至高至聖なる「存在者」は全存在界の中心にあって燦爛と輝く光源であって、この光源より脈動しつつ迸出する光の波は悠遠宏大なる覆載間に降り灑ぎ瀰漫し、明滅交錯して五彩に映えわたり煌めいている。故に人もまた内面に向かって耽思冥想を深め、物質的被覆を一枚ずつ破棄し脱ぎ捨てて行くなれば、次第に美しき聖光が直接にその魂を照徹し来って、遂には現象的存在の阻碍一切を捨離して、靈魂は神の純然たる真髓裡に消融し、忘我脱魂、神人冥合の妙境を窮むることを得るであろう。

(『新版 アラビア哲学』 p. 53)

<現代までの目配り>

アヴェロエスおよびイブン・アラビーを以てアラビア哲学史が一段落に達するということは、その西洋への翻訳輸入が終ることによって西欧思想との関係が断絶するということを意味するのであって、それは決してアラビア哲学そのものの終末を意味するのではない。・・・東方に於てはガザーリーの歿後再び哲学は隆盛の道を辿り、アヴィセンナの学統は脈々として今日に及んでいるのである。

(同 p.143)

<イスラーム哲学の根本>

唯一の必然的自存者たる神は万有の太源であって、全経験界は此の滾々として尽きることのなき存在の水源より存在の流れとなって流出展開するのである。この存在界の偶有性・必然性の関聯と、その結論たる流出論的世界観こそ、アラビアのアリストテリズムの中心的思想

(同 p.79)

<存在と本質>

個々の事物の個別的な存在は、いずれも真の（神的）光明、永劫不滅不変の存在の四方八方に拡散した光に他ならない。ただ、それら個々別々の存在の一つ一つに（存在限定者としての）様々な本質的性質が備わり、様々な理性的意味が備わっていて、それらの性質や意味がいわゆる本質となるのである。（『存在認識の道』、1978年、117頁。）

<体験と思索>

スフラワルディー同様、モッラー・サドラーは神秘体験と論理的思索との相補的関係を強く確信していた。最高の精神的覚悟に導かないような哲学活動はどんなものであれ単に無駄な役に立たない暇つぶしでしかない。ちょうど、哲学における厳格な概念的訓練によって支えられていない神秘体験が幻想と逸脱への道でしかないように。これこそが彼自身の個人的な体験を通して彼が獲得した確信である。神秘主義と哲学との出会いの場は、この体験のなかで、知的認識主体‘*‘aql*と知的認識対象*ma‘qūl* -- 見る者と見られる者 -- そして知性‘*aql*そのもの、これらの究極的一性の突然の光輝く覚悟によって与えられるものである。なぜならこのような精神的状態の中でのみ事物の形而上学的実在は、通常の見え方と違ってありのままに直観することができるからである。

(T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, 1971, p.65)

<モッラー・サドラーによる哲学falsafaの定義>

知るべきことは以下である。ファルサファとは、存在しているものの実在をあるがままに知ること*ma‘rifa*によって、人間の魂*nafs*を完成させること*istikmāl*であり、人間の能力に応じて、思いこみ*zann*や無批判的模倣*taqlid*を行うことによってではなく、論証をとおして確証することによって、それらの存在を把握することである。もし望むならば、次のようにも言えよう。至高なる創造者への類化*tashabbuh*を実現するために、人間の能力に従って知的秩序として世界を秩序立てることであると。人間は、神命的精神的な形相と被造的感覚的な質料という、ふたつの要素の混合体のようなものであり、またその靈魂も（質料との）結合性と離在性というふたつの面をもっているため、不可避的に、ふたつの能力を整えることでふたつの存在様態の構造にしたがって、叡知（哲学）もふたつの分野、すなわち、離在的観想的なものと同倫理的質料結合的実践的なもの、に分けられる。

観想的な（叡智）の目的は、存在の形相をもつ魂が、その完成と完結を備えた（存在の）秩序を帯びることであり、（魂が）知的世界となることである。（その知的世界とは）、質料のなかにはないが、その形相、装飾、外貌、像容のなかにある具体的世界に類している。

叡智のこの分野は預言者たちの長（ムハンマド）--彼と彼の一族に平安あれ--が求めているもの、すなわち、「主よ、我らにものごとをあるがままに見せて下さい」と彼が彼の主に言った際に願い求めたものである。また（神の）友（イブラーヒーム）--彼の上に平安

あれ-- が、「主よ、英知ḥukmを私に授け（て下さい）」(Q.26:83)と言った際に〔求めたもの〕でもある。英知とはものごとの存在についての判断であり、不可避免的にそれらの形相を表象することにもなる。

実践的な（叡智の）結果は、身体を統御する様態を魂が、また魂によって支配され抑制される様態を身体が、獲得するために、善の実践を行うことである。

この分野については、彼 --彼と彼の一族のうえに平安あれ-- の（以下の）言葉が示唆している。すなわち、「お前たちは神の性質akhlāq Allāhを模範にきなさいtakhallaqū」と。また（神の）友（イブラーヒーム）--彼の上に平安あれ-- が、神の言葉のなかで願い求めている。すなわち、「正しい者たちの仲間に入れて下さい」(Q.26:83)と。

神の書冊のなかで叡智のふたつの分野の両方を示唆しているものに以下がある。すなわち、「本当にわれは、人間を最も美しい姿に創った」(Q.95:4)。これは、神命の世界の様式の、彼の形相である。「それからわれは、かれを最も低く下げた。」(Q.95:5)。これは、粗雑な暗い物質からなる、彼の質料である。「信仰者は別である」(Q.95:6)。これは観想的叡智の目的を示し、また「善行に勤しむ」(Q.95:6)は実践的叡智の完成を示している。

(Mullā Ṣadrā, *Asfār*, I, 20-21/新23-24)

参考文献

- 鎌田 繁「イスラーム思想と井筒「東洋哲学」」日本宗教学会第72回学術大会パネル「東洋の宗教思想と井筒俊彦」(代表者 澤井義次)『宗教研究』第87巻別冊（第72回学術大会紀要特集）2014、pp.36-37
- 鎌田 繁「『存在認識の道』—井筒東洋哲学を支えるもの」『井筒俊彦とイスラーム』坂本 勉・松原秀一編、慶應義塾大学出版会、2012、pp.379-388
- 鎌田 繁「解題」井筒俊彦『アラビア哲学—回教哲学』慶應義塾大学出版会、2011、pp.247-264
- Kamada, Shigeru, "The Place of Mullā Ṣadrā's Kitāb al-Mashā'ir in Izutsu's Philosophy," *Japanese Contribution to Islamic Studies: The Legacy of Toshihiko Izutsu Interpreted*, Ed. by Anis Malik Thoah, IIUM Press International Islamic University Malaysia, 2010, pp.41-51
- 鎌田 繁「井筒俊彦」『現代宗教事典』井上順孝編、弘文堂、2005、pp.30-31
- 鎌田 繁「井筒俊彦」『岩波哲学・思想事典』廣松渉他編、岩波書店、1998、pp.84-85
- 池内 恵「井筒俊彦の主要著作に見る日本のイスラーム理解」『日本研究』第36集(2007), pp.109-120

【発題2】 井筒俊彦とインド宗教思想

澤井義次（天理大学宗教学科教授）

*井筒俊彦（1914－1993） 井筒俊彦全集（慶應義塾大学出版会）

①井筒・東洋哲学の構想

*西洋哲学 「一つの有機的統一体の自己展開として全体を見通すこと」ができる
「具体的には、複雑に錯綜しつつ並存する複数の哲学伝統」
「東洋哲学の諸伝統を、時間軸からはずし、それらを範型論的（パラディグマティック）に組み変えることによって、それらすべてを構造的に包みこむ一つの思想連関的空間を、人為的に創り出そうとするのだ」。

井筒俊彦『意識と本質』岩波書店、1983年、428－429頁。

②井筒の意味論的方法

唯識思想にもとづく「言語アラヤ識」

「私自身は、東洋的言語論を代表する唯識学の伝統に従って、意味なるものを、コトバの表層における社会制度的固定性に限定せず、むしろ下意識的あるいは無意識的深層における浮動性ゆれのうちにこそその真相を把握しようとする。」

井筒俊彦「意味論序説」（『読むと書く』慶應義塾大学出版会、2009年、309頁）

「意味分節（＝意味による存在の切り分け）」

「分節」＝仏教語「分別」（vikalpa）とほぼ同義

③井筒・東洋哲学の視座

意識の表層と深層を二つでありながら、それら二つを同時に機能させることで、存在世界の「無」と「有」を、いわば「二重写しに観る」ことができる。

井筒俊彦『意識と本質』、12頁。

④東洋哲学における「名・形」

「東洋の存在論を根底的に規定する一つの重要な哲学的立場」

すべての事物事象は「真実在」ではない → 「存在＝空名」というフォーミュラ化

例 ナーガールジュナ以後の大乗仏教思想、老荘思想、シャンカラの思想
シャンカラの哲学

「マーヤー的存在秩序」である現象界 → 「名・形」（nāma-rūpa）の世界

「名・形」は「コトバの喚起する意味分節的表象形態」

井筒俊彦『超越のことば』岩波書店、1991年。

⑤ 仏教の思想とシャンカラの思想の比較検討

仏教の思想

現象的無に始まる「本質」の無性 → 形而上学的絶対無に終着する

シャンカラの不二一元論思想

現象的無に始まる「本質」の無性 → 形而上学的絶対有に終着する

「仏教が現象的無に始まる「本質」の無性を最後の最後まで追いつめていって、ついに形而上学的絶対無に終着するのに反して、不二一元論は「本質」の現象的無性を究極まで追って、ついに形而上学的絶対有に終着するのである。一方は無、他方は有。だが両方ともに絶対無分節であることはかわらない。ここに、絶対無分節的無と絶対無分節的有とが鋭く対立し、それに基づいて、性格を異にする二つの存在論が成立する。」

井筒俊彦『意識と本質』、25－26頁。

第二回 研究フォーラム

【開催趣旨】

東洋思想・イスラームの世界的碩学、井筒俊彦（1914-1993）は、世界の諸宗教思想に精通したうえで、独自の「東洋哲学」を構想したことで知られます。彼は東洋の主要な思想テキストを意味論的に読むことによって、「東洋哲学」という思想空間を創出しようと試みました。

今年（2014年）は、井筒の生誕100年に当たり、現在、井筒俊彦全集（慶應義塾大学出版会）が刊行中です。井筒・東洋哲学は今日、海外でも幅広く注目されていますが、この研究フォーラムをとおして、みなさまには、少しでも井筒・東洋哲学に関する理解を深めていただければ幸いに存じます。

【開催日時・場所】

日時： 2014年11月22日（土）14:00～17:00

場所： 東京大学東洋文化研究所三階（第一会議室）

【おもなプログラム】

趣旨説明

【発題1】 「井筒俊彦における哲学と体験」

氣多雅子（京都大学教授）

【発題2】 「井筒俊彦とユダヤ思想

—哲学者マイモニデスを中心に—」

市川 裕（東京大学教授）

全体討議

【発題1】 井筒俊彦における哲学と体験

氣多雅子（京都大学教授）

はじめに

井筒俊彦の「哲学」という言葉の使い方は独特である。一つには、井筒が大学での通常の哲学教育を受けたのではなく、英文学、言語学の研究から出発したということが、大きく関係している。しかし、その独自性にはもっと本質的なものがあるように思われる。井筒の資質と育った環境と受けた教育、精神的遍歴のすべてが志向したものが、彼の哲学の

概念に凝縮されていると言ってよいであろう。

井筒の哲学的視座を要約して表わすものは、その主著『意識と本質』の副題にもなっている「東洋哲学の共時的構造化」という言葉であろう。最後の著作『意識の形而上学』でも、この書が東洋哲学の「共時(論)的構造化」の試みの一環であることが示されている¹。この言葉は『意識と本質』の本文で、「東洋哲学全体を、その諸伝統にまつわる複雑な歴史的聯関から引き離して、共時的思考の次元に移し、そこであたらしく構造化しなおしてみたい」と説明されているが、それ以上の詳しい説明はされていない²。「共時的思考」という語ですぐに思い浮かぶのは、ソシュールの「通時言語学」と「共時言語学」の区別である。従来の言語学は言語の起源や歴史的変容を主題としてきたのに対して、その歴史的動きから離れた或る一時期における言語の静態的な構造を明らかにする言語学が必要である、とソシュールは主張した。後者が共時言語学であり、この考え方をういて井筒は「東洋哲学」の構造を取り出そうとしたと解される。しかし、井筒の東洋哲学の思惟は、ソシュールの枠組みを大きく越え出ているだけでなく、ソシュールの影響の下に展開された構造主義およびポスト構造主義の思想とは別の方向に向かい、さらにソシュールの言語論とヴィトゲンシュタインの言語哲学との共振のなかで展開した哲学における言語論的転回においても捉えられないようなものを含んでいる。井筒の哲学的視座の特質を明らかにすることが、本研究の課題である。そのことによって、この科研で問題となる「比較宗教学的検討」ということの意味と必然性を明らかにすることができるのではないかと考えられる。

1、体験の観点から

1—(1)『神秘哲学』における「哲学」の捉え方

だが、井筒において方法的立場を論ずる前に、彼の生涯の思索全体を貫く確信について述べておかなければならない。その確信がすべての先立つように思われるからである。

昭和24年、35歳のときに執筆した『神秘哲学』の第一章に次のような文章がある。

すべての根源に一つの宇宙的体験があって、その体験の虚空のような形而上的根底からあらゆるものが生み出されてくるのである。彼ら（ソクラテス以前期の哲人達）の哲学はこの根源体験をロゴス的に把握し、ロゴス化しようとする西欧精神史上最初の試みであった。彼らのついでには「はじめに思想があった」のではなくて、「はじめに直観があった」のである。あらゆることのはじめに有無をいわさぬ絶対的体験があったのである。私はこの根本体験を西洋神秘思想史の伝統に従って「自然神秘主義」Naturmystikと呼ぶことにしたい³。

¹ 井筒俊彦『意識の形而上学』中公文庫、2001年、12頁。

² 井筒俊彦『意識と本質』岩波文庫、1991年、7頁。

³ 井筒俊彦『神秘哲学』人文書院、1978年、15頁

彼の哲学についての考え方は、ある意味ではこの一節に尽きている。井筒はすべての哲学思想の始源に宇宙的体験を見出し、その体験のロゴス化として哲学思想を理解しようとする。『神秘哲学』は古代ギリシアにおける哲学の誕生を、この捉え方によって解明しようとした書である。だが、果して井筒は哲学の誕生を解明し得ているであろうか。

『神秘哲学』では次のように述べられている。ホメロスがイリアス・オディッセイアにおいて描いたオリュンポス神族の成立、それに続くヘシオドスの現実主義的態度による理性的反省という過程を経て、紀元前七世紀から六世紀のギリシアの人々のなかに明確な「我」の自覚が生じた。この個性の開花がこの時期のギリシア抒情詩の世界であり、そこに、ギリシア精神と呼びうるものが見出される。ギリシア精神が勃興する一方で、この時期に、ディオニュソス宗教が盛んになってくる。ディオニュソス崇拝の祭儀は極度の感情的興奮と集団的幻覚に基づく一種のシャマニズムであり、全集団が渾然たる一に帰融し、個人が全体の中に消無する宗教的体験を人々にもたらした。この宗教的体験の襲来はギリシア精神にとって重大な危機であり、それを通過することで神話から哲学への飛躍がなされた。つまり、この熱狂的体験から穢汚の要素が払拭され発作的官能性が除去されることによって、全一体験が「自然神秘主義体験」へと飛躍翻転するに至った⁴。この自然神秘主義から哲学が起こってくる。このように、井筒は考えている。

ここには、個の自覚が展開してゆく流れと宗教的体験が展開してゆく流れとがある。この互いに相反する二つの流れがぶつかりあうことで、まず宗教的体験が高次の神秘主義体験へと飛躍して、そこから哲学が成立してくる。個の自覚の哲学的思惟への成熟は神秘主義体験を前提として初めて成立するのである。井筒はソクラテス以前の哲学者たちに描いたこの構図で、プラトン、アリストテレスをも理解しようとする。プラトンを神秘家として捉えるのは意外ではないが、井筒は鞏固な理性的基礎に立つとされるアリストテレス哲学をも神秘哲学として捉えるのである。そして「プラトンとアリストテレスをつなぐギリシア哲学主流の線上に、両者の思想が脱自的観照生活の一点を通じて相交差するところ」にプロティノスの神秘哲学を据える。井筒においてプロティノスが非常に重要な哲学者となる所以である。

私は古代哲学の専門家ではなく、感想以上のものを述べることはできないが、以上のような古代ギリシア哲学の理解は、強い偏りを感じさせるにも拘らず、非常に興味深いものであるように思われる。古代ギリシアの哲学は、中世以降の哲学史においてキリスト教との対比のなかで、過度に世俗的なものとして特徴付けられる傾向があったと言える。近代において古代ギリシアの哲学者たちが神話的思考との葛藤のなかで、思想を展開してきたことに注意が向けられるようになる。神話の真理性がはっきりと否定されるようになるの

⁴ 「自然神秘主義体験」とは「尽天地に遍満する生命の流動を直下に自己の生命として感得し、自己の心臓の鼓動をそのまま宇宙的生命の脈拍として直証する超越的全体生命の体験であり、この宇宙的生命統一に於いて、人も事物も自然も全てが根源的〈一〉に消融する〈全的一〉の超意識的意識である」。(井筒俊彦『神秘哲学』人文書院、1978年、174頁)。

は、アリストテレスにおいてである。古代ギリシア哲学の核心にある宗教性を深く掘り下げてゆこうとする井筒の分析は、きわめて新鮮である。ただし管見では、井筒の解釈の問題点は、哲学の誕生をもたらした二つの流れとされる個の自覚と神秘主義体験という観念について、十分な学問的検討がなされていないところにある。両者はやはり近代的な観念であるように思われる。確かに、哲学は「自分で考える」ということが成立して初めて成り立つことであり、個の自覚が近代に初めて成立したというような一般的通念はおおいに疑わしい。しかし、古代ギリシアにおいて「自分で考える」ということから「自分」というものが自立していったとは考えにくい。「自分で考える」ということがまるごと普遍に差し向けられていると言った方が適切である。井筒は、古代ギリシアにおける哲学の誕生がエピステーメーという観念の誕生であり、そこから現代にまで繋がる合理的な学問が生まれたということに重点を置いていない。また、神秘主義体験は汎文化的、通時代的に見出されるものと言われるが、もともと言説化し得ないものと特徴付けられるものであり、体験があるということは汎通的であるにしても体験の解釈には大きな振幅がある。どういう解釈をとるかということによって、神秘主義の位置づけは大きく変わってくる。また管見では、体験という概念そのものが近代的なものである。そのようなことを考えると、井筒は彼自身の関心事を古代ギリシア哲学史に強く投影しているように見える。『神秘哲学』は古代ギリシア哲学史の学問的な論考である以上に、井筒が古代ギリシア哲学史という題材によって自らの思想世界を展開し確立した書であると言った方が適切であろう。

そのように考えたとき、ソシュールの共時言語学の理論が思い起こされる。ソシュールは言語学者がもつばら依拠すべきものは話し手の意識であると主張し、「言語現象を研究してまず驚くことは、話し手にとっては、時間におけるそれらの継起は存在しないということである。眼の前にあるのは状態である。それ故この状態を理解しようと思う言語学者は、それを生み出したものを一掃し、通時態を無視すべきである」と述べる。話し手の眼の前にある状態が「共時態」であり、通時態を無視するということは歴史を無視するということである。『神秘哲学』の主題は哲学の発生という通時態でありながら、そこで語られている事柄には話し手である井筒自身の精神世界が強く反映している。これは井筒の思想全体を考えたときに、興味深いことである。

さらに、井筒の哲学的視座の特質を捉えようとするときに『神秘哲学』から確認できることは、彼が哲学として関心をもつのは「神秘主義的意識の次元における哲学的思惟」に限定されるということである。この書での哲学の捉え方は、最後の著作となる『意識の形而上学』などで見られる、言葉による形而上学的思惟は絶対無分節的な「形而上学的なるもの」を分節することであるという考え方に、直結している。彼にとって哲学とは形而上学であり、形而上学は神秘哲学にならなければならない。「形而上学的なるもの」とは論理以前の「究極的真實在」、「超越的一者」であり、形而上学が成立するためには、この超越

的一者がまず哲学する主体に直証されなければならない⁵。直証された後に初めて、これをロゴス化しようとする思惟活動が始まることになる。『意識と本質』で名前が出てくるサルトル、フッサール、レヴィナス、ハイデガーといった現代の哲学についても、井筒は同様に神秘哲学として読み解いてゆく。哲学者だけでなく、リルケや芭蕉などの作品を扱う場合でも、その関心の在り所は同様である。

このような哲学の捉え方は、現代の哲学の状況においてはかなり特異なものである。二〇世紀において形而上学は哲学として成立しないとする考え方が主流を占め、形而上学の問題はむしろ神話として語られる傾向がある。神話として語られるということは、それが学ではあり得ないということの意味する。ただし、それは宗教という事象が哲学の主題となり得ないということの意味しない。経験という概念を感性的直観の領域を越えて拡張することによって、経験の事柄として宗教という事象を説明するというやり方が開き出されたからである。フッサールやヤスパースが形而上学的経験について語り、ジェイムズや西田幾多郎が純粹経験について語ったのは、その例である。このような経験概念の拡張を導いたのは、近世の認識論において考察されてきた経験の領域が、現実の人間の経験の在りように比べて、あまりに狭く限られたものであったことへの反省である。そういう意味では、二〇世紀以降、現実の人間の多様な経験の在りようが漸く哲学的思索の対象となり、それまで見えなかった経験の幅と奥行きが哲学的に思惟されるようになったとすることができる。そしてそれらは、経験に依拠するということによって、すべての人間に開かれたものとして、近世の哲学の学問性を保持するものである。

それに対して、井筒が依拠する神秘体験は特定のタイプの体験である。そして神秘体験は言説化し得ないだけに、その原点は個人のなまの体験に求められることになる。すべての人が共有できるものではないというところに、その特質がある。ウィリアム・ジェイムズは『宗教的経験の諸相』の神秘主義の考察を結論づけて、「神秘的状態は、それが十分に発達した場合には、普通、その状態になった個人に対しては絶対的に権威をもち、そして権威をもつ権利がある」と述べると同時に、「神秘的秩序の啓示を、その局外者に対して、無批判的に受け容れることを義務づけるような権威は、そこからはけっして出てこない」と述べる。このことが井筒の哲学を根本的に規定すると言える。自らの神秘的体験が超越的一者を直証する体験であるということはいかなる権利根拠において主張できるか、という問題がどこまでもつきまとう。

ただし、神秘的体験が世界中の宗教的伝統のなかで伝えられており、それが格別に優れた精神的世界を開き出してきたということは、それを単なる個人の異常心理体験だといって済ませることはできない。深い段階の神秘体験は個人的人間の意識現象や心理状態ではなく、知性の極限において知性を越え出たところに顕現する絶対的超越者の自覚であるということを、井筒は強調する。このことに基づいて、井筒の哲学は成立する。この哲学を哲学として承認できるのは、思惟する者自身が何らかの程度、神秘体験を有する場合であ

⁵ 同書、207-8頁。

る。井筒は『神秘哲学』で、ギリシア的神秘体験に関して、「似たものは似たものによって、等しいものは等しいものによってのみ」認知されるという考え方が妥当すると主張しているが、それは井筒が扱うすべての事象に関して主張されることであろう。哲学が哲学する主体の神秘体験に依拠するかぎり、その哲学は“わかる人にはわかる、わからない人にはわからない”という性格をもつことになる。だがこのことが直ちに、この哲学は普遍性をもたないという帰結に導くわけではない。似た体験をもつ人にしかわからないという性格は、体験のもつ感得の特質に由来するものであり、“わかる”ということは体感的な共感を意味する。この体感的な共感を言説化するには、詩や小説などの文学作品の形がふさわしい。あるいは言葉ではなく、美術や音楽によっても表現され得る。しかし井筒はそれを哲学的思惟の言葉によって明らかにしようとしたのであり、それが際立って高いレベルに達している点が特徴的である。この井筒の哲学的思惟の特質を知るために、西田幾多郎の思惟と比較してみよう。

1—(2) 西田の「哲学」

西田は『善の研究』において「今もし真の存在を理解し、天地人生の真面目を知ろうと思うたならば、疑いうるだけ疑って、凡ての人工的仮定を去り、疑うにももはや疑いようのない、直接の知識を本として出立せねばならぬ」⁶と述べて、さらに「さらば疑うにも疑いようのない直接の知識とは何であるか。それはただ我々の直覚的経験の事実即ち意識現象についての知識あるのみである」⁷とする。これが『善の研究』だけでなく、西田の生涯の哲学の出立点となる。つまり、西田は疑いという思惟から出立したのである。すべてを疑ってもはや疑いようのない知識を本にするというのは、デカルトの懐疑に倣ったものであるが、それは単なる亜流ではない。この哲学の出立の仕方を踏襲することで、西田は西洋の哲学のオーソドックスな伝統のなかに立つすべを獲得したと言える。

そして、もはや疑いようのない知識とは何か、という問いへの西田の答えは、独自のものである。その答えが「我々の直覚的経験の事実即ち意識現象についての知識」つまり「純粹経験」であるが、これは「直接経験」とも言われ、この言い方の方がここでの西田の答えの意義をよく示している。つまり、「直接経験」という語は経験というものをどこで捉えるかということを表わしており、神秘体験というような特殊な様態の体験を表わす言葉とは切り口が異なっているのである。この「直接経験」が西田の思索の深まりとともに自覚という概念へと展開され、そこから場所の論理、矛盾的自己同一の論理が導出されてゆく。この思索の方向は、実在の「論理」の追究に繋がっている。もはや疑おうとしても疑い得ない本となる知識の探究は、その知識に基づいて知の体系を構築しようとする意図と繋がりが、知の体系の構築にはその核となる「論理」の追究と結び付いているからである。もっとも、これは現代では基礎付け主義として厳しい批判が向けられる思索の仕方である。実

⁶ 西田幾多郎『善の研究』岩波文庫、1950年、60頁。

⁷ 同書、62頁。

は、西田の絶対無の場所というのはそのような基礎付け主義の破綻を、論理として取り出すものだと言うことができる。西田の場所の論理は難解であるとよく言われるが、それは“似た体験がないとわからない”というわからなさとはまったく別であって、著作の徹底した読解と思惟によって近づき得るものである。基礎付け主義の突破はもっぱら思考によって行なわれるのである。

ただし西田がこのような思考を展開することができたのは、出立点となった「直接経験」、即ち端的に直接的な経験という押さえ処がそれだけ豊かな可能性をもっていたからでもある。そして、この端的に直接的な経験が疑おうにも疑いようのない本であるということがどのようにして掴まれるかという、その方法は、西田の哲学では語られない。その方法はデカルトの場合には方法的懐疑であったが、西田の直接経験には方法的懐疑では至れない。先ほど西田は疑いという思惟から出立たと述べたが、この出立点にはこの思惟からはみ出たところがある。そのはみ出たところ、その思惟の影となるところは西田の禅の修行によって支えられていると言ってよいであろう。その思惟からはみ出たところというのは、第一義としては、ヨーロッパの哲学の伝統のなかで育成されてきた哲学の語彙による思惟によっては捉えることができないという意味である。西田が『善の研究』の立場を越えてゆく手がかりを見出すのは『自覚に於ける直観と反省』においてであるが、この表題は西田が「直観」(体験)ではなく、「直観」と「反省」(思考)とがそこにおいて捉えられる「自覚」を思索の課題とすることを示しているのであり、自らの課題をそういうものとして発見したことを示している。

ちなみにベルクソンは、彼の最後の主著である『道德と宗教の二源泉』で、神秘的体験は哲学に情報を提供するということを語っている。この著作から、ベルクソンのそれまでの思想展開を振り返ってみるならば、神秘的体験から得られたものが彼の哲学を導いていたということが言えるかもしれない。しかし、ベルクソンにおいても、神秘的体験は彼の哲学の外に位置することでその意義を発揮すると言えるのではないかと思う。

1—(3) 井筒と西田の哲学の質の比較

それに対して、井筒の哲学は西田の出立点からはみ出たところをこそ自らのテリトリーとする。井筒の関心は自己と世界の全体というよりも、形而上的体験の開く具体的事象に集中するからである。したがって井筒の哲学は、個人的な神秘体験の反省的自己理解という性格が強くなる。その体験は個人的状況や文化的土壌、宗教的伝統などによって規定されたものであり、井筒はその規定されたあり方においてそれらを主体的に思惟しようとする。「共時的思考」⁸ということは、単に、コーランやカッパーラーや禅のテキストやユングの思想などを歴史的関連から切り離して考察するというのではなく、思惟する者の主体性を考察の場とするということであると考えるよからう。同じ私が『コーラン』を読み『バガヴァド・ギーター』を読み『大乘起信論』を読むということ、それらのテキストが私の

⁸ 井筒俊彦『意識と本質』7頁。

実存に働きかけてくるということが、共時的思考の次元を要求するのである。そこで取り出されてくるのは「論理」ではなく、「範型（モデル）」と多くの範型に共通する「図式（パターン）」である。「東洋哲学」という言い方はこの「図式（パターン）」に対する名称であって、それ故にこの言い方は妥当性をもつ。

それに対して、西田の場合、哲学する現場においては、哲学する者の個人的状況はもちろん、文化的土壌や宗教的伝統も無関係である。実は、先ほど述べた考究の出立点におけるデカルト的懐疑は、この無関係なところに立つための手続きであったと言えよう。この無関係さは西田の哲学的視座そのものに属するのであって、後に我々が我々に遺された西田の思想を吟味して、禅の影響を受けているとか、儒教の影響を受けているとかと判断するのは別である。それ故、西田の哲学についてそれを東洋哲学とか、日本哲学とか呼ぶのは不適切なところがある。その限りでは、西田の哲学的視座は井筒の哲学的視座よりも普遍的であると言えることができる。しかし、そのことは、井筒の哲学的視座が西田のそれより狭いということの意味するわけではない。古今東西のテキストを資料として「範型（モデル）」と「図式（パターン）」を導出する井筒の試みは、彼自身の宗教的体験の主體的な自己理解を基盤とすることによって驚くべき深さと広さを獲得したが、それを可能にしたのは、彼の宗教的体験の自己理解が卓越していたからであろう。（なおこの場合、体験そのものの深さとその自己理解の深さとは切り分けられない。）ジェイムズが神秘主義の考察の結論にさらに、神秘的状態は非神秘的ないし合理主義的意識の権威を打破すると付け加えているように、またベルクソンが『道徳と宗教の二源泉』で、神秘主義を社会のあり方を変革させる力として意義付けているように、神秘体験には合理主義的な世界理解や社会的秩序を決定的に打ち破るような力がある。先ほど、西田は思考によって基礎付け主義を突破すると述べたが、井筒の場合、彼が思惟する対象である神秘体験そのものが基礎付け主義を既に突破しているのである。そしてその突破は西田のそれよりいっそう徹底的であり、井筒の思惟はこの点では西田より先へ行っていると言ってよいであろう。西田の場合、思惟によって到達できる限界というものがあり、それを西田は自覚しているからである。

井筒の東洋哲学は、それ自体が宗教という事象の本質的な解明の一試みである。そして、「範型（モデル）」と「図式（パターン）」を取り出すという井筒の哲学のあり方は、宗教学の諸研究に寄与するところが大きいと思われる。

2、言語の観点から

2—（1）井筒の意味理論

さて、これまで井筒の哲学の特質を体験という観点から考察してきたが、その特質を明らかにするのにもう一つ重要な観点が言語と言語に登録された意味である。彼が独自の仕方発展させた意味論が、彼の哲学の方法的基盤となる。次に、言語の観点から、井筒の東洋哲学を考察してみたい。

井筒の意味論はイスラームのテキストの読解によって育成され発展せしめられてゆくが、その基礎となる考え方を『意味の構造—コーランにおける宗教道徳概念の分析—』のなかに読み取ることができる。この論考の初出は1959年であるが、1992年に著作集刊行にあたって前半部分に大幅に加筆している⁹。したがってここで、晩年の成熟した哲学的視座から、彼の意味論的方法的立場がその基盤をなすようなものとして捉え直されていると見てよいであろう。

井筒が『意味の構造』で行なうテキスト読解は「意味論的分析」と呼ばれるが、意味論的分析には二つの行き方があると言われる¹⁰。第一は、与えられたテキストを他の一切から切り離して、それだけで考察するという単独テキスト的な取り扱い方であり、第二は、そのテキストをそれを取り巻く多数（あるいは無数）のテキスト群との複合テキスト的関連に置いて考察する行き方である。そして井筒は、前者の行き方を選び取る。彼がそこで扱うテキストは『コーラン』である。『コーラン』の諸概念を『コーラン』自身によって解釈するという原則が、ここで立てられる。即ち、『コーラン』が組み込まれているテキスト群の網目組織の中から『コーラン』だけを抽出して、あたかもいかなる他のテキストも存在しないかのように、『コーラン』内の意味構造を分析するというやり方である。

この方法の要点は、『コーラン』の原語であるアラビア語によってすべて解釈を行なうという点にある。つまり、『コーラン』のなかのアラビア語の概念を、『コーラン』の他のアラビア語の諸概念と比較対照し、その相互連関によって意味を特定してゆくことになる。それは、アラビア語の概念を解釈者の母語で解釈しないということの意味する。我々は原典を原語で読んでいても、それを自分自身の母語にすりかえて理解してしまうということを殆ど無意識にやってしまう。井筒が厳しく退けるのは、このような母語による翻訳である。この無自覚な翻訳は、道徳論や倫理学の高度に抽象的な概念を扱う場合に特に危険になる、と井筒は言う。「さまざまな具体的倫理体系がその中に深く組みこまれている文化枠、文化パラダイム、を全く無視して、抽象的一般性においてのみ考えられた倫理学の普遍性は、〈変質された概念〉の操作によるものであることが非常に多い」¹¹。井筒がこの書で扱うのは『コーラン』における宗教道徳用語であるから、この原則は厳しく適用されることになる。

ここで井筒が取っている方法的立場は、彼の哲学の位置取りを明確に指し示している。彼的方法的立場は「言語文化的パラダイムの差異性の領域」を扱うためのものであり、彼においてはこの領域こそ、道徳・宗教の真に基礎的な思想が展開されるべき場所である。

⁹ 『井筒俊彦著作集4 意味の構造』中央公論社、1992年。この著作はもとは英文で書かれ、初版は“The Structure of the Ethical Terms in the Koran”(1959)、改訂版は“Ethico-religious Concepts in the Qur’ ān”(1966)という題名で出版された。これを牧野信也が和訳し、それが井筒の著作集に入っているが、著作集に入れる際に井筒自身がこの書の序章から第四章までを書き改めたと、巻末に記されている。したがって、牧野訳ではあるが、井筒自身の著作と同等に扱ってよいと思われる。

¹⁰ 同書、10頁。

¹¹ 同書、12頁。

井筒は、文化的差異を越えて妥当する普遍的な道徳的原理を追究する倫理学というものを否定するわけではないが、そのような道徳律の次元に到達する以前に通過しなければならないのが言語文化的パラダイムの領域だと考えている。彼はこの言語文化パラダイムの領域を扱う倫理的考察こそ具体的であり、高度に普遍妥当的な道徳律の追究は抽象的思惟に過ぎないと見做している。「言語コミュニティごとの人間生活の具体的現実の只中においてこそ、個々の倫理的また道徳的キータームの意味は形成される」¹²からである。これは、現代の言語学に共通する、哲学に対する位置取りだと思われるので、もう少し詳しく井筒の考え方を見てゆこう。

井筒は言う。常識的世界に生きる人間は、まず最初に実在する〈もの〉があって、それに対応する名前がレッテルのように貼付けられているというように信じているが、そうではない。人間の精神は出来合いの世界構造をただ受動的に写しているわけではなく、精神が現実世界を積極的に独特の仕方で、独特の角度から構築するのだと、彼は考える。実在の世界と言語の間には、与えられた素材を一定の方法に作り上げてゆく精神の創造行為が介在しており、それが意味の領域であるというのである。この事態は、現実の世界の「〈分節〉化」と呼ばれる¹³。それぞれの言語がそれぞれ別の仕方で世界を分節していると、井筒は考えている。そして、この考え方は意味論の枠を越えて、世界の現出の仕方を示すという大きな射程をもってくる。

「世界は意味分節によって現起する。あらゆる事物事象は人間の主体的な意味分節の具体的現われである」¹⁴。このように述べて、井筒はさらに、その世界現起以前の空無の空間をまったくの分節以前の X、つまり絶対的無規定者、存在の純粹潜勢態と捉える。それは「割れ目も裂け目もない、のっぺりした無限大の拡がり、混沌として捉えどころのない〈何か〉(X)である」¹⁵と説明される。この X の表面に人間の意識が縦横無尽に分割線を引いてゆき、その線によって分たれた大小さまざまな領域に名前がつけられる。そうして名前のつけられた区画は独立した意味単位として定立され、それらの意味の志向性に従って、いわゆる外界に〈もの〉が生起する。それらの意味単位は互いに牽引し合い反発し合って関係し、そこに意味連関の巨大な編目秩序を形成してゆく。井筒はこのように、説明している¹⁶。

この考え方では、いわば生のままの体験世界は意味分節秩序というスクリーンを通して我々に経験されるのである。我々は世界のなまのまの現実をあるがままに経験してはいないのであって、いわゆる現実というのはそれぞれの言語の語意に登録されている意味分節というプリズムを通して現れている仮相だということになる。そしてこのプリズムは、それぞれのコミュニティの言語文化パラダイムごとに異なっている。同じ種類の経験や

¹² 同書、15頁。

¹³ 同書、18頁。

¹⁴ 同書、19頁。

¹⁵ 同書、21頁。

¹⁶ 同書、21頁。

状況から、それぞれの言語はそれぞれに異なる要素を取り出して、その諸要素をそれぞれ異なる形で組織化して、包括的な意味体系へと統合するという仕方で、無分節・無意味の X を、意味ある世界へと作り変えてゆく。このように井筒は考える。

以上のような意味理論を、井筒は、ヴァイスゲルバーによって体系化された意味論と「完全に一致する」と言い、ヴァイスゲルバーの意味論はアメリカのサピアたちによって提唱された言語-文化理論とも「主要な点で一致する」¹⁷と言っている。この理論は現代の言語学において主流ではないようであるが、一つの意味論の系譜に属するものである。

2—(2) 西田哲学の視座と井筒東洋哲学の視座

この意味論の枠組みの発展として、「深層意味」や「言語アラヤ識」といった後に出てくるキータームを位置づけることができよう。そうして形成される哲学的意味論のなかに、哲学思想についても宗教思想についても文学作品についても井筒にとって有意なすべてのものが納められ得るはずであり、井筒において西田哲学もまさにそのなかで理解されていたと思われる。

それでは西田の視座では、井筒のこのような意味論の枠組みはどのように捉えられるであろうか。『善の研究』における純粹経験の考え方は、井筒の枠組みとよく似た構造をもっている。X に当たるものが純粹経験であり、絶対無分節の X が言語に記載された意味秩序に分節化するということは「純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明」することと重なって理解できる。ただ決定的に違うのは、プリズムに当たるものが言語に登録された意味秩序ではないという点である。

西田は、純粹経験を「全く自己の細工を棄てて、事実に従うて知る」ことだと説明しているが、その「自己の細工」がプリズムに当たるであろう。「たとえば、色を見、音を聞く刹那、未だこれが外物の作用であるとか、我がこれを感じているとかいうような考のないのみならず、この色、この音は何であるという判断すら加わらない前をいうのである」¹⁸。という一文によるならば、「自己の細工」とは経験されたものについてなされる一切の思考はもちろん、経験についての判断も含まれる。ここで言われる判断は「この色は赤である」というような知覚判断であり、言葉による同定を指す。この限りでは、「自己の細工」は言葉に登録された意味分節に究極するように見える。

だが『善の研究』での純粹経験の特徴は、それが「意識現象」だということにある。西田は「意識」という概念を明確に定義していないが、現代の心理学が対象とするような「意識」とは異なっている。『善の研究』にはヴントやスタウトやジェイムズの名前が出てくるが、彼らはまさに意識の研究が哲学と心理学に分かれる時期に活躍した人々であり、哲学と心理学の両方の主題となるようなものとして西田は「意識」を捉えていると言える。さらに、ラテン語の *conscientia* (意識) は元来は「良心」の意味で用いられており、デカ

¹⁷ 同書、16頁。

¹⁸ 西田幾多郎『善の研究』、岩波文庫、2009年、15頁。

ルト以降、「意識」という意味で用いられるようになるが、西田の「意識」は「良心」の意味も含み込んでいるようなところがある。ここで詳論することはできないが、とにかく西田は純粹経験を、意味賦与がなされる以前の意識現象としての「現在意識」であるとしている。そして、純粹意識がどのように成立するかということから、意識の焦点としての注意と、注意を指導するものとしての意識の統一作用に西田は注目してゆく。そこで見えてくる「自己の細工」は意識化の枠組みであり、認識の構造としての主観-客観構造である。西田が純粹経験という概念で示したかったのは「経験する」ということのなかに起こっている知の明るみであったと思われる。「経験するというのは事実其儘に知るの意である」と言われるが、この「事実其儘に知る」はそれまで認識論で扱われてきた知とは異なる知のあり方を指しており、それはやがて「自覚」という言葉でよりの確に示されるようになる。自覚ということもその後の思索で根柢に向けて突き詰められてゆき、「事実其儘に知る」は「絶対無の自覚」として語られるようになる。この絶対無が井筒の言う X に相当するであろう。絶対無の自覚に至ることを絶えず妨げているのは、対象化の作用であり、そこに成立する主観-客観構造であるから、西田においてプリズムに当たるものは、主観-客観構造だと言えるであろう。言葉と意味は多層的に捉えられる知の構造から説明されてゆく。

そこで探究される知の構造は、言語コミュニティによって異なるものではない。言語コミュニティによって差異が出るのは、知の構造のどの層、どの局面に力点が置かれるかということであり、知の構造そのものは普遍的である。そういうものとして思惟されていると言った方がよいかもしれない。

井筒の表現では、以前の引用にも出ていた「具体的」という語が一つのキーワードになるであろう。そして具体的であることは「科学的」ということになる。井筒の行なった『コーラン』のアラビア語の意味分析は「具体的」で「科学的」な分析になる。「ここで〈科学的〉とは、何よりも先ず経験的、帰納的、ということ、つまり、アリストテレスだとかカントだとか既成の倫理学思想体系の立場に依拠することなく、与えられたテキストに現れているままの姿でじかに分析することである」¹⁹。井筒においては、過去の哲学者の思考に依拠するのは「抽象的一般性」に止まることであり、十分な学問性をもたないことを意味する。これは、西田のような哲学的思考の仕方に対する厳しい批判となる。井筒はここで「経験的」「帰納的」という言葉を用いているが、「与えられたテキストに現れているままの姿でじかに分析する」という言い方からすると、「実証的」という語が彼の「科学的」ということを的確に表わすであろう。実証性は現代において知の確実性をわかりやすく保証するものである。井筒の東洋哲学が実証性を基盤とするということは、西田哲学のような伝統的な哲学的思惟の形と比較した場合の一つの大きな特質である。

しかし、西田の立場からすれば、科学は認識の主客構造を前提にして初めて成立するものであり、主客構造をもつ知の不十分さは科学知の不十分さにほかならない。西田の思索は、主客の構造がどこから起こってくるか、主客の関係が現れ出ることによって何が見え

¹⁹ 『井筒俊彦著作集 4 意味の構造』 25 頁。

なくなるのか、ということを追究してゆく。このような思索において、実証的な仕方での言語の分析は思索の手がかりを与えるものであっても、思索の基盤を獲得させるものではない。そこで追究されるのは、テキストに示されている言葉ではなく、既に述べたように、「論理」である。

ギリシア語の「ロゴス」は、言葉、論理、法、根拠などいろいろに訳される語であり、ヨハネ福音書の冒頭で「初めにロゴスがあった」と語られることによって、キリスト教神学とギリシア哲学との結節点としての意義をもつようになった語である。西田はこの語を「論理」として受け取り、それを徹底的に追究することになったと言ってよいであろう。それに対して、井筒はロゴスを「コトバ」と訳す²⁰。ロゴスという語のなかに含まれるどの契機を受けとめるかということが、哲学的思索の方向を決定すると言えるところがある。「言語哲学としての真言」を読むと、井筒は最初からロゴスを言葉という仕方で受けとめていたようであるが、言葉をカタカナ書きの「コトバ」と表記したとき、一つの変容が起こっていると解される。通常我々が言葉として理解しているものを越えたところを、「コトバ」という表記で示そうとしている。その越えたところは、西田の「論理」と通じているように思われる。だがそのとき、井筒が意味分析において追究した実証性はどのようになるのだろうか。

神秘的体験からすべてが生み出されるとする考え方と、科学的な意味分析論を基礎に据える考え方とは、相反するところがある。しかし、井筒において両者は最初から一つに結びついているように思われる。その関係を明らかにすることが、次の課題である。

【発題2】

井筒俊彦とユダヤ思想 —哲学者マイモニデスを中心に—

市川 裕（東京大学教授）

ねらい

井筒東洋思想という壮大な構想にあって、ユダヤ教はどのような位置を占めているのだろうか。井筒という東洋思想の先達を導きとして東洋思想の深層に分け入ったとき、ユダヤ教の思想的営為が果たして東洋的思惟構造のどこに位置するかを見極めたい。

²⁰ 井筒俊彦「言語哲学としての真言」『読むと書く：井筒俊彦エッセイ集』若松英輔編、慶應義塾大学出版会、2009年。

要旨

ユダヤ思想の中でも中世ユダヤ哲学の最高峰、モーゼス・マイモニデス（1138–1204）を、いわばユダヤ思想を代表するものとみなした。マイモニデスにとって、哲学とは普遍的学問であって、「ユダヤ哲学」ではなかったのであり、しかも、彼が哲学によって試みたのは、ユダヤ啓示法が人間の完全性を実現する最善の法規範であることの証明であった。彼は、ユダヤ教の根幹である神の啓示に、哲学という武器を持って真正面から立ち向かったとあってよい。普遍的哲学を道具にして、ユダヤ教の宗教哲学を最も体系的に成し得た信仰者が、マイモニデスの真の姿だったのではないか。それでこそ、井筒東洋思想においてある確かな位置を占めるに足るものである。

マイモニデスの業績

井筒は、中世ユダヤ哲学史の流れを叙述する中で、マイモニデスをいわば頂点として描いている。これは哲学史とユダヤ教のどちらの視点からも異存のない、通説の立場とみてよい。ラビ、法学者、哲学者、医師として働き、主要著作として、ユダヤ教関係で『ミシュネー・トーラー（第2のトーラー）』、哲学では『モレ・ネヴヒーム（迷える者の導き）』を挙げることができる。前者は、ユダヤ啓示法を最初に体系化した法典であり、後者は、哲学と聖書の預言の矛盾に迷う知識人への指南書である。その生涯は、「モーセからモーセまで、モーセのような人は誰も出現しなかった」といわれている。聖書の預言者モーセに比肩する比類ない指導者としてユダヤ教史上、燦然と輝いている。

全業績を振り返ればそういえるのだが、波乱に満ちた実際の生涯を知れば知るほど、それだけの業績をあげたことに驚きを禁じ得ない。生い立ちから波乱に満ちて、地中海を西から東へと遍歴し、定まった哲学の道に没頭して大成したのとは程遠く、いったいいつゆっくり勉強できたのかいぶかしく思うほどの生涯を過ごしている。ユダヤ教全体が衰退の危機に向かいつつあるなかで、あてなきユダヤ教の未来を明確に方向付けようとする強い意志だけが、彼自身とユダヤ社会全体の不安な生を支え続けたときえいえよう。それゆえ、先ず簡単に、その生涯をなぞっておきたい。

マイモニデスの生涯

マイモニデスは、ムスリム支配下のスペイン、コルドバに生まれた。ユダヤ名は、モシェ・ベン・マイモンで、通称はラムバム *Rambam*、ラテン名は、モーゼス・マイモニデスである。境遇と学問的傾向において、同じコルドバに10年ほど前に生まれたイブン・ルシュド（1128–1198）と酷似している。イブン・ルシュドは、法学者の名門の家系に生まれ、哲学は独学で修め、1168年以降はセビリヤの法官となり、82年にはコルドバの大法官で、ムワッヒド朝の宮廷医を務めた。政治学を除くアリストテレス全著作の註解が主要な業績である。97年に哲学の禁止で追放処分を受け、翌年、王と和解した。マイモニデスとの大きな違いは、著作の傾向ではなからうか。そこには学問的使命の違いを感じさせ

る。

マイモニデスは、放浪のラビと形容できる生涯を送った。コルドバに生まれたのち、ムワッヒド朝の侵略にあつて各地を転々とし、モロッコのフェズに至り、数年密かにとどまり、ある事件で逮捕寸前にそこを脱出してパレスチナのアクレに至る。途中、地中海の荒天で遭難しかかっている。パレスチナの地は十字軍支配下にあつたため、アレクサンドリアを経てカイロに至る。海洋交易に従事して家族を支えた弟が遭難死してからは、アイユーブ朝の宮廷医として精勤し、旧カイロのフスタートのユダヤ社会の医師でありラビとして多忙を極めつつも、精力的に執筆活動を行い、晩年は穏やかな日々を過ごした。

放浪のラビ、マイモニデス

このような放浪の原因は政治的な不安定のゆえであろうか。確かに、当時のスペインは、ムワッヒド朝の狂信的な宗教迫害で、多くのユダヤ人が強制改宗させられ、難を逃れて各地を移動するユダヤ人は多くいた。マイモニデスのみならず、ムスリム・スペイン時代のユダヤ黄金時代と呼ばれる時代でありながら、同じ場所で生まれ、育ち、死んでいった著名な知識人はほとんどいないといわれる。それは、流転や漂泊が負の面だけではなかったからである。

イスラームが進出した 11 世紀から 13 世紀にかけて、地中海世界は、後の 16 世紀のフェリペ 2 世時代に先駆けて、ひとつの「地中海社会」といえるものが存在したと考えられている。これは、ハンガリー出身の歴史学者、シュロモー・ゴイテインが、カイロのユダヤ教会堂の廃書蔵ゲニザで 19 世紀末に発見された大量の文書を分析した結果、得られた想定である。当時のカイロでは、ユダヤ人は 100 種類もの多様な職業に従事していたとみられており、通商と産業が栄え極めて成熟した社会が存在したことが知られるようになった。地中海世界は、969 年から 1250 年まで、東のエジプト、レバント、西アジアと、西のスペイン、コルシカ島、北アフリカと、北のルーム（ローマ・ビザンツ王国）もしくはイフランチュ（フランク王国）の 3 つに政治的には区分された。3 地域は互いに政治的には対立していたが、海上交通と交易の安全は確保され、諸王朝による地中海交易ネットワークは、あたかも自由貿易圏を形成し、人、モノ、カネ、そして書籍が広く流通していたと考えられる。こうしたネットワークによって、人物の交流も活発で、学問を求める知識人が比較的自由に旅したのである。こうしたなかで、学問が東から西へ、そして西から東へと発展を遂げた。マイモニデスの生涯も、そうした壮大な地中海世界を舞台とした活動と見ることも可能である。

第三回 研究フォーラム

【開催趣旨】

東洋思想・イスラームの世界的碩学、井筒俊彦（1914-1993）は、世界の諸宗教思想に精通したうえで、独自の「東洋哲学」を構想したことで知られます。彼は東洋の主要な思想テキストを意味論的に読むことによって、「東洋哲学」という思想空間を創出しようと試みました。

現在、井筒の生誕100年を記念して、井筒俊彦全集（慶應義塾大学出版会）が刊行中です。井筒・東洋哲学は、海外でも幅広く注目されるようになっていますが、この科研・共同研究では、昨年度に引き続いて、下記の通り、第三回研究フォーラムを開催させていただきます。

【開催日時・場所】

日時：2015年4月25日（土）14：00～17：00

場所：京都大学文学部第2講義室（吉田キャンパス、本部構内）

【おもなプログラム】

趣旨説明

【発題1】「現代的情况に対する井筒思想の適用可能性

—生命倫理の状況を中心に—

池澤 優（東京大学教授）

【発題2】「言語、意識、存在

—井筒俊彦が開顕する仏教思想の深淵—

下田正弘（東京大学教授）

全体討議

【発題1】 現代的情况に対する井筒思想の適用可能性
—生命倫理の状況を中心に—

池澤優（東京大学教授）

本発表では、井筒俊彦の思想が現代的情况を考える上で今でも有効なのかどうか、有効であるとしたら、それをどの方向に展開していくべきであるのかを考えたい。発表者の専門の関係で、現代的情况の具体例は生命倫理としたい。まずは井筒の思想を発表者なり

に要約し、次に生命倫理の状況から、現在の思想的課題が何なのかを明瞭にし、最後にその課題に対する井筒思想の適用可能性を考える。

考察の対象とする井筒の論文は、主に以下の通りである。

「人間存在の現代的状況と東洋哲学」、『意味の深みへ—東洋哲学の水位』、岩波書店、1985。
(「現代的状況」と略称する)

1979年12月に行われた慶應義塾大学主催国際シンポジウム「地球社会への展望」の第五セッション「地球社会の思想」における発表原稿“Oriental philosophy and the contemporary situation of human existence”の日本語訳(シンポジウム報告者は、慶応国際シンポジウム実行委員会編『地球社会への展望—慶応国際シンポジウム』、日本生産性本部、1980)。もと英語、報告書は松原秀一(慶応大学文学部教授)訳。著作集掲載論文は著者自身の訳。

「文化と言語アラヤ識」、『意味の深みへ—東洋哲学の水位』(同上)。(「言語アラヤ識」と略称)岩波書店創業七〇周年記念国際フォーラム『現代文明の危機と時代の精神』、1984。
「コスモスとアンチコスモス—東洋哲学の立場から」、『コスモスとアンチコスモス—東洋哲学のために』、岩波書店、1989。(1) (「アンチコスモス」と略称)

1986年12月13~17日、天理大学シンポジウム「コスモス・生命・宗教」公開講演。また、必要に応じて「意識と本質—東洋哲学の共時的構造化のために」(1980-82)、『意識と本質—精神的東洋を求めて』、岩波書店、1983を参照した。

現代的状況における井筒を考える上で、それぞれが発表された年が意義深い。1979年はアメリカで最初の国家レベルの医療・生命倫理の委員会である「生命科学および行動科学研究における被験者保護のための国家委員会」(National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, 1974-78、略称「国家委員会」。後述)の最終報告書『ベルモント・レポート』(The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research)が発表された年であり、また、ハンス・ヨナスが『責任という原理』(後述)を出版した年でもある。後述するような生命倫理における分岐は、この年に始まったと言える。一方、1986年はアメリカのダルベッコがヒトゲノム解読計画を提唱した年(始まったのは88年、終了したのは2003年)であり、その完了と共に生命科学と生命倫理が一挙に現在の状況になだれ込むことは、今さら言うまでもないだろう。井筒俊彦は近代(モダン)とポストモダンのはざままで思考していたのである。

1. 井筒俊彦が「東洋哲学」を通して見ていたものは何なのか?

最初に、発表者なりの視点から、上述の諸論文の論理をまとめておきたい。発表者の考えるところでは、五つのポイントが存在する。

① グローカリゼーション、文化的普遍者、文明の衝突

第一は、「東洋哲学」の構想、あるいは「西洋」対「東洋」という構想は、「地球社会化」

「地球的統合」という状況の中で考えられていることである。「地球社会化」とは、言うまでもなく、グローバリゼーションであるが、そこでは均質化・一様化と多様化・対立の相反する方向が同時に存在するとされる。均質化・一様化とは「機械文明という名で知られる…ある特殊な型を至るところに作り出している」「人間の…存在様態の一様化」である（「現代的状況」15頁）。一様化して広がっていくものを井筒は「文化的普遍者」(cultural universals)と呼び、それは「科学技術文明は西欧の科学精神の典型的かつ独特の産物」であったにもかかわらず、「それがもはや……いろいろな地域文化のひとつではない」、「今では普遍的な、「地球社会」的な現象になっている」という現象、及び科学技術の基底にある思考法——即ち「歴史的には古代ギリシャの原子論者たちまで遡り、「ニュートン力学に、その古典的なモデルが見られ」「デカルトの立場が典型的な形で提示する物心二元論」「現実を心と物質に分ける基礎的二分法」——が「人間の生活空間の技術的一様化という現象に対して強力な理論的基礎づけを提供する」現象に他ならない（同18～19頁）。

一方、多様化は「文化的普遍者」の普及は必然的に対立（今日的な言葉で言うなら、文明の衝突）に至らざるを得ないことを指す。そもそも文化はそれに所属する人間の認識を拘束するから、異なる文化間で真の意味でのダイアローグの可能性はない（不可共約性 incommensurability）。近代科学文明の考え方が特定文化から生じたものである以上、それが広がることは、文化的な衝突を生んでいくことを意味する。グローバル化は必然的にそれに対抗するローカル化をもたらす、即ち、グローカリゼーションに至ることを予言したものであると言える。この予言が正確に的中したことは、贅言を要しないであろう。

ちなみに「文化的普遍者」には、現代において「一定の事物、事態、観念、価値などが……大多数の人に共有されると、画一化……された構造ができあがる」という側面以外に、人類の文化にもともと共通構造があるという側面（「人間が…本性的に備えている普遍者がたくさんある…物理的、生物学的、身体的、容貌的普遍者」）の両方がある（同16～17頁）。この指摘は重要である。というのは、より良い生を生きたいのは人間に共通の願望であるが、現代的な一定の価値が普及すると、その価値とは合致しない生を質の劣ったものと見なし（内なる優生思想）、技術によってそれを改変する志向（エンハンスメント）が生まれるからである。

②「西洋」対「東洋」

第二に、従って、井筒の基本構想は、グローカリゼーションにおける一様化と対立という相矛盾する方向を見据えた上で、グローバル化しつつある「文化的普遍者」とは異なるものを「東洋」として設定し、それを活かすことで一様化と対立を共に乗り越える方向で設定されている。それが井筒における「西洋」と「東洋」という設定の意味でなのであって、それを表すために以下のような二項対立が持ち出されるわけである。

(西洋近代) 西洋 ↔ 東洋 (非-近代)
 表層 ↔ 深層
 (ロゴス中心主義) コスモス ↔ アンチコスモス
 自我 ↔ 自己

分節 原語 名 ↔ カオス 渾沌 無 分節以前

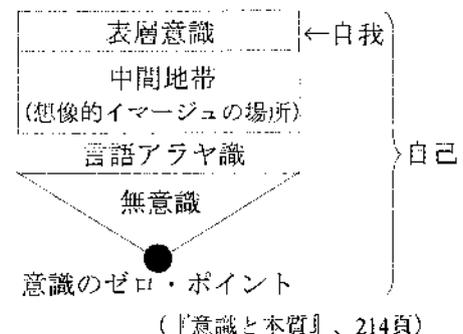
そこで目的とされるのは「西洋」を打倒して「東洋」が勝利することではない。異文化間の「不可共約性」自体は前提として認めつつ、その対立を新たな「創造」性の契機とし、より「高次の」「粹組み」を獲得する「東洋哲学と西洋哲学の「地平融合」(同 43 頁)が最終目的であり、「一元論的統合主義に代って……多文化共存のビジョンに基づく多元論的文化相対主義」の「新しい文化パラダイム」(「アンチコスモス」268 頁)が志向されるのである。

③自我 (エゴ) と自己 (セルフ)

第三のポイントは、井筒の人間観である。「西洋」(近代)のパラダイムがなぜ充分ではないかという、それが表層的な分節を固定的なものとする、コスモスを抑圧のシステムにしてしまうからである。井筒は自己 (セルフ) と自我 (エゴ) を区別し、自我は人間存在の表層であるのに対し、自己は表層と深層を含めた全体であると捉える。自己は「人間実存の中心」であるだけでなく、他者との関係性、「間主観的統一性を成立させる原理」であり、「人間内部の……創造的エネルギー」であるとされる。もちろん自意識の主体としての自我は必要ではあるが、それが健全であるためには自己と直結している(「実存の深みに根を下して」)必要があるのであって、デカルト的・二元論の世界観の普遍化は、自己を自我に矮小化し、「人間が自然(母なる大地)との内的な本来の一体性を失って自然から疎外されていくこと」、即ち人間疎外、人間の自己喪失をもたらしてしまう(「現代的状況」20~21 頁)。従って、近代的な自我を「自己の多層構造全体のなかに定位しなおすこと」によって「我々自身を作り変えていかなければならない」(同 40 頁)のであり、それが本当の意味でのグローバル化であるとされる。

④存在 (リアリティ) / 言語/意識の重層構造

第四に問題になるのは、自我を「自己の多層構造全体のなかに定位しなおすこと」が如何なる事態であるのかである。これが井筒の議論で最も知られた部分であろうが(『意識と本質』214 頁の模式図参照)、存在(言語/意識)を重層構造として捉え、表層においては文化ごとの分節とそれに付随する価値観が確立しているが、それは実は固定的ではなく、深層(アラヤ識)は水平的には個人の意識を超越し、垂直的には全人類の体験の総体につながる、集合的な下意識を構成している。そこでは多様な可能性(「種



子)が沈潜しており、それが言葉(文化)を支えているのであって、一部の「種子」が明瞭な形態を採った時に言葉になるのである(「言語アラヤ識」68~71頁)。「東洋哲学」は表層的分節を言語の意味分節作用によって形成された仮構(妄念、マヤー)とし、根源的には渾沌(無)であると認識するので、表層的な分節に束縛されず、深層の「種子」に対して開かれた態度を採ることができる。

⑤自由、主体性

最後のポイントは、「東洋哲学と西洋哲学の「地平融合」により獲得される、新たなパラダイムである。異文化との接触(グローバル化)によって、表層言語が自明としている前提が揺らぎ、相対化する。それは危機であるが、同時に深層の「意味可能体」が活性化し、新しい、より開かれた「枠組み」が生まれる可能性がある。そのようにして生まれたものも一つの「枠組み」であることは逃れがたいが、元のものより視野が広く、より柔軟になるであろう。グローバル化の中に「東洋」を組み込むことによって、一定の分節体系に縛られない「無」中心的な「解体されたコスモス」を形成することができるのであって、それにより自由な意識(「新しい主体性」、「アンチコスモス」307頁)を獲得することができる。

2. 井筒の「東洋哲学」構想の意味と評価

次に、発表者の視点から、井筒の構想の意味を考えておきたい。

①「西洋」「東洋」の意味するもの

先ず、井筒の議論の中で、「西洋」とは地理的・歴史的概念としての西洋(ユーラシア大陸の西)のことではなく、「近代」(西洋近代)を指している。従って、それに対置される「東洋」も地理的・歴史の実体のことではなく(「東洋哲学……を全体的に一つの「文化的枠組み」として捉えることは非常に難しいのですが、それを作業仮説的にあえて一つの統合体と見なして……」、「現代的状況」29頁)、近代とは違うあり方、オルタナティブを指している。

特徴的なのは、「近代」の根源が古代ギリシャにあることを根拠に、「近代」=「西洋」と捉えることが正当化される点であろう。「近代」の根源が古代ギリシャにあるとすること自体は正しいが、「近代」と「古代」の連続性を重視し、「西洋」対「東洋」と問題を設定することは、比較文化論であると誤解される可能性があるのではないかと。井筒が「東洋哲学」によって構想していたものは、事実レベルにおける比較文化ではなく、焦点はあくまでも近代批判であったと発表者は考える。(2)

②創造的な読み込み

もしそうであるなら、井筒の「東洋哲学」への言及を事実レベルで正しいか間違っているかを云々することは、全くのお門違いであることになる。志向されていたのは、「西洋」

(=「近代」)に対抗するオルタナティブを構築するために「東洋」を自由に創造的に読み込むことなのであって(「東洋哲学の諸伝統を過去の貴重な文化遺産としてまつり上げておかないで、未来に向かってその新しい発展の可能性を探り……活性化し、国際化に向かう現在の世界文化の状況の中で、東洋哲学のために新しい進展の道をきり拓くため……」、「アンチコスモス」270頁)、「東洋」の諸伝統は、それが「西洋」に対抗するのに有効か否かという視点から評価されることになる。

◎全体論

グローバル化する「西洋」として井筒が見ていたものの中核は、自我(エゴ)中心の価値観、霊肉二元論、機械論的自然観、即ち、価値の中心は自我(人間)にあり、物質(自然)は人間に利益をもたらす限りにおいて価値があり、従って人間は自然に介入・操作することで利益を最大化するべきであるというものの考え方(近代的価値観)にあると考えて、先ず間違いない。人間中心的価値観は人間を解放するどころか、逆に人間を拘束する檻になっているというのが、井筒の批判の焦点である。従って、彼の「東洋哲学」は、自/他(人間/自然)という表層的分節とその価値観を批判し、全体論的視点(holistic view 人類全体、宇宙全体に通じる自己(セルフ))の回復を主張する方向に向かう。

但し、自我(エゴ)を価値の中心とすることは、近代になって始めて登場する考え方である。この点については、次節で生命倫理の状況に即して論じたい。そのような近代的価値観を批判するには、「西洋」対「東洋」という枠組みを採用するよりは、近代と古代の断絶を強調して、近代的枠組みが成立してくる文脈を問題にした方が、批判としては有効ではないだろうか。

④言語アラヤ識、種子、潜在態

井筒の構想は、西洋近代批判、近代超克の主張として、王道である。但し、近代の超克が如何になしえるのかについては、かなり曖昧である。先ず、人間の意識には、表層とは別に深層(言語アラヤ識)があり、表層での動きは深層に痕跡を残し、それが「種子」となり、異文化との接触によって表層が相対化されると、「種子」が活性化して新しい「枠組み」が生まれるとされるが、その状況が具体的に何を想定しているのか、極めて分かりにくい。考えるに、言葉にならない曖昧な道徳感情のようなものか。しかし、そう考えると、曖昧な道徳感情は文化によって左右されるから、深層が文化を越えるものと設定される理由が分からなくなる。井筒は、道徳感情は普遍的なものと考えていた可能性もある。総じて、人類に共通するものと、文化特有のものがどこで区分されるのか、分からない(アラヤ識のどこまでが文化で、どこからが普遍なのか)。

3. 生命倫理の現代的状況

井筒の構想が持つ意味を考えるためには、それが生まれた状況の中に位置づける必要が

ある。そこで、応用倫理（生命倫理・環境倫理）の流れを援用することで、1979～1986年という時代の文化史的な意味を考えたい。

④アメリカの標準的生命倫理とパーソン論

「生命倫理」(bioethics)という語彙は、1970年、腫瘍学者であったファン・ポッターが「環境破壊の危機を克服して人類が生き残るための科学」という意味で用いたのが最初である (Van R. Pottter, “Bioethics the science of survival”, 1970. *Bioethics: Bridge to the Future*, 1971 (『生命倫理学—未来への架け橋』, 1974)。但し、同年にはヘースティングス・センター (Hastings Center)、翌年にはケネディ倫理研究所 (Kennedy Institute of Ethics at Georgetown University) が創設され、その中でポッターとは別に bioethics という語が考案されたという説もある。(3) いずれにせよ生命倫理は (ポッターの意図とは異なり) 人間の生命がかかわる領域、特に医療と保健の領域における問題を、道徳的諸価値や倫理的諸原理を応用することで検討する学際的ディシプリンという意味で、医療専門職 (メディカル・プロフェッション) 内部の職業倫理であった従来の医療倫理 (medical ethics) に代わって急速に確立していくことになった。それが医療と臨床の分野で急速に権威を獲得した理由は幾つかあるが(4)、最も大きな要因は 1974～78年にアメリカで初めての国家レベルの委員会として「国家委員会」が設置され、その答申が速やかに法として実現されたことにある。「国家委員会」は医学の専門家だけでなく、哲学者、倫理学者、神学者、法学者などを幅広く含むもので、人文系諸学が医療分野に参入するという生命倫理の特徴を体現していただけではなく、その最終報告書『ベルモント・レポート』はアメリカの生命倫理の原則を確立する上で大きく影響した。

その原則とは人格の尊重、善行、正義の三つである (通常、これに無危害を加えた4つが生命倫理の四大原則とされる)。(5)

善行(beneficence)：医療従事者は患者とその家族の福利を増進する義務がある。

無危害(non-malficence)：医療は身体への侵襲を含む。健康の回復を目的とし、

患者の同意がある場合のみ、その侵襲は正当化される。

公正(justice)：貴重な医療資源の公正な分配。医療とその情報へのアクセスを平等に保証すること。

人格の尊厳(personal dignity)、自律(autonomy)：患者と家族の自己決定権=informed consent (十分に情報を提供された上での同意)

この4原則は全てが等しい重要性を持つのではなく、人格の尊厳が要の位置にあり、他の原則はその下に置かれることが、アメリカの生命倫理の最大の特徴になる。

アメリカの生命倫理がそのような特徴を帯びたのは、多分に偶然の要素による。「国家委員会」が設置された原因は、非人道的な人体実験が行われていたことにあり (1972年7月26日、タスキーギ事件) (6)、人体実験においては被験者の自発的同意が何よりも重要だからである (ニュールンベルグ綱領、1947)。実際、連邦最高裁が中絶禁止を憲法違反としたロウ対ウェイド判決が1973年1月22日、遷延的植物状態が問題となったカレン・クイン

ラン事件が1975年、出来事の起こる順序がずれていたら、全く異なる生命倫理が成立した可能性もある。ともあれ、人格の尊厳＝自己決定の尊重＝インフォームド・コンセントがアメリカの生命倫理の最大の原則となったことで、尊厳がある存在であるか否かは、その主体が自己意識と継続的な経験の意識を有すること、即ち思考能力とコミュニケーション能力*を有する「人格」(person)であることによって判定されることになった。(7)

この論理を俗にパーソン論という。

中絶……胚、胎児は思考能力を有する人格とは思えないから、中絶には倫理的な問題はない。

新生児も一定程度までは人格ではないから、重篤な障害などを理由にする嬰兒殺しは容認できる。それらは人格である親の所有物であり、所有物として尊重されるのであって、所有者である親が、例えば障害を有する新生児を臓器のドナーや人体実験の対象にすることを決断したなら、それをとがめるいわれはない。

安楽死……重篤な認知障害の場合、人格の範疇から逸脱していると見なしえる。従って、本人があらかじめ安楽死を希望している場合は、その意思を尊重すべきであるし、本人の意思がない場合でも、極端に生命の質 (quality of life, QOL) が低くなっている人の生を終了させること (慈悲殺、mercy killing) は是認されることになる。但し、パーソン論者も本人の事前指示 (advance directives) がない状態での安楽死は認めておらず、その論拠としては「滑りやすい坂道」論(8)を用いる。

脳死……脳死者は人格ではあり得ないので、パーソン論者は当然、脳死概念を容認する。特徴的なのは、思考をつかさどるのは大脳なので、パーソン論者は、現在一般的な全脳死基準(9)ではなく、大脳死基準を採用することである。

生殖補助……前述のように、パーソン論者は卵子、精子、胚は人格の所有物と見なすので、当然、関係者である人格の同意があるならば、人工授精、体外受精、卵子提供、胚移植、代理母など生殖補助医療を許容する。但し、クローン技術は新たな人格を作り出してしまうので、認めない傾向が強い。クローン技術を応用したES細胞は新たな人格を作り出さないので、問題とされることはない。

つまり、パーソン論は自律的理性的思考を判断基準とし、その基準に基づいて生命の質 (QOL) が高いか低いかが、線引きする論理である。この理性的存在 (人格) の自律的決定に最大の価値を賦与する生命倫理は、1980年代に世界中に広まった (グローバル化)。しかし、人格の尊厳＝自己決定を主軸とする論理は、間もなく厳しい批判にさらされ、インフォームド・コンセントも欧米においてすら必ずしも理想的には運用されていないことが明らかになってきており、その中でアメリカ的な意味での人格の尊厳とは別の原則が模索されているのが現状と言える。典型的な例は日本(10)とドイツであるのだが、ドイツの場合を紹介しておきたい。

⑤ドイツのオルタナティブな生命倫理

ドイツでは遺伝子の問題（遺伝子工学、エンハンスメント、ES細胞）が焦点になった。遺伝子の改変は後代に影響を及ぼすので、まだ存在していない人格の尊厳（世代間倫理）を考慮に入れる必要があり、個人の自己決定だけでは充分ではない。ドイツの国家レベルの倫理委員会「現代医療の法と倫理審議会」はその論理を以下のように構築した。(11)

審議会の報告書は「世界人権宣言」第一条「すべての人間は生まれながらにして自由であり、かつ尊厳および諸権利について平等である。人間は理性および良心を授けられており、互いに同胞の精神で行動しなければならない」を引用し、それは権利の宣言というより、他者の権利を尊重する義務の宣言であり、その義務は不可侵の権利を有する他者の「人間の尊厳」に向けられているとする。その上でカントの「汝の人格や他のあらゆる人の人格の内にある人間性を、常に同時に目的として取り扱い、決して単に手段としてのみ取り扱わないよう行為せよ」(正確にはカントに対するブラウン『人間性と生命医科学』の解釈)を引用し、「人間性」とは種としての人間が有する可能性(理念)であり、そのような人間の理念的イメージ(人間とは○○のようであればならないというイメージ)が尊厳を有するのであって、個人の意思が直ちに尊厳を有するわけではないとする。かくして「人間の尊厳」を要とし、その下に自由(自己決定)、平等、連帯などの諸権利が位置づけられる。

故に、科学技術を用いた遺伝子の改変が人間の規範的イメージを損なうならば、容認できない。そして、人間のイメージには弱さ、傷つきやすさ、破滅性、可変性が含まれる。人間は自然により限定された弱い存在であるからこそ、自己を完全にしようとすると同時に、他者の運命に共感し、支え合う(ケア)責任感が生まれる。技術により完全な存在となることを目指すエンハンスメントは、この人間社会を根底で支えている構造を破滅させるが故に、たとえ特定個人が自由意思によってそれを望んだとしても、容認できないという結論が導かれる。

おそらく、このドイツの論理は、アメリカの標準的な生命倫理と異なるヨーロッパの生命倫理の特徴をよく表している。ヨーロッパの生命倫理は「人格の尊厳」(自己決定の尊重)という原則を踏まえた上で、意図的にそれとは異なるものを構築しようとしたものであって、それはハンス・ヨナスの先駆的な試み(Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, 1979 (加藤尚武監訳、『責任という原理—科学技術文明のための倫理学の試み』、東信堂、2000)に遡り得る。ヨナスがやろうとしたことは、存在(自然、身体)の規範的な価値(人間身体を含めた自然が人間の意思の対象であることによって価値を持つのではなく、それ自体として尊厳を有すること)を、宗教に回帰することなく、哲学的な論理のみで論証することであった。そのため、人間は自分自身を改良する能力と自由を有するが、当のその能力を破壊するような改良は是認されず(改良者のパラドックス)、人間が自然を改変する能力を有することは、人間がそれを保持しケアする責任があることを意味するとして、自由意思に対抗する「責任という倫理」を主張したのであった。

©生命倫理の文化史的な意義

以上の生命倫理の流れが人類史の中で持つ意味は、ジェラルド・マッケニー (McKenny, Gerald P. *To Relieve the Human Condition: Bioethics, Technology, and the Body*. State University of New York Press, Albany. 1997)、ルートヴィヒ・ジープ (山内廣隆・松井富美男訳、『ドイツ応用倫理学の現在』、ナカニシヤ出版、2002)、トリストラム・エンゲルハート (H. Tristram Engelhardt Jr, *The Foundation of Christian Bioethics*, Swets & Zeitlinger Publishers, 2000) などに基づくなら、次のようにまとめられよう。西洋文明は古代から理性のみによって普遍的な価値と倫理を獲得できると信じてきた。それはキリスト教の中においても例外ではなく、もちろん信仰が道徳性を保証していたものの、推論的理性によっても道徳性に到達することは可能であるとされていた。その世界観の中では、宇宙 (コスモス) の中において万物はそれぞれの規範的な地位を有し、それと一致することが人間にとっての善であった (言うまでもなく、これは井筒の構想における「分節」「コスモス」に相当する)。キリスト教による単一的な世界が崩壊したとき、理性のみによって共通の道徳性を獲得しようとする指向性は存続する一方で、自然と人間 (理性) の間に根本的な分断が生じ、自然は無目的の法則によって動いており、道徳は宇宙 (自然) の中に根拠を持たないと見なされるようになる。この状況に対し倫理学は対象として自然を扱うことを放棄し、専ら人間、特に人間どうしの関係において争いを回避することを目的とするようになった。それならば過大な世界観や人間像は必要なく、人間は常に自分の利益になるよう行為する理性的存在であると仮定するだけですむからである。倫理の基盤がそのような人間観であるとするれば、理性的存在としての人間 (人格) を尊重することが最大の倫理になる。但し、人格を尊重するとは具体的にどうすることなのか、直ちに明らかではない。様々な価値観を持つ人々が共存する社会において人格を尊重するとは、具体的にはその意思を尊重すること、同意を得ることにならざるを得ず、個人の意思に最大の価値を賦与する考え方が成立することになる。そこに科学が加わることで、技術を用いて運命と自然への従属から人間を解放して意思を実現することが善なのであり、その意志を実現するために自然 (人間の身体を含む) を道具あるいは操作すべき対象と位置づける考え方が成立する。

以上は、いわゆる近代的な考え方というものを要約したに過ぎないが、標準的な生命倫理の「人格の尊重」という原則がその延長線上にあることは明らかであろう。但し、問題は、この考え方はいかなる苦しみがどの程度除去されるべきか、どこまで自然が改変されるべきで、最終的にどのような自然が望ましいのかを語らないので、とにかく制約と感じられるものを無限に除去し改変し続けることになる。それは人間を死と運命から解放しようとするが、結果的に自然と人間身体を技術の制御下に置くことを容認する論理にしかならない。その状況を前にして、人格の意思を制約する論理が求められているわけであり、ヨナスが、あるいはヨーロッパのオルタナティブな生命倫理が試みていることは、人間の

意思ではなく、人間のあり方そのものに尊厳があるとする（以下、この考え方を「人間の尊厳」(human dignity)の原則と呼んでおきたい)ことで、それを達成しようとしていると言える。

一つ付け加えておくと、1970年代にアメリカで「人格の尊厳」が提起されたとき、その提唱者は実は個人の自己決定の尊重とはかなり違う意味で使っていた。成立当初の生命倫理学者には相当多くの神学者、宗教学者が含まれており、彼ら（もちろん全員ではないが）は神および神に向かい合う者を人格と呼び、その尊厳は神に由来する（人は神に向かい合う存在であるから尊厳がある）と感じていた。(12) しかし、彼らはその感覚を信仰の言葉ではなく、世俗的な言葉で表現しようとしたのである。そのため生命倫理の内部で研究者がリクルートされるにつれ、「人格の尊厳」は単なる他者危害原則と等しいものに矮小化されてしまった。しかし、人間は常に自律的に単独で決定を行う存在であり、その決定は他者に危害を加えない限り、何でも尊重されるというのは、明らかに我々の持つ道徳的感覚に反する。ヨーロッパのオルタナティブな試みはアメリカの生命倫理で抜け落ちてしまった感覚を言語化しようとしていると言えよう。

しかし、このオルタナティブな試みは、一つの厄介な問題を内包している。それは「人格の尊厳」と「人間の尊厳」（あるいは「自然の尊厳」）をどう関係づけるのか、あるいは意思をどこまで尊重し、どこから制約するのか、という問題である。近代的な価値観を批判するといっても、それを完全に棄てることは、既に近代を經由した人間には耐えられない。とするなら、近代のすぐれた達成は維持し、問題点を修正していくことが、近代を乗り越えるということではなければならないわけだが、近代のどこがすぐれており、どこがそうではないのかについて、コンセンサスがあるわけではない。従って、どこまで個人の決定を尊重し、どこから自然や身体の尊厳を重んじるのか決定することは、「人格の尊厳」と「人間の尊厳」を奉ずる者たちの政治的なせめぎ合いの様相を呈することになる（これは近代が相対化されるに従い、現実起こっていることである。自由や民主主義といった近代的価値観に対し、一部の非西欧の指導者たちはそれらが文化的にそぐわないという、文化的相対性に訴えることで、権威主義的な支配を維持しようとする)。(13)

④ ユネスコ「生命倫理と人権に関する世界宣言」

一例として、2005年にユネスコで採択された「生命倫理と人権に関する世界宣言」を取り上げよう。この宣言は2001年にユネスコ総会において作成が提案され、2003年にユネスコ国際生命倫理委員会が原案の起草を開始、2005年10月19日に総会で採択されたものだが、起草した国際生命倫理委員会の中核メンバーがヨーロッパの人間であったため、ヨーロッパの生命倫理の論理が色濃く反映されたものになっている。「世界宣言」の枢軸は以下の15の原則にある。

① 人間の尊厳と人権の尊重

② 患者、被験者、その他の関係者の利益は最大に、害は最小にすべきこと

- ③意思決定を行う個人の自律は、当人が責任を取る限り、尊重される
- ④同意（インフォームド・コンセント）
- ⑤同意する能力のない個人の場合、その利益を最大化するようにする
- ⑥人間の弱さ（vulnerability）と純粹さ（integrity）の尊重
- ⑦プライバシーと秘密の保持
- ⑧平等、正義、公正
- ⑨非差別と偏見（non-stigmatization）の禁止
- ⑩文化的多様性、複数性の尊重
- ⑪人々の連帯と国際的協力の重要性
- ⑫環境や差別・貧困の撤廃を含めた健康をもたらすことが社会と国家の責任である
- ⑬科学技術の利益は全ての社会、とりわけ途上国と共有すべきである
- ⑭生命科学が未来世代に及ぼす影響（遺伝子を含む）を十分に考慮しなければならない
- ⑮環境、生物圏、生物多様性の保護を十分に考慮しなければならない

容易に見て取れるのは、①③④⑤⑦は「人格の尊厳」原則⁽¹⁴⁾、②は「善行」「無危害」原則、⑧⑨が「公正」原則であり⁽¹⁵⁾、標準的な生命倫理と同じであるが、⑥は現にあるがままの人間のあり方が尊厳であるという考え方（「人間の尊厳」）であり、⑭は自然や人間のあり方を不可逆的に変更することを否定する世代間倫理に相当する考え方、⑮は環境倫理に相当するが、健康の問題を臨床に限定せず、広くグローバルな意味での環境の中に位置づけるものであり、⑩⑪⑫⑬において人類の平等と連帯を強調するのも同じ考え方に基づくと言える。

「世界宣言」が「人格の尊厳」と「人間の尊厳」を並置する（バランスを取る）という方針で書かれていることは明らかである。ただこの二つの原則は本質的には矛盾するので、両者をどう調停するのかが重要になるはずだが、宣言の中にそれに対する言及は見られず、その点で曖昧（玉虫色）と言わざるを得ない。但し、上記⑩、宣言の第12条は、文化の多様性の尊重は「人権及び基本的自由」を犯してはならないと規定する。つまり、宣言の起草者は、或る特定の価値観に基づく規範（例えば、アメリカ的な自由と自己決定の規範）がグローバル化することを文化の多様性の原則により抑止することをねらったのであるが、文化的伝統と近代的価値観（「人権及び基本的自由」）が対立し、二者択一せざるを得ないようなぎりぎりの局面では、後者に与えることを選択したとののである。しかし、それでは特定の価値観のグローバル化を抑えることにはならないのではないかという疑問が生じるし、現にそのような視点からの批判が存在する⁽¹⁶⁾。

まとめるなら近代的価値観（人格の尊厳）の限界が明らかになってきており、それを乗り越えるための方向性（人間の尊厳）も明瞭になっているが、両者をどのように関連づけて、総合的な規範を確立していくのかは未だ見えていないというのが、現在の生命倫理の状況であると言える。⁽¹⁷⁾

4. 井筒思想の現代的可能性を考える

第1節で論じたように、井筒の基本構想は近代批判、近代とは異なる可能性を「東洋哲学」の名で呼んだアジアの諸伝統の中に探るということであつたとして良いと思われる。その構想は生命倫理が指し示している現代の思想状況を正確無比に反映している（1979年の段階でそれを正確に理解し、グローバル化は「文明の衝突」にならざるを得ず、よつて実際にはグローカル化になると見通していたことは驚異と言わざるを得ない）。その中で、表層意識で設定された分節とそれに付随する価値観が一種の“牢獄”と化してしまつており、人間を解放するどころか、逆に人間を抑圧するものになつてしまつていと批判されるが、これは先述したように、ジェラルド・マッケニーが、人間の自由を拡大し、運命と自然のくびきから技術を用いて人間を解放するという近代のプロジェクトは、人間を技術の支配下に置く結果をもたらしたという観察とも一致している（McKenny 前掲書、第1・2章参照）。

それでは、井筒の構想は、現在の生命倫理の課題に適用できるだろうか。井筒は生命倫理の状況を念頭に置いて論じていたわけではないから、我々は井筒がどう考えていたか、記述的レベルで推論するよりも、井筒の構想のどこに可能性があるか、創造的に読み込んでいく必要がある。井筒が「東洋哲学」について創造的にその可能性を考えようとしていたのと同様、井筒思想の現代的可能性を開拓していく方が、より生産的になるはずである。

先ず、前節で論じたように、生命倫理の現代的課題は明瞭である。「人格の尊厳」原則では、自然と人間身体の規範的な価値を守ることができない。何らかの形で、あるがままの自然、あるがままの人間がそのまま規範であるとする論理（「人間の尊厳」）を構築する必要があり、その上でそれと「人格の尊厳」を結びつけ、総合的な規範としていく必要がある。

一見すると、井筒の主張はこの必要性を満たしていないように見える。というのは、彼は存在の規範的価値は、表層的文化によって設定されたマヤーであり、根源的には無、渾沌であることを認識する必要性を論じているからである。例えば、“人間とは〇〇でなければならない”というイメージは幻想であり、本来的に価値の上下はない（「万物斉同」）とするなら、身体に対して如何なる加入を行い、恣意的に改変しても、それ自体は悪でも善でもないということになりかねない⁽¹⁸⁾、現にそのような方向でハンス・クエンゲは禅を批判している。

空を認識したものはまた、善悪の彼岸にいるのか？瞑想があまりにも異なつた目的に使用され、実際、誤用されうるということは、徳川軍事独裁主義の武士が示しているが、その後、我々の世紀に、再び日本の軍国主義者たちが、そして今日、ついに多くの攻撃的ビジネスマンがそうしているのではないか。いかなる道徳的尺度が僧侶、管理者、軍人を止めるのか？人は兵士として殺し、政治家として嘘をつき、ビジネスマ

ンとして盗んでもよいのか？実際、一切は「空」、全てはどうでもよいという理由で？悟りの道にある者は、それにふさわしく生き、少なくとも、ブッダの四つの根本的義務に従わなくてよいのか？自己批判的な禅の信奉者たちは、まさにこの問いをつきつけているのである。(ハンス・キューング、久保田浩・吉田収訳『世界諸宗教の道—平和を求めて』、世界聖典刊行協会、2001、152頁)。

しかし、体感のレベルとしては、キューングの批判的を外れのように感じる。これは井筒が深層の無や渾沌を踏まえた上で、更に普遍的な倫理を構想していたと主張したいということではない。発表者は禅については云々する知識はないが、井筒が頻りに引用する『莊子』の万物斉同思想は、キューングが言うように“一切は「空」、全てはどうでもよい”という方向には向かわない。むしろ全く逆だからである。時間の関係で、本日は莊子の思想を詳論することは避けるが、簡単にまとめるなら、莊子は儒家的な倫理規範は人間の本性を歪め、逆さにつるさされているような不自然な状態にしていると厳しく批判し、既存の価値観と事物・生命への執着を放擲することで、真の主体性と自由を恢復することを主張する。それにより事物の生成変化、生老病死の変転をそのままの形で楽しめるようになるが、生成変化、生老病死こそが宇宙の法則であり、実像である(「道」)から、それをあるがままに認識するとは「道」との一体化に等しい。たとえ儂い存在であっても、宇宙の真理を認識しているという意味で、人間は“永遠”の存在になることができるのである。莊子の場合、主張されているのは一種の美的感覚であるので、それを倫理と呼ぶことができるのかは微妙であるが、既存の価値観の否定という強烈な価値観が存在するのであり、「万物斉同」は“全てはどうでもよい”どころか、強い規範性を伴っているのである。

従って、井筒の場合にも、その思想から一定の倫理原則を導出するのは可能とすべきであろう。以下はそのためのラフスケッチである。第一に、井筒は、人間とは表層だけでなく、深層意識をも備えており、深層意識の中では既存の分節と価値観を相対化して、新たな価値を創出していく動的な存在として捉えていた。ということは、そのような能力を有する人間のあり方は変更を加えることは許されないとすべきであろう。例えば、薬を用いて思考を一定の方向(専ら現実的な問題のみに有効に対応できるような方向)に導出することは許容されないことになろう。第二に、井筒は自我(エゴ)ではなく自己(セルフ)に重点を置き、深層において個人の意識を越えて全人類の意識に通じているとするが、そこからは価値の中心を人類なり宇宙なり、全体に置くことが要請されるはずである。それと関連するが、第三に、表層的な分節を相対化し、「万物斉同」的視点を持つべきであるとする主張は、やはり人間中心的な価値を超えることを求めることになろう。ただ、ここで注意すべきは、人間中心主義の否定は自然の価値を人間の利益に優越させる方向には向かわないことである。(ここが最も重要であるのだが)全ての存在の価値が深層的に斉同であるとするなら、人間の利益が自然に優越するとも、自然の価値が人間に優越するとも言えず、ただ総合的に判断することを求めることになるからである。むしろ井筒の理路を敷衍するなら、人間以外の存在の価値にセンシティブな開かれた意識が求められることにな

ろう。それは自然か人間かという二者択一的なトレードオフではなく、創造的に別の「枠組み」を模索することになるはずである。(19) この創造的であることが第四のポイントになる。既に要約したように、井筒が既存の分節と価値を批判するのは、それが人間の意識を拘束して、本来の自由さと主体性を喪失させているからであった。そこで深層的な無、渾沌に一度回帰することで、既存の枠組みを相対化し、それにより深層の「意味可能体」を活性化させて、別の枠組みを創造的に開拓していくことが主張されるわけである。それを敷衍するなら、自分の判断枠組みを絶えず問い直し、普段意識していないような深層に訴えて、自省していく態度が求められることになる。例えば技術を用いて人間の能力を優秀なものに改変していくエンハンスメントを例とするなら、現在の生命倫理の議論では、それが個人の自律的決定であるなら容認できるとするアメリカ的立場と、人間的なあり方（純粋さ integrity）を改変するのは容認できないとするヨーロッパ的立場に別れて争うことになるが、井筒の立場では、優秀な能力を求めること（内なる優生思想）が本当に自分の自律的決定であるのか、世間的な価値観に盲従して、そのような決定を強いられているのではないかと問いかけていくことになると思われる（これはフーコーのバイオ・パワーに関する議論に類似する）。

まとめるなら、ヨーロッパの生命倫理が採用した戦略が存在それ自体の尊厳（「人間の尊厳」「自然の尊厳」）をかかげてアメリカの「人格の尊厳」に対抗するというものであり、それは意図としてはもっともなものであったにせよ、異なる原則を奉じる者たちの政治的争いという構図に帰着するのであった。それに対し、井筒の論理ではそもそも尊厳なる価値を「無」化し、今までとは違う考え方、やり方を創造していくということになる。この方法は、全てを政治的せめぎ合い（トレードオフ）に還元してしまうという問題を回避できる。たとえ殴り合いではなく、話し合い（どなりあい）により問題を解決するとしても、それは対立の構図（争い）にとどまるのであって、賢明な選択であるとは思われない。その意味で、井筒の論理の方が豊かな可能性を持つと言えるのではないかと。一方、その論理は、創造的に開拓すべき新しい「枠組み」が何になるのかは、あらかじめ決定できないという問題を抱える。そもそも井筒の議論の中では、ロゴス中心的な「西洋哲学」と「無」中心的「東洋哲学」の「地平融合」により「新しい、より包括的でより豊富な、開かれた文化」（「言語アラヤ識」73頁）を生んでいくことが主張されるが、では、その新しい文化の内容が何になるのかは、あまり具体的な議論がないようである。よって、現代的な状況に適用していく場合の井筒思想の課題とは、創造性を発揮するとは具体的にどうすることであるのかを明らかにすること（既述のように、言語アラヤ識の「潜在態」「種子」が表層に浮かび上がるということの具体的なイメージは曖昧であった）、新しい「枠組み」の具体的な内容を個々の問題に即して提示していくことにあると思われる。

【注】

(1) 以上のテキストは、『井筒俊彦著作集9 東洋哲学』、中央公論社、1992を使用した。

- (2) 発表者は、井筒先生が事実レベルの比較文化を目指していなかった（例えば、儒教に関する言及は事実レベルとしては必ずしも正しくないが、井筒先生はそんなことはどうでも良いと考えていた）と断言する立場にない。しかし、少なくとも現在の我々が井筒の構想を評価する場合、それを事実レベルのものとして読むべきではないとは言えると思う。
- (3) アルバート・R. ジョンセン、細見博志訳、『生命倫理学の誕生』、勁草書房、2009（Albert R. Jonsen, *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press, 2003）、38 頁によると、1970 年のある夜、ケネディ倫理研究所の設立を準備する会議の中で、サージェント・シュライバー（妻はジョン・F・ケネディの妹）が「生命倫理」という言葉を思い付き、ケネディ倫理研究所の初代所長になるアンドレ・ヘレガースがそれを採用して、研究所の名には「生命倫理」の語が入る予定であった。事実としては「生命倫理」の語は、二つの全く関係ない場所でほぼ同時に現れたということらしいのだが、この他愛のない“先陣争い”風のエピソードが重要になるのは、ポッターの功績は忘れ去られ、ケネディ倫理研究所系の「生命倫理」（対象を専ら医療と臨床に限定し、当事者の女律的決定と同意を最高の原則とする）が繁栄することになったため、それを批判し、対抗しようとするヨーロッパの生命倫理学者たち（後述）は、ポッターの名を挙げて、アメリカで主流の生命倫理は本来のものではないと主張する点にある。Henk ten Have & Bert Gordijn “Global Bioethics,” Have & Gordijn ed. *Handbook of Global Bioethics*, Springer, 2014 参照。
- (4) 例えば、1978 年にウォーレン・ライク編『生命倫理学事典』とビーチャム&チルドレスの教科書 *Principles of Biomedical Ethics*（永安幸正、立木教夫監訳『生命医学倫理』、成文堂、1997）が出版されたなど。
- (5) ビーチャム&チルドレス前掲書参照。
- (6) アラバマ州タスキーギで 1932 年以來行われていた、アメリカ公衆衛生局主導による梅毒研究が『ニューヨーク・タイムス』にリークされた事件。この研究では梅毒患者を全く治療することなく、告知も行わず、経過観察のみを行った。600 人の被験者の殆どは黒人で、効果的な治療法が見つかった後も研究は変更されず、継続された。つまり、死んでいくのを黙って見ていたのである。折からの公民権運動の流れの中で、タスキーギ事件は一躍スキャンダルとなり、その追い風で「国家委員会」は設置された。
- (7) 正確には、人格の要件を思考能力とする場合とコミュニケーション能力とする場合では、どこまでかを人格とするか、相当の違いが出る。
- (8) ある原則を現実に適用するとき、グレーゾーンの事例に対しては次第に解釈が拡大される可能性があるのも、原則よりも厳しい規制を設けること。
- (9) 脳幹を含む脳全体が不可逆的な機能不全が脳死であるとするのが全脳死基準である。脳幹は生命活動をコントロールしているので、その機能不全は死に直結する。それに対し、大脳死基準は脳幹が生きていても、思考を司る大脳が不可逆的に機能不全に陥っている場合、即ち遷延的植物状態を死と見なす。クインランの事例がそうであるように、栄養補給を続けるなら、植物状態でも長期にわたり生存が可能である。

- (10) 周知のように、日本で生命倫理が定着するきっかけになったのは脳死・臓器移植問題である（1990～92年、臨時脳死及び臓器移植調査会、1997年、臓器の移植に関する法律）。多くの国々では広範な議論を伴うことなく、脳死を人の死とする立法措置を講じてきたのに対し、日本は例外に属するが、脳死問題を通して日本の生命倫理に特徴的な言説が生まれてきたのも確かであり、その典型が小松美彦（『死は共鳴する—脳死・臓器移植の深みへ』、勁草書房、1996）と森岡正博（『生命学に何ができるか』、勁草書房、2001）である。そこでの論理を簡単に要約するなら、自己決定という論理は、関係性（間主観性）の中に存在している人間のあり方を無視し、平板化するとする点にある。
- (11) 「現代医療の法と倫理審議会」は連邦議会の下に設置されるが、ES細胞研究の推進を主張したシュレイダー首相が政府直属の「国家倫理評議会」を2001年に立ち上げ、二つの国家レベルの委員会が併存する異常事態となった（二つの倫理委員会は、2007年にドイツ倫理審議会として統合された）。「国家倫理評議会」は同年中にES細胞輸入に関して賛否両論を併記する報告を行った。一方、「現代医療の法と倫理審議会」は2002年に連邦議会に最終報告書を提出した（ドイツ連邦議会現代医療の法と倫理審議会、松田純監訳『人間の尊厳と遺伝子情報』、2004、『受精卵診断と生命政策の合意形成』、知泉書館、2006）。なお記者の松田純は『遺伝子技術の進展と人間の未来—ドイツ生命環境倫理学に学ぶ』（知泉書館、2005）においてこの報告書を分析している。以下は松田の分析に依拠するものである。
- (12) この点で典型的な例の一つがポール・ラムジー（メソディストの神学者）になる。ジョンセン（前掲書416～423頁）は言う。「ポール・ラムジーは、この中心的な教義を雄弁に説いた。……「人の威厳は、神が人を扱う仕方の結果でこそあれ、自分自身で何かであることの手取りというものでは基本的にあり得ない。かくて人は皆、神を崇めるための独自の二つとない機会となる。」……この神学的信念は、ほとんど「自律」とは言えるものではないだろう。というのも独自の人間存在は、神の法則の内に抱擁されてしまっているからである。……彼が神学的伝統を呼び込んだおかげで、自律の一つの本質的な要素が提供されたことになった。倫理の中心は、他に還元されず侵されない人格である、というのがそれである。」もう一つの例はトリストラム・エンゲルハートである。彼は哲学者であるが、同時に敬虔なカトリックであり、「人間を被験者とする生医学・行動科学研究において基盤となる倫理原則」という論文（1978）を国家委員会に提出し、それが『ベルモント・レポート』の人格の尊厳に大きな影響を与えた。しかし、彼は人間存在自体が価値であるというのが人格の尊厳の要であり、自己決定の自由はそこから派生すると考えていたのである。彼は1991年にアンティオキア正教会に改宗し、2009年の論文「正教の医療倫理言説」（Robert Baker & Laurence McCullough ed. *The Cambridge World History of Medical Ethics*, Cambridge University Press, 2009）の中で「真理とは人格的(personal)であると、即ち三位一体の神(Trinity)であると正教は認識する」と述べており、彼の「人格」(person)の基本的イメージは神、及びそのような神の応答を求めらる人であると言える。
- (13) この点については、Nie Jing-Bao, *Medical Ethics in China: a Transcultural Interpretation*,

Routledge, 2011 に厳しい批判がある。

- (14) 但し、③では「意思決定を行う個人の自律は、当人がその決定につき責任を取り、かつ他者の自律を尊重する限り、尊重される」とされ、自律の尊重が権利であるという理路にはなっていない。「世界宣言」第1条を解説する Roberto Andorno “Human dignity and human rights,” (Havw & Gorduijn 編前掲書) は、既に存在する個人の尊厳を守るだけでは充分ではなく、未来の世代を含めた種全体の純粋さが問題になっている状況では、権利ではなく、「人間の尊厳」を問題にする必要があるのだとし、但し、「人間の尊厳」は抽象的な理念であるため、それを現実に適用する時には権利の尊重という規範になるのだという。「世界宣言」では「人間の尊厳」の下位に「人格の尊重」を位置づける構成になっていると言える。
- (15) 但し、⑨において「個人及び集団は、いかなる理由によっても、人間の尊厳、人権及び基本的自由を反して差別され、偏見を持たれるべきでない」とされるように、公正から差別の禁止を導くという論理になっている。
- (16) Tristram Engelhardt Jr., *Global Bioethics: The Collapse of Consensus*, M&M Scrivener, 2006。
- (17) もちろん、それに対する処方箋は様々に提出されている。一例をあげるなら、ルートヴィヒ・ジーブ (山内廣隆・松井富美男訳前掲書) は、無生物—植物—動物—人間という存在の位階を設定した上で、人間の尊厳 (自然の尊厳) の中の一部として人格の尊厳を位置づけることで、両者を折衷させることを主張している。ただ、言うまでもないが、それは全ての問題について両者の境界 (技術の自然/身体に対する介入がどこまでが容認されるのか) を検討するという作業が必要になることを意味し、そして、そのことに関する人々の感覚は多様であるから、政治的せめぎ合いという状況を脱することはできない。
- (18) この問題はいわゆる文化的相対性の問題であるが、ドイツの生命倫理の場合、それに対抗する論理は、確かに人間と自然の規範的イメージは文化的に相対的なものであるが、それを尊厳と感じる意識がある限りは、それを無視するいわれはない、というものである。ジーブ前掲書参照。
- (19) この方向性は環境倫理学者である鬼頭秀一が志向している方向性とも一致している。鬼頭は人間中心主義 vs 反人間中心主義という二項対立図式を超えて、新しい解決法を創造することを提唱しているからである。それは経済性と精神性、リスク管理と予防原則を適切に組み合わせるといふ、まさに“創造性”を志向することになる。鬼頭秀一・福永真弓編『環境倫理学』、東京大学出版会、2009 参照。

【参考】

生命倫理と人権に関する世界宣言 (上智大学IBC事務局 (代表: 町野朔法学研究科教授) 試訳)

序文 (略)

一般規定

第1条適用範囲

a) この宣言は、人間に適用される医学、生命科学及び関連技術に関係した倫理的問題をその社会的、法的、環境的側面も考慮して扱うものである。

b) この宣言は、国家を名宛人としたものである。また、適切かつ関連のある場合には、この宣言は公私を問わず、個人、集団、地域社会、組織、企業の決定又は実行のための指針を提供する。

第2条目的

この宣言の目的は、

- (i) 各国が生命倫理の分野における法令、政策、その他の取決めを作成するにあたり、指針となる原則及び手続の普遍的な枠組みを提供すること。
- (ii) 公私を問わず、個人、集団、地域社会、組織及び企業の行動を導くこと。
- (iii) 国際人権法に適合する形で、人間の生命及び基本的自由の尊重を確保することによって、人間の尊厳の尊重を促進し、人権を保護すること。
- (iv) 科学的研究の自由及び科学技術の発展から派生する利益の重要性を認識すると同時に、そのような研究及び発展がこの宣言に定める倫理的原則の枠組みの範囲内で行われ、人間の尊厳、人権及び基本的自由が尊重される必要性を強調すること。
- (v) すべての利害関係者間及び社会全体で、生命倫理問題に関する、学際的かつ多元的な対話を促進すること。
- (vi) 特に発展途上国のニーズに留意し、医学、科学技術の発展を公平に利用する機会を促進し、その発展及び利益配分に関する知識の最大限可能な流通及び迅速な共有を促進すること。
- (vii) 現在及び未来の世代の利益を保障及び促進すること。
- (viii) 人類共通の関心事として、生物多様性及びその保全の重要性を強調すること。

原則

この宣言の名宛人は、この宣言の適用範囲内で決定し及び実行するに当たり、次の原則を尊重する。

第3条 人間の尊厳及び人権

- a) 人間の尊厳、人権及び基本的自由は十分に尊重される。
- b) 個人の利益及び福祉は科学又は社会のみの利益に優越すべきである。

第4条 利益及び害悪

科学知識、医療行為及び関連技術を適用し推進するに当たり、患者、被験者及びその他の影響が及ぶ個人が受ける直接的及び間接的利益は最大に、また、それらの者が受けるいかなる害悪も最小とすべきである。

第5条 自律及び個人の責任

意思決定を行う個人の自律は、本人がその決定につき責任を取り、かつ他者の自律を尊重する限り、尊重される。自律を行使する能力を欠く個人に対しては、その者の権利及び利益を守るための特別な措置が取られる。

第6条 同意

a) いかなる予防的、診断的、治療的な医療的介入行為も、関係する個人の、十分な情報に基づく、事前の、自由な同意がある場合にのみ行われる。同意は、適当な場合には、明示的でなければならない、また、いつでも、いかなる理由によっても、その個人に損失又は不利益を及ぼすことなく撤回されるべきである。

b) 科学的研究は、関係する個人の、事前の、自由な、明示の及び情報に基づく同意が得られた場合にのみ実施されるべきである。情報は、十分に、わかりやすい形で提供され、同意を撤回する方法も含むべきである。同意は、いつでも、いかなる理由によっても、その個人に損失又は不利益を及ぼすことなく撤回することができる。この原則の例外は、この宣言に定める原則及び規定、特に第27条、並びに国際人権法に適合し、各国により採択された倫理的、法律的基準に従う場合にのみ認められるべきである。

c) 集団又は地域社会などを対象とした研究につき、適当な場合には、その集団又は社会を法的に代表する者の追加的同意も求められることがある。いかなる場合にも、集団的な地域社会の同意又は地域社会の指導者その他の権限ある機関の同意が個人の情報に基づく同意に代替されるべきでない。

第7条 同意能力を持たない個人

同意能力を持たない個人には、国内法に従い、特別な保護が与えられる。

a) 研究及び医療行為の実施の許可は、関係する個人の最大の利益にかなうかたちで、国内法に従って、取得されるべきである。しかし、関係する個人は、同意の意思決定過程及び撤回過程に最大限可能な限り関与すべきである。

b) 研究は法律によって定められた許可及び保護条件に従い、関係する個人の直接の健康上の利益のためにのみ実施され、その研究と同等の価値を持ち被験者が同意し得る実効的代替研究が他に存在しない場合に行われるべきである。直接の健康上の利益をもたらす可能性のない研究は、最大限の抑制をもって、この個人の危険性及び負担を最小にし、同等の人々の健康上の利益に貢献するとされる場合に、法律に定める条件に従い、関係する個人の人権の保護と両立するかたちで、例外としてのみ実施されるべきである。そのような個人の研究への参加の拒否は尊重されるべきである。

第8条 人間の脆弱性及び個人のインテグリティの尊重

科学知識、医療行為及び関連する技術を適用し、推進するにあたり、人間の脆弱性が考慮されるべきである。特別に脆弱な個人及び集団は保護され、そのような個人のインテグリティは尊重されるべきである。

第9条 プライバシー及び秘密

関係する個人のプライバシー及び個人情報に関する秘密は尊重されるべきである。そのような情報は、国際法、特に国際人権法に適合して、最大限可能な限り、その情報が集められ、同意を得た目的以外に使用され又は開示されるべきでない。

第10条 平等、正義及び衡平

すべての人間が公正かつ衡平に扱われるために、人間の尊厳及び権利における基本的な平等は尊重される。

第 11 条 差別の禁止及び偏見の禁止

個人及び集団は、いかなる理由によっても、人間の尊厳、人権及び基本的自由を反して差別され、偏見を持たれるべきでない。

第 12 条 文化の多様性及び複数性の尊重

文化の多様性及び複数性の重要性は十分な考慮が払われるべきである。しかしそのような考慮は、人間の尊厳、人権及び基本的自由、並びに本宣言に定める原則を侵害し、その適用範囲を制限するために援用されない。

第 13 条 連帯及び協力

この目的に向けての人の連帯及び国際協力は奨励される。

第 14 条 社会的責任及び健康

a) 国民の健康及び社会の発展の促進は政府の中心的目的であり、社会の全ての部門が共有するものである。

b) 人種、宗教、政治的信条、社会経済的状況の差別なく、到達できる限りの最高の健康水準を享受することがすべての人間の基本的権利の一つであることを考慮し、科学技術の進歩は次のことを促進すべきである。

(i) 健康は生命そのものにとって不可欠であり、社会的及び人間的価値とされるべきであるため、特に女性及び子どもの健康のためのものを含めて、質の高い医療及び必須医薬品を利用する機会の提供

(ii) 十分な栄養及び水を利用する機会の提供

(iii) 生活条件及び環境の改善

(iv) あらゆる理由に基づく人の軽視及び排除の撤廃

(v) 貧困、非識字者の削減

第 15 条 利益の共有

a) あらゆる科学的研究及びその適用によって得られる利益は、社会全体で共有すべきであり、国際社会においては特に発展途上国と共有すべきである。この原則を実効的なものにするにあたり、利益は次のいかなる形態をも取ることができる。

(i) 研究に参加した個人又は集団に対する、特別かつ持続的な支援及び承認

(ii) 質の高い医療を利用する機会の提供

(iii) 研究から生み出される新しい診断法及び治療法又は製品の提供

(iv) 医療職務に対する支援

(v) 科学的又は技術的知見を利用する機会の提供

(vi) 研究を目的とした人材育成施設

(vii) この宣言に定める原則に適合するその他の形態の利益

b) 利益は、研究に参加するための不適切な誘因となるべきではない。

第16条 未来世代の保護

生命科学が未来世代に及ぼす影響（遺伝学的な構造に及ぼす影響も含む）に十分な考慮が払われるべきである。

第17条 環境、生物圏及び生物多様性の保護

人類とその他の生命体との相互関係、生物及び遺伝資源の適切な利用機会の提供及び使用の重要性、伝統的知識の尊重、並びに環境、生物圏及び生物多様性の保護における人間の役割について、十分な考慮を払う。

原則の適用

第18条 意思決定及び生命倫理問題への取組（略）

第19条 倫理委員会（略）

第20条 危険性の評価及び管理（略）

第21条 国境を越える実施（略）

宣言の促進

第22条 国家の役割（略）

第23条 生命倫理教育、訓練及び情報（略）

第24条 国際協力（略）

第25条 ユネスコによる事後活動（略）

最終規定

第26条 原則の相互関係及び相補性（略）

第27条 原則の適用の制限（略）

第28条 人権、基本的自由及び人間の尊厳に反する活動の否定（略）

【発題2】 言語、意識、存在——井筒俊彦が会見する仏教思想の深遠—— インド仏教における如来蔵思想に注目して

下田正弘（東京大学教授）

1 伝統仏教（原始仏教）思想——幻想の世界からの解放（仏教思想出現の様態）

1.1 自他で共同してつくりあげる存在者＝業karmanの幻想性・虚構性

111 個の観念の問題 Cf. communal karma(Jonathan Walters)

112 すべてが世界の内 Cf. 一神教における創造神

1.2 無常・苦・無我の思想

121 世界の内（≡他界）を儀礼化（幻想化、秩序化、恒常化）するヴェーダ宗教

122 〈輪廻＝業〉論を採用しつつそこからの解放（解脱mokṣa）を言語化

1.3 四諦（あらゆる〈業＝存在者〉の本源的不在と）

131 苦諦 duḥkha-satya

132 (苦) 集諦[duḥkha-]samudaya-satya

133 (苦) 滅諦[duḥkha-]nirodha-satya

134 (苦滅) 道諦[duḥka-nirodha-]mārga-satya＝八正道

1.4 五蘊（業＝存在者＝幻想の構造的分析）

141 色 rūpa（身体の物質的性質）

142 受 vedanā（苦楽の感受、感受状態——意識以前）

143 想 saṃjñā（同一と差別を決定する意識作用とその結果、名）

144 行 saṃskāra（意志的形成力とその結果）

145 識 vijñāna

1.5 縁起（業＝存在者＝幻想の継起的形成）

151 無明→行→識→名色→六入（六処）→触→受→愛→取→有→生→老死・憂悲苦愁惱

152 無明←行←識←名色←六入（六処）←触←受←愛←取←有←生←老死・憂悲苦愁惱

2 大乘仏教思想の特徴——解放された世界内部の言語構成解明（仏教思想の展開）

2.1 原始仏教諸教義全体の理論的省察

211 身体（瞑想）行為に依拠した言語（→教義的言語の実体化）への反省的解明

212 身体的自己存在から現象的存在への考察の拡大（「人無我」から「法無我」へ）

2.3 空思想から仏性＝如来蔵思想へ（仏教における無と有）

231 世界の二元性と存在次元の転換

仏教は、迷いのなかにあるものには単一にしか思えない人間世界の様相を、差別、有限、相対の世界と、平等、無限、絶対の世界という二元的なものとして示し、そのうえで両者を無区別の一体と見る見かたを説いている。此岸、輪廻、煩惱という前者のありようを否定しきって、彼岸、涅槃、菩提という後者のありようへと転換し、さらに後者の世界から、ふたたび此岸、輪廻、煩惱の様相を、なんら斥ける必要のないものとして肯定するのである。

前者の様相から後者の様相への翻転は、けっして連続的なものではない。それは廻心、さとりといった、存在次元の転換ともいうべき経験を必要とする。個人のなかに起こるこのできごとは、単層にしか見えなかった世界の様相を一変し、それまで隠れていた世界の新鮮なすがたを表出する。仏典がいたるところで示しているように、ここに現れた世界は、清らかで、輝かしく、安らぎと平安とに満ちている。仏教が説くところは、第一に、世界のこの二元性への目覚めであり、前者から後者への生の次元転換である。

この転換が実現されたのち、ふたたび世界のありようが変わる。いったん現れた

此岸と彼岸、煩惱と菩提、輪廻と涅槃という二元性は、じつはそれもひとつの仮象であり、両者は実体としてなんらべつものではない。彼岸から見た此岸の景色、菩提に浄化される煩惱、涅槃の風光に照らされる輪廻は、なんら否定される必要のないものとして、あるがままに受容される。そこでは世界の二元性は超克され、個々の差異を認めたまに一味平等の様相が現れている。

したがって、仏教は、究極的には、此岸、輪廻、煩惱を斥けて、彼岸、涅槃、菩提の実現を説くものではない。いったん世界の二元性に目覚め、否定という契機を経過したのちには、此岸、輪廻、煩惱の世界のありようが微動だにされることなく、彼岸、涅槃、菩提と一体となっていることを説く。煩惱即菩提、生死即涅槃、差別即平等とは、この究極的次元における存在の様態である。（下田正弘「解説」高崎直道『涅槃経を読む』岩波現代文庫、pp. 347-8.）

232 如来蔵・仏性思想

苦悩の現実の底に沈みこみ、出口をどこにも見いだせない凡夫が、例外なく仏になりゆく存在であることを仏の視座から照らし出した思想、それが如来蔵思想であり、仏性思想である。如来蔵あるいは仏性という概念は、最新の研究によれば、おそらく紀元後二世紀頃、『大般涅槃大経』Mahāparinirvāṇa Mahāsūtra（以下、『涅槃経』とも）を嚆矢とする、いくつかの大乘経典において登場したと考えられる。その後これらの概念は、迷いやさとりに関わる仏教思想史上のさまざまな主題を巻き込みつつ、仏教の救済論soteriologyあるいは神義論theodicyともいべき体系的な思想として『宝性論』において完成した。（下田、前掲論文、p.4）

233 情緒の重要性

2331 次元の転換がもたらす人格への影響

回心を経験したものには、第一に、利己的で卑小な利害関係からなるこの世の生活よりもはるかに広大な生活のなかにおいて、理想的力の存在を知的のみならず感覚的に実感しているという確信が生まれ、第二に、理想的力とひとの生命とのあいだにはある親密なる連続性があり、その力の支配に積極的に自己を放棄しようという意志が生じ、第三に、閉鎖的な自我の外殻が溶けてゆくにつれて、無限に意気が高まり自由になったという感覚が現れ、第四に、感情の中心が調和のある愛の感情へと移行し、非自我の主張するさまざまな要求に対して無条件に肯定する意識が生じている。

こうしたこころの状態が生活世界にもたらす結果は、第一に、自己犠牲を喜ぶ禁欲主義であり、第二に、至福の平安と共存する堅忍不拔の精神性であり、第三に、世俗の汚れや官能的要素から身を清めたいと願う純潔性であり、第四に、敵をも愛する慈愛に満ちた意識の拡大である（下田正弘「如来蔵・仏性思想のあらたな理解に向けて」桂紹隆他編『如来蔵と仏性シリーズ大乘仏教8』春秋社、2014、pp.7-8、James [1990: 249-51]、ジェイムズ [一九七〇、二九—三二]）。

2332 救済の確信

大部分の宗教的人間は、たんに自分たちばかりでなく、神が現前している存在者たちのすべての宇宙が、神の慈しみの深い御手のうちに安らかに守られていることを信じている…(中略)…。たとえ地獄の門が現れていようと、この世の事象がどんなに不運で不利なものに見えようと、私たちみなが救われているようなある感覚が、ある次元が存在することを、かれらは確信している。神の存在は、永遠に維持されるべき、ある理想的秩序が存在することの証左である。…(中略)…古来のさまざまな理想は、必ずやどこかほかの場所で、みごとに成就されるはずであり、したがって神の存在するところでは、難破と崩壊とは絶対的に究極的なできごとではない。神に関する信仰の歩みが、このようにさらに踏み出される場合にのみ、そしてはるかに遠い未来の、客観的帰結が予言される場合にのみ、宗教は最初の直接的、主観的な経験から完全に解放され、現実的な仮説を活動させるのだ、と私は思う (James [1990: 462]、ジェイムズ [一九七〇]、三八五—六頁。強調原著)。

この一節は、「神」を「仏」と置き換えてみれば、ほとんどそのまま如来蔵思想の説明となっている。以下に論ずるように、仏が存在し、その本性たる智慧 (=慈悲) が衆生に浸透しているからこそ、衆生は仏の世界につつまれ、安んずることができる。たとえ永劫の過去から煩惱の暗闇に覆われつづけていても、仏性・如来蔵の存在に目覚めた〈すべての〉衆生たちは、かならずやその闇から解放され、清浄に輝く仏となるときが来ることを信じている。仏の存在の確信こそは、こうした理想的秩序が存在することの証左である。〈法性〉 dharmatā あるいは〈法界〉 dharmadhātu と呼ばれるこの理想的秩序は、はるかなる過去から存在しつづけてきた。仏の存在するところでは、遠く未来の生においてであっても、輪廻の闇からの解放は疑いない。それはいまここで約束されているのである。この段階に達した思想は、個々人のかぎられた宗教経験の範囲を超え、救済論という、一般に通ずる仮説として現実に機能する。如来蔵思想の形成過程を辿ってゆけば、こうした事態が明らかになってくるだろう。(下田、前掲論文、pp. 12-3)

234 研究における情緒次元の欠落と世俗一元的解釈の傾向

ジェイムズの研究を引いて以上の点を確認したのには、二つの理由がある。第一は、すでに迷いや苦悩から解放され、究極的理想が実現した次元から、いまだ苦悩や迷いにあるものにとってのきとりや救いのなりたちを明かす如来蔵思想が、世界の二元的様相を前提とせず、単純に現実を肯定する一元論として解釈されてしまうなら、それは修行の存在意義を無化し、解決すべき問題を隠蔽する暴論となってしまいかねないからである。じっさい袴谷 [一九八九] や松本 [一九八九] に代表される批判仏教的立場からは如来蔵思想がこうした世俗一元論的なものとして理解されてきた。

だが、輪廻と涅槃、此岸と彼岸などの二元構造で示される世界の様相は、あらゆる

宗教の前提である。世俗をそのまま肯定するのであれば、そもそも宗教が存在する理由はない。諸宗教がそれぞれの救済論において提示するところは、第一に、一元的に見えていた世界の二元性への目覚めであり、第二に、両者のあいだに存する隔たり、差異の解釈、回復である。隔たりや差異が発見されたとき、その発見の次第に相応するかたちで、両者の関係を解釈し回復しようとする努力が生まれてくる。この差異の回復行為は、差異の無化ではない。一見すると差異が消えたかに見えても、それは差異が同次元で消失したのではなく、より高い次元において止揚されて存在している。

これまでの如来蔵思想をめぐる議論においては、こうした差異の発見と止揚の過程という、思想研究として重要な課題が考慮されてこなかった。これは、近代仏教学における少なからぬ思想研究が、あらゆる事象に普遍的に妥当する一元的論理の追究に専心するあまり、二元的世界の様相という宗教の前提を見うしない、結果として世俗的一元的立場に陥ってしまったためである。これでは、仏教思想史の成熟期に現れた如来蔵思想に内在する同一性と差異性をめぐる問題は解明しえない。

宗教の回心体験の例から議論を始めた第二の理由は、救済論的な内実をかかえる如来蔵思想の考察においては、知的いとなみのみならず、感情をふくめた宗教的経験までを視野に入れて初めて、その十全な意義が見えてくると考えるからである。回心やさとりにおいて確認される意識次元の転換は、聖なる徳性の特徴に示されるように、知的な要素よりも、感情的要素のほうがはるかに大きな役割を果たす。世界の二元的様相を確信しているのは、論理的知性であるより、情緒をふくめた全体的意識のほうである。(下田正弘、前掲論文、pp. 8-9)

3 如来蔵思想——真理体得者・真理・真理継承者(仏・法・僧)という三位相の理論化

3.1 真理の体現者としての仏の二相

仏たちの〔本体的存在様態である〕法身dharmakāyaは、二種類あると理解すべきである。〔その第一は〕このうえなく清浄な〔存在と存在者の領域である〕法界dharmadhātuであり、〔その領域は、多様な世界を一なるものとして把握する智慧である〕無分別智avikalpajñānaがはたらく対象viṣayaである。また〔それは〕如来たちが、自己自身に依拠して証得する(=自内証のpratyātman adhigatam) 真理に関して〔言われている〕と理解すべきである。〔第二は〕その〔真理の〕獲得の因であり、このうえなく清浄な法界から流出した結果(=等流niṣyanda)たるもので、他の衆生たちの教化されるべきありように応じて知らしめる徴表prajñaptiである。それは〔如来たちの〕教説の法deśanādharmāに関して〔言われている〕と理解すべきである(Ratnagotravibhāga, p. 70)。

3.2 仏と輪廻世界の衆生の関係

仏の智慧が衆生の聚のうちに浸透しているから、その〔衆生聚の煩悩から解放された時点での〕無垢なることが本性として〔仏と〕不二であるから、仏の種姓において、その果を想定するから、一切の有身者(=衆生)たちは仏を本性として有すると〔仏によ

って] 説かれた。RGV p. 27

要約すれば三種の意味によって、世尊は「一切衆生はつねに如来を本性として有する」とお説きになった。すなわち、一切衆生に、如来の法身が遍満しているという意味〔法身遍満の義〕tathāgata-dharmakāya-parispharaṇārthaによって、如来の真如が無差別であるという意味〔真如無差別の義〕tathāgatatahatāvyatirekārthaによって、そして如来の種姓が存在するという意味〔種姓存在の義〕tathāgatagotrāsaābhavārthaによってである (RGV26, 高崎 [一九八九]、四四—五頁)。

3.3 如来と衆生を成立させる真如

心は、無限の煩悩と苦なる法に伴われているにも関わらず、本性光輝いている。そのため、変異するとは説けないので、妙なる黄金と同様に、不変なる意味によって真如とよばれる。しかもすべての衆生たちにとって、たとえ誤った世界に身が定まった衆生たち (邪定聚) であっても、ほんらい無差別であるところのこの同じ真如が、一切の外来の煩悩から清められたときに、如来という名称を得る。こうして黄金というひとつの比喻によって、真如が無差別であるという意味に関して、「如来すなわち真如が、かれら衆生たちの本性であるtathāgatas tathataiṣāṃgarbhaḥsarvasattvāṇām」と説き明かされる (RGV 71, 高崎 [一九八九]、一二五頁)。

3.4 法界の理解

ここで法dharmaと界 (性) dhātuという語からなる「法界」dharmadhātuなる語の意味をかんたんにおさえておこう。仏教における法dharmaは、真理や教えという意味のほかに、もの、こと、すなわち存在者という意味をもつ。一方、界 (性) dhātuなる語は——詳細には第二節 (六) において検討するが——なにかの本質という意味と、その本質を有するものが集まる領域という意味を有する。したがって法界dharmadhātuという語は、存在者全体の本質、あるいは存在者全体の領域というほどの意味になる。この『宝性論』の一節は、清浄の極みである法界、すなわち清浄になりきった存在者全体の世界あるいはその本質が、仏がさとり智慧によって観察する対象となる真理であることを述べている。

注目すべきは、仏においての真理がひとえに仏自身に依拠するとしている点である。真理は仏の外でなく内にある。換言すれば、清浄なる法界は、仏の意識に出現した仏内部の世界、仏自身にほかならない。仏は世界そのものとなっており、さとりとは仏が自己自身を対象として得る自己認識である。これは、梵天勧請において、仏が縁起という法——縁起は世界の出現と消滅の全過程をさす——を自己のうちに観察しつつある情景や、大乘經典において仏が説法に立ちあがるまえに無言の瞑想にある情景に重なる。さとりがことばとなる以前、仏と真理、仏と世界とは、無区別な一体である。

自己自身が浄化されていない衆生の場合、その認識の対象に、この浄化されきった存在者の領域が出現することはない。そうした衆生が対象とすべきものは、仏が認識対象とする清浄な法界から等質に流出した、教えとしての法である。釈迦牟尼仏が生涯をと

おして表出した教えに依拠することによって、衆生は苦の輪廻から解放される。仏は教えという法をみずからの身体の代わりに後世に残した。教えは仏の身体であり、法身と呼ばれるにふさわしい。教えとしての法は、真理としての法の源流から流れ出てくる支流であり、歴史のなかをさまざまに枝分かれしてゆく。だがいかに多様化しようとも、これらの支流はいずれも仏の内なる世界を発源点とする等質性をたもっている。

こうした思想の基本構造を有する如来蔵思想は、仏を中心とする救済論、あるいは一種の神義論となっている。絶対の真理と現象世界との関係が創造主なき宗教においていかに実現されているか——如来蔵思想の解明は、宗教の相違を超えた神学の比較相対的把握という意味でも重要である。

3.5 世界創造の神学との類比

本章の冒頭において、如来蔵思想は、時間を越えた絶対無比の真理が、歴史的、人格的次元にいかにも現れてくるかを課題とする、いわば神義論theodicyと見なせる特徴をかかえていると述べた。ユダヤ教やキリスト教において、神がこの世界を創造した過程と意義とを弁証する、この概念に言及したのは、如来蔵思想のもつ思想的可能性を明かすためである。

じっさい、如来蔵思想の意義は、こうした他思想との比較によって、いっそう明らかに見えてくる。東西哲学の深奥を究めた井筒俊彦が、最晩年、『大乘起信論』の哲学、すなわち中国に再誕した如来蔵思想についての解釈を世に問うた。イスラーム、西洋、インド、中国、日本、世界の諸思想の原典を驚くべき慧眼をもって読み解いてきた井筒は、いわば自身の思想の集大成として、晩年の十年を「東洋哲学の共時論的構造化」に費やした。その企図の最初の作品が——そして結果として最後の作品が——「東洋哲学覚書」と銘打たれた『意識の形而上学』であった。そこに開かれた如来蔵思想は——本章で論じているインドの如来蔵思想とは重要な点で異なっているものの——この思想のもつ言語と意識と存在の深みを顕している。

さて、『宝性論』の思想の骨格が、ブッダ自内証の真理としての法adhigama-dharmaと、そこから流出した教説・教誡としての法deśanā-dharmaという、二つの法によって構成されていることは、たびたび述べてきた。前者から後者への移行は、ブッダの内部から外部への移行であり、これが仏教思想史上の重大な課題となることも、処々で論じてきた。…（中略）…ここで一步、踏み込んでおきたいのは、この自内証の法から教説・教誡の法への移行は、仏の内部から外部への移行であるとともに、仏教世界の〈創造〉ともみなしうることである。ブッダの言語がこの世界に出現するとき、それに応じて仏教世界がつくりあげられる。ブッダが説法を断念したままでは、仏教という世界はこの世に現れえなかった。真理が内部から世界外部へ出現することは、その真理による世界の創造にほかならない。

驚くことに、この仏の内部と外部という問いは、ユダヤ教とキリスト教において、そのもっとも重要な課題、すなわちまさに天地創造というテーマにおいて、神の内部

と外部として現れている。キリスト教の神義論は、神が世界を創造したにも関わらず、この世界にはなぜ悪が存在しているのかという問いを起源として、ライブニッツ以来こんにちまで継承されてきた。じつにさまざまな視点からの思索が積みあげられてきたなかであって、そのもっとも有力となった理論のひとつが、天地創造にさいして神が自己自身の内部に退去して内部世界を創造し、それを外部に顕現させたとする説である。現在の組織神学においても採用されているこの神義論の淵源は、ユダヤ教神秘主義のカッパーラーにある。

井筒〔一九九一〕によれば、カッパーラーはラビ教的ユダヤ教に対抗し、一三世紀の後半にフランスのラングドック地方のユダヤ人のあいだで起こった精神主義一大運動で、こんにちまで大きな影響を与えている。旧約時代以降、ユダヤ教の主導権を取ったラビたちは、律法（トーラー）から、神話的形象、象徴的イマージュを一掃し、ユダヤ教を合理的解釈のなりたつ思想へと転換しつづけてきた。それによって枯渇してしまった宗教的生命力を復活させるべく、この運動は生まれきた。

カバリストたちはラビたちの合理主義に反抗し、シンボルの氾濫のうちこそ、神の生きた実在性にふれようとする。宇宙的生命の根源である神、そしてその神の創造する存在世界には、合理主義者たちの知らない深秘の基底があり、この神的存在の深みがシンボルのヴェールの向う側に透視される、と。

シンボルとはカバリストにとって、神の内面が外面に現れるにさいして取る根源的イマージュ形態を、人間が、人間の側から眺めたものにほかならないのであって、こうして、一切の事物をふくむ世界は、神の自己顕現のプロセスを指し示す無限大のシンボル体系として完全に神話化される。神的イマージュの象徴性の否定に対する、その大胆な肯定において、カッパーラーは己の基本的立場を表明する。

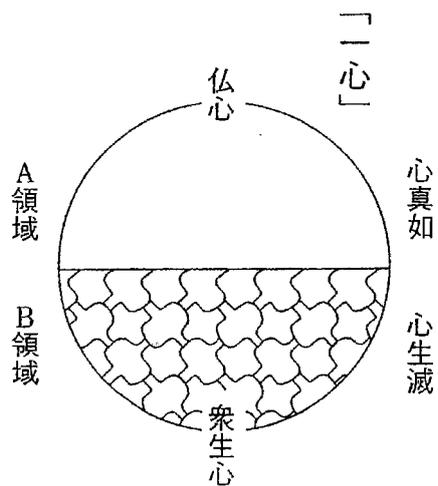
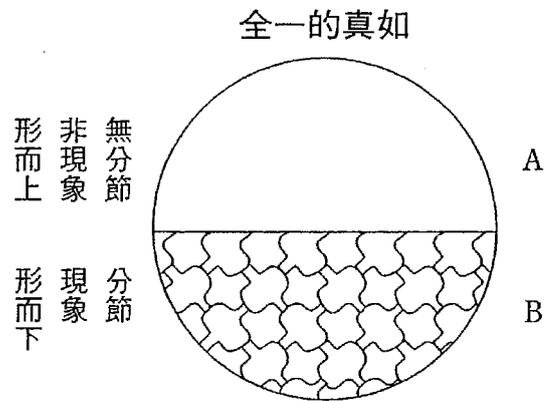
カバリストによれば、神（あるいは神的実在）は巨大な、絶対無限定的な存在エネルギーである。この存在エネルギーは内から外に向かって充溢するが、その充溢にはいくつかの発出点が始めから用意されており、発出点の各々において、無限定エネルギーが原初的に限定される（井筒〔一九九一〕、二五九頁）。

ユダヤ教の神の世界創造について述べられたこの一節は、さまざまな点で如来蔵思想と重なりあう。

『宝性論』によれば、歴史となった〈教誡の法〉は、歴史以前の〈自内証の法〉から流出したという。だが、無時間、歴史以前と、時間、歴史以後とを、「等流*niṣyanda*」という概念ははたして十分に説明しているものなのか。加えて輪廻は無始時来 *anādhikālika* であるという。それは無時間でありながら、同時に無常そのものの時間である。ここに存在する無数の存在者＝法たちは、自内証の法、すなわち仏のさとりといかに関わっているのか。煩悩に覆われたところも、それが浄化されたところも、一刹那しか存在しえない。だが両者を介在する刹那が存在せずして、いかにして前者から後者への移行がなりたつのか——じつはこうしたさまざまな問いが、仏教思想史において残さ

れたままとなっている。

如来蔵は、『宝性論』においては、こうした「神学的」な課題を解決するために立てられている。如来蔵は如来を、すなわち真理たる〈自内証の法〉に至ったものの存在を、さらに差異化した概念である。それはつまり真理のさらに根源に戻ってゆくころみにほかならない。さらに内部へと戻ってゆかなければ、解決しえない問いが生まれてきているからである。この問いの根源性が、如来をなりたたせ、同時に衆生をなりたたせて



第四回研究フォーラム

【開催趣旨】

東洋思想・イスラームの世界的碩学、井筒俊彦（1914-1993）は、世界の諸宗教思想に精通したうえで、独自の「東洋哲学」を構想したことで知られます。彼は東洋の主要な思想テキストを意味論的に読むことによって、「東洋哲学」という思想空間を創出しようと試みました。

現在、井筒の生誕100年を記念して、井筒俊彦全集（慶應義塾大学出版会）が刊行中です。井筒・東洋哲学は、海外でも幅広く注目されるようになっていますが、この科研・共同研究では、今年の4月に引き続いて、下記の通り、第四回研究フォーラムを開催させていただきます。

【開催日時・場所】

日時：2015年11月14日（土）13：00～16：00

場所：慶應義塾大学・言語文化研究所（会議室）

【おもなプログラム】

趣旨説明

【発題1】「ユング心理学と禅

—久松真一によるティリッヒ、ユングとの対談を
起点として—

河東 仁（立教大学 教授）

【発題2】「イスマール・シーア派思想と井筒俊彦」

野元 晋（慶應義塾大学・言語文化研究所 教授）

全体討議

【発題1】

禅とユング心理学——久松真一による
ティリッヒ、ユングとの対談を起点として——

河東 仁（立教大学教授）

序

a)生没年

- ・Carl Gustav Jung 1875年7月26日～1961年6月6日
- ・Paul Johannes Tillich 1886年8月20日～1965年10月22日
- ・久松真一 1889年6月5日～1980年2月27日

b) 対談

i) ティリッヒと久松真一

- ・「神律と禪的自律」
- ・第一回目：1957年11月11日（夜）、ティリッヒ宅
通訳……R・デマルチーノ
藤吉慈海亜
- ・第二回目：1957年12月7日（夜）
コンチネンタル・ホテル
- ・第三回目：1958年3月25日（夜）
コンチネンタル・ホテル

ii) ユングと久松真一

- ・「無意識と無心」
- ・1958年5月16日、ユング宅

I. ユングとティリッヒ

a) ユング略伝

1875年スイスで牧師の子として生まれた。バーゼル大学で医学を修めた後、……E・ブローラーに師事した。……1904年言語連想検査について学会で発表した。この検査によって彼は「コンプレックス」の概念を提示し……た。1907年、S・フロイトと初めて出会い、12年まで共同研究をおこなった。……1921年『心理学的タイプ』を発表したが、この中で外向型・内向型と称せられる有名な二つのタイプを提唱した。

『結合の神秘』(Mysterium Coniunctionis)を1956年に公刊、「かくて私の務めは完了し、仕事はなされた」(『ユング自伝』II 29頁)と語っている。……意識と無意識、禅と悪、霊と肉、ログスとエロス、男性性と女性性など、対立する両極が相補的に結合することである。……

著作の中で、宗教の問題を主に論じているのは、第九巻第II部『アイオーン——象徴の歴史の探究』、第十一巻『西洋・東洋の宗教と心理学』、第十二巻『心理学と錬金術』などである。

b) ティリッヒ略伝

1886年ドイツでルター派の牧師の子として生まれた。1904年～9年、ベルリン、チュービンゲン、ハレの各大学で神学と哲学を学んだ。1919年ベルリン大学私講師となり、

同時に宗教社会主義の運動に加わり、その理論的闘士となった。この時期の論文は、そのほとんどが宗教社会主義運動に関するものである。……各大学の教授を歴任し……1933年ヒトラー政権を逃れてアメリカに亡命、ただちにユニオン神学校の教授となり、1955の定年まで、22年間「哲学的神学」を講じた。

1955年～62年、ハーバード大学新学部教授として活躍、1960年春、「知的交流日本委員会」の招聘により、各地の大学で講演し、多大な感銘を与えたが、同時に彼自身も日本での諸宗教と接することによって、大きな精神的衝撃を受けたとされる。

1965年心臓麻痺にて歿す。

c) ユングとティリッヒ

・ユングの膨大な著作のなかで、ティリッヒへの言及は皆無

○理由

・ユングが、自らの打ち立てた分析心理学を神学的」と呼ばれることを忌避した
・それ以上に、ティリッヒは、ユングの存命中、東洋にあまり関心を寄せていない

・ティリッヒの側は、ユングを評価

……ユングを「人間の魂の深奥について深い知識を獲得した人物」と賞賛

さらに自分の洞察は「分析心理学」に負うところが大きいと明言

・アメリカで1961年に開催されたユングの追悼集会にて、「カール・グスタフ・ユング—彼の逝去にさいして試みる一つの評価」(『ティリッヒ著作集』第十卷所収)

……ここにおいて、ユングを5点にわたり評価

①ユングのプロテスタンティズムの見方に関するもの。彼はプロテスタント思想を聖像破壊運動と特徴づけ、これは人間の知性と道徳とを過度に強調したものとみる。プロテスタント思想は、ユングのこの批判を真剣に受け止めねばならない。

②ユングの「自己」(Self)の説

③「パーソナリティの発達における対極的緊張」の説

④神的なものとのデーモニックなものとの関連についての考え方

⑤宗教的象徴の問題

○追悼講演のなかで焦点をあてたのは、⑤

・ユングの宗教的象徴論は、カトリックの神学者もプロテスタントの神学者も、おおむね同意できる。

・象徴は、その根底に存する比較的静的な元型が、様々な型をとって現われたものである。

・つまり元型そのものは直接、認識されるのではなく、象徴を通して顕在化するもの。

・この顕在化の際、象徴は、個人の諸条件や社会的文化的な状況の影響を受け、それに

応じて変化する。

d) ユングと東洋

- ・比較的早くから東洋に関心
- ・1920年頃、易を試みだす
- ・1928年、自分の心に浮かんでくるイメージにまかせて、中国風の絵画を描いた。
- ・その後、中国学者ヴィルヘルムから、道教について解説した『黄金の華の秘密』の独訳が送られてくる
- ・その結果、マンダラ、自己(Self)がすでに東洋に存在することに気づく

e) ティリッヒと東洋

- ・晩年、ことに1960年、日本へ初めて訪れたとき
……「ともかくもなにごとかが起こったということを私は知るのであります。それは、すなわち、これからの私の思想において、著作においても、いかなる西欧的偏見——それに私が気づく限りは——も私にはもはや許されるべきではないということであり
ます。」
 - ・1965年5月10日、臨終の床にあったティリッヒは、『チベットの死者の書』を読んで欲しいと告げた
- とのエピソード——ユング（湯浅泰雄他訳『東洋的瞑想の心理学』の編訳者序説より

○エリアーデのティリッヒ評

- ・「この日本訪問の衝撃は、彼の生と思想にとって圧倒的なものであったのであります。それは地中海世界やユダヤ・キリスト教の諸伝統とは全然ちがった、しかもなお生命力をもちきわめて多様に分化したところの宗教的環境であります。彼はそのなかにはじめて身をひたしたわけであります。彼は、神道における『コスモス』の宗教性によっても、ひとしく影響を与えられ、心を動かされたのであります。」——ティリッヒ著作集、第十卷付録『月報に第五号

II. 対談：久松真一とティリッヒ

【発題2】 イスマーイール・シーア派思想と井筒俊彦

野元 晋（慶應義塾大学 言語文化研究所教授）

I. はじめに

1. 故井筒俊彦教授²¹のシーア派論の一つの例として、そのイスマーイール・シーア派論を取り上げる。

（「イスマイル派「暗殺団」——アラムート城砦のミュトスと思想」(『全集』第9巻（慶應義塾大学出版会、2015）、186-265所収²²）。

2. 井筒俊彦はその晩年には、「東洋哲学」の構想のもと、東西哲学・宗教の諸思想からそれに資する様々な思想的素材を集めてきていたが、イスラームからは主にスフラワルディー（al-Suhrawardī, 1154-91）、イブン・アラビー（Ibn 'Arabī, 1165-1240）の、またそれ以降に展開する神秘哲学から素材を得ていた。

3. ここで井筒俊彦のイスマーイール派論を取り上げる意味を考えたい。イスマーイール派は、12-3世紀以降の神秘哲学と比べれば、井筒が学問のスタイルを完成させた1960年代後半²³以降から晩年にかけて論ずる機会が上で挙げた論考以外殆どなかった。そのような思想潮流の論考からは、井筒思想の、その題材に照らしての独自性、特殊性（あるいは特異性）が鮮明に見えるのではないかと思われる。

4. また井筒思想の、題材によっては現れるであろう、題材に対する問題性がより鮮明に見えてくるとと思われる。これらについての理由を述べれば、神秘哲学についての論考ほどには「研究者・井筒」と「哲学者・井筒」の融合はないと想定されるからである。

5. 以上の考察を進めるために、まずは井筒が取り上げたイスマーイール派が思想的・政

²¹ 以下、敬称は略する。

²² もとは1986年5月12日、日本学士院の例会での研究報告であり(『全集』第9巻, p. 186)、その後「上」「下」に分けて『思想』745（岩波書店、1986.7）と同じく746（1986.8）に掲載された。次いで『コスモスとアンチコスモス』（岩波書店、1989）、『井筒俊彦著作集』第9巻『東洋哲学』（中央公論社、1992）に収められる。この論文の書誌情報は『全集』第9巻より木下雄介「解題」、pp. 437-438による。

²³ 1960年代後半に出版された *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism: Ibn 'Arabī and Lao-tzū, Chuang-tzū* (Tokyo, 1966-1967)がイスラーム神秘哲学の研究とその成果の比較思想研究への応用という、井筒が1960年代後半からその死に至るまで展開した学問スタイルを確立した著作（少なくともその一つ）であると考えられる。

治的影響力を大きく中東地域でふるった10世紀から13世紀のイスマーイール派思想の特徴と言えるものを簡単に纏め、さらに井筒のイスマーイール派論を要約し、それらと比較して行きたい。

II. イスマーイール・シーア派とは何か——13世紀までの歴史と思想

1. 預言者とイマーム

預言者ムハンマド (Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muṭṭalib, 570頃-632) とその従兄弟で娘婿となったアリー・イブン・アビー・ターリブ (‘Alī ibn Abī Ṭālib, ?-661 歿) ——後者はムハンマドの歿後、その後継者で共同体の指導権 (imāma) の発端となる存在とされ、イマームの系譜の始まりとされる。

2. 発端 (系図「ムハンマド関連系図」[大塚和夫、小杉泰 他編『岩波イスラーム辞典』(岩波書店, 2002), 1118-1119 参照])

優れた学者でもあった第6代イマーム、ジャアファル・アッ=サーディク (Ja‘far al-Ṣādiq, 699・702-765) のイマーム位継承権をめぐる争いが起こり、その長子イスマーイール (Ismā‘īl) とその子ムハンマドを支持する派がイスマーイール派に発展していったとされる。

3. 展開

4. その思想

1) シーア派的預言者・イマーム思想とグノーシス主義とのアマルガム²⁴

i) 七人の預言者とイマームたち：七人の「告知者」(nuṭaqā’, sg. nāṭiq; 大預言者) と七人の「完成者」(atimmā’, sg. mutimm; イマーム)、そして第七代告知者——第七代告知者「カーイム」(al-Qā’im またはマフディー [Mahdī; 正しく導かれた者])。

ii) 七人の告知者とイマームたちからなる周期的で「目的」もしくは「目標」(telos) に向かう救済史的な歴史観；第七代告知者カーイムは現れたとき、あらゆる聖法の内的な意味、つまり諸真理 (ḥaqā’iq) を明らかにする。

²⁴ 以下の i) と ii) は W. Madelung, “Aspects of Ismā‘īlī Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond,” in S. H. Nasr (ed.), *Ismā‘īlī Contributions to Islamic Culture*, (Tehran, 1976), 51-65 によるところが大きい。

iii) グノーシス的宇宙論 (サミュエル・M.スターン [Samuel M. Stern] による資料の発掘：
アブー・イーサー・ムルシド [Abū 'Īsā al-Murshid, 10 世紀に活動] による宇宙生成論)²⁵

2) 新プラトン主義の導入

i) 10 世紀にプロティノスの一者・知性・魂の三原理による宇宙論を導入。加えて「創出者」
(al-Mubdi'；いわば真の神を意味する) をあらゆる属性と認識の彼方に置く否定神学を説く。この神学は、神は如何なる属性によっても叙述することは出来ない (否定)、また如何なる属性によっても否定出来ないのではない (否定の否定)、という二重否定 (前段で擬人神観の否定、後段で不可知論の否定) の理論を持つ。

：ムハンマド・ナサフィー (Muhammad al-Nasafi, 943 歿)、アブー・ハーティム・ラーズィー (Abū Ḥātim al-Nasafi, 322/934)、アブー・ヤアクーブ・スィジスターニー (Abū Ya'qūb al-Sijistānī, 971 以降に歿)、やや遅れてナースィレ・フスラウ (ホスロー) (Nāṣir-i Khusraw, 1070 以降に歿) らによる。

(イブン・スィーナ [Ibn Sīnā, 980-1037] の回想：彼の家族にまで及んだこの時期のイスマーイル派思想の影響について)

ii) 11 世紀前半にファーラービー (Abū al-Naṣr, 870 頃-950) の十の知性体の宇宙論を導入。(哲学ではファーラービーの宇宙論はイブン・スィーナが受け継ぐ。)

：ハミードッディーン・キルマーニー (Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, 1020 以降に歿) による。

iii) 三原理による宇宙論と十の知性体による宇宙論はそれぞれ存続

大きく分ければペルシア語圏では三原理による宇宙論、アラビア語圏 (イエメン中心) では十の知性体による宇宙論が存続。

この傾向は 13 世紀まで、及びそれ以降も続く。ペルシア語圏ではナスィールッディーン・トゥッスィー (Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, 1201-1274) など。

3) 位階主義

天上と地上にそれぞれ対応しあう形で位階秩序が存在すると考える。この位階秩序の中に、新プラトン主義の導入から、「知性」、「魂」などのタームが組み込まれることになり、位階秩序は部分的に新プラトン主義化されていく。

²⁵ S. M. Stern, "The Earliest Cosmological Doctrines of Ismā'īlism," in *Studies in Early Ismā'īlism* (Jerusalem/Leiden, 1983), 3-29.

III. 井筒俊彦のイスマーイール・シーア派論

第一部²⁶ (『全集』第9巻、188-226)

1. 井筒が見たイスマーイール派史の二つの要点:

- i) シーア派思想の鍵概念となるイマーム崇敬 (井筒によればイマームに隠れた神の地上における顕現を見る);
- ii) ハサネ・サッバーフ (Ḥasan-i Ṣabbāḥ ?-1124) というカリスマのリーダーシップのもとでのニザール派の形成と展開。

2. ニザール・イスマーイール派の文化記号論的トポグラフィー再構成の試み (モスクワ・タルトゥ記号論学派の理論から²⁷ :

同派のトポグラフィーはアラムート (Alamūt)——11世紀末から本拠地、12世紀後半から1256年に陥落までイマームの座所²⁸——を地上で最も聖なる場所とし、地上と天上を結ぶ「宇宙軸」(axis mundi) であり、「須弥山」、つまり「宇宙山」とし、それを中心として他所や他宗派を周囲に位置づけているとした。

第二部 (『全集』第9巻、226-265)

1. 井筒はイスマーイール派思想から以下の三点の教義に焦点を絞り、それを中心にニザール・イスマーイール派論を進める :

- 1) ハサネ・サッバーフのタアリーム (ta'lim) 論 (「聖教」²⁹論 : 字義的には教導論か ; イマームに服従し、その教導に従う必要性を説くもの) ;
 - 2) 反律法主義 (律法廃棄主義)
 - 3) グノーシス的・神話的宇宙論 (「宇宙論的ミュトス」)
- (このうち2)反律法主義の叙述と議論に最も紙数を割いている。)

2. タアリーム論

3. 上記2)ニザール・イスマーイール派の反律法主義について :

²⁶ 本文中にはただ「一」と「二」とあるが、引用された際、それではあまり意味をなさないの
で、本論ではそれぞれ便宜的に「第一部」、「第二部」と記した。

²⁷ 井筒は以下を参考文献として挙げている (『全集』第9巻, p. 213)。V.V.イワーノフ、V.N.ト
ポロフ (北岡誠司編訳) 『宇宙樹・神話・歴史記述』(岩波書店、1983)。

²⁸ モンゴルの大征服運動の一つとして、その軍勢がイラン地域への侵攻したことで陥落する。

²⁹ 井筒による訳語。以下、特に断りがない限りは一重鍵括弧に入れた術語は井筒による訳語で
ある。

1) 「復活」(qiyāma)の宣言と祭典：ハサン2世(在位1162-1166)により1164年アラムートにて；イスラームの聖法(sharī‘a)の放棄(反律法・律法廃棄主義)と真の礼拝の実践(神を心で感ずること)、『真理』の全き露現・「生ける『真理』の現前」、；

2) 井筒は、この「復活」の宣言と祭典の意味は、

i)ハサネ・サッバーフが始めた宗教革命の終点であり、

ii)『真理』の全き露現・「生ける『真理』の現前」によって、神を「直接、無媒介的に見る」、また「神の現前を経験し、神に直接触れること」が出来るようになり、

iii)それをもってクルアーンの「徴」主義(記号主義)——人間は「ただ「徴」(āyāt, ‘ālamāt)を通してのみ、かすかに神を認知できるとする——を否定、宗教的「記号主義」の終焉を宣した、ところにあるとする；

3)ムハンマド2世(在位1166-1210；ハサン2世の息子で後継者)は自分と父親のイマーム位を宣言し、イマームはKalima³⁰、つまり「ロゴス」——神自身が直接に発した創造の命令(Amr；「根源的命令」)——であるとする；

井筒の解釈では、これは、次のことを意味する

i)イマームは神と「直結して」おり、「不可視の神が可視的に顕現したままの姿」である；

ii)イマームの「一切の属性は、そのまま神の属性である」；

iii)「人はイマームを見ることによって…神を見る」

(井筒自身の言葉では：)

…人は…イマームを見ることによるのみ、神を見る。ちょうど、太陽の光を通じて太陽を見るように。太陽の光は太陽の本体とは区別される。しかし、結局は太陽そのものにはかならない。イマームは、その形而上的リアリティにおいてまさに神そのものであるのです。そしてこの意味で、イマームは神の自己顕現なのであります。…[イマームは]神そのものではない、が神である。神ではあるけれども、神そのものではない。(『全集』第9巻、245)

3. グノーシス的・神話的宇宙論(「宇宙論的ミュトス」)

(ここでは井筒によるアブー・イーサー・ムルシドの宇宙生成論から神の万物に存在を与える創造の言葉、前述の「ロゴス」の分析を見てみたい。)：

1) 創造の言葉、「コトバ」、こそが「真の意味での創造主」；

2) 「「知られざる神」から「第二の神」創造主への移行そのものが、コトバ発現の過程」である；

3) 神は「コトバ」として自己を顕わす。

(井筒自身の言葉では：)

³⁰ 字義的には「言葉」を意味する。

神は、窮極的には、絶対不可知の X であるにしても、ひとたび創造への「意志」と「意欲」が内に起これば、動きの第一歩で「光」を生み、その「光」がそのままコトバの創造力に転成するという。このことは、神が初めから、根源的にコトバであったことを示唆してはいないでしょうか。イスマイル派の神は、もともと、コトバの意味形象喚起機能（＝存在喚起機能）の神格化だったのではないのでしょうか。…ここでは、『旧約』の場合とは違って、神がコトバを発し、何かを語る、のではない。神自身が「コトバ」(kalimah³¹)なのです。(『全集』第9巻, 253-254)

結論：

井筒は三つの特徴を、それぞれが招いた結果の観点から、次のように纏める。

- 1) ハサネ・サッバーフのタアリーム (ta'lim) 論（「聖教」論）はイマームを預言者とクルアーンの上に置く。
- 2) 反律法主義（律法廃棄主義）はイスラームの歴史の中ではスーフィズムなどにも見られるが、復活の「祭典」はこの潮流の「端的な表現」で、「イスラーム思想全体にとっても大きな試煉」であり「一種の大胆な実験」であった。
- 3) グノーシス的・神話的宇宙論（「宇宙論的ミュトス」）はその「グノーシス的」かつカバラ的「性格」によって、イスラームの「世界像」としては、クルアーン的世界像から「極限まで遠ざけ」たものであった。

IV. イスマーイール派思想と井筒俊彦

1. 井筒のイスマーイール派論では最も基本的な同派の教義の一つが取り上げられていない。つまり目標・目的 (telos) を持つ周期的歴史観である。これによれば、名七人の告知者（大預言者）のそれぞれが己れの聖法をもって、歴史の周期 (dawr, pl. adwār) を次々にひらき、その周期は告知者の後を継ぐ基礎者 (asās) とその後は次々に立つ七人のイマームによって統治される。やがて第七代の告知者カーイム（またはマフディー [Mahdī: 正しく導かれた者]）が現れ、あらゆる聖法の内的な意味——諸真理 (ḥaqā'iq) を明らかにする。これが「復活」であり、いわば歴史の終結であり、目標である。

2. 井筒の「復活」の事件と教義の叙述には、この歴史像全体が見られず、そのため井筒による「復活」の叙述はイスマーイール派思想のシステム、あるいはその文脈的な意味を欠いたものとなった感がある。

3. では井筒のイスマーイール派論がこの周期的歴史観の叙述を欠いていることは自ら同派の歴史観に関心が無かったことを示唆しているのか？；この周期的歴史観の叙述の欠落

³¹ この引用文では井筒のアラビア文字転写法で表記する。

は井筒がイスラームにおける歴史観、ひいては中東の一神教的伝統における歴史観に如何なる関心を寄せていたのか（あるいは如何にして寄せていなかったのか、または寄せぬようになっていったのか）という問題をも示唆するものである³²。

5. 次いで、井筒がイスマール派論で関心を示した問題、つまり部分的には「復活」に関わり、イスマール派思想史で何度も論点となる二つの問題、つまり過度のイマーム崇敬（崇拜）と否定神学の二問題を論じたい。

6. またイスマール派思想の内部においても、イマーム神格化に向かいかねない過度のイマーム崇敬と、神と被造物の間の隔絶性を強調する否定神学は、論理的な矛盾を孕むものであり、その点で両者の関係は問題となる可能性を持っていたと言える。

7. 問題の例を以下に挙げる。否定神学はそのままで神を人々から遠ざけかねない傾向を持つ。だがムハンマド2世の「イマームは神の創造の言葉の顕現である」という主張は、神の存在をイスマール派信徒に身近に感じさせるものであったと思われる。だがこれは神そのものと創造の命令の言葉を何らかの線引きをせねば、容易にイマームの神格化に滑り込んで行く、あるいはそれに歯止めが利かなくなる概念であったであろう。既にある程度までは——文献上証明は難しいが——一般信徒はイマームを神性を帯びた存在として認識していたのかもしれない。だがそうであったとすればイスマール派の伝統的否定神学と矛盾するものであった。

8. ムハンマド2世による「復活」のイマーム論の井筒による叙述は、この両問題間の矛盾に触れるものでもあったと考えられる。

9. ただこのイマームと神の関係について、井筒の記述の表現は微妙なもので、イマームは神であるか、ほとんど神であるか、あるいは神性を帯びた存在であるか、その辺りを揺れ動いているようである。この表現を用いて「復活」を受けたイスマール派は、イマームは神そのものであるという認識に傾いていたと結論付けようとしているように見える³³。

10. また上のイスマール派における神と神の創造の命令の言葉（Kalima, Amr）の関

³² また歴史観の問題は、地上における時間の様態、そしてその天上の時間との関係という問題、つまり時間論と関わるであろう。井筒の時間論と一神教的伝統の各々の時間論との関係は、その一神教的伝統の理解の問題にも関わるので、考究し続ける必要がある。

³³ 以下の文は微妙な表現を用いて、イスマール派はイマームを神そのものと認識することに傾いていたと結論付けていると読める。「太陽の光は太陽の本体とは区別される。しかし、結局は太陽そのものにほかならない。イマームは、その形而上的リアリティにおいてまさに神そのものであるのです」。(『全集』第9巻, 245)

係についての井筒の記述については、上述のイマームと神の関係についての記述よりさらに踏み込んで、創造の言葉を神としているのである。神自身を「知られざる神」、「第一の神」とし、創造の言葉を「第二の神」であるという留保はあるが、より表現は確立している。

11. さて上述のイスマーイール派思想におけるイマームと神との関係、さらに神と神の創造の言葉との関係についての井筒の記述と解釈は、イスマーイール派思想それ自体——少なくともテキストの字義的意味(!)においては——を正確に解釈したものであるかと考えると、疑問符が付くであろう。つまりイスマーイール派思想を伝えたテキストはナサフィー、ラーズィー、スィジスターニー(10世紀)からナスィールッディーン・トゥースィーに至るまで、神自身は如何なる属性でも叙述不可能であるし(否定)、また叙述不可能ではない存在(否定の否定)としているのである。井筒の言うイマームの「一切の属性は、そのまま神の属性である」と「人はイマームを見ることによって…神を見る」における属性はまだ最初に否定される段階に留まっている。また否定の否定(二重否定)を経て、その属性を肯定される存在であるかと言うと、またそれにも疑問符が付く。その属性が二重否定によって肯定される存在は神自身のみではないかと考えられるからである。創造の言葉についても同様ではないだろうか。イスマーイール派思想においては、真の神である、真の創造者(al-Mubdi‘、「創出者」)はさらに上にいるので、それは宇宙の創造主の役割は果たしても、真の意味で「神」ではないということになる。

12. さてなぜ井筒はイスマーイール派思想を解釈して、イマームや創造の言葉を神化した形で提示したのか、その問いに対する答えの可能性を持つものは、その晩年のプロジェクト「東洋哲学」の主要なコンセプトの一つ——「存在のゼロ・ポイント」から発して存在(啓示された神 [= 顕われた神] を越えた形而上的存在 [= 隠れた神])の自己顕現により宇宙が生成し展開する——とも考えられる。つまりイマームにせよ、創造の言葉にせよ、そこでは「隠れた神」、つまり「存在のゼロ・ポイント」を究極の発出点とする形而上的存在の一つの顕現の形である。

13. 井筒はそのプロジェクト「東洋哲学」に引きつけて、イスマーイール派思想を解釈したとも考えられる³⁴。

³⁴ 井筒は「イスマイル派「暗殺団」」の序文にあたる冒頭部分で、執筆目的を次のように述べている。「私の本意としては、…そのような[暗殺という——引用者による補筆]恐るべき制度を作り出したイスマイル派の思想風土、イスラーム共同体におけるこの異端的過激派の正確な位置づけの開明を目的とする。その意味において、本稿も…東洋思想研究の一環をなすものである」。『全集』第9巻, p. 186. この文脈ではこの「東洋思想研究」が地域としての「東洋」の思想研究を意味するのか、あるいは「東洋哲学」の研究をさすのか、判然としないが、恐らく文脈から前者の意味であると考えられる。何れにしても、この「イスマイル派「暗殺団」」でははっきり

V. 結びに代えて

1. さて以上を纏めてみたい。まず井筒のイスマーイール派論において周期的歴史観の叙述がなされていないことは、井筒思想とイスラームを含めた一神教的伝統の持つ歴史主義との関係についての再考を促すのではないかと考える。つまりここに、井筒思想の一つの「独自性」が見られる可能性がある。

2. またイスマーイール派思想における神とイマーム、また創造の言葉との関係について論を進める際に、井筒は同派ではイマームや創造の言葉を神化した形で認識していた、あるいはテキストはそのように解釈出来るというふうに叙述した。これはテキストで残されている限りのイスマーイール派思想では可能性として受け入れるのは難しい解釈である。上述のことと合わせると、イスマーイール派思想は、その歴史観と否定神学においては井筒思想と親和性はやや薄いと示唆出来るかもしれない。

3. しかし上で示唆したように当時の信徒の主観としては、これは実証が困難であるが、信徒の主観においては、イマームにせよ、創造の言葉にせよ、テキストを見る限りでの教義上の表現を見て（あるいは聞いて）、それらを神格化することに至るのは充分あり得たであろう。

4. 井筒がイマーム神格化の問題について語るときは、その表現の揺れ（例えば「神そのものではない、が神である。神ではあるけれども、神そのものではない」など）をもって、イスマーイール派思想の論理が持つ神学的危うさ——一般的なイスラーム的唯一神信仰から逸脱しうること、例えばイマーム神格化など——をも表現しているのである。

5. 事実、その端緒からイスマーイール派思想史・運動史には、井筒も論文中に指摘するように、イマームを神格化した数多くの例がある。

6. この点では井筒による本論文は、イスマーイール派とその運動と歴史が持つ、またその思想の論理が持つイマーム神格化という問題の一つを指摘したものであると言えるであろう。

と、それが「東洋哲学」構築のための研究であると述べた箇所はない。

国際研究フォーラム（第五回研究フォーラム）

井筒俊彦と宗教研究

—井筒・東洋哲学の比較宗教学的的検討—

【開催趣旨】

東洋思想・イスラームの世界的碩学、井筒俊彦（1914-1993）は、世界の諸宗教思想に精通したうえで、独自の「東洋哲学」を構想したことで知られます。彼は東洋の主要な思想テキストを意味論的に読むことによって、「東洋哲学」という哲学的視座を構築しようと試みました。彼の東洋哲学については、近年、世界各地で研究が進められています。

こうした研究動向において、このたび、海外で井筒哲学を研究しておられる二名の高名な宗教学者をお招きして、国際研究フォーラムを開催させていただくことになりました。この国際会議が、井筒・東洋哲学に関する一層の研究および理解に寄与することができるのであれば、これ以上の喜びはありません。

ちなみに、この国際会議は、科学研究費助成事業・基盤研究(B)「井筒・東洋哲学の構築とその思想構造に関する比較宗教学的的検討」（研究代表者 澤井義次）によって開催させていただくものです。

【開催日時・場所】

日時 2016年10月15日（土）13:30~18:00

場所 天理大学研究棟（第一会議室）

【プログラム】

司会 島田勝巳（天理大学教授）

「開会の挨拶」 永尾教昭（天理大学長）

研究報告「共同研究の報告および会議の趣旨説明」

澤井義次（天理大学教授、科研費・基盤研究(B) 研究代表者）

第一セッション

講演1 「井筒俊彦のイスラーム研究とその「東洋哲学」への展開」（日本語）

鎌田繁（東京大学名誉教授、日本オリエント学会・前会長）

講演2 「宗教研究の源としての井筒俊彦—北米からの視点—」（英語）

グレゴリー・アレス（米国・マックダニエル大学教授、

国際宗教学宗教学史学会雑誌『ヌーメン』編集長）

第二セッション

講演3 「メタ・ヒストリカルな対話—井筒の宗教間対話への試み」 (英語)

アニス・トーハ (インドネシア スルタン・アグン・イスラーム大学長)

講演4 「形而上学的体験の極所—井筒の「精神的東洋」についての一考察—」 (日本語)

氣多雅子 (京都大学教授、日本宗教学会・会長)

討議セッション

コメント 野元晋 (慶應義塾大学言語文化研究所教授)

全体討議

閉会の挨拶

国際会議の開催に寄せて

永尾教昭 天理大学長

本日、現代日本を代表する東洋思想・イスラーム研究者の井筒俊彦先生が構想された「東洋哲学」をめぐる、本学を会場として、わが国の宗教学界を代表する宗教学者ばかりでなく、海外からも二名の著名な宗教学者をお迎えして、国際研究フォーラムを開催させていただくことは、私どもにとりまして、大変光栄に存じます。

井筒先生と本学との直接的な関わりは、1986年12月にまで遡ります。そのとき、天理教の教祖百年祭を記念して開催された本学主催の天理国際シンポジウム'86「コスモス・生命・宗教—ヒューマニズムを超えて—」に、井筒先生をお招きして、公開講演「コスモスとアンティ・コスモス—東洋哲学の立場から—」をおこなっていただきました。そのときの井筒先生のご講演は、この9月に完結した『井筒俊彦全集』(慶應義塾大学出版会)の第9巻および別巻に収録されております。本日の研究フォーラムのテーマである「井筒俊彦と宗教研究—井筒・東洋哲学の比較宗教学的検討—」が、そのときの井筒先生の公開講演の内容と密接に関わっていることを考えますと、大変感慨深いものを感じます。

近年、井筒・東洋哲学は国の内外において幅広く注目され、掘り下げた研究が進められております。そうした中、本日の国際研究フォーラムが、井筒・東洋哲学に関するわが国の宗教研究ばかりでなく、海外の宗教研究の進展のうえに、少しでも寄与するものであることを念じて、私の挨拶とさせていただきます。

【研究報告】 共同研究の報告および会議の趣旨説明

澤井義次（天理大学教授、研究代表者）

2014年4月以後、科学研究費助成事業・基盤研究（B）「井筒・東洋哲学の構築とその思想構造に関する比較宗教学的検討」においては、井筒・東洋哲学の思想構造をめぐって、比較宗教学の視座から共同研究を重ねてきた。これまで4回にわたって、井筒・東洋哲学に関する研究フォーラムを開催した。さらに日本宗教学会学術大会などでは、パネル発表をおこなってきた。そして今日、国際研究フォーラムを開催する運びとなった。

近年、国内外で井筒・東洋哲学への関心がますます高まっている。そうした中、2013年9月から刊行されてきた『井筒俊彦全集』（全12巻・別巻、慶應義塾大学出版会、2013-2016年）が、この9月に完結した。

【共同研究プロジェクトのメンバー】

井筒・東洋哲学に関する共同研究プロジェクトでは、井筒俊彦が論じた宗教思想について、その研究領域を専門とする8名の宗教学者を中心として、掘り下げた検討を行なってきた。この共同研究プロジェクトの研究分担者は、以下のとおりである。

澤井義次（天理大学教授・研究代表者、インド思想）

鎌田 繁（東京大学名誉教授、イスラーム思想）

氣多雅子（京都大学教授、宗教哲学）

市川 裕（東京大学教授、ユダヤ思想）

池澤 優（東京大学教授、中国思想）

河東 仁（立教大学教授、宗教心理学）

野元 晋（慶應義塾大学言語文化研究所教授、イスラーム思想）

島田勝巳（天理大学教授、キリスト教思想）

【研究フォーラムとその構成】

研究フォーラム「井筒・東洋哲学の比較宗教学的検討」は、これまで天理大学、東京大学東洋文化研究所、京都大学、慶應義塾大学言語文化研究所において開催した。その具体的な内容については、以下のとおりである。

○第一回 研究フォーラム

日時： 2014年6月14日（土）14：30～16：30

場所： 天理大学研究棟3階（第一会議室）

発題1「井筒俊彦とイスラーム」 鎌田 繁（東京大学東洋文化研究所教授）

発題2「井筒俊彦とインド宗教思想」 澤井義次（天理大学教授）

全体討議

*「井筒俊彦と大和路」 井筒が旅した大和路に関する研究調査 (2014年6月15日)

○第二回 研究フォーラム

日時: 2014年11月22日(土) 14:00~17:00

場所: 東京大学東洋文化研究所三階(第一会議室)

発題1「井筒俊彦における哲学と体験」 氣多雅子(京都大学教授)

発題2「井筒俊彦とユダヤ思想—哲学者マイモニデスを中心に—」市川裕(東京大学教授)

全体討議

*井筒俊彦の蔵書に関する研究調査(鎌倉の井筒宅、2014年11月23日)

○第三回 研究フォーラム

日時 2015年4月25日(土) 14:00~17:00

場所 京都大学文学部第2講義室(吉田キャンパス、本部構内)

発題1「現代的状況に対する井筒思想の適用可能性—生命倫理の状況を中心に—」

池澤 優(東京大学教授)

発題2「言語、意識、存在—井筒俊彦が開顕する仏教思想の深淵—」

下田正弘(東京大学教授)

全体討議

*西谷啓治の宗教研究に関する研究調査(京都の西谷宅、2015年4月26日)

○第四回 研究フォーラム

日時 2015年11月14日(土) 13:00~16:00

場所 慶應義塾大学・言語文化研究所(会議室)

発題1「ユング心理学と禅—久松真一によるティリッヒ、ユングとの対談を起点として」

河東 仁(立教大学 教授)

発題2「イスマール・シーア派思想と井筒俊彦」

野元 晋(慶應義塾大学・言語文化研究所教授)

全体討議

*井筒の肉筆原稿に関する研究調査(慶應義塾大学メディアセンター、2015年11月13日)

【日本宗教学会学術大会パネルとその構成】

○第72回学術大会パネル

「東洋の宗教思想と井筒俊彦」(パネル代表 澤井義次)

日時 2013年9月8日 14:10-16:10 第2部会

場所 國學院大學・渋谷キャンパス

鎌田繁「イスラーム思想と井筒『東洋哲学』」

河東仁「井筒俊彦における東洋の宗教理解—宗教心理学の視点から—」

若松英輔「日本文学と井筒俊彦」

澤井義次「井筒『東洋哲学』におけるインド宗教思想」

司会・コメンテータ 市川 裕

○第73回学術大会パネル（後援・日本宗教研究諸学会連合）

「井筒俊彦の『東洋哲学』への宗教学的視座」（パネル代表 澤井義次）

日時 2014年9月13日 14:00~16:00 第8部会

場所 同志社大学（今出川キャンパス）良心館

氣多雅子「井筒『東洋哲学』の哲学的視座」

ファン・ホセ・ロペス・パソス「井筒『東洋哲学』における言語とその意味」

安藤礼二「井筒の思索における華嚴的な世界」

鎌田繁「井筒のイスラーム理解と流出論」

司会・コメンテータ 澤井義次

○第74回学術大会パネル

「東洋の宗教思想と井筒の哲学的思惟」（パネル代表 鎌田繁）

日時 2015年9月6日 13:15~15:15

場所 創価大学

池澤 優「井筒俊彦と道家思想—郭店楚簡『老子』と『太一生水』から「道」を考える」

河東 仁「西洋における metapsychisches Wesen の探究と記憶術」

下田正弘 「井筒俊彦の仏教思想理解の特質」

金子奈央 「井筒俊彦における禅解釈とその枠組み」

司会 鎌田 繁

○第75回学術大会パネル

「井筒俊彦の「東洋哲学」における宗教と言語」（パネル代表 澤井義次）

日時 2016年9月10日 14:00~16:00 第2部会

場所 早稲田大学（戸山キャンパス）

鎌田繁「井筒のイスラーム研究と意味論」

島田勝巳「井筒『東洋哲学』とその外部」

小野純一「宗教体験における根源現象から意味場の生成へ」

澤井義次「井筒・東洋哲学におけるインド宗教思想と言語」

コメンテータ 氣多雅子

司会 澤井義次

【第21回国際宗教学宗教学史学会におけるパネルとその構成】

“Toshihiko Izutsu and Oriental Religious Thought”（「井筒俊彦と東洋の宗教思想」）

Panel chair: Yoshitsugu Sawai（パネル代表 澤井義次）

2015年8月27日 ドイツ・エアフルト大学

Masaru Ikezawa, “Confucianism, Daoism, and Toshihiko Izutsu: Comments on "Rectifying

Names" and "Being Arises from Non-being" (池澤優「儒教、道教そして井筒俊彦—「正名」と「有が無から生起する」に関するコメント

Juan José López Pazos, "Language and Its Meaning in Izutsu's Oriental Philosophy" (フアン・ホセ・ロペス・パソス「井筒・東洋哲学における言語とその意味」)

Masahiro Shimoda, "Some Reflections on Izutsu's Metaphysics of Consciousness: Focusing on His Interpretation of the Buddhist Philosophy of the *Treatise of the Awakening of the Faith of the Mahāyāna*" (下田正弘「井筒の意識の形而上学に関する省察—『大乘起信論』の仏教哲学解釈をめぐって—」)

Yoshitsugu Sawai, "Izutsu's Semantic Perspectives of Indian Philosophy" (澤井義次「井筒のインド哲学への意味論的視座」)

Response: Gregory D. Alles (コメント グレゴリー・D・アッレス)

【国際研究フォーラムの趣旨説明】

○今回の国際研究フォーラムの意図

井筒俊彦は、意味論的な視座から、東洋哲学における言語と存在の原初的な連関性を解明しようとした。「意味分節・即・存在分節」という言語の意味分節論によって、東洋哲学に特有の根源的思惟パターンを索出しようとしたのである。

今回の国際研究フォーラムでは、井筒俊彦が構想した「東洋哲学」をめぐって、その哲学的思惟を比較宗教学的な視座から検討することにある。

○井筒・東洋哲学の射程

「東洋哲学」＝「具体的には、複雑に錯綜しつつ並存する複数の哲学伝統」

「東洋哲学の諸伝統は、われわれ日本人によって、未来に向かって新しく解釈学的に把握しなおさなければならないというのが、現在の私の確信ではある。」

「イスラーム哲学の原像」『存在顕現の形而上学』井筒俊彦全集・第5巻、392頁。

「貴重な文化的遺産として我々に伝えられてきた伝統的思想テキストを、いたずらに過去のものとして神棚の上にかざったままにしておかないで、積極的にそれらを現代的視座から、全く新しく読みなおすこと。切実な現代思想の要請に応じつつ、古典的テキストの示唆する哲学的思惟の可能性を、創造的、かつ未来志向的に読み解き展開させていくこと。」『意識の形而上学』井筒俊彦全集・第10巻、481頁。

エラノス会議における12回の講演(1967年～1982年)

井筒「東洋哲学」構想への萌芽

井筒の「東洋哲学」構想は、エラノス講演をとおして具体化され構築されていた。そのことを『東洋哲学の構造—エラノス会議の講演録—』の中に、井筒

が精魂を傾けた哲学的思惟をとおして読みとることができる。

Toshihiko Izutsu, *The Structure of Oriental Philosophy: Collected Papers of the Eranos Conference*, 2 vols., the Izutsu Library Series on Oriental Philosophy 4, Keio University Press, 2008.

○井筒・東洋哲学の特徴

東洋の哲人たちの主体的な関心、すなわち「言語と存在の原初的連関」に注目した。
存在と意識の重層構造—東洋哲学の根本的な特徴—

- ・現実（リアリティ）の多層的構造
- ・意識の多層的構造　意識と現実のあいだの、一対一の対応関係
- ・方法的組織的な修行方法—意識の深層を開く—

坐禅（禅宗）、ヨーガ（ヒンドゥー教）、静坐（宋代儒者）、坐忘（『莊子』）

『存在顕現の形而上学』井筒俊彦全集・第5巻、421—425頁。

存在と意識の表層と深層を「二重写しに観る」

「いわゆる東洋の哲人とは、深層意識が拓かれて、そこに身を据えている人である。表層意識の次元に現われる事物、そこに生起する様々の事態を、深層意識の地平に置いて、その見地から眺めることのできる人。

表層、深層の両領域にわたる彼の意識の形而上的・形而下の地平には、絶対無分節の次元の「存在」と、千々に分節された「存在」とが同時にありのままに現われている。」
『意識と本質』井筒俊彦全集・第6巻、13頁。

○井筒・意味論の方法論的視座

○言語とは「認識範型あるいは分節形態の体系」（フンボルト学派の意味論）

言語の意味分節によって、事物事象が生み出される。

言語が生み出す意味単位はすべて、存在単位として実体化される。

「各言語は、それぞれ一つの独自の世界像を確立する」

「ある言語社会に生れた人は、無意識のうちに、その言語の分節形態を通して『現実』を分節し、その提供する認識パターンによって世界を見る、というより、むしろ世界を創り出すのです。」
『存在顕現の形而上学』井筒俊彦全集・第5巻、190頁。

「実は、言語は、従って文化は、こうした社会制度的固定性によって特徴づけられる表層次元の下に、隠れた深層構造をもっている。そこでは、言語的意味は、流動的、浮動的な未定形性を示す。本源的な意味遊動の世界。」

『意味の深みへ』井筒俊彦全集・第8巻、172頁。

○「意味分節（＝意味による存在の切り分け）」

「分節」＝仏教語「分別」（vikalpa）とほぼ同義

「なんの割れ目も裂け目もない全一的な「無物」空間の拡がりの表面に、縦横無尽、

多重多層の分割線が走り、無限数の有意味的存在単位が、それぞれ自分独自の言語的符丁 (=名前) を負って、現出すること」

『意識の形而上学』井筒俊彦全集・第10巻、493頁。

○「意味分節・即・存在分節」 存在現出の根源的事態

・一つのテキストとしての「現実」

「現実」は始めからそこにあるものとして、客観的に与えられたものではなく、人間がコトバを通じて、有意味的に織り出していく一つの記号空間である。だが、コトバには、… アラヤ識的基底がある。」 同上書、178頁。

・「存在の絶対究極的境位」 (=「コトバ以前」)

「意識と存在のゼロ・ポイント」

言語的意味分節以前 (老子の「無名」の境位)、すなわち存在論的未分節・無分節

・東洋の形而上学の区分—「有」の形而上学、あるいは「無」の形而上学—

「この絶対無分節的境位を、肯定的に、根源的〈有〉と措定するか、否定的に、根源的〈無〉と措定するかによって、東洋の形而上学は大きく二つに分かれる— 〈有〉の形而上学と、無の形而上学と。」

「東洋思想」『意識の形而上学』井筒俊彦全集・第10巻、300頁。

【講演1】

井筒俊彦のイスラーム研究とその「東洋哲学」への展開

鎌田 繁 (東京大学名誉教授)

井筒俊彦の仕事は晩年の『意識と本質』(1983)の著作を通して、比較思想、比較哲学的相貌をもつ「東洋哲学」の構想によって知られている。しかしながら、同時に彼にはクルアーンの日本語訳、『イスラーム思想史』(1975)その他の著述をとおしてイスラーム学者の面もある。「東洋哲学」の枠組のなかに最終的には組み込まれる世界のさまざまな思索の伝統のなかでは、彼の論考はイスラームにかかわるものが量的にはもっとも多いであろう。

イスラームやアラビア語に関する論考は研究者として若いころから著しており、イスラーム思想史の概論からクルアーン、預言者ムハンマド、そしてイスラーム法やイスラーム神秘主義など、幅広くイスラームについて論考を発表している。しかし、井筒のイスラーム研究の代表的成果としてとりあげられるものは大きくふたつの領域における業績である^(注)。一つはクルアーンの宗教的倫理的諸概念及びさらにそれらの諸概念の神学における発

展・議論の分析、二つ目は神秘家イブン・アラビー（1240年没）やそれに類する思索を進めた思想家の営為の分析である。しかし、このふたつの領域の両方に関心をもつ研究者は必ずしも多いとはいえず、井筒の研究に関心をもつ者も、どちらかで井筒を考える場合が多い。しかし、どちらもひとりの研究者の営為であり、その二つの領域の研究をどのように結びつけて理解すれば、井筒の思索を統合的にとらえることができるのか、考えることは意味があろう。また、彼のイスラーム研究をどのように把握するかは後年の彼の「東洋哲学」の理解にもつながるであろう。

どちらの領域の研究でも意味論的研究という立場を井筒はとっている。与えられたテキストをひとつのまとまりとしてとらえ、そのなかの鍵概念がそのまとまりのなかの諸概念の相互連関のなかでその文脈固有の意味を発していると考え、その意味を捉え、分析する手法である。意味論的研究は基本的に共時的な特性をもつが、異なる時点でのいくつかの共時的な分析を重ねることでそこにはある種の通時的な理解が成立する。井筒のクルアーン・神学研究ではジャーヒリーヤ的文脈で与えられる意味とクルアーン的文脈であたえられる意味、神学的文脈での意味、これらの3つの異なる文脈での意味をたどることで、概念の意味内容の変化を明らかにでき、ひとつの思想史を描くことができるといえよう。またこの領域ではキータームとして数えられる語が比較的共通し、連続的な変化をそこに見ることができる。

イブン・アラビーの神秘思想は、存在(wujūd)概念を中核に置いている。この存在を中心におく思索は、それまでもイスラームの哲学(falsafa)のなかで育まれていたが、それは古代ギリシア、とくにアリストテレス哲学、に基づく。抽象的な存在の概念はクルアーン的文脈からは直接出てこず、その概念を中核にする思索は、哲学、さらにギリシアの哲学に結びつくことになる。井筒のクルアーン・神学研究のように通時的な方向性を備えた研究をするのであれば、存在の概念をイスラームの哲学者たちの著作に見て行くという道があったであろうが、その道を選ばず、この研究ではイブン・アラビーの一著作に限定しそれが発する意味の世界の共時的な提示に専念した。

井筒の意味論的研究は、方法自体は共時的なものであり、クルアーン・神学の研究にも、イブン・アラビーの神秘思想の研究にも適用できる。しかし、その方法をとりながらも、ある種の歴史的研究の方向性をもったのがクルアーン・神学の領域であり、そのような歴史性を拒否したのがイブン・アラビーの思想の研究である。老荘思想との対比を研究のねらいとしたために、歴史的な方向への展開を避けた、ということもあったかもしれない。

井筒のはやい時期からの神秘主義的なものへの関心、インドや中国などの思索への関心、このような井筒の若い頃から一貫している精神性ともいべきもの、これらにイスラームの思想的営為を結びつけるためには、クルアーンから神学へという領域では十分ではなく、イブン・アラビーの提示するような神秘思想が必要であったであろうし、このような幅広い領域を覆うためには歴史的な連続性をよりどころとする研究方法は十分機能しないと考えることは容易である。この老荘思想とイブン・アラビーの思想の対比研究は、この意味

で、異なる文化の思想と対比させる上で意味論的方法の有効であることを自他共に理解させた研究になったといえるであろう。

意味論的手法を採用しているという意味で、井筒のクルアーン・神学研究とイブン・アラビー研究は共通の方法によっている。しかし、その方法の実際の適用に際して、歴史性の考慮、時間軸への考慮という点で相違していると考えられる。井筒がその後「東洋哲学」として推進した研究の方向性はイブン・アラビー研究で明確にされた方法の発展として位置づけることができる。井筒のクルアーン・神学研究は、方法としては同じであるといえようが、具体的な適用においてはかならずしも、後年の「東洋哲学」に直接つながる方向性をもつものではなかったといえるであろう。

(注) 井筒俊彦のイスラームに関する主要な研究は以下である。

- (1) *The Structure of the Ethical Terms in the Koran* 1959
 - *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān* 1966
 - 『意味の構造 コーランにおける宗教道徳概念の分析』 (牧野信也訳) 1972
 - 井筒俊彦著作集 (中央公論社) 第4巻 1992
 - 井筒俊彦全集 (慶應義塾大学出版会) 第11巻 2015
- (2) *God and Man in the Koran - Semantics of the Koranic Weltanschauung* 1964 (新版 慶應義塾大学出版会 2015)
- (3) *The Concept of Belief in Islamic Theology* 1965 (新版 慶應義塾大学出版会 2016)
- (4) *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism - Ibn 'Arabī and Lao-tzu, Chuan-tzu - 1966-67*
 - *Sufism and Taoism - A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* 1983
- (5) *The Concept and Reality of Existence* 1971
- (6) 『コーランを読む』 1983
 - 井筒俊彦著作集第8巻 1991
 - 岩波現代文庫 2013
 - 井筒俊彦全集第7巻 2014

【講演2】 宗教研究の源としての井筒俊彦—北米からの視点—

グレゴリー・D・アッレス (米国・マックダニエル大学教授)

井筒俊彦は、日本の宗教研究における最高水準の研究者である。彼は国際的に、イスラーム研究で知られているし、エラノス会議に貢献したことでも知られている。また東洋哲学の構想でも有名である。それでは、今日の宗教研究にとって、彼の意義はどこにあるの

だろうか。

学問の世界では、研究者が先行の研究者にリップサービスをし、それらの著作をかなりこじつけて分析するようなことがしばしば起こる。しかし、そういう研究者も自ら学問研究に向かうときには、先行の研究者と異なる道を追求する。もし井筒の著作がこうした運命に苦しむとすれば、それは不幸なことである。それは次の二つの理由による。まず、彼の著作の質は今後とも真摯に注目するに値するものであるし、第二に、井筒の著作を真摯に扱うことは、今日の宗教研究において、不適切な欠陥を是正する助けになるからである。他の人文学者や社会学者と同じように、北米以外の宗教学者はしばしば、自らの伝統における理論家たちに真剣に目を向けることなく、いわゆる西洋の理論家たち—フロイト、ヴェーバー、デュルケム、ギャーツ、フーコーなど—に従いすぎである。一方、北米やヨーロッパの研究者たちは、欧米以外の理論家たちにあまり注目していない。こうした状況において、井筒は有名で以前からの友人、ウィルフレッド・キャントウェル・スミスと同じぐらい、全く影響力をもつに値する—しかし、影響力をもっていない—重要な宗教思想家である。

日本でも海外でも、宗教研究にとって井筒の著作がもつ継続的な意義を議論する一つの方法は、井筒の東洋哲学を特徴づける概念的パターンから、一つの手がかりを得ることである。いくつかの箇所、井筒は分節から無分節へ、また逆に無分節から分節への動きを跡づけている。これは禅に関する彼の説明の中で要約される動きである。その説明の中で、公案と問答は言語が意識に被せた世界を脱構築するが、それにもかかわらず、その脱構築を体験した人間は、必然的に分節の世界へ立ち戻ってくる。ただし、それは新たな心的態度をもって立ち戻ってくるのだ。これらの三つの段階を構造的な導きとして捉えると、井筒の思想がテーマを展開している三つの方向を明らかにすることができるし、そのテーマは今日、研究者が考察するに値するものである。

最初の方向とは、井筒の分析によれば、言語が世界を創造する態度に対応している。それは井筒の意味論的分析に関わるものである。彼の規定によれば、意味論的分析とは、

人びとの世界観 (weltanschauung) に関する概念的な把握に最終的に到達するという見込みをもって、言語のキータームを分析的に研究することである。ところで、人びとは言語を語りや思考の道具としてばかりでなく、よりいっそう重要なことに、彼らを取り巻く世界を概念化し解釈する道具として使用している。(井筒 2008: 3*)

意味論的分析は、井筒が卓越していた研究領域である。また今日、その詳細さや洗練さにおいて、文化的世界の全体を明らかにしようとする動機に駆られた、彼の意味論的分析に匹敵するものはほとんど存在しない。彼の意味論的分析は、どのような研究にとっても、すなわち、宗教の理解に関心をもつ人びとにとっても、また宗教研究におけるカテゴリーの批判的考察に関心をもつ人びとにとっても、信頼することのできるモデルを提示している。それと同時に、井筒の意味論的分析は、今や50年前のものであり、人間のその他の言語活動の側面を理解することによって、その分析を補う必要がある。取り上げたい一つの

問いは、諸々の言語的共同体が井筒の想像するように同質なものであるのかどうかということである。もしそうでなければ、語の意味をただ分析すること以外に、どういう他の技法が求められるのだろうか。もう一つ別の問いは、それは特に宗教研究のコンテキスト（脈絡）において重要であるが、どういう人びとが語を用いているのかに関するものである。存在の意味論的構築は、宗教的な人びとが言葉で何を行なっているのかというテーマをほとんど論じ尽くしていないからである。

井筒が宗教研究に関わっている—あるいは関わっているはずの—第二の方向は、無分節の段階に対応している。この段階は、その核心において、宗教意識とその本質との関係について、井筒が分析していることである。宗教意識への井筒のアプローチは、ルードルフ・オットーやニニアン・スマートのような、よく知られたヨーロッパや北米の研究者のアプローチよりも繊細で洗練されていることは確かだ。たとえば、オットーは聖なるものを「畏怖すべきであり、かつ魅惑する神秘」(mysterium tremendum et fascinans) というかたちで、絶対他者のヌミノーズ体験として説明しているが、それは実際のところ、主体と客体の区別を超えていると言われる宗教体験の形態を表現してはいない。さらにオットーは図式化の概念によって、非合理的な体験を概念的 content に結びつけようとしたが、その試みは良くてもぎこちないものであり、最悪の場合、理解できないものである。どちらにしても、井筒の分析のほうがより優れている。しかしながら、真摯な研究のテーマとしての宗教的意識は、当時の宗教研究者の好みから取り上げられたように思われる。一つの理由は、宗教経験の分析が確認することのできない、あまりに第一人称の説明に依拠しすぎているということである。それにも拘らず、デイビッド・チャルマーのように真摯な哲学者は過去二十年間、意識科学の展開を求めてきた。そうした求めに注目しようとする宗教研究者は井筒の研究を真剣に取り上げる必要がある。

こうしたパターンにおける最後の動きは、無分節から分節の領域への立ち戻りである。このことは井筒の業績を宗教研究の模範としてみなすとき、一つの重要な限界を明らかにする機会を示している。その難点とは、それが言語によって形成される経験の世界の主体的な領域内に全く留まっているが、宗教研究者が言語や意識以上のもの—はるかにより以上のもの—を研究する必要があるということである。この点に関しては、仏教の縁起 (*pratitya-samutpada*) の原理を井筒自らの著作に適用することによって、ゆるく喚起されるやり方で、分節への立ち戻りを再び梓づけるのに役立つであろう。言語はそれ自体で単純に一つの世界を構成するわけではない。それは、それが形成するが、それによって形成される原因と結果の複雑な網目で関係している。同じことは宗教についても当てはまる。これらの網目を真摯に扱うことによって、井筒の東洋哲学によって喚起される宗教研究は、宗教研究における多くのその他の糸と並んで、一つの場所をもつことができるばかりでなく、それらを生起させ、かつそれらによって生起させられることができる。

* Izutsu, Toshihiko. 2008. *God and Man in the Qur'an*. Petaling Jaya, Malaysia: Islamic Book Trust.

【講演3】 メタ・ヒストリカルな対話—井筒の宗教間対話への試み

アニス・マリク・トーハ（インドネシア

スルタン・アグン・イスラーム大学長）

はじめに、私の講演テーマ「メタ・ヒストリカルな、あるいは超歴史的な対話—井筒の宗教間対話への試み」について説明しておきたい。少なくとも、井筒俊彦教授はこのテーマそのものへの関心を二回、二冊の著書の中で明らかにしている。まず、一つの著書は『スーフィズムとタオイズム—哲学的な鍵概念の比較研究』（*Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*）である。その著書の中で、彼は明らかに次のように述べている。

さらに、起源も歴史的な環境も相互に異なるが、同じ広範なパターンを共有する多くのシステムの比較的考察は、アンリ・コルバン教授が「メタ・ヒストリーにおける対話」と適確に呼んだこと、すなわち、メタ・ヒストリカルな、あるいは超歴史的な対話のための基盤を準備するうえで、とても実り豊かなものであるように思われる。それは現代の世界情勢の中で、きわめて緊急に必要とされている。

Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, [1983]1984), p.2.

第二に、井筒は講演「コスモスとアンティ・コスモス—東洋哲学の立場から—」において、むしろ暗示的に述べている。

東西の哲学的叡知を融合した形で、新しい時代の新しい多元的世界文化パラダイムを構想する必要が至るところで痛感されつつある今日の思想状況におきまして、もし東洋哲学に果たすべきながしかの積極的役割があるとするれば、それはまさに、東洋的「無」あるいは「空」の哲学が、今お話したような、内的に解体された、アンティ・コスモス的なコスモス、いわゆる「柔軟なコスモス」の成立を考えることを可能にするということから出発する、新しい思想の展開であるのではなからうか、と私は思う次第でございます。

Toshihiko Izutsu, “Cosmos and Anti-Cosmos: From the Standpoint of Oriental Philosophy,” in *Cosmos-Life-Religion: Beyond Humanism*, Tenri International Symposium '86 (Nara: Tenri University Press, 1988), p. 123. 日本語版、井筒俊彦「コスモスとアンティ・コスモス—東洋哲学の立場から—」（天理国際シンポジウム事務局編『コスモス・生命・宗教—ヒューマニズムを超えて—』天理大学出版部、1988年）、141頁。

井筒の上記の提案には根拠がある。それは観察することのできる事実として、今日、私たちが生きている世界が、壊れやすい地球共同体であるからだ。世界には、宗教的および社会的な背景を異にする人びとのあいだで、紛争や相互排斥が時々刻々、それほど危険で

ないものから極端に危険なものまで、異なる形態やレベルで増大している。もちろん、こうした恐ろしい状況は、専ら現代に特有のものではない。実際、歴史を辿るかぎり、過去に紛争のなかった人間共同体は存在しなかったもので、それは人類史の当初から存在してきた。しかしながら、現代の情報と伝達技術の進展とともに、距離的に離れている様々な国々の人びとのあいだの相互行為が、いっそう容易になっているし、かつ即座に可能になってきている。したがって、世界はともに一つの地球村として感じられるようになってきた。しかし結果的には、宗教、民族さらに人種の衝突が、以前よりも激しくなり拡大していると広汎に感じられるようになった。

実際に、こうした現実の問題は、時代を越えて、様々な学問領域における多くの研究者や専門家による真剣かつ厳密な研究テーマであった。したがって、当然のことではあるが、多くの大いに異なるアプローチや探究方法が提案されてきた。同様にセミナー、会議さらにシンポジウムのような、宗教間対話や信仰間の取り決めのための異なるフォーラムや講演が、国家レベルでも国際レベルでも、さまざまな施設や組織によって至るところで行なわれてきた。これらの研究やフォーラムさらにアプローチから、神学的かつ政治的な議題が顕著に圧倒的であるように見えることに注目することは興味深い。だが、その問題自体が、多くの研究者によれば、その期待された目標を成し遂げようとする、すなわち、様々な宗教の信仰者のあいだで、より良い相互理解や平和的共存を構築しようとする、宗教間対話が失敗する原因となる主要な障害になってきた。

井筒はこうした失敗をまさに確信していたように思われる。東洋哲学一般や特に意味論において、彼のよく知られた長年の専門知識でもって、彼は信仰間の取り決めにおける現在の実践に、もう一つ別な根拠を提示しようとした。彼によれば、人間は既成の存在秩序、ヌミノゼ的な空間や秩序立った状況（コスモス）を愛するが、私たちが生きている時代はカオスの時代である。そのことを彼自らの言葉で表現すれば、

現代はカオスの時代だとよく人が申します。その意味は要するに、存在秩序解体の時代、ということです。事実、既成の存在秩序、つまり従来我々が慣れ親しんできた意味単位の組み込み組織が、我々の目の前で急速に崩れていきます。人間生活の至るところに非合理性への欲動が姿を現します。このような一般的時代風潮に乗じて、純粋に哲学的な思惟のレベルでも、アンティ・コスモスの精神が、根底から、徹底的に、存在解体を行いはじめたのであります。（Izutsu, 1988: 114. 同上書、131 頁。）

井筒は入口として「共通の言語体系」から出発して、「哲学的な鍵概念」を提示するために、これまで東洋の宗教的かつ哲学的な宝庫や遺産を覆い隠してきた神秘を解明していく。様々な学問領域において、特に（ルードルフ・オットー『聖なるもの』やミルチャ・エリアーデ『聖と俗』のような）宗教学や、哲学（特にジャック・デリダの「脱構築」のポストモダンの哲学）において、彼の広範囲な読みにこの「鍵」をもちいることで、井筒は「アンティ・コスモス的なコスモス」の考えに示される「東洋の叢知」を発見した。彼によれば、そのアンティ・コスモス的なコスモスは、地球上の諸共同体のあいだで、平和でかつ

調和のとれた共存という新たな章を開くために、もう一つの別な哲学的根拠として推し進めるだけの値打ちがある。

ここでの井筒の提案は推進すべき値打ちがあるし、高く評価されるだけの価値がある。しかし、それと同時に、いくつかの意義深い問いに対して、それは未回答のまま残っている。それは、オットーの「ヌミノーゼ」概念とエリアーデの「聖」概念のそれぞれに由来する「ヌミノーゼ的な空間」の概念が、実際にその起源に適合しているのか、さらには、東洋の個々の宗教共同体によって生きられる実際の「聖なる空間」に適合しているのかなどの問いである。

【講演4】

形而上学的体験の極所

—井筒の「精神的東洋」についての一考察—

氣多雅子（京都大学教授）

『意識の形而上学—『大乘起信論』の哲学』（1992年）で「形而上学的体験」と呼ばれているものは、靈性的体験、神秘的体験、超越的体験、根源的体験などさまざまな言い方がなされており、井筒俊彦が生涯思惟し続けたものである。それが典型的に現れるのは東洋の宗教的諸伝統であるが、サルトルが『嘔吐』で描いた「黒々と節くれ立った薄気味悪い塊り」に嘔吐する体験もその一つと考えられている。井筒は『意識と本質—精神的東洋を求めて』（1991年）で、そこに、コトバの意味作用が脱落して絶対無分節の「存在」が裸身のまま現われてくるという出来事を読み取っている。井筒によれば、それが嘔吐という病的な形で現れるのは、この体験が志向性を本性とする意識において生起するからである。

井筒は、通常の我々の意識は原初的な「本質」の認知に依拠して成立すると考える。つまり、まったく何の符牒もついていない無記なる「存在」を、「本質」という符牒を付けることで、分節された存在者の世界にするのが、コトバの意味作用だとする。井筒によれば、我々は存在者を始めから既に意味分節によってできあがった存在者として見ているのであり、我々の日常的世界は原初的な「本質」認知の過程を省略して、既に意味分節がなされた存在地平として生きられている。そのような日常的世界に或るきっかけで本質脱落が起こり、まったく無分節的な「存在」の真只中に放り込まれると、人は無分節の「存在」に堪えることができない。日常的世界に生きる者は無分節の「存在」を意識の志向的な対象として受け取るのであるが、無分節の「存在」は志向の対象には収まらないものであるために、志向的意識そのものが自己破壊の危機に陥ることになる。それが「嘔吐」として現れる。井筒はこのように、「嘔吐」体験を理解する。

言語以前の絶対無分節的「存在」が言語の意味分節作用によって分節し、存在者がそのものとして現れるということは、井筒の言語論の根幹をなす考え方である。*Language and Magic: Studies in the Magical Function of Speech* (1956年)を読むと、井筒がこのような考え方に至る発端には、ヴァイスゲルバーの言語論の影響が顕著であることが知られる。この影響の重要性は、*God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung* (1964年)について、後年井筒が「ヴァイスゲルバーなどに代表されるドイツ言語学系の意味論を展開させて、意味論的社会学、あるいはより一般的に文化の意味論的解釈学とでもいえるようなものを方法論的に作り出してみたい」[五—235]という目的のもとに、コーランという具体的資料に適用することで、その分析方法を明確なものにするという意図で書いたと述べていることから明らかである。井筒のイスラーム研究はある時期まで、このような意味論的社会学、意味論的解釈学の方で進められていたと解される。

しかし、彼は次第にそれに満足できなくなる。「意味論序説」(1990年)ではこう述べられている。「……『講義』時代のソシュールが、意味現象についても、あくまでコトバの表層レベルだけに注意を限定して、言語意味の社会制度的側面における構造分析のみを事とする顕著な傾向を示すのに反して、私自身は、東洋的言語論を代表する唯識学の伝統に従って、意味なるものを、コトバの表層における社会制度的固定性に限定せず、むしろ下意識的あるいは無意識的深層における浮動性の生成的ゆれのうちにこそその真相を把握しようとする」[十—449]。表層的で社会学的見地での意味論から、深層的で意識論の見地に立つ意味論への移行が、井筒の東洋哲学成立の一つの条件となったと考えられる。もう一つの条件が、「共時的構造化」を核とする方法論的操作の確立である。

ここで、表層的と深層的と言われていることは、意識の表層と深層とそのまま重なる。表層意識に身を置く人と深層意識に身を据えた人という区別は、決定的に重要になる。後者が東洋哲学的考察の対象となり、表層意識のあり方も深層意識から見られることになる。

『嘔吐』の主人公が絶対無分節の「存在」の顕現に嘔吐したのは、彼が表層意識に身を置いていたからだ、井筒は言う[六—12]。「……の意識」という志向性の構造をもつのは表層意識であって、深層意識は無対象的、非志向的意識である。このような無対象的、非志向的意識を体験的事実として認めるところに、井筒は東洋哲学一般の根本的特徴の一つを見て取る[六—14]。東洋的哲人が深層意識に身を据えるといっても、それは表層意識の見る世界が消えるということではない。井筒によれば、深層意識が拓かれてそこに身を据えるということは、深層意識と表層意識とを同時に機能させることによって、「存在」の無と有とをいわば「二重写し」に観ることができるようになるということである[六—15]。そしてまた、東洋の精神的伝統では、絶対無分節の「存在」を受けとめる準備が方法的、組織的になされていることが、注目されている。深層意識に身を据えるということは、決して偶然に起こることではなく、方法に則った訓練によって到達され得ることなのである。

表層意識に身を置く人にも「嘔吐」という形而上学的体験は起こり得るが、「嘔吐」体験はいわば行き止まりの体験であり、それ故にそれ自身がそれ自身において明らかにならない

い体験であると解される。形而上学的体験の「極所」は、修行によって深層意識が拓かれてゆくなかで起こってくる形而上学的体験においてのみ透明になるのであろう。井筒は東洋的哲人の形而上学的体験を分析することで、この「極所」を「意識・存在のゼロ・ポイント」というような言い方で取り出している。

井筒によれば、東洋的哲人における絶対無分節の「存在」顕現の体験においては、それに続いて、もとの分節された存在者の世界が一見少しも変わらない姿で現われてくる〔六一-140〕。ただし、その世界は分節されてはいるが、「本質」をもたずに分節されている点で、決定的に以前の世界とは異なっている。「嘔吐」体験が行き止まりの体験であるというのは、そこではこのような、存在分節はあるが「本質」をもたない世界に至るという段階がないからである。「本質」的凝固性をもたない仕方存在分節がなされるという事態が、「存在」の無と有を「二重写し」に観るということであり、そこに「無意識的深層における浮動性の生成的ゆれ」が見出されるのであろう。

JSPS Grants-in-aid for Scientific Research (B)
International Research Forum

Toshihiko Izutsu and Religious Studies:
Comparative Religious Perspective on
Izutsu's Oriental Philosophy

Date: October 15, 2016 (Sat) 13:30-18:00

Place: The First Conference Room, Tenri University

This international conference is held under the auspices of the collaborative research project titled "The Examination of the Construction of Izutsu's Oriental Philosophy and Its Philosophical Structure from the Perspectives of Comparative Religion," whose principal investigator is Professor Yoshitsugu Sawai, with the financial support of the JSPS Grants-in-aid for Scientific Research (B).

A Few Words on Convening the International Conference

Noriaki Nagao, President of Tenri University

I am very honored that this international research forum on “Oriental Philosophy” which Professor Toshihiko Izutsu pioneered is being held here at Tenri University. This international conference gathers not only the representative scholars of religious studies in the Japanese academic world of the history of religions, but also two famous scholars of religious studies from abroad as well.

The direct relationship of our university with Professor Izutsu goes back to December 1986. Tenri University invited him to the Tenri International Symposium '86, entitled “Cosmos-Life-Religion: Beyond Humanism,” which our university organized, commemorating the Centennial Anniversary of Oyasama, the Foundress of Tenrikyo. Professor Izutsu delivered a public lecture whose theme was “Cosmos and Anti-Cosmos: From the Standpoint of Oriental Philosophy.” His public lecture is contained in both the ninth and special volumes of the *Complete Works of Toshihiko Izutsu*, published from Keio University Press. This project to publish all his works began in September 2013 and was recently completed in September 2016. Considering that the theme of today’s conference, that is, “Toshihiko Izutsu and Religious Studies: Izutsu’s Oriental Philosophy from the Comparative Perspective of Religions,” is closely related to the content of his public lecture thirty years ago at the Tenri International Symposium, I am naturally filled with deep emotion.

Professor Toshihiko Izutsu’s “Oriental Philosophy” has attracted much attention by scholars both in Japan and abroad. Moreover, research on his philosophical reflections is being highly promoted. In the midst of such an inclination, I hope this international research forum on Izutsu’s “Oriental Philosophy” will contribute to the development of religious studies in Japan as well as in foreign countries.

The Purpose of the Research Forum

Toshihiko Izutsu (1914-93) was a distinguished scholar of Oriental philosophy and Islamic thought who was recognized not only in Japan but also around the world. He is famous for his attempt to construct a unique “Oriental Philosophy,” based on his familiarity with the world’s religious thought. By reading the main texts of Oriental thoughts semantically, he formulated a philosophical perspective known as “Oriental Philosophy.” Recently, his philosophical reflection has

been the subject of research by scholars throughout the world.

In the context of this academic trend within religious studies, we are very pleased to organize an international research forum on Izutsu's "Oriental Philosophy," with the participation of two famous scholars of religious studies from abroad. We would be very grateful if this international conference could contribute to further research on and a better understanding of Izutsu's philosophical reflections.

This international conference is held under the auspices of the collaborative research project titled "The Examination of the Construction of Izutsu's Oriental Philosophy and Its Philosophical Structure from the Perspectives of Comparative Religion," whose principal investigator is Professor Yoshitsugu Sawai, with the financial support of the JSPS Grants-in-aid for Scientific Research (B).

Program

Chairperson: Katsumi Shimada (Professor, Tenri University)

13:30~13:35 **Opening Remarks**

Noriaki Nagao (President, Tenri University)

13:35~13:55 **The Collaboration Research Report and the Purpose of This Conference**

Yoshitsugu Sawai (Professor, Tenri University; Principal investigator of the collaborative research project)

Session I

14:00~14:40 **Lecture 1** (in Japanese)

Toshihiko Izutsu's Islamic Research and "Oriental Philosophy"

Shigeru Kamada (Professor emeritus, The University of Tokyo; Former President of the Society for Near Eastern Studies in Japan)

14:40~15:20 **Lecture 2** (in English)

Izutsu Toshihiko as a Resource for the Study of Religions:

A View from North America

Gregory D. Alles (Professor, McDaniel College, USA; Editor of the IAHR journal *Numen*)

15:20~15:30 **Short Break**

Session II

15:30~16:10 **Lecture 3** (in English)

Meta-historical Dialogue: Izutsu's Alternative in the Interfaith

Engagement

Anis Malik Thoha (Rector, Sultan Agung Islamic University, Indonesia)

16:10~16:50 **Lecture 4** (in Japanese)

The Culminating Field of Metaphysical Experience: A Study on Izutsu's "Spiritual Orient"

Masako Keta (Professor, Kyoto University; President of the Japanese
Association for Religious Studies)

Discussion Session

16:50~17:05 **Comments**

Shin Nomoto (Professor, Keio University)

17:05~17:55 **General Discussion**

17:55~18:00 **Closing Remarks**

The Collaboration Research Report and the Purpose of the International Research Forum

Yoshitsugu Sawai

Professor, Tenri University; Principal investigator of
the collaborative research project)

Recently, interest in the "Oriental Philosophy" which Toshihiko Izutsu (1914-1993) attempted to construct has been increasing not only in Japan but in foreign countries as well. The *Complete Works of Toshihiko Izutsu* (12 volumes and the special volume, Keio University Press, 2013-2016), whose publication began in September 2013, were completed last September.

In our cooperative research project, "The Construction of Izutsu's Oriental Philosophy and the Consideration of Its Philosophical Structure from the Comparative Perspective of Religions," we have been accumulating our cooperative research on the philosophical structure of Izutsu's Oriental Philosophy since April 2014. During this period, we organized several research forums on Izutsu's Oriental Philosophy; we also presented our research papers in panels at the annual conference of the

Japanese Association for Religious Studies for last three years and at the panel of the IAHR World Congress, held in Erfurt in 2015.

Here, I would like to report on the main points of our cooperative research and explain the purpose of this international research forum.

【Members of the Cooperative Research Project】

Our cooperative research project on Izutsu's Oriental Philosophy, is organized by eight scholars of religious studies, and we have been critically examining Izutsu's philosophical reflections. The members of our project are:

Yoshitsugu Sawai, Professor of Tenri University, the investigator of the project,
Indian philosophy.

Shigeru Kamada, Professor emeritus of the University of Tokyo, Islamic philosophy.

Masako Keta, Professor of Kyoto University, Philosophy of religion.

Hiroshi Ichikawa, Professor of the University of Tokyo, Judaic philosophy.

Masaru Ikezawa, Professor of the University of Tokyo, Chinese philosophy.

Masashi Kawato, Rikkyo University, Psychology of religion.

Shin Nomoto, Professor of the Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies,
Keio University, Islamic philosophy.

Katsumi Shimada, Professor of Tenri University, Christian thought.

【The Cooperative Research and Its Content】

Research Forum

We have previously organized four research forums: at Tenri University, the University of Tokyo, Kyoto University, and Keio University. Moreover, we conducted research on Izutsu's private library at his house and on his hand-written manuscripts at the Media Center of Keio University. The details of our cooperative research are given in a report at the end of this Program Pamphlet. The research forums themselves were as follows:

*The first research forum at Tenri University on June 14, 2014.

Research on the places in Nara which Izutsu visited (June 15, 2014)

*The second research forum at the Institute for Advanced Studies on Asia, the University of Tokyo on November 22, 2014.

Research on Izutsu's private library at his house in Kamakura (November 23, 2014)

*The third research forum at Kyoto University on April 25, 2015.

Research on Keiji Nishitani's religious studies at his house in Kyoto (April 26, 2015)

*The fourth research forum at the Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, Keio University on November 14, 2015.

Research on Izutsu's handwritten manuscripts at the Media Center of Keio University
on November 13, 2015.

Panel presentations at the annual meetings of the Japanese Association for Religious Studies

At the annual meetings of the JARS, we presented our researches at the following panels on
Izutsu's Oriental Philosophy.

*The 72nd annual meeting at Kokugakuin University on September 8, 2013.

Panel "Oriental Religious Thoughts and Toshihiko Izutsu"

*The 73rd annual meeting at Doshisha University on September 13, 2014.

Panel "Izutsu's Oriental Philosophy from the Perspective of Religious Studies"

*The 74th annual meeting at Soka University on September 6, 2015.

Panel "Oriental Religious Thoughts and Izutsu's Philosophical Reflection"

*The 75th annual meeting at Waseda University on September 10, 2016.

Panel "Religion and Language in Toshihiko Izutsu's 'Oriental Philosophy'"

Panel presentation at the XXI IAHR World Congress

At the XXI IAHR World Congress, held in Erfurt in 2015, we presented the result of our
research on Izutsu's Oriental Philosophy on August 27, 2015.

*Panel "Toshihiko Izutsu and Oriental Religious Thought," chaired by Yoshitsugu Sawai.

Masaru Ikezawa, "Confucianism, Daoism, and Toshihiko Izutsu: Comments on "Rectifying
Names" and "Being Arises from Non-being"

Juan José López Pazos, "Language and Its Meaning in Izutsu's Oriental Philosophy"

Masahiro Shimoda, "Some Reflections on Izutsu's Metaphysics of Consciousness: Focusing on
His Interpretation of the Buddhist Philosophy of the *Treatise of the Awakening of the Faith of
the Mahāyāna*"

Yoshitsugu Sawai, "Izutsu's Semantic Perspectives of Indian Philosophy"

Response: Gregory D. Alles

【The Purpose of the International Research Forum】

From his semantic perspectives, Toshihiko Izutsu attempted to clarify the primordial
relationship between language and reality in Oriental philosophy. According to his theory of the
semantic articulation by language, called "the articulation of meaning, i.e., the articulation of
reality" (意味分節・即・存在分節), he wanted to elucidate the fundamental pattern of reflection,
unique to Oriental philosophy.

At this international research forum, in regard to Toshihiko Izutsu's "Oriental Philosophy,"
we would like to clarify the characteristics of his philosophical reflection and examine it from
the perspectives of comparative religion.

The Perspectives of Izutsu's Oriental Philosophy

According to Izutsu, "Oriental Philosophy" in fact consists of "the complex philosophical traditions which coexist, being complicated with intricacy." Thus, Izutsu says:

Oriental philosophical traditions should be newly hermeneutically grasped toward the future. This is my present conviction.

Complete Works of Toshihiko Izutsu, the fifth volume, p. 392.

One needs to read the texts of traditional thoughts, which were transmitted to us as valuable cultural legacies, positively from the modern perspectives completely in new way, without offering them on the altar as the past ones in vain. Responding to the acute request of contemporary thought, one needs to read and develop the possibility of philosophical reflection, suggested in classical texts, creatively toward the future.

Complete Works of Toshihiko Izutsu, the tenth volume, p. 481.

*Twelve lectures at the Eranos Conference (1967-1982)

Izutsu's Oriental Philosophy sprang to life in his lectures which he delivered at the Eranos Conference. One can understand it from his philosophical discussions in his work, *The Structure of Oriental Philosophy*.

Cf. Toshihiko Izutsu, *The Structure of Oriental Philosophy: Collected Papers of the Eranos Conference*, 2 vols., the Izutsu Library Series on Oriental Philosophy 4, Keio University Press, 2008.

Characteristics of Izutsu's Oriental Philosophy

Oriental philosophers' subjective interests were in the "primordial relationship between language and reality."

The multi-layered structure of reality and consciousness is the fundamental characteristic of Oriental philosophy.

- The multi-layered structure of reality.
- The multi-layered structure of consciousness.

There is the correspondence between consciousness and reality.

- The systematic methods of training for opening the depth of consciousness.

zazen (坐禅 Zen Buddhism), *yoga* (Hinduism), *ching tso* (quiet sitting 静坐),

tso wang (sitting in oblivion 坐忘)

Complete Works of Toshihiko Izutsu, the fifth volume, pp. 421–425.

According to Izutsu, Oriental philosophers look at both the superficial and deep dimensions of reality and consciousness "from a double standpoint." In regard to Oriental philosophers, Izutsu says: "The so-called Oriental philosophers are those who stay in the

deep consciousness after opening it. They are those who can look at the things and events appearing at the dimension of superficial consciousness from the horizon of deep consciousness.” *Complete Works of Toshihiko Izutsu*, the sixth volume, p. 13.

Methodological Perspectives on Izutsu’s Semantics

- Language is the “system of cognitive patterns or articulated forms” (the semantics of Humboldt School); things and events are produced by the semantic articulation by language.

“Every language establishes a unique world-view individually.”

“A person who is born at a certain society of language unconsciously articulates “reality” through the articulated forms of the language and looks at the world with the cognitive patterns which are provided by them. Or they rather create the world.”

Complete Works of Toshihiko Izutsu, the fifth volume, p. 190.

- “semantic articulation” (=the division of reality by meanings)

According to Izutsu, the term “articulation” corresponds to a Buddhist word *vikalpa*. In this regard, he argues, the “semantic articulation” means that by drawing the lines of division vertically and horizontally on the surface of the totally one space of “no-thing” which has no crack and no split, there appear the unlimited meaningful units of being with their individually unique linguistic signs (or names).

Complete Works of Toshihiko Izutsu, the tenth volume, p. 493.

- “Semantic articulation, i.e., ontological articulation” is the fundamental state of the appearance of beings.

- “Reality” as a text

“Reality” is not objectively given as existing from the beginning, but a space of sign which a human being creates, while weaving it meaningfully through language. But language has the foundation of *ālaya*-consciousness. Ibid., p. 178.

- The “zero-point of consciousness and Being” as the key-term of Izutsu’s philosophy, which expresses the “absolutely ultimate state of existence” (= the “state prior to language”) as

The state of ontologically non-articulation, prior to the semantic articulation by language (Lao-tzu’s state of “name-less”(*wu ming* 無名).

- The division of Oriental metaphysics: the metaphysics of “Being” or that of “Nothing”

In this regard, Izutsu says:

“By assuming this absolutely non-articulated state as the fundamental “Being” positively or as the fundamental “Nothing” negatively, Oriental metaphysics is generally divided into two: the metaphysics of “Being” and that of Nothing.

Complete Works of Toshihiko Izutsu, the tenth volume, p. 300.

[Lecture 1]

Toshihiko Izutsu's Islamic Studies and Its Development Toward "Oriental Philosophy"

Shigeru Kamada

(Professor emeritus, the University of Tokyo)

Toshihiko Izutsu is known today especially for his relatively late book *Consciousness and Essence*, which represented his plan for an "Oriental Philosophy" characterized by the perspectives of comparative thought or comparative philosophy. At the same time, he was also a respected scholar of Islam, known for such works as the Japanese translation of the *Qu'rān* and his *History of Islamic Thought* (in Japanese: *Isurāmu shisōshi*, 1975). Among the various traditions of thought that he incorporated into his framework of "Oriental Philosophy," he gave special attention to Islam.

Starting at a young age, Izutsu wrote works on Islam and the Arabic language. In Islamic studies he published works on such subjects as a general history of Islamic thought, the *Qu'rān*, the Prophet Muḥammad, Islamic law, and Islamic mysticism. As representative of his works in Islamic studies, however, one can select one work from each of two academic areas.* The first is his analysis of the ethico-religious concepts in the *Qu'rān* and of the development and discussion of these concepts in Islamic theology. The other is his analysis of the reflections of the mystic Ibn 'Arabī, who died in 1240, and of thinkers who developed their reflections in conjunction with his. Not many scholars are interested in both of these areas; even among those who are interested in Izutsu's works there is a certain tendency to focus on just one area or the other. In any case, since Izutsu himself worked in these two academic areas, it may be significant to think about how to grasp his philosophical reflection consistently, through his works in these two academic areas. Moreover, how one understands Izutsu's Islamic research relates to one's understanding of the "Oriental Philosophy" of his later period.

In both academic areas, Izutsu adopted a standpoint that he called semantics. It consists of the method of grasping a given text as a unity, regarding its key concepts as representing unique meanings in the context of their mutual relationships, and grasping and analyzing these meanings. Although semantic research is fundamentally synchronic, it may be possible to achieve a certain diachronic understanding by gathering together synchronic analyses from several different periods. In his *Qu'rānic* and theological studies, Izutsu is able to clarify the changing meanings of concepts and in discourse over time by tracing the meanings of concepts in three different contexts: the *jāhiliyah* (that is, the time before the Prophet Muhammad), the *Qu'rān*, and later theology. Since the

words used as key-terms are relatively common in all three periods, it is possible to trace their semantic changes over time.

In Ibn ‘Arabī’s thought, the concept of Being (*wujūd*) occupies the central position. By his time, reflection on Being was well developed within Islamic philosophy (*falsafa*). The abstract concept of Being did not derive directly from the Qu’rānic context; instead, reflection on this concept was rooted in Greek philosophy, especially Aristotelianism. If one were to attempt to undertake semantic studies with the diachronic orientation seen in Izutsu’s Qu’rānic and theological studies, one could trace the concept of Being in the works of Islamic philosophers. In his work on Ibn ‘Arabī’s thought, Izutsu concentrated on a synchronic presentation of the semantic world found in Ibn ‘Arabī’s work.

Izutsu’s semantic method by itself is synchronic and applicable to the study of the Qur’ān and later theology, on the one hand, and to the study of Ibn ‘Arabī’s mystical thought, on the other. It was in his work with the Qur’ān and theology that Izutsu applied his semantic method in a certain diachronic direction. In contrast, in his work on Ibn ‘Arabī’s thought he disregarded the historical dimension. In this regard, one may say that in order to compare Ibn ‘Arabī’s thought with Taoistic thinking, Izutsu dared to avoid historical discussion.

From his youth, Izutsu was interested in mystical as well as Indian and Chinese thought. In order to connect his Islamic philosophical reflection with the mindset that he held from a very young age on, the academic area comprised by the Qur’ān and Islamic theology was insufficient. In a sense, it was necessary for him to consider the mystical thought of Ibn ‘Arabī. It is easy to think that an academic method that depends upon historical sequences may not function well enough to cover vast areas. In this regard, one can say that Izutsu’s comparative studies of Ibn ‘Arabī and Taoistic thought broadly proved that a semantic method could be adequate for a comparative study of different ways of thinking.

In one sense, Izutsu’s study of the *Qur’ān* and Islamic theology on the one hand, and of Ibn ‘Arabī’s thought on the other, are based on the same method, the semantic method. One may argue, however, the Izutsu’s practical applications of this method differ in their concern with historicity or time. Furthermore, the orientation found in Izutsu’s later “Oriental Philosophy” may be regarded as the development of the semantic method that was clearly apparent in his study of Ibn ‘Arabī’s thought. In regard to the method, Izutsu’s Qur’ānic and theological research was the same as that employed in his later “Oriental Philosophy.” In regard to its practical application, however, one may argue, his method did not have any direct connection with the orientation of his later “Oriental Philosophy.”

* Toshihiko Izutsu’s main works on Islam are follows:

(1) *The Structure of the Ethical Terms in the Koran*, 1959.

-*Ethico-Religious Concepts in the Qur’ān*, 1966.

- The Structure of Meaning: an Analysis of the Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*
[in Japanese, *Imi no kōzō: Kōran ni okeru shūkyō-dōtoku gainen no bunseki*], translated
into Japanese by Shinya Makino, 1972.
- Collected Works of Toshihiko Izutsu* (Tokyo: Chuo-koron-sha), the fourth volume, 1992.
- Complete Works of Toshihiko Izutsu* (Tokyo: Keio University Press), the eleventh volume,
2015.
- (2) *God and Man in the Koran - Semantics of the Koranic Weltanschauung* 1964 (the new edition,
Keio University Press, 2015.)
- (3) *The Concept of Belief in Islamic Theology* 1965. (the new edition, Keio University Press, 2016.)
- (4) *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism - Ibn 'Arabī and
Lao-tzu, Chuan-tzu - 1966-67.*
- *Sufism and Taoism - A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* 1983.
- (5) *The Concept and Reality of Existence* 1971.
- (6) Reading the *Qu'rān* [in Japanese, *Kōran o yomu*, 1983.]
-*Collected Works of Toshihiko Izutsu* (Tokyo: Chuo-koron-sha), the eighth volume, 1991.
-Iwanami Modern bunko, 2013.
-*Complete Works of Toshihiko Izutsu* (Tokyo: Keio University Press), the seventh volume,
2014.

[Lecture 2]

Izutsu Toshihiko as a Resource for the Study of Religions: A View from North America

Gregory D. Alles (Professor, McDaniel College, USA;
Editor of the IAHR journal *Numen*)

Izutsu Toshihiko is a classic figure in the study of Japanese religions. He is internationally renowned for his work on Islam, for his contributions to the Eranos conferences, and for his conception of Oriental Philosophy. What is his significance for the study of religions today?

It often happens in academics that scholars pay lip service to their predecessors and analyze their writings with a great deal of sophistication, but when they turn to academic work themselves, they

pursue different paths. It would be unfortunate if Izutsu's work suffered this fate, and for two reasons. First, the quality of his work continues to merit serious attention; and second, taking Izutsu's work seriously can help redress an unfortunate deficiency in the practice of the study of religions today. Like other humanists and social scientists, scholars of religions who work outside of North America often tend to defer excessively to theorists from the so-called West – Freud, Weber, Durkheim, Geertz, Foucault, and so on – at the cost of giving serious attention to theorists in their own traditions. By contrast, scholars from North America and Europe pay insufficient attention to theorists from elsewhere. In this situation, Izutsu stands as an important thinker of religion who deserves to be – but is not – every bit as influential as his more famous former colleague, Wilfred Cantwell Smith.

One way to argue for the continued significance of Izutsu's work for the study of religions, both in Japan and abroad, is to take a cue from a conceptual pattern characteristic of Izutsu's Oriental Philosophy. In several places Izutsu traces a movement from the articulate to the inarticulate and back again to the articulate. This is a move which is epitomized in his account of Zen, in which *koan* and *mondo* deconstruct the world which language has superimposed onto consciousness, but in which the person who has experienced that deconstruction nevertheless returns of necessity to a world of articulation, but with a new mindset. Taking these three stages as a structural guide, it is possible to identify three ways in which Izutsu's thought develops themes that deserve consideration by scholars today.

The first way corresponds to the manner in which, in Izutsu's analysis, languages create our worlds. It concerns Izutsu's practice of semantic analysis. As he defined it, semantic analysis was

an analytical study of the key-terms of a language with a view to arriving eventually at a conceptual grasp of the *weltanschauung* or world-view of the people who use that language as a tool not only of speaking and thinking, but, more important still, of conceptualizing and interpreting the world that surrounds them.

(Izutsu 2008: 3)

Semantic analysis is an area in which Izutsu excelled, and driven by the motivation to uncover entire cultural universes, his semantic analyses are seldom matched today in their detail and sophistication. They provide a model to be reckoned with for both first-order and second-order work: for both those interested in understanding religions and those interested in critically reflecting on categories within the study of religions. At the same time, Izutsu's semantic analyses, now a half-century old,

need to be supplemented by a recognition of other aspects of human linguistic activity. One question to raise is whether linguistic communities are as homogeneous as Izutsu seems to imagine. If not, what other techniques are required besides simply analyzing the meanings of words? Another question, especially important in the context of religious studies, concerns what people use words to do. The semantic construction of reality hardly exhausts the topic of what religious people do with words.

The second way in which Izutsu remains – or should remain – relevant to the study of religions corresponds to the stage of the inarticulable. At its heart, this stage refers to Izutsu’s analysis of religious consciousness and its relation to essences. A strong case can be made that Izutsu’s approach to religious consciousness is more subtle and sophisticated than the approaches of well-known European and North American scholars, such as Rudolf Otto and Ninian Smart. For example, Otto’s account of the holy as a numinous experience of a wholly other in the form of a *mysterium tremendum et fascinans* can never really address those forms of religious experience that are claimed to transcend the division of subject and object. Furthermore, Otto’s attempt to link nonrational experiences to conceptual content through his notion of schematization is at best clumsy and at worst unintelligible. In both of these regards, Izutsu’s analysis is superior. Religious consciousness as a topic of serious study, however, seems to have fallen out of favor with scholars of religions these days. One reason is that the analysis of religious experience relies too heavily on first-person accounts that are not subject to verification. Despite this, serious philosophers, such as David Chalmers, have in the last twenty years called for the development of a science of consciousness. Scholars of religions who wish to heed his call need to take Izutsu’s work seriously.

The last move in the pattern followed here is from the inarticulable back to the sphere of articulation. This provides an opportunity to identify one important limitation in taking Izutsu’s work as exemplary for the study of religions. That difficulty is that it remains entirely within the subjective realm of a world of experience shaped by language, but scholars of religions need to study more than language and consciousness – much more. In this regard it may help to reframe the return to articulation in a manner loosely inspired by applying the Buddhist principle of *pratitya-samutpada* to Izutsu’s own work. Language does not simply construct a world on its own. It is implicated in complex nets of cause and effect which it shapes but by which it is also shaped. The same is true of religions. Taking these nets seriously allows for practices of religious studies inspired by Izutsu’s Oriental Philosophy not only to have a place alongside many other strands within the study of

religions but also to effect and be effected by them.

Izutsu, Toshihiko. 2008. God and Man in the Qur'an. Petaling Jaya, Malaysia: Islamic Book Trust.

[Lecture 3]

Meta-historical Dialogue: Izutsu's Alternative in the Interfaith Engagement

Anis Malik Thoha

(Rector, Sultan Agung Islamic University, Indonesia)

To begin with, I should like to establish my submission about the title of my presentation, i.e., “meta-historical or transhistorical dialogue: Izutsu’s alternative in the interfaith engagement.”

At least, Professor Toshihiko Izutsu has made it clear about his concern on this very topic twice in his two different works. First, in his *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, he said explicitly:

And a comparative consideration of a number of systems sharing the same broad pattern and differing from each other in details both of origin and historical circumstance would seem to prove very fruitful in preparing the ground for that which Professor Henry Corbin has aptly called ‘un dialogue dans la métahistoire’, meta-historical or transhistorical dialogue, and which is so urgently needed in the present situation of the world.” (Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, [1983] 1984), p. 2).

Second, in his “Cosmos and Anti-Cosmos: From the Standpoint of Oriental Philosophy,” he stated rather implicitly:

Nowadays, the feeling is strong everywhere that there is a need for a paradigm of new, multi-dimensional, global culture which will be obtainable from a philosophical integration of the various forms of wisdom of East and West. In such a philosophical situation, if Oriental philosophy could have some positive role to play, it would, I think, consist in contributing toward the development of a new philosophy, starting from the Oriental concept of “Nothingness” or “Void,” which would make possible the construction of anti-cosmic cosmos, or a “flexible” i.e., internally deconstructed cosmos, as I have just discussed (Toshihiko Izutsu, “Cosmos and Anti-Cosmos: From the Standpoint of Oriental Philosophy,” in *Cosmos-Life-Religion: Beyond Humanism*, Tenri International

Symposium '86 (Nara: Tenri University Press, 1988), p. 123).

Izutsu's thesis proposal above is not without ground. For it is an observable fact that the world we are living today is a fragile global community where conflicts and mutual exclusion among people of different religious and social backgrounds have been increasing from time to time and in different shapes and levels ranging from the less danger to the extreme. Of course, this dreadful situation is not the monopoly of our age exclusively. It is, indeed, as old as the age of humanity itself, since as far as the history can tell, there was no human community in the past without a sort of conflict. However, with the advancement of modern information and communication technology, whereby the interaction between people of diverse and distance countries has been made easier and more instant, the world has become commonly felt as a global village. But, as a consequence, the intensity and escalation of religious, ethnic and racial conflicts has been widely felt more challenging than before.

Actually, this factual problem has been the subject of intense and rigorous study by many scholars and experts from various disciplines throughout the ages, and thus, it is only natural that many widely different approaches and methods of inquiry have been proposed. Likewise, different forums and platforms for inter-religious dialogue and interfaith engagement, such as seminars, conferences, symposia, have been held everywhere by variegated institutions and organizations at national levels as well as international ones. It is interesting to note that out of these studies, forums and approaches, theological and political agendas seem to be predominantly overwhelming—a problem itself that, according to many scholars, has become main obstacle responsible for the failure of inter-religious dialogues to accomplish its expected goal, i.e., to build a better mutual understanding and peaceful coexistence among the followers of various religions.

Izutsu seems to have been convinced very much with this failure. With his well-known and long standing expertise in Oriental philosophy in general, and in semantics in particular, he tries his best to offer an alternative ground to the current practices in the interfaith engagements. According to him, human being loves the established ontological order, numinous space and orderly situation (*cosmos*), while the age in which we are living is that of *chaos*. To put it in his own words:

It is often said that ours is an age of chaos... an age of the destruction of the ontological order. In fact, the established ontological order, or the framework of the units of meaning with which we have hitherto been quite familiar, goes on being rapidly destroyed before our eyes. In every aspect of human life, irrationality appears. In accord with such a general trend of the age, even at the purely philosophical level of thinking, the anti-cosmic spirit fundamentally or thoroughly began deconstructing Being (Izutsu, 1988: 114).

Departing from “common linguistic system” as the entry, Izutsu proceeds to unravel the mystery that has so far covered the religious and philosophical treasures and heritage of the Orient in

order to come up with the “key philosophical concepts”. Using this “key” coupled with his wide range of reading in various disciplines, especially comparative religion (such as, Rudolf Otto’s *Das Heiligie*, Mircea Eliade’s *Sacred and Profane*) and philosophy (especially, Jacques Derrida’s postmodern philosophy of “deconstruction”), Izutsu discovered the “wisdom of the East” representing in the idea “anti-cosmic cosmos” that, according to him, is worth promoting to be an alternative philosophical ground for opening of a new chapter of peaceful and harmonious coexistence among the global communities.

Whilst Izutsu’s submission here is worth promoting and does deserve of high appreciation, yet it does, at the same time, leave some significant questions need to answer. Such as, whether the concept “numinous space,” taken respectively from Otto’s idea of “Numinose” and Eliade’s concept of “sacred,” is really fit to its origin, and, moreover, to the real “sacred space” lived up by each and every religious community of the Orient.

[Lecture 4]

The Culminating Field of Metaphysical Experience: A Study on Izutsu’s “Spiritual Orient”

Masako Keta (Professor, Kyoto University)

In his work, *Metaphysics of Consciousness: the Philosophy of Daijō-kishinron* [in Japanese, *Ishiki no keijijōgaku: Daijō-kishinron no tetsugaku*, 1992], what Izutsu calls “metaphysical experience” is expressed with such various terms as *spiritual experience*, *mystical experience*, *transcendental experience*, and *fundamental experience*. In this regard, Izutsu continued reflecting on it through his life. It typically appears in Oriental religious traditions. In *Nausea* which Sartre wrote, the experience of feeling nausea for the “bony and uncanny mass in deep black” is also regarded as one of these experiences. In his work, *Consciousness and Essence: Toward Spiritual Orient* [in Japanese, *Ishiki to honshitsu: seishin teki tōyō o motomete*, 1991], Izutsu finds in such an experience the event that the semantic functions of a word being left out, the absolutely unarticulated “Being” appears naked. According to Izutsu, the reason why it appears in the sick form of nausea is that this experience comes into existence in the consciousness which has the nature of intentionality.

Izutsu thinks that our ordinary consciousness exists, depending on the cognition of the primordial “essence.” In other words, he says, by putting the label of the “essence” in the unexpressed “Being” which has no label at all, the semantic functions of words make it the

articulated world of the existent. According to Izutsu, we look at the existent as that which was semantically articulated from its beginning; in our ordinary world, leaving out the process of the primordial cognition of the “essence,” we are alive in the horizon of the existent which is already semantically articulated. In such an ordinary world, when the essence is left out on account of a certain occasion, and one is thrown into the completely unarticulated “Being,” one cannot endure the unarticulated “Being.” One living in the ordinary world accepts the unarticulated “Being” as the intentional object of consciousness. But since the unarticulated “Being” cannot be grasped as an intentional object, the intentional consciousness by itself may fall into the danger of self-destruction. It appears as “nausea.” Thus, Izutsu understands the experience of “nausea.”

The absolutely unarticulated “Being” prior to language is articulated with the semantic functions of articulation by language, and the existent appears as it is; this is Izutsu’s view which consists of the foundation of his linguistic theory. When one reads his work, *Language and Magic: Studies in the Magical Function of Speech* (1956), one can understand that his view was typically influenced by Weisgerber’s theory of language. In regard to the importance of this influence, it is obvious from Izutsu’s statement that he wrote his work, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung* (1964) with his intention of clarifying the analytical method by applying for the specific document of the *Qu’rān*, while he had the purpose of “producing what may be called semantic sociology or generally what is called the semantic hermeneutics of culture, by developing the semantics of the German linguistic school, represented by Weisgerber” (*Completed Works of Toshihiko Izutsu*, the fifth volume, p. 235.). Thus, one may understand that until a certain period, Izutsu developed his Islamic studies toward a semantic sociology or a semantic hermeneutics.

But he became gradually unsatisfied with it. In his work “Introduction to Semantics” [in Japanese, Imiron josetsu, 1990], he says:

In his period when he delivered *Lectures*, Saussure typically intended to make a structural analysis of semantic phenomena in their social institutional aspects of linguistic meaning, restricting his attention to the superficial dimension of language. In contrast, according to the Yogacāra tradition, representing the Oriental theory of language, I myself attempt to grasp the reality of semantic phenomena in the productive *vibration* of *unsteadiness* in rather subconscious or unconscious depth of meaning, not restricting their meanings to the social institutional *fixation* in the superficial dimension of language. (*Completed Works of Toshihiko Izutsu*, the eleventh volume, p. 449.)

The shift from the semantics based on the superficial and sociological standpoint to that based on the standpoint of deep consciousness may have been a condition for the construction of Izutsu’s Oriental Philosophy. The other condition is the establishment of his methodological strategy whose core is the “synchronic structuralization.”

Here, what Izutsu calls the superficial or the deep is correspondent to the superficial dimension

of consciousness or the deep one. The distinction between one who stands in the superficial consciousness and one who observes the deep consciousness is definitively important. The latter is the object of his Oriental philosophical consideration, and the state of the superficial consciousness is also seen from the deep consciousness.

Izutsu says, the reason why the hero in *Nausea* had the experience of feeling nausea in the manifestation of the absolutely unarticulated “Being” was that he stood in the superficial consciousness (*Completed Works of Toshihiko Izutsu*, the sixth volume, p. 12.). The superficial consciousness has the structure of intentionality called “the consciousness of ...,” while the deep one is not objective or intentional. One of the fundamental characteristics of Oriental philosophy in general, Izutsu points out, is that such a non-objective and unintentional consciousness is recognized as an experienced fact (Ibid., p. 14.). Even though Oriental philosophers stand in the deep consciousness, the world which is seen in the superficial consciousness does not disappear. According to Izutsu, one’s standing in the deep consciousness by opening its dimension means that by making the deep consciousness and the superficial one function simultaneously, one observes the non-existence and the existence of “Being” with the so-called “double views” (Ibid., p. 15.). Moreover, in Oriental spiritual tradition, Izutsu says, there are the methods and organizations of the preparation for accepting the absolutely unarticulated “Being.” One’s standing in the deep consciousness does not occur by chance, but can be attained through the ascetic practices based on methods.

For one standing in the superficial consciousness, too, the metaphysical experience of nausea could occur. The experience of nausea, however, is the so-called “experience of the dead end.” Thus, one may recognize that it is the experience which cannot be clarified by itself. The “culminating field” of metaphysical experiences would be clarified only through the metaphysical experiences which occur by opening the deep consciousness with ascetic practices. By analyzing the metaphysical experiences of Oriental philosophers, Izutsu expresses this “culminating field” as “the zero-point of consciousness and being.”

According to Izutsu, in the Oriental philosophers’ experiences of the manifestation of the absolutely unarticulated “Being,” the world of the previously articulated existent may appear without any change (Ibid., p. 140). But although the world is articulated, it is articulated without the “essence.” Thus, it is definitely different from the previously articulated world. That the experience of nausea is the one of the dead end means that although there is the articulation of being, there is no stage where it attains the world without the “essence.” The condition that Being is articulated without the solidification of the “essence” represents that one may observe the non-existence and the existence of “Being” with a “double point of view.” In such a condition, one may find the “productive vibration of unsteadiness in the unconscious depth.”

第六回研究フォーラム

共同研究の総括

【開催日・場所】

月日 2017年2月18日(土)・19日(日)

場所 兼六荘・会議室 〒920-0918 石川県金沢市尾山町6-40

鈴木大拙館 〒920-0964 石川県金沢市本多町3丁目4番20号

西田幾多郎記念哲学館 〒929-1126 石川県かほく市内日角井1

2月18日(土) 鈴木大拙館・研修と研究会

鈴木大拙館にて研修

研究会「共同研究の総括」

2月19日(日) 西田哲学館・研修と研究会

西田哲学館にて研修

研究会「井筒論文集の刊行について」

平成26年度～平成28年度科学研究費助成事業・基盤研究（B）

（課題番号 JP26284013）

井筒・東洋哲学の構築とその思想構造に関する比較宗教学的検討

研究代表者 澤井義次（天理大学人間学部宗教学科研究室）

印刷 天理大学DPセンター

平成29年3月1日