

# 井筒・東洋哲学の展開に関する 比較宗教学的的検討

(課題番号 17H02278)

平成29年度～令和元年度科学研究費助成事業・基盤研究(B)

## 研究活動報告書

令和2年3月

研究代表者 澤井義次(天理大学教授)

## はしがき

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ている。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、独自の「東洋哲学」という哲学的パースペクティブを構築しようと試みた。こう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る。

こうした研究動向において、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・東洋哲学の展開に関する比較宗教学的検討」研究代表者 澤井義次）を、2017年度から2019年度にかけて、三か年の計画で進めてきた。この共同研究は、2014年度－2016年度（三か年）にわたる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」（研究代表者 澤井義次）を踏まえたものである。

この研究プロジェクトの意図は、井筒俊彦の「東洋哲学」をめぐって、その哲学的思惟を比較宗教学的に検討することによって、その思想的展開の可能性を探究することにある。2017年4月から始まった共同研究プロジェクトでは、6回にわたって研究フォーラムを開催するとともに、日本宗教学会学術大会において、パネル発表をおこなってきた。さらに昨年（2019年）11月には、2016年に続いて、二回目の国際研究フォーラムを開催した。

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。2013年9月から刊行された『井筒俊彦全集』（全12巻・別巻、慶應義塾大学出版会、2013－2016年）が完結し、2017年4月から刊行された『井筒俊彦英文著作翻訳コレクション』（全7巻・〔全8巻〕）も、昨年6月に完結した。井筒の没後、四半世紀が経って、井筒哲学の全貌が明らかになった。井筒哲学の本格的な研究が展開される時期が到来したと言えるだろう。ちなみに、2018年9月には、井筒哲学に関する共同研究の研究成果として、平成31年度科研費補助金（研究成果公開促進費「学術図書」）の助成を受けて、澤井義次・鎌田繁編『井筒俊彦の東洋哲学』（慶應義塾大学出版会）を出版したことも付記しておきたい。

共同研究プロジェクトでは、各研究領域を専門とする9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。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）

インド思想の視座からの井筒・東洋哲学研究

鎌田 繁（東京大学東洋文化研究所・名誉教授）

イスラーム思想の視座からの井筒・東洋哲学研究

氣多雅子（京都大学・名誉教授）

日本の宗教思想の視座からの井筒・東洋哲学研究

市川 裕 (東京大学・名誉教授)

ユグヤ思想の視座からの井筒・東洋哲学研究

西平 直 (京都大学・教授)

日本文化論の視座からの井筒・東洋哲学研究

池澤 優 (東京大学・教授)

中国思想の視座からの井筒・東洋哲学研究

河東 仁 (立教大学・教授)

神話学・宗教心理学の視座からの井筒・東洋哲学研究

野元 晋 (慶應義塾大学言語文化研究所・教授)

イスラーム・キリスト教思想の比較的視座からの井筒・東洋哲学研究

ロペス・パソス ファン・ホセ (López Pazos, Juan José 天理大学・講師)

比較思想の視座からの井筒・東洋哲学研究

また、井筒・東洋哲学に関する共同研究を進めるうえで、以下のみなさまにも、研究フォーラムの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 (多摩美術大学教授、宗教学・文芸批評)

岩本明美 (鈴木大拙館・主任研究員、仏教学)

小野純一 (自治医科大学助教、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)

古勝隆一 (京都大学人文科学研究所准教授、中国古典学)

小林春夫 (東京学芸大学教授、イスラーム思想)

坂上 弘 (慶應義塾大学出版会・元顧問、井筒俊彦全集・編集委員)

ザキプール・バフマン (Zakipour, Bahman 放送大学・明治大学非常勤講師、比較哲学)

澤井治郎 (天理大学講師、天理教学・宗教学)

澤井 真 (天理大学おやさと研究所講師、宗教学・イスラーム哲学)

島田勝巳 (天理大学教授、キリスト教思想)

下田正弘 (東京大学教授、仏教学)

鶴岡賀雄 (東京大学名誉教授、宗教学)

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)

若松英輔 (東京工業大学教授、宗教学・文芸批評)

最後に、本研究に当たって、天理大学・教育研究支援課の科研事務担当の古川有子氏と岡本啓汰氏には、大変お世話になった。心よりお礼を申し述べたい。

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】西平 直「分節と無分節の同時現成 —井筒俊彦「禅哲学」における「二重写し」について—	
【発題2】ザキプール・バフマン「井筒・東洋哲学の方法論をめぐる諸問題 —『スーフイズムとタオイイズム』と『意識と本質』をめぐる—	
【発題3】ロペス・パソス ファン・ホセ「井筒・東洋哲学における意識構造論」	
【会議報告】鎌田 繁「カタールにおける井筒哲学の国際会議に参加して」	
第二回研究フォーラム .....	21
【発題1】氣多雅子「井筒「言語哲学」とソシュール」	
【発題2】澤井義次「井筒・東洋哲学における「東洋」の意味」	
第三回研究フォーラム .....	36
【発題1】市川 裕「近代ユグヤ教正統主義におけるコスモスとアンチコスモス」	
【発題2】古勝隆一「井筒俊彦訳『老子道德経』をめぐる」	
【会議報告】ロペス・パソス ファン・ホセ「日本における西洋哲学の受容」	
第四回研究フォーラム .....	64
【発題1】仁子寿晴「井筒英語著作における意味論の展開」	
【発題2】金子奈央「葬送時の〈法の継承〉儀礼における「もの」と井筒俊彦の 「禅フィールド論」—『徹通義介喪記』を一例として」	
【海外報告】澤井義次「インド哲学の意味論—井筒俊彦の「東洋哲学」—」	
第五回研究フォーラム .....	118
【発題1】安藤礼二「『言語と呪術』の位置づけ—井筒俊彦の哲学的意味論の 起源として」	
【発題2】小野純一「梓組み、高まり、象徴——意味の働きとは何か」	
国際研究フォーラム .....	144
「国際会議の開催に寄せて」（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

【基調講演1】G・アッレス「深層的存在論、深層的认识論

—井筒俊彦とフィリップ・デスコラの比較—

【基調講演2】池澤 優「井筒俊彦は宋代儒学のテキストをどのように読んだのか」

【基調講演3】マルセリーノ・アヒース=ビジャベルデ

「スペインにおける井筒俊彦の著作と思想の受容」

## 第二セッション

【講演】鶴岡賀雄「井筒哲学と一神教の思惟」

【発題1】仁子寿晴「井筒「東洋哲学」構想とイブン・アラビー解釈」

【発題2】小野純一「井筒俊彦とスフラワルディー哲学」

【発題3】長岡徹郎「井筒俊彦の「東洋哲学」における宗教間対話の可能性

—京都学派との比較から—

## 第三セッション

【講演】氣多雅子「井筒・言語哲学とその特質—上田閑照の根源語の思想と比較して—」

【発題4】澤井 真「井筒俊彦とイスラーム神秘主義」

【発題5】ファン・ホセ ロペス・パソス「井筒「東洋哲学」とハイデガー」

【講演】河東 仁「井筒哲学と日本文学—井筒哲学から読み解く三島由紀夫

『豊饒の海』四部作の構造—」

「井筒・東洋哲学とその展開に関する全体討議」

【総括】鎌田繁「討議の総括」

## 第六回研究フォーラム ..... 238

【発題1】長岡徹郎「井筒俊彦データベースからみる井筒研究の現状」

【発題2】岩本明美「鈴木大拙と井筒俊彦—東洋的な見方から東洋哲学へ」

## 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ク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。

今日、井筒俊彦の生誕百年を記念した『井筒俊彦全集』（全12巻・別巻、2013-16年、慶應義塾大学出版会）が刊行され、現在、『英文著作翻訳コレクション』（全7巻、同大学出版会）が刊行中です。これらの著作によって、井筒・東洋哲学の全体像が次第に明らかになりつつあります。

井筒・東洋哲学は、海外でも幅広く注目され研究されるようになっていきます。そうした研究動向の中、私たちの共同研究では、過去3年間の科学研究費による井筒・東洋哲学に関する共同研究の成果を踏まえ、井筒・東洋哲学の展開へ向けて、比較宗教学の立場から、掘り下げた研究を進めていきたいと考えております。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・東洋哲学に関心を持っていただき、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 2017年6月10日（土）14:00～17:00

場所 天理大学研究棟（第一会議室）

### 【プログラム】

趣旨説明 澤井義次（天理大学教授・研究代表者）

【発題1】 「分節と無分節の同時現成

—井筒俊彦「禅哲学」における「二重写し」について

西平 直（京都大学教授）

【発題2】 「井筒・東洋哲学の方法論をめぐる諸問題

—『スーフイズムとタオイイズム』と『意識と本質』をめぐる—

ザキプール・バフマン（駒澤大学・客員研究員）

【発題3】 「井筒・東洋哲学における意識構造論」

ロペス・パソス ファン・ホセ（天理大学講師）

【会議報告】 「カタルにおける井筒哲学の国際会議に参加して」

鎌田 繁（東京大学名誉教授）

全体討議

## 【発題1】

### 分節と無分節の同時現成

—井筒俊彦「禅哲学」における「二重写し」について—

西平 直（京都大学教授）

井筒は「分節と無分節との同時現成」を語った。「分節」と「無分節」が合体するわけではないが（非同）、異なるわけでもない（非異）。『大乘起信論』は「非同非異」と呼び、華嚴哲学は「無礙」と呼ぶ、特殊な二重性。井筒は「双面性」とも「二重写し」とも多様に用語を替えながらその論理を解き明かした。

#### 1、禅師の語り「山は山である」

まず「禅哲学」を見る<sup>1</sup>。中国・宋代の禅師、青原惟信（Ch'ing Yuan Wei Hsin）の言葉。「山は山である」—「山は山でない」—「山は山である」。問題は「第三段階」である（山を見るに祇だ是れ山、水を見るに祇だ是れ水なり）。井筒は「二重写し」という<sup>2</sup>。ところがその解き明かしはコンテクストによって微妙に異なる。華嚴哲学の用語でいえば、ある時は「理事無礙」として語り、ある時は「事事無礙」を強調する。

ここで、禅師の話を、華嚴「四法界」と重ねてみる<sup>3</sup>。すると、第一段階＝事法界、第二段階＝理法界と対応するが、第三段階は「理事無礙」と「事事無礙」の両方を含んでいたことになる。ところが、例えば『意識と本質』における井筒は、この「第三段階」を「事事無礙」として解き明かす。いわば、「理事無礙」を飛び越えて、一挙に「事事無礙」の核心を「存在相通」「存在融和」と論じたことになる。そのため読者の目には飛躍と映った。

この「第三段階」は、正確には、まず「理事無礙」として（理の直接的な顕れ＝性起として）理解され、その後に「事事無礙」として（事と事の相互融和＝縁起として）理解されるべきである。

#### ・事事無礙

順序は逆になるが、「事事無礙」から見る。この「事」と「事」は区別されている。

<sup>1</sup> 井筒は「分節と無分節の同時現成」に至るまでを、修行プロセスと重ね、「分節Ⅰ→無分節→分節Ⅱ」と段階的に解き明かした。禅師の「第三段階」は「分節Ⅱ」に当たる。修行者の視点で言えば、一度「無分節の境位」に至った後に、無分節の境位を立ち出でて、分節の境位に向かって創造的に働きだす場面である。

<sup>2</sup> ドイツ語論文の中では、「いわゆる二重の眼 “sozusagen ein Doppelfokus-Auge”」と語られる（Die Entdinglichung und Wiederverdinglichung der „Dinge”, Izutsu, 1984, S.35）。

<sup>3</sup> 井筒は「四法界」を意識の深みと関連させて説明する。実在は、意識の深みに応じて、それぞれ四通りの異なる姿をもって現れるという理解である（The Nuxus of Ontological Events: A Buddhist view of Reality, Izutsu, 1980, p.175）。

「山を見るに祇だ是れ山、水を見るに祇だ是れ水なり」。「山」は「山」であり、「川」は「川」である。「山」と「川」は区別される。「だが」、と井筒は続ける。

「それらの山や川には「本質」がない。言い換えれば、それらの山や川は「本質」的凝固性をもたない山であり川であるのだ」(井筒俊彦『意識と本質』1983、151頁、以下、井筒、1983と略)。

本質は固定する。その本質が、この山や川には、ない。山は山であるのだが、しかし本質によって繋ぎ止められていない。井筒は「自由自在に働いている」ともいう。

「現にそれぞれ山と川として分節されているにもかかわらず、山であること、川であることから超出して(すなわち、それぞれの「本質」に繋縛されることなしに)自由自在に働いている」(148頁)。

「山」と「川」は自由自在に働き、互いに無礙である。井筒は「互いに透明」、あるいは「融入」ともいう。<sup>4</sup>

「すべての事物は互いに区別されつつも、しかも、「本質」的に固定されず、互いに透明である。「花」は「花」でありながら「鳥」に融入し、「鳥」は「鳥」でありながら「花」に融入する」(井筒、1983、121頁)。

花と鳥は、確かに分節されているのだが、しかし相互に「透明」である。互いに「融入し合う」。溶けて合体するのではない。あくまで区別を保ちつつ、しかし本質によって固定されることなく、相互に透明に、自由自在に響き合っている。

そうした特殊な相互性を井筒は「存在相通」とも「存在融和」とも言い換える。今度は(道元のテキストに即して)「魚」と「鳥」である。

「魚は魚、鳥は鳥として立派に分節され区別されていながら、しかも、この鳥とこの魚との間には不思議な存在相通があり、存在融和がある。つまり、分節されているのに、その分節線が全然働いていないのだ、まるで分節されてないかのように。」(同、170頁)

分節されているのに、その分節線が働いていない。まるで分節されてないかのように。道元が「鳥飛んで鳥のごとし」と語る地平である(『正法眼蔵』『坐禅箴])。

その地平を井筒は「存在的透明性」として、また「開放性」として解き明かす。

「本質」で固めてしまわない限り、分節はものを凝固させないのである。内部に凝固点を持たない者は四方八方に向かって己を開いて流動する。(中略) 華嚴哲学では無「本質」的に分節された事物のこの存在融合を「事事無礙」という。黄檗はそれを「虚空と呼ぶ。分節即無分節の意である。」(同、171頁)

「縁起」の世界である。すべてのものが無「自性」であるから相互に妨げ合うことがない。すべてのものがつながっている。花が花だけで存在することはない。鳥も鳥だけで存在することはできない。すべてのものが全体的関連においてのみ存在する。

---

<sup>4</sup> 井筒は「礙さまたげ合わない」と書く。ちなみに、「理事無礙」の英訳は the interpenetration of *li* and *shin*。「縁起」の英訳としても使われるこの interpenetrate という動詞を、井筒は常に念頭に置きつつ、様々な言葉に言い換える。



「全体的関連性の網（ネクサス）the nexus of ontological relations」が先ずあって、その網の中で、はじめて花が花となり、鳥が鳥となる。

あるいは、花の中に「他の一切のものが、隠れた形で、残りなく含まれている」。ということは、花が花だけで独立して「現起する」ことはありえない。常に、他の一切のものと同時に、全体的に現起する。

#### ・理事無礙

さて井筒は、別の場面では、禪師の「第三段階」を「理事無礙」として語る。今度はすべて「理」の側から語られる。<sup>5</sup>

すべての物が同時に全体的に現起する。華嚴哲学の説く「性起」の出来事。「ある一物の現起は、すなわち、一切万法の現起。ある特定のものが、それだけで個的に現起するということは、絶対にあり得ない。常にすべての物が、同時に、全体的に現起する」（同、155頁）。

花も鳥もすべて「理」の直接的な顕れである。「理（無分節の存在エネルギー）」が直接無媒介的に花となり、同じく直接無媒介的に鳥となっている。根底ではすべて「理」とつながっているために、個々の分節は、固定されることなく流動的である

井筒はそうした「性起」を「無分節の自己分節」と解き明かす。

「絶対無分節者でありながら、しかも同時に、それが時々刻々に自己分節して、経験的世界を構成していく。その全体こそが禪の見る実在の深層だ。無分節がそのまま、その全存在エネルギーを挙げて自己分節する。無分節と分節との間に一毫の間隙も置かれてはならない。電光石火。無分節態すなわち分節態」（井筒、1983、139頁）。

「同時現成」という言葉はこの場面に登場する。「存在の絶対無分節と経験的分節との同時現成（強調は原文）」。

同じ事態は「無分節の直接無媒介的自己分節」とも語られる。「理事無礙」における「事」は、「理」と直結している。正確には、「理」が直接に、何らの媒介もなく、全体を挙げて個々の「事」となる（井筒は「挙体性起」という）。

むしろ「理」は「無分節」である<sup>6</sup>。「無分節」は何かが存在するという意味で「ある」わけではないから、井筒は「無」と言い換える。そこで、「無」が、直接無媒介的に、個々の「事」となる。「無」の全体がそのまま花となり鳥となる」（同、175頁）。

実は、禪師の「第三段階」はこうした「理事無礙」を前提にして語られていた。「山を見るに祇だ是れ山、水を見るに祇だ是れ水なり」。「事（山）」と「事（川）」は区別

<sup>5</sup> 性起と縁起の関係について、井筒は、「同じ一つの存在論的事態を、性起は「理事無礙」的側面から、縁起は「事事無礙」的側面から眺めるというだけの違い」と語る（井筒、1989、50頁）。この点を含め、井上克人「縁起と性起—華嚴教学の比較思想論的究明」（『〈時〉と〈鏡〉超越的覆蔵性の哲学』関西大学出版部、2015）など。

<sup>6</sup> 理が「空」であるから「即」が可能になる。理が「空」でなければ「直接無媒介的自己分節」も「挙体性起」も成り立たない。理が「実体」であったならば成り立たない。

される。しかし無礙である。自由自在に働き、互いに透明である。なぜなら「山」も「川」も、直接無媒介的に、「理（無分節エネルギー）」の顕れであるから。「山」も「川」も「無分節の自己分節」であるから、相互に無礙である。

つまり、「理事無礙を前提とした事事無礙」が語られていたことになる。

## 2、論文「分節の哲学的問題」における三つの視点

論文「分節の哲学的問題 The philosophical problem of articulation」は、こうした禅師における「第三段階」を、三つの視点から解き明かしている。1) 認識主観の変容、2) 形而上学的多層性、3) 言語の問題。

1) 認識主観は、一度無化され、しかし再び立ち上がり、世界を再び「分節」する<sup>7</sup>。しかし「本質」を措定しない。その眼は、世界を、矛盾した二つの位相において、一方は無分節の位相において、他方は分節の位相において、「二重写し」に観る<sup>8</sup>。禅師は、この「認識主観」の変容を語ったことになる。

2) ところが、形而上学的ダイナミズムとしては、同じ事態が「無分節の自己分節」と語られる。人間が分節するのではない。無分節が自らを分節する。無分節が、時々刻々、自らを或るものへと分節し（直接無媒介的に）経験的世界を構成してゆく<sup>9</sup>。先に見た「性起」の出来事である。<sup>10</sup>

こうして井筒は、認識論的側面から入り、その先に存在論的側面を語り、両者を語った後に、実は前者は後者の一場面であり、後者（存在論的側面）の方がより根底であると説き明かすのである。

3) さて、興味深いのは、言語である。井筒は「無分節」がそのまま「究極の現実 "Tathata"」ではないと強調する。確かに「言葉（分節態）」によって「究極の現実」を捉えること

---

<sup>7</sup> 正確には二つの段階に分けることはできない。時間上の前後の関係ではないからである。井筒は重要な「但し書き」を残している。

「二重の「見」とか二重操作とか申しましても、これら二つの操作が次々に行われるのでは、窮極的な「自由」ではない。禅定修行の段階としては、實際上、それも止むを得ないかもしれないけれども、完成した東洋的哲人にとっては、両方が同時に起こるのではなければならないのです。境界線をはずして見る、それからまた、はめて見る、のではなくて、はずして見ながらはめて見る、はめて見ながらはずして見る」（井筒、1989、132頁）。それが「二重写し」である。

<sup>8</sup> この「観る」は「表象する」とは違う。「認識主観が、対象を、表象する」のではない。英語版は illuminate itself、ドイツ語版は 'von sich selbst' oder 'in sich selbst' erleuchtet と表現する。特殊な二重性を秘めた「気づき（映し）」である。

<sup>9</sup> 「次元転換」とも語られる。分節と無分節が瞬時に入れ替わる。「電光のごとく迅速な、無分節と分節との間のこの次元転換。それが不断に繰り返されていく。繰り返しではあるが、そのたびごとに新しい。これが存在というものだ」（井筒、1983、176頁）。

<sup>10</sup> この「絶対無分節者の自己分節」を、井筒は修行者の「意識」の視点から解き明かした。「絶対無分節者の自己分節とはいっても、その現成する場所は、具体的には、人間の意識である。人間の意識の場において、コトバの本源的意味作用を通して出なくては、分節世界は現出しない」（井筒、1983、168頁）。

はできない。しかし「言葉なし（無分節態）」によっても捉えることはできない（語らなければよいわけというではない）。そこで井筒は「分節」と「無分節」を二重写しに捉える言葉を探す。「詩的言語」である（正確には、「詩的言語」を一つの手がかりとして、読者の理解を助けようとしたことになる）。

散文（命題）の言葉が、明確な定義をもち、特定の意味（a closed semantic unit）に閉じているのに対して、「詩のことば」は、開いている。詩のことばは、一つの意味に限定されず、事物と事物を融合する機能（the ‘fusing’ function）を持つ<sup>11</sup>。

禅師の言葉も「詩的」にはたらく<sup>12</sup>。「第三段階」の「山」は、一方では、ひとつの分節単位（a closed semantic unit）を指しつつ、他方では、その山が川や花と融合する位相を映し出す。「山」「川」「花」が相互に透入する位相。「事事無礙」である。

その背後に「理事無礙」がある。「山」という「事」は、「理」の直接的な顕れ。「無分節（理）」が、時々刻々、自らを「山」へと分節し、同時に「川」へと自らを分節する。山も川も花もすべて「無分節（理）」の直接無媒介的な顕れ、したがって、その位相においては「山」と「川」は、相互に透入し合う。

このように詩的言語を解き明かしながら、井筒は、「無分節」があらゆる言葉（詩のことば）の内にも顕れると、意外なことをいう。正確には、ある時は、いかなる言葉によっても無分節を語ることはできない（それどころか「無分節」という言葉によってすら語ることはできない）と強調したにもかかわらず、この場面は、まったく逆に、いかなる言葉の内にも「無分節」は顕れるというのである。

一方で、「無分節」はいかなる言葉を持っても語りえない、しかし他方で、いかなる言葉の内にも「無分節」は顕れる。

### 3、「離言真如」と「依言真如」の問題

『大乘起信論』でいえば「離言真如」と「依言真如」の問題である。<sup>13</sup>

「離言真如」は「言」から離れた（言葉を超えた・分節を拒否した）真如。それに対して、「依言真如」は「言」に依拠した（言葉で語られる・分節された）真如である。

前者（離言真如）によれば、真如はあらゆる言葉を越えている。いかなる言葉の内にも

<sup>11</sup> 本稿は、詩的言語を「ことば」と表記する。「依言真如」の「言」も「ことば」である。つまり「二重写し」の言葉を「ことば」と表記し、本質を固定する言葉（命題言語）から区別する。むろん、あくまで理解を助けるための仮の区別にすぎない。『起信論』が語る通り、「言葉」と「ことば」を区別せず、言葉の双面性を認める点が重要である。

<sup>12</sup> 道元の「魚に似たり」、「鳥のごとし」がその典型である。鳥は鳥として分節され、魚は魚として分節され、相互に区別されながら、しかし魚と鳥の間には「不思議な存在相通」がある。分節されている「に似たり」。分節されている「かのごとし」。道元は、存在の究極的な真相をそのように理解し、その真相を「詩的言語」のうちに捉えていたというのである。

<sup>13</sup> 正確には『起信論』には「離言」「依言」の術語は登場しない。『起信論』は前者を「言説の相を離れ」と語り、後者を「言説に依って分別すれば」と語るのみである。しかし法蔵の『義記』をはじめ、多くの註解書や現代語訳（例えば岩波文庫版）、そして井筒もこの術語を使う。

も収まることはない。井筒でいえば、本質に縛られた言葉（「分節」の言葉）は、無分節とは相容れない（したがって、いかなる言葉によっても無分節を語ることはできない）。

それに対して、後者（依言真如）によれば、真如は「ことば」のうちに姿を顕わす。この「ことば」は本質に縛られない。真如が直接顕れ出た「ことば」。「依言真如」の「言」はそうした「ことば」である。しかし「ことば」である限り分節されている。分節は戻るが「本質」は戻らない。「依言真如」の「言」は「二重写し」のことばであったことになる。

### ・真如の双面性

「離言真如」だけが真如なのではない。井筒の表現を借りれば、「真如の真相を把握するためには、我々は「離言」「依言」両側面を、いわば両睨みにし、双方を同時に一つの全体として見なければならない」（井筒俊彦『意識の形而上学』、46頁、以下、井筒、1993と略）。

では、「双方を同時に一つの全体として見る」とはどういうことか。

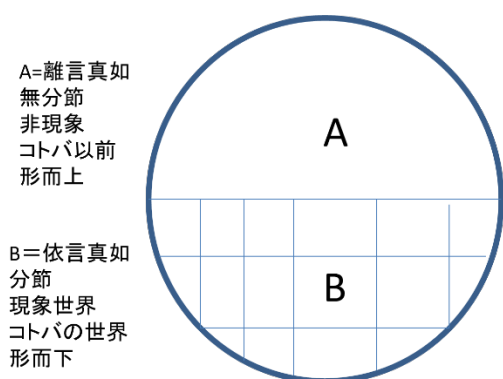


図5、真如の双面性（離言真如と依言真如）  
（井筒、1993、49頁による）

井筒は図を用意した。一見すると、A領域（無分節）とB領域（分節）は別々に切り分けられている。真如（A）は、言葉以前であり、いかなる言葉（B）とも相容れない。ところが、他方で、この図は、AとBのつながりを語ろうとする。言葉（B）が、実は、真如（A）の顕れである<sup>14</sup>。言葉以前の真如が、言葉の区切りに従って、「名」をもって現実世界の中に顕れ出てくる（華嚴の「性起」、井筒の「無分節の自己分節」に対応する）。

むろん話は単純ではない。『起信論』は二つの異なる理解を並行させる。

ある時は、A（無分節）のみを真如と認め、B（分節）は「妄想」の所産にすぎないと言う（以後、 $\alpha$ 理解と呼ぶ）。ところが、別の場面では、Bも「真如」と認める。正確に

<sup>14</sup> 真如（A）の顕れである「言葉（B）」は、本稿の原則でいえば、「ことば」と表記されるべきことになる。しかし、そこを同じ「言」とし、その双面性を説くのが『起信論』の語り方である。

は、現象世界 B を無分節 A の自己分節した姿と理解する。その時、B は妄念の所産ではなく、現象世界における真実在そのものである（以後、β理解と呼ぶ）。

「現象世界 B」に即していえば、「現象世界 B」が二重の意味を持つということである。ひとつは〈妄想の所産〉にすぎないという貶められた意味（α理解）、もう一つは〈真如そのものの顕れ〉という貴く高められた意味（β理解）。

同じことを「真如 A」の問題として言えば、真如は、一方において、いかなる名によっても捉えることができず、一切の分節を拒否し、顕現しない（非現象態）。にもかかわらず、他方で、真如は、自らを分節する仕方では現象世界の中に分節態として顕れている（現象態）。

井筒はこの「現象態」と「非現象態」の双面性に注目する。真如の現象態と非現象態とが「対立」すると同時に「両立」するというのである。

#### ・現象態と非現象態の双面的な全体

『起信論』は、一方では、この対立を際立たせ、真如を完全な「非現象態」として、「妄念の所産」である現象世界から峻別し（α理解）、しかし他方では、その対立を解消してしまい、現象態（B）の内に非現象態（A）を見る。正確には、現象態（B）を非現象態（A）の顕在化した姿と見ることによって、両者を重ね合わせ、その双面的な全体こそが真如であると説く（β理解）<sup>15</sup>。

「α理解」と「β理解」は二つの異なる理解であるにもかかわらず、両面が、互いに矛盾し合いながら結びついている。合致するわけではないが別々でもない（一に非ず異に非ず）。

井筒は「二重写し」の眼を借りて説明する。現象態と非現象態の双面的な全体を見通すことのできる達人の眼。事の真相を「非同非異」として、そのまま同時に見通すことのできる人。「そういう超越的綜観的覚識を持つ人こそ、『起信論』の理想とする完璧な知の達人（いわゆる「悟達の人」）なのである」（井筒、1993、17-18頁）<sup>16</sup>

#### ・「仮名」であるが「依言真如」である

ところで、『起信論』はその冒頭ですべての言葉を「仮名」と宣言した。『起信論』自身の語る言葉も「仮の名」に過ぎない（『起信論』第三段、解釈分、第一章、顕示正義）。

『起信論』における「真如」は、究極的には「無分節」である。言葉によっては表現することができない。にもかかわらず『起信論』はその境地を「真如」と語る。では言

<sup>15</sup> 「Bも真如と認める」真如理解を、『起信論』は「如来蔵」と呼ぶ（『大乘起信論』29頁）。衆生（現実世界）が「仏となる潜在能力」を持ち、衆生がそのまま真如の顕れである。

<sup>16</sup> こうした真如の双面性を、鈴木大拙は「真如」の「自己肯定」の二様式と説明する。前者（α理解）では真如がBを排除して自己を肯定する。それに対して後者（β理解）はBも含めて肯定する。「真如が自分を肯定した時、それは、自己を否定することによって自己を肯定したことになる affirmed itself, by negating itself」（Suzuki, 1907, p.117, 103頁）。

葉で表現できない境地をなぜ「真如」という「言葉」で語るのか。私たち凡人に解き明かすためである。言葉で示さないことには理解が進まないのであれば、仕方がない、言葉に置き換える。

しかし「真如」と名づけたとたん、それは（他の一切から区別され）ひとつの「分節単位」となる。ということは、その言葉が言い当てようとした本来の「絶対無分節（無差別性、無限定性、全一性）」を壊してしまう。したがって「真如」という言葉はあくまで「仮の名」に留まる。『起信論』はそう宣言する。<sup>17</sup>

しかし、ここで終わらないのが『起信論』である。確かに「真如」は究極的には「言葉を超えた絶対無分節」であるのだが、真如は、そこに留まることなく、言葉の内に顕れ出ようとする<sup>18</sup>。井筒は「自己顕現への志向性が本源的に内在している」という。

言葉を超えた真如が、墮落して「言葉の内に入る」のではない。意に反して「言葉になる」のでもない。真如は、本源的に、言葉の内に顕れ出ようとする。それが真如の本来のあり方である。自らを言葉の内に顕わそうとする「志向性」を真如は内在している。<sup>19</sup>

「言葉を超えた無分節」だけが真如なのではない。「言葉の内に顕れた分節」も真如である。「言葉を超えた無分節」の真如（離言真如）と、「言葉の内に顕れた分節」の真如（依言真如）と、その両者が共に「真如」である。

しかし同一なのではない。両者は区別される。むしろ『起信論』は「真如」の超越性を繰り返し強調する。ということは、『起信論』は、「言葉を超えた真如」と「言葉となった真如」を区別するが（非同）、切り離してしまわない（非異）。あるいは、対立させると同時に、両立させるのである。<sup>20</sup>

華厳哲学で言えば「理事無礙」の事態である。「理」が「事」となって顕れる。「理（言葉を超えた真理）」が「事（言葉となった真理）」となる。しかし「理」が解消してしまうのではない。「理」は「理」として残る。「理」と「事」は区別されるが、しかし切り離れてしまわない。華厳もまた、その両者を対立させると同時に、両立させる。その特

---

<sup>17</sup> 「無分節」という言葉も「分節」との間に境界を作るのであれば、「無分節」という言葉も「仮名」に留まる。井筒が「東洋哲学」という名称を固定せず、またその特有の論理にも特定の固有名を与えることなくそのつど多様に言い換えたのも、この故であると思われる。

<sup>18</sup> 華厳哲学で言えば、「理」は「理」に留まる仕方では存在しない。内発的に「事」へと自己展開してゆくことによって初めて「理」である。

<sup>19</sup> 「離言真如」と「依言真如」の関係は、ナーガールジュナ『中論』にも見られる。『中論』は「最高真理（勝義諦）」と「世間的真理（世俗諦）」を峻別した上で、しかし勝義的真理が真理として成立するのは、あくまでも世俗においてであるという。言葉によって語られた「勝義的真理」は既に「世俗的真理」に属している。むしろ『中論』自身の言説もまた「世俗」に属する。「言語表現に依存しなければ勝義は説き示されない（世間の真理に依らなければ、究極の真理を説くことはできない）」（『中論』24章-10）。

<sup>20</sup> 華厳哲学でいえば、「理」は、「事」の中に内在するが、しかし同時に「事」から超越している。「事」の外にあるのではなく、「事」の内で「理」として保たれる。その関係（次元転換）を華厳は「理事無礙」と語ったことになる。『起信論』で言えば、「無礙」は「和合して、一に非ず異に非ず」と理解される。

殊な双面性を、華嚴は「無礙」と呼び、その特殊な双面性の全体を見る眼を、井筒は「二重写し」と呼んだ。

井筒の「二重写し」はこうした思想的文脈の中で理解されることになる。

## 文献

- ・井筒俊彦、1983、『意識と本質』（岩波書店、1983年、岩波文庫、2001年）、『井筒俊彦著作集6』（中央公論社、1992年）。ドイツ語版、Izutsu, *Bewusstsein und Wesen*, München: Iudicium, 2006。
- ・井筒俊彦 1989、「事事無礙・理理無礙—存在解体のあと」（『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、『井筒俊彦著作集9』中央公論社、1992）
- ・井筒俊彦、1993、『意識の形而上学—『大乘起信論』の哲学』（中央公論社、1993）
- ・Izutsu, Toshihiko, 1980, 'The Nuxus of Ontological Events: A Buddhist view of Reality', in; Toshihiko Izutsu, *The Structure of Oriental Philosophy: Collected Papers of the Eranos Conference*, Vol II, Keio University Press, 2008.
- ・Izutsu, Toshihiko, 1974, The Philosophical Problem of Articulation, in; Izutsu, Toshihiko, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, Prajna Press, Boulder, 1982 所収、初出は 1974 年。
- ・Izutsu, Toshihiko, 1984, 'Die Entdinglichung und Wiederverdinglichung der „Dinge“ im Zen-Buddhismus', in: *Japanische Beiträge zur Phänomenologie*, Herausgabe von Y. Nitta, Verlag Karl Alber Freiburg/München, 1984, S.35)
- ・Suzuki, Daisetz T., 1907 *Outlines of Mahâyâna Buddhism*, Open Court., (佐々木閑訳『大乘仏教概論』岩波文庫、2016年)
- ・西平直、2015-1、「西田哲学と「事事無礙」—井筒俊彦の華嚴哲学理解を介して」『思想1099号（特集、西田哲学研究の射程）』
- ・西平直、2015-2、「井筒俊彦の「分節」と「無分節」—華嚴思想の「事」と「理」」（末木文美士編『比較思想から見た日本仏教』（山喜房佛書林）
- ・西平直、2016-1、「道元「水、水を見る」—井筒俊彦の『正法眼蔵』理解の一断面」（天野文雄編『禅からみた本中世の文化と社会』ペリカン社）
- ・西平直、2016-2、西田哲学と『大乘起信論』—井筒俊彦『意識の形而上学』を介して（上）（『思想』1108号）
- ・西平直、2016-3、西田哲学と『大乘起信論』—井筒俊彦『意識の形而上学』を介して（中）（『思想』1110号）
- ・西平直、2017、西田哲学と『大乘起信論』—井筒俊彦『意識の形而上学』を介して（下）（『思想』1113号）
- ・Nishihira, Tadashi, 2015, 'Subjectivity of 'Mu-shin'(No-mind-ness): Zen Philosophy as interpreted by Toshihiko Izutsu, *Journal of Integrated Creative Studies* (電子ジャーナル) International Center

for Integrated Creative Studies, March, 2015

・ Nishihira, Tadashi, 2017, *Bewusstsein ohne Bewusstsein (Mushin): Die Zen-Philosophie aus erziehungswissenschaftlicher Sicht, Pädagogische Rundschau*, 1, 2017, S.33-50

## 【発題2】 井筒・東洋哲学の方法論をめぐる諸問題

— 『スーフィズムとタオイズム』と『意識と本質』をめぐる—

ザキプール・バフマン (駒澤大学・客員研究員)

本発題で、私は「超歴史的対話」あるいは「歴史を超える対話」(meta-historical dialogue)の本質について論じながら、『スーフィズムとタオイズム』と『意識と本質』における方法論を検討する。

「共時構造化」という用語は井筒俊彦の方法論にとり中心的である。この用語は『意識と本質』で、同時に二つの意味をもつ。①諸現象を歴史的な関連から引き離し、②諸現象を意識(=存在)の他の次元(=〈東洋〉)に移動するという二つの事柄を同時に意味する。井筒は『意識と本質』以前の1966年に、『スーフィズムとタオイズム』を英語で出版した。この著作の第三部の中で、井筒は「超歴史的対話」と「東洋的超哲学」(meta-philosophy oriental)という言葉を使用した。この二つはおそらくアンリ・コルバンが初出で、彼から借用している。この術語に加え、コルバンは「歴史叡智学」(historiosophie)と「神聖史」(hiéro-histoire)という非歴史主義的な術語も用いる。コルバンによって比較哲学の分野で使われるこの三つの術語は、非歴史的な意味、つまり超歴史的な意味を持つ。それゆえ、井筒の中心的作業である「共時構造化」を真に理解するには、コルバンの問題意識を合わせて検討する必要がある。

『スーフィズムとタオイズム』と『意識と本質』の用語は同一視されやすい。しかし、管見の限り、『スーフィズムとタオイズム』の「超歴史的対話」と「東洋的超哲学」は、『意識と本質』の「共時構造化」と全く異なる。井筒が前者で用いた方法論は「超歴史的なもの」ではなく、「類比」であり、数学的比例に従う処理といえよう。それは「超歴史的なもの」と呼ばれるものの、実際は脱歴史主義的という意味での「超歴史」ではない。井筒がコルバン哲学から影響を受けた方法論は、マッソン＝ウルセルが『比較哲学』で提案する方法論に遡る。

しかし、マッソン＝ウルセルの方法論に従っていたコルバンは、1974年にこれを批判し反論する。1974年以降、コルバンはマッソン＝ウルセルの方法論から離れ、比較哲学のために新しい方法論を模索した。彼は『イラン哲学と比較哲学』で現象学的方法



法論のもと「東洋的な哲学」を探究し、「共時構造化」に言及する。しかし、完全なモデルを提案することはできなかった。

井筒はコルバンが準備したモデルを『意識と本質』で完成させ、「超歴史的対話」と「東洋的超哲学」について明白なモデルを提示した。ここには、コルバンを補完する貢献以上に、近代化の中で自覚された歴史主義の克服が、哲学的方法論の形を示している意義が見出されるべきである。

### 【発題3】 「井筒・東洋哲学における意識構造論」

ロペス・パソス ファン・ホセ（天理大学講師）

#### 【発題の目的】

井筒の「東洋哲学」を理解するには、『意識と本質』に提案される東洋哲学の意識構造論に焦点を当てなければならない。『意識と本質』では、井筒は2種類の意識を紹介する。すなわち、日常的に経験界において使われる表層意識と無分節世界を把握できる深層意識である。井筒・東洋哲学において、人間はコトバを媒介して表層意識レベルで、あらゆる事物の「本質」を捉えようとする。しかし、このコトバの媒介によって「本質」をつかんでいるのではなく、「本質」そのものを創造している。すなわち、コトバそのものは存在であり、コトバ以前に「本質」は存在しない。

この発題では、井筒哲学における意識の意味を明らかにし、コトバとの関連を考察したい。

#### ① 意識とは

ここでは最初に、井筒が説かれる意識の概念について説明する必要がある。

『意識と本質』の第1章では、井筒はまず、意識について、以下のように述べている。

経験界で出会うあらゆる事物、あらゆる事象について、その「本質」を捉えようとする、ほとんど本能的にでもいっていいような内的性向が人間、誰にでもある。これを本質追及とか本質探求とかいうと、ことごとしくなると、何か特別のことでもあるかのように響くけれど、考えてみれば、我々の日常的意識の働きそのものが、実は大抵の場合、様々な事物事象の「本質」認知の上になりだっているのだ。日常的意識、すなわち感覚、知覚、意志、欲望、思惟などからなるわれわれの表層意識の構

造自体の中に、その最も基礎的な部分としてそれは組み込まれている。

アリストテレスの『形而上学』の冒頭を思い出させる。「すべての人間は、生まれつき、知ることを欲する」。井筒の言う人間も「本能的」に「本質を捉えようとする」。この動きこそは表層意識の始まりである。表層意識の根本的な形は「...の意識」である。しかしながら、表層意識の働きには「本質」の存在が前提となっている。

Xを「花」と呼ぶ、あるいは「花」という語をそれに適用する。それができるためには、何はともあれ、Xがなんであるかということ、すなわちXの「本質」が捉えられていなければならない。

西洋では、この表層意識が中心となっているが、東洋哲学では無分節世界を把握できる深層意識が存在する。というよりも、東洋哲学では、深層意識の領域が拓かれている。

## ② 媒介としての言語

井筒によれば、コトバには意味分節機能が含まれており、その意味分節作用によってリアリティが創られる。この概念は最近の西洋哲学にも見られるが、東洋思想では古くから伝えられてきた。

...言語の存在分節機能理論が西洋に起こりましたのは、割合に近年のことでありまして、否定的にせよ肯定的にせよ、同じく意味分節を強調する仏教の言語哲学が、何世紀にもわたる永い歴史を持ち、しかもインド・中国・日本という、広いアジアの文化地帯に展開してきた一つの雄大な思想系統であるのとは比較になりません。ただ西洋のその理論が、最近急激に発展してまいりました記号学、文化人類学、文化記号論などに組み込まれていまして、ひじょうに精緻な学問的理論を展開しながら、著しく現代的感覚に適した形をとって発展しつつある、そういう点で、仏教哲学とはまた違った鮮烈な興味をそそる何ものかを持っているのであります。

日常言語が名づけることによって「存在」に形を与えて物事を創っていく。「もの」の本質は名づけること以前にはなく、名づける・表現することによって、初めて本質の世界が現れる。この「名づけ」及び意味分節作用の働きは二つのプロセスに分けられる。

「もの」の統一性の表現（これはAである）。

「もの」の相対性（AはBではない）。

この2つのプロセスによって、「もの」の本質が創られると同時に認知される。

「天地の始」、一切存在者がものとして現れてくる以前の「道」すなわち根源的「存在」には名前がない。それは言語以前であり、分節以前である。それを老子は天地分離以前という。ところが名の出現とともに天と地は互いに分かれて「道」は「万物の母」となる。言語によって無分節の「存在」が分節されて、存在者の世界が経験的に成立する。言語以前から言語以後へ、「無名」から「有名」へ—「存在」の形而上的次元から形而下的次元へのこの転換点に「本質」が出現する。換言すれば、Xが一定の名を得ることによって、一定のものとして固定され凝固するためには、それをそのものとして他の一切から識別させ、他の一切と矛盾律的に（つまりXは非Xではないという形で）対立させるような何か、つまりXの「本質」の認知あるいは「本質」の了解がなければならないのだ。

Xを花という語で指示し、Yを石という語で指示して、XとYを言語的に、つまり意識現象として、区別することができるためには、初次的に、少なくとも素朴な形で花と石それぞれの「本質」が了解されていなければならない。

こうした言語論を踏まえて、井筒は私たちの意識を「表層意識」に限定することはなかった。それは東洋思想には、古来、表層意識に対して「深層意識」の概念が体験知として伝承されてきたからである。この深層意識は「無分節世界」・「存在そのもの」の意識であり、言語以前の世界へと導くものである。つまり、井筒が彼の「東洋哲学」において強調するように、コトバは単なる記号ではなく、「存在そのもの」にほかならないのである。

### ③ 意識のゼロ・ポイント

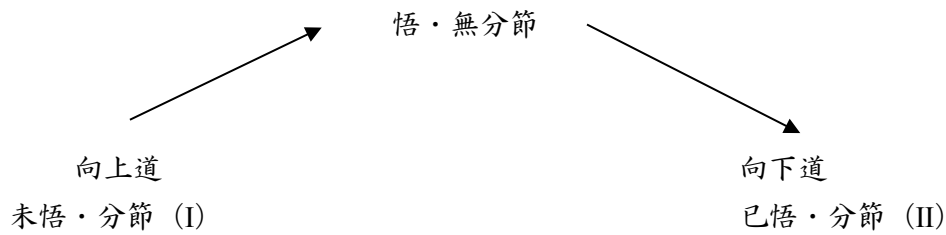
上述したように西洋哲学では、表層意識が中心となっているため、コトバの媒介が機能しない場合、思考そのものが停止してしまう。井筒俊彦は『意識と本質』では、この問題を見事に形象化されているとしてサルトルの『嘔吐』を取り上げている。足元に謎の物体を目にした主人公は恐怖とともに嘔吐に陥る。その嘔吐の感覚は「塊」の名前を知らないために起こる。すなわち、コトバの意味分節機能の失敗と言い換えられる。表層意識でしか物事を理解できな

い人間は、絶対無分節の「存在」と向き合ったとき、嘔吐を感じる。ところが、東洋哲学において深層意識の領域が拓かれているため人は嘔吐に追い込まれない。

絶対無分節の「存在」に直面しても狼狽しないだけの準備が始めから方法的、組織的になされているからだ。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れている。

絶対無分節の世界と現象界を同時に見ることができる東洋の哲人はどのように準備しているのかと言うと、東洋の諸伝統の修行などを見れば理解できる。井筒の「東洋哲学」には、二つの重要なプロセスがみられる。まず、一つは表層意識から深層意識への深化プロセスである。それは日常の表層次元における多様な現象を本質の深層次元でとらえるとき、全ての区別が融消する。禅思想で言えば、全ての「もの」の本質は「空（無）」(*sūnyatā*)である。次に二つ目は深層意識レベルから表層意識レベルへと立ち戻るプロセスである。井筒はそのことを道元の言葉で言えば、「身心脱落」と同時に「脱落身心」の生起としてとらえる。悟り、見性体験を中心とする禅者の修行道程において、「もの」の本質を知った後、世界を二重視することができる。この点について井筒は、禅者ばかりでなく東洋の哲人に共通してみられると言う。日常の世界では、言葉の意味分節作用によって物事が違って見える。ところが経験的世界のあらゆる存在者が本来、無「本質」であると思定めることが禅者の「向上道」への第一歩である。「向上道」は「未悟」の状態、「向下道」は「已悟」の状態である。また禅の悟りの境地は、すべての「分節」の根源である「無分節の境」すなわち「意識・存在のゼロ・ポイント」であるという。

禅者の修行道程は、見性体験を頂点として左右にひろがる山の形に形象化されよう。この三角形の底辺は経験的世界、頂点に向かう一方の線はいわゆる向上道、頂点から経験的世界に向かう下降線はいわゆる向下道。禅者自身のあり方としては向上道未悟、向下道は已悟の状態。経験的世界、すなわち現象的事実の世界から出発して上に登り、頂点に達してまた元の経験的世界に下降してくる。



一つ目のプロセス、深層意識への深化プロセスでは、まず行われるのは言葉の脱落である。言葉を脱落させることによって無分節の世界が見えてくる。西洋のニヒリズムでも、このプロセスがみられるが、準備が整えられていないため嘔吐に陥った後、それを組み込んだ上で現象界に戻ることができず、理解不能のまま無の体験が終わってしまう。従って、無分節の世界を感じても現象界に戻った時、同じ分節の世界しか見えない。東洋哲学においては、戻る世界が同じように見えても、本質的に違ってくる。

我々自身をはじめ、我々を取り巻く全ての事物が、それぞれ己れの存在性を主張する形而下的存在世界であるという点では、分節 (I) と分節 (II) とはまったく同じ一つのせかいであって、表面的には両者の間に何の違いもないように見える。が、無分節という形而上的「無」の一転を経ているかないかによって、分節 (I) と分節 (II) とは根本的に内的様相を異にする。なぜなら、ともに等しく分節ではあっても、「本質」論的にみて、分節 (I) は有「本質」的分節であり、これに反して分節 (II) は無、「本質」的分節であるから。

既に見たように、第一段階でそれぞれに「本質」を与えられ、整然と分節されていた様々な事物は、第二段階で「本質」を奪われ、分節を失う。第二段階から第三段階への移りにおいて、それらの分節は全部また戻ってくるが、「本質」は戻ってこない。

#### ④ 井筒哲学における意味論

これまで見た通り、井筒哲学において、コトバは特別な意味を持つ。井筒俊彦の考えるコトバには、存在論的な意味が含まれており、一般的な言語学の言葉とは異なる。更に、井筒が利用する研究法の意味論も一般的な言語学の方法とは違う。そこには彼独自の視座がみられる。

私は「唯一の正しい意味論」などという表現を使ったけれど、それはどこまでも私にとってということなのであって、絶対的に唯一の正しい意味論ということではない。まして、現代の構造主義的言語理論におい

て、いまだに圧倒的支配力を保持する『講義』時代のソシュールが、意味減少についても、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。

井筒が意味論的方法を用いたのは、彼自身の言語哲学への関心ばかりではなく、言語の特徴をよく理解していたからである。

#### ⑤ 井筒俊彦の生涯と言語との関わり

井筒俊彦は幼少の頃から、父親に公案集を読まされたり、漢字を書かされたり、坐禅をさせられたりして、禅の修行や教えを学んだ。この修業の厳しさが、次第に彼を西洋哲学に向かわせたともいわれる。そのあいだには、井筒は言葉に関する禅思想の一端を理解した。

私はこの父から彼独特の内観法を教わった。というよりもむしろ無理やりに教えこまれた。彼の方法というのは、先ず墨痕淋漓たる「心」の一字を書き与え、一定の時間を限って来る日も来る日もそれを凝視させ、やがて機熟すと見るやその紙片を破棄し、「紙上に書かれた文字ではなく汝の心中に書かれた文字を視よ、二十四時間の間一瞬も休みなくそれを凝視して念慮の散乱を一点に集定せよ」と命じ、さらに時を経て、「汝の心中に書かれた文字をもあますとこなく掃蕩し尽くせ。『心』の文字ではなく文字の背後に汝自身の生ける『心』を見よ」と命じ、なお一步を進めると、「汝の心を見るな、内外一切の錯乱を去ってひたすら無・心に帰没せよ。無に入って無を見るな」といった具合であった。

更に中学校時代に、井筒が始めて聖書を読んで、大きなショックを受けた。特に新約聖書の「ヨハネによる福音書」の始まりが衝撃的だったという。

驚きとも感激ともつかぬ、実に異様な気分圧倒されたことを、私はおぼえております。「コトバは神であった」。何という不思議なことだろう、と私は思いました。もちろん、その頃の私には、意味はわかりませんでした。しかし、意味不明のままに、しかも何となく底知らぬ深みを湛えた神秘的な言表として、この一文は、その後も永く消し難い余韻を私の心に残したのでございます。

慶應義塾大学の経済学部に入學した井筒は、西脇順三郎との出会いによって

文学部に編入し、英文学を学ぶようになった。この時期から、井筒は外国語の習得に励むようになり、さらに西洋哲学の研究を積極的に始めた。

言語学こそ、わが行くべき道、と思い定めるに至ったのは、大学の文学部の教室で西脇教授の講義をじかに聴くようになってからのことだ。

これら三つの体験から、井筒の言語への理解がどこから始まり、どのように進んでいったのかをほぼ理解することができる。彼は三十カ国語を自分のものにしたといわれているが、こうした彼の外国語習得は、その後の彼の言語理解にも影響を与えた。

### 【最後に】

ここまで見たように、井筒俊彦の東洋哲学の中心的概念意識の表層面と深層面がコトバによって連関している。コトバは本質を創り出すことによって、現象界の表層意識が可能となる。一方、コトバ脱落の後、残される無分節の世界を把握するために、深層意識を拓かなければならない。意識のゼロポイントが修行の目的地にして、新たなる出発点でもある。東洋哲学の理解を深めるために、これらの概念の再考が必要不可欠だ。

### 【会議報告】

#### 「カタールにおける井筒哲学の国際会議に参加して」

鎌田 繁（東京大学名誉教授）

【研究フォーラム資料】 Qatar Seminar on Izutsu (March 27, 2017)

### **Toshihiko Izutsu and his Islamic studies as reflected in his Japanese and English sources**（要旨）

Professor Izutsu's academic career can be divided into three phases, and the works in the second phase are most well-known on account of their language.

#### **(1) the First Phase 1937 - 1959**

In this phase Izutsu learned Zen Buddhism both in practice and theory in his family tradition. He conducted study of Islam in a very wide scope from jurisprudence to philosophy without concentrating a particular discipline as far as his publications go. With his exceptional gift for

languages he read and studied different philosophical traditions. By overcoming obstruction placed by his own misconception, he finally found his way of study in the quest for philosophy based on mystical experience.

### **(2) the Second Phase 1959 - 1979**

In the second phase of his academic career, Izutsu gradually shift his research interest from the semantic study of the Qur'an to Islamic mystical philosophy and Asian philosophical traditions basically with mystical nature as far as we consult his English works. However, when we consult his Japanese works as well, it is not easy to say a "shift" from the semantic research to mystical philosophy. Because Izutsu's own interest from his younger days is always in a type of philosophy whose rational thinking is supported by mystical experience of Reality. It is easily known by reading his *Mystical Philosophy - Greek Part* written in Japanese. When we consider Izutsu's entire academic achievement, his works of the semantic study of the Qur'an and theology may be peculiar or even exceptional, since they do not refer to mystical arguments, the subject of his main interest for a long time.

### **(3) the Third Phase 1979 - 1993**

Among the books published in this period the *Consciousness and Essences* and *Reading the Qur'an* are important for us. His academic achievement after 1979 seems me to be carried out around the pole of the "Oriental Philosophy." In this sense the *Consciousness and Essence* (1983) is probably the most important work to know his philosophical thinking.

In the third phase of his career, the study of comparative philosophy, his "Oriental Philosophy," seems to dominate his research. However, in the field of Islamic studies he published three books. Among them I would like to mention a little about his book on the Qur'an entitled the *Reading the Qur'an*. As I have mentioned above, Izutsu's academic interest seemingly shifted from the Qur'an studies to mystical philosophy. His *Reading the Qur'an* is the only one work on the Qur'an, which he wrote after his monographs of the semantic study of the Qur'an.

I think Izutsu very unique in that he explains the different styles of the Quranic text as respectively corresponding to the different levels of human consciousness, from surface level to depth level. (Here we find influence of Jungian depth-psychology on Izutsu.) He explains the difference of style in the Qur'an text on the multi-layered structure of human consciousness. His three level rhetorical structure of the Qur'an may be a synthesis of the previous semantic Qur'an studies and his study of mystical philosophy. In other words, Izutsu tries to read the theory of the structure of human consciousness which he developed in his study of mystical philosophy into his study of the Qur'an.



### **Concluding remarks**

From Izutu's English publication, we know his research interest divided into two directions: one is semantic study of the Qur'an, and the other mystical thought of different philosophical traditions including Islam. Chronologically his Qur'an study is earlier than his study of mystical philosophy. However, when we consider his Japanese works, this description looks too much simple. The real situation may be different. Izutsu had a passionate aspiration to mystical thought from the beginning of his academic career. With his keen interest in mystical thought as well as his exceptional talent for languages, his study of various philosophical traditions advanced and finally reached the idea of Oriental Philosophy. I believe that mystical philosophy is the main stream of Izutsu's study, at least in his intention. His study of Islamic mystical thought like that of Mullā Ṣadrā can be included in it. By his discussing depth-consciousness in relation to Qur'anic rhetorical structure, his Qur'an studies also finds a clue to mystical philosophy at its final stage. It seems certain that Izutsu's thinking is deeply rooted in mystical philosophy.

## 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ク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。

今日、井筒俊彦の生誕百年を記念した『井筒俊彦全集』（全12巻・別巻、2013－16年、慶應義塾大学出版会）が刊行され、現在、『英文著作翻訳コレクション』（全7巻、慶應義塾大学出版会）が刊行中です。これらの著作によって、井筒・東洋哲学の全体像が次第に明らかになりつつあります。

井筒・東洋哲学は、海外でも幅広く注目され研究されるようになっています。そうした研究動向の中、科学研究費による井筒・東洋哲学に関する共同研究は、2014年度－2016年度にかけて、3か年の計画で進められました。その共同研究の成果を踏まえ、昨年4月からは、新たに3か年の計画で、井筒・東洋哲学の展開へ向けて、比較宗教学の立場から、掘り下げた共同研究を進めております。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・東洋哲学に関心を持っていただき、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 2018年2月18日（日）8：30～11：00

場所 金沢・兼六荘（会議室）

### 【プログラム】

趣旨説明 鎌田 繁（東京大学名誉教授）

【発題1】 「井筒「言語哲学」とソーシャル」

氣多雅子（京都大学教授）

【発題2】 「井筒・東洋哲学における「東洋」の意味」

澤井義次（天理大学教授）

全体討議

-----  
2018年2月17日（土）

○Aコース「井筒俊彦・折口信夫・西田幾多郎の関わりを探るフィールドワーク」

（安藤礼二教授の案内）

羽咋駅→氣多大社の日本海に面した大鳥居→折口信夫・春洋の墓

→氣多大社→折口春洋の生家→羽咋駅→宇野気駅

\*西田幾多郎記念哲学館での研修

○Bコース「井筒と西田の関わりを探るフィールドワーク」

＊西田幾多郎記念哲学館での研修

＊宿泊「兼六荘」

＊交流会

2018年2月18日（日）

＊第二回研究フォーラム（於 兼六荘・会議室）

発題1 氣多雅子 「井筒「言語哲学」とソシユール」

発題2 澤井義次 「井筒・東洋哲学における「東洋」の意味」

全体討議

○鈴木大拙館での研修（岩本明美・主任研究員の案内）

## 【発題1】 井筒「言語哲学」とソシユール

氣多雅子（京都大学教授）

### （1）井筒とソシユール

・「西脇先生と言語学と私」『井筒俊彦全集』第八巻71頁]

「言語学こそ、わが行くべき道、と思い定めるに至ったのは、大学の文学部の教室で西脇教授の講義をじかに聴くようになってからのことだ。先生の言語学講義の純理論的部分は、大体においてソシユールを中心軸としていた。だが、近頃ではだれもが口にするソシユールの記号学的構想も、当時としてはとても新しかったし、それに詩人西脇順三郎の心を濾過したソシユールの思想には、当のソシユールに見られない華麗な感性の迫力があった。」

・「文化と言語アラヤ識——異文化間対話の可能性をめぐって」（1984年初出、その後1985年と1992年と2度の改稿）[全集第八巻155頁]

「「文化」と「自然」とをこういう意味で対立させる見方、「文化」の非「自然」性、反「自然」性についてのこのような考え方、がソシユールの一般記号学的思想に遡ることは言うまでもない。ソシユールは文化を恣意性ということで根本的に規定しようとした。自然的必然性を持たない言語記号によって、人為的に有意味性を賦与された事物・事象の第二次的存在分節体系を、彼は「文化」とする。だが、ソシユール自身の、この決定的に重要な記号学的文化論の真相は、既に丸山圭三郎氏の委曲を尽くした研究によって明らかにされているので、ここでその問題の詳細に入ることを、私は避ける。ただ、以下で同じ問題を、東洋哲学の立場から取り上げるための序論として、次のことだけを簡単に再確認しておきたいと思う。」

## (2) ソシュールの思想

### (2) -1. 研究の資料の問題

フェルディナン・ド・ソシュール(Ferdinand de Saussure、1857-1913)

『一般言語学講義(*Cours de linguistique générale*)』、三回の講義の記録、いずれも未完

第一回 1906年～1907年 (実際に始めたのは1907年1月から)

第二回 1908年～1909年

第三回 1910年～1911年

A. 1916年に『一般言語学講義』という題で、シャルル・バイイ (Charles Bally) とシャルル＝アルベール・セシュエ (Charles-Albert Sechehaye) によって公刊される。

B. 1955年にソシュールの手稿、1957年に受講者のノートなど、1958年にソシュールの神話・伝説研究やアナグラム関係の手稿が発見される。それらをもとにして、ロベール・ゴデル、ルドルフ・エングラールらが『講義』の綿密なテキスト・クリティークをする。1916年公刊の『講義』がソシュール自身の思想を忠実に反映していないことが明らかになる。

C. 新資料が発見される。特に1996年に一般言語学のための書物の草稿が発見される。

※ Aの思想は、いわゆる構造主義の源となる。言語学だけでなく他分野に幅広く影響を与えて、1960年代に構造主義ブームを巻き起こす。レヴィ＝ストロース、ジャック・ラカン、ミッシェル・フーコーetc.

西脇の講義はAの段階のものと考えられる。

※※ 丸山圭三郎はBの資料による。井筒の後期の東洋哲学の前提となるのはBの内容だと考えられる。

参考：井筒のジャック・デリダへの関心と評価。

### (2) -2. ソシュールの言語学と記号学

参考文献：丸山圭三郎 1981年『ソシュールの思想』(岩波書店)

1983年『ソシュールを読む』(岩波書店) [引用はこの書から]

#### (1) 従来言語観への批判

(1) 言語＝名称目録という考え方は誤りである。

(2) 個人の心理や生理現象によってラングの本質を捉えられるとする考え方は誤りである。

(3) 言語を社会契約のように見なす考え方は誤りである。

(4) フンボルト的な言語鑄型論は誤りである。

\*語は純粹に非実体的、関係的存在である。関係の世界では純粹な個は存在しない。我々の意識に達するのは個と個との、少なくとも二つ以上の項の対立でしかない。それが文法的事実である。

言語は確かに音声という実質(substance)に支えられているが、その本質は形相(forme)という関係の網である。

(ロ) ランゲージュ(language 言語活動)の二側面としてのラング(langue 言語)とパロール(parole 言葉)

(1) 「ランゲージュは一つの潜勢、一つの能力に過ぎず、(……) 個人ひとりでは決してラングに達することはないだろう。ラングはすぐれて社会的なものである。いかなる事象も、その出発点はどうあれ、それが万人の事象となる瞬間までは言語的に存在しない。」[リードランジェ、第二回講義のノートより、丸山 p.111]

(2) 「ラングとは、ランゲージュ能力の行使を個人に可能にすべく社会が採り入れた、必要な契約の総体である。パロールとは、ラングという社会契約によって自らの能力を実現する個人の行為の謂である。パロールのなかには、社会契約によって容認されたものの実現という概念がふくまれている。」

[リードランジェ、第二回講義のノートより、丸山 p.112]

ラングは、ランゲージュが特定の社会の中で制度化した構造である。

(3) 「自然が与えてくれるものは分節言語を使用できるように作られた人間であるが、分節言語を最初からは持たない人間である。個人は、話すように生れついているが、この道具を行使できるようになるのは、彼をとりまく社会によってのみである。」[手稿6、断章番号 3292、丸山 p.112]

\*ランゲージュは人間の社会生活の下においてしか絶対に顕在化しない。人間は種に共通のゲシュタルトではなく、個別文化にのみ共通な第二のゲシュタルトとしての制度化されたラングを通して現実を分節せざるを得ないため、ラングが一種の制度的条件のように見なされることになる。

\*ランゲージュは潜在能力であり、ラングはそれが社会制度として顕在化したもの。だが個人の言う行為であるパロールと比べると、ラングは潜在的コードであり、パロールは顕在的なメッセージである。

\*ラングは個人の頭脳の中に含まれるすべて(個人の貯蔵庫)であり、耳に入る形態とその意味、自らの実践した形態とその意味の両方の寄託である。つまり、日本語を使う個人は日本語を読み解くコードを頭の中に無意識にもっている。生まれたときから徐々に身に付いた文法、無意識的「記号と規則の体系」がラングである。

\*ただしラングの社会性とパロールの個人性は、別の視点に立つと逆転する。パロールはまったく個人的な発話行為であるが、ディスクールという実践を通して社会関係を樹立する。ラングは本来的には社会制度とみなされるが、個人の潜在的記憶の中に規則と結合価を担ったシーニュの体系が作られているという意味では個人的なものである。したがって、ラングもパロールもともに社会的事実であるが、他方でいずれも個人の次元で観察される。

\*ラングとパロールとの間の相互的動きは、関係と関係づくりとの間に見られる弁証法である。その場合、一方の側（ラング）は共時的視点からみた静態的体系であり、他方の側（パロール）は通時的に捉えた「偶発事としての出来事の体系への組み込み」であると考えることができる。ラングもパロールも、また共時態と通時態も、互いの存在があってはじめて存在する。あるいはコトバはラングであると同時にパロールであり、構造であると同時に歴史であると考えることができる。

## (ハ) 言語学と記号学

\*言語学は「一般記号学」(sémiologie générale)の一部門である。その一方で、言語は記号学の原理的モデルであり、記号の本質は言語によってしか見出せない。

\*記号学とは言語を含めた一切の記号の科学、契約ないしは慣習という手段を用いて、人が「自らの思考を表現する時に生み出される諸事象の研究」である。

## (ニ) 通時的次元と(特定)共時的次元

\*「定義 通時的次元とは諸価値の変動のことであり、それは表意単位の変動ということに他ならない。

定義 特定共時的次元とは、刻々と樹立される形で現れた、諸価値の特定の均衡のことである。これは通時的次元と性格を異にする。通時的次元と特定共時的次元との対立は、動態と静態の対立である。」 [SM64 丸山 p.150]

\*言語は自然的基盤をまったくもたない純粹価値体系（つまりラング）である。言語には二つの研究領域がある。「通時態(diachronie)」は歴史を対象とする領域であり、「共時態(synchronie)」は構造を対象とする領域である。

方法論的には、共時態の解明が先行すべきである。

時代の移り変わるさまざまな段階で、まず共時的断面に目を据え、その俯瞰図と俯瞰図とを比較することによって体系総体の不連続的変化を記述するのが通時的研究である。

\*厳密に言えば、主体の意識に在るものは不連続な複数の「特定共時態(idiosynchronie)」のみである。関係・形相(forme)ではない実体・実質(substance)の世界は主体の意識には関与しない。また、通時態としての「価値の変動」も、それが特定共時態に組み込まれて均衡状態が樹立された時にはじめて意識されるからである。

実質(substance)という概念は二重である。

第一の実質は、既成の形相(forme)という関係の支えとしてこれを物質化ないし感覚与件化する素材である。(たとえば音声、信号の色の濃淡など)

第二の実質は、形相化される以前のマグマ状の意識と世界である。(井筒の言う意味分節化以前のカオス) この第二の実質の再分節化が真の歴史である。

\*「一つの事象がどの程度に存在するかということを知るためには、それがどの程度に語

る主体の意識に在るか、それがどの程度に意味を有するかということを探究すべきであろう。したがって、唯一の展望、唯一の方法は、語る主体によって感じられているものを観察することである。」[SM72, 丸山 p.153]

#### (ホ) シーニュ (記号) を構成する二要素、シニフィアンとシニフィエ

##### α) 恣意性の原理

\*「第一原理もしくは基本的原理。言語記号は恣意的である。与えられた聴覚映像と特定概念を結ぶ絆は、そしてこれに記号の価値を付与する絆は、根柢的に恣意的な絆である。」[SM115]

「シーニュは個人の自由選択に任されているという意味で恣意的なのではない。それは概念との関係において恣意的なのであり、それをこの概念に特に結びつけるものは、自らのうちに一切もっていないという意味である。社会全体も、シーニュを変えることはできないだろう。というのは、過去の継承が、シーニュに進化事実を押しつけているからである。」[SM115]

この恣意性には二種類ある。

第一の恣意性：連続体であるカオスがランゲージュの網（形相）によってコスモス化され、分節された結果生じるシーニュの内部に見られる「シニフィアン、シニフィエの絆の非論理性、非自然性」を指す。

第二の恣意性：その網（形相）の構成自体に見られる「分節尺度の相対性、非自然性」を指す。

\*シニフィアンとシニフィエの関係の仕方 [丸山 p.199]

- |              |                                |
|--------------|--------------------------------|
| ① 自然界に見られる指標 | 黒雲 ⇒ 嵐                         |
| ② 人工の指標      | ナイフとフォークの絵 ⇒ レストラン<br>赤 ⇒ 停止せよ |
| ③ 言語記号       | “sœur”<br>/s œ : r/            |

※ ② はすべてあらかじめ分節された事物とか概念を指さしているシニフィアンに過ぎない。シニフィエの方はすべて言語記号によって誕生した指向象か概念である。つまり、このような事物や概念の分節は言語の網をかける以前には存在しなかった。その分節の基盤は言語外現実のなかではなく、言語体系自体のうちにある。

※※ ③ はシニフィアンとシニフィエの結びつきがまったく恣意的であるばかりか、シーニュ自身のなかに、シニフィエが包み込まれている。

##### β) 線状性の原理

\*「言語においては、シニフィアンが聴覚的性質をもっているため、時間の中でのみ展開し、時間から借用した次の性格を有する。つまり、(a)一方向の拡がりを表すこと、(b)唯一つの次元においてしか形作られない拡がりを表すこと、である。」[SM124]

線状性がシニフィアンのもつ性格である。すなわち、言語記号の表現面は  
一方向性（非可逆性）と一次元性（線性）という二つの拘束をもつ。

\*この一方向性（不可逆性）と一次元性（線性）は、時間を空間上の一線に置き換えてしまふ。つまり、追憶という形で過去に遡る可逆性をもつ時間、持続という形で連続性をもつ生きた時間意識は、空間化された時間に置き換えられる。

\*この時間の空間化は、連続体である多次元の現実であるモノ（未分節の生ける自然、カオス）を非連続的次元の世界に置き換えて、これをコト化している。

## 【発題2】 井筒・東洋哲学における「東洋」の意味

澤井義次（天理大学教授）

齢ようやく七十に間近い今頃になって、自分の実存の「根」は、やっぱり東洋にあったのだと、しみじみ感じるようになった。ふと気がついてみると、そんな自分を発見したのだ。それは私にとって、まだ漠然としてとりとめもない形ながら、自分自身の内面に私の東洋を発見することでもあった。

「後記」『意識と本質』（1982年）

### 序—考察の目的—

井筒が晩年、構築をめざした「東洋哲学」構想について、その重要な契機となったエラノス講演に触れながら考察し、さらに、彼にとって「東洋」とは何を意味したのかを論じたい。

### 1. 井筒のエラノス講演とそのテーマ

#### \*「エラノス会議」

東洋思想・イスラーム哲学の世界的碩学、井筒俊彦（1914-93）は、スイス、マッジョーレ湖畔のアスコナで、毎年夏に開催されたエラノス会議に招かれ、12回の講演を行った。

エラノス会議とは、1933年、オランダ人のオルガ・フレーベ=カプテイン女史(Olga Fröbe-Kapteyn)によって、東洋と西洋の集う対話の場として創設されたもの。

#### \*エラノス講演の主要なテーマ

禅の思想、中観思想や華嚴思想の存在論、唯識思想の意識論、インドのヴェーダーンタ哲学、老荘思想、二程子や朱子の思想、『易経』の思想、楚辞のシャマニズム

#### \*主催者からの要請



井筒がエラノス会議に招かれたとき、この会議の主催者、ルードルフ・リッツェマ氏から、禅の思想を説き明かしてほしいという要請があった。

## 2. 東洋思想の創造的〈読み〉とその展開

エラノス会議における講演では、井筒は東洋思想の古典的テキストの創造的な「読み」にもとづいて、存在と意識に関わる東洋哲学の構造を明らかにしようと試みた。

### \*井筒の希求—「東洋思想」を「自分なりに「読み」なおしてみたい」—

井筒俊彦は、エラノス会議のことを振り返って、次のように述懐している。

「たまたまこの時期 [编者注 エラノス会議に招かれた時期]は、東方への憶いが私の胸中に去来しはじめ、やがてそれが、東洋思想をもう一度、この時点で、ぜひ自分なりに「読み」なおしてみたい、そして、できることなら、東洋哲学の諸伝統を現代世界の思想の現場に引き入れてみたいという希求 (野望?) にまで生長していった二十年でもあった…」

井筒俊彦『コスモスとアンチコスモス』井筒俊彦全集 第9巻、慶應義塾大学出版会、2015年、3頁。

エラノス会議に参加した頃から、東洋思想に関する講演を続ける中で、ずっと考え続けていた「東洋哲学」の構想を、井筒は日本語で展開していった。

### \*井筒・東洋哲学——言語と意識と存在の構造——

#### ・言語と存在の原初的連関

コトバは、その存在分節的意味機能によって、存在者 (事物事象) を生み出していく。生み出された個々の存在単位は、言語的意味の実体化にすぎない。

「言語はもともと無限定的な存在を様々に限定してものを作り出し、ものを固定化する。ここで固定化とは言語的意味の実体化にほかならない。」

「禅はこの覆いを一挙に取りはらうために言語を使用する。言語の意味的志向性によって分節された存在を、瞬間的にもとの非分節の姿に還らせるために分節的言語を逆用するのである。」

井筒俊彦「禅における言語的意味の問題」(『意識と本質』、361—362頁)

#### ・存在と意識の多層的連関

東洋の哲人たちが深層意識の次元を体験的事実として拓き、その地平に身を据えながら、存在リアリティの多層的構造を眺めることができるということ。

「客観的現実の多層と、主観的意識の多層とのあいだに一対一の対応関係」

#### ・「意識のゼロ・ポイント」即「実在のゼロ・ポイント」

井筒は意識と存在の相関的構造を鍵概念「意識零度・存在零度」や「意識と存在の

構造モデル」によって展開した。

井筒によれば、観想修行によって意識の深層が開かれていくとき、そこに「意識のゼロ・ポイント」即「実在のゼロ・ポイント」の絶対無分節の状態が生起するという。

### 3. 井筒「東洋哲学」の構想とその展開

#### \*井筒「東洋哲学」の構想

「東洋哲学—その根は深く、歴史は長く、その地域的拡がりは大きい。様々な民族の様々な思想、あるいは思想可能体、が入り組み入り乱れて、そこにある。西暦紀元前はるかに遡る長い歴史。わずか数世紀の短い歴史。現代にまで生命を保って活動し続けているもの。既に死滅してしまったもの。このような状態にある多くの思想潮流を、「東洋哲学」の名に価する有機的統一体にまで纏め上げ、さらにそれを、世界の現在の状況のなかで、過去志向的でなく未来志向的に、哲学的思惟の創造的原点となり得るような形に展開させる…」

井筒俊彦全集 第6巻 (『意識と本質』2014年)、306—307頁、(「後記」『意識と本質』(1982年))

#### \*東洋思想の「共時的構造化」

井筒によれば、西洋哲学は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。東洋哲学には「全体的統一もなければ、有機的構造化もない。部分的、断片的になればいざしらず、全体的に西洋哲学と並置できるような纏まりは、そこにはない」。

東洋における諸伝統の思想的状況を踏まえて、東洋思想の「共時的構造化」を構想した。

#### \*多極的重層的構造をもつ思想空間

理論的操作によって成立する思想空間は、多極的重層的構造をもつ。東洋思想の根源的パターンを取り出し、それを基盤として、「東洋哲学」を意味論的に構築しようとした。

#### \*エラノス会議と「哲学的意味論」

1967年、井筒がエラノス会議の講師として招かれたとき、会議の主催者R・リッツェマ氏から、彼の専門領域を「哲学的意味論 (Philosophical Semantics) としてよろしいか」と尋ねられたという。

井筒は「全く予想もしていなかったレットル」に少し驚いたというが、「「哲学的意味論」—それは私が最近胸にいだいてきたイデーを他のどんな名称にもましてよく表現しているように思われた」と述懐している。

井筒俊彦「哲学的意味論」、井筒俊彦全集 第4巻 (『イスラーム思想史』、132頁)。

#### \*井筒「東洋哲学」構想の展開

・エラノス会議の講演録 *The Structure of Oriental Philosophy* (2008)

井筒の「東洋哲学」の構想は、エラノス講演をとおして、次第に具体化されていった。

この点については、*The Structure of Oriental Philosophy: Collected Papers of the Eranos Conference* に収載された井筒の12回のエラノス講演の中に、「東洋哲学」の構築へ向けて、井筒が精魂を傾けた哲学的思惟の一端を読みとることができる。

- ・井筒「東洋哲学」構想への「決心とも希望ともつかぬ憶い」—1979年以後—

イラン革命のために、1979年2月、日航の救出機でテヘランから帰国。

「心ならずも……だが、考えてみれば、それが私の生涯の、運命を用意してくれた転機だったのかもしれない。イランでの仕事に興味は尽きなかった。しかし奇妙なことに、それを棄て去ることを悔む気持は少しも起こらなかった。それどころか、日航の救出機に腰を下ろした時、私はすでに次の新しい仕事を考えていたのだった。今度こそ、二十年ぶりで日本に落ちついて、これからは東洋哲学をめぐる自分の思想を、日本語で展開し、日本語で表現してみよう、という決心とも希望ともつかぬ憶いで、それはあった。」

井筒俊彦全集 第8巻 (『意味の深みへ』2014年)、507頁、(「あとがき」  
『意味の深みへ』1985年)

「エラノスに初めて参加した頃からずっと考え続けてきた東洋哲学についての計画を、今度は日本に落ちついて、日本語で、新しく構想しなおしたい、というようなことだったのである。」

井筒俊彦「エリアーデ哀悼」『コスモスとアンチコスモス』井筒俊彦全集 第9巻、280頁、  
(『ユイリカ』1986年9月)。

- ・井筒「東洋哲学」の具体化へ

「東西の哲学」(今道友信との対談、『思想』1978年1月号)

『イスラーム哲学の原像』(岩波書店、1980年5月)刊行

岩波市民講座プログラムとして、「イスラーム哲学の原点」(1979年5月22日、29日)の講演(講演録として『思想』1979年8月号、10月号に発表)

「意識と本質」(『思想』1980年6月号)の連載始まる。(『意識と本質』1983年刊行)

#### 4. 「東洋」概念の拡張と「東洋哲学」へ

##### \* 「東洋」概念の範囲

- ・「この形而上学〔著者注 イブン・アラビー系の「存在一性論」〕に結晶しているものは、…著しくイスラーム的な、つまり絶対一神教としてのイスラームに独特な、思惟形態であるが、しかしそれと同時にまた、中近東・インド・中国のすべてを含めた広い意味での「東洋」哲学のなかに、到るところ、さまざまに違った形で繰り返し現われてくる東洋的思惟の根源的パターンでもある。」井筒俊彦全集 第5巻 (『存在顕現の形而上学』

2014年)、392頁、(『イスラーム哲学の原像』岩波新書、1980年、ii頁)

- ・「私たちの仕事は、先ず「東洋」概念の範囲を拡張することから始まる。従来、我が国の東洋学界では、一般に研究・観察の領野をインド、中国、日本に絞ろうとする傾きが顕著だった。このように限定された「東洋」の枠づけを越えて、その彼方に、私たちは、いわゆる中近東（イスラーム・ユダヤ教の世界）と東南アジアとをあわせ含む全東洋的な思想地平を拓こうとする。」

井筒俊彦全集 第10巻（『意識の形而上学』2015年）、4頁、（「編纂の立場から」  
〔岩波講座「東洋思想」への推薦文、1988年—89年〕）

\*「精神の東方とか東洋」

＝「精神の黎明の場所、精神のイルミナチオ（照明）の場所」

「ちょうどこの自然的世界で太陽が、朝、東の地平線から昇って地上のあらゆるものを照らし、それらのもののなかにひそんでいる生命力を発動させるように、神的な太陽が精神の東方から昇ってきて、無限に広い精神の世界を照明し、そこに内蔵されているいっさいの精神的可能性のエネルギーを発動させる。」

いま精神の東方とか東洋とか申しましたが、スーフィズム独特の象徴的言語では、東洋とか東方＝マシュリク（mashriq）とは神秘主義的地理学における精神の黎明の場所、精神のイルミナチオ（照明）の場所であります。これに対してマグリブ（maghrib）＝西洋、西方というのは、文字どおり太陽の没するところ、つまり太陽の光が闇に消える質量的暗黒の領域を意味します。」

井筒俊彦全集 第5巻、449頁、（『イスラーム哲学の原像』、59頁）

\*スーフィーと「精神的な黎明の場所」

「この精神的な東洋にふみ込んだスーフィーは、主観的にはいまや自分は神から最も近いところにいると感じます。」

井筒俊彦全集 第5巻、450頁、（『イスラーム哲学の原像』、60頁）

\*アヴィセンナ（980—1037）の「東洋哲学」—イブン・アラビーとスフラワルディー—

「自分の独創的哲学としては彼は別に「東洋哲学」（hikmah mashriqiyah）なるものを構想していた。これは彼の晩年の主著である『示唆と指示』（al-Ishārāt wa-al-Tanbīhāt）の最後の部分や幾つかの小論文、寓話などに主題化されている神秘主義的实在体験を基礎として、その上に立つ独自のグノーシス的哲学になるはずであったが、惜しくもたんなる企画に終わって、彼は他界した。

アヴィセンナの実現することのできなかったこの新しいイスラーム的哲学を実際に作り出したのが、第二期の初頭を飾る二人の神秘家・哲学者、イブン・アラビーとスフラワルディーとである。」

井筒俊彦全集 第5巻、396—397頁、（『イスラーム哲学の原像』、viii頁）

\*「有機的構造をもった新しい東洋哲学」へ

- ・「いろいろな時点、いろいろな場所で起った複雑な影響関係の歴史的結び付きを別にしても、東洋の各地に古来生まれ育った哲学的思惟の主要な伝統の間には、相互になんと

なく通じ合うところがある。それもまた事実であります。つまり、一見、一つに纏めようもないほど錯綜する東洋哲学のさまざまな伝統的形態を通じて、その底に生きて働いている幾つかの根源的理念の共通した流れがある。それを手がかりにして、われわれは、有機的統一性とまではいえないにしても、少なくとも全体を貫通する何本かの基本的構造線を引くことができるのではないか。そしてもしそれができるなら、さらにその先に、有機的構造をもった新しい東洋哲学を、一種の東洋的メタ哲学、つまり次元を一つ引き上げた東洋哲学、として作り出すことも、可能になってくるのではないか、と考えます。」

\*イスラーム哲学＝「新しい有機的構造体としての東洋哲学の機構の一部」

井筒俊彦全集 第5巻、513—514頁、(『イスラーム哲学の原像』、136頁)

- ・「東洋思想のこの歴史的連関性の展開史を、構造的構成要素の同位的相互連関性に組み直すことができるなら、東洋思想は、そこに、一つの共時的構造テキストとして定立されるであろう。… 東洋思想を一つの有機的構造として組み立てること、それこそ——われわれが〈東洋〉を、来るべき世界の思想文化パラダイムの構想の一環として生かそうと望む場合——われわれの第一に考えるべき課題であろう、と思う。

とはいえ、〈東洋思想〉には、さまざまな側面があり、それらのなかのどの側面に焦点を合わせるか、どういう視角からアプローチするか、によって、全体像が大きく違ってくる。」

「〈東洋思想〉の全体的構造を根本的に規制する座標軸として、筆者は、ここで、言語と存在の原初的連関に対する、東洋の思想家たちの根深い、執拗な関心を指摘したい。そしてまた、このような主体的態度から生じてくる東洋思想の、きわめて特徴ある哲学的パラダイムを解読するための鍵言葉が俗にいう〈言語不信〉である、ということ。」

「東洋思想」井筒俊彦全集 第10巻 (『意識の形而上学』、2015年、285—286頁、(木田元他編『コンサイス20世紀思想事典』三省堂、1989年

Cf. 澤井義次「井筒俊彦とインド哲学」(2014年)。

## 5. 井筒にとっての「東洋」の意味

—井筒自身の言葉をとおして—「東西の哲学」(今道友信との対談、『思想』1978年1月号) —

### ・「精神的な東洋」の探求—スフラワルディー的考え方—

「実際は東西の比較ということになって東洋と西洋ということにすると、西洋のほうが非常にわかりやすいというか、いくら複雑でも結局は単一体です。ぼくなんかから見れば一つのちゃんとした文化伝統をもったユニフォーミティーがあるんですね。現に西洋哲学史ということはずぐ考えられる。だけど東洋哲学史ということはちょっと考えられないんですね。非常にバラバラでね、統一がないんです。それじゃ、東洋比較哲学をやると称しながら、東洋をいったいどう考えているのかということとは当然、問題になって、質問されるんですがね、ロクな答えはできないんです。なぜできないかという、ぼくの考えている東洋ということがいまでは地理的な東洋じゃなくなってきたら

です。根源的に精神的といえますか、形而上的といえますか、ともかくそういう東洋なんです。それはやっぱりぼくがペルシャ思想なんかやった影響じゃないかと思えますが、つまりスフラワルディー的考え方なんです。十二世紀ペルシャの哲学者スフラワルディーが「東洋哲学」ということを考えていた。

#### ・「意識の深層の解明」

「東洋哲学、その「東洋」ということはアラビア語で「マシュリック」Mashriq というんですが、「マ」とは「場所」ということで、「シュリック」というのは「黎明の光」という、暁の光がさしそめるその場所ですね。結局、スフラワルディーは自分の哲学そのものの根源的あり方を「東洋」の探求という形で構想しているんです。つまり、哲学とはイシュティシュラク Ishtishrāq ということ。イシュティシュラクは、おかしなことに、いまのアラビア語では西洋の東洋学のことを意味するようになってしまった。スフラワルディー的にいえば、これは非常に墮落した考え方ということになるでしょうね。本当は、哲学とは精神の「東洋」を探求することでなければならない。いったいどういうことかという、結局は、スフラワルディーに密着していれば、ヘルメス的な、グノーシス的な「光」の探求とそれにもとづいた理性的思惟なんですね。そういう「光」に照らし出された文化といえますか、思想伝統といえますか、とにかくそういう「光」の中で哲学する、思考が行われる、そんな哲学伝統というものを「東洋」の探求と考えるわけなんです。

ヘルメス的な、グノーシス的な歴史的伝統を離れて、それをもっと類型化して考えますと、スフラワルディーが探求したような「東洋」、精神の黎明の場所、というのは結局は意識を鍛錬して、常識的な、日常的な、経験的な、生まれたままの状態においておかないで、徹底的に訓練して、それで意識の深層を開いて、そういう開かれた深い意識の層の鏡に映ってくるような実在の形態、そのあり方を探求していく。意識の深層の解明といえますか、開示といえますか、そういう意識に開かれてくる実在の構造を研究する。研究するといったら客観的になってしましますが、そうではなくて、むしろ主体的にそれのなかへとけ込んで、そのなかで生きていく、そういうことを許すような哲学伝統というものをぼくは考えているんです。それがぼくにとっての「東洋」なんです。

#### ・「私の東洋」の領域

「そうなるとう結局、西はスペインのグラナダまで行ってしまいうんですね。それどころかグラナダから、悪くすればジブラルタル海峡をこえてもつと向うへもいきかねない。それからいわゆるアラブ国家、アラブ文化圏とインド、トルコ、ユダヤ、それからペルシャ、そして中国、チベット、日本などが全部一つになって、それが精神の黎明の場所みたいな感じにぼくの心には映ってくるわけなんです。そういうものを自分としては主体的に東洋と考えて、その哲学性を探求してみたい、そういうふうに考えるんです。だか

らあくまで私の東洋であってふつうの地理的な東洋ということじゃないんですね。地理的な東洋というのはほとんどぼくにとっては定義できないし規定もできない。規定しても意味がないことなんです。ですからそういう意味じゃなくて、精神的な東洋ということを考えて、それを自分の哲学の基盤として、そういう地域に広がっている哲学の、近ごろよくいうフィロゾフェームというわけですね、哲学素というんですか、そういうものを取り出して、それを身近な日本語に移す努力をする。そしてそこから新しい東洋的な哲学というものをつくってみたい。まったく夢みたいな話ですけども、だいたいぼくはそんなふうに考えているんです。

井筒俊彦全集 第5巻、15—17頁、(『叡知の台座—井筒俊彦対談集—』岩波書店、1986年)

## まとめ

井筒・東洋哲学における「東洋」の探求

\* 「精神的東洋」とは、「地理的な東洋」ではなく、「スフラワルディー（十二世紀ペルシャの哲学者）的考え方」

「スフラワルディーは自分の哲学そのものの根源的あり方を「東洋」の探求という形で構想した」。

\* 精神的地理学における「東洋」—「意識の深層の解明」—

スフラワルディーが探求したような「東洋」は、「意識を鍛錬して、常識的な、日常的な、経験的な、生まれたままの状態においておかないで、徹底的に訓練して、それで意識の深層を開いて、そういう開かれた深い意識の層の鏡に映ってくるような実在の形態、そのあり方を探求していく。意識の深層の解明といいますか、開示といいますか、そういう意識に開かれてくる実在の構造を研究する」

\* 「私の東洋」

「私の東洋であってふつうの地理的な東洋ということじゃないんですね。地理的な東洋というのはほとんどぼくにとっては定義できないし規定もできない。規定しても意味がないことなんです。」

## 参考文献

『井筒俊彦全集』全12巻・別巻、慶應義塾大学出版会、2013年—2016年。

安藤礼二・若松英輔責任編集『道の手帖 井筒俊彦』河出書房新社、2014年。

澤井義次「井筒俊彦とインド哲学」(『道の手帖 井筒俊彦』、2014年)

Rudolf Ritsema, “The Origins and Opus of Eranos: Reflections at the 55<sup>th</sup> Conference,”

*Eranos Jahrbuch*, vol.56, Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1987.

Editor's essay, Yoshitsugu Sawai, “Izutsu's Creative ‘Reading’ of Oriental Thought and Its Development,” in Toshihiko Izutsu, *The Structure of Oriental Philosophy*, vol. 2, Tokyo: Keio

University Press, 2008.

Yoshitsugu Sawai, “The Structure of Reality in Izutsu’s Oriental Philosophy,” in Anis Malik Thoha ed., *Japanese Contribution to Islamic Studies: The Legacy of Toshihiko Izutsu Interpreted*, Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, 2010, pp. 1-15.

Yoshitsugu Sawai, “Semantic Structure of Izutsu’s Oriental Philosophy,” in 澤井義次『宗教學の省思』台湾宗教與社会協會、2017年、146–176頁。



### 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。

今日、井筒俊彦の生誕百年を記念した『井筒俊彦全集』（全12巻・別巻、2013-16年、慶應義塾大学出版会）が刊行され、現在、『英文著作翻訳コレクション』（全7巻、同大学出版会）が刊行中です。これらの著作によって、井筒・東洋哲学の全体像が次第に明らかになりつつあります。

井筒・東洋哲学は、海外でも幅広く注目され研究されるようになっていきます。そうした研究動向の中、私たちの共同研究では、過去4年間の科学研究費による井筒・東洋哲学に関する共同研究の成果を踏まえ、井筒・東洋哲学の展開へ向けて、比較宗教学の立場から、掘り下げた研究を進めております。

この研究フォーラムをとおして、みなさまに、少しでも井筒・東洋哲学に関心を持っていただき、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 2018年6月23日（土）14:00~18:00

場所 天理大学研究棟（第一会議室）

#### 【プログラム】

趣旨説明 澤井義次（天理大学教授・研究代表者）

【発題1】 「近代ユグヤ教正統主義におけるコスモスとアンチコスモス」  
市川 裕（東京大学教授）

【発題2】 「井筒俊彦訳『老子道徳経』をめぐって」  
古勝隆一（京都大学人文科学研究所・准教授）

【会議報告】 第14回国際哲学会議（サンティアゴ巡礼の道）—第1回国際日本研究シンポジウム—

「日本における西洋哲学の受容」

ロペス・パソス ファン・ホセ（天理大学講師）

全体討議

-----

## 【発題1】 近代ユダヤ教正統主義におけるコスモスとアンチコスモス

市川 裕 (東京大学教授)

### I. 考察に至る動機

井筒俊彦は1986年12月に天理を初訪問したとき、天理大学での国際学会でコスモスとアンチコスモスをテーマにして、自らの東洋思想理解を提示した。東洋思想は思想の根源にアンチコスモスを置く点で西欧哲学と好対照をなすという大胆なテーゼが明解に提示され、その典型として、老荘思想やインドのシャンカラの思想とともにイスラーム神秘哲学が挙げられている(1)。ここに筆者の興味は惹きつけられた。カバラ神秘思想には、イブン・アラビーのイスラーム神秘哲学と同様の構造が認められるように思われるからである(2)。古典的カバラ思想は、人格的一神教を無限の神エイン・ソフの顕現であるとしたうえで、セフィロート理論によって新プラトン主義の流出論を取り込んでいる。そしてさらにイツハク・ルーリアにおいては、創造論の最初にツィムツーム、即ち神の自己収縮という観念が置かれて、創造の器の破壊(シュビーラー)、さらには、その修復であるティクーンによって創造が完成するという理論が確立された。すでに原初の創造の時点で、コスモスとしての完成とは程遠い状況が想定され、人類史は、あたかも創造の完成に向かって、コスモスとアンチコスモスとが闘争を繰り広げる舞台であるかのような様相を呈している。

しかし、イスラーム神秘哲学がイスラーム世界において確固とした地位を維持してきたのと比べると、ユダヤ神秘主義、とりわけカバラの知的営為は、ユダヤ啓蒙思想家によって「呪術の巣窟」という厳しい批判に晒されたように(3)、ユダヤ教の正統的地位とはかけ離れた扱いを受けてきた。ユダヤ神秘思想がユダヤ思想世界において果たした役割については、G・ショーレム以来、学問的な問いが深められて評価が大きく変わりつつあるとしても、それだけでは十分とは言えない。正統派ユダヤ教がこれを自らの思想構造に組み込んでいたことが実証されなければ、ユダヤ思想の主流を巻き込んだアンチコスモス論を展開することはできない。戒律遵守を根本とするユダヤ教正統主義において、一神教の世界創造と律法の啓示は、ある意味で存在論・認識論の根本に位置付けられるが、果たしてアンチコスモスの発想の入る余地はあるのだろうか。本稿はこのような問題意識に動かされて構想された。

#### (1) 井筒におけるコスモスとアンチコスモス

ここで予め用語の説明をしておく。井筒において、コスモスは意味論的に根源的な概念、近代宗教学のいわゆる「ヌーメンの空間」に起源をもつ「有意味的存在秩序」と規定される(4)。「カオス」は、調和に満ちた有意味性の空間が現出する以前の、秩序付け

られていない原初の空間、あるいは無定形で浮動的な存在の原初的在り方と定義される。これに対して、「アンチコスモス」とは、カオスが、時の経過とともにコスモスを外側から取り巻き、隙あらば侵入してこれを破壊しようとする敵意に満ちた力としての性格を帯びる。この否定的・破壊的エネルギーに変貌したカオスをアンチコスモスと呼ぶ(5)。

コスモスはアンチコスモスの侵入に対して自らを防御するための規範的構造を内包しており、それがノモスであるとされる。既存の法秩序がコスモスの安定的な秩序を支えていると理解されている(6)。西洋哲学史上でアンチコスモスが本格的に活躍するのは、大体ニーチェから後のこととされるが(7)、これと比較して東洋思想の主流は、昔から伝統的にアンチコスモス的(存在解体的)立場を取ってきた。これが、井筒東洋思想の核心ともいえる識見である。

老荘思想の代表的なイメージである胡蝶の夢と並んで、イスラームのスーフィズムで代表的な哲学者であるイブン・アラビーのアンチコスモス的世界観が次の点に見出されるという。『叡智の台座』において、「この世界は幻想であって、真の意味で実在する者ではない。これを存在幻想という」とされ、あなた自身が存在幻想であるばかりか、あなたがあなたの主体とは区別された客体的対象であると考えているものも、実はことごとく存在幻想であるという(8)。

## (2) ユダヤ教正統主義のどの著作を取り上げるべきか

ユダヤ教正統主義を考察するに当たり、代表的な世界観を表明する人物の著作を取り上げて、井筒の問いを引き継いで考察してみたいのだが、どういう著作を取り上げればよいであろうか。そもそもユダヤ教正統主義とはなんであろうか。正統主義が確立されるのは、実は近代に入ってからである。ユダヤ教の伝統が近代に激しく浸食され、さまざまな革新的思想と制度が名乗りを上げた。それに対抗して伝統を擁護し維持する立場が現われ、それを正統主義としてひとくくりに呼ぶことになった。律法は神の啓示であるという立場を基本とする以外は、実は多様な思想と制度を包摂するものである(9)。

そうした歴史的経緯を考慮に入れるとき、リトアニアのユダヤ教が、18世紀に始まるタルムード学の刷新と19世紀初期から伝統的教育制度を一新する改革を遂行したことによって正統主義を確立したことに鑑みて、リトアニアのユダヤ教世界から輩出した宗教者の思想と活動の中に現われたものを、第一に近代ユダヤ正統主義の典型と考えるみたい。正統主義は、変革を志す革新的集団と違って、抽象的な綱領を掲げることが少ないということもあって、それさえ読めば主義主張が判明する類の代表的著作を挙げるのが難しい。最初に思い浮かんだ著作は、20世紀にアメリカで活躍したJ・ソロヴェイチク(Joseph Soloveichik 1903 生)の『ハラハー的人間』(10)である。この人は、リトアニアの著名なラビの家系を継承する大思想家で、合衆国で最も多くの正統派ラビを叙任したことで有名で、人望並ぶものなき人物と目されている。この著作は、確かに正統派ユダヤ教の真髄を描いているとしても、西欧思想を多く取り入れて宗教哲学に

造詣が深いことを示しており、科学的思考や宗教的人間（ホモ・レリギオースス）と対比して、ハラハー的人間の概念化と取り組んだものである。したがって、マイモニデスの思想的立場を継承する面を強く持っている。そのとき私の中で、正統主義の代表としてこの著作のみを扱うことにためらいが生じた。

ためらいの理由を理解してもらうために、ここでユダヤ教思想史についての前提となることをいくつか挙げて、ユダヤ思想における複雑な背景に留意したい。

- ① ユダヤ教のカバラー神秘思想には、イスラームのイブン・アラビーの存在一性論と同様に、自己滅却後に起こる形而上学と思しき思想的営為が存在する。しかし、カバラー思想はマイモニデスによって厳しく排斥された。
- ② カバラー思想は近世東欧のハシディズムによって思想内容の多くが継承されてきたが、東欧正統主義はハシディズムの活動を異端として厳しく対立した。その先頭に立ったのがヴィルナのガオンである。
- ③ しかし、ヴィルナのガオンはカバラー思想全体を排斥したわけではなく、むしろ哲学的営為を排除し、ゾーハルなどの古典的なカバラー文献に依拠して、ユダヤ神秘主義的な人間観、世界観をハシディズムと共有した。
- ④ ヴィルナのガオンの弟子、ラビ・ハイムは、ハシディズムのルバヴィッチ派とも和解し、神秘思想を展開してタルムード学の学習制度を刷新し、その後の正統主義は哲学的視点もハシディズムの系統もともに含み込む多様性に富む思想を創出していく。

このように、ユダヤ思想の歴史を通覧すると、正統主義とカバラーと哲学の微妙な三者関係が見え隠れする。中世イスラーム圏の哲学者マイモニデスは、アリストテレス哲学を受容してハラハーを体系化する一方で、ユダヤ教の伝統的な形而上学に依拠したカバラー思想を徹底的に廃棄し、天界飛翔の靈的思索を形而上学に、天地創造物語の靈的思索を自然学にそれぞれ読み替えて、ギリシア哲学的に換骨奪胎したことはつとに有名である(11)。ところが、18世紀後半にユダヤ教正統派のタルムード学を現代に蘇生させた立役者ヴィルナのガオンは、カバラー思想の代表的傑作であるゾーハルをも自己の思想構造に注入する一方で、哲学的営為を潔癖に拒絶しているのである。その弟子のヴォロジンのラビ・ハイムも、自己の思想を披歴した著作『ネフェシュ・ハハイム』(Nefesh Ha-Hayyim)において、カバラー思想を忌避することなくゾーハルから盛んに引用している。彼は、その思想の実践をヴォロジンの小都市に設立したイエシヴァにおいて実践し、そこに有意な若者が参集して一大牙城となるに至って、近代東欧ユダヤ教正統主義が確立を見る。

ヴィルナのガオンとその弟子のラビ・ハイムが近代正統派ユダヤ教の基盤となるタルムード教育で大改革を成し遂げたこと、かれらの思想においてカバラーがある一定の意義をもったことが知られていることに鑑みて、ヴォロジンのラビ・ハイムの著作『ネフェシュ・ハハイム』を取り上げ、その世界観にコスモスとアンチコスモスの世界観

が反映しているか否かを解明していきたい。その思想は、井筒が考えるアンチコスモスの構造を持っているのか。ここが筆者にとっての問題の焦点となる。

## II. ユダヤ教正統主義における人間と唯一神との関係

ヴォロジンのラビ・ハイームの著作『ネフェシュ・ハハイーム』(1824年遺作)は全体が5部で構成されていて、各部は「門(シャル)」の名称を用いて全部で4つの門と「断章(ペラキーム)」という名の1群の論考が、第3と第4の門の間に挿入されている。各門に表題はない。各門の中は章(ペレク)に分かれているが、やはり表題はない。理解を助けるために、以下、各章ごとに筆者による表題を付した。(12)

本稿においては、2つの課題を掲げる。一つは、この著述において、人間はいかなる存在と考えられているかを知ること、具体的には、人間と創造主とのかかわり、人間と宇宙全体とのかかわりを知ることである。これについては、著作の第1門の章別に内容を紹介しながら、この章で考察する。他の一つは、戒律の実践と内的集中(意図)との関係を知ることである。この主題は次の第3章で考察する。

### (1) 「神の形」における「形」について(第1門第1章(13))

主著の冒頭は、人間の創造についての理解から始まる。『神は自分の形に似せて人間を造った(創世記1章27節)』という創世記冒頭の句の解釈である。神の形、ヘブライ語で「ツェレム・エロヒーム」という言葉の意味が取り上げられる。ツェレムという言葉には、内面性の深さがあり、世界の高みにある事柄に由来するものであり、ゾーハルの内的秘密の事柄の多くを包摂するとされる。しかし、字義通りの意味を重視した初期註解者たちは、この言葉を平易な意味で捉え、「形に似せて」というのは「何であれ何かにどこか似ている」と理解した。

### (2) 「神の形」における「神」(第1門第2章(14))

「神の形」という表現を厳密に理解しようとする、「どこか神に似ている」という意味になるとしても、なぜよりによって「神」という語を用いたのかが問われる。神(エロヒーム)という言葉は「教師 More」を意味するが、「誉むべき御名をもつ神」に用いるときは、「すべてのものの諸力の持ち主」の意となる。それは、四列『アルバアー・トゥリーム』の「オーラハ・ハイーム」(生活様式)に説明されているとおりという。

「神(エロヒーム)の形」と呼ばれるからには、その意味するところは人間の尺度とは異なるということである。人間の場合には、例えば、樹木から建物を作るといっても、自分の力で樹木を創造し発明するわけではなく、既に造られた木々を取ってきて順序立てて建築し、自分の意志に従って並べ終わったならそのものから離れ建物が出来上がるという意味になる。しかし、神の場合には、世界を創造したときのように、万物を無から創造し、万物の存続はひとえに神が自らの意志に従って力とあふれるばかりの光を絶えず新たに注入することに依存する。神の意志が一瞬たりとも被造物から離れ去るならば、万物は一瞬たりとも存立しえない。その瞬間に、すべては無に帰し、混沌に至る。

四文字の誉むべき御名をもつ神が、「エロヒーム、即ち、すべてのものの諸力の持ち主」と呼ばれるのは、神が、すべての世界に存在する物の個別の力の全てを所有しており、それらに神の力と威力をあらゆる瞬間に注いでおり、すべては神に依存し、神は自らの意志に従ってそれらを変化させ秩序付けることを意味する。

### (3) 人間の創造(第1門第3章(15))

人間の創造においても、神はこのようにして人間を創造し、無量の諸力と諸世界に対して人間を君臨させ、人間の手にもそれらを委ねた。それゆえ、人間は自らの行為の個別の運動によって、その語り、その思い、そしてその行動様式の全てによって、それらの万象を従わせ運用する。善に向かってであれ、その逆に向かってであれ。

あってはならないが、その逆に向かって、とは、彼のよからぬ行いと語りと思いによって、多くの諸力を破壊する。天上の聖なる諸世界をも、測りがたいほどに。もしくは諸世界を暗くして諸世界の光と聖性を小さくし、これに対抗して不浄の獄に力を補填する。

これを補うべく、その後、ラビ文献とゾーハルから、イスラエルが神の意志を行うときは天上界に力を補填し、イスラエルが神の意志に逆らうときには、天上界の力を奪うことの証言が置かれている。

### (4) 人間の力(第1門第4章(16))

「人間の法 Torat Ha-Adam」とはこれである。イスラエルに属する人はだれであれ、心でこう言うてはならない。「私は何者なのだ。私の力はどれほどなのか。程度の低い自分の行いによって、この世で大事なことなど何もできはしない」と。さらにゾーハルを引用して、その理由を明らかにする。

誉むべき聖なる御方は、人間を造ったとき、天上世界の貴い例に倣って人間をつくり、人間の体の真ん中にその力と威力を置き、そこに心が宿るようにした。誉むべき聖なる御方は、それと同じ方法で世界を一つの体として造り、その真ん中に世界の威力である心が宿り、すべては心に依存するようにしたという。その世界の心とは、エルサレムの至聖所であり、そこが聖地と世界の中心であるという。人間の心が迷って、不浄な思い、姦淫の思いが浮かぶとき、彼は、天上の聖なる世界の至聖所になかに、売春婦という熱情の印を招き入れ、天上の至聖所に穢れの諸力を増大させ悪の「別世界 Sitra Ahara」を増大させる。その悪の威力は、ティトスが地上の神殿の至聖所で売春を行わせたときとは比べものにならないほど大きい。

### (5) 神の意志(第1門第5章(17))

誉むべき御名をもつ神の意志に浮かび上がった思いとは、下界の人間を天上の諸世界の頂上に君臨させ、人間によってそれらが統御されるようにすることである。人間の鼻に「生きた魂 Nishmat Hayyim」が吹き込まれたとき、それは諸世界よりも高くまた、それらの奥深くにあるものであり、そのとき、『人間は生きる命 Nefesh Hayya となった(創世記2章7節)』のであり、それは諸世界に対しての意味で言われたのである。我らの

ラビ。ハイム・ヴィタルも「聖なる門」の第3部第2門において、人間の魂（ネシャマー）とはそれら全てにおける内なるものである、と語る。

#### （6） 神の意志・続き（第1門第6章（18））

この論点はさらに説明が必要であるとして、論述が続く。人間が諸世界にとってまぎれもない命であるという意味は、人間の身体の中に与えられ付着された人間の魂のように、魂が何かをすれば、それは身体という道具によってのみ行うことができ、まさにその瞬間に身体もまたそれを行っているというのとは違うのであり、実際これはそういうことを意味しているのではない。

ここでは、ゾーハルからの引用によって、人間の創造の神秘性が明らかにされる。誉むべき聖なる御方は、人間をつくったとき、天上世界の天なる秘密の諸形姿と地上世界の地上の秘密の諸形姿の全てを人間の中に整え、それらすべては人間に彫り込まれたのであり、人間は神の似姿で立つのである。それは『神は人間をその形に似せて造った』と書かれているとおりである。よくよく参究せよと促す。そして再びゾーハルが引用されて、トーラーの戒律が神の身体に配置される。トーラーの命令の全ては、天の聖なる王にあって統一されており、あるものは王の頭に、あるものは王の身体に、またあるものは王の両手にそれぞれ配される。

こうして、トーラーの命令の全ては天上界の秘密の諸部分でありその四肢である。それらが一つに結合するときそれら全ては一つの秘密へと上昇する。そしてさらに、戒律と神の御名との関係が総括される。トーラーの613の戒律はこの御名に含まれ、それらは天上天下の全秘密の原理である。それらすべては、部位であり四肢であって、それらによって信仰の秘密が示される。トーラーの戒律の秘密を観察せず注視しない者は四肢がどのように天上世界の秘密を構築しているかを知らないし、理解することができない。

人間が誉むべき御名をもつ造り主の意志を行い、身体のどれかの部分に対応する主の戒律の一つを実行するとき、修復する力は、天上界でその戒律に対応する箇所の方に作用し、それを修復し、それを高みに引き上げ、あるいはその聖性に更なる光と聖性を付与する。その力は、人間の行いの方法と価値に従って、神の高貴な意欲と意志から発する。その人が戒律を実行したとき、その人の真摯さの大きさと思いの純粹さに従って、天上界でその戒律に対応する段階の価値に照らして行いそのものに更なる善が付与されると、そこから聖なる命が引き出され、戒律を実行した人間の力に増し加えられる。

#### （7） 神の意志・続き（第1門第7章（19））

人間が無量の諸世界の「命」であり「生きた魂」と呼ばれる所以は、人間の体の中に実際に魂が与えられ付着したことを指すのではない。諸力と諸世界とメルカヴァーの諸秩序の動きのすべて—それらの修復、それらの建設と破壊—それらはすべて、地上の人間の諸行為によって喚起される事柄にはかならない。人間にのみ選択の判断が与えられて、自分が欲する方向に、自分だけでなく諸世界をも導くことができる。人間は悪をな

しうるが、それでも修復の可能性が残される。

### (8) 概要

人間と世界、とりわけ天上の諸世界とには対応が見られ、明確な観念が表明されていることが判明したが、そのつながりはここでは明かされず、人間の理解力を超えた秘密として把握されている。冒頭にすでにその秘密の原理はゾーハルの著作の中心部分であることが示唆されている。これはエイン・ソフとセフィロート理論を含意するのであろう。しかし、ラビ・ハイームはそこへ踏み込まない。それを知ることは、戒律を実践するユダヤ教徒にとって優先順位は高くないのである。また、ルーリアのツィムツームの観念には言及がない。

ハシディズムとの違いが顕著にみられるのは、人間の側の営みである。ハシディズムがヴィルナのガオンによって異端を宣告されたのは、戒律の実践に替えて、指導者に対する「献身（ドゥヴェクト）」を第一の義務としたことによる。また、祈りにおける「精神集中（カヴァナー）」を極度に重視したことであった<sup>(20)</sup>。これに対して、ラビ・ハイームは、613の戒律がもつ宇宙的意義を鮮明に提示して、正統主義における最重要事項がなんであるかを明示している。この説明には、明らかにカバラーの神秘思想が用いられている。即ち、人間がトーラーの613のいずれかの戒律を実行すると、それに対応する天上の秘密の世界の部分に光と聖性が増し加えられ、そこから、その行為を行った人へと力が発散する。613の戒律は全てが一つに統一されると全世界の心を構成し、イスラエルの民の戒律実践を待つのである。人間は選択の自由を持つため、戒律の正しい実践とそれに伴う精神集中が選択されれば、天上諸世界の聖性と天下の諸世界の善が増大するが、悪行によって聖性と善は滅殺する。しかし、悪を悔い改める道が残されている。

ラビ・ハイームが戒律の実践を最大に重視していることは明らかだが、それに伴う精神集中にも配慮がなされている。しかし、あくまで実践が第一に重要であることが示される。この点は、ハシディズムとの微妙だが重大な相違点であった。したがって、次の課題として、戒律の実践と精神集中との関係についての考察が不可欠となる。

### III 自我滅却の精神態度に向けた戒律の学習と実践

精神集中は、神に対する精神態度であるため、内容はラビ・ユダヤ教においてすこぶる重要である。タルムード以来の重要な観念として、「トーラー・リシュマー」、即ち、トーラーをそれ自身のために学び尊重するという態度が語り続けられてきた。しかし、「トーラー・リシュマー」の精神態度とは、神を畏れることと神を愛することの両方の精神態度が一つになったところでしか、現成しない。それは、人間の世俗的現世的なあらゆる欲望や願望が滅却された、まさに空あるいは無我の精神状態でなければならないことを意味する。とすれば、この観念は日常的恒常的に到達することは実際不可能に近い。それを承知で、ラビたちはタルムードの昔から、この観念をことあるごとに銘記し



てきた。中世のマイモニデスがそれを継承し (21)、ラビ・ハイームがこの著作において詳細に論じている。この点に関しては、ハシディズムも例外ではなかった。したがって、ラビ・ハイームは同じ精神態度を追求するにしても、どこでハシディズムがまちがっているのか、戒律の学習と実践において、いかにしてこの精神態度を達成するかに腐心していたはずで、著作の中にそれを読み取ることが本章の課題となる。

ヴォロジンのラビ・ハイームの著作『ネフェシュ・ハイーム』の「断章 (ペラキーム)」はまさにこの問いを論じた箇所と考えられる (22)。順に内容を吟味する。

#### (1) 慢心を諫めること (「断章」第1章 (23))

ラビ・ハイームは、冒頭で教えの目的を明言する。「これまで指導してきたことは、あなたが信頼を置いて歩める道を教えてきたのであって、これに沿って学んでいけば、あなたは少しずつ着実に段階を上昇していくことができる。そして、心が清まり、得るものを得て、それが習慣として身につくであろう。これらの全ての段階を歩む鍛錬の中で、あなたはトーラーの営みにおいても、戒律の実践においても、心の清らかさの上に清らかさを、そして、主なる神への畏怖と愛とを、増し加えていく」と。トーラーの学習と実践とは、魂の純粹さを目指すものであり、ついには、神への畏怖と愛という両立した精神態度—これこそが「トーラー・リシュマー」の態度—が約束されているのである。

しかし、それを阻むものがあり、心して警戒せねばならない。それが、慢心である。最初は全然気づかずにすぎるかもしれないが、ほんのわずかでも慢心や自己優越感が湧いたなら、徹底して自己を抑制せよ、と忠告する。ここでは、箴言の『主が厭うものとは、すべての心の高ぶり (16:5)』が引用される。さらに、タルムードからいくつかの引用が続く。「高慢はあたかも自分の心にバーマ— (異教の祭壇) を立て、異教の神を祀り、主の足を押しよけるようなものだ。」「それは、父親の宮殿から父親を追放する者。異教礼拝を行い、主に逆らい、姦淫の罪を犯すようなものだ。」「もしその者が賢者であるなら、智慧がその者を去っていくのは必定だ。」

#### (2) 高慢の心が湧く原因としての他人との比較 (「断章」第2章 (24))

次に警戒されるのが、人と比較して高慢の心が湧くことであり、これに対する諫めが語られる。他人を見ていると、主なる神に仕える営みを穢れなき思いで実行していない人、あるいは、「献身の心 (ドゥヴェクト)」で戒律を実践していない人がいる。ましてや、「トーラー・リシュマー」ではない態度でトーラーに携わっている人を見れば、その人たちを軽んじる心が生じるであろう。しかし、これは罪であると。

確かに、主なる神の務めにおいて心を純粹にすることは、戒律のためであって、妨げとするためではない。しかし、神の戒律を実行するにあたって、それが必ずしも献身の心で実行されていなくても、それでも神に仕える人と呼ばれるのであり、その人も主なる神によって愛されるのであるとする。それゆえ、「トーラー・リシュマー」ではないトーラーの学習者を軽蔑する者は、すでにトーラーの栄光を貶め、神を冒瀆する者で

ある。たとえ「トーラー・リシュマー」ではなくトーラーに携わる者であっても、「すべてのユダヤ人は彼に敬意をもって接する義務があるのだ」という。さらに言葉を継いで、「不純な動機でトーラーに励む者であっても、神の眼には貴い」と続く。そして、「リシュマーであるが、叱責する人」より「リシュマーではないが、謙遜な人」の方が優れている、という比較論まで登場する。

結論として、タルムードの賢者ラヴの教えが引用される。「トーラー・リシュマー」の精神態度でなくとも、トーラーと戒律に励みなさい。人は、「トーラー・リシュマーではない精神態度」の中から、「トーラー・リシュマーの精神態度」へと至るからである。

### (3) トーラー学習の要諦（「断章」第3章(25)）

「リシュマー」への段階を目指して学習を始めた者が、即座に「リシュマー」に至ることはほとんど不可能である。「リシュマー」ではなくトーラーにいそしむことは、「リシュマー」への階梯を歩むためのしかるべき道であって、それゆえにその人は神に愛されているのである。だれであれ、いきなり、最高の目標に達する者はいない。それは地上から二階に、梯子段もなく上ることなどできないのと同様である。

これに次いで、タルムードの引用によって、学問の要諦が根拠を与えられる。「トーラーと戒律に励む者は、たとえリシュマーではなくても、常に励むべきである」—これは、ペサヒーム篇 50b による。「高慢の心が起こっても、トーラーの学習から離れてはならない」という戒めに続いて、「不純な動機でトーラーと戒律に励む者」を侮辱する者の末路は「来る世に分がない」ことである、という教えが語られる。この類の人は、エピクロス派（快樂主義者）に等しいのだという。

なぜこれほどまでに厳しく指導するかというと、それは、究極的には、トーラーを学習し実践する指導者の不在は、神の民の死を意味するからであるということが結論部で語られる。いかに優れた賢者であったとしても、はじめから「トーラー・リシュマー」の精神態度で神のトーラーと戒律に対することはほとんど不可能であるとするれば、トーラーに身を捧げようとする人の志を摘み取ってしまうような侮蔑の眼差しは、ユダヤ教のトーラーの死滅を招来することになりかねないという危惧があるのだ。

### (4) トーラーの実践と精神集中（「断章」第4章(26)）

トーラーの実行において、「カヴァナー」、即ち雑念を排して精神を集中すること、は極めて大切であることは論を待たない。しかし、「トーラー・リシュマー」という精神態度が高い理想であるのと同様、カヴァナーを求めすぎると戒律の実行より大事と思われかねない。その点がここで問われている。ラビ・ハイームは、悪しき衝動の問題としてこれを提起する。内なる悪しき衝動に惑わされてはならないという。注意を要するのは、この衝動が良き衝動のふりをして現われることである。こう人にささやく声がする。「思いの純粹さこそが肝要だ。何があっても、これを第一とせよ。そうでなければ、戒律を実行しても何にもならない」と。しかし、悪しき衝動にこう言わせてはならないと

いう。なぜか。

なぜなら、人は、戒律の実行よりも思いの正しきや心の純粹さのことばかりに囚われてしまい、時間に厳しい戒律の実行においてさえ、時間のことより心の純粹さを優先して、ついには時間が過ぎても許されると思いこむまでになってしまうからである。これでは、本末転倒になるのである。ここで事例として、過ぎ越し祭の晩餐で、オリーブ大のマッツァ（種なしパン）を食べる戒律が取り上げられる。この戒律を実行するためには内的集中がないとだめだと思って、いつまでも実行を遅らせてついには夜が明けてしまうということになれば、これは害をなすのであり、精神集中は忌み嫌うべきものになると。

#### (5) 祈りにおける行いと思いの優先順位（「断章」第5章（27））

前章を受けて、行いと思いの優先順位が明確に語られる。即ち、思いの純粹さは行いに付随するものである。思いの純粹さに深く囚われて戒律の実行をおろそかにすると、その者は共同体から断たれてしかるべきであると判定される。そして、この問題が祈りにおいて展開される。

祈りの句を心に思い描くだけでは義務を果たしていないとして、祈りの意義が解説される。祈りとは、諸世界の修復であり、地上から天に向かって、内面性が上昇を遂げることであるという。それは、人間の「命(Nefesh)」がその人の「霊(Ruah)」に密着し結合すること、そしてその人の霊がその人の「魂(Neshamah)」に密着し結合を遂げることであり、それらの相互の結合は正に祈りの言葉が口から発せられる間に生起する。命と霊と魂とは人間の心を構成する諸部分であり、これらが相互に結合する時に、人間の心は最大の力を発揮する。それがまさに、内的純粹さ、精神集中の完成された状態を意味する。

この後で、ラビ・ハイームはゾーハルを引用して祈りにおいて何が生起しているかを論ずる。祈りは、4つの要素によって実行されるという。それは、「思い(Mahashavah)」と「意欲(Ratson)」、「声(Kol)」と「語り(Dibbur)」である。この4つが一体となって結合すると、完全さが生じ、天への合一が果たされる。4つの要素は祈りにおいて地上と天上世界とを結びつける働きをする。これら4つの要素は結合して一つの「メルカヴァー（天の御車、即ち天上の神の玉座）」となって、その上に神の霊が宿るという。

こうして、心と祈りのカバラ的理論を説いた後、実践上の注意が述べられる。人が心で思っていること、心で見ていることは、それが人の唇から外へ出るまでは、実践を構成していない。ゆえに、祈りと願いは、言葉を口から発しなければならないのである。言葉が発せられるまでは、その人の祈りは祈りではなく、彼の願いは願いではない。言葉が唇から外へ出るとき、言葉は空気を裂いて天へ上り、天ではそれを捕まえて、聖なる冠と一体化させるのであると。

#### (6) 行いと思いの威力としての修復（「断章」第6章（28））

人間の思いと行いについて、再び取り上げられる。人の思いは上に上り、天上の諸世

界の高貴な御名の頂に至る。もし、人が戒律の実行の時に、思いと内的集中の純粹さを伴っていれば、その行いは、天のはるかな高みの諸世界で修復の働きを成し遂げることができよう。但し、我々にとっては、思いは本質ではないことは、既に述べた通りである。こう述べた後で、ゾーハルから行いと思いに關する教えが引用される。それによれば、行いに思いが伴っていれば、咎はなく、行いに思いが伴っていなくても、咎はないが、その者は、「リシュマー」で神の意志を行い、その際に思いを集中した人としてはみなされない、という但し書きがついている。

#### (7) 再び、悪の衝動への対処（「断章」第7章 (29)）

先に第4章で、悪しき衝動が良き衝動を装って人を惑わすことについての注意喚起があったが、ここでさらにそうした悪しき衝動の事例が追加される。ここでも内的衝動が変装して、人を惑わしこうさきやく。「主の務めの本質は、天のためだけに行われるものであるから、罪や咎もまたそれが天のために何かを修復するために為されるのであれば、それもまた戒律（ミツヴァ）とみなされよう。」さらにまた、別のさきやきも加わる。「あなたは、トーラーが与えられる以前のイスラエルの父祖たちや初期の義人たちの足跡を歩むように命じられているのではないか。彼らのすべての行いと語りと思ひ、そしてこの世界における彼らの事跡は、天のためにのみ、そしてすべて神への密着と思ひの純粹さにおいて成し遂げられたのだ。そして、彼らの思いと行いは、いつであれ、何をするのであれ、どういうやりかたであれ、常に天に向けられており、後に法となる固定され整理された行為と命令に従ったのではなかった」と。

これらは、ユダヤ教のトーラーと戒律は決して絶対的なものではないという主張である。イスラエルには、シナイ山でモーセに啓示される以前にも、立派な父祖や義人がいたのだから、彼らの思いと行いに従って歩むべきであって、その場合には、トーラーで罪とされていることも天のためであれば許されているし、命じられてきえいるのだということになる。

これに対して、ラビ・ハイームは、こう答える。トーラーの啓示以前には、父祖たちはその高貴な精神的資質ゆえに、神の意にかなった行いが可能だったが、天啓以後には、既にトーラーは地上にあり、これを一つたりとも変更してはならぬと。

#### (8) 内的衝動を阻む方法（「断章」第8章 (30)）

「断章」の最終章は、前章を受けて、さらなる内的衝動の事例とその誘惑を阻止する方法が扱われている。ここでは、他の人間との関係が扱われ、内的衝動が他の人間に対して平気で罪を犯すように惑わすことを警戒している。悪の衝動は人をこう惑わす。「人間の務めとは天の高みに対する畏怖を達することである。だから人は誰でもその目と心を日々このことにのみ注ぐべきである。人間たちに対して罪や恥の恐れを抱くことは程度の低いものななかでも最低のもので、あなたの心からそれを根絶するのがふさわしい。そうすれば高貴なるものへの畏怖はいやがうえにも高まるであろう」と。この誘惑に惑わされると、あなたの心は、人間どもに対して罪を犯し恥すべきことを為すことの恐れ

こそ、人間の過ちであると定めるであろう。そして、あなたは過ちから逃れるように、その恐れから恐れ続けよう。そうして、ついに、あなたは、高貴なるものへの畏怖が十分にないときに、悪事から遠ざからなくてもよいという衝動の網に囚われの身となるに至るだろう。

こうして、人が悪事を犯したとき、もしだれかにその悪事を注意され叱責されたことにより、人間に対する恐れを抱いたとすれば、それは神に対する畏怖ではなく、単なる外見的な恐怖であるとして、悪事を犯したことに対する罪の意識を抱かせないようにする。では、この畏といかに戦ったらよいのか。

ラビ・ハイムは、タルムードからラビ・ヨハナン・ベン・ザックアイが弟子たちに説いて語った教えを引用してこう語る。すでに古の賢者たちがこう我々に教えてくれた。「天への怖れが、人間への怖れほどに、あなたたちの上にあるように」と。そして、タルムードのキドゥشین篇の最後で、誰よりも偉大で敬虔なるラヴ・アムラムの身に起こったことを通して、教えを伝えている。ラヴ・アムラムが突然過ちを犯しそうになったとき、人間たちから恥辱を受けることへの恐れがあったおかげで、悪しき衝動の網から自分の身を救い出すことができなかったのだが、それは、誉むべき御名の造物主の戒律に違背しないためであったのだ。そして、聖にして誉むべき御方もまた義なる人々の尊厳を惜しまれたので、主の正しい道を教えるべく、この出来事をタルムードの中に定め置かれたのである、と論じた。

ここで取り上げられた逸話とは、敬虔なる者(Hasid)と呼ばれたラヴ・アムラムで、バビロニアの指導者であったが、公衆の面前で自分の弱点を公表するという試練を受けたときのことである。他の賢者たちが、お前のせいで我々が辱められるとって非難すると、彼は果敢に、あなた方は、アムラム家のゆえにこの世で辱められることの方が、来る世で辱められるよりもましであるといったとされる (31)。

これを受けて、最後は、タルムードの賢者の教えを引いて、次のように結ばれる。「汝の心を賢者たちの知識に結び付けなさい。彼らは既に我々にこう教えた。戒律の実行はその時間に従って、そのすべての詳細な事柄において為されることこそが、本体であり、これは法であって違背してはならない。そして良き思いの純粹さが行為に伴うようにせよ。そうすれば、あなたは確信をもって歩むであろう。これもこれもがあなたによって実現する。ミシュナが教えた通りである。人の実践が智慧に勝っている者はすべて、その智慧も聖にして清浄、かつ神への献身において実現すると。賢者たちは、人の実践が智慧に勝っている者はすべてその智慧も実現するとして、その者を、葉はわずかで根がたくさん張られた木に喩え、この世の風が四方から吹いても、その木をその場所から動かすことはできないといったが、この喩えは些細なことであろうか。よくよく参究せよ。」

こうして、最後はラビ文献で締めくくられているが、本著作にはゾーハルをはじめとして、随所に神秘的な世界観が取り入れられており、東欧ユダヤ教の正統主義の基盤に、カバラ思想が深く根付いていることが了解される。そのうえで、天の諸世界の聖性と

善を増すためには、ユダヤ人による戒律の実践が不可欠であることが懇切に説かれ、しかも、ユダヤ人の精神集中は大事ではあるがそれは戒律の実行にとって代わるのではなく、あくまで戒律の実践に付随して評価されるべきものであるという基本的原則が表明された。

#### IV 考察と結論

##### (1) 創造された世界はアンチコスモス的であるか

ラビ・ハイームの教えを見てきて、二つの点で、明らかになったことを示したい。一つは、所与の世界が、確かに唯一神の創造した世界なのであるが、それはどこかニュートラルな世界という印象を受けるといふ点である。一般に、コスモスの具体例として引き合いに出される聖書の創世記冒頭の言葉、はじめに地は混とんとしており、神の発語によって創造がなされて秩序が確立するという物語は、井筒の講演でも例示されているにもかかわらず(32)、本家本元であるはずのユダヤ教正統主義の思想においては、必ずしもそうとは言えないということである。事実、創世記の記述を追っていけば、唯一神が創造して、良しと認めた世界秩序は、幼いころから悪いことばかりを考える習性の人間がはびこって創造世界で支配力をふるう中で、その邪で不純な思いが世界を悪しきものに変えてしまった。そのために、世界の生物は洪水で滅びかけてさえている。イスラエルの民にトーラーが授けられたのは、まさに神の意志を実行する人間としての期待からであって、ユダヤ教はこの線で聖書を把握してきたときえいうことができる。そういう意味で、創造された世界は、人間の所業によって善にも悪にも変化するものという理解がなされている。そこにユダヤ教徒によって律法と戒律が実行されることの持つ威力が、ラビ・ハイームによって描かれたのが本書であった。

しかし、こうした創造世界の理解は、近代正統主義に始まったことではなく、タルムードのラビたちの思想以来、連綿とユダヤ思想の底流を形成してきたといつてよいのではないか。中世哲学はやや異例であるが、中世のカバラーがセフィロート論によって無限の神エイン・ソフから神的エネルギーが流出する過程を理論化して、世界が善にも悪にも変化する可能性を明らかにした。ルーリアのカバラーに至っては、創造過程そのものに悪の存在を前提し、神的善が神的悪から分離する過程を、神の自己収縮ツィムツームの概念で説明する思想的営為であった。しかし、そのいずれもが前提していることは、ユダヤの民のトーラーの実践によって、世界がコスモスとして安定し繁栄することなのである。唯一神がユダヤの民を選び出して、啓示を与え、その法に従わせること、これがラビ・ユダヤ教の基本的な契約思想、トーラーの理論なのである。この意味でなら、思想の根源にアンチコスモスを置くという井筒の東洋思想理解にユダヤ教正統主義の思想を加えることができる。人間を抜きにした創造世界はニュートラルであるが、人類が支配する地上世界は悪がはびこるアンチコスモス的世界であり、そこにユダヤ人は生を享けて神の栄光を満たそうとして格闘するというイメージである。

この点で補足をすると、当初、考察対象に挙げたJ・ソロヴェイチクの著作の中に、ハラハーの世界と現実の齟齬に関する指摘があった。「ハラハーの諸概念が現実世界の諸現象と一致しない時、彼は決してがっかりしない。彼が深く欲しているのは、ハラハーなるものの実現ではない。そうではなく、この理想的構築物なるものがシナイ山で彼に与えられたこと、そして、それが永遠に存続することである (33)」ここでいう「彼」とは、ハラハー的人間なのである。その内容は、ここでの結論と一致することは明らかである。

それでは、ユダヤ教正統主義に、現実世界をすべて幻想とする観念は存在するのだろうか。創造の諸秩序についての考察では、この意味でのアンチコスモスはユダヤ教の正統思想には見いだせないように思われる。

## (2) 人間の認識は幻想にすぎないのか

ここから第2点に入りたい。本論の第3章で扱った人間の悪性とその克服に関する問題である。タルムードのユダヤ賢者以来、ユダヤ教の正統思想にはトーラーと戒律を実践する上で、人間が備えるべき精神態度として、「トーラー・リシュマー」という教えが厳然として維持されてきた。人がトーラーと戒律を学び実行するのは、その人が唯一神を畏怖し、かつ愛するというただそれだけの理由によるという態度である。それを実際に実現できた人は歴史上きわめて少ないのもまた事実である。したがって、「リシュマー」の態度は、人が究極的に達成できる境地ではあっても、いきなりそれを実現することは期待されていない。そのことは、タルムードの賢者から中世のマイモニデスを経て、ラビ・ハイムムの教説に至るまで了解されている。そのうえで、ラビ・ハイムムは、「リシュマー」の態度を明確な目標に設定し、それに至る段階を示して、初心者が確実にその道をたどって絶えまぬ努力を行うことを強く求めている。その意味で、彼は、「トーラー・リシュマー」の理念をかつてないほどに価値づけた (34)。

その障害となるさまざまな誘惑が、詳細に指摘されて、人が過ちを犯さないよう細心の注意を払うよう命じている。本論で見た通り、慢心が頭をもたげることへの注意喚起、とりわけ、他人のふりをみて思い上がることへの警戒感が見て取れる。初心者は、この世の名声や人からの評判を気にして、トーラーを学び実践するところから始めてよいのである。むしろそれが普通であり、そこから学問が深まり実践が身につくにつれて、階段を一步一步上がっていくように、「リシュマー」の高みへと昇っていく。ラビ・ユダヤ教はそのように子弟を教育し集団を維持してきたのであり、今後もそうして進んでいくほかないのだ。

慢心への警戒と並んで、それ以上に強調されていたのが、悪しき衝動が良き衝動のふりをして人を過ちに導く誘惑への警戒であった。これは、神学的には、トーラーの実践とカヴァナー（精神集中）という二つの価値の優先順位の問題であり、現実世界では、正統主義対ハシディズムという二つの宗教運動の理念における対立を背景として論じられたものであることはまちがいない。カバラーは伝統的にカヴァナーを重視し、ゾー

ハル、ルーリア、そしてハシディズムは、祈りにおけるカヴァナーに極めて重大な価値を置いたことは周知の事柄である。これに対して、ラビ・ハイムは、外見的な戒律実行よりも内面を重視することは過ちであると明言して、ユダヤ教正統主義の本質を確認しているのである。

最後に残された問題は、本論の最初の問いに戻る事柄である。また、本論の第3章のはじめで、「リシュマー」の態度は仏教でいう空あるいは無と類比できる概念ではないか、という問題提起をしたが、まさにその問いである。「リシュマー」の精神態度とは、諸々の社会的な名利を断念したところに生ずる態度と考えられる。その際に、仏教や老荘思想では、人間の認識作用そのものを幻想として、あるいは夢と見なすところまで徹底しているが、果たしてユダヤ教正統主義でもそういう把握がされているだろうか。

ユダヤ教は、言葉の宗教である聖書から、神は言葉によって意思を伝えるという根本的な思想を継承している。そして、世界は、言葉による創造によって生起したと認めている。これは、前半で見た通りである。カバラーはメシア出現の暁にはトーラーの廃棄を認めるが、ラビ・ユダヤ教はそれを絶対に認めない。そしてトーラーの実践においては、「リシュマー」ではない精神態度から「リシュマー」への精神態度への転換あるいは移行は漸次的であり、両者の精神態度間に絶対他の関係はない。「リシュマー」ではない精神態度から出発することは当然であるという立場である。ここから明らかなことは、所与の被造物世界は幻想では全くないということである。その意味では、ラビ・ユダヤ教正統主義は、現世肯定であって、現世を超えたところに理想世界を求めることはないし、この現世においてトーラーを実践することに意味があるのであって、いかなる意味でも現世逃避的ではない。ここで再び、ラビ・ソロヴェイチクの言葉を引用しよう。「ハラハー的人間があくまで目指すのは、この世において永遠の命を獲得すること」である。それは、ハラハーの戒律を実践することの意味で言われている。そして、「この世界でたった1時間のトーラーとミツヴォートの学びをすることの方が、一生の間、来る世に生きることよりも好ましい(アヴォート 4:17)」というミシュナ・アヴォート篇の格言を肯定的に引用しているのである(35)。その意味で、ユダヤ教正統主義は、思想の根源にアンチコスモスを置く老荘思想やイブン・アラビーの存在一性論とは異なり、アンチコスモス的ではないと結論付けることができる。

## 注

1. 井筒俊彦全集第九巻『コスモスとアンチコスモス』、慶應義塾大学出版会、2015。なお、天理大学での講演の題名は、「コスモスとアンティ・コスモス」という表記が使用されているが、ここでは、全集で採用された題名に倣った。また、全集で用いられたイスラーム哲学者の表記「イブヌ・ル・アラビー」ではなく、イブン・アラビーを使用した。
2. ユダヤ神秘主義とイスラーム神秘哲学との共通性については、井筒俊彦『超越のことば



—イスラーム・ユダヤ哲学における神と人—』(岩波書店、1991)、および市川裕によるその書評論文『『超越のことば』—自我滅却の形而上学の行方—』(『井筒俊彦とイスラーム—回想と書評』坂本勉、松原秀一共編、慶応大学出版会所収、415-424頁、2012)を参照。ユダヤ神秘主義思想の歴史の流れについては、ヨセフ・ゲン「ユダヤ神秘主義—歴史的概観」(『岩波講座東洋思想 ユダヤ思想2』岩波書店1989所収、市川裕訳)から入ることを薦める。

3. ユダヤ教礼拝に関する I・エルボーゲンの観点について、拙著『ユダヤ教の精神構造』東京大学出版会2004年、177-182頁参照。

4. 井筒俊彦『コスモスとアンチコスモス』慶應義塾大学出版会、294頁。

5. 同書295頁。

6. 同書319頁および323頁。

7. 同書325頁。

8. 同書331頁。

9. 西欧近代では、改革あるいは進歩派に対抗する運動として登場するが、東欧では、ハシディズムの異端的運動への対抗として名乗りをあげる。簡単な歴史については、拙著『ユダヤ教の歴史』山川出版社、2009年等を参照。

10. Rabbi Joseph B. Soloveitchik, *Ish Ha-Halakhah*, New York 1944、その英語訳は、*Halakhic Man*, Philadelphia 1983である。

11. ハラハーとカバラーに対するマイモニデスの立場に関しては、拙論「井筒俊彦とユダヤ思想：哲学者マイモニデスをめぐって」『慶應義塾大学 言語文化研究所紀要』2015.3. 49-69頁。その主眼は、ハラハーは人間の完全性の達成にとって最高の法体系であり、そのことを哲学によって証明することであった。

12. 利用した2つのテキストは、Rabbi Hayyim Volozhiner, *Nefesh ha-Hayyim*, ed. Issachar Dov Rubin, Bnei Brak, 5749,1988/89. *Nefesh Ha-Hayyim*, Torah ve-Hayyim Publishing, Bnei Brak, Kislev 5764, 2003. 13. 前掲書 *Nefesh ha-Hayyim*, ed. Issachar Dov Rubin pp.1-2. 各章は短くて、2~5頁に収まるものが多い。以下、I. D. Bubin 編の著作の頁数を記す。

14. *Ibid.* pp. 2-4.

15. *Ibid.* pp. 4-5.

16. *Ibid.* pp. 6-11.

17. *Ibid.* pp. 11-14.

18. *Ibid.* pp. 14-25.

19. *Ibid.* pp. 25-27.

20. ハシディズムの理論と実践については、手島佑郎『ユダヤ教の霊性—ハシディズムのこころ』(教文館2009)、および、市川裕による書評(『ユダヤ・イスラエル研究』第24号、2010、62-66頁)を参照。正統主義とハシディズムがカバラーの世界観を共有することは

その共通の語彙からも知られよう。

21. マイモニデスにおける「トーラー・リシュマー」の意義については、市川裕「井筒俊彦とユダヤ思想：哲学者マイモニデスをめぐって」(『慶應義塾大学 言語文化研究所紀要』2015.3、49-69頁)の65-66頁参照。
22. この点は、イスラエルのベングリオン大学教授のJ・メーイル氏の指摘に負っている。2015年10月に科学研究費(基盤A、課題番号25244016、研究代表者京都大学勝又直也准教授「ユダヤ学史と原典資料の複合研究」の分担研究者として)により氏を東京大学へ招聘し、19世紀東欧正統主義とハンディズムの思想的葛藤について三日間にわたる連続講義を実施したが、その中で、ラビ・ハイームの本書の正にこの部分を扱ってくれた。記して感謝したい。
23. *Nefesh ha-Hayyim*, ed. Issachar Dov Rubin, Bnei Brak, 5749,1988/89. pp.188-189.
24. *Ibid.* pp. 189-191.
25. *Ibid.* pp. 191-194.
26. *Ibid.* pp. 194-197.
27. *Ibid.* pp. 197-200.
28. *Ibid.* pp. 200-202.
29. *Ibid.* pp. 202-204.
30. *Ibid.* pp.204-206.
31. “Amram Hasida”, *Encyclopaedia Judaica 2<sup>nd</sup>. Ed.*, Macmillan Reference, Thomson Gale., 2007, Vol.2, p.105.
32. 井筒俊彦『コスモスとアンチコスモス』、慶應義塾大学出版会、311頁。
33. Joseph B. Soloveitchik, *Halakhic Man*, Philadelphia 1983, p.23.また、「我が道をゆくのみ」(同書29頁)という記述もある。
34. “Volozhiner, Hayyim ben Isaac”, *Encyclopaedia Judaica 2<sup>nd</sup>.ed.*, Vol.20, PP.577-578. この概念をつとに重視しているのが、ラトビア出身のユダヤ教正統主義の思想家、大脳生理学者イエシャヤフ・レイボヴィッツ (Yeshayahu Leibovitz) である。
35. 前掲 Joseph B. Soloveitchik, *Halakhic Man*, p. 30.

## 【発題2】 井筒俊彦訳『老子道德経』をめぐって

古勝隆一（京都大学人文科学研究所・准教授）

### 一、テヘランにおける『老子』の英訳

井筒俊彦（1914-1993）が、カナダのマギル大学イスラーム学研究所テヘラン支部の教授としてテヘランに赴いたのは、1969年のことで、その後の十年間をこの地で過ごした。井筒の友人でもあったサイド・ホセイン・ナスル（1933-）が設立に携わったイラン王立哲学アカデミーは、1975年、井筒を教授として招聘した。まさにこのテヘラン滞在期間中において、井筒の『老子道德経』（以下、『老子』と称する）英訳がなされた。

この『老子』英訳は、井筒がナスル氏の協力を得て出来上がったものであったらしい。ナスルは次のように言う。

一九七二年か七三年ごろ、中国で考古学的発掘調査がおこなわれ、この文献（引用者注、『老子』のこと）の最古のものが発見され、すぐに出版された。井筒さんはテヘランにその文献を持ってきてくれた。彼は私がこの『老子道德経』を愛読していることを知っていたので、それをペルシア語に翻訳し、イスラームの伝統と関連された私の注釈とともに出版することを提案してくれた。私は中国語を知らなかったが、この野心的な提案に賛成した。そこで三年のあいだ、週に数回、井筒さんと私は哲学アカデミーの庭で一緒に座り、この文献の研究に取り組んだ。（サイド・ホセイン・ナスル「井筒俊彦の思い出」、『井筒俊彦全集』第11巻、慶應義塾大学出版会、2015年5月、月報）

中国での考古学的発掘によって見出された『老子』とは、1973年からその翌年にかけてなされた学術調査により、湖南省長沙市の馬王堆漢墓三号墓から出土した『老子』の写本二種（甲本・乙本と称する）を指す。前漢時代初期（紀元前2世紀初め）に書写されたもので、馬王堆帛書（「帛書」は絹布に書かれた書物のこと）『老子』として世に名高い。この二種の『老子』写本を含む『馬王堆漢墓帛書』が北京の文物出版社から刊行されたのが1974年9月であるから、井筒がこれを入手し、テヘランにもたらしたのは、それ以降のことであろう。

この馬王堆帛書『老子』の出現を契機として、井筒とナスルはテヘランの王立哲学アカデミーで『老子』の会読をはじめた。会読の様子を、ナスルは次のように描写している。

まず、井筒さんがその著書を中国語から英訳してくれた。私は場合によっては、その英訳文を修正し、さらに英訳文を井筒さんも精通していたペルシア語に翻訳し

た。彼は中国語の原文を手もとに置きながら、私のペルシア語の翻訳を聞いた。彼が必要と思えば私の翻訳を修正してくれたり、言い換えたりするように助言してくれた。その研究成果は『老子道德経』の英語とペルシア語での新訳書であった。私たちは一九七九年のイラン革命が起こる前に、その著作を完成させた。(同上)

かくして『老子』の英訳とペルシア語訳とが完成した。1979年1月にイラン革命が起こると、翌月、井筒はテヘランの地を去って日本へと帰国し、この『老子』の英訳・ペルシア語訳もその生前に出版されることはなかった。

しかしながら井筒豊子夫人がタイプ打ちし、それに井筒が手批を加えた『老子』英訳の原稿が遺されており、澤井義次氏の整理を経て、2001年、慶應義塾大学出版会から、*Lao-tzu: The Way and Its Virtue* として出版された。この英語版出版の経緯については、松原秀一・澤井義次「井筒俊彦『老子』(英訳)の出版」(『三田評論』2002年7月号)に詳しい。この2001年英語版に基づき、2017年5月、『老子道德経』を古勝が日本語訳したという経緯である。

## 二、老子とは誰か、『老子』とは何か

1966年からその翌年にかけて、井筒は慶應義塾大学言語文化研究所から、英文著作、*A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism* (『スーフィズムとタオイズムにおける哲学的鍵概念の比較研究』)を出版した。のちに英文著作、*Sufism and Taoism: A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts* (『スーフィズムとタオイズム』岩波書店、1983年)として結実するものである。そこで言われている「タオイズム」とは、『老子』『莊子』の二書を主とする道家思想のことである。『老子』に対して、井筒が早くから深い関心を寄せていたことが見てとれよう。

その『老子』という書物、ならびにその著者とされてきた老子という人物を、井筒は如何にとらえていたのか。これについて井筒は、「序文」のなかで十分に語っている。老子という歴史上の人物がいて、その人が『老子』という書物を著したとする旧来の見方は、津田左右吉を代表とする近代の文献学研究によってすでに否定されており、井筒はもちろんこれを踏まえて『老子』を理解している。また、梁啓超(1873-1929)・馬叙倫(1885-1970)といった中国の学者や、アンリ・マスペロ(1883-1945)などフランスの学者の学説を参照しながら、『老子』および老子を考察していることが、『スーフィズムとタオイズム』(岩波書店版)の第二部第一章などから知られる。その意味において、井筒の『老子』英訳は近代における中国思想研究を十分に踏まえたものであると言える。

『老子』の序において、井筒は「人々に親しまれてきた伝説によれば、老子は紀元前六世紀の人物であり、老子と孔子との直々の出会いがあったことになる。しかし文献学的には、それは事実でありえない。『道德経』自体が、その伝説と食い違ひ、反論不能

の内部徴証を示している」と言う。つまり、孔子の先輩格に当たる実在人物としての老子を素朴に認め、その老子を『老子』の著者とみなすという前近代的な観点を、井筒はとらない。

しかしながら、井筒の持っていた老子観ならびに『老子』観は、近代的な中国文献学および中国思想史の表面をなぞるような類のものではまったくなかった。それどころか、『老子』というテキストがそれ自身にそなえている独特な性格をかなり大胆に強調して次のように言う。

老子の「非個人的」な性格について言われてきたことは、老子（または老子の著作とされている『道德経』という書物）が、いずれの観点においても、いずれのニュアンスにおいても、非人格的であるという意味ではない。かえって反対に、『道德経』はある意味、きわめて人格的な性格に富む書物なのである。この書物のこの「人格的」な性格は、まず何よりも、老子が第一人称を用いて語ることに起因する。この書物全体を通じて、発話の主体は常にどの部分においても「私」である。そしてこの場合の「私」とは、ある個人の体験的な体験の主体たる自我ではなく、自我を失った人の持つ実存的意識のことであって、その人は自身の「名」のある自己としての自我を失っており、いまや〈無名〉と完全に同一となった存在である。それは言い換えれば、〈自然〉自体の創造的なはたらきと調和して存在し、そして動く、名の無い〈自己〉を指す。

すなわち『老子』なる著作が厳然として存在している一方、伝統的にその著者とされてきた老子については、「何者であり、どの時代に属するのかにについては、まったくの闇の中」であるという、その手がかりの不確かさを認めるはするが、『老子』という書物には、一つの人格により力強く語られる一貫した思想が流れていることを、井筒は強調する。

必ずしもある特定の人物が『老子』のすべてを書き上げたと言われているというわけではあるまい。だが成書の事情は不明ながら、『老子』に盛られた内容を力強く語る、人格を備えた何者かを、井筒は見てとったのだ。この視点こそが、井筒の『老子』観、ならびに老子観を特徴づけているのである。『老子』の中に見える非一貫性、すなわち断絶や矛盾にばかり着目し、『老子』をばらばらに分断するような読みとは、まったく異なる態度である。

### 三、伝世の『老子』と出土の『老子』

近代中国の学界には、数々の重要な新資料が登場してきた。20世紀初頭、河南省の安陽から殷代の甲骨文がまとまって出土し、伝説ではないかと疑われていた殷代の歴史が解明され、また漢字の古い姿も明らかになった。また同じ頃、長らく伝を絶っていた

唐代の写本群が甘肅省の敦煌の石窟寺院から発見され、中国中世の写本研究が新局面を迎えた。そして、1949年に新中国が建国してからは、その経済発展にともなって開発が盛んに行われ、各地の先秦時代・漢代頃の遺跡から竹簡や帛書に書かれた「簡帛資料」と呼ばれる古典籍が陸続と出土するようになり、中国古代思想の研究に新材料を提供しており、これら新出資料を踏まえないう古典研究は、認められなくなりつつある。

そういった簡帛資料のうちでも、学界に特に大きなインパクトを与えたのが、上述の湖南省長沙、馬王堆漢墓から発掘された典籍群である。さらにそのなかでも、『老子』帛書二種（甲本・乙本）はとりわけ注目を浴びた書物であった。甲本は、前漢時代のごく初期に書写されたもので、乙本はそれよりもやや遅れるが、それでも前漢の早い時期に書写された本である。この二種は、いずれも『老子』という書名を持っておらず、乙本は篇ごとに「徳」篇、「道」篇と命名されていた。篇の順序は、通行本が「道」「徳」の順であるのに対し、帛書の二種は「徳」「道」の順であったのも、驚きをもって迎えられた事実である。『老子』以外にも『周易』などを含む馬王堆帛書が、中国学の専門家に大きな衝撃を与えたのは、それに類する写本資料が極端に少なかった当時の状況を勘案すれば、当然と言えば当然のことであるが、井筒がいち早くこの新資料の出現に着目し、その写真版をはるばるイランにまでもたらしたことは、たいへんに興味深い事実である。

前述の馬王堆帛書『老子』が出現したのちにも、1993年には湖北省の郭店楚墓から、紀元前300年前後に書写された『老子』竹簡が、それぞれ断片ながら三種（甲本・乙本・丙本と称す）も見つかり、同書の成立時期についての再考を促している。というのは、近代の学者のなかには、『老子』の成書年代を漢代初期、紀元前2世紀頃と考える人々がいたので、それより百年も古く書写された『老子』の出現は、大いなる驚きにほかならなかったのだ。厳密に言えば、この竹書本には書名や篇名の標記がなく、何という書名で呼ばれたのかはわかっておらず、現行の『老子』と重なるから竹書『老子』と称されているにすぎないのだが、それでも、現行『老子』の内容のうち、少なくからぬ部分が当時すでに成立していたことを示す典籍であることは疑いようがない。

『老子』というと如何にも古びた書物と一般には受け止められるかもしれないが、実のところ、その研究は日進月歩であり、学界の認識は常に塗り替えられ続けている。井筒の没後に見出されたこれらの新資料は、必ずや彼の興味を引くはずのものであったと思われる。

ともあれ、これらの新発見資料の学術価値とは別に、井筒が彼の生きた時代において示した『老子』の読みに、それ自体価値があることは、井筒の宗教研究・思想研究の達成点を考えれば、論ずるまでもなく明らかなことであるし、また念入りに作られた彼の英訳を見るにつけ、思想を読み解くその眼の確かさがますます知られる。

また上述のように、テヘランにおける『老子』会読においては馬王堆本も参照されたのであるが、その明確な証拠が一つある。それは『老子』第四十一章の一文である。

最も大いなる容器は、未完成のように見える。

これは、日本語の格言としても知られる「大器晩成」の訳である。一般的な読みでは「未完成」という訳語はなかなか出てこない。しかしながら、馬王堆『老子』乙本では、これを「大器免成」と書いており、あえて訓読すれば「大器は成るを免<sup>まぬか</sup>る」と読みうる。井筒は、この理解に基づいて英訳を書いたに違いないと考えられる。

つまり「晩」を「免」の意味で解釈した、訓詁の応用である。<sup>ヴァリエント</sup>異文にきめ細かな注意をはらい、そして訓詁の手法を用いて古典を解釈する。井筒の訳はまことにこのような学術的態度に裏打ちされたものなのである。

#### 四、『老子』本文の取捨選択をめぐって

近代的な『老子』研究においては、しばしば学者が『老子』各章の伝統的な順序に批判を加え、各章の再編成を行ってきた。一例を挙げれば、『老子』第二十章の冒頭部分は、次のように始まる。

学ぶことを放棄すれば、心配事はなくなる。

「はい」と言うのと「ふん」と言うのとでは、どれほど違うのか。

よいのと悪いのとでは、どれほど違うのか。

この部分は、どうも下の文への接続がどうなっているのか理解しづらいので、近代の学者たちは、これが独立の一章であるとか、あるいは直前の第十九章末尾に続いていたはずのものが誤ってこの章に入れられたものであるなどと推測した。しかしながら出土文献に照らしても、郭店楚簡甲本にこの章が見えており、基本的に王弼本などの現行本と変わらない。決して後世の人の不注意によって生じた誤りではない。それゆえ、この部分に何らかの混乱があることを疑った研究は、いまや参照に値しない。井筒はこの種の本文改変作業を評して「それらはしょせん臆測によって成り立っている」と喝破したが、新出資料を前に反芻してみると、果たしてその言葉は正しかったわけである。

かくして井筒は、極力、テキストに忠実に『老子』を読んでいる。そこには恣意的な読みが生ずる余地はない。『老子』の伝統的な章段を守る読解は、井筒訳の美点の一つである。

そのようでありながら、井筒の訳は、『老子』を大胆に読み直す眼をも同時にそなえている。『老子』の本文を二つに分けて、組版の文字下げ（インデント）を利用することで、両者の区別をしているのが、その現れである。試みに『老子』第六章を挙げてみよう。

〈谷の靈〉は、不滅である。

それは、神秘的な〈牝〉と呼ばれる。

神秘的な〈牝〉への入り口。

それは天地の〈根〉と呼ばれる。

かろうじて目に見え、それは存在し続ける。

やむことなくそれははたらくが、それでも決して枯渇することはない。

全体を六行に分けて訳しているが、第三行目と第四行目のみ、インデントされ区別されていることに気づく。『老子』八十一章のうち、大半の章にこのような処置がなされている。ここに井筒の意図が示されていることは確かだが、それはどのようなものか。訳文を通覧してみると、説明的な文章はインデントされておらず、詩的もしくは格言的な文がよくインデントされている。長い文よりも、簡潔な文がインデントされる傾向にある。そして、韻を踏んでいる文がインデントされることが多い。

この章の原文は「谷神不死、是謂玄牝。玄牝之門、是謂天地根。綿綿若存、用之不勤」であり、傍点をふった部分が韻を踏んでいる。「玄牝之門、是謂天地根」の部分はインデントされ、同じく韻を踏んでいても「綿綿若存、用之不勤」の部分はインデントされていない。つまり、韻を踏んでいる部分すべてを井筒がインデントしたわけではない。

こう見ると、詩的な文、簡潔な文、韻文が必ずしもインデントされるわけではないが、その傾向があることは、指摘しておきたい。

想像をたくましくするならば、インデントが施された部分は、通常の言葉を超越した、遙かなる遠方からこの世に聞こえてくる響きととらえられたものではなかったか。井筒がそのように『老子』を読んだように、私には思われるのである。なお、『老子』の英訳として有名なアーサー・ウェイリー(1889-1966)の訳でも、井筒同様、インデントを用いて『老子』の言葉を二つに分けており、井筒・ウェイリー両氏の訳出手法は同工異曲とも言えるが、比較してみると両者の差異もうかがわれる。日本語に訳された『老子』は少なくなく、入手しやすいものに限っても、武内義雄・小川環樹・福永光司・金谷治・木村英一・野村茂夫・麥谷邦夫・蜂屋邦夫などの諸氏の訳があるが、見たところ、こういった工夫を施したものは少ないようだ。井筒の示した読みは、こういった点においても想像力を喚起するものであると言える。

## 五、『老子』の主要な概念への注目

先ほど引用した『老子』第六章について、英訳に当たってみると、井筒は原文「谷」を the Valley-Spirit と訳し、原文「玄牝」を the mysterious Female と訳し、「根」を the Root と訳している。つまり、これらの名詞は大文字を冒頭に用いて表記してある。それ以外の普通の名詞には、大文字を用いた強調は行われていない。このことから、井筒が特にこれらの概念を重視して強調したことがわかるのである。



このような概念がどれほどあるのか、調べてみると、ざっと以下のようなものがある（上述のものは除く）。

道 the Way	名 the Name	無 Non-Being	有 Being
玄 the Mystery	象 Image	私 Self	徳 the Virtue
状 Shape	天命 Heavenly Command		
常 the Unchanging / the Eternal / the Eternal Reality			天 Heaven
母 the Mother	物 Something	精 a Reality	小 Small
大 Great	一 One	陰 Yin	陽 Yang
始 Beginning	子 the Child	司殺者 a real Executioner	

これを一覧しただけで、『老子』の主要な概念がよく網羅されていることに気づかされる。そのなかで最も重要なものは「道」であるが、その「道」についても、井筒は工夫をこらして英語に訳出している。たとえば、第一章の冒頭。原文、英訳、日本語訳を並べてみる。

道可道、非常道。

The way which can be designated by (the word) “way” is not the eternal Way.

「道」（という言葉）によって示されるような道は、永遠の〈道〉ではない。

「道可道、非常道」というわずか六文字の原文には、三度も「道」という語が現れる。英訳を見ると、第一の「道」を英訳したものは大文字を使わずに表記され、第二の「道」の英訳は引用符付きで表記され、そして第三の「道」の英訳は大文字を使って表記されている。三者三様に訳し分けられているのだ。第三の「道」のみが永遠不変の「道」であって、それは、普通に使われる「道」という日常言語では表現できぬものなのだ、という『老子』のメッセージが、この英訳から直接うかがわれるのである。

井筒の英訳において特にマークアップされたともいえるこれらの諸概念は、『老子』のなかにおいて核心的な意味を有するものであるのはもちろんのこと、井筒の構想した、イスラームと極東との対話、そしてその東洋思想の追究においても、きわめて重要なものであった。たとえば、井筒『意識と本質』第一章では、『老子』第一章に即して次のように言っている。

「天地の始」、一切の存在者がものとして現れてくる以前の「道」すなわち根源的「存在」には名前がない。それは言語以前であり、分節以前である。それを老子は天地分離以前という。ところが名の出現とともに天と地は互いに分かれて「道」は「万物の母」となる。言語によって無分節の「存在」が分節されて、存在者の世界が経験的に成立する。（『意識と本質』）

『老子』の「道」と「名」とが、存在の問題に引き寄せて、より踏み込んで解釈されているわけだ。『老子』に見える「名」という概念が如何なるものであるのか、それに

についてはさまざまな解釈があるが、井筒にとっては、まさに無分節のありようを分節する、言語そのものであった。『意識と本質』のこの部分に、『老子』第一章の「名有るは、天地の母」というこの一節が引かれていることは、実に印象深い。かくして『老子』は井筒の構想した東洋思想の一角に位置づけられているのである。

『意識と本質』に参照された古今東西の議論はまことに多彩であるが、『老子』もその基盤の一つであった。『意識と本質』において『老子』が参照された部分はそれほど多いわけではないが、とはいえ、この『老子』英訳は、そこに付けられた注も含めて、井筒の思考を知る上で欠かせない文献と言えるのである。さらに『スーフィズムとタオイズム』（岩波書店版）は、その第二部が「老子と荘子」と題されているだけあって、そこにはより専門的に『老子』を解釈したいくつかの章が見える。『老子』各章の文が豊富に引用、訳出されており、『老子』全八十一章のうち五十章分ほどの文が見えているのだ。

たとえば前述の通り、『老子』第六章の原文「玄牝」を井筒は the mysterious Female と訳しているが、『スーフィズムとタオイズム』第二部第八章では、二度にわたってこの部分を引用する（p.406, p.410）。「道」が活動を始めた時、「神秘の牝」がものを生み出し続けるはたらきを担う。そのような「牝」の偉大さを井筒は語る。

また、『老子』第二十二章には「一」という概念が見えるが、『スーフィズムとタオイズム』第二部第十一章では、それを引いて、聖人論との関わりで「一」を論じている（pp.444-445）。

なお、『スーフィズムとタオイズム』において井筒が訳出した『老子』と、今回の訳出の対象とした英訳本では、訳が完全に一致するわけではないが、両者を比較すれば、井筒の『老子』理解の深化を知ることができるかもしれない。

## 六、井筒訳『老子』を読む

『老子』とは「永遠の〈真実〉についての書物であり、存在の究極の形而上的な実態たる〈道〉の言語的現出」である、と井筒は言った（本書3頁）。この書物に載せられた言葉を語る人が、歴史上の一個人とは考えられないと学史は教え、井筒もそれに同意したが、しかしなお井筒は、『老子』を語る者にひとつの「人格」を認める。その人格が語り出す〈道〉と〈徳〉の教えこそ、井筒が英語に訳出したものであった。

『老子』の思想と言え、その核心として誰もが〈道〉を挙げ、それは井筒とて例外ではない。しかしながら、井筒の英訳原題が "Lao-tzu: The Way and Its Virtue"（『老子—道とその徳』）であり、副題にはっきりと「徳」が含まれていることに着目すれば、井筒が〈道〉のみならず、『老子』の〈徳〉をも重視したことが見て取れよう。『老子』第

十章の後半は、次のように訳されている。

（〈道〉は、）すべてのものを生み、それらを養う。

それらを生みながら、自分の持ち物だとはいわない。

働きはするが、それを自分の仕事だと誇りはしない。

（すべてのものを）成長させるが、それらを支配しようとはしない。

これが、私の言う、（〈道〉の）神秘的な〈徳〉である。

最後の行に見える「（〈道〉の）神秘的な〈徳〉」は、原文で「玄德」と言われるもの。他の日本語訳『老子』などを見ても、この部分における「道」と「徳」との関連は必ずしも明らかでないが、井筒訳において、「玄德」とは、はっきりと〈道〉の作用、〈道〉のはたらきとしての〈徳〉であることが分かる。まさしく、英語版の副題の意味を具体的に表すものと言えよう。

このように井筒訳『老子』においては、〈徳〉という概念が明確なかたちで重要な位置を占めているわけだが、前述したように大文字を用いて英訳された、〈徳〉以外の諸概念も、〈道〉と緊密に結びつけられている。このあたりを解きほぐしてゆくのも、井筒訳『老子』を読む楽しみである。たとえば、『老子』第二十一章に次のようにある。

〈道〉はその真相において、まったくぼんやりとしており、まったく不明瞭だ。

まったく不明瞭で、まったくぼんやりとしているが、その内には一つの〈像〉がある。

まったくぼんやりとしており、まったく不明瞭だが、その内には〈何か〉がある。

まったく奥深く、まったく暗いが、その内には〈真実〉がある。

この部分、〈道〉の姿を描写したところであるが、井筒の場合、原文の「象」「物」「精」をそれぞれ大文字により強調して英訳しており、ことさらこれらの諸概念を際立てて読者に提示する。それらの名詞が、〈道〉と密接な関連を持つ重要な概念であることが、訳文を通してうかがわれることであろう。

しかし何よりも井筒訳『老子』が重要であるのは、この英訳によって、井筒は自身の構想した比較思想のなかで思想間の対話をするために、道家思想の側における確実な基礎を築き得たという点にある。

「〈名無きもの〉は、天地の始め。〈名有るもの〉は、万物の母」。これは『老子』第一章に見える言葉であるが、井筒は『スーフイズムとタオイズム』（岩波書店版）第一部第七章において、〈名無きもの〉が〈名有るもの〉よりも高い段階、より根本的な段階を占めると言い、さらにこれを十二・十三世紀のイスラーム思想家、イブン・アラビーの思想と比較している。同書の第三部第一章において、井筒は個別の文化や歴史を超えた「メタ歴史的な対話 metahistorical dialogues」について語っており、『スーフイズムとタオイズム』という書物自体、まさしくその対話の試みなのであるが、井筒はタオイズムを自分の言葉で咀嚼し、精緻な英語に訳出してこそ、この対話を成し遂げたのであった。

そういう意味において『老子道德経』の井筒訳は、時代や文化に制約されたこの書物に真摯に向き合いつつも、それを越えようとした井筒の努力の結晶であり、いまなお輝きを放ち続けるものである。思想間の対話を継続するという課題は、我々を含む後世の人々にも開かれていることをも、井筒訳『老子』は告げているように思われる。

## 【会議報告】

### 日本における西洋哲学の受容

第14回国際哲学会議（サンティアゴ巡礼の道）（2017年11月9日）  
第1回国際日本研究シンポジウム

ロペス・パソス ファン・ホセ（天理大学講師）

近年、スペインでは日本哲学への関心が高まっている。日本哲学に関する出版物や研究プロジェクト等、日本哲学の受容が進んでいる中、逆のプロセス（つまり、日本における西洋哲学の受容）の研究が少ない。本発表では、西洋哲学がどのように日本に浸透したのか、そして日本哲学および東洋哲学の展開に、どのような役割を果たしたのかを確認したい。

1. 明治維新の意味 → 歴史的背景を明らかにする
    - ① 江戸時代における「蘭学」
    - ② 明治維新と「洋学」の開花
  2. 西周と「哲学」の発見 → 「哲学」の捉え方を考える
    - ① 西周の人物像
    - ② 「哲学」の概念
  3. 鈴木大拙と東洋思想の再認識 → 鈴木と東洋思想の意義
    - ① 鈴木大拙の人物像
    - ② 日本の靈性とその特徴
  4. 京都学派とアカデミー哲学【省略】  
別の発表（「京都の哲学」）で話すため、省略
  5. 井筒俊彦における「東洋哲学」の概念 → 「東洋哲学」の意味
    - ① 井筒俊彦の人物像
    - ② 「東洋哲学」の特徴
- 終わりに：「東洋哲学」の意義
- ① 西洋哲学の対照的存在としての「東洋哲学」
  - ② 西洋哲学と東洋思想の融合体としての「東洋哲学」

## 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。

今日、井筒俊彦の生誕百年を記念した『井筒俊彦全集』（全12巻・別巻、2013—16年、慶應義塾大学出版会）が刊行され、現在、『英文著作翻訳コレクション』（全7巻、同大学出版会）が刊行中です。これらの著作によって、井筒・東洋哲学の全体像が次第に明らかになりつつあります。

井筒・東洋哲学は、海外でも幅広く注目され研究されるようになっていきます。そうした研究動向の中、私たちの共同研究では、過去4年間の科学研究費による井筒・東洋哲学に関する共同研究の成果を踏まえ、井筒・東洋哲学の展開へ向けて、比較宗教学の立場から、掘り下げた研究を進めております。

この研究フォーラムをとおして、みなさまに、少しでも井筒・東洋哲学に関心を持っていただき、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 2018年11月18日（日）9：30～12：30

場所 慶應義塾大学・言語文化研究所（会議室）

### 【プログラム】

趣旨説明 澤井義次（天理大学教授・研究代表者）

【発題1】 「井筒英語著作における意味論の展開」

仁子寿晴（同志社大学非常勤講師）

【発題2】 「葬送時の〈法の継承〉儀礼における「もの」と井筒俊彦の「禅フィールド論」－『徹通義介喪記』を一例として」

金子奈央（中村元東方研究所・研究員）

【海外報告】 「インド哲学の意味論—井筒俊彦の「東洋哲学」—」

オックスフォード大学（Oxford Centre for Hindu Studies）における講演

澤井義次（天理大学教授）

全体討議

2018年11月17日（土）

14：00—16：00

「井筒文庫」の文献調査研究（於 慶應義塾大学メディアセンター）

16:15-17:15

資料閲覧 (於 慶應義塾大学言語文化研究所)

17:30 意見交換会

2018年11月18日(日)

9:30-13:00

第四回研究フォーラム (於 慶應義塾大学言語文化研究所)

発題1 仁子寿晴「井筒英語著作における意味論の展開」

発題2 金子奈央「葬送時の〈法の継承〉儀礼における「もの」と井筒俊彦の  
「禅フィールド論」-『徹通義介喪記』を一例として-

海外報告 オックスフォード大学 (Oxford Centre for Hindu Studies) における講演  
澤井義次「インド哲学の意味論—井筒俊彦の「東洋哲学」—」

全体討議

---

## 【発題1】 「井筒英語著作における意味論の展開」

仁子 寿晴 (同志社大学非常勤講師)

### 一、英語著作群における意味論

本書『スーフィズムとタオイズム』は、井筒俊彦(一九一四年—一九九三年)が書いた一連の英語著作の第五作に当たる。英語著作を刊行順に列挙しておく、一九五五年刊『言語と呪術—発話の呪術的機能についての研究』(*Language and Magic: Studies in the Magical Function of Speech*)、一九五九年刊『意味の構造——コーランにおける宗教道徳概念の分析』(*The Structure of the Ethical Terms in the Koran*, 一九六六年にそれを *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* として改訂する)、一九六四年刊『クルアーンにおける神と人間』(*God and Man in the Koran*)、一九六五年刊『イスラーム神学における信の構造』(*God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*)、一九六六年・一九六七年刊の二巻本 *A Comparative Study of The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism: Ibn 'Arabī and Lao-Tzu, Chuang-Tzu* (この改訂本が一九八三年刊 *Sufism and Taoism*)、一九七一年刊『存在の概念と存在の実在性』(*The Concept and Reality of Existence*, 英語講演録三本とハーディー・サブザワリー『形而上学』アラビア語校訂本の英序を合冊したもの)。執筆事情等については『意味の構造—コーランにおける宗教道徳概念の分析』の日本語訳(一九七二年刊新泉社本、この日本語訳は井筒の最晩年の一九九二

年中央公論社本で加筆・修正される)に附された、井筒本人公認と推測される訳者・牧野信也の解説を参照していただきたい。本書『スーフイズムとタオイイズム』を翻訳する際には一九八三年刊本を底本にし、適宜、一九六六年・一九六七年刊本を参照した。差し当たり、内容的にはそれほど変わらないと思っていただいてよい。

第一作『言語と呪術』と第六作『存在の概念と存在の実在性』を除き、一連の英語著作に通底するのは、意味論という方法論であって、しかも、一連の英語刊本では、意味論の適用可能性が個々の作でさまざまなし方で拡張される、ないし試みられる。本書もその試みの一角を形成する。本書は、アラビア語文化圏に属するイブン・アラビー(西暦一二四〇年没)の研究を第一部に、漢語文化圏に属する老子・荘子の研究を第二部に配し、第三部にて総合を試みるという体裁を採る。この体裁ゆえに本書が全体として如何なる意味を有つのかは専門家と言えども判りにくい。アラビア語文化圏と漢語文化圏をともに専門にする学者はほとんどいないからだ。本書が井筒意味論にとって大きな意味を有つのは確実であるので、それを解きほぐしておきたい。

井筒意味論が方法論として明確な姿を現すのは、第三作『クルアーンにおける神と人間』(God and Man in the Koran)第一章と第二章である。『意味の構造』日本語訳中央公論社本の序章「言語と文化」・第一章「道徳用語の第一次レベルと第二レベル」・第二章「意味論的分析の方法」にも私が念頭に置く井筒意味論(英語著作第三作から第五作までに展開される意味論)が散見されるものの、全体として次元の違う意味論が展開されている。上述のように、『意味の構造』日本語訳(中央公論社本)が晩年の井筒の視点から『意味の構造』日本語訳(新泉社本)が改訂されている点もそれに大きく作用する。比喩的に言えば、『意味の構造』日本語訳(中央公論社本)で述べられる意味論では、英語著作第三作から第五作までに展開される意味論が裏に引っ込み、英語著作第三作から第五作までに展開される意味論では、『意味の構造』日本語訳(中央公論社本)で述べられる意味論が裏に潜む。大まかに言えば、『意味の構造』英語原本自体がそうであるが、『意味の構造』は倫理用語／倫理語という語に焦点を当てた意味論(英語原題に ethical terms が含まれるのに注意)であり、英語著作第三作から第六作までに展開される意味論は、語の集合全体、語彙群全体に焦点を当てた意味論(『クルアーンにおける神と人間』英語原題に weltanschauung 世界観が含まれ、同書が「文化学」としての意味論、「動的存在論」としての意味論、「意味論的世界観」の把握を目指すのに注意)である。英語著作第三作から第六作までに展開される意味論は、『イスラーム哲学の原像』『意識と本質』『コスモスとアンチコスモス』『意味の深みへ』などの我々に馴染みのある日本語著作にはほとんど姿を見せない。井筒の英語著作を読む場合、そして井筒の思想遍歴を辿る場合には、この点を見逃してはならないと思う。

『クルアーンにおける神と人間』では『意味の構造』とは違うフェーズの意味論が、英語圏の読者に向けて、スティーブン・ウルマン(Stephan Ullmann)やレオ・ヴァイスゲルバー(Leo Weisgelber)などの名と共に導入される(『クルアーンにおける神と人間』

第一章)。前者の *Semantics : An introduction to the Science of Meaning* の日本語訳『言語と意味』（初版は一九六九年）に訳者池上嘉彦が附す序文に次のように見える。

言語学の一部門としての意味論の目的は言語における意味体系の記述であるといったが、次の問題として、それでは言語における意味体系とはもう少し具体的に言っ  
てどのようなものかということがある。これには少なくとも次の三つのものが考え  
られよう。

- (1) 語における意味の構造
- (2) 語彙における意味の構造
- (3) 統語形式における意味の構造

……一般的に言えば、(1)はある語と結びついているという範囲内での意味のつくり  
出すパターンを、(2)は語彙という大きな枠の内での意味のパターンを研究するもので  
あるし、(3)は、(1)と(2)が言語のいわば静的な面における構造に関係しているのに対し、  
ある語が他のどの範囲の語と意味上おかしくない結合をつくり文の構成に参加する  
かという、言語のいわば動的な面における意味の構造に関係しているのである。……  
本著にも強調されているように、学問としての意味論の歴史は浅く、その研究の対  
象となるべき多くの分野に対して、現在までに開拓された部分のごく僅かなもので  
あると言わざるを得ない。ごく初期の頃からかなり最近に至るまで、主として関心  
を寄せられて来たのは上で挙げた三つの項目のうち(1)の問題のみであり、それも概  
して通時的な観点からのものであった。このような「原子論的」な扱いかい方に対す  
るものとして「構造的」な見方が出て来て(2)の問題に関心が向けられるようになる  
のであるが、これも今世紀〔二十世紀…訳者仁子〕の二十年代頃からであり、しか  
も、それが本当に盛んに問題にされるようになったのは最近のことである。この推  
移にはソシュールの言語理論が大きな影響をもっていたことは言うまでもない。(3)  
の問題が本格的に取り上げられるようになったのはさらに最近のことであり、チョ  
ムスキーによって、文法は静的な体系を既述するのではなく、人が無限の文を作りう  
るという能力をもつという事実を説明できるような、「生成的」な性格を備えなくて  
はならないということが強調されて以来のことである。

井筒の提示する、文化学としての意味論、存在論としての意味論は、池上が言う言語  
学の一部門としての意味論と性格を異にする。特に引用文中の(3)は日本語著作も含め  
て井筒意味論には見えない。それに替えて、導入されるのが(1)と(2)を前提とした文化  
学としての意味論である。だが、道具立ては驚くほど似る。(1)と(2)の「静的な体系」と  
対比的に(3)が「動的」と評されるのと同じように、井筒は『クルアーンにおける神と人  
間』で執拗なまでに己れの意味論は「動的（ダイナミック）」なのだと言う。『意味の構  
造』と『クルアーンにおける神と人間』は、大枠から観れば、(2)の語彙における意味の



構造に配置されよう。だが、井筒の意味論はより複雑な構造を有つ。池上の三項目に即して言うならば、井筒は(2)を二分し、より(1)寄りの(2)と、(2)を越え出る側面を有った(2)を区別して、前者を『意味の構造』に、後者を『クルアーンにおける神と人間』にといった具合に振り分ける。つまり、同じくクルアーンをフィールド（研究対象）にするとは言え、『意味の構造』は、(2)の平面——語彙の平面——を前提に特定の倫理用語／倫理語の意味論的分析（＝(1)）を行い、『クルアーンにおける神と人間』では、同じく(2)の平面上で幾つかのキーワードを分析するものの、そうした複数のキーワードの個々を取り巻く語群（これが意味論的領域／意味の場を形成する）を本に、(2)の前提である語彙全体、(2)の平面そのもの、(2)の平面全体の探究が模索される。そうした『クルアーンにおける神と人間』での文化学への拡張を論ずる際に井筒が参照するのは、ヴァイスゲルバーの *Weltgestaltung*（〔言語における〕世界形成作用）についての考察、並びに *Weltanschauung*（世界観）の考え方である（井筒が『クルアーンにおける神と人間』で特に挙げるのは、Leo Weisgerber, *Grundformen sprachlicher Weltgestaltung*, Köln u. Opladen, 1963）。

こう記述すると、西洋における言語理論をイスラーム思想研究、ないし中国思想研究に持ち込んだと見られるかもしれない。だが、単にそれだけに留まらない。我々にとって馴染みがあり、かつ、井筒が間違いなく念頭に置くのは中国学で言われる訓詁であると思われる（本書『スーフイズムとタオイイズム』第二部での老荘思想研究では、特に『老子』の文章を解釈する際に丹念に訓詁を検討した形跡が見える）。中国学において訓詁は、研究上必須のデバイスである。「訓詁」は、或る語（漢字一字）を解するのに別の語（ほとんどの場合に漢字一字）で置き換える注釈形式のことである。現在の漢和辞典では訓詁を明示しないことが多いが、代表的な漢和辞典、諸橋轍次『大漢和辞典』では伝統的な訓詁が明示され、古典期に作成されたアラビア語辞書も訓詁に類するものが基盤となる。一つの語には複数の訓詁が通常附され、それによってその一つの語は多様な意味の拡がりを持つ語と把握される。古典文献の解釈者は、そうした複数の訓詁のなかから適切な訓詁を採り出す作業を行う。加えて重要なのは、イスラーム文化内でも訓詁に類するものがあり、古典期に作成された辞書は、そうした訓詁（アラビア語一字を別のアラビア語一字に置き換える注釈）を本に作成されることだ。我々は措くとして井筒は間違いなくこれも念頭に置く。スティーブン・ウルマンやレオ・ヴァイスゲルバーといった学者の方法論をそのまま井筒が己れの研究領域に当て嵌めるのではなく、むしろ、己れの研究領域の学的営為に即すし方で井筒が意味論の方法論を展開する。この論点には本稿下でしばしば言及するのでご記憶いただきたい。

英語著作で井筒が意味論を展開するときの基本はこれである。我々はクルアーンを現在読むことが出来る。井筒訳のクルアーンであれ（他の日本語訳クルアーンであれ）、アラビア語のクルアーンであれ、手にすることが出来る。アッラー (*Allāh*) というアラビア語は、ほぼ誰もが知る。だが、アッラーという語を我々は「神」という日本語に置

き換えて、「神」という日本語で理解しようとしていないだろうか。ラップ (*Rabb*) という語がある。これは通常「主」という語で訳されるが、例えば、「吾が主よ」と訳した瞬間に、そして、そうした訳を読んだ瞬間に「主」を現在の日本語の語感で理解していないだろうか。現在の日本語の語感において、ほとんどの場合が、キリスト教の文脈で言われる「神」と「主」で概念把握するのではなかろうか。だが縦しんば、アッラーと神を或る程度意味が重なる語と見做したとしても、アッラーという語を取り囲む語の集合、並びにアッラーという語がそうした語群と結ぶ意味聯関が、聖書における神のそれと違うからだ。クルアーンを理解するということは、現在の我々が使用する「神」という語が帯びる概念把握から観て、歪んでいると認識することでない。クルアーン内部において「アッラー」という語で何が諒解されているかを知ることだ。『クルアーンにおける神と人間』で「アッラー」という語が帯びるさまざまな意味聯関を井筒が執拗に問うのは、こうした根柢的な意味論的把握に本づく。そして、アッラーという語がクルアーンの語彙のほぼ全域にその意味聯関網が及ぶのにも注目していただきたい。『意味の構造』では明示化されない語彙全体に及ぶ意味聯関網の問題が『クルアーンにおける神と人間』で浮上するのは、こうした事情にも依る。

クルアーンの語彙に含まれる他の語と較べるならば、アッラーという語は、圧倒的に、意味聯関網の拡がる範囲が広い。そして『クルアーンにおける神と人間』という書名に見えるもう一つの語、人間——アラビア語で *insān*——も、クルアーンにおいて意味聯関網が拡がる範囲がアッラーに劣らず広い。何故ならば、クルアーンという神の発話は全体として、間違いなく、人間に向けられるからだ。人間という語の意味聯関網は、クルアーン的全語彙が人間に向けられることから観て、クルアーンの語彙の一部だけに係わるのではなく、クルアーン的全語彙に係わる。クルアーンを研究領域にする場合に、或るアスペクトを切り取って考察するのも一つの研究方法である(クルアーンの倫理用語に着目した『意味の構造』の研究方法是これである)が、他方で、クルアーン全体(意味論的に言えばクルアーンの語彙全体)そのものを考察する研究方法も理論上在りうる。井筒が『クルアーンにおける神と人間』で設定した神と人間という二軸／二極は、クルアーンの語彙全体、クルアーンの語彙そのもの(より一般的には、当の言語文化の語彙そのもの、語彙全体)を考察する際の頗る重要な装置(デバイス)となる。神と人間という二軸／二極は、クルアーンが神の語りだという、語彙全体の特殊性に依存するのは間違いない。これは単にクルアーンだけに限られない。意味論的方法論を扱う限り、その装置(デバイス)はクルアーンより外のものにも適用可能でなければならない。二軸／二極構造の本質は、意味論を方法論的に存在や世界観(ないし文化学としての意味論)に披くことにある。

英語著作第四作である『信の構造』は真に重要な著作である。当初の英語著作翻訳の出版計画では『イスラームの信仰』と題されていたが、無理を言って、題名を変更してもらった(原題は *Concept of Belief*)。何故か。題名に「信仰」という語があるだけで内

容が誤解されてしまうからだ。日本語で「ムスリムは信仰を有っています／信仰心が篤いのです」と言った時の「信仰」で何を我々は概念把握するだろうか。日本人（ムスリムでないとする）がこの言を聞いた時にそれに反対する者はいないだろうし、ムスリム（日本人でないとする）もそれを聞いて（アラビア語やペルシア語等に訳されたとする）と問題があるので、英語に訳されたとする）、敢えてそれに反対しないだろう。両者がこの言を是認する。だが、本当に同じ意味で理解しているのか。少なくとも古典文献のなかでイーマーン (*īmān*) やイウティカード (*i'tiqād*) などの語が概念把握される限りにおいて、英語の *faith* と違う。当然のことながら日本語の「信仰」は、ほぼ英語の *faith* の意に限定されて諒解されており、*belief* の意は含まない。何故なら、*belief* は宗教的文脈以外でも「信念を抱く」との意味で用いられるからだ。例えば、明日雨が降るだろう、との信念を抱く場合にもこの語が用いられる。イウティカードはそうした意味を帯びた *belief* とほぼ等価語である。だが、イーマーンはイウティカードとは違う（ただしイーマーンとイウティカードはまるで違う語なのでなく、ほとんどの場合、イウティカードの一種としてイーマーンは解される。このニュアンスも込めて *Concept of Belief* と *belief* が用いられる）。何故なら、イーマーンの伝統的な訓詁は、タスディーク (*taṣḍīq*, 字義通りには、真と見做す) と、ターアート (*tā'āt*, 服従して為す行為群) であって、これらの訓詁を如何に理解するかがイーマーンの概念把握に頗る重要な意味を帯びるからだ（リチャード・フランク「知とタクリード——古典期アシュアリー主義における宗教的信の基礎付け」『*Knowledge and Taqīd: The Foundations of Religious Belief in Classical Ash'arism*,<sup>11</sup> *Journal of the American Oriental Society* 109, 1989, 三八頁を参照。この論文は『信の構造』を補う必読論文。『信の構造』が不十分にしか展開しない論点を精密にフォローする。フランクの名を訳者が出すのは、井筒の英語著作群、特に『信の構造』の真の理解者であり、その論の缺落部分／空隙を埋めようとするからだ。フランクは現代の我々以上にイスラーム思想における訓詁、英語で彼は *equivalents* と表現する、の重要性をきちんと受け止める研究者である）。

『信の構造』が真に重要な著作だと上に言った。それは、訓詁の問題を暗暗裡に含むことだけを言うのでない。ほとんどのイスラーム研究者が採り上げないイブン・ハズム (*Ibn Ḥazm*, 一〇六四年歿) の言語論、そしてイブン・タイミーヤ (*Ibn Taymiyya*, 一三二八年歿) の言語論を、本質を抽出するし方で提示することもその評価に係わる。『信の構造』が何故あれほどまでにイブン・ハズムとイブン・タイミーヤを大きく採り上げるのかがほとんどの読者に解らないだろう。イグナツ・ゴルトツィーハーの『ザーヒル派—その教説と歴史—』 (*Ignaz Goldziher, Die Zāhiriten: Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Leipzig, 1884. Wolfgang Behn の英訳がある。 *The Zāhirīs: their Doctrine and their History*, E. J. Brill: Leiden, 1971) におそらくは端を発する。同書第八章にイブン・ハズムのザーヒル主義を信奉する文法学者アスィールッディーン・アブー・ハイヤーン (*Athīr al-Dīn Abū Ḥayyān*, 一三四四年歿) の逸話が記される。文法学にイブン・ハズムのザーヒル主義を

適用したアブー・ハイヤーンは、同時に、イブン・タイミーヤを高く評価する。だが、イブン・タイミーヤと文法について議論を交すなかで、アブー・ハイヤーンはイブン・タイミーヤと袂を別つ。『ザーヒル派—その教説と歴史—』はイブン・ハズムの革新的なザーヒル主義がイブン・タイミーヤの革新主義と交錯した瞬間を描くと言ってもよい。だが、それ以上のことが述べられる訳でない。

イブン・ハズムの言語論は、クルアーンないしハディースという彼から見て四百年前の発話を、それ以降さまざまに意味論的に変化を被ったアラビア語でなく、クルアーンが下された、ハディースが発話された、その特定の言語的平面において理解することを基軸に据える。当時話されていたアラビア語語彙群のなかで或る意味を帯びる諸語で以てクルアーンは語られるのだが、言語現象としてのクルアーンはそれに留まらない。当時のアラビア語語彙群の意味聯関に何ら変化を齎さなければクルアーンが新たに伝える内容はほぼ零に近くなるからだ。イブン・ハズムは「タスミヤ」(*tasmiya*, 語による名指し、ないし語の意味附与)という語を、クルアーンが既存の語に特殊な意味付けを施すことの意味で用いる。クルアーン内部には当時のアラビア語語彙群の意味聯関そのままに語られる箇所もあり、そうでなく、当時のアラビア語語彙群の意味聯関に神が変更を加えて語を用いる箇所もある。より一般的に言うと、クルアーンの内部に術語的用法と一般的用法の二種が弁別されるということだ(『信の構造』第三章第二節に引く「ニファーク」(偽善)、第四章第二節に引く「イスラーム」と「イーマーン」の分析、第七章第一節に引かれる「タスディーク」の分析を参照されたい)。そして個々の事例において、特定の訓詁が術語的用法なのか一般的用法なのかの篩にかけて、クルアーンないしハディースの意味を特定してゆく(少し敷衍すると。イブン・ハズムの言語論は従来の訓詁—これが意味論であるのは既に指摘した—に対してメタ意味論を形成する)。井筒が『クルアーンにおける神と人間』で用いた意味論分析と相同的な分析が其処に見える(同書でジャーヒリーヤ期の語の用法とクルアーンでの語の用法が執拗に較べられるのを参照されたい。イブン・ハズムに即して言えば、前者が一般的用法であり、後者が術語的用法である)。これは、『クルアーンにおける神と人間』がイブン・ハズムの方法論を単純に適用したことを意味するのではない。ここで我々が押さえておくべきは、井筒が、我々にとって把握しづらい文化現象を、外から持ち込んだ理論に落とし込んでゆくのではないこと、そうではなく、少なくとも部分的に、当の文化現象を担う伝統のなかで行われてきた解釈行為を己れの中に内在させつつ分析する。これが井筒の意味論の本質である。この姿勢は常に一貫しており、『存在の概念と存在の実在性』第三部「ワフダト・ル＝ウジュードの分析——東洋諸哲学のメタ哲学に向けて」の「方法論的に言って、私たちにあって本質的なことは、先ずは、体系全体の中心的眺望、ないし、内側から体系を活性化する精神を把握して、それを言い述べて、その中心的眺望が組織的に展開するものとしてその体系を記述することである」や、同書第四部「サブザワーリー形而上学の根本構造」後書きの「さらに言えば、東の哲学的叡智の守護者たちが世界哲学に寄

与するよう意識的で体系的な努力を始めねばならない時が来たと私は固く確信する。しかしながら、そうした試みが実行に移されるためには、東の人々が己れの哲学的遺産を分析的に省みて、この時代に聯関することはそれが何であろうと、過去という闇のなかから搦み取り、現在の知的状況に適うし方で己れの考察結果を提示せねばならない」などの発言は、己れが意味論的分析で為して来たことを叙述するように見える。中国思想で訓詁が歴史的に蓄積されてゆき、経書を読む際の基本となってゆくのと同じく（イスラーム思想でも同種の訓詁が蓄積される）、クルアーンという発話の一部にクルアーン固有の「タスマヤ」があるとの言語観が歴史的に醸成されていった。それが一定の理論にまで昇華したのがイブン・ハズムにおいてだったとすることが出来る。例えば、初期ハーリジュ派の一部にそれが既に見え、そしてムウタズィラ派バスラ学団にとっても、やや意味合いは違うが「タスマヤ」は重要な術語である（アシュアリー学団は己れの言語理論を言い述べる際に「タスマヤ」を避ける傾向がある）。

『信の構造』に引かれるイブン・タイミーヤはイブン・ハズムのそれとやや違うが、やはり意味論的分析法を提示する（『信の構造』第四章第二節を参照）。イブン・タイミーヤの言語論の特徴は、構文論的色彩を帯びる。「ワ」(wa) という接続詞が複数の語を結ぶときに帯びる機能にイブン・タイミーヤは注目する。現実問題として、古典アラビア語テキストを読む際に最も大きな問題が生ずるのは、特定の箇所に見えるこの「ワ」を如何に理解するかである。古典アラビア語テキストの和訳を読みづらく思われた人も多と思う。その主要な原因の一つは、「ワ」を機械的に「……と……と……」といった具合に訳してしまうことにある。イブン・タイミーヤの分析対象（ターゲット）がクルアーンとハディースであるのは言うまでもない。語は複数の語義素ないし意味内包群を帯びる場合があるというのがイブン・タイミーヤの根本的な発想である（これまで用いた語を遣えば、語そのものが複数の訓詁で表現される意味群を帯びるということだ）。複数の語義素が如何なるし方で文章上に立ち現れるかは当の発話される文脈に依る。イブン・タイミーヤは、非限定用法（ムトラク、*mutlaq*）と限定用法（ムカイヤド、*muqayyad*）という術語でさまざまな文脈に対処しようとする。非限定用法では、当の語が帯びる全ての語義素が意味されており、限定用法（何がしかのし方で「特定の語義素」を強調するために、「当の語」と「特定の語義素」といった具合に句作りする場合）では、「当の語」は「特定の語義素」から区別されて限定せられた意味を帯びる。イスラーム思想史のなかで言語思想は頗る大きな地位を占めるが、取り分けて、イブン・ハズムとイブン・タイミーヤの言語論は、語の帯びる機能に注目した点で特筆すべき大きな流れを形成する。若干、補記しておくが、イブン・ハズムもイブン・タイミーヤも、論理的に観れば、外延論理を採用する。これがアリストテレスの論理学に淵源するか否かはここでは問わない。だが、ムウタズィラ派バスラ学団と古典期アシュアリー学団（西暦十一世紀までのアシュアリー学団を指して言う。勿論、ガザーリーは含まれない）は外延論理を採用しない（内包論理だけを扱う）のを覚えておかねばならない。例えば、『信の

構造』第四章第一節に掲げられるイブン・タイミーヤの論は、古典期アシュアリー学団のバーキッラーニーの説を、古典期アシュアリー学団の言語哲学上前提に含まれぬ外延論理で以て論駁する（「全ての～は～である」という全称命題の発話は古典期アシュアリー学団の言語分析の対象とならず、常に、何か具体的な眼の前に在る「もの」についての言明が分析の対象となる）。

井筒意味論の原風景をこれまで素描してきた。次に、井筒意味論が如何に展開したかを辿っておきたい。結論を先に言えば、井筒の英語著作群での歩みは、意味論の適用可能性の探索、と纏められる。『クルアーンにおける神と人間』（並びに『意味の構造』）は一目（ひとめ）整合的だ。クルアーンという閉じられたテキストを扱うからである。ムハンマドに最初の啓示が降（くだ）ってからムハンマド逝去による啓示の終焉までの高だか二十年強の時の経過があるに過ぎない。クルアーンが啓示として降されたのは、単純化して言えばアラビア語の特定の一時点での言語平面においてだ。無論、アラビア語のその特定の一時点での言語平面にクルアーンが何がしかの意味論的変革を齎す。そうした共時的な言語平面での言語的角逐ないし変化を『クルアーンにおける神と人間』は問題にする。他方、『信の構造』では、それとまるで違う意味論的分析を行う。同書で扱われる事象群／文献・資料群の歴史的経時経過（スパン）はかなりの長期に亘る。『クルアーンにおける神と人間』と較べるならば、通時的な側面が強く押し出された、だがそれだけに留まらぬ意味論分析である。

『クルアーンにおける神と人間』第一章第一節末で次のように言われるのを思い出しておく必要がある。この文章は井筒の意味論を考察する上で頗る重要な要素である。

今や、「クルアーンの意味論」という我々が用いる句のうちの「クルアーン」という語がクルアーンの *Weltanschauung*, つまり、クルアーンの宇宙観という意味でのみ理解せられるべきであるとするのは容易かろう。クルアーンの意味論は、主として、〈在る〉世界がその經典の有つ眺めにおいていかに構築せられるか、何がその世界の主要構成要素で在るのか、いかにそれらの構成要素が互いに聯関するのかという問題を扱うことになる。この意味で、クルアーンの意味論は、或る類の存在論——具象的で、生き活きとした動的（ダイナミック）な存在論——であって、哲学者が抽象的次元の形而上学的思索において遂行する静的（スタティック）な体系的存在論の類でない。クルアーンの意味論は、クルアーン諸節に反映せられた、在ると存在の具象的次元に定位した存在論を形作る。分析的にそして方法論的に主要概念群、つまり、クルアーンの宇宙観の構造において決定的な役割を担ったと思われる概念群を精査することで、クルアーンからこの類の生き活きとした動的な存在論を導くことが我々の目標となる。

井筒が「動的な」と言う場合に二通りの意味が込められるが、動的（ダイナミック）な存在論、つまり、或る世界観（Weltanschauung）ないし世界像の内部に在る、単純な哲学的概念分析では到達しえぬ、動的な側面を描き出す存在論を先ず採り上げよう。例えば、「ウンマ」（*umma*, ムスリム共同体）なり、「クフル」（*kufur*, 不信ないし感謝せぬこと）なりの語がある。尋常には、定義というし方でこれらの語が説明される。だがしかしである。「ウンマ」や「クフル」は単純に何がしかの日本語（英単語でもよい）に置き換えられるものでない。何故か。クルアーン全体に何がしかの世界観ないし世界像が在り、そのなかで「ウンマ」や「クフル」が意味を帯びるようになったからだ。これを語ないし概念の世界内配置と呼んでおく。クルアーンを我々が読む時に次のことを忘れがらぬ。神による言語的介入であるクルアーンが降される以前には「ウンマ」という語はムスリム共同体の意味を絶対に帯びない。アラビア語へのクルアーンの言語的介入によって初めて、ムスリム共同体という意味を「ウンマ」が帯びる。だが、単に「ウンマ」にムスリム共同体という意味が附与されたのではない。「ウンマ」には多くの関連語があり、それら関連語群の否定的／消極的なし方でこの語への関連や、肯定的／積極的なし方でこの語への関連が「ウンマ」という語が帯びる意味内容を定めてゆく。「クフル」という語に関しても同じ。また「ウンマ」と「クフル」の間にも或る類の否定的／消極的な関連があるのに注意。そうした形で、クルアーンに見える諸語（これは無限ではない）が相互にさまざまなし方で関連し合うことで、クルアーン全体の語彙が構成される。これを井筒は「組織化された概念の総体」（whole organized body of concepts）と言う。また、エドワード・サピアの言を用いて「クルアーンの全体系が有つ性質と機構を統御する「構造的特徴」（structural genius）」と『クルアーンにおける神と人間』が言うのを、第一階、第二階などといったし方で階層化することで、ないし類と種というカテゴリーを用いたし方で、静的な構造の下に概念を整理してゆくことを念頭に置いて理解してはならない。語の関連構造を観る限り、或る一つの語彙の中に在る一つの語はその語彙中のどの語にも何がしかのし方で関連しうる。井筒が言う動的な存在論は、そうした諸語の関連の全体が、諸概念を「組織化」し、何がしかの世界観を構成するさま、諸概念が組織化しゆく／組織化されゆくさまを出来る限り精確に描き出すことだ。存在論は、哲学者だけの占有物ではない。我々は世界を観て、その世界を何がしかのし方で把握する。それは誰であろうとそうである。そうした世界の把握には、さまざまな事物の成り立ち、さまざまな事物の起源、世界を眺めている者そのものの起源、さまざまな事物が世界を眺めている者にとって帯びる意味内容、さまざまな事物の相互関連などが含まれよう。さまざまな事物は必ず「～で在る」（being）と把握される。日本語で、「馬だ」「ダイオウグソクムシだ」「パンダだ」「アルパカだ」「エリマキトカゲだ」などと言うのがそれである。単に気になる動物を挙げたのではない。五十年前には、「馬だ」より外の発話は、「これ何」だったはずだ。三十年前には「馬だ」「パンダだ」より外の発話が「これ何」だったと記憶する。我々の世界把握は刻一刻と変化する。我々のこうし

た概念把握の変化＝語彙の変化を観れば、語ないし概念——そして世界観——が何がしかのし方で組織化されていることが察知されよう。語ないし概念、そして語彙・諸概念の総体、が如何に組織化されているかを観ること、記述することが井筒の言う動的存在論だ。そして上に挙げた、スティーブン・ウルマン『言語と意味』訳者序で「ある語が他のどの範囲の語と意味上おかしくない結合をつくり文の構成に参加するかという、言語のいわば動的な面における意味の構造に関係しているのである」と解される第三項目の、文化学としての意味論研究側における精確な対応物であるのが判ろう。

動的存在論たる、文化学としての意味論で分析されて記述される内容を井筒自らが暫定的なものとして評価するのを見逃してはならない。これはよくあるクリシェ(決まり文句)で決していない。我々は、意味論的分析を遂行する上で鍵語(キー・ターム)ないし中心語を何がしかのし方で決定しなければならない。本来、動的存在論たる、文化学としての意味論は、対象である語彙群の多層の意味関群全体をそのままの形で取り出したい。それが動的存在論であることの礎だからだ。しかし我々は語彙群の多層の意味関群をそのままのし方では絶対に把握できない。何処かに鍵語ないし中心語(や中心諸語)を見い出さねばならないのはそのことに由来付けられる。そしていずれの語を鍵語や中心語とするかは研究者に委ねられている。これは、意味論にとって重大な瑕疵なのだろうか。訳者はそうではないと思う。井筒自身が使う「構造化」という語(『意識と本質』後記に見える「共時的構造化」の「構造化」)を用いてそれを説明しておく。意味論研究が目指すのは多層の意味関群の「構造化」であるが、「構造化」は単純な作業ではない。もし仮に、或る一段階での「構造化」に問題があるとすれば、次の段階でそれを修正する。そして往々にして或る一段階での「構造化」が不充分である場合があるが、それは次の段階、次の次の段階でその不充分さを部分的であれ解消する。或る段階の「構造化」に何がしかの瑕疵があるとしても、それは、「構造化」そのものの瑕疵ではない。こうした意味で、意味論分析の結果が、ほぼ常にヒューリスティックであり、常に方法論的仮説で在り続けるとしても、意味論分析そのものが成立しない訳ではない。事実、『クルアーンにおける神と人間』は、その主題(文字通り、クルアーンに見える神と人間)について、欠損がまるでない充実な記述(全てを完全に網羅した記述)を提示する訳ではない。むしろ、『クルアーンにおける神と人間』は次のような条件文で解釈すべきだと思う。『クルアーンにおける神と人間』における記述が真であるならば、語彙群の多層の意味関群全体を多少なりとも目の粗い網で篩い分けることになるものの、動的存在論としての意味論が成立することが真である。言い換えると、『クルアーンにおける神と人間』における記述が何がしかの意味で成功していることが、方法論としての意味論、ここでは特に動的存在論としての意味論が方法論として成立しうることを示す、ということだ。『クルアーンにおける神と人間』におけるクルアーンの語彙群を対象とする意味論分析は、方法論としての動的存在論としての意味論の一つの例である。そうした例を少なくとも一つ、或る程度説得的に示すことが出来たならば、方法論としての



動的存在論としての意味論は、方法論として成立する。私はこの点に関して、何の異存もない。

動的であることの一つの意味、つまり、文化学としての意味論が動的存在論であることは説明できたことにする。動的であることのもう一つの意味をごく簡単に述べておく。文化学としての意味論が対象とする、或る文化の、或る歴史的な特定の時における、語彙の集合ないし各々の語が帯びる意味聯関網は確かにそれを切り取ってみれば、固定的な対象としてある。だが、現実には、そうした理想的平面は存在しない。或る切り取られた平面は必ず歴史的にそれに先立つ、ないしそれに後続する平面に挟まれる。切り取られた或る平面は全く同じ意味聯関網を有つ訳でない他の平面と必ず緊張関係にある（ソシュールの言語論において、ラング（語彙）とパロール（発話）がそうした緊張関係にあること、井筒が『クルアーンにおける神と人間』で実際にソシュールを引くことなどを想起されたい）。その緊張関係を如実に記す、ないしその緊張関係が明瞭に判るテキストがクルアーンである。前イスラーム期（ジャーヒリーヤ時代と言われる）のアラビア語の語彙群が含み有つ意味聯関網（ラング）は、クルアーンが言い述べる意味聯関網（パロール）と違う。だが、クルアーンが言い述べる意味聯関網（パロール）は前イスラーム期の意味聯関網（ラング）を利用することでしか成立しない。そしてクルアーンが言い述べる意味聯関網（パロール）は時の経過とともにアラビア語に埋め込まれてラング化するのだが、そうした意味聯関網もまた別のパロールが成されることで変化（これについては『クルアーンにおける神と人間』第二章第二節「クルアーンとポストクルアーン諸体系」を参照されたい）。文化学としての意味論がおのずからに有つもう一つの動的相は、文化学としての意味論の対象が帯びるこうした在り方に由来する。これは存在論的側面ではなく、言語が時的流動性を帯びる側面である。

文化学としての意味論は、或る文化の歴史的な或る一時点で切り取った言語平面しか扱えないものでない。確かに『クルアーンにおける神と人間』において意味論的に分析されるのは、歴史的な二つの時点での二つの平面が頗る近接する事例（ケース）である。だが、文化学としての意味論は、長期に亘る語彙並びに意味聯関群が変化したり、また語が増えたりする事例にも有効である、ないし少なくとも有効でありうる。それを試みたのが『信の構造』である。これを以てずっと前に挙げた学生の質問に対する回答としたい。そうした文化学としての意味論は History of Ideas（概念の歴史）の考え方と同じだと思われるかもしれないがそうではない。例えば、「イーマーン」（*īmān*, 信ずること）という語が帯びる意味概念／意味内包が歴史的にさまざまに変わってきたことを『信の構造』は記述したいのではないし、それを目指す訳でもない。ポストクルアーン期は幾つもの歴史的言語平面で切ることが出来る（原理的には、無数の歴史的言語平面で切ることが出来る）。そのうちの幾つかを暫定的に（ヒューリスティックに）選び、そうした幾つかの歴史的言語平面の個々の平面を分析することで、語彙並びに意味聯関群の変化を記述することが出来る。「イーマーン」という一つの語が単独で理解しえないこ

とは、文化学としての意味論の前提である。例えば、クルアーンに見える「イーマーン」という語は、原理的にはクルアーンの語彙全体のなかで何がしかのし方で無数の意味聯関を帯びる。ポストクルアーン期の無数に在る歴史的言語平面群でも、原理的には個々の歴史的言語平面内で無数の意味聯関を帯びる。こうした二重の（無限ではないにせよ）無数の裡から歴史的に如何に「イーマーン」が分析されてきたかは、仮に「イーマーン」を中心語とすれば、それを取り囲む幾つかの鍵語（キー・ターム）（そうしたキー・ターム群はイーマーンと積極的／肯定的に聯関することもある）と、その対立語（ここではイーマーンの対立語）を取り囲む幾つかの鍵語（キー・ターム）群とを、歴史的時的言語平面群の個々に設定することが意味論分析遂行上、必要な準備作業となる。

ここで指摘しておくべき、本書と密接に聯関し、かつ後の日本語著作とも聯関する重要な点が二点ある。一つは次のことだ。クルアーンという閉じられたテキストを対象とした意味論分析と較べて、現在利用可能などという限定が附されるものの、歴史上の諸時点に散らばるほぼ無数のテキストの中から意味論分析に不可欠な準備作業を行い、実際に意味論分析を遂行すること（『信の構造』ではそうした意味論分析が現に行われている）は困難極まりない。如何に意味論分析がヒューリスティックな結論にしか結実しないとは言え、あまりにも分析が粗雑にならないか、との疑念が生ずる（確かに『信の構造』には幾つかそうした箇所が見える）。だが、『信の構造』の発想が卓抜なのは、書全体を実験的試みとしておいて（意味論分析がヒューリスティックであることは其処に織り込まれる）、結論において、意味論の第二ステージ——意味論の適用可能性の拡大——を提示することにある（こうした著述法は本書『スーフィズムとタオイズム』においても同様であることを確認されたい。本書第三部が『信の構造』の結論部に相当する。その第三部故に、本書は意味論の第三ステージを形成することになる）。『信の構造』における意味論の適用可能性の拡大は、「[諸語が] 意味範囲を繞って相争う場」(meaning arena) という意味論的装置（デバイス）の導入が象徴する。これは意味論的領域（ないし意味の場、semantic field）とよく似た装置（デバイス）であるが、両装置（デバイス）の機能はまるで違う。意味論的領域は、中心語の周りに鍵語群を配置した作業仮説的な場であり、それ自体は、静的構造を帯びる。これまで動的であると記述されてきたのは、複数（原理的には無数）の意味論的領域を含む意味論的領域群全体——語彙全体——の動的構造の「動的」を指してきた。意味論的領域（ないし意味の場、semantic field）は、共時的平面で用いられる装置（デバイス）だということである。それに対して、『信の構造』で導入される「[諸語が] 意味範囲を繞って相争う場」は通時的、ないしより精確には、貫時的装置（デバイス）である。語の意味は時の流れのなかで常に変化する。そうした変化は長い時間をかけて顕在化するかもしれないし、短期間で顕在化するかもしれない。語の意味の変化は、孰れにせよ、通時的／貫時的に起こる（場合に明示的になる）。こうした通時的／貫時的変化を織り込んだ装置（デバイス）が「[諸語が]

意味範囲を繞って相争う場」だ。「〔諸語が〕意味範囲を繞って相争う場」は複数の共時的平面を跨いでもかまわない。むしろ、複数の共時的平面を跨がなければ「〔諸語が〕意味範囲を繞って相争う場」は明示的にならないと言った方がよい。平明には、これまで「文化学」と呼んできたものが、「歴史・文化学」に拡張される。

『信の構造』の結論が述べる判りやすい例は、「イーマーン」と「イスラーム」の二語である。イスラーム初期には両語の人を指す語形「ムウミン」と「ムスリム」はほぼ同義であり、同じし方で「カーフィル」と相対立する。そこにはまだ「〔諸語が〕意味範囲を繞って相争う場」が成立していない。政治的な対立なり、訓誥なり、言語的考察なりに本づいた、語のさまざまな概念把握が為される——この場合にも個々の場合（ケース）で各々に意味論的領域が形成される——ことで、各々に設定された複数の意味論的領域は全体として互いに角逐する（角突き合わせる）場が形成される。例えば、イーマーンの訓誥の裡、タスディーク（真だと見做すこと）のみを採択し、ターアート（服従して行う行為群）を撥無した場合と、タスディークとターアートを共にイーマーンの語義素として認める場合とでは、概念把握がまるで違って来る。概念把握が違うということは意味論的に言い直すと、イーマーンの意味論的領域がそれぞれの場合で違って来るということである。そうしたイーマーンの複数の意味論的領域群を重ね合わせれば、そこに「〔諸語が〕意味範囲を繞って相争う場」が生じていると把握しうる（実際には、イーマーンの訓誥であるタスディークを如何に概念把握するのか、さらにはターアートを如何に概念把握するのか、という下位の意味論的領域群も違って来るので、井筒が実際に提示するよりは、もっと精密な意味論的分析が可能になる）。この事態は、中国思想における名実論争に即して言えば、名と実が如何に対応しているかの把握が、複数の意味論的領域群の間でずれていることなのだ、ということも出来よう。

『信の構造』が頗る重要な作であることは既に指摘した。その要点は次のものだった。イーマーンという語が信仰と訳されてしまうと我々はイーマーンという語を「信仰」という日本語で概念把握してしまう。だが、アラビア語の語彙の総体のなかでのイーマーンという語と日本語の語彙の総体のなかでの「信仰」という語は、意味論的に分析すれば、まるで違う意味論的領域（複数の語が取り囲む領域）を形成する（仮に周りを取り囲む諸語がアラビア語と日本語の間で最低限のし方で翻訳されると仮定しておく）。少なくとも日本語では、「信仰」がキリスト教のその意味を強く有するのに対して、アラビア語の語彙の総体のなかでのイーマーンはそれをほとんど含意しない。『信の構造』は意味論という方法論でその誤解を排する（『意味の構造』もそうであったし、『クルアーンにおける神と人間』もそうであった）。「信仰」ではなく、ややニュートラルな「信」という訳語を択んだのは、同書全体の意図を汲んだからであった。こうした意味論は二つの側面を有する。やや通俗的に言えば、当の文化（対象となる文化）を当の文化そのものに即して理解することが第一の側面。これは既に述べたことから明瞭であろう。第二の側面は、当の文化を理解する主体が、必ずしも当の文化に帰属していなくてもよい

という意味で客観的な分析が出来ることである。文化を一般的に Cn とする。意味論は、C1 や C2 を個々に観る場合には絶大な効力を発揮する。C1 を観察する者（観察者 a）が仮に C1 に帰属せず、C2 に帰属するとしよう。意味論が首尾よく行われたならば、C1 に帰属する同じ C1 を観察する別の者（観察者 b）も、その意味論分析を受け容れるだろう。少なくとも観察者 b は観察者 a の意味論分析を検討に値すると見做すだろう。意味論の客観性故に、誰でもがその意味論分析に参加しうることがここでは重要である。だが、『意味の構造』『クルアーンにおける神と人間』『信の構造』ではアラビア語文化、特にクルアーン期以降のアラビア語文化に焦点を当てる。Cn ではなく、例えば C1 に特化した意味論分析であり、それを特定文化中心型意味論と呼んでおく。これが自文化中心主義でないのに注意されたい（後年、井筒は意識的に自文化中心主義に寄るが、それが井筒の全てではない。井筒の自文化中心主義については後述する）。特定文化中心型意味論は、自文化であれ、他文化であれ、特定の文化を対象とする意味論を言い表したものである。誤解のないように付け加えておくと、特定の文化が他の文化に較べて重要だと言っているのではまるでない（例えば、ペルシア語文化がアラビア語文化に較べて重要度が低いと言っているのではない）。井筒の一連の英語著作には、意味論——より精確には、動的存在論たる、文化学としての意味論——を方法論的に整備するという一貫した筋があるのを忘れてはならない。そして、本書『スーフイズムとタオイズム』は、連作『意味の構造』『クルアーンにおける神と人間』『信の構造』で順次試行された意味論の方法論的整備をさらに推し進めて、特定文化（C1）を普遍的に Cn に披こうとする。これを文化一般指向型意味論（ないし文化間対話型意味論）と呼んでおく。無論、文化一般指向型意味論が特定文化中心型意味論を撥無する訳ではない。

では、文化一般指向型意味論は『スーフイズムとタオイズム』で如何なるし方で方法論的に整備されたのか。『スーフイズムとタオイズム』第三部全体がそれを提示するのだが、決して明示的にそれが示される訳でないので、訳者の理解する限りで本書第三部を翻案するし方でその問いに応えておきたい。

『スーフイズムと老荘思想』は、「共通言語」がまるでない<sup>4</sup>—通常の対話が前提とする共通言語がまるでない二つの体系——イブン・アラビーの体系（アラビア語の体系）と、老子・荘子の体系（漢語の体系）——を比較する。そうした比較が何故可能なのかという問いに井筒は本書第三部において意味論の方法論を拡張することで応える。『スーフイズムと老荘思想』では、或る特定の文化 C1 と或る別の特定の文化 C2 が比較されるので、一足飛びに Cn へと披かれるのではないのだが、もしその方法論的拡張が妥当であるならば、本書は、Cn へと披かれる、さきやかだが重要な第一歩と成る。『スーフイズムと老荘思想』第三部で提示される、この意味論の方法論的拡張については、節を改めて述べたい。

## 二、『スーフイズムと老莊思想』における意味論の方法論的拡張

『スーフイズムと老莊思想』第三部第一章で井筒は、文化一般指向型意味論の要である公理を導入する、ないし発見する。それは次のように公式化する。まずは意味論の基本構造を確認しておこう。本もとの意味論は、意味論的領域(ないし意味の場、semantic field)を基本単位とする。意味論的領域(意味の場)は、焦点語の周りに複数のそれに隣接する鍵語(キー・ターム)群が配置される、そうした領域(ないし場)のことであった。焦点語が帯びる意味は、焦点語そのものが有する語義で独立に決定されるのではなく、その当の中心語／中心概念を取り囲む複数の隣接鍵語群が決定する。意味論のこの基本単位は、必ずしも固定的なものでなく、或る意味論的領域(意味の場)で焦点語と見做された語は、別の意味論的領域では他の焦点語の周りの連関鍵語群の一つであるかもしれない。そうしたし方で一つの意味論的領域(意味の場)は他の意味論的領域(意味の場)と共存しつつ、複数の意味論的領域群は何がしか一つの全体を志向する。意味論的領域群の総体、ないし意味論的領域群の総体が志向するそうした全体は、何がしかの中心語／中心概念を取り囲む複数の意味論的領域群の総体と解されるかもしれない。そしてそうした中心語／中心概念は一つではなく複数在りうるかもしれない(同じ複数の意味論的領域群を有するとしても、それらの構成のし方によって、中心語／中心概念の扱われ方が複数在るかもしれない)。

さて、『スーフイズムと老莊思想』第三部第一章で井筒は、そうした複数の意味論的領域を包摂する鍵語のなかの鍵語、中心語を特定する。それが〈存在〉である。通常、対話は共通言語を用いてなされる。通常の意味で共通言語がない、イブン・アラビの語彙と、老子・荘子の語彙に対話は成立するのか。井筒は、それに是(イエス)と応える。井筒が是と応えるための意味論的公理は、意味論の基本的レベルで言えば次のようになる。二つの体系において、一つの体系(体系A)で一つの焦点語とそれを囲む鍵語群から成る意味論的領域(意味の場)があり、他の体系(体系B)において、そうした一つの焦点語を缺くものの、鍵語群が意味論的領域(意味の場)が成立するのを示唆する場合には、体系Aの焦点語を借用してもよい、がそれである。井筒が次のように言うのはそうしたし方においてだ。

或る中心概念が二つの体系〔体系Aと体系B〕で機能するものの、一方の体系〔体系A〕にしか言語的対応物がない場合を考えてみよう。その当の中心概念が言語的に確定しておらず、流動的で一定の言語形態がない体系〔体系B〕内で、その中心概念に焦点を合わせ(ピンポイントし)、何がしか一定の「名」でその中心概念を固定せねばならない。もう一方の体系〔体系A〕で用いられる語がその概念とびたり当て嵌まるなら、「名」をその体系から借りることが出来る。

二つの思想体系を各々の思想体系全体に即して較べる場合には、二つの体系全体を何がしかのし方で統轄する中心を定めることになる。その場合には、思想全体の裡の或る特定の意味論的領域（意味の場）に即して比較されるのではなく、複数の意味論的領域群から成る全体の中心（中心概念）に即して二つの思想体系が比較される。井筒が『スーフィズムと老莊思想』第三部第一章で意味論的比較可能性を問うときに焦点を当てるのは、そうした中心概念である。

やや蛇足ながら、井筒がしばしば思想全体を活性化する「生き生きとした精神」に言及することも補足しておきたい。間違いなく、そうした「生き生きとした精神」は情緒的主観的な何かでなく、少なくとも部分的にこれまでに述べた、思想体系全体の中心に位置する概念に関連し、意味論的に解釈可能な何かである。例えば、本書第一部序文に次のように言う。

この偉大な思想家〔イブン・アラビー〕の「生の息吹き」そのもの、生き生きとした精神、哲学的思考を駆り立てる実存的根源を見通し、さらにイブン・アラビー自身がその深みから全存在論体系を構築するさまを順に追うことに主眼を置く。イブン・アラビーのような思想家を理解するには、全構造に浸透し、構造全体を活性化せしめる精神を把握せねばならない。さもなくば、すべてを摺み損ねよう。外から観察すれば確実に的を外す。知性的哲学的次元で研究を遂行するにしても、内側から思想を理解し、実存的感情移入とでも呼ぶべきものにより己れ自身で思想を再構築するよう努めねばならない。

イブン・アラビーは、単に神秘的体験をした神秘家でない。何がしかのし方で、アラビア語の語彙——純粋なアラビア語の語彙でなく、ムハンマドへの最初の啓示（西暦六一〇年）からイブン・アラビーの時代（西暦一二〇〇年を跨ぐ数十年）までに展開したアラビア語語彙理解の変転が含まれる——を用いて己れの体験を記述しようとする著述家でもある。イブン・アラビーが何がしかのし方で「全存在論体系を構築する」のは間違いなく。その存在論的思想体系は、意味論的に解釈可能な何かである。さらにそうした例を増やしておく。『クルアーンにおける神と人間』第一章「クルアーンの意味論」第四節「語彙と世界観」に次のように見える。

……結局のところ、我々が語の「関連的」意味と呼ぶものは、その当の文化の精神が具体的に姿を顕したもので、ないし結実したものであり、そして彼らの語彙の一部としてその語を用いるひとびとの心理的な、そして心理的在り方より外の在り方における一般的傾向を忠実に映し出すものに他ならない。

意味論的分析は、語形の構造を単に分析するのでもなければ、語形に附された本もとの意味の研究、つまり語原研究でもない。我々が語原を運よく知ることができ

たとしても、それはせいぜい語の「基本的」意味に至る鍵を与えうるにすぎない。語原研究は多くの場合、単なる推測作業に留まり、〔語原の〕ほとんどが解きえない神秘として残る。我々の把握する限り、意味論的分析はそれを越えることを志向する何かである。敢えてこうした意味論的分析を分類別けするなら、それは文化学となろう。或るキー・タームの基本的要素と聯関的要素の分析は、実際にそれを為し遂げた際に、一つの特殊なアスペクト、つまり、その当の文化に帰属するひとびとの意識によって経験せられる、在ったがままのないし在るがままのその文化が有する一つの重要な側面に、語の意味の二つの側面〔——語の基本的意味と、語の聯関的意味——〕の組み合わせが光を当てる、そうしたし方で遂行せられるべきである。我々が最終段階に至ったならばその為された分析が、ひとびとの把握のなかに実際に生きていた、ないし場合によって生きていた文化の構造全体を或る分析レベルの上に我々が再構築するのを補助するのでなければならない。これが、文化の「意味論的 Weltanschauung」と私が呼ぶものだ。

また、『存在の概念と存在の実在性』(The Concept and Reality of Existence) 第三部「ワフダト・ル＝ウजूドの分析—東洋諸哲学のメタ哲学に向けて」(An Analysis of *Wahdat al-Wujūd*: Toward a Metaphilosophy of Oriental Philosophies) には次のように見える。

ワフダト・ル＝ウजूドの構造分析に着手するにあたって、先ずはじめに、「構造」という語を純粹に形式的な意味で理解しようとするひとびとに私が同意しないことを強く主張しておかねばなりません。単なる形式、ないし単なる外的な形式的体系、との意味で理解される構造は私が目指す類(たぐい)のメタ哲学の構築にほとんど価値を有たない。無論、私も「構造」という語を何がしかの形式、ないし体系の意味で用います。私の特殊な目標にとって「構造」は内的分節(inner articulation)を帯びた体系を意味します。より具体的な用語を遣ってその考え方を表現するならば、「構造」は、多少なりとも良く組織化されて良く配置された幾つかの哲学的鍵概念により構成された、より高い階層(higher order)に属する一つの言語的体系、ないし概念的体系と理解されねばならない、ということです。しかしながら、その体系は、内的精神ないしその体系の背後に在って己れ自身を特定の形態のなかに顕す本もとの哲学的眺望の外的形態として把握せざるをえない。これが重要なポイントです。方法論的に言って、私たちにとって本質的なことは、先ずは、体系全体の中心的眺望、ないし、内側から体系を活性化する精神を把握して、それを言い述べて、その中心的眺望が組織的に展開するものとしてその体系を記述することです。

『存在の概念と存在の実在性』は一九七一年に刊行された論文／講演集、所収の「ワフダト・ル＝ウजूドの分析—東洋諸哲学のメタ哲学に向けて」は、エルサレムの

ヘブライ大学アジア・アフリカ研究所で一九六九年に行われた講演の記録。この講演は、時期的に、『スーフイズムと老莊思想』の慶應大学出版会版二冊本の刊行直後に行われたと言ってもよい。その講演の主眼は、『スーフイズムと老莊思想』の比較哲学／比較神秘主義の構想をより高次に「東洋諸哲学のメタ哲学」へと展開することにある。ワフダト・ル＝ウジュード (*Waḥdat al-Wujūd*, 一般的に「存在一性」と訳される) は、イブン・アラビー思想の後継者たちが己れの思想体系を指す時に用いる語であり、本書でも重要な意味を帯びるが、その詳細の解説はここでは措く。「ワフダト・ル＝ウジュードの分析——東洋諸哲学のメタ哲学に向けて」から引いた掲文は、幾つかの視点から観て頗る重要なことを言う。井筒が「構造」と言う時に念頭に置くのは、単に形式的に構築された構造——例えば、現代論理学で言う体系——ではない。井筒が言う「構造」は、先ず第一に、さまざまな哲学諸体系／哲学諸伝統の裡の、或る任意の哲学体系／哲学伝統が何がしかの内的精神を中心に組織的に展開せしめてきた哲学形態を記述する「構造」である（ワフダト・ル＝ウジュードの体系はそうした哲学体系／哲学伝統の一つに過ぎない）。或る哲学体系／哲学伝統（例えば、C1——但し、この場合には言語文化というよりも、何がしかの言語文化に帰属する個々の哲学伝統を言う。ワフダト・ル＝ウジュードの哲学伝統はアラビア語文化そのものではないのに注意——）では、それ独自の（或る場合にはより広い言語文化の要素を多分に有しながら）思想内容が言語的に記述されている。それを、それよりも高い階層で「構造」化する。これがメタ哲学への第一歩である。この作業は、『スーフイズムと老莊思想』第一部・第二部でイブン・アラビーの哲学伝統と、老子・莊子の哲学伝統のそれぞれに即して為される作業（「構造」化）に相当する。その時に、それぞれの哲学体系／哲学伝統の裡で「内側から体系を活性化する精神」が常に念頭に置かれる。これが、井筒が言う「構造」の重要なポイントである。こうした「内側から体系を活性化する精神」に本づいた、より高次の階層での「構造」化が、『クルアーンにおける神と人間』で既に明確に意識されていたのを想起されたい。

纏めると、(1) 個別的哲学体系／哲学伝統を「内側から体系を活性化する精神」に本づきつつ、(2) 当の哲学体系／哲学伝統が言い述べんとする内容を意味論的に分析し、(3) より高い階層に「構造」化することを目指すのが井筒の構想である。そしてその先に(4) より高い階層で、東洋諸哲学のメタ哲学が構築されることが見据えられている。(1)を超越的に摺むことが先験的に為されるとは言われていないのに注意していただきたい。「内側から体系を活性化する精神」が明示的なし方で提示されるのは、(2)の意味論分析の結果が記述されることによるからだ。「内側から体系を活性化する精神」は、そのままでは我々にとって把握しがたい何かに留まる。何かが在ると感ずることは出来ても、それを伝達することは出来ない。だが、それは伝達不能な何かでなく、意味論分析により伝達可能な何かに転化する可能性を秘めている。むしろ、意味論分析を以てして初めて明示化される何かである。その意味で、(1)と(2)は、相補的な関係にある。そして、東洋諸哲学のメタ哲学は、現実と乖離した張りぼての哲学ではなく、(1)と(2)に根ざ



した実の（リアルな）哲学であるのにも注意されたい。以前にヒューリスティックな方法論である意味論を説明するために「構造化」という語を用いた。その時に、そうしたヒューリスティックな方法論である意味論を或る程度満足できるし方で記述しうる少なくとも一つの例があることを示すことが井筒の狙いであると述べた。(3)から(4)へのステップであるより高い階層における東洋諸哲学のメタ哲学の構築も全く同じし方で解釈することが出来る。東洋諸哲学のメタ哲学構築が方法論的に可能であるためには、少なくとも一つの例が必要である。より高い階層での「構造化」は次のステップである東洋諸哲学のメタ哲学構築へと向けられるのだが、より高い階層での「構造化」(=(3))が一足飛びに東洋諸哲学のメタ哲学構築(=(4))の成立を保証する訳でない。そうではなく東洋諸哲学のメタ哲学が成立しうることを示す、少なくとも一つの例が必要である。その例は、最小単位では二つの特定文化ないし二つの特定哲学の間にメタ哲学が構築されることであろう。本書『スーフィズムと老莊思想』がその例に相当することは直観的に理解していただけたらと思う。本書『スーフィズムと老莊思想』には、やや不分明ながら、これら四つの段階が含意されると観ることが出来る。なお、「ワフダト・ル＝ウジュードの分析—東洋諸哲学のメタ哲学に向けて」では、ワフダト・ル＝ウジュード（「存在一性」）の哲学伝統／思想伝統がモデルとして提示されるのにも注意。モデルはあくまでモデルであって、全ての東洋諸哲学にワフダト・ル＝ウジュードの構造があると主張している訳でない。井筒の英語著作にはこの類の「モデル」が幾つか提示され、そうしたモデルが意味論的分析の裏の一面を形成する。例えば、『信の構造』第五章「信という概念の本質的構造」第二節「イーマーンの本質的構造」の特に図1でそうした「モデル」が提示される。だが、イーマーンを論ずる全ての思想家が、その「モデル」を念頭に置く訳でない。あくまで、そうした「モデル」は意味論分析上、見通しをよくするためのデバイス（装置）に過ぎない。こうした「モデル」を絶対視すると誤解が生じやすいので注意を要する。

前に述べた、『スーフィズムと老莊思想』第三部第一章に導入される、意味論的方法論を拡張する公理に話を戻そう。その意味論的公理は、簡単に言えば、或る思想伝統／哲学伝統において意味論的領域（意味の場）群を構成する鍵語（キー・ターム）群が、何がしかの中心概念を指し示しているものの、その中心概念をずばり言い表す語が、その当の思想伝統にない場合、他の（それと相似すると見做される意味論的領域群を有する）思想伝統／哲学伝統が明示する中心語を、その思想伝統／哲学伝統に用いることが出来るという公理であった。英語諸作から「ワフダト・ル＝ウジュードの分析—東洋諸哲学のメタ哲学に向けて」に至るまでに展開した意味論的方法論に即して、この公理が頗る慎重に導入されるのに気づかれた方もいるかもしれない。例えば、イブン・アラビー思想と老莊思想に関して直観的に両者が似ると把握することで、比較哲学ないし比較神秘主義が目論まれているのではない。イブン・アラビー思想を「内側から体系を活性化する精神」(=(1))に即して、充分に鍵語分析（意味論分析）を施し(=(2))、さら

には、老莊思想を「内側から体系を活性化する精神」(＝(1)) に即して、十分に鍵語分析(意味論分析)を施し(＝(2)) た上で、(1)を表現する(2)の次元で比較が行われることをこの公理は確保する。

付け加えるならば、或る思想伝統／哲学伝統において意味論的領域(意味の場)群を構成する鍵語(キー・ターム)群が、何がしかの中心概念を指し示しているものの、その中心概念をずばり言い表す語がその当の思想伝統にない場合を別扱するに資する(有益な)術語(テクニカル・ターム)が、『クルアーンにおける神と人間』で既に導入されている。それは「浮遊概念」(stray concepts)だ。同書第三章「第三章クルアーンの世界観の基本構造」第六節「終末論的概念群」末尾に次の文が見える。

前イスラーム期のアラブ人たちは〈復活〉と〈裁きの日〉の少なくともぼんやりとした概念は所有したとの結論を公平に見て採択するに値すると見做せよう。ただ、他の全ての主要宗教概念と同じく、こうした概念に一定の概念体系のうちに定まった場が与えられていたわけでない。ハシュル〔――復活の際に全員が集合させられること――〕その他の類似の諸概念は単にそこに在っただけであり、それらのあいだに一貫した内的聯関を有たず、ここかしこに散じていた。これは、ジャーヒリーヤ期に終末論的諸概念が在ったにも係らず、ドゥンヤー〔――現世――〕と〈来世〉のあいだの中間領域として、はっきりと定まりしっかりと確立した、終末論の意味論的領域がなかったことを意味する。どの社会でも、帰属すべき一定の意味論的領域を有たない一定数の浮遊概念(stray concepts)が在る。強力な首尾一貫した概念体系に支えられないが故に、この類の概念は脆弱で、文化のなかでいかなるし方においても決定的役割を担いえない。これが、前イスラーム期の終末論的諸概念とクルアーンのそれとのもっとも根柢的な違いである。

『クルアーンにおける神と人間』ではクルアーンの世界観が鍵語分析並びに意味論分析で提示されるのだが、単にクルアーンの世界観だけが分析されるのではなく、前イスラーム期、つまりジャーヒリーヤ期のアラビア語語彙が有つ世界観がクルアーンの世界観と比較される。ジャーヒリーヤ期のアラビア語語彙とクルアーンのアラビア語語彙の間に共通言語が在ることは言うまでもない。だが、ジャーヒリーヤ期にバアス(ba'ith, 召喚すること)、ナシュル(nashr, 土中から出すこと)、ハシュル(hashr, 皆を集合させること)など、終末論に係わると思しき語群が存在したにせよ、これらの語は終末論という意味論的領域を形成するほどに互いに聯関する訳でない(つまり、ジャーヒリーヤ期の語彙では鍵語とならない)。何故ならば、クルアーンの世界観のように明示的に〈来世〉が意味論的領域を形成しておらず、したがって、現世と来世を繋ぐ終末に關しても明瞭なし方では意味論的領域が形成されていないからだ。したがって、同じ語群が用いられるにしても、クルアーンの語彙群ではそれらが鍵語となるのだが、ジャーヒリーヤ

期の語彙では、それらの語は鍵語ではなく、したがってそれらの語が表示する概念群は、浮遊概念 (stray concepts) と見做される。

イブン・アラビイの思想体系と老荘の思想体系の間には、少なくとも井筒の意味論分析の結果から観て、バアス、ナシュル、ハシュルなどの語に即したクルアーンの意味論体系とジャーヒリーヤ期の意味論体系の差違と好対照を成す。つまり、老荘の思想体系全体にとって重要な鍵語群が一つの、ないし複数の意味論的領域 (意味の場) を形成しており、それら鍵語群が表示する概念群 (キー・コンセプト) が、決して浮遊概念でない、ということだ。

『スーフイズムと老荘思想』第三部に即して具体的に、イブン・アラビイの思想体系の鍵語群の構造と、老荘の思想体系の鍵語群の構造を概観しておきたい。『スーフイズムと老荘思想』第三部第一章「方法論的予備考察」に、二つの思想体系の相同的基本構造として、老子・荘子の「道」—「万物」の二項聯関 (『スーフイズムと老荘思想』第二部第九章に引く『莊子』天地篇第十二と『老子』四十二章が典拠) と、イブン・アラビイの「ハック」 (*ḥaqq*, 絶対者) —「ムムキナート」 (*mumkināt*, 可能者ども = 現実世界の個別者ども) の二項聯関 (典拠については同章訳注9を参照) が挙げられる。そして前者に「道」から「万物」への道行きを言い表す語として「生」が、後者では、「ハック」から「ムムキナート」への道行きを言い表す語として「タジャッリー」 (*tajallī*, 絶対者 = ハックの自己顕現) が附される。井筒は、この構造こそが、イブン・アラビイの体系と老荘思想の体系の両者の基本構造であって、基本構造として観ればそれ以上でもそれ以下でもないとし、この二項聯関を〈一〉と〈多〉の存在論的緊張関係と把握する。

我々は既に井筒の英語著作のなかでこの基本構造に出遭っており、その基本構造は、本書第三部第一章を理解する上で有益だ。『クルアーンにおける神と人間』第二章「歴史のなかに配置せられたクルアーンのキー・ターム」第一節「通時的意味論と共時的意味論」図3Aに示される、神を中心とした (theocentric) 遠心的構造 (図3Aと図3Bはクルアーンの世界観と前イスラーム期の世界観を対比的に示す——これを構図1とする——) と、同書第三章「クルアーンの世界観の基本構造」に図1から図4までに同型に示される、神が円の最上部に配置され、ひとが円の最下部に配置される、基本構図 (——これを構図2とする——) を見ていただきたい。神が円の最上部に配置されるのだが、神が円 (を描く線) 上にあり、ひとに関しても同様であるのに特に注意されたい。

結論から先に言えば、構図1と構図2を重ね合わせた絵柄が、そっくりそのまま「道」—「万物」、「ハック」—「ムムキナート」の二項聯関の在り方を言う。構図1と構図2の各々を別個に観れば、各々の構図が何を言わんとするのかを理解せぬひとはいないだろう。だが、構図1と構図2を重ね合わせた絵柄に関してはどうだろうか。神は円の中心に位置しつつ (この場合には何ら緊張関係はない)、ひとと対置され、或る場合にはひとと緊張関係を帯びて円の最上部に位置する。簡便には、こうした複数の構図を重ね合

わせることに拠ってクルアーンの世界観が動的存在論であることが明瞭に示されていた。

『スーフイズムと老荘思想』第三部第一章に提示される「道」—「万物」、「ハック」—「ムムキナート」の二項聯関を、例えば、道が万物を生む、ハックがムムキナートとして己れを顕す（自己顕現する／タジャッリーする）といった具合に把握するとしよう。つまり、「道」や「ハック」が中心に位置して「万物」なり「ムムキナート」なりが周縁部に配されるところとする。そうであれば、各々の二項に何ら緊張関係はない（こうした単純な図式は幾つかの理由に拠り、採択することが出来ない）。そうした把握に本づいて各々の思想体系を、定性的に捉えて、道の形而上学、タジャッリーの形而上学だということも可能だろう。だが、井筒が提示しようとするのはそうした形而上学でないし、イブン・アラビーや老子・荘子が提示するものもそうした形而上学ではない。同章で井筒は、イブン・アラビー思想を言い表す標語ワフダト・ル＝ウジュード (*waḥdat al-Wujūd*, 存在一性) を『莊子』齊物論篇に見える「天倪」（天の均（なら）し作用）と「天鈞」（天の等化作用）の等価語とする。「天倪」や「天鈞」が言い表すのは、全ての物を己れの判断・評価付けで差異化せず、等価に観ることである。こうした等価性を規準に考えれば、ワフダト・ル＝ウジュードは、万物各々に述語付けられる「存在する」、ないし万物各々が帯びて、互いに違って見える全ての「存在」を等価に観ることだ。「道」→「万物」、「ハック」→「ムムキナート」が「道」や「ハック」を起点に、一→多であるのに対置して、井筒はこれを「万物」ないし「ムムキナート」を起点に、多→一とする。「道」—「万物」や「ハック」—「ムムキナート」の二項聯関に在る緊張関係とは、端的に言えば、こうした一→多と多→一が重なることに由来する緊張関係であり、『クルアーンにおける神と人間』ではそれが「精神的なドラマ」と表現されていた。同書第三章「クルアーンの世界観の基本構造」第一節「予備考察」末尾に次のように見える。

意味論研究者として、クルアーンを読んで私が得た最初の抗いがたい印象は、クルアーンが、多くの基本的な概念対から成る多層的体系であって、その各々の層が或る特定の意味論的領域を構成するということだ。意味論的な言い方を少し弱めれば、精神的にぴんと張りつめた気配が全体を支配する或る世界のなかに私が居るとの印象を得たと言ってよい。我々の目の前に在るのが過去に起こったこと、現在起こっていること、未来に起こることの平板な客観的記述でないのは確かである。それは、静かで平穏な記述から成る世界でない。反対に、そこに何か凝縮せられた精神的なドラマが進行しつつ在るのを我々は感ずる。そして「ドラマ」は、主役たちが動的（ダイナミック）に対立しあうところだけに常に成立する。これは、それぞれの対立が互いに向き合った位置に在る二つの極により形成せられる、そうした対立が複数在ることから成る錯綜した体系である。要するに、意味論的視点から観れば、クルアーンの世界観を、概念対立という原理の上に築かれた体系と表現することがで

きるということだ。

「道」ないし「ハック」が円の中心に位置して全ての「もの」の根源となる、そうした構図（構図1）に、「道」ないし「ハック」が、「万物」ないし「ムムキナート」と存在論的に緊張関係を帯びる構図（構図2）の重ね合わせの裡に浮かび上がる絵柄こそが井筒が提示せんとする形而上学、動的存在論としての形而上学である。単純に構図1だけを採る訳にはいかないのには複数の理由があると私は言った。その裡のいくつかを挙げておく。確かに『老子』に構図1があるが、『莊子』ではそれがそれほど明瞭に示されない。イブン・アラビー思想を代表的に言う語句ワフダト・ル＝ウジュードに等価と見做された『莊子』の「天倪」「天鈞」は、多→一であるのは既に述べた。それと表裏する一→多に相当する語句として井筒は、『老子』の「道」→「万物」と区別して、同じく『莊子』齊物論篇に見える「物化」（物が次々に変容してゆくこと）を挙げる。『莊子』の「物化」が必ずしも「道」や「ハック」と同じ位置に配せられる語句である訳でないからだ。図式的に把握された「天倪」「天鈞」と「物化」の関係からは順逆二方向の対立が見い出せるとしても、構図1を析出することが出来ない。『老子』と『莊子』のこの対称性は、本書第二部第七章「道」で主として前者を存在論的、後者を認識論的と形容することで明示化される。但し、『莊子』に存在論がないのではない。同章の冒頭に次の文が見える。

莊子が積極的に関心を抱き記述するのは〈道〉の問題の認識的側面であって、他方、老子がここを砕くのは〈絶対者〉を経験した結果を提示すること、つまり、その経験に後続する、その経験から出で来る何かであることだ。  
.....ひとが〈絶対者〉に向かって「上昇」し、完全に〈絶対者〉と一つになる。そうした形而上的・精神的経験を道家がどのような幅で以て捉えるかを莊子は精確に描き出そうとする。確かに、莊子はこころの「下降」運動にも関心を抱く。「下降」とは、忘我恍惚（エクスタシス）状態から日常意識の次元に帰還することであり、言い換えると、絶対的〈純粹一〉の段階から「本質的」〈多性〉への帰還だ。しかし、その時ですら、莊子の記述は存在論的であると同時に認識論的である。換言すると、〈在る〉の客観的段階の各々に対して、それに対応する精神的経験の主観的段階がある、そうしたし方で彼の記述は組み立てられている。その結果、莊子の場合、存在論体系が同時に完全な認識論体系になっており、逆に認識論体系が存在論体系にもなる。

文中の「上昇」を「天倪」「天鈞」という語句が代表し、「下降」を「物化」なる語句が代表するのは容易く見て取れよう。そして認識論的という形容がある限り、超越的な何かを超越的な何かとして描くことはない。少なくとも莊子の体系では主要な部分を占

めない。そして認識論的である限り、いかに「坐忘」の段階を先に進めようとも、構図2の一と多の緊張関係のうち、多の裡の一つである己れ（私）が常に念頭に置かれる。構図1はあってもなくても構わない。むしろ、重要なのは構図2である。

附言しておく、イブン・アラビー思想にも、「存在論体系が同時に完全な認識論体系になっており、逆に認識論体系が存在論体系にもなる」そうした側面がある。絶対者が自己顕現する構図1は、他方でハドラ (*hadra*) という語で捉え返される（厳密には、イブン・アラビーの思想伝統に列なる者たちの整理）。本書第一部第一章「夢と現実」に掲げられる二図を参照。ハドラは、「地平」や「次元」と訳されるが、原義に遵えば、或る者が何某の眼前に居ることだ。イブン・マンズール『アラブ人の言語（ラング）』（Ibn Manzūr, *Lisān al-`arab*）該当項目に「[H-D-R 語根の] マスダルであるアル＝フドゥール (*al-ḥudūr*) は、不在（アブセンス）（アル＝マギーブとアル＝ガイブ）と矛盾対立する（ナキード、*naqīd*）〔つまり、{其処に在る／居る}{プレゼンス}〕。……「ビ＝ハドラティ・フラーニン (*ḥ adrati fulānin*, 何某の眼前で) 私が彼に語った」や「ビ＝マフダリ・ミンフ (*maḥdari minhu*, 何某が現に其処に居る場で) 私が彼に語った」〔と言われるの〕は、ビ＝マシュハディ・ミンフ (*bi-mashhadi minhu*, 何某の眼の届くところで) という意味だ」と見えるように、或る者の前で当の者（何某）を規準に場が成立していることを言う。〈存在〉の「地平」や「次元」（ハドラ）が複数設定されるのは、何某（イブン・アラビーの場合には、さまざまな姿を帯びた〈絶対者〉）を規準に成立する場が、その当の場に相応しい〈絶対者〉の姿に即して、その当の場に在る者（その場に相応しい類（タイプ）のひと）に披かれる。本書では、第一部第一章所掲二図で示され、第三部第三章「実の在り方の多層構造」で再掲されるなど、五つの地平／次元が特に採り上げられるが、例えば、『マッカ啓示』第五百五十八門に見える百の神名の解では、各々の神名のマスダル＝基本語形がハドラとして提示されている。つまり、ハドラとは固定的な何かでなく、一→多、多→一が重なり合うどの局面を切り取っても成立する何かである。ちなみに本書第一部第十二章「絶対者の自己顕現」には、五つの地平／次元に似た、〈～で在る〉（ウジュード）の六層（カーシャーニー『叡智の台座注』附ルクマーン章第二十三）が紹介されるが、五つの地平／次元とは、似て非なるものである。何故ならば、五つのハドラの裡、孰れのハドラも一→と多→一が重なり合う緊張関係を孕むが、本書第一部第十二章に掲げられる〈～で在る〉の六層には、その緊張関係が缺けるからだ。言い換えると、本書第一部第十二章に掲げられる〈～で在る〉の六層は、構図1に限られたやや平板な層次群である。その意味で二つの図式を完全に等価だと見るのは誤りだと思われる。

〈在る〉の六層は次のとおり。第一層次——絶対者が己れを如何なるし方においても顕現させない状態（＝非限定／個体化していない／主語にならない、ラー・タアイユヌ、*lā ta'ayyun* の状態）であるが、ラー・タアイユヌというし方で限定されている（＝限定される／これと指定される／主語となる、のでない）。第二層次——絶対者の自己顕現

／自己顕現（タアイユヌ）の第一段階がこれで、第三層次以下に後続する二つの型（タイプ）の自己限定（能動的自己限定と受動的自己限定）の端緒だ。第三層次——能動的自己限定（能動や受動は動詞に定位した分類、能動的自己限定は動詞能動形の主語になる、ないし能動分詞で表示される型（タイプ）の個体化）の端緒で、簡単に言えば、神という主体の成立。第四層次——能動的自己限定の細分化、言い換えると無数の神名の成立。第五層次——第五・第六層次は、第三・第四層次と並行する。第五層次は、第三・第四層次の動詞能動形ないし能動分詞、の目的語、言い換えると動詞受動形の主語となる、ないし受動分詞で表示される型（タイプ）の個体化＝受動的自己限定の端緒。世界のもっとも原初的な形と考えてよい。第六層次——第五層次の細分化。これが世界である。

本書第一部第十二章「絶対者の自己顕現」で井筒がウジュードの六層のウジュードを〈存在〉(Existence) でなく〈～で在る〉(Being) と訳すこと、そして本書第三部第一章において〈～で在る〉(Being) でなく〈存在〉(Existence) が中心語として扱われること、にはそれなりの理由を見い出すことが出来る。ウジュードの六層を観ると、六層次のそれぞれが概念的に精確に区別けられるのが判る。第一層次と第二層次以下は、これと指定されるもので在らぬと、これと指定されるもので在るの矛盾対立で区別けられる。第二層次は、純粋な、これと指定されるもので在る何か。第三・第四層次と第五・第六層次は、能動と受動の矛盾対立で区別けられる。無論、これら六層次は全体として一つだとカーシャニーが言うので存在主義が撥無される訳でないのだが、概念的に弁別されるという意味で本質主義的色彩が強い。井筒が本書第一部第十二章でこの図式を静的だと形容するのはそのことが含意されよう。だが、カーシャニーのウジュード六層は、別の側面で頗る重要な意味を帯びる。別の側面とは、イブン・アラビー—カーシャニーが古典期カラムの存在論を少なからず継承する側面である。古典期カラムの存在論は、事物・事象の側の自律的生成を言う存在論ではまるでない。言うならば、全てのものは、自律的で意志を以て行為する行為者から生ずると古典期カラムでは考えられる（アシュアリー学団とムウタズィラ派バスラ学団にその存在論が厳密に提示されるが、ムウタズィラ派バグダード学団はやや違う方向に往く）。事物・事象側の可能態から現実態への移行を考察の根柢に据えるギリシア的発想の存在論とはまるでない。ウジュード六層の裡、第三・第四層次と第五・第六層次が対称的に配置され、この構造がウジュード六層全体の基底を成すのだが、その原理が、行為者か、被行為者か、であるのに注意されたい。

構図1は、「道」なり、「ハック」なりを中心に配置して、周縁部に配される事物事象の成立を説明する構図であった。『老子』とイブン・アラビーに限るならば（構図1を明示的に語らない『莊子』を除けば）、構図1だけで充分であるようにも思える。だが、これまでに述べたことより外に、構図2が必要である理由がある。本書第三部第三章「実の在り方の多層構造」末尾にイブン・アラビーに拠る〈存在〉の五層次、老子に拠

る〈存在〉の五層次が対照される形で書かれる。イブン・アラビーに拠る〈存在〉の五層次は、本書第一部第一章の二図に示される五つのハドラである。

- (1) 〈本質〉の段階（絶対的〈神秘〉、底知れぬ〈闇〉）
- (2) 〈神の属性群〉と〈神の諸名〉の段階（〈神性／神で在る〉の段階）
- (3) 〈神の行為群〉の段階（〈主性／主で在る〉の段階）
- (4) 〈イマージュ群〉と〈〔可感的事物群と〕類似するものども〉の段階
- (5) 可感的世界

老子の〈存在〉の五層次は次の通り。

- (1) 〈神秘のなかの神秘〉〔「玄之又玄」〕
- (2) 〈～で在る—でない〉〔「無」〕（〈何もない〉〔「無物」〕ないし〈名を缺く〉〔「無名」〕）
- (3) 一なるもの〔「一」〕
- (4) 〈～で在る〉〔「有」〕（〈天〉と〈地〉〔「天地」〕）
- (5) 万物〔「万物」〕

この二つの項目列挙（リスト）は一見したところ、共通点を見い出すのが難しい。少なくとも表面上は、この五層次が構図1を言うように見える。構図1の方向から、二つの体系を較べてみよう。先ず眼につくのは、イブン・アラビー五層次が人格的に把握された絶対者（＝神）を明示化するのに対して、老子五層次では明示的には、絶対者が人格化されていない点だ。殊更に意味論を持ち出さなくても、所詮、イスラーム思想は人格神が支配する構造を有っており、中国思想はそうでないことは誰もが考えることである。この問題を、井筒意味論は如何なるし方で乗り越えるのか、ないし『スーフイズムと老荘思想』はこの問題をこれまでの英語諸作での意味論を方法論的に拡張することで理論的に乗り越えることが出来るのか。「所詮」ではなく、もっと深い次元で共通性を把握するのだ、という曖昧な話でなく、意味論が何を成しうるかが問われているということだ。これまで縷々説明してきたとおり、意味論分析の結果は、誰もが承認しうるものでなければならないからだ。

今一度『クルアーンにおける神と人間』に立ち返ってみよう。参照するのは同書第三章「クルアーンの世界観の基本構造」第一節「予備考察」の次の文章である。

クルアーンの世界観（Weltanschauung）の概念枠を我々がまず概観せんとする、もっと直なる理由がさらに在る。本書において我々が諒解する限り、クルアーンの意味論的分析が、クルアーン的全語彙を辞書学のように扱うこと——つまり、クルアーンに見える全ての語を研究すること——を意味せず、むしろ、クルアーンの思想全



体を貫き流れ、それに浸透し、それを支配する属音 (dominant note) を特徴づけるのに決定的な役割を担うように見える最重要の諸語のみを、分析的に、そして体系的に研究することを意味するのは、前二章において既に有り余るほど十分に明瞭にせられたであろう。この類の重要語群、つまりキー・ワード群だけが全体系の特徴を決し定める。だが、諸語の重要度を測って、この特定の意味において相対的により重要でない語から相対的により重要な語を区別けうするためには、それに先立って、我々は全体の概要図を有たねばならない。さもなくば、細部に拘る余りに己れを見失うことになりかねない。

文章全体ではなく、「属音」(dominant note) に注目したい。何故に「属音」(dominant note) なのか。何故に「主音」(key note) でなく、「属音」なのか。無論、これは音楽用語であって音楽用語として一定の意味を有つ語である。『クルアーンにおける神と人間』第三章第一章のこの文章に附される注1に、「属音」(dominant note) の語の導入、並びに啓典(ないし、より一般的には経)の理解は「属音」(dominant note) を規準にすべきだとの考え方が、ダーワード・ラフバルに由来することが記される(注1に「大いなる啓示の書に期待せられるのは、絶対的な論理の一貫性でなく、或る考え方が全体に染み渉っていることにおいて(dominance)一貫することである。預言者たちは哲学を提供するのでない。預言者たちは属音(dominant note)を有った或る型の叡智を提供する」『義の神』(Daud Rahbar, textit{God of Justice}, Leiden, 1960)七二一頁を引く)。だが、単に借用したのでないのは、ダーワード・ラフバルに完全に同意すると井筒が述べることから明瞭である。また「……全体を貫き流れ、……浸透し、……支配する属音(dominant note)」が、本書第一部序の「この偉大な思想家の「生の息吹き」そのもの、生き生きとした精神、哲学的思考を駆り立てる実存的根源を見通し、さらにイブン・アラビー自身がその深みから全存在論体系を構築するさまを順に追うことに主眼を置く。イブン・アラビーのような思想家を理解するには、全構造に浸透し、構造全体を活性化せしめる精神を把握せねばならない。さもなくば、すべてを掴み損ねよう」に響くのにも注意。井筒意味論に対してメタ的に意味論分析を実行するならば、井筒意味論にとって、「全構造に浸透し、構造全体を活性化せしめる精神」中の「精神」は、「属音」とほぼ等価だと言うことが出来る(「精神」が生き生きとした、という生命感を醸し出しやすいという点を除く。但し、「生きた響き」なる語句も我々は所有する)。

唐突かもしれないが、中野雄『丸山眞男——音楽の対話』(文春新書、一九九九年)を用いて「属音」の説明をしておきたい。同書に拠ると、丸山眞男は、或る時期から己れの思想史学を説明するために「執拗低音(バツソ・オスティナート)」という語を用いるようになる。丸山が「執拗低音(バツソ・オスティナート)」を己れの思想史学の根幹に据えたことにここで言及するのは、それとやや違うし方ではあるものの、「属音」(本書では「精神」spiritと言う)を思想分析、意味論分析の根幹に据えた井筒と何がし

かのし方で対照させうると考えるからだ。「執拗低音（バッソ・オスティナート）」の初出は、一九八一年六月の講演「原型・古層・執拗低音——日本思想史方法論についての私の歩み」の演題においてである。その間の事情を中野は次のように説明する（同書二五〇—一頁）。

絶えず新しい文化的メッセージを海外に求めながら、根本的にはおどろくほど変わらない。いわゆる「日本的なもの」を執拗に残存させるこの国の文化的風土について、一九六三年度の大学講義において、丸山は、これを「日本思想の原型」（傍点筆者・中野）という言葉で初めて公にした。「原型」という言葉は、一九七二年の論文「歴史意識の「古層」」において「古層」という表現に置き換えられる。そしてさらに、一九八一年六月の講演会「日本文化のアーキタイプス（かくれた形）を考える」における丸山の演題「原型・古層・執拗低音——日本思想史方法論についての私の歩み」以降は前述の音楽用語「執拗低音（バッソ・オスティナート）」に変わった。

続く部分も引いておく。

周知の如く、丸山思想史学は「画期的業績として内外で異例の評価を獲得した。理由の最大なるものの一つが、その斬新な視点、即ち分析手法の新鮮さである。丸山自身が「執拗低音（バッソ・オスティナート）」と名付けた日本思想史の特色とは何なのであろう。

端的に言えば、この国の歴史のなかから「完結的イデオロギーとして「日本的なもの」をとり出そうとすると必ず失敗する」、しかし「外来思想の「修正」のパターンを見たらどうか。……その変容のパターンにはおどろくほどある共通した特徴が見られる」という一点に尽きる【「原型・古層・執拗低音」『丸山眞男集』第十二巻 一四六頁】

「執拗低音（バッソ・オスティナート）」についてももう少し説明を続けておく。なお訳者は、丸山思想史学の専門家でもなければ、音楽学の専門家でもないので、以下の音楽関係の記述は、全て中野上掲書の説明を利用する。「執拗低音（バッソ・オスティナート）」はバッハの楽曲シャコンヌ（無伴奏バイオリンのためのパルティータ第二番二短調の終楽章）などに使われる、西洋音楽でソナタ形式（後述のようにこれに主音と属音が係わる）成立する以前の音楽形式である。なおブラームス交響曲第四番終楽章に用いられる《パッサカリア》も同じく「執拗低音（バッソ・オスティナート）」の形式だ。

「《シャコンヌ》は、《パッサカリア》と同じく、執拗（しつよう）に繰り返される低音主題の上声部で、連続してさまざまな変奏が展開される古典的音楽形式である。淵源は十六、七世紀スペインの舞踏音楽。四分の三拍子で、テンポは緩やか。……バッハの

この曲においては実に三十回(主題を八章節と解釈した場合。四小節と考えると六十階)の反復が行われている」(同書二四五頁)。「《シャコンヌ》のような音楽形式を、専門用語では「執拗低音(バツソ・オスティナート)」(正確には「執拗低音(バツソ・オスティナート)を主題(テーマ)とした変奏曲」と総称する。丸山は、専門家にも馴染(なじ)みの少ないこの音楽用語を用いて、自らの思想史研究の方法論を展開した」(同書二四五―六頁)。《シャコンヌ》では、「ボンヤリ曲を聴いていると、耳には高音の変奏部分(ソプラノ部分)しか聴こえてこないが、実は低音主題の各音の支配する和音(主和音、属和音等々)の骨格(和声(コード)進行の型(パターン))はすべての変奏を通じて不変」(同書二四六頁)だ。

丸山眞男が思想史学で「執拗低音(バツソ・オスティナート)」という語を用いるのは、日本思想の表層(=さまざまな局面での変奏)の根柢に潜み、表面上それと認識できない一定の型(パターン)を抽出することを目標に掲げるからだ。それを仮に執拗低音(バツソ・オスティナート)の思想史と名附けるならば、井筒の文化学としての意味論は、属音(ドミナント)の意味論と名附けうる。丸山眞男が「執拗低音(バツソ・オスティナート)」の思想史に辿り着くのは、ソナタ形式という形式の堅固さへの不満が潜む。丸山眞男は次のように言う。

『調性』の歴史は、『形式』の完成とその崩壊、属音(ドミナント)から主音(トニカ)への解決(レゾリューション)の仕方の複雑化と方向感覚喪失の歴史とみていいと思うから。頂点がベートーヴェンで、あとは壊れていくだけ。君〔著者の中野雄、記者注〕が挙げた《ヴァイオリン協奏曲{コンチェルト}》だって、良く出来ています。属音(ドミナント)が続くと、弾く側も、緊張感が持続します。主音(トニカ)になって安心する。フルトヴェングラーは、音楽の重要な要素(ファクター)として『緊張と弛緩(しかん)』を挙げていますが、両者のバランスがベートーヴェンの場合、最高なんですね。バランスとタイミングが絶妙……。フルトヴェングラーはその『造り』を完全に読みきって、〈音〉にしています。だから演奏に説得力があるわけです。(同書九八頁)

丸山がここで『形式』の完成とその崩壊」と言う「形式」は、ソナタ形式のことである。ソナタ形式は、おおまかに主音→属音→主音というし方で解決が図られる。井筒(やダーウッド・ラフバル)が注目するのは主音でなく属音である。丸山とフルトヴェングラーが属音(ドミナント)を「緊張」に聯合させるのと同じく、井筒も己れの文化学としての意味論において「緊張」を強調するし、比較哲学・比較思想においてもそれは同じだ。安心・弛緩でなく緊張が井筒意味論の中心に在る。それを象徴的に言うのが属音(ドミナント)である。井筒はかつて『イスラーム思想史』第一部「イスラーム神学」第三章「思弁神学」で次のように語った。

勿論コーランの議論にも一種独特な内的論理性がないわけではない。いや、ある意味ではコーランは幾つかの主要な宗教的テーマをめぐって終始異常なまでに執拗な論理を展開するものとも言われよう。しかし厳密な論理的整合性という立場から全体としてみる時、コーランは明らかに根本的非論理性を露呈する。……かくて、比較的早期から、この断片的で不統一なコーランの教えを何とか纏め上げて、論理的に欠ける処のない渾然たる一組織体としようとする試みがなされ始めたのである。

縦しんば、イスラーム思想史記述において「思弁神学」を導入するためとは言え、クルアーンに対する態度は、根本的に論理的整合性を欠く、という表現に集約され、『イスラーム思想史』全篇に亘って、『クルアーンにおける神と人間』に見える、クルアーンを意味論的な統合的全体と観る視点はまるでない。既掲の『クルアーンにおける神と人間』第三章第一節の文章を再び見ておきたい。

それは、静かで平穏な記述から成る世界でない。反対に、そこに何か凝縮せられた精神的なドラマが進行しつつ在るのを我々は感ずる。そして「ドラマ」は、主役たちが動的（ダイナミック）に対立しあうところだけに常に成立する。これは、それぞれの対立が互いに向き合った位置に在る二つの極により形成せられる、そうした対立が複数在ることから成る錯綜した体系である。要するに、意味論的視点から観れば、クルアーンの世界観を、概念対立という原理の上に築かれた体系と表現することができるということだ。

ソナタ形式で言えば、主音→属音→主音と解決する形式の裡、「主音」でなく、主音→属音の過程を以て展開される、そうした展開の諸局面が多数折り重なる体系——「それぞれの対立が互いに向き合った位置に在る二つの極により形成せられる、そうした対立が複数在ることから成る錯綜した体系」「概念対立という原理の上に築かれた体系」——として、クルアーン全体が見做される／クルアーンの世界観が提示される。『クルアーンにおける神と人間』では、理論的に『イスラーム思想史』からかなり離れた処にまで到達するのが判る。なお、「ソナタ形式」とは、通常、第一・第二の二つの主題をもつ「提示部」、その二つの主題がさまざまな形で変化を遂げる「展開部」の三つの基本部分からなる楽曲である。「提示部の第一主題は主調で、第二主題は属調または並行長調と呼ばれる主調と関係の深い調性で書かれる。「展開部」は作曲家の腕の見せどころで、さまざまな調性が現れるが、「再現部」では第一・第二両主題ともに主調で書かれ、聴く者に落ち着きと安堵感を与える」（中野前掲書八五頁）。「音楽が単一の調性のなかで進行すれば、楽想は否応なしに単調（モノトニー）になる。したがって、メロディやそれを支える和声に変化が求められるのは当然の成り行きといえる。これが「転調」

である。曲の途中で調性が変わることによって曲の雰囲気は変化する。しかし、変えられた調性のもとでは曲想が落ち着かない。どこかで主調に戻す。即ち「解決しなければならない」(同書八四頁)。

クルアーンにおける主音・主調は、神中心主義(=構図1)である。或いは、通常、一神教と呼ばれる宗教における、神→預言者→ひと、ないし神→万物という安定した構造を有つ構図だと言ってもよい。だが、井筒の意味論が焦点を当てるのはそれではなく、むしろ神—ひとの二項聯関を代表とするさまざまな二項の緊張関係(=構図2)である。構図1がないというのではない。前イスラーム期には、アラビア語語彙のなかにアッラーという語はあったが、アッラーという語がアラビア語語彙の中心に位置する語である訳でなかった(『クルアーンにおける神と人間』第二章図3B)。クルアーンでは、アッラーという語の位置が劇的に変化して中心に置かれる(『クルアーンにおける神と人間』第二章図3A)。だが、それはあくまでアッラーという語に定位して前イスラーム期のアラビア語語彙中でアッラーが配置されるし方と、クルアーンの語彙でアッラーという語が配置されるし方を較べた限りの構図に過ぎない。クルアーンないしクルアーンの語彙が織り成す世界観にはそれだけに留まらない何か、「……全体を貫き流れ、……浸透し、……支配する属音(dominant note)」がある。それを明示化するのが構図2だ。構図1を「主音ないし主和音」とするならば、構図2は、「転調による変化の付与」である。主音でなく属音に注目することは、単に前イスラーム期と違う世界観をクルアーンが有つということを示すのではなく、クルアーンの世界観そのものを描き出さんとする際に重要な役割を担う。何がしかの文化そのものが何かを探り出んとする思想史の根幹を「執拗低音(バッソ・オスティナート)」という語で押さえた丸山眞男と、この地点までは、或る程度類似性を認めうる。「日本思想の表層(=さまざまな局面での変奏)の根柢に潜み、表面上それと〔明示的に〕認識できない」何かを提示する限り、クルアーンの表層の下の構造を抽出しようとする井筒と同じである。だが、「執拗低音(バッソ・オスティナート)」という「認識できない一定の型(パターン)を抽出する」「執拗低音(バッソ・オスティナート)」の思想史と、「それぞれの対立が互いに向き合った位置に在る二つの極により形成せられる、そうした対立が複数在ることから成る錯綜した体系」「概念対立という原理の上に築かれた体系」を総合的に提示する、属音の意味論は違う(最終的に同じことに至り着く可能性はあるが、方法論として提示される限りでは、探りださんとする対象は明らかに違う)。これは方法論に関してさまざまな方途を採りうるということであって、孰れの方法論が優れるという訳ではない。対象とする文化が何かに依っても、どのレベルの研究をするのかに依っても孰れの方法論を選択するかは変わってこよう。ここでは、執拗低音(バッソ・オスティナート)が特定文化に係わる思想的方法論であることをしっかりと頭に入れておきたい。少なくとも表面的には複数文化が念頭に置かれていない。属音の意味論がそうでないのは、これまでに見てきたとおりであ

る（『スーフイズムと老荘思想』第三部が複数文化を対象とする）。

本書『スーフイズムと老荘思想』においても、属音の意味論は大きな意味を有つ。ということは、意味論を比較哲学・比較神秘主義に拓こうとする際にも属音の意味論が大きな意味を有つということだ。老子が語る「道」が孔子（やその弟子たち）が理解する「道」と違うことが本書第二部第七章「道」で論ぜられる。主な論点は次のとおり。『論語』学而篇第一「有子曰、其為人也孝弟、而好犯上者、鮮矣。不好犯上而好作乱者、未之有也。君子務本、本立而道生。孝弟也者、其為仁之本与」で「孝」「弟」「仁」などの倫理語に聯合する。同書里仁篇第四、十五の「子曰、参乎、吾道一以貫之哉。曾子曰、唯。子出、門人問曰、何謂也。曾子曰、夫子之道、忠恕而已矣」でも、「道」が「忠」「恕」という倫理語に聯合する。孔子の倫理思想の要諦が、仮令、個人の持ち前が個人の持ち前で在るだけに留まらず、世界全体の普遍的法則に開かれており、世界全体の普遍的法則を個人の持ち前として実現させることであったとしても、「道」という語は、一定の意味を帯びた諸語の下で把握される何かであって、体系（孔子の体系）の中心に位置するような語でない。少なくとも明示的には中心に位置しない。老子が「道常無名」（『老子』第三十二章）と言うのがそれに対する反論であるのは明瞭だ。老子は続けて「樸……始制有名」（その〈道〉は細工が加えられていない原木〔「樸（あらぎ）」〕に喩えられる。原木は、彫琢されて初めて「名」が存在する）と言う。そこでは、「孝」「弟」「仁」「忠」「恕」などの諸語で言い定められる「道」、老子の側から観れば、諸語と聯合することで把握された、実の在り方（リアリティー）からずれた「道」ではなく、諸名が撥無されたところで察知される実の在り方（リアリティー）の道が主題となる。明らかに実の在り方（リアリティー）の道が主であって、「名」で把握される「道」は従である。或いは、実の在り方（リアリティー）の道が主であって、「名」は従である。

上掲の老子の〈存在〉五層次を思い出していただきたい。その五層次のうち第二層次が『老子』第三十二章の「無名」に焦点を当てる。老子が「無名」から「有名」への移行を言うのに注意されたい。これは、イブン・アラビーの神名理解と相同的である。イブン・アラビーは絶対者をアンカル・ン＝ナキラート（*ankar n-nakirāt*, もっとも不定な何か）なる語で押さえる（本書第一部第二章「絶対性の状態にある〈絶対者〉」冒頭を参照。本書第三部第五章「存在の自己展開」でも「アンカル・ン＝ナキラート」が鍵語として用いられる）。これには、アラビア語文法学や古典期カラムの概念把握が大きく係わる（以下の記述に関しては本書第一部第二章訳注33を参照）。アラビア語文法学ではシャイウ（*shay'*, もの）を「アンカル・ル＝アスマーウ」（*ankar l-asmā'*, もっとも不定な名詞）と言う。日本語で最も近似的な「シャイウ」の等価語は「もの」であるが、概念把握がまるで異なる。アラビア語文法学者たちに拠れば「シャイウ」は文の主語に立ちうる何かを表示する。古典期カラム（西暦十二世紀初頭頃までのイスラーム神学）が「シャイウ」という語で指すのは、一つの原子、一つの偶有、神、の孰れかである（アラビア語文法学者に遵って厳密な意味で主語に立ちうるのは、一つの原子、一つの偶有、

神の孰れかだと考える)。古典期カラームでの「シャイウ」の用法は、一つの原子を指して「もの」と言い、一つの偶有を指して「シャイウ」と言い、神を指して「シャイウ」と言うのであって、最も不定な語というのは、そうした原則的な立場から観れば、何を指そうが「シャイウ」と言えるからだ。イブン・アラビーはこの構図を利用しながら、「もの」の語法を次のし方で根柢から覆す。「シャイウ」はこれと指定される何かを指して「シャイウ」と言うのではなく、「シャイウ」という語は、己れ自身の最大の不定性（アンカル）を以て、これと指定されぬ何かを指すといった具合に。古典期カラームで、アプリアリに、一つの原子、一つの偶有、神は弁別されると考えていたのを、イブン・アラビーは、（我々のアプリアリな弁別を越えて）一つの原子、一つの偶有、神を包摂する、ないし一つの原子の把握、一つの偶有の把握、神の把握という個々別把握を越えた、これと指定せられぬ何か＝絶対者を「シャイウ」という語が指すとする（この時の「シャイウ」は、これと指定せられる何かを指す語ではない）。

こうした理解の下で、イブン・アラビーは神名理解を再構築する。老子の場合と違って、名（神名）は、基本的にクルアーンで神が己れ自身を指して言う名である（例外もある）ので、或る意味では、絶対的な名である（人間の側で恣意的に附した名でないからだ）。だが、「シャイウ」（もの）の把握が根源的に古典期カラームのそれと違ってくことで、名がない状態＝絶対性の状態の〈絶対者〉が確保される。この次元では神に名がないのではなく、絶対者に名がない。そして副次的に、神（神的な何か）に名がない状態も想定される。この時には「これと指定されるもの」であるのだが、それが個々の神名で指しえない次元である。神名の各々には意味内容が含まれる（本書第一部第七章「神の名」を参照）。例えば、「知る者」（アリーム、*'alīm*）という名（——同じ語形が古典期カラームの概念把握では述語と解される——）は、縦しんば、無記名の神（こういう言い方が可能だとして）を指示するにせよ、「知」（*'ilm*）という固定的な意味内容が含まれる。「知る者」と名指した、ないし述語附けた時には、少なくとも、「知」の意味内容を対象に附加している。個々別の神名で名指される／述語付けられる次元は、無記名の神（神的な何か）の次元から区別けられる。

老子とイブン・アラビーでは、思想の基本（ベース）がまるで異なる。だが、名を越えた無名状況を設定するにも拘らず、無名状況だけを実の在り方（リアリティー）とするのではなく、有名状況をも実の在り方（リアリティー）とする、実の在り方（リアリティー）の多層的な把握（本書第三部第三章「実の在り方の多層構造」を参照）は類似する。老子にとって主題は「道」であり、イブン・アラビーにとっての主題は「神」としての立ち現われの前段としての〈絶対者〉である。主題（主音）は少なくとも表面的に互いに違っているのだが、属音（この場合は、名）に拠る展開（無名・有名の諸相）は類似する。属音の意味論が比較哲学・比較神秘主義に拓かれる端的な例を我々は、ここに見出しうる。こうした特殊な例だけにしか属音の意味論が適用されない訳でなく（井筒自身は、属音の意味論をこれ以上拓かなかった。拓こうとしなかったのか、拓く予定だっ

たが、何がしかの事情で実現しなかったのかは判らない)、もう少し広範囲に適用されるのではないかと記者は考えている。丸山眞男に拠る執拗低音(バッソ・オスティナート)の思想史学は未完である(構想は示されたものの充全なし方で展開されることはなかった)。だが、執拗低音(バッソ・オスティナート)の思想史学は恐らく、方法論としてかなりの可能性を秘める(かもしれない)。同じく、属音の意味論もまた未完である(少なくとも、比較思想の可能性に関して言えば、『スーフイズムと老荘思想』という局所的な展開しか公けにされていない)。執拗低音(バッソ・オスティナート)の思想史学とはまるで別の側面においてであるものの、方法論としての可能性があるように思われる。

前掲のイブン・アラビーに拠る〈存在〉の五層次、老子に拠る〈存在〉の五層次を提示した直後に井筒は次のように附記する(本書第三部第三章「実の在り方の多層構造」末尾)。

これら二つの体系は次の二点において互いに認め合う。(1) 第一段階を絶対的〈神秘〉と見做す。絶対的〈神秘〉とは絶対的に知られておらず知ることも出来ぬ何かであり、一切の区別と界限を超越する。さらに「界限つけられぬ」という界限すらも超越する。(2) 残りの四段階を、絶対的〈神秘〉が存在論的に展開する過程で絶対的〈神秘〉が帯びる形態と見做す。したがって、この意味において、全ては「一つ」である。

この文章の冒頭「これら二つの体系は次の二点において互いに認め合う」で井筒が観察者の視点から二つの体系(イブン・アラビーの体系と老子の体系)を俯瞰するのでないのに注意されたい(「二つの体系」を主語に置くのは決して単なる文飾でない)。体系1(ないし体系1を己れの思想体系とする者)が体系2を観る、体系2(ないし体系2を己れの思想体系とする者)が体系1を観る状況が設定されている。些細なことに見えるが頗る重要なことを井筒は言わんとする。そしてこの解説の読者はその重要なことを既に知っている。前に記者は、『クルアーンにおける神と人間』に取り分けて顕著に見える意味論の特徴の一つとして、意味論分析の結果は、当の文化に帰属している者も、当の文化に帰属しない/別の文化に帰属する者も共有しうることを挙げた。例えば、(a)文化C1に帰属する者が文化C1の意味論分析の結果を理解しうるのと同じし方で、(b)文化C2に帰属する者が文化C1の意味論分析の結果を理解しうる。これを「特定文化中心型意味論」と呼んでおいた。本書『スーフイズムと老荘思想』では、(a)と(b)に次のような相互理解の在り方が架上される。(A)文化C1の意味論分析の結果を理解する文化C1に帰属する者が、文化C2の意味論分析の結果を文化C1の意味論分析の結果の理解に本づいて「認める」のと同時に、文化C2の意味論分析の結果を理解する文化



C2に帰属する者が、文化C1の意味論分析の結果を文化C2の意味論分析の結果の理解に本づいて「認める」。そして事の性質上、次の理解の在り方も考えられる。(B)文化C1の意味論分析の結果を理解する文化C2に帰属する者が、文化C2の意味論分析の結果を文化C1の意味論分析の結果の理解に本づいて「認める」と同時に、文化C1の意味論分析の結果を理解する文化C2に帰属する者が、文化C2の意味論分析の結果を文化C1の意味論分析の結果の理解に本づいて「認める」。(複数の体系でなく)二つの体系に即して観ても、かなり複雑な相互理解の在り方が導かれる。これが複数文化に拓かれたならば、想像を絶する相互理解の在り方が提示されることになる。より大きな枠組から観るならば、『存在の概念と存在の実在性』所収「ワフダト・ル=ウジュードの分析Ⅴ-東洋諸哲学のメタ哲学に向けて」の東洋諸哲学のメタ哲学への道程には、こうした相互理解の在り方が組み込まれていることになる。

こうした複雑に錯綜する相互理解の在り方は、井筒意味論の展開の帰結であるばかりではない。先ず本書第一部第三章「人間の自己知」に引かれるイブン・アラビーの文章(『叡智の台座』アブラハム章第五)を引いておく。

これら二つの段階につづいて、最後の「開示」が起こる。我々の姿かたちが〈絶対者〉のなかに在って、我々が〈絶対者〉のなかで互いに〔〈絶対者〉がそうするし方で〕己れを開示しあうように〔お前には〕見えよう。我々は互いに〔上文の〈絶対者〉を識るようなし方で〕識り、そして我々は互いに区別されている。

井筒は、この文章を解して次のように言う。「この精神的段階に達したひとの眼には尋常ならざる美しい光景が映る。そのひとは、あらゆる存在者が〈絶対者〉の鏡に現れるのを、そしてそれらのうちの或るものが他のもののなかに現れるさまを観る。そこでは、これらの事物・事象はみなそれぞれの独自性を保ちながら互いに溶けあい相即する。これがまさに「開示」(kashf)体験である」と。また、本書第二部第六章「本質主義に抗して」に引く『莊子』大宗師篇の「泉が干上がり、魚たちはみな陸の上に居る。(死の苦しみのなかで)魚たちは互いに湿った息を吹きかけ合い、泡と唾で互いを潤そうとしている。広い河や海で互いを忘れ合えるのであればその方が遙かによからう」(「泉涸、魚相与處於陸、相响以湿、相漚以沫、不如相忘於江湖」)も、「江湖」を〈絶対者〉に相当すると考えるならば『叡智の台座』アブラハム章第五から引く掲文とほぼ同趣旨と見ることが出来る。要するに、イブン・アラビーなり、莊子なりの思想の一局面が、比較哲学へと展開する意味論と無縁でないということだ。井筒の意味論がイスラーム思想とまるで関係ない何かをイスラーム思想に被せる類の理論でないこと(イスラーム思想史で実際に提示された言語理論を井筒は念頭に置く)は既に指摘したが、このことは、それと並行(パラレル)である。井筒意味論の展開を観る上で考慮されるべき事柄ではなかろうか。

### 三、『スーフィズムと老荘思想』と『意識と本質』

『意識と本質』後記に次のような文章が見える。「東と西との哲学的関わりというこの問題については、私自身、かつては比較哲学の可能性を探ろうとしたこともあった。だが実は、ことさらに東と西を比較しなくとも、現代に生きる日本人が、東洋哲学的主題を取り上げて、それを現代的意識の地平において考究しさえすれば、もうそれだけで既に東西思想の出逢いが実存的体験の場で生起し、東西的視点の交錯、つまりは一種の東西比較哲学がひとりでに成立してしまうのだ」。この文章は、同書後記冒頭「齢ようやく七十に間近い今頃になって、自分の実存の「根」は、やっぱり東洋にあったのだと、しみじみ感じるようになった。……生涯の転機とは、こうしたものなのだろうか。とにかく、この際、自分のこの哲学的実存の根源にたち戻って、そこから新しく出発しなおしてみよう」を承けており、掲文中「現代に生きる日本人」の代表、ないしその一人に己れ（井筒）を置いている。ここでは、「かつて」為そうとした「比較哲学の可能性」の探索が、己れ（井筒）は東洋ないし日本に根を有つのだという実存的方向で捉えなおされている。「かつて」為そうとした「比較哲学の可能性」の探索が、本書『スーフィズムと老荘思想』を出発点とするのは間違いない。それが、東西比較哲学にまで展開する／東西比較哲学構想として形を為すのは、『存在の概念と存在の実在性』所収「ワフダト・ル＝ウジュードの分析—東洋諸哲学のメタ哲学に向けて」においてであった。これが一九六九年の講演の記録であること、並びに本書『スーフィズムと老荘思想』の原本が一九六六年と一九六七年に慶應大学出版会から出版されていることは既に述べた（著者は五十歳台前半に比較哲学構想を構築していることになる）。五十歳台前半に構想した「比較哲学の可能性」の探索が、『意識と本質』においてまるで姿を変えると著者自身が言う。この方向の転換にここでは注視する。

「ワフダト・ル＝ウジュードの分析—東洋諸哲学のメタ哲学に向けて」における「東洋諸哲学のメタ哲学」と『意識と本質』の「東洋」哲学は、意味が違う。前者は井筒の哲学ではなく、理論的に構築された（言い換えると、意味論の方法論的整備の延長線上にある）哲学／メタ哲学であり、誰にでもアクセス可能な哲学である（少なくとも、井筒自身の主観は極力排除するよう理論的に整備されているのはこれまでの述べたことから明らかであろう）。そして「東洋諸哲学のメタ哲学」の射程は、東洋諸哲学なのではなく、東洋諸哲学のメタ哲学であり、メタ哲学は、「比較哲学の本当の意義が真摯に受け止められるためには、取り分けて、東と西の実の（リアルな）深い哲学的理解を推進するには、先ず、比較哲学がより体系的なし方で、諸哲学の「メタ哲学」とでも呼ぶべきものに展開されねばならない」（『存在の概念と存在の実在性』第三部「ワフダト・ル＝ウジュードの分析」）と記されるように、「東と西の実の（リアルな）深い哲学的理

解」である。それに対して、『意識と本質』の「東洋」哲学は、井筒自身が己れの哲学的実存（つまり、日本、ないし東洋に根を有つ）から出発する。この区別は井筒を理解する上でも、本書を理解する上でも、頗る重要だと思われる。『意識と本質』が達人の哲学に見えるのは、『意識と本質』は井筒本人が自覚的に、己れの足場を日本に置いて、その中で己れに立ち現れる風景を「本質」分析によって描くからだ。我々が『意識と本質』を読む時に、井筒の磁場に強力に引寄せられるように思うのは、『意識と本質』が自覚的にそして意識的にそうしたし方で書かれているからである。無論、『意識と本質』は、思想なり哲学なりを考察する際に、絶大なる資料を提供する。それは井筒自身が何をどう考えたのかを井筒自身が再構成してモデルとして記すからである。そこには、表面上、（誰もがアクセスしうるといふし方での）普遍的思考が提示される訳でなく、そうした普遍的思考への拓きが理論化される訳でもない（日本語読者にとっては十分に読者自身の思索を深めてゆく契機にはなるのは忘れてはならないとしても）。井筒の日本語著作に好き嫌いが生ずるのは、それに起因するのではないかと思う。だが、『意識と本質』は、恐らく、かつての私のように好き嫌いで取捨選択すべきものではなく、モデル的本質探究として読むべき本である。ここでの本質は、存在と概念上対比される本質であり、或る当の者が概念把握するときの概念である。ただし、その本質—さまざまなし方で当の者の意識に去来する本質—は、当の者がじっくりと考察すれば、本質（名＝概念）の揺らぎを観察することになる、そうした本質である。その揺らぎを受け止めてそこで思索することが『意識と本質』の中心を為す。

このことは『意識と本質』後記に明示的に記されている。やや長くなるが注釈を挿れながら引いておく。

〔【A】 東洋哲学——その根は深く、歴史は長く、その地域的拡がり大きい。様々な民族の様々な思想、あるいは思想可能体、が入り組み入り乱れて、そこにある。西暦紀元前はるかに遡る長い歴史。わずか数世紀の短い歴史。現代にまで生命を保って活動し続けているもの。既に死滅してしまったもの〔——『クルアーンにおける神と人間』第二章「歴史のなかに配置せられたクルアーンのキー・ターム」第一節「通時的意味論と共時的意味論」の図1を参照されたい。その図が描くのは語の通時的变化であるが、それがそっくりそのまま、各種思想に置き換えられている——〕。このような状態にある多くの思想潮流を、「東洋哲学」の名に値する有機的統一体にまで纏め上げ、さらにそれを、世界の現在の状況のなかで過去志向的でなく未来志向的に、哲学的思惟の創造的原点となり得るような形に展開させるためには、そこには、西洋哲学の場合には必要ない、人為的、理論的操作を加えることが必要になってくる〔——これは「ワフダト・ル＝ウジュードの分析——東洋諸哲学のメタ哲学に向けて」で主張されることと同じ。そして「東洋哲学」の名に値する有機的統一体にまで纏め上げ〕の部分、クルアーンの語彙全体が言う生きた総

体・ダイナミックな存在論が『クルアーンにおける神と人間』で提示され、『信の構造』でさまざまな神学諸学団の諸思想が意味論的に（特に「[諸語が] 意味範囲を繞って相争う場」という術語で）纏め上げられたのを想起されたい。これが下文に言及される「共時的構造化」へ向かう、理論的整備である――】。

【B】そのような理論的、知的操作の、少なくとも一つの可能な形態として、私は共時的構造化ということを考えてみた [――ここでの「共時的構造化」の可能性を拓いたのが本書である――]。この操作は、ごく簡単に言えば、東洋の主要な哲学的諸伝統を、現在の時点で、一つの理念的平面に移し、空間的に配置しなおすことから始まる [――この時に重要な役割を担うのが、「ワフダト・ル＝ウジュードの分析――東洋諸哲学のメタ哲学に向けて」の「ワフダト・ル＝ウジュード」の理念化／モデル化である。またここでの「理論的平面」への移し変えは『信の構造』結論の「[諸語が] 意味範囲を繞って相争う場」(meaning arena) 並びに本書『スーフイズムと老荘思想』での複数文化の相互理解である――]。つまり、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）に組み替えることによって、それらすべてを構造的に包み込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 [――「範型論的（パラディグマティック）に組み替える」に注意。「ワフダト・ル＝ウジュード」の理念化をモデルとして（あくまでモデルとして）さまざまな「範型（パラダイム）」を抽出することを言う。あくまでモデルにしたがった思索であるから人為的である。勿論、暫定的なヒューリスティックなものである――]。

【C】こうして出来上がる思想空間は、当然、多極的重層的構造をもつだろう [――「もつだろう」に注目されたい。無論、出来上がった思想空間が現にある訳でないのを言う。「多極的」は、『クルアーンにおける神と人間』と本書『スーフイズムと老荘思想』の二極／二軸が拡張されて「多極」になったもの。つまり『スーフイズムと老荘思想』までに展開されてきた意味論の方法論的拡張が、絶対的なものでなく、さらに拓かれて（さらにさまざまな文化が比較されることで）、多極化することが念頭に置かれる――]。そしてこの多極的重層的構造体を逆に分析することによって、我々はその内部から、幾つかの基本的思想パターンを取り出してこることができるだろう。それは、東洋人の哲学的思惟を深層的に規定する根源的なパターンであるはずだ [――再び「できるだろう」「であるはずだ」に注意されたい。これは実際には完全なし方で成就せず、暫定的に幾つかの基本的思想パターンが提示されたに留まったことを暗に示す。纏めると【A】【B】【C】が英語諸作で為された、ないし構想されたことである。下に見える「東洋哲学」に向かう己れの心の傾斜を意識しながら、私自身のこれからの行き方として、およそこんなことを十年間考え続け、

また具体的に、いろいろそのための準備をやってきた。だが、それは私にとって一つの理念、あるいは理想であって、その実現には、残念ながら程遠いを参照されたい。それに続く「本書の主要部分をなす「意識と本質」にしても、どう見てもほんの足ならし程度にすぎない。せいぜい、自分の意図するものに向かって、おぼつかげな一歩を踏み出した、というところ」が次の【D】に相当する——】。

【D】次に、この方法論的操作の第二段として、こうして取り出された東洋哲学の根源的パターンのシステムを、一度そっくり己れの身に引き受けて主体化し、その基盤の上に、自分の東洋哲学的視座というべきものを打ち立ててゆくこと [——既に述べたように、これが、ないしこれだけが、『意識と本質』の立場——]。

方法論的操作の第二段としての『意識と本質』の立場は、これに続く文章でも正当化される。

三年前の夏、スイスのエラノス学会の食卓で、D・ラウフ教授が、熱っぽい口調で、私の耳に吹き込むように言った言葉を、私は時々憶い出す。「我々西洋人は、今や、東洋の叡智を、内側から把握しなければならないんです。まったく新しい『知』への展開可能性がそこに秘められているんですからね」。ラウフ (Detlef Ingo Lauf) は現代ヨーロッパ屈指のチベット系タントラの大家。……が、それはともかくとして、西洋人としての主体性を失うことなく、しかも東洋思想の深部にまでもぐりこんで、それを内側から、つまり実存化した形で、了解していこうとするラウフ氏のこの態度、私は非常に面白いと思った。西洋人を俟つまでもなく、先ず我々東洋人自身が、己れの哲学的伝統を内側から、主体的実存的に了解しなおさなければならないのではなかろうかと、その言葉を聞きながら私は考えていた。

それは、東洋の様々な思想伝統を、ただ学問的に、文献学的に研究するだけのことではない。厳格な学問的研究も、それはそれで、勿論、大切だが [——これが英語諸作で為された研究である——]、さらにもう一歩進んで、東洋思想の諸伝統を我々自身の意識に内面化し、そこにおのずから成立する東洋哲学の磁場のなかから、新しい哲学を世界的コンテクストにおいて生み出していく努力をし始めなければならない時期に、今、我々は来ているのではないか、と私は思う [——ここで言う、新しい哲学は、英語諸作と関係がない。英語諸作が目指すのは、意味論を方法論とした厳密に学問的研究であるからだ。対して『意識と本質』が目指すのは「方法論的操作の第二段として」、「東洋思想の諸伝統を我々自身の意識に内面化し」「新しい哲学を世界的コンテクストにおいて生み出」すことである。「新しい哲学」を「生み出」すと言う時の「新しい哲学」は、英語著作群において段階的にイスラームの文化学としての意味論が展開されたのと対照的に、むしろ、日本から同心円上に広が

る東洋諸伝統を念頭に置いた（そして、下の掲文に見えるように、暗黙の裡に既に我々が何がしかのし方で馴染んでいる西洋の伝統もおのずからに含まれる）なかで生れる「新しい哲学」である。それに対して、英語著作群では、後者の意味での「新しい哲学」は原理上／井筒の方法論的操作上、生れない――】。

本書『スーフィズムと老莊思想』と『意識と本質』の対比（コントラスト）が『意識と本質』後記に見えるのは明瞭だろう。さらに下で次のように言われる。

日本語によって存在を秩序付け、日本語特有の意味分節の網目を通して物事を考え、物事を感受し、日本語的意味形象の構成する世界〔――これが、或る類の本質主義的世界であるのは言うまでもない――〕を「現実」としてそこに生きる我々〔――本書第一部第一章「夢と現実」、並びに、第二部第三章「夢と現実」の「現実」を参照。「現実」そのものを受け容れよ、と井筒が言う訳ではない――〕が、心の底まで完全に欧化されてしまうことはあり得ない。ということは、要するに我々現代の日本人の実存そのもののなかに、意識の表層と深層とを二つの軸として、西洋と東洋とが微妙な形で混交し融合しているということだ〔――ここで再び二軸が登場する。具体的に分析する場合には、三軸以上を想定するのではなく、二軸に固定するという井筒の姿勢が見える――〕。

思えば古来、日本人は歴史的に、いつもこのようなパターンで自己の文化を形成してきたのではないだろうか。「和魂漢才」とは、まことに言い得て妙。漢と西との実質的違いこそあれ、結局は同じ一つの文化パターンである〔――実存的意識／本質分析でない、漢の（一部である老莊思想の）意味論的分析が本書第二部に見えるのに注意――〕。そして今また我々現代の日本人が、こういう東西二座標軸的意識をもって、「東洋的なもの」を考え直し、再評価していく、そこにこそ日本の置かれた現世界的世界状況における東洋哲学の意義と問題性とがある、と私は信じる〔――これは、本書序に見える「超歴史的（meta-historical）、言い換えると、歴史的状況を越境する（transhistorical）対話は今の世界情勢を觀れば喫緊の課題である」と無関係ではないが、違った視点からの物言いであり、含意する内容が異なるのに注意。本書はあくまでも上掲文の【A】【B】【C】の線（ライン）（【D】がその射程にあるとしても、「ワフダト・ル＝ウジュードの分析――東洋諸哲学のメタ哲学に向けて」の「メタ哲学」が目標である）にあるのであって、その線（ライン）が屈折した後の【D】の視点からの「東洋哲学の意義と問題性」とは違う――〕。

凡そ見当をつけて頂けたのではないかと思うが、本書『スーフィズムと老莊思想』が何を為さんとしているのかを念頭に置きつつ論点を纏めておく。本書第一部・第二部で為さんとする存在主義哲学の提示は、井筒自身の哲学（本人の言では、「こうして取り

出された東洋哲学の根源的パターンのシステムを、一度そっくり己れの身に引き受けて主体化し、その基盤の上に、自分の東洋哲学的視座とでも言うべきものを打ち立てていくこと) そのものでなく、むしろ、「こうして取り出された」の「こうして」が前提とする「共時的構造化」(何度も言うようだが、その理論的な枠組みは『存在の概念と存在の実在性』所収「ワフダト・ル＝ウジュードの分析——東洋諸哲学のメタ哲学に向けて」に見える) に向けての試論、ないし準備作業である。無論、本書の分析結果ないし本書の一部は、「こうして取り出された東洋哲学の根源的パターンのシステム」の一部に組み込まれるので、部分的に『意識と本質』——井筒自身の実存に即した哲学——のなかに取り込まれる。だが、本書と『意識と本質』とでは、哲学的な定位のし方、哲学の種類が違うことはきちんと確認しておく必要がある。「共時的構造化」への道程は、意味論分析が大きな役割を担う。既に記したが、英語著作群は意味論分析の方法論的精錬という側面を有つ。本もと『クルアーンにおける神と人間』において「文化の「意味論的 *Weltanschauung* (世界観)」ないし文化学としての意味論の理論的整備が行われ(同書第一章「クルアーンの意味論」、実際にそれがクルアーンの世界観に適用される訳であるが、同書第一章を読めば判るように、クルアーンを題材にして／例示として、文化学としての意味論の理論的整備が行われている側面もある。意味論という方法論の構造上、特定の文化だけに適用される訳でないのは言うまでもない。文化学という際に、例えば、東洋諸伝統の裡の孰れか一つの(ターゲット)が絞られるのであるが、意味論それ自体は、東洋諸伝統の孰れにも適用可能である(実は東洋諸伝統に限られる訳でなく、西洋の伝統にも適用可能である)。但し、同書はクルアーンを扱うという主題上の制約から通時的側面はほぼ切り捨てられて、共時的側面のみが採り上げられる(同書第二章「歴史のなかに配置せられたクルアーンのキー・ターム」第一節「通時的意味論と共時的意味論」並びに第二節「クルアーンとポスト・クルアーン諸体系」を参照)。クルアーン自体の成り立ちとしてムハンマドに啓示が下った十年ほどの短いスパンが想定されるからだ。『イスラームにおける信の構造』では、『クルアーンにおける神と人間』第二章第一節「通時的意味論と共時的意味論」の裡の通時的意味論に焦点が当たる。語が帯びる概念の時間経過におけるずれ、より精確には、さまざまな思想集団の語の概念把握のずれが生み出す「[諸語が] 意味範囲を繞って相争う場」(meaning arena) が通時的意味論の理論構成の中核的役割を担う。『信の構造』がイスラームという東洋諸伝統の一つの事例を扱いながら、意味論的な拡張が為されていることには既に言及した。ここでは、用語は違うものの、既に引いた『意味の構造』後記で「東洋哲学——その根は深く、歴史は長く、その地域的拡がりは大い。さまざまな民族のさまざまな思想、あるいは思想可能体、が入り組み入り乱れて、そこにある」。そうした「東洋の主要な哲学的諸伝統を、現在の時点で、一つの理念的の平面に移し、空間的に配置しなおすことから始まる。……それらすべてを構造的に包み込む一つの思想的連関的空間を、人為的に創り出そうとするのだ。こうして出来上がる思想空間は、当然、多極的重層的構造をも

つだろう」と言う時の「思想的連関的空間」「多極的重層的構造」の先駆的形態と見做すことが出来ることを指摘しておく。特に「多極的」「重層的」に注意されたい。『信の構造』で扱うスパンは少なくとも七百年に及ぶ。それが意味論的に meaning arena=何がしかの場、で把握されていることを『意識と本質』の読者は記憶しておくべきだと思う。だが、『信の構造』が直かに「思想的連関的空間」とそれに伴う「多極的重層的構造」を導く訳でない。東洋の主要な哲学的諸伝統を纏めて扱う視座がまだないからである。この流れの先に本書の意義がある。この流れのなかで本書を観るならば、イブン・アラビーを老荘に恣意的に結びつけるといった類の場当たりのな書でないのを諒解していただけたらと思う。

『意味の構造』と『クルアーンにおける神と人間』では構図が反転しているのを既に解説冒頭で指摘した。前者が特定の語に注目するのに対して、後者は語彙群全体（これが世界観と表現される）に注視する。井筒意味論のなかで特定の語は語彙群全体のなかで特定の意味を帯びる。したがって、『意味の構造』が語彙群全体（世界観）と無縁である訳でない。同じく、『クルアーンにおける神と人間』では語彙群全体（世界観）に焦点を定めるとは言え、そうした世界観は語の分析によってしか提示されえない。言い換えると、『意味の構造』では特定の語に焦点を当てるのだが、その背景に語彙群全体（世界観）がある。そして『クルアーンにおける神と人間』では語彙群全体（世界観）に焦点を当てるのだが、その背景に語の分析がある。こうしたし方で『意味の構造』の構図と『クルアーンにおける神と人間』の構図は互いに反転する。それと同様の反転がやや違ったし方で本書『スーフィズムと老荘思想』と『意識と本質』に見える。『スーフィズムと老荘思想』の主題が「存在」であることは本書序に確認することが出来る。それに対して『意識と本質』では書名に見えるように「本質」に焦点を当てる。『スーフィズムと老荘思想』の主題が「存在」であるとは言え、「存在」そのもの（これは言い換えると語彙群全体が言い表す世界観を総体的に言う）は、何がしかの諸語の分析を通じてでなければ、到達しえない。また『意識と本質』が本質を主題とするとは言え、さまざまな文化で語が帯びる意味=本質がさまざまな型（タイプ）に別けられ、それらを包括的に示す『意識と本質』の途行きの背景には、さまざまな文化の世界像群を纏めた共時的構造化があった。この共時的構造化を支えたのは、意味論分析によって到達した、ないし到達しうるであろう世界像（存在論）である。その意味で、『意識と本質』の背景には存在論が潜む。簡便には『スーフィズムと老荘思想』では、存在/存在論が主題となり、語が帯びる意味/本質が背景にあるのに対して、『意識と本質』では、本質が主題であるのだが、その背景に存在論が潜む。『スーフィズムと老荘思想』の構図と『意識と本質』の構図が反転すると私が言うことの意味はこれである。

『スーフィズムと老荘思想』での井筒の探究と『意識と本質』での井筒の探究はまるで別ものなのであろうか。私はそうではないと忘れておきたい。井筒の探究は、存在と本質の反転構造を反転構造のままに受け容れる、そうした型（タイプ）の探究なのであ



って、『スーフィズムと老荘思想』では、語が帯びる意味／本質を背景にした存在／存在論が顕著に現れ、『意識と本質』では存在／存在論を背景にした語が帯びる意味／本質が顕著に現れるに過ぎないのではないだろうか。井筒がこのことに自覚的であったことは、『意識と本質』後記で『スーフィズムと老荘思想』と『意識と本質』のそれぞれに研究プログラム上の位置を与えていることに窺える。

## 【発題2】 「葬送時の〈法の継承〉儀礼における「もの」と井筒俊彦の「禅フィールド論」—『徹通義介喪記』を一例として」

金子 奈央 ((公財) 中村元東方研究所・専任研究員)

### 1. はじめに

#### (1) 本発表の目的と射程

『徹通義介喪記』には、徹通義介<sup>21</sup> (1219-1309) の葬送時に実施されたと考えられる唱衣についての記述が二カ所記される。その中には、「提衣」と称される儀礼の記述が含まれる。これは、徹通義介の法嗣に袈裟・鉢盂・衣が伝授される儀礼である。

本発表では、本発表は、この儀礼に登場する「もの」—「袈裟」・「鉢盂」—に読み込まれる教義的意義及びそれらの儀礼での動きによって何が産み出されるかにつき、井筒俊彦の「禅的意識のフィールド構造」論、近年の物質文化研究の動向、及びこうした研究と井筒〈無分節的〉世界認識が共有する問題設定に留意した上で考察を加える。

#### (2) 〈物質文化研究〉～「もの」研究について

無機物としての物質・ものについての関心や研究は、かつて博物館創設の背景ともなった〈非西欧的な「珍奇」な物〉への嗜好・関心から、初期の文化人類学における「物質文化研究」の隆盛や、1980年代以降の民族誌における方法論的自己批判の波を経て、新しい段階に入っていると指摘されている<sup>22</sup>。

物質・ものに関する従来の考察は人間中心主義的背景を持ち、①人間と物との関係が、「主体／客体」として把握される、つまり物は人間の操作の対象—死せる客体—として扱われるという点、②客体としての物は、主体である人間の思想などが書き込まれるテキストとして扱われてしまう点、などがその問題点として指摘されている。これに対して、近年のもの研究においては、こうした問題点の超克が目指され、ものが〈何を意味

<sup>21</sup> 日本達磨宗から道元のもとへと参じ、その寂後は孤雲懷讓に隨身してその法を嗣いだ。いわゆる三代相論によって永平寺を辞したとされる後、大乘寺に入院した。

<sup>22</sup> 近年の「物質」・「もの」研究の概要については、「序章」[床呂郁哉・河合香史『ものの人類学』(京都大学学術出版、2011年):1-21]を参照。

するのか？>ではなく<何をするのか？引き起こすのか？>という研究態度へのシフトが見られると指摘されている。ただし、物の持つテキスト性・象徴性についても、否定するのではなく重視され続けている<sup>23</sup>。

### (3) 井筒俊彦の<無分節的>世界認識と「もの」

発表者は近年、禅宗清規に記載される叢林の規範を研究テーマとしており<sup>24</sup>、近年は主として葬送儀礼について考察を行ってきた。葬送の次第には様々なものが登場するが、哀悼の意を示す「もの」だけではなく、最終的には叢林の維持運営に寄与する性格を持つ「もの」もあるのではないかと考えるようになった。

井筒俊彦の「禅的意識のフィールド構造」では、主客対立的主体が構成する経験的世界と、「無心」に基づいた<無分節的>世界認識の関連性を示すものであり、近年の物質文化研究の動向とも通底する問題意識を持つと考えられる<sup>25</sup>。特に、「禅的意識のフィールド」概念では、「無心」・「禅的意識」が「もの」に集中的に現成する類型も示されている。

以下、本発表は、『徹通義介喪記』に記される「提衣」という儀礼及び儀礼に登場する「もの」—「袈裟」「鉢盂」—について確認し、儀礼に登場するこれらの「もの」に読み込まれる宗教的意味や、これらの「もの」が<何を産み出すか>について考える。その上で、「禅的意識のフィールド構造」論を中心とする井筒俊彦の思想という観点から、「提衣」という儀礼に登場する「もの」についてどのような解釈が可能となるのか考えてみたい。

## 2. 『徹通義介喪記』における「提衣」の概要

### (1) 『徹通義介喪記』について

① 『徹通義介喪記』(以下、『徹通喪記』と略す。)～正式な題目は『永平第三代大乘開山大和尚遷化喪事規記』。延慶二年(1309)九月一四日に示寂した徹通義介の大乗寺における葬送の記録。選者は「孝小師 紹瑾 選」[[『続曹全』2:1上段. 4]とある点から瑩山紹瑾(1268—1325)<sup>26</sup>と考えられる。

② 『徹通喪記』は、初期曹洞宗関係の七つの喪記(葬送の記録)を曹洞宗全書刊行会

<sup>23</sup> [同上: 8-10、15-16]

<sup>24</sup> 金子奈央『『勅修百丈清規』における唱衣法の意義—遺品の動きを中心に—』『東アジア仏教研究』第9号、2011年。同「中国撰述の諸清規における唱衣法」『東方』第28号、2013年。同「日本における唱衣法の継承と変容の一端—『喪記集』における記述を中心に—」『日本仏教総合研究』第15号、2017年。

<sup>25</sup> 例えば、ブルーノ・ラトゥールは、近代社会の基盤となっている機械論的身体観・世界観(デカルトの物心二元論を根幹とする)では解決できない現代の諸問題の出現を契機として、近代的二元論を超えるべく、人間と「もの」とを同位として扱う議論を展開した。ブルーノ・ラトゥール『虚構の近代』(新評社、2008年)。

<sup>26</sup> 徹通義介を嗣いで大乗寺二世となるとともに永光寺・総持寺を開創した。

が編集した『喪記集』に収められる<sup>27</sup>。収録される禅師の没年から、十四世紀を中心とする日本禅の葬送儀礼について、その様相をある程度伺うことの出来る資料。

## (2) 『徹通喪記』における「提衣」<sup>28</sup>の記述

『喪記集』には、仏事の実施順に詳細を記す箇所に「唱衣」とそれに続く「提衣」の記述があり、加えて別項目として立てられた「二七日唱衣」にも「提衣」に関する詳細な記述箇所がある。

### ① 『徹通喪記』における「提衣」の記述内容

(a) 「次遺物抄筭。抄筭法者。主人・喪主・兩班來集。而定什物估倡。次唱衣如常。但<sup>29</sup>衣 [在仏事]。提衣法者、焼香侍者、捧法衣而至喪主前。喪主、下床。提衣 [在法語]。語了曰。「孝子當堂頭和尚。」孝子進而触礼三拜、伝領歸位。次又提衣 [在法語]。遺附宗圓首座。主人遣侍者問訊領受。次提鉢。侍者同捧鉢盂至主人前。首座提鉢 [在法語]。語了曰。「附与喪主懷暉長老。」長老進前問訊。而領之歸位」〔『統曹全』二：五下段。九一一八〕

→徹通義介の遺品とそれらの価値の確認が行われてから唱衣を行うとある。この記述の後に「提衣」の様が記される。ここに描かれる「提衣」または「提衣仏事」では、「喪主」である懷暉長老<sup>30</sup>の前に「法衣」が捧げられる。法語の後に、徹通義介の「孝子」が「堂頭和尚」たる瑩山であることが語られ、「孝子」としての瑩山が「法衣」を伝領されている。次いで法語とともに遺品の衣が提せられ、宗圓首座に附与されている。最後に、「主人」たる瑩山の前に鉢が提せられ、法語があったのち、喪主である懷暉長老に付与している様子がうかがえる。

末尾に立てられた「二七日唱衣」の項目は、唱衣に関わる記録の詳細に当たり、上記(a)とほぼ同様の内容に、唱衣による収支(後述)などが記されている。ここにおいても、「提衣」は、「唱衣」において行われる、遺された弟子への遺品受領の儀礼として記されている。

(b) 「唱衣。留衣表信。乃列祖之垂規。以法破慳。稟先聖之儀範。今茲估唱用表無常。仰憑大衆念。清淨念了。提衣。焼香侍者先捧伝衣。而至喪主暉長老前。主下床拈擧而法語。語了主人進前。礼三拜而伝領歸位。次環侍者。捧鉢盂而至主人前。主人鉢而法語。語了而暉長老進前礼三拜。伝領歸位。次溪侍者、捧常衣而至首座前。首座

<sup>27</sup> 『統曹洞宗全書 卷二』(曹洞宗全書刊行会、1976年)に収録。

<sup>28</sup> 中国撰述の諸清規では、①仏事次第などの一覧に唱衣の別名として、②唱衣開始にあたって行われる「提衣仏事」、③競売にあたって遺品を提示する、といった意味で用いられていたと考えられる。ただし②の「提衣仏事」についても、単に唱衣の開始に当たって、競売にかけられる遺品を取り上げて、法語や焼香を行う仏事であった可能性が高い。

唱衣の開始にあたって「提衣」を行うことについては、徹通義介が宋から移入した、または『徹通喪記』の記録者である瑩山紹瑾が中国の諸清規を参照して、住持や高僧の葬送として導入したものと考えて良いと思われる。詳細については[金子2017:89-90、93-94]を参照。

<sup>29</sup> 「提」の可能性もあると思われるが、テキストの記述に従う。

<sup>30</sup> 『徹通喪記』では後述の(d)において、「永安寺懷暉」に鉢盂が伝授される記述があるとともに、葬送の役職を記す箇所に「喪主 [永安寺]」とある〔『統曹全』二：一下段。一一〕。

提衣而法語。語了而發遣專使道榮上座。伝附上野国白岩宗圓長老。專使進前礼三拜而受衣歸。次估倡如常。唱衣訖回向曰。上來唱衣念誦功德。伏為新圓寂。資助覺靈。莊嚴報地念。十方三世——。」〔『続曹全』二：六下段、一六一六上段、九〕

ここで描かれる「提衣」も、上記したものと基本的に同様であるが、附与の順序などに違いが見られる。まず「喪主」である懷暉長老の前に「伝衣」が捧げられ、法語を行った後、「主人」である瑩山が伝授を受けている。次いで「主人」である瑩山が法語の後に、喪主である懷暉長老に鉢盂が伝領される。そして最後に、法語の後に「常衣」が上野国の宗圓長老に伝附され、專使が発遣された様子がかがえる。この「提衣」が終了した後に、唱衣が行われたと読み取れる。

この二カ所の「提衣」における遺品と受領者は、以下の通り「抄筭式」の項目に記される「宝蔵庵抄筭隨身行李状」の記述と一致している。

(c)「宝蔵庵抄筭隨身行李状

一伝衣壹頂 先年附当住瑾和尚

一常衣壹頂 遺附宗圓長老

一鉢盂壹副 面附懷暉長老

…(後略)〔『続曹全』二：六下段、四一七〕

また、瑩山と懷暉長老への伝授については、下記の通り、『徹通喪記』冒頭に記される弟子たちへの遺品の伝授の記述とも一致が確認できる。

(d)「延慶二年〔己酉〕八月廿二日示疾。…同四日。住持紹瑾・永安寺懷暉・愛染院〔法音〕・浄住寺〔懷観〕。同請集而書遺附状。面蒙遺跡并遺物等遺囑。各各禮拜聽受伝領。

遺状一通〔三紙。住持紹瑾拜領。〕 伝衣附受状一通〔一紙。当寺并聖教讓状。〕

一通 鉢盂附授状 永安寺懷暉拜領。

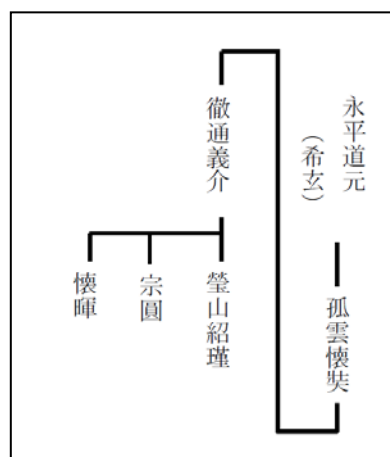
一通 袈裟附授状 遺附四首座。紹瑾可伝。

愛染院法音兼日讓与。靈山院懷観兼日讓与。各各蒙遺言。落涙聽受。并定唱衣物等。」

〔『続曹全』二：一上段、五一一下段、三〕

ここでは、義介の危篤時に弟子たちが集まって、遺品や遺言を伝授されており、法嗣の瑩山には「遺状」と「伝衣附受状」が、永安寺懷暉（懷暉長老）へは「鉢盂附授状」が与えられている。

ところで、上に引用した『徹通喪記』の記述(a)~(d)において、瑩山に伝授された衣（「法衣」・「伝衣」）については、(c)の「宝蔵庵抄筭隨身行李状」にて「一伝衣壹頂 先年附当住瑾和尚」とある通り、徹通義介の死亡以前に既に瑩山紹瑾に附授されたと考えられる。



## ②「広福寺伝衣付嘱状」

「広福寺伝衣付嘱状」<sup>31</sup>第一通は、道元が常に着用した袈裟(e)が、伝法の印として、孤雲懐奘、徹通義介を経て瑩山紹瑾に伝授されたこと、この法衣を大乘寺の住持職などとともに明峰素哲に附属するという瑩山の意向を記す内容(f)であり、道元から明峰素哲に至る師資伝承を示した文書である。

(e)「伝附 紹瑾長老、 納 袈裟囊、

相伝衣一領、永平開山初祖之袈裟也、其地者細布也、初祖之在俗弟子中、有山城国生蓮房人、彼妻室、於初祖信心無二、自精進潔齋而調織、遙持參於越州永平寺、所供奉供養也、初祖感信心無二志、自裁縫而尋常着用、終宝治二年之夏、縫袈裟囊而納之、建長五年癸丑七月、以永平之住持職、被付二代和尚時、以此袈裟、同付嘱二代和尚、…」<sup>32</sup>

(f)「永仁二年乙未正月十四日。附法紹瑾時。以此法衣同傳授。即示云。此法衣者已三代頂戴。最可奉尊重法衣也。備入院開堂傳法之外。不可著用。一生可恭敬頂戴。今延慶二年〔己酉〕九月日在病床記之。

釋迦牟尼佛五十三世永平寺第三代大乘開山義介（花押）

大乘第二代當住紹瑾伝領

紹瑾示。（花押） 今以此傳衣並當寺住持職。及聖教道具。當寺寄進狀。讓狀等。付嘱素哲侍者。

于時応長元年辛亥十月十日大乘第二代紹瑾記。」<sup>33</sup>

→延慶二年九月の義介の入寂時における瑩山の記録には、瑩山が正式に徹通義介から法の継承を受けた永仁二年の段階で、伝法の印としての「法衣」が瑩山に伝授されたこと、応長元年十月には、大乘寺住持職の付嘱とともに、この「法衣」が「傳衣」として明峰素哲へと明峰素哲に授けられたことが分かる。

## 3. 「提衣」に登場する「もの」—袈裟・鉢盂—に読み込まれる宗教的意味

### (1) 鉢盂

#### ①食器・僧侶の持ち物として

・「pātra の音写語である鉢多羅の「鉢」と「盂」とを合わせた語。応器・應量器と漢訳した語。僧が用いる食器のこと。」〔『佛教語大辞典』：1111c〕

・『敕修百丈清規』「辦道具」

「鉢梵云鉢多羅此云應量器。今略云鉢。又呼云鉢盂。」〔大正蔵 48：1139a：28-29〕

（鉢は、梵に鉢多羅と云う。此は應量器を云う。今略して鉢と云う。又は鉢盂と呼びて云う。）

→僧侶の持ち物の一つとして「鉢」が挙げられる。

<sup>31</sup> 「広福寺伝衣付嘱状」第一通は、「法衣相伝書」として、洞谷山永光寺に関する諸記録を編纂した『洞谷記』に収録されている〔『曹洞宗全書解題・索引』：120-121〕。

<sup>32</sup> 中世禅籍叢刊第三卷『達磨宗』（臨川書房、2015年）445頁上段、1-13行。

<sup>33</sup> 同上、445頁下段、8行-446頁上段、7行

### ③道元の鉢盂観～『正法眼蔵』「鉢盂」

(g)「菩提達磨高祖、みづから神丹國にいりて、二祖大正宗普覺大師に正傳し、六代つたはれて曹谿にいたる。東西都盧五十一代、すなはち正法眼蔵涅槃妙心なり、袈裟・鉢盂なり。ともに先佛は先佛の正傳を保任せり。かくのごとくして佛佛正傳せり。」<sup>34</sup>

(h)「先師天童古佛、大宋寶慶元年、住天童日（天童に住せし日）、上堂云、『記得、僧問百丈（記し得たり、僧百丈に問ふ）、「如何是奇特事（如何ならんか是れ奇特の事）。」百丈云、「獨坐大雄峰。」

大衆不得動著、且坐殺者漢。今日忽有人問淨上座、如何是奇特事。只向他道、有甚奇特。畢竟如何、淨慈<sup>35</sup>鉢盂、移過天童喫（大衆、動著することを得ざれ、且く者漢を坐殺せしめん。今日忽ちに人有つて淨上座に問はん、如何ならんか是れ奇特の事と。ただ他に向つて道ふべし。甚の奇特か有らん。畢竟如何。淨慈の鉢盂、天童に移過して喫す）。」<sup>36</sup>

(i)「佛袈裟は佛袈裟なり、さらに絹、布の見あるべからず。絹布等の見は舊見なり。佛鉢盂は佛鉢盂なり、さらに石瓦といふべからず、鐵木といふべからず。」<sup>37</sup>

→道元にとって鉢盂は「正伝の仏法」「仏そのもの」。鉢盂も袈裟も材料となる物質を超えたもの。

### ④『徹通喪記』における「鉢盂」の記述

(j)「掛眞佛事」の項には、移龕仏事（入龕した遺体を法堂に移動する）した後に行われる掛眞仏事<sup>38</sup>の際の法堂の舗設が記される。

「掛眞仏事。掛眞法者。莊嚴法座…掛眞了。…法堂東間安眠床。臥具・硯・戒刀・剃刀・拂子・竹篋置之。枕辺安法衣・法鉢。下頭脚絆鞵安之。…凡掛眞安床。以表平生演法常儀矣。」〔『喪記集』：3 下段6-9〕

（掛眞仏事。掛眞法は、法座を莊嚴し、…掛眞了る。…法堂東間に眠床を安ず。臥具・硯・戒刀・剃刀・拂子・竹篋は之を置く。枕辺に法衣・法鉢を安ず。下頭に脚絆・鞵、之を安ず。…凡そ掛眞し床を安ずるは、以て平生演法の常儀を表すなり。）

→示寂した徹通義介「本人」としての「法衣・法鉢」

#### (2) 袈裟

<sup>34</sup> 河村孝道校註『正法眼蔵』下巻、春秋社、1993年、213頁

<sup>35</sup> 天童如淨はかつて浄慈寺から天童山景德寺へと移院している。

<sup>36</sup> 同上、214頁。

<sup>37</sup> 同上、215頁。

<sup>38</sup> 尊宿（住持や高德の僧）が死亡した場合には、遺体の入龕の後に、龕を法堂に移動してその肖像画（「眞」）が掲げられる（「掛眞」）。礼拜や弔問はその「眞」に対して行われ、新しい住持が着任するまでは、「眞」や「位牌」が住持として叢林に存在することが指摘されている。Faure, Bernard, *Rhetoric of Immediacy*, pp.175-176., Faure, Bernard, "Substitute Bodies in Chan/Zen Buddhism," in Jane Marie Law, ed., *Religious Reflections on the Human Body*, Indiana University Press, 1995, p. 223. 等

## ①中国禅における袈裟と伝法<sup>39</sup>

開元二十年（732）に荷沢神会が開催した公開の大法会（無遮大会）において、神会は自らの師である慧能こそが五祖慧可から印可を受けて袈裟を伝領したと唱えて、神秀ではなく慧能こそが正統な六祖であると主張。これを契機として、「袈裟」は伝法の証明と見なされるようになる。

その後、九世紀以降には、伝法の証明物は嗣書・頂相なども使用された。儀式としての伝衣は宋朝末まで実施されたといわれる。

## ②道元の袈裟観

### 【『正法眼蔵』「伝衣」】

(k)「佛法蔵相傳の正嫡に、佛衣も相傳相承するなり。」<sup>40</sup>

(l)「われらいま曠劫以來いまだあはざる佛法を見聞するのみにあらず、佛衣を見聞し佛衣を學し、佛衣を受持することをえたり。すなはちこれまさしく佛を見たてまつるなり。…仏心を単伝するなり、得仏髓なり。」<sup>41</sup>

### 【『正法眼蔵』（十二巻本）「袈裟功德」】

(m)「おほよそ、佛佛相傳の袈裟の功德、あきらかにして信受しやすし。正傳まさしく相承せり。本様まのあたりつたはれり、いまに現在せり。受持、あひ嗣法して、いまにいたる。受持せる祖師、ともにこれ證契傳法の師資なり。」<sup>42</sup>

## (3)『徹通義介喪記』成立時点での日本曹洞宗の袈裟観・鉢盂観

①僧侶としての持ち物（「辦道具」）として

②葬送において住持本人として機能する「眞」とともに法堂に舗設される遺品（＝本人）<sup>43</sup>

③「正伝の仏法」そのもの、「正伝の仏法」の継承者（＝「仏」）の証明物  
→「提衣」という儀礼で伝授される袈裟・鉢盂とは、物質であるとともに、物質を超えた仏・「正伝の仏法」そのもの・「正伝の仏法」の継承者

## (4)井筒「禅的意識のフィールド」<sup>44</sup>の観点からの解釈の可能性

①「もの」に現成する「禅的意識のフィールド」

- ・第三類型「奪人不奪境」～特に道元及び道元の回想する如浄の袈裟観・鉢盂観
- ・井筒は自らの思索のインスピレーションを『正法眼蔵』から大いに受けている

<sup>39</sup> ベルナル・フォル「曹洞宗における袈裟のシンボリズム」『駒澤大学禅研究所年報』第7号、1996年、280-281頁。館隆志「伝法衣について」公益財団禅文化研究所『禅文化』244（2017年）、11頁。西谷啓治編『講座禅 第三巻 禅の歴史—中国—』筑摩書房、1974年、37-38頁等参照。

<sup>40</sup> 河村孝道校註『正法眼蔵』上巻、春秋社、1991年、358頁。

<sup>41</sup> 同上、369頁。

<sup>42</sup> 同下巻（1993年）、306頁。

<sup>43</sup> 前記『徹通喪記』（j）における記述より。

<sup>44</sup> 『全集』九、384-411頁。

②「もの」とその授与者・被授与者（「法嗣」）双方に現成する「禪的意識のフィールド」  
・第四類型「人境俱不奪」

→分節的・經驗的認識では<「もの（遺品）」が「後を継ぐ弟子たち」に与えられた>

→「無心」・「無分節的」意識に基づくと仮定すれば…

<「仏」が「仏」に「仏」を与えた>

★当時の教団における「正伝の仏法」観を基準にすれば、井筒の「禪的意識のフィールド」による解釈はある程度成立するか。

★「精神」対「物質」二元論の超克～「無心」・「禪的意識」に基づけば、主客の存在する經驗的世界と、主客対立のない世界（どちらも「仏」）の二重写し。しかしあくまでも「悟り」あつての「もの」観か？

#### 4. 「もの」の側から「提衣仏事」を考えてみる

##### (1) 袈裟・鉢盂という「もの」

①「もの」としての袈裟・鉢盂の素材となる物質

・袈裟＝布

・鉢盂＝石・瓦（陶器・焼物）・鉄・木（漆ぬり）

②当時の大乘寺教団においては「正伝の仏法」そのものという意味が読み込まれた「もの」

##### (2) 「提衣」における袈裟・鉢盂

①鉢盂～懷暉長老に伝授された鉢盂は（k）における「法鉢」か？

②袈裟（「法衣」・「伝衣」）～瑩山紹瑾に伝授された袈裟は、（f）で示した「道元希玄—孤雲懷讓—徹通義介」と受け継がれたもの。

③「提衣」における「もの」の動き

・「もの」（亡き師の遺品。袈裟・鉢盂）が弟子たちへの授与される

→「もの」とその動きによって視覚化される伝法

##### (3) 瑩山の意図？

①「提衣」＝瑩山が意図的に創設した儀礼？

・中国諸清規における「提衣」には、「法の継承」といった内容が読み取れない。

②瑩山の法系意識

・如浄・道元から瑩山へと受け継がれた法系への意識

・五老峰と五つの遺品の埋葬（元応元年（1319）作成の瑩山紹瑾の置文）<sup>45</sup>

→永光寺を瑩山の「遺身安置之塔頭」とし、天童如浄の語録・道元希

<sup>45</sup> 「一六三 紹瑾置文

能州酒井保洞谷山者、…紹瑾為一生偃息之安樂地、來際為瑩山遺身安置之塔頭所、是以自身嗣書・先師嗣書・師翁血經・曾祖靈骨・高祖語録、安置当山之奥頭、名此峯五老□、然者当山之住持者、五老之塔主也、瑩山門徒中、守嗣法次第、縱雖嗣法人断絶、…」〔「永光寺文書」163号（大久保道舟編『曹洞宗古文書』上、曹洞宗古文書刊行会、1961年）：120-121〕。



玄の靈骨・孤雲懷奘の血經・徹通義介の嗣書・瑩山紹瑾の嗣書を永光寺の裏山に埋収したとされる。

→儀礼における「もの」の存在と動きが、法の継承とその正統性の主張を強化し、既成事実化する。

#### (4) 「もの」が産み出す事態と井筒の思想

##### ① 「提衣」に登場する「もの」によって生みだされるもの

・当時の大乘寺教団を軸とする「法の継承の正統性」（「天童如浄—道元希玄—孤雲懷讓—徹通義介—瑩山紹瑾」）

・「禪的意識のフィールド」概念では、こうした新事態の生成を説明するのが困難か。

→<「無分節的」意識・「絶対無分節」の自己分節><sup>46</sup>をモデルとすることは可能か？

##### ② 必要となる前提

・「文化的無意識」としての「言語アラヤ識」<sup>47</sup>

・儀礼において視覚化される法の継承が示す法系→「言語アラヤ識」への書き込み？

★儀礼の実施や儀礼に登場する「もの」が共同体の意識に書き込まれることにより、経験的次元における権力・政治性（法系の正統性の主張）と、教義レベルでの「正伝の仏法」の継承とが二重写しとなると考えられるか。

<sup>46</sup> 例えば、井筒俊彦「事事無礙・理理無礙」『全集』九（慶應義塾大学出版会、2015年）、36頁。他に、「コスモスとアンチコスモス」におけるコスモス観「…「無」を体験することによって一度徹底的に解体され、そこから蘇った新しい主体性—一定の分節体系に縛りつけられない融通無礙な意識、「柔軟心」—に対応して、限りなく柔軟なコスモス（限りなく内的組み替えを許すダイナミックな秩序構造）が、おのずからそこに拓けてくるであろう…。」（『全集』九、343頁）も参照した。

<sup>47</sup> 井筒俊彦『意識と本質』（岩波書店、1991年）、129-131頁。氣多雅子「形而上学的体験の極所—「精神的東洋」とは何か」澤井義次・鎌田繁『井筒俊彦の東洋哲学』（慶應義塾大学出版会、2018年）、152-155頁。

【海外報告】

インド哲学の意味論—井筒俊彦の「東洋哲学」—

**Semantics of Indian Philosophy: Toshihiko Izutsu's "Oriental Philosophy"**

オックスフォード大学(Oxford Centre for Hindu Studies)における講演  
(2018年11月1日)

澤井義次 (天理大学教授)

The purpose of this lecture is to elucidate the characteristics of Indian philosophy on reality and consciousness, from the semantic perspectives of the famous Japanese philosopher Toshihiko Izutsu. Through his semantic attempt to construct an “Oriental Philosophy,” Izutsu interpreted such Indian philosophical texts as the Upaniṣads and Śaṅkara’s commentaries on the Upaniṣadic texts. In this lecture, while clarifying the hermeneutical structure of his “Oriental Philosophy,” I would like to argue how he semantically interpreted the structure of reality and consciousness in Indian philosophy, focusing on Śaṅkara’s advaita (non-dual) Vedānta philosophy. For Izutsu, among various Indian thoughts, Śaṅkara’s philosophy is the most representative thought in Izutsu’s Oriental philosophical reflection. In Izutsu’s view, the main stream of Oriental philosophy, including Indian philosophy, has been traditionally “anti-cosmic,” i.e., ontologically deconstructive.

Introduction

1. “Philosophical Semantics” as Izutsu’s Methodology
2. Izutsu’s Semantic “Reading” of Indian Buddhist Thought
3. Izutsu’s Semantic “Reading” of Śaṅkara’s advaita Vedānta philosophy

Conclusion

## 第五回 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ク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。

今日、井筒俊彦の生誕百年を記念した『井筒俊彦全集』（全12巻・別巻、2013-16年、慶應義塾大学出版会）が刊行され、現在、『英文著作翻訳コレクション』（全7巻、同大学出版会）が刊行中です。これらの著作によって、井筒・東洋哲学の全体像が次第に明らかになりつつあります。

井筒・東洋哲学は、海外でも幅広く注目され研究されるようになっていきます。そうした研究動向の中、私たちの共同研究では、過去4年間の科学研究費による井筒・東洋哲学に関する共同研究の成果を踏まえ、井筒・東洋哲学の展開へ向けて、比較宗教学の立場から、掘り下げた研究を進めております。

この研究フォーラムをとおして、みなさまに、少しでも井筒・東洋哲学に関心を持っていただき、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 2019年2月23日（土）14:00~17:00

場所 立教大学・池袋キャンパス12号館 二階会議室

### 【プログラム】

趣旨説明 澤井義次（天理大学教授・研究代表者）

【発題1】 『言語と呪術』の位置づけ——井筒俊彦の哲学的意味論の起源として

安藤礼二（多摩美術大学教授）

【発題2】 「枠組み、高まり、象徴——意味の働きとは何か」

小野純一（専修大学非常勤講師）

全体討議

-----  
2019年2月23日（土）

14:00—17:00

第五回研究フォーラム（於 立教大学・池袋キャンパス12号館 二階会議室）

発題1 安藤礼二「『言語と呪術』の位置づけ—井筒俊彦の  
哲学的意味論の起源として—」

発題2 小野純一「枠組み、高まり、象徴——意味の働きとは何か」

全体討議

17:30 意見交換会

2019年2月24日(日)

10:30 JR北鎌倉駅集合

井筒研究フィールドワーク

「井筒俊彦が住んだ北鎌倉—円覚寺・雲頂庵を訪ねる」

-----

【発題1】 『言語と呪術』の位置づけ  
—井筒俊彦の哲学的意味論の起源として—

安藤礼二(多摩美術大学教授)

1 イスラーム研究と言語研究の交点

井筒俊彦は、1941年、27歳の時に『アラビア思想史』を刊行している。さらには、1957年から翌年にかけて、極東の列島に生まれた日本人としてはじめて、アラビア語から『コーラン』の全篇——井筒俊彦英文著作翻訳コレクションでは『クルアーン』を採用しているが、以下、井筒の著作からの引用では井筒が用いている表記に従う、マホメットも同様——の邦訳を成し遂げたため、一般には、イスラーム研究者として知られている。しかし、当然のことながら、井筒が関心を抱いていたのはイスラームのすべてではない。そこには探究のはじまりから終わりまでを貫く一つの核が存在している。

すなわち、神と預言者の関係である。神と預言者の関係によって成り立った宗教であったが故、あるいは、その関係をより純粋化していった宗教であったが故、井筒にとってイスラームは生涯をかけて取り組む課題となったのだ。預言者は未来を予言する者ではなく、神の言葉を預かる者である。神、この世界を超越した無限で唯一の存在が、人間、この世界に内在する有限で多様な存在に向けて、聖なる言葉を下し、警告を発する。人間たちのなかから神によって選ばれたのが預言者である。神から預言者に向けて下された聖なる言葉の集成が「聖典」となる。歴史時代に成立した『コーラン』は、預言者以外の夾雑物を交えることがなく、つまりは旧約や新約の聖書のなかに間接的に記録された神話的な神の言葉ではなく、現在の生きた、アクチュアル(現働的)な神の言葉が、預言者を介してそのまま直接に記録された唯一無二の「聖典」だった。

神の聖なる言葉を自らのうちに預かる預言者（マホメットすなわちムハンマド）と、その預言者を介して発せられた神の聖なる言葉の集大成である聖典（『コーラン』）と。両者が重なり合う地点には、現実を乗り越え、現実を根底から覆してしまう神の言語、あるいは神という超現実の存在が語りかける「超越のことば」——井筒が生前最後に刊行した著作に付したタイトルでもある——が位置づけられる。井筒は、生涯を通じて、そうした超現実の言語、「超越のことば」しか探求しなかった。

『言語と呪術』は、イスラーム研究者としての井筒俊彦が生涯をかけて探求した、神と預言者、両者をつなぐ神の聖なる言葉の在り方とその条件を明らかにする。しかしながら、ただそれだけには限定されない。『言語と呪術』で預言者ムハンマドが正面から論じられるのは、ようやく最終章（第11章）、しかもその後半に至ってからである。『言語と呪術』は、結論としては神と預言者の関係に集約されるが、しかしその全体としては、井筒のイスラーム研究を大きくはみ出す——拡大する——ものだった。

言語は論理（ロジック）であるとともに呪術（マジック）である。『言語と呪術』は、その冒頭（第1章）で、高らかにそう宣言する。言語は、世界を論理的に秩序づける力とともに世界を呪術的、すなわち魔術的に転覆してしまう力をもっている。井筒は、言語のもつ両義性にして二面性を、さらに「外延」（デノテーション）と「内包」（コノテーション）という術語を用いて言い換えてゆく。それこそが『言語と呪術』を成り立たせている基本構造であり、著作全体を貫く中心課題であった。「外延」とは、言葉の意味を明示的、一義的に指示する外的な機能であり、「内包」とは、言葉の意味を暗示的、多義的に包括する内的な機能である。

言語は、論理にして「外延」、呪術にして「内包」である。井筒は、『言語と呪術』全体を通して、さらにはのちのイスラーム研究、東洋哲学研究全体を通して、言語のもつ両義性にして二面性という立場を保持し続ける。しかし井筒がそもそも最初から、つまりはこの『言語と呪術』の段階ですでに、より重視していたのは、明らかに言語の論理ではなく言語の呪術、言語の「外延」ではなく言語の「内包」の方であった。言語の呪術にして言語の「内包」。晩年の井筒は、それを言語の表層構造に対する深層構造、その深層構造自体としてうごめく「言語アラヤ識」として定位する。1984年に発表され、翌年、単行本『意味の深みへ』に収録された「文化と言語アラヤ識」のなかで、井筒は「言語アラヤ識」の在り方を、こう描写している——。

だが、実は、言語は、従って文化は、こうした社会制度的固定制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。何もかも、ここでは本質的に固定されてはいない。すべてが流れ、揺れている。固定された意味というものが、まだ出来上がっていないからだ。勿論、かつ消えかつ現われるこれらの意味のあいだ

にも区別はある。だが、その区別は、表層次元に見られるような固定制をもっていない。「意味」というよりは、むしろ「意味可能体」である。纏れ合い、絡み合う無数の「意味可能体」が、表層的「意味」の明るみに出ようとして、言語意識の薄暮のなかに相闘ぎ、相戯れる。「無名」が、いままさに「有名」に転じようとする微妙な中間地帯。無と有のあいだ、無分節と有分節との狭間に、何かさだかならぬものの面影が反かに揺らぐ。

井筒がここで説く「意味」の源泉、纏れ合い絡み合う無数の「意味可能体」を包括するもの、その原型となったものこそが、英文著作のはじまりである『言語と呪術』で説かれた言語のもつ呪術的な側面、言語のもつ「内包」であった。この論考に先立ってまとめられ、井筒の「東洋哲学」を代表する書物として知られる『意識と本質』の大部分を費やして論じられる「根源的なイメージ」が生じる「意識と存在の深層」もまた、「内包」としての「言語アラヤ識」そのもののことである。

井筒にとって超越と内在を矛盾するがまま一つにつなぎ合わせるものが「神」であった。預言者とは、こうした「神」の領域、言語の「内包」にして言語の「アラヤ識」に直接接触することができ、そうした未曾有の体験をもとに、言語の「意味」そのものをもつ体制を変革し、同時に「社会」そのものをもつ体制を変革することができる人間のことだった。しかしながら、そうした預言者のもつ特別な能力は、「呪術」の時代をいまだに生きている「未開」の人々が、「幼児」たちが、詩人たちが、日々行っていることでもあった。われわれはみな預言者であり、詩人であり、未開人であり、幼児である。それが、『言語と呪術』が導き出すラディカルな結論であった。

『言語と呪術』は、井筒俊彦が大成する「哲学的意味論」のアルファにしてオメガとしてある。「哲学的意味論」(Philosophical Semantics)とは、井筒が、ユングとオットーによって創設されたエラノス会議に招待されるにあたって、主催者の側から打診された専門領域の名称である。井筒は、まさにその瞬間に抱いた驚きと納得を、印象深く、こう記している(1967年)。「哲学的意味論」、「それは私が最近胸にいだいてきたイデーを他のどんな名称にもましてよく表現しているように思われた」、と。

\*

『言語と呪術』の結論である最終章(第11章)で、井筒俊彦は、預言者ムハンマドを、いまだ呪術が生きている社会、世界を呪術的に捉え、世界を呪術的に表現する人々のもとへと、あらためて生まれ直させる。預言者ムハンマドは、アラビア砂漠に固有の呪術を超越にまで高め、そのことによって世界に普遍の宗教をひらいた一人の「異常」な人間であった。『コーラン』は、その軌跡をダイレクトに跡づけてくれるのだ。言語のもつ呪術的な機能、言語の「内包」をその手に直接掴みとり、「内包」をもとにして

言語のもつ意味を根底から変革し、そのことによって同時に社会のもつ意味を根底から変革してしまった一人の人間。

しかしムハンマドは、意味の「内包」をゼロにしてしまった訳ではない。「内包」をゼロにしてしまうことは、言語を廃絶してしまうことと等しい。「内包」として包括されている意味の束がもつ方向を180度変え、砂漠の部族社会を統べていた「意味」の体系を解体し、部族社会を乗り越えていく、世界宗教がもつ「意味」の体系へと再構築したのだ。『コーラン』には、二つの「意味」の体系の闘争、さらには、預言者を介した、二つの「意味」の体系の変換の瞬間が刻み込まれていた。

それ故に、井筒の『マホメット』は、ムハンマド以前のアラビア砂漠の「部族中心主義」にして「部族絶対主義」が徹底された社会の記述が書物の半ば近くを占めるという破格の構成をもたなければならなかった。井筒の関心は、預言者ムハンマドがいかにして自らが出現する以前の社会、「部族」中心の社会を、自らが出現して以降の社会、「神」中心の社会へと変革することができたのかにあった。ムハンマドは、なによりも「意味」の革命を引き起こしたのである。また、だからこそ、『言語と呪術』に続いて英語で書かれた『コーラン』論のすべても、基本的には、ムハンマド以前の「無道時代」（ジャーヒリーヤ）から説きはじめられなければならなかったのだ。

ソシュールは、言語のもつ意味の体系は「共時的」であると喝破した。言語のもつ意味は、それを構成するすべての要素が互いに密接な関係をもち、完成された体系をもっている。しかし、言語の体系それ自体は変化してやまない。その変化の軌跡を追うのが言語の「通時的」な研究である。言語は「共時的」に完成しており、しかも「通時的」に変化している。通常であれば、その「通時的」な変化は自然であり、一つの言語の体系に生きている者は、いつの間にかもう一つの言語の体系へと移ってしまっている。預言者は、そうした意味の体系の変化を、意識的にせよ無意識的にせよ、いまここで、人為的に引き起こすことができる特権的な存在だったのだ。

『言語と呪術』の最終章と、『コーラン』の邦訳、その上巻に付された「解説」は通底している。ムハンマドを生んだアラビア砂漠の「呪術時代」を、井筒は、こう描き出している。そこでは詩人たちと戦士たちを区別することができなかった。原初の「詩」そのものである呪術としての言語は、それ自体で天地を揺り動かし、実際の武器よりも強い力をもっていた。古代の社会において、闘いとは、このような呪術としての言語を駆使した精神的なものでもあり、それ故、詩人は同時に戦士となる。ムハンマドは、このような砂漠の詩人にして戦士たち、砂漠の呪術師たる「カーヒン」たちの間から生まれ、その力を超越にまで高め、神の預言者となったのである。

古代のアラビア砂漠は、森羅万象あらゆるものに霊的な力が宿る呪術的な世界であった。そうした呪術的な世界を統べる呪術師、詩人にして戦士たちは、「サッジユウ」体という独特な言い回しとリズムをもった詩的言語を用いて世界に働きかけていた。しかしながら、ムハンマドは「詩人」と呼ばれることを断固として拒否した。その点にこそ、

神の聖なる言葉を媒介として、呪術的な内在の原理ではなく、宗教的な超越の原理へと至る、ムハンマドによる変革、意味の変革にして社会の変革を可能にする契機が孕まれていた。

井筒は、『コーラン』の邦訳、その上巻に付された「解説」で、アラビア砂漠の「カーヒン」たち、詩人にして戦士でもある呪術師たちが用いていた「サージュウ」体について詳しく説明してくれている（『言語と呪術』の最終章で検討される重要な主題でもある）。「カーヒン」たちが用いる「サージュウ」体とは――。

まず散文と詩の間のようなもので、長短さまざまの句を一定の詩的律動なしに、次々にたたみかけるように積み重ね、句末の韻だけできりっとしめくくって行く実に珍しい発想技術である。これがまた、凜冽たる響きに満ちたアラビア語という言葉にぴったりと合うのだ。著しく調べの高い語句の大小が打ち寄せる大波小波のようにたたみかけ、それを繰り返し繰り返し同じ響きの脚韻で区切っていくと、言葉の流れには異常な緊張感が漲って、これはもう言葉そのものが一種の陶酔である。語る人も聴く人も、共に妖しい恍惚状態にひきずり込まれてしまうのだ。

神の預言者たるムハンマドが生まれたのは、このような原初の呪術的な世界の直中だった。ムハンマドもやはり、こうした「サージュウ」体を用いながら、神が自らに下してくれた聖なる言葉を、人々に向けて語ったのである。それではムハンマドと「カーヒン」たち、砂漠の預言者と砂漠の詩人にして戦士たちの違いはどこにあったのか。井筒は、『コーラン』の邦訳の段階では、意味の変革をムハンマドに成し遂げさせた契機を、自他の区別、主観と客観、精神と身体（物質）の区別が消滅してしまう「憑依」（神憑り）として言及するのみだった。実は、「憑依」（神憑り）という主題は、それ以前、1949年に刊行された大部の書物、井筒自身が「私の無垢なる原点」と評する『神秘哲学』で十全に論じ尽くされていたのだ（『神秘哲学』で描き出された「憑依」は、『言語と呪術』で提出された「内包」を可能にする前提条件であった）。

ムハンマドもまた、憑依を体験したのだ。神に取り憑かれ、人間的な自己があとかたもなく消滅してしまう。そのとき、人間的なムハンマドではなく、神そのものが聖なる言葉を語り出す。井筒は、こうまとめている――「神憑りの言葉。そうだ、『コーラン』は神憑りの状態に入った一人の霊的な人間が、恍惚状態において口走った言葉の集大成なのである。だからそこに説かれているのはマホメットの教説ではない。マホメットではなくて、マホメットに憑りうつった何者かの語る言葉なのである。その「何者か」の名前をアッラーAllahという。唯一にして至高なる神の謂いである」。

憑依が哲学を生み、憑依が宗教を生む。井筒は、そうした未曾有の事態を客観的に記録するだけでなく、主観的に表現しようとする。人間的な自己が消滅したときに顕現する神、すなわち言語の「内包」が解放する力によって可能になった光景を、自らの手で



描き尽くそうとする。ムハンマドは神に招命され、神から啓示を下されたとき、現実世界には存在しない「異象」を見て、「異音」を聴いた。言語の「内包」が解放される瞬間には、人間にとって、単に言語的な変容だけでなく全身体的な変容がもたらされる。井筒は、ムハンマドが体験したヴィジョンを、自らムハンマドに成り代わるようにして語ってくれている。

ムハンマドは、自らが見て、自らが聴いた世界最後の光景をもとに、一体何をしたのか。部族に向けられていた忠誠を、世界の審判をつかさどる神に向けさせ直したのである。より正確に言えばこうなる。部族に向けられていた砂漠の遊牧民たちの道徳の「意味」を、神に向けさせ直したのである。『意味の構造』——『言語と呪術』に次いで英文で書かれた第二の著作、『『コーラン』における倫理的な術語の構造』(*The Structure of the Ethical Terms in the Koran, 1959*)を原型とする——で、井筒俊彦は、そうした経緯を、こうまとめている。ムハンマドは、砂漠の遊牧民がもっていた「古い美徳を一神教的信仰のチャンネルに流し込み、これを独特な仕方発展させたのである」。その結果、『コーラン』は、「異教の美徳の多くのものを一神教の要求に適合した新しい形で採用し、復活させた」、一冊の究極の書物となった。『コーラン』とは、ムハンマドによって現実の世界に打ち立てられた、宇宙の消滅と生成、すなわち宇宙のすべてをそのなかに封じ込めた唯一無二の書物となったのである。

## 2 『言語と呪術』の構造

『言語と呪術』は、『神秘哲学』の主題である「憑依」を受け継ぎ、その「憑依」が明らかにしてくれた主客未分、「脱自」と「神充」が一つに重なり合った地平に、「意味」の発生にして「言語」の発生を見出すものであった。

井筒は、1949年、自他ともに認める代表作である『神秘哲学』を刊行する。同じこの年、井筒は、西脇順三郎の後任として、慶應義塾大学における伝説的な講義、「言語学概論」を開始する。この「言語学講義」が、『言語と呪術』としてまとまる井筒の「哲学的意味論」の母胎となる。井筒の「言語学概論」は一年間の休講の後、1951年に再開され、1956年まで継続される。この間、井筒は、1951年には慶應義塾大学の通信教育部のテキストとして『露西亞文学Ⅰ』『露西亞文学Ⅱ』を刊行し、1952年には『マホメット』を、1953年には先述した二冊の『露西亞文学』をもとに増補された『ロシア的人間』を刊行する。さらに「言語学概論」が終了した1956年には、その成果をまとめた『言語と呪術』を世に問う。そして、その翌年の1958年から、岩波文庫で全三巻からなる『コーラン』の邦訳の刊行を開始するのである。

驚くべき密度と、豊かな多様性をもった数年間である。井筒の学問と表現のもつ可能性のすべてが出揃った時期でもあった。井筒は、『神秘哲学』で哲学の発生を論じ、『露

西亜文学』で文学の発生を論じ、『マホメット』で宗教の発生を論じた。井筒にとって、哲学、文学、そして宗教は、まさに同一の源泉から発生してくるものだった。その源泉にたどり着くために、井筒にはまず、『神秘哲学』において、舞踏神ディオニュソスの「憑依」を徹底して論じなければならなかった。『ロシア的人間』においても、ロシアの文学を生み出した特異な人々がもつ「ディオニュソス的」な性格が強調されていた。井筒はディオニュソスとともにあった。

井筒俊彦は、哲学、文学、宗教の発生の基盤に「憑依」を据えたのだ。憑依によって人間は、言葉では決して表現できないような「神秘」、森羅万象あらゆるものが一つに入り混じり、一つに融け合うような状態にまで到達することができる。そうした「神秘」のなかからこそ、原初の「意味」、原初の「言語」が発生してくるのだ。井筒は、哲学の発生を論じ、文学の発生を論じ、宗教の発生を論じながら、言葉が発生してくる始原の場所を探究していったのである。その結果として、井筒は、「呪術」の発生とまったく見分けのつかない「意味」の発生にして「言語」の発生にまでたどり着く。井筒にとって、哲学、文学、宗教が発生してくる「神秘」の源泉には、発生状態にある言語そのものが存在していた。

『言語と呪術』は、そのような井筒の探求の過程を、そのまま一冊の書物としてまとめたものである。書物の主旨は明確であり、その構成全体がもつバランスはきわめて良く整えられている。井筒が『言語と呪術』で全面的に依拠しているのは、オグデントリチャーズによってまとめられた『意味の意味』（原語初版 1923 年、日本語初版 1936 年）である。この書物の巻末にはオグデントリチャーズによる「意味」の探求に大きな刺激を受け、その理論をもとにして「未開」(primitive)の言語がもつ「意味」の諸相を論じた民族学者にして人類学者であるマリノフスキーの論考、「未開の言語における意味の問題」が収められていた。井筒にとっても、オグデントリチャーズ、さらにはマリノフスキーが推し進めていった「未開」の言語のもつ「意味」の構造の探求こそが、その「哲学的意味論」の骨格をなすこととなった。マリノフスキーが「未開」という言葉であらわそうとしているのは、いまだ文明化されていない「始原」の社会のことであると同時に、いまだ大人になっていない「始原」の人間（つまりは幼児）のことであった。マリノフスキーは、「始原」の社会、人間集団にとって原型的な社会で用いられている言語と、「始原」の人間、人間個人にとって原型的な存在が用いることができる言語の構造は等しい、と主張していたのである。

オグデントリチャーズが「言語」の根底、「意味」の根底に見出した基本構造は、二つの機能、外的な事物を指示する機能と内的な感情を喚起する機能からなっていた。それが「未開」の言語、「始原」の言語のもつ基本構造でもあった。井筒は、そのような「意味」の理解にもとづいて、「始原」の言語がもつ二つの機能を、論理と呪術、「外延」と「内包」と読み替えていったのだ。

『言語と呪術』が全体としてもつ構成を、大きく分けて考えるならば、三部からなる。

すなわち、「呪術」として成立した原初の言語、その言語がもつ原初の「意味」を十全に理解するための導入編、理論編、実践編という三部構成である。

まず、第一章「呪術と論理のあいだ——予備的考察」から第四章「近代文明のさなかの言語呪術」までが導入編である。ここでは、この後に展開される議論の中心となる原初の「言語」にして原初の「意味」がもつ二つの側面にして二つの機能、論理と呪術が、古代社会から近代社会に至るまで生き延びており、「法」と「詩」という一見すると相反する言語表現もまた、ともに、言語のもつ呪術的な側面から生まれ出てきたことが説かれている。

次いで、第五章「意味」という根源的な呪術」から第八章「構造的な喚起」までが理論編である。言語の「意味」そのものが根源的には呪術的な性格をもつこと、その根源的な「意味」が「外延」と「内包」という二つの側面にして二つの機能からなること、言語の呪術的な側面を代表する「内包」はさらに四つの性質——参照的、直観的、感情的、構造的——をもちながら実体化されること、さらには「内包」がもつ四つの性質の詳しい説明がなされ、そのなかでも特に「内包」のもつ構造的な性質とは始原の「文法」であること（のちに井筒は、言語の「内包」がもつこの側面を「言語アラヤ識」、根源的な文法構造として深めていくことになる）等々が、きわめて客観的かつ論理的に述べられている。

最後に、第九章「自発的な儀礼と言語の起源」から最終章である第十一章「高められた言語」までが実践編である。原初の呪術的な言語の発生を聖なる世界と俗なる世界のあいだで苦闘する人間たちが生み出した「自発的な儀礼」（マリノフスキー）に見出し、そうした「自発的な儀礼」が成り立つためには外的（環境的）な「枠組みづけ」と内的（精神的）な「枠組みづけ」が協働することが必要であること、さらにはそうした協働によって言語こそが世界を変える力をもつに至ること等々が、きわめて主観的かつ感情的に述べられている。

「呪術」としての言語には、理論と実践、客観的な指示をあらわす機能と主観的な感情をあらわす機能が兼ね備えられている。『言語と呪術』の全体が、井筒の「哲学的意味論」がもつ骨格およびその全貌を、過不足なく解き明かしていく構造となっている。

『言語と呪術』を書き進めている井筒俊彦は、言語学者であるとともに、それ以上に、民族学者であり文化人類学者であった。井筒が幻視している「始原」の社会とは、フレイザーが『金枝篇』のなかで描き出した「呪術時代」に該当する、人類の黎明期にあたる部族的な狩猟採集社会と、そのなかから近代を生み落とした大規模な農耕社会のあいだにひられる、狩猟採集を行いながらも定住することで安定を得た社会である。定住し、動物の狩猟と植物の採集によって生業が成り立ち、社会が安定することによってはじめて、「アニミズム」、すなわち森羅万象あらゆるものが霊的な力に満ち、不可視の力でむすばれ合った世界観が生じてくる（こうした世界観、すなわち「アニミズム」的な世界観をもった社会の下限に、井筒は『旧約聖書』を生み出した古代ヘブライ社会と『万

葉集』を生み出した古代日本社会を位置づけている)。

「アニミズム」的な世界観をもち、「始原」の社会を生きる人々は、デュルケームが原初の宗教的な社会の条件として抽出してきた、霊的な「力」の発生してくる聖なる世界と物理的な「もの」に満ちた俗なる世界という、二つの相反する世界を生きている。この二つの世界を一つにむすび合わせるのが、マリノフスキーというところの「自発的な儀礼」であり、そこから原初の言葉にして原初の意味が生まれてきた。フレイザー、デュルケーム、マリノフスキー。英文著作においても、日文著作においても、本書以外で、井筒の書くものなかにはまったく見出すことのできない人々の名である。それだけではない。井筒は、言語のもつ呪術的な側面、「内包」の機能を論理的に定義づけるために当時の意味論学者たちが刊行した最新の著作を網羅的に参照し、同じく哲学的に定義づけるためにヒュームやバークリなどイギリス経験論者たちの著作も、これもまた網羅的に参照している。これらの人々の名もまた、本書以外で見出すことはできない。それに反して、言語のもつ呪術的な側面、「内包」の機能と直結した「詩」を論じるために井筒が参照したリルケ、マラルメ、ヴァレリー、さらに屈原(『楚辞』)は、のちに『意識と本質』のなかで、あらためて大きく取り上げ直される。そういった意味で、『意識と本質』は、『言語と呪術』を創造的に反復した著作である。

『言語と呪術』は、井筒俊彦の他の著作と連続しながらも、その連続を根底から断ち切ってしまうという側面をもっている。井筒俊彦の学問と表現における連続と非連続。それを最も印象的かつ最も象徴的にあらわすのが、本書で繰り返し言及される『鏡の国のアリス』であり、その重要な登場人物であるハンブティ・ダンブティであろう。井筒は、この虚構の登場人物がなす発言に、現実の詩人たちがなした発言と同等の力、あるいはそれ以上の力を見出している。第6章「内包の実体化」で、井筒は高らかに、こう宣言する。『鏡の国のアリス』に登場するハンブティ・ダンブティが主張していることは根本的に正しい。ハンブティ・ダンブティは言う。私が言葉を語るときは、その言葉に私がもたせたい通りの意味をもたせる。「意味」によって現実が、存在が生起する。それ故、私こそが言葉の主なのだ。意味の王にして世界の王なのだ。井筒にとって、言語遊戯によって虚構の存在を生み出し続ける『鏡の国のアリス』は、『旧約聖書』の創世記を反復し、呪術的世界の真実を描き出す究極の書物だったのである。虚構のハンブティ・ダンブティは、現実のムハンマドのように、「意味」(「内包」)をもとにして現実を変革してしまった。井筒が生涯をかけて論じ続けた現実の預言者ムハンマドと、井筒がこの『言語と呪術』のみで論じた虚構の「言葉の主」ハンブティ・ダンブティと。両者は互いの分身であり、互いの鏡像である。それは井筒の他のすべての著作と、この『言語と呪術』という唯一無二の著作がむすび合う関係そのものでもあろう。

### 3 『言語と呪術』の源泉、同時代および後代への影響

井筒俊彦が『言語と呪術』で試みたのは、原初の共同体、古代的で「未開」な社会、すなわち呪術的な社会を生きる人々が使っている呪術的な言語のなかに、言語の根源的な機能を見出す、ということであった。井筒は、言語の発生と呪術の発生は等しいときえ述べていた。あるいは、人類の言語の起源は呪術的な思考方法の発生と同時であるときえも。もちろん言語には、数学を生み出すようなきわめて論理的な働きも存在する。しかし、論理の基盤、論理に潜在しているものは呪術なのである。

言語には「呪術」と「論理」が、あたかも闇と光のように存在している。しかしながら、光を生むのは闇であり、論理を生むのは呪術なのである。呪術は、原初の共同体のみ見出される現象ではない。原初の共同体とパラレルである原初の人間、つまり幼児の言語獲得のプロセスこそ、呪術的な思考発生のプロセスそのものなのだ。井筒は文化人類学および民族学と発達心理学を、「呪術」を介して一つに結び合わせようとする。そのような試みは荒唐無稽なものだったのであろうか。おそらく、そうではあるまい。

「呪術」の原理を探究したフレイザーの『金枝篇』(1911-15年、第三版)と「言語」の原理を探究したソシュールの『一般言語学講義』(1916年、没後講義ノートを編集)を二つの源泉として成立した、フランスの文化人類学者クロード・レヴィ＝ストロースによる『野生の思考』(1962年)を知っているわれわれから見れば、「言語」と「呪術」を二つの極として人間の思考の原初形態——「野生の思考」——を探ることは至極当然のことなのだ。

フレイザーは、「呪術」の原理として、「類似の法則」と「接触または感染の法則」を抽出する。似ているものは似ているものによって置き換えることが可能である(「類似の法則」)、あるいは、部分によって全体を置き換えることが可能である(「接触または感染の法則」)。呪術師は、そうした二つの方法を用いて呪術を組織している。ソシュールは、「言語」の原理として、「範例的な関係」と「连接的な関係」を抽出する。言語は類似をもった無数の語の「範例」の束からなり、そこから一つの語が選ばれて部分から全体へと線状に「接続」されていく。人間は、そうした二つの方法を用いて言語を組み立てている。

呪術の「類似の法則」と言語の「範例的な関係」が思考の垂直軸を構成するとするならば、呪術の「接触または感染の法則」と言語の「连接的な関係」は思考の水平軸を構成する。人間は、思考の垂直軸から一つの「もの」(呪物)あるいは語を選び、それを水平軸に沿って——意味を成すように——配列していかなければならない。レヴィ＝ストロースの「構造」の起源は、フレイザーとソシュール、すなわち「呪術」の原理と「言語」の原理の結合にある。しかも、レヴィ＝ストロースは独力で、そのような「構造」の概念を把握できたわけではないのだ。レヴィ＝ストロースより先に、「呪術」の原理と「言語」の原理を一つにむすび合わせ、「構造」という概念そのものをレヴィ＝ストロースに教授した人物がいる。ロシアに生まれ、「構造主義」の言語学を提唱したロー

マン・ヤコブソンである。

ヤコブソンは、人間の言語の構造は「範例」と「接続」からなり、しかもその構造は人間の言語獲得そのものと密接な関係があると説いていた。ヤコブソンは失語症患者の言語喪失の過程を例にとる。ヤコブソンによれば、失語症患者には、言語能力として「範例的な関係」が失われる場合と「接続的な関係」の失われる場合の二つのパターンが見出される。ヤコブソンは、その二つのパターンを、言語学的に「隠喩」の関係と「換喩」の関係と言い換える。失語症患者は、似ているものを似ているものに置き換えられなくなってしまいか、部分と全体の関係を正確に把握できなくなってしまうか、そのどちらかの症例を発症するのである。

言語の喪失と言語の獲得とは表裏一体の関係にある。人間は、あるいは呪術師は、思考能力の「範例的な関係」（隠喩）からなる垂直軸と「接続的な関係」（換喩）からなる水平軸をもとにして言語を、あるいは呪術を、学習していくのである。世界は言語として、あるいは呪術として、構築されていたのだ。ヤコブソンの論考、「言語のもつ二つの側面と失語症のもつ二つのタイプ」は、『言語と呪術』と同じく1956年に発表されている。その末尾で、ヤコブソンは、フレイザーによる「呪術」の原理と、自身が構築しようとしている構造主義的な言語学の原理との類似性について正確に言及している（もう一つ、ヤコブソンが言及しているのが、フロイトによって抽出された「夢」の原理との類似性である）。

そうしたヤコブソンからの強い推薦があり、井筒にはロックフェラー財団からの奨学金が授けられ、二年間におよぶ海外での研究が可能になった。ヤコブソンは『言語と呪術』にきわめて高い評価を与えたのだ。自らの研究の同志として——「ロックフェラー財団では分野別に審査員が構成されていて、そのころ、ローマン・ヤコブソンという有名な言語学者がその一人でした。この方から大変な推薦をいただいたそうです。今はもうそんなことはなくなったようですが、そのころの言語学では人間言語の発生起源を論じることは学問的タブーとされていました」（井筒豊子『井筒俊彦の学問遍路——同行二人半』慶應義塾大学出版会、2017年、人名の原語表記は省略）。ヤコブソンも井筒も、そしてレヴィ＝ストロースも、言語の発生と呪術の発生を一つに重ね合わせていた。そのような起源の場を、客観的に研究するのではなく、主観的に表現する。井筒にそう教え諭し、自らそのモデル、詩人にして言語の研究者として生きたのが、井筒の二人の師であった。

若き井筒俊彦は、慶應義塾大学で、その生涯を決定づけるような二人の巨人と出逢う。井筒はそのうちの一人を生涯の師に選ぶ。英文学者にして「モダニズム」の詩人、西脇順三郎である。井筒俊彦の学問と表現の起源には、西脇順三郎のシュルレアリスム、「超現実」の詩と詩論が存在していた。だが、それだけではない。「西脇先生と言語学と私」のなかには西脇と並んでもう一人の人物の名前が記されている。「それからもう一人、国文学の折口信夫」、と。西脇順三郎と折口信夫。英文学者にして「モダニズム」の詩

人と、国文学者にして「古代」の歌人。井筒は西脇を選び、折口を選ばなかった。井筒は、もう一つ別の随想（「師と朋友」）のなかにこう記している。「どことなく妖気漂う折口信夫という人間そのものに、私は言い知れぬ魅惑と恐怖とを感じていたのだった。危険だ、と私は思った。この「魔法の輪」の中に曳きずりこまれたら、もう二度と出られなくなってしまうぞ、と」。

しかしながら、井筒は西脇に師事しながら、西脇の命を受けて折口の「妖気漂う」講義へと毎回出席し、その成果を西脇に伝えていた。折口の講義は、西脇のみならず井筒にも大きな影響を与えたはずである。井筒は、西脇順三郎と折口信夫の学問と表現を、一つに総合することを可能にする立場にいたのである。それでは、その学問と表現の核心とは何か。井筒は、西脇の学問と表現の本質（エッセンス）について、同じく「西脇先生と言語学と私」において、こう語っている。西脇が担当した言語学講義（後に井筒自身も担当することとなる「言語学概論」）でソシュールとともに強いこだわりと愛着をもって取り上げた哲学者、フレデリック・ポーラン（Frederic Paulhan, 1856-1931）の著作、『言語の二重機能』（*La double fonction du langage*, 1929）について——「ポーランの『言語の二重機能』も、先生はかなり気に入っておられたようだった。言語の二重機能、つまり事物、事象を、コトバが概念化して、それによって存在世界を一つの普遍妥当的な思考の場に転成させる知性的機能と、もうひとつ、語の意味が心中に様々なイメージを呼び起す、心象喚起の感性的機能との鋭角的な対立を説く。今ではほとんど読む人もなくなってしまったようだが、読み方次第では、現代記号学の見地からしても、なかなか示唆に富む小冊子である」。

この一節に、西脇順三郎の詩学の核心が示されている。西脇の講義する言語学は、自らのシュルレアリスム的な詩論、なによりも『超現実主義詩論』に集約された、言葉がもつ重なり合った二つの側面、現実（自然）と超現実（超自然）の相克と、超現実による現実の乗り越え、つまり超現実が現実を破壊する瞬間に「ポエジイ」が生まれるという理論にもとづき、それを発展させたものとしてあった。西脇は、ソシュールやポーランの言語理論をもとに、詩的言語のみならず言語自体を二重の機能をもつものとして捉えていた。言語のもつ一つの機能は「知性的機能」である。この機能によって人間は言葉を概念化し、そのことによって世界を秩序づける。しかし、言語にはそれとはまったく異なった、それとは相反するようなもう一つの機能が存在している。それが言語のもつ「感性的機能」である。

言語のもつ「感性的機能」によって、人間は自らの内に、一つの概念には収まりきらない、あるいは概念化を拒みそれを超え出るような、さまざまな心象、すなわちさまざまなイメージを同時に喚起する多極多層構造をもった意味のかたまりのようなものをもつことができる。西脇が重視していたのは言うまでもなく後者、言語の「感性的機能」であり、それは自らの詩論の中心に位置づけた言語の超現実的な側面の探究と重ね合わせることが可能な理念だった。

井筒俊彦が、ポーランの『言語の二重機能』をもとにして語っているのは、西脇順三郎の詩的言語学の核心であるばかりでなく、折口信夫の詩的言語学の核心でもあった。そして自身がまとめた『言語と呪術』の骨格となる論理と呪術、外延と内包の対立そのものことでもあった。折口信夫の大学卒業論文である『言語情調論』もまた、西脇順三郎の詩論にして言語論である『超現実主義詩論』と同様に、言語がもつ二つの側面、二つの機能を論じたものであった。言語のもつ直接性と間接性という主題である。

折口信夫もまた、西脇順三郎そして井筒俊彦と同じように、その若書きの論考、大学の卒業論文である『言語情調論』のなかで、言語の直接性（言語のもつ超現実的かつ表現的な「感性的機能」）によって言語の間接性（言語のもつ現実的かつ交換的な「知性的機能」）が打ち破られたときに、ポエジイが生まれ出ることを確信していた。折口によれば、直接性の言語とは、「包括的→仮絶対→曖昧→無意義→暗示的→象徴的」と言った一連の内容をもった感性的な——「情調」を周囲に発散させる——言語であった。包括的で、なおかつ曖昧で音楽的な言語。それは詩の言葉であり、なおかつ神の発する聖なる言葉（「神仏の示現」もしくは「神仏の託宣」）に近いものであった。『言語情調論』のなかで、すでに折口は、こう記していた。「託宣の言語は自然に象徴言語となっている」。

そしてもう一人、井筒が『言語と呪術』をまとめる上で理論的な柱としたオグデンとリチャーズの『意味の意味』からの大きな刺激を受け、独自の言語論を練り上げていった人物がいる。吉本隆明である。吉本がまとめ上げた全二巻からなる『言語にとって美とはなにか』（1965年）、特にその理論篇である第I巻の冒頭で展開される、きわめて詩的であると同時にきわめて理論的な考察は、ある意味で、『言語と呪術』と瓜二つである。そこで吉本は、やはり言語がもつ二つの側面、自己表出性と指示表出性を厳密に区別する。その区別は、西脇＝ポーランによる言語の感性的機能と知性的機能という区別と完全に等しい。オグデンとリチャーズとともに、吉本が第I巻の冒頭で参照するカッシーラー、ランガー、そしてマリノフスキーは、そのすべてが井筒の『言語と呪術』でも参照されている。また第II巻全体を通して、詩から物語、さらには劇へと至る吉本による言語芸術の発生史において理論的な支柱になっているのは、一貫して折口信夫の営為なのである。折口信夫と西脇順三郎、井筒俊彦と吉本隆明。日本人の手になる独創的な言語理論は、ほぼすべて同一の系譜の上に成り立ち、またそれ故、同一の構造をもつものだった。

- 本稿は、井筒俊彦英文著作翻訳コレクション『言語と呪術』の末尾に付された拙解説「井筒俊彦の隠された起源」から主要な部分を抽出したものである。



## 【発題2】 枠組み、高まり、象徴——意味の働きとは何か

小野純一（専修大学非常勤講師）

### 1 問いの所在

『言語と呪術』はきわめて綿密に練られた構成の書物である<sup>48</sup>。微視的水準では対句をなす各文の対称性が目立つ（安藤先生の指摘）。巨視的水準では章立てが対称性のある構造をなす。全章がバランスよく配置された完成体である。釣り合いのとれた構成はそのまま井筒思想全体と重なり合い、その重要な議論すべてを掬い取る広がりと幅をもった網をなす。詳しく辿ると熟考された構成がますます逆照射される反面、この書は〈窓を穿ったモナド〉として不備のない均整さに吹き通しがあることを知らせる。それは欠陥ではない。読めば外へと創造的に開かれ行く道がひとすじ、あらかじめ照らし出されるべく出来ている。まず全十一章の内容と本書の構成を考察する。次にあるべき最終章、失われた第十二章の不在は欠落ではなく、既存の諸章がその存在の可能性を来たるべき新章として全方向から構成するさまを確認する。最後に『言語と呪術』という〈モナド〉を突き破って差す光が浮かび上がらせる方向に展望できるものを「枠組み」「高まり」「象徴」の三つの最重要要素に絞って検討する。

### 2 現勢態の構成

『言語と呪術』は「まえがき」と「本論」の全十一章から構成され、「あとがき」はない。第一章から最終章に向けて議論を重ね、井筒の主張する言語本性が最終章で十全に展開される。構成を俯瞰すると、中心に来る第六章が本書の頂点として前後に五章ずつ従え、分水嶺をなすように見える。第六章は最終章に劣らず本書の中心として、イデア論批判、仏教、古代ギリシア、現代論理学、ラッセル、ベルクソン、ハイデガー、サルトルを取り上げ、無をめぐる議論が井筒の哲学的思索を明瞭に開示する。後の井筒の思索の基軸となるのではないだろうか（後で議論）。

---

<sup>48</sup> 原著（Toshihiko Izutsu, *Language and Magic: Studies in the Magical Function of Speech*, Keio Institute of Philological Studies, 1956）の復刊（Keio University Press, 2011）に基づく和訳（井筒俊彦『言語と呪術』安藤礼二・監訳、小野純一・訳、慶應義塾大学出版会、2018年）から頁数を指示する。

まず「解説」(225-252頁)を参考に構成を見ておく(図1参照)。第一章から第四章までが「導入編」で、「古代社会から近代社会に至るまで」の呪術が論じられる(240頁)。さまざまな時代の資料から具体例、歴史的事例が示される。第五章から第八章までは「理論編」をなす(240-241頁)。意味を「外延」と「内包」に分け、さらに「内包」を四分割すべきことが説かれる。第九章から第十一章までは「実践編」をなす。「自発的儀礼」としての言語呪術を実践するには、内と外との二重の「枠組みづけ」という環境の初期設定が必要になる。言語呪術は環境設定が済んで初めて起動する。以下、章立てに沿って内容をさらに確認する。

第一章は導入として本書全体の要点をすべて先取る。井筒は言葉の仕組みを深みから究明することを目指す(20頁)。言語本性の探求は歴史的起源、体系的原理を探ることである。体系的原理として、経験や状況を〈象徴にして心に供給する性質〉という問題が考察される。この象徴化は「自発的な儀礼」であり「呪術」と言われる。例えば、危機への恐れなどの自発的反応という感情から、それを音声として発することなどだ(15頁)。井筒は象徴によって情緒に関わることを広い意味で「呪術」とする(10頁)。感情や情緒といった心の動きの表出が言語システムの基礎であり、それが言語へと転じて歴史的起源となる、と井筒は考える。

言語活動は心(意識、脳)にある思想(観念、概念)を言語記号(音声、手話、文字)で表すこと(意味、指示)と考える人が多い(21頁)。記号は思想を伝える道具(意味すること、指示すること)と位置づけられる。心に「花」を思い浮かべ、思い浮かべられた意味を言語記号で表現すれば、その場に花がなくとも何を言いたいかの意図は聞き手に伝わる。その場に花があってもなくても文脈からどの花か明確に指される。名指された物が目の前にあろうとなかろうと、名指された物を掴むように指示するのが意味の働きだ。特定の花でなくとも意味は対象の一般性を指示できる。指示を物理的に成立させるのが記号であり、意味と記号が表したい意図、心の様態の伝達のみが言語活動だと言うなら、井筒は行動主義だと批判する。無論、言語や知性の論理性、象徴の合理化が最重要なものの一つだと認めるが、それは知的作業の出発点であって言語そのものの出発点ではない(20-21頁)。それどころか日常の記述用法においても現代文化の最先端にいる知性においても論理性に反する側面が言語行動に観察できる(22-23頁)。

言語は呪術と論理にはっきり分けられず両極を揺れ動くものであることが、第二章以降、膨大な歴史的資料からも近現代のものからも示され再解釈される(22-24頁)。井筒は「歴史的進化の観点を導入する」(12頁)ことで、未開精神の科学化、「象徴の合理化」(20頁)を神話時代の資料から示すが、歴史的起源に「呪術」を求めない。歴史的な見方で切り捨てられる非合理、刻印された「野生の名残」(19頁)が言語本性だ、と井筒は返す刀で切り出してくる。井筒は歴史研究ではなく、理論的考察を歴史資料で傍証し「純粋な理論として考察する」(8頁)ことを提案する。第二章は第一章の歴史的問題を具体化する。井筒は神話・宗教を具体例から〈もの＝言葉〉という思想、現実

構造が言語構造のパターンと一致するという信念を導出する。未開人一般が共有するこの不可解な観念を内的に理解すべく、井筒は言語活動の始まりを年代順ではなく理論的に、つまり原理へと溯源する（49頁）。

第三章はアニミズムや神話などあらゆる種類の言語的迷信を基礎付ける〈息の聖性〉への信仰を取り上げる。多くの資料から〈氣息、息、息吹、声〉は〈言葉、命、精神〉だという信念を例示する。第四章は〈氣息の聖性〉を発動する条件・仕組みとしての「枠組み」を論じる。第三章が神話・宗教に採取したのに対し、第四章は非宗教的で俗なるものから「呪術」を採取する。井筒によれば定型文、特別な調子、抑揚などは「枠組み効果」（74頁）を発揮する。強調、主張、断言、宣誓、判断などを表す文が、歴史的に呪術（情緒の操作）に由来するだけでなく、聖なるものの領域、「触れてはならない」環境（75頁）をなす。人が言語的に高次の環境に突入するとき、「情緒の高ぶる瞬間には文明化した個々人はおのずと、そして無意識に、心の未開の段階へ戻る」（74頁）。人は特定言語の中に生れ落ち言語の中から出られないように、高められた言語の中に住まう。〈言葉＝指示道具論者〉が言語記号も意味も心の中にあると考える（論理主義的・行動主義的言語観）のに対し、井筒は言語使用者は言語の様々な水準に身を置くと見なす。

では「枠組み効果」で何が目指されるのか。物を手に入れるために用いられる（92頁）。物体だけでなく、状況や心持ちを思い通りに変える、つまり新しい事態を手に入れることも含む。この「枠組み効果」が言語呪術であり、それは「意味」の働きだと第五章で説かれる。意味は枠組みによって呪術的效果を十全に発揮する。意味には外延と内包があり、それぞれに異なる呪術が成り立つ。外延的意味は言語外の対象を指示する（外延的指示）。内包的意味は言語内の出来事である。内包的意味には四種類ある。①内包的指示、②直観、③情緒＝感情、④構造という四つの働き方に基づき言語呪術が発動するが、互いに関連しあう。

第六章は内包的指示を論じ、それは意味を実体化する原理だと述べる。第七章は内包的意味が直観を成立させ、心に働きかけて情緒＝感情を喚起すると述べる。直観と感情の喚起は人に対して、意味されるものがそこにあるとなかろうと、意味の対象をありありと体験させる原理である。第八章は、品詞という言語の構造的区分と「物、性質、行為、状態」（164頁）といった現実の区分とが反映し合うと述べる。言葉を操る者は「言葉による実体化」（162頁）によって〈もの＝言葉〉という信念が自然で迫真的だと思い込む。だが言語単位のあり方は言語ごとに異なり、心性への影響も相応に異なる。言葉は固有の独立した法則で働き（166頁）、意味の呪術的働きは「構造的に」（言語法則に従って）効果を発揮する。品詞という言語単位の構造的性は心性に対して構造的に働きかけるのだ。

意味（呪術）の四つの働き方（①内包的指示、②直観、③情緒＝感情、④構造）を発動させるには条件（環境）が要る。言語は呪術（象徴化・心への働きかけ）であり、呪

術発動の条件（源泉）は言語成立の条件、言語起源である（174-175頁）。それが第一章で「自発的な儀礼」だと示唆され、第九章で詳細に検討される。指示言語の前段階として対象を自分の前に現れさせる存在化としての命令言語（呼びかけ）があり、さらにその前に「心のうちに言語の象徴機能の兆しがにわかに現れ始めた決定的瞬間」（176頁）がある。それは鳥類に顕著なように「自発的に音を発する傾向」（176頁）だ。井筒はドノヴァンとランガーのように標準化された呪術を無批判に前提せず、「自発的な儀礼」（マリノフスキー説）によって標準化される前の自発性に源泉を見だし、恣意的な発音が意味連関をとともなう象徴に転じる経過を記述する（177-178頁）。

「自発的な儀礼」は「圧倒的な感情や過度の欲望に対する人間の自然な反応」（183頁）、「人間の心身という有機組織のなかで何らかの強い感情によって誘発された非常に高い緊張の徴候」（183頁）だ。その緊張を放ち束縛を緩める状況が提供されねば、心身に執着（強迫観念）が刻印される（183頁）。言語起源は内的興奮を解くことにある。「自発的にあてどなく話す行動が情緒的な重圧の状況からの逃げ道を開く」（187頁）。ゆえに言語記号としての「声には欲望と感情の影響のもとで内的変容を遂げ、深い象徴的意義を帯びる傾向がある」のだ（187頁）。

聖俗二分を否定しつつも、第九章は「聖なるもの」の観点から心身の「高まり」とその解き放ちとして言語発生を論じ、第十章は「俗なるもの」の観点から「高まり」を論じる。日常言語が「高まり」の条件である「枠組み」へと転換される過程は宗教文献に採取できる。日常の「言語が高められること」（190頁）は「聖なるもの」へ、自発性への転換であり、日常言語をその根源に、本来性に戻すことだ。井筒は「言語が高められる」仕方を(1)外的な「枠組みづけ」と(2)内的な「枠組みづけ」に分ける（191頁）。両者は同時に働く場合もある（193頁）。第九章では外的な「枠組みづけ」、第十章では内的な「枠組みづけ」を扱う。

外的な枠組みは出産から死まで日常の重大な出来事という意味での非日常、祝祭、祭礼である。「儀式的な状況」の「そのすべての過程を支配する情緒的な沸騰のただなかで、あらゆるものがおのずと印象的で強烈、壮大となる。生の全体が変容され、高められるのだ」（191頁）。「高まり」は「激しい情緒的な興奮」だけでなく「それに関わる者すべてを生き生きとさせること」と「普段は無味乾燥な言語の断片断片が威厳と迫力を帯びる」ことも含む（191頁）。

外的枠組みは日常の出来事に介入している標準化された宗教儀礼の形式、手続き（192-193頁）、韻文や散文の朗誦も含む（194頁）。そのような「状況化では、言語の記述機能ですら事実の純粋な叙述として振る舞うことは稀だ」（193頁）。井筒は古代中国語から外的な枠組みによって日常的機能である記述が願望、命令、意志という呪術へ転じること（194頁）、外的状況が「言語の高まり」（198頁）を引き起こすことを示す。古代中国語やヘブライ語聖書からは、儀式における象徴的行為という指差す仕

ぐさに言語の指示機能と呪術との本来的な同一性が見いだされること（198頁）、高まりの外的枠組みであることが示される（199–200頁）。

儀式的な状況、宣誓、外的な枠組みは指差す身振りに集約される。この集約は「自発的な儀礼」状況が象徴へと集約される過程に当たる。そして標準的な儀式なしに、指示・記述という言語象徴の操作は呪術（望んだ出来事の実現）を可能にするとされて行く（200–201頁）。強く望む心が呪術をなす（201頁）。「強烈な情緒的興奮状態が言語の高まりを引き起こす」が、「言語の感情的な用法」に付随するとされる「手振り、顔の表情、声の抑揚、ものまねの形式など、あらゆる種類の非言語的な振る舞い」は「本来は、感情の自発的で、自然な表現に他ならない」（202頁）。また「聞き手の観点からすれば、それらは同時に、言葉が呪術的な仕方振る舞うようにする外的装置として働く」（202頁）。つまり話される言葉全体が感情を根本として、呪術的に「枠組みづけられている」（202頁）。日常か非日常か、高められているかいないかは、程度の問題である。日常の、高められていない言語とは単に呪術的な「枠組みづけ」が自動化され無自覚になって程度を弱めているのだ（203頁）。

外的な「枠組みづけ」は言葉内部の形式的変化を必須とせず「呪術の<sup>サークル</sup>環」を作り出すが、実際には、「言語自体の内的構造に働きかける」環境づくり、内的な「枠組みづけ」と協働することで効果を十全に発揮する（203頁）。第十一章では「高められた言語を生み出す特別な目的のために発達した装置のうちもっとも特徴的なものをいくつか取り上げ」る（207頁）。感情的な語の使用も言語内の枠組みづけではあるが、中立的な語ですら情緒的な調子に置かれれば感情に作用する（207頁）。これは「修辭的な強調」（208頁）であるが、「ある一つの言葉かいくつかの言葉のまとまりを強調すること」によって「その他のすべての言葉がそれをいわば中心点として」、「文全体が著しく情緒的な色味を帯びる」ようになり、全体が枠組みづけられ、「ふさわしい環境のもとでは、聞き手の側に情緒的な反応を引き起こす機能をさらに促進しうる」（208頁）。つまり「言語の強調」「強調的な肯定」は儀式なしに「どんな言葉の連なりも呪術の<sup>サークル</sup>環で包み込んでしまうことができる」（208頁）。以下、三種類の強調が挙げられる。

①内的変容法という「枠組みづけ」にとって「特定の声音」「特定の度合いの強調」、特定の言葉や文句の除去のほか、「強調的で断言的な小辞」の付加という強調法が重要だ（208頁）。井筒は古代中国語、古代アラビア語、シュメール語、アッカド語、ヴェーダ語などから例示する。

②内的な「枠組みづけ」として「誇張された曖昧さを有する言葉」を用いることがコプト語から示される。「ただ難解で意味をなさず」「不可解な言葉」、「表現の曖昧さをその極限にまでもたらず」こと、「擬古文体」「無意味な語」「馴染みのない名」「異

国の言葉」は「言語を厳かなものへ高めること、さらに言語がより不可思議に、より印象的に響く」ためだ（212頁）。

③内的な「枠組みづけ」の「最も普遍的な手段」、「卓越した呪術言語」は詩歌であり、律動は言葉の意味から独立して進行することがある（213頁）。どの言葉も韻律形式や律動的な形式に置かれると「驚くべき響きと印象深さを獲得する」（214頁）。そのようにして特別に「枠組みづけられた」言葉を向けられると、人の心に対して呪術効果が発揮される。井筒はヘブライ語聖書、ヴェーダ、古代アラビア語、古代中国語、古ノルド語などから例を引く。古くは「強い言葉」（217頁）とも言われた「歌や詠唱は、聴衆を活気づかせている強烈な暑感情に捌け口を与えることを目的とするだけでなく、参会者の心のうちにあるこれらの諸感情を興奮させたり刺激するためでもある」（220-221頁）。「詩、もしくは歌は、つねに恍惚の結果であるわけではなく、むしろ多くの事例で恍惚に先立ち、恍惚を引き起こしている」（221頁）。つまり「詩の詠唱が恍惚を人為的に調整するとき使用される最も普遍的な手段に属する」のだ（221頁）。

「持続する律動的な動きや音には感情を高揚させたり、高揚を解く効果がある」こと、言葉の意味が分かろうと分かるまいと「特定の律動や韻律、および声の速さや音量における一定の変調が効果を和らげたり引き起こしたりすること」、韻文形式で言葉を繰り出すことは、話し手にも聞き手にも「催眠的な興奮状態」を引き起こす。これは現代人、古代人、未開人を問はず当てはまる。つまり、詩・律動・韻律という内的な「枠組みづけ」手段が「感情的な効果」を発揮することには「心理学的・生理学的な基礎」があり、人間に普遍的な現象なのだ（221頁）。

### 3 潜勢態の構成、可能態の終章

『言語と呪術』は①「歴史的事例」、②「内包的意味」、③「枠組みづけ」に三分割できる（「解説」参照）。第一部で歴史資料から言語呪術を本質に還元し、第二部で呪術的働きの四範疇を記述し、第三部で呪術的働きの「枠組み」を示す。議論される内容を章ごとに独立して見ると、この極めて均整のとれた構成に隙はないように見える。しかし章と章との間がどのような関係にあるかを見てみると、〈均衡の破れ〉が現れる。それを検討したい（図2参照）。

『言語と呪術』を二分すると、前半（第一章から第六章）が歴史的事例を還元して、言語の実態（本体、本質、根本）へと迫る過程、後半（第七章から第十一章）が言語の実態は何かを突き詰める過程となる。前半から後半への折り返し地点（第五章から第八章）は「解説」が明示するように「内包的意味」を扱う。この点は正しいので、二分法が不適切に見えるかもしれない。だが井筒の論旨を辿ると、隠れた別の様相が見えてく

る。そこで顕在的な構成（現勢態）の下に隠在的な構成（潜勢態）を探り、その可能的な意義に進みたい。

第一章は言語本性を示す具体例を類型化し、象徴による枠組み効果で高まり齎すことまで還元する。第二章はこの高まりが〈もの＝言葉〉であると具体化する。第三章は〈もの＝言葉〉を氣息という呪術の根源へ還元する。第四章は呪術の根源が効果を發揮する「枠組み」の必要性を一般化する。第五章は「枠組み」で働く呪術の仕組みを原理へ普遍化する。第六章は内包的意味が働く原理のうち「実体化」を詳細化する。第五章が内包的意味の働きを四範疇に分けるなら、それらを扱う第六章・第七章・第八章は等しく第五章の下位に区分されるべきと思われよう。だが第五章は指示による実体化を主題とし、第六章と特に密接だ。第五章は旧来の考えが実体化する指示作用を外延的意味と見て、内包的意味の指示作用＝実体化を外延と取り違えていると言う。「言語的な象徴によって心にもたらされる「何か」とは正確には何であるか」、すなわち「内包的な意味のもつ内的構造はどのようなものか」探求すべきなのだ（103頁）。

内包は「言葉を聞くことで心のなかに呼び起こされるものが、ただ曖昧で不確定なものだけでなく、極端に複雑でもある」し、「心をかき乱す」。言葉を聞くと「多様な心的階層に属する異質な要素からなる集まりが、まどろみから覚まされるのだ。あるものは実際に意識的な心にもたらされるが、その多くは意識の閾下にただとどまって、いつでも押し寄せるのを待っている。それらの存在を感じさせつつ、このように多かれ少なかれ曖昧に照らし出された意味の外縁を形づくっている」。これら「われわれの心のなかに散りばめられた」曖昧で不確定、「非限定的な要素は、あるものは顕在しあるものは潜在するのみであり、言葉の意味論的な構成において一般にはほとんど重要でない何かとみなされるか、あるいは少なくとも二次的な重要性しかもたないとみなされる。よく言われるように、それらは意味の含み、つまり二次的な含意、情緒的な色づけであり、中心的で指示的な意味の上や下を流れ漂う。しかしこれは幻想であると思われる」（106頁）。

この「曖昧に照らし出された意味の外縁」として「指示的な意味の上や下を流れ漂う」、「異質な要素からなる集まり」は言葉の「意味の含み」「情緒的な色づけ」であり、「鋭く焦点を合わせた意味論的核をもたない」（106頁）。それを理由に二次的とするのは誤謬だと井筒は言う。円滑なコミュニケーションには「指示的意味の核」（106頁）、外延が要るが、内包的指示も特権的でないし認知的要素であり、生を「生き生きとした統一体」にする極めて重要な要素なのだ（107頁）。「これは毎日の生活の水準でつねに問題になる事例でないのは確かである。内包的意味の本来的で、前論理的な状態は、それどころか多様な要素の分析されていない全体であり、何らかの仕方でそれら多様な要素はある種の緩やかで、しかし生き生きとした統一体に溶け込み流れているのである。本来的な本質における内包は意味に満ちた、認識可能な全体であると言えようが、しかし、驚くほど多様な要素から構成された全体である」（107頁）。

この理由から第五章の内容は第六章で詳細化される。本書で「内包の網」と言い換えられる「異質な要素からなる集まり」「意味の外縁」「言葉の意味論的な構成」は後の意味論分析の「意味構造」「意味<sup>フィールド</sup>場」に当たる。共時的な「内包の網」が通時的に織りなす「情緒の歴史」は意味構造分析の歴史研究で記述される。言語アラヤ識は、「多様な心的階層に属する異質な要素からなる集まり」、「あるものは実際に意識的な心にもたらされるが、その多くは意識の閾下にただとどまって、いつでも押し寄せを待っている」、「あるものは顕在しあるものは潜在する」という観点が先取る。その点でも第六章には第七章や第八章と異なる位置づけを見てもよからう。

内包的意味は「内包の網」をなす「極端に複雑で」「多様な要素の分析されていない全体」であり、四要素（①内包的指示、②直観、③情緒＝感情、④構造）は入り組んで機能する。内包的指示は認知的機能ゆえに他の三点とは位置づけが違う。直観も認知と関わりそうだが、ここで認知は指示と同義なので、生き生きと感じさせる意味での直観を指示から区別する必要がある。むしろ生き生きと感じさせる点で直観は「情緒＝感情」の喚起と通底する。もしくは、両者が協働して生き生きと感じさせるのだ。直観も情緒＝感情も具体的機能の現場で言語の構造的区分を基にして働くことが第八章で具体化される。

第八章は「言葉が構造的に孕んでいる意味の余剰には、それらの言葉が働く固有の独立した法則がある」（166頁）と言う。言語の構造的区分、「言語の意味論的な源泉」（166頁）が「心的な喚起に基づいて」「日常言語のもつ意味論的な構成」（166頁）で構造的に心に働く。第九章は「言語の意味論的な源泉」を感情の高まりの処置（自発的儀礼）という根源へ遡る。第十章はその処置を理論的に一般化し、二種の「枠組みづけ」過程として記述する。第一の外的な枠組みは人類一般にあるが、文化が「内包の網」と「情緒の歴史」とを特殊化するゆえ、実践に違いが出ると考えてか、これは生物学的普遍性はないという意味で外的と言える。これを第十一章は普遍化し、「心理学的・生理学的な基礎」を反映する枠組みを内的と言う。

こう見ると、具体→根源→一般→普遍という展開が、第一章から第五章、および第七章から第十一章にあることが分かる。しかも歴史的事例の論理化という対応がそれぞれ、第一章と第七章、第二章と第八章、第三章と第九章、第四章と第十章、第五章と第十一章にある。加えて第一章には第七章への参照（10頁）があり、第二章には第十章への参照もあるが（43頁）、第八章への参照（34頁）がある。第三章は「あらゆる種類の言語的な迷信が究極的に基礎づけられる」信仰が「最も深い根源」であり（49頁）、「呪術的行為の始まり」「意味する」力（60頁）としての象徴の生成（61頁）だというのが、これは第九章「自発的な儀礼と言語の起源」に当たる。第四章は「定型文」、詩の「枠組み」効果、「異様な怪物たち」の棲む心、無意識に言及し（83頁）、第十一章に対応しそうだが、第十章を参照しつつそれは外的な枠組みだと指摘する（74



頁)。第四章は「命令、願い、意志、情緒的な反応を表現したり引き起こす言葉や文」「外的な徴」があろうとなかろうと「言葉のほぼ一つ一つの多様な度合いと形式のうち

のすべてに、呪術的な次元を辿ることができる」(83頁)と論じる。こうして第四章は第十章で理論化される。第五章は「意味」という根源的な呪術体験、「〈意味〉の生き生きとした体験」(92頁)のなかでわれわれが生きていることを説く。そのため「意味生成と意味表示の過程を、根源そのものにまで降りて行かねばならない」(95頁)。意味の根源は「内包の前論理的な境位である」(95頁)。第十一章も「真の生き生きとした呪術の力そのもの」「根源体験」(214頁)に溯源する。第五章と第十一章とは内容、考察の深化ともに対応する。そうなら、第五章が第六章へ詳細化され、外延指示による実体化が内包的指示による実体化へ還元されるように、第十一章の「内的な枠組み」が詳細化される第十二章があるべきではないか。

第十一章は内的な枠組みによる高まりを扱うが、それを詳細に記述するなら、ありうべき第十二章の主題として、内的な枠組みを「内包の網」という観点から詳論し、その状態を成立させている「情緒の歴史」を記述する必要がある。ある時代の「内包の網」を記述し、さらにある「内包の網」から別時代の「内包の網」への転換も記述するには、極めて膨大な分析が必要だ。意味の共時態の劇的な転換をなすムハンマドが第十一章で言及されるが、当時の共時態とその通時的変遷が第十二章ではなく「イスラーム三部作」で論じられた所以だ(「解説」参照)。『言語と呪術』の構成から浮かび上がる空隙は一章で扱うには膨大だった。この未踏の領域は本書だけで見れば書かれざる終章だが、井筒の業績全体から見れば後の活動によって哲学的意味論、言語哲学という中期・後期の研究プロジェクトとして実現した。そう見ることで『言語と呪術』は井筒の出発点だけでなく、有機的位置と通底する基礎を与える根本的な理論書だと言える。

#### 4 考察の展望

以下、意味構造・意味 フィールド 場・言語アラヤ識との関わりを見据え、『言語と呪術』で注目すべき哲学的考察を枠組み・高まり・象徴との連関で論じる。内包の働き(実体化、直観、感情、構造)は象徴形成と関わり、象徴は「内包の網」とその「情緒の歴史」を基に働く。この点は本書と後の業績とが結びつく哲学的問題系であり、井筒思想の哲学的可能性を示す。

概念の実体化を解き明かす例として第六章が言及する「無」は注目すべき議論である。指示対象(机や椅子)が物理的に確定できる場合、概念(「机」や「椅子」という言葉)が対象を実体化するのが幻想だとは思われにくい。だが物理的にありえないものが指示対象の場合(例えば「丸い四角」という言葉)、言葉の働きを観察するなら、概念の実体化という問題に接近しやすくなる。それは象徴の振る舞いを記述し解き明かすために

も必須の観点である。井筒はさしあたり否定と「無」とを分けず、現実で「無」という言葉の指示対象が感覚経験されえないことをベルクソンから例証し（116-117頁）、ラッセルの言語分析や現代論理学・仏教論理学からも、否定「ない」は肯定「ある」という「現実の基底」（119頁）を前提にしなければ機能しえない「言語化された思考」（120頁）だと論じる（117-122頁）。「無」という言葉の指示対象は現実において生起してはならず、言語現象として意識において構成されるのだ。

井筒はサルトルを参照して「否定は意識とともに出現する。ひとたび言葉で定式化されると、否定は肯定と対称的になる。つまり、否定は、肯定〔の言明〕によって肯定されるものに劣らず、否定は客観的な〈ではない〉（not-being）を肯定するかのような幻想を引き起こす」（117頁）と言う。これは構造主義が概念は二項対立であり、意識は言語的に構造化されているとする観点に対応する。「一角獣」「丸い四角」「無」など感覚経験に「基底」づけられない「仮言的知覚可能性」が実在すると思込まれる幻想は、否定が二重に呪術的であるゆえさらに強められる（120頁）。それは肯定「ある」という「一次言語」の肯定的観念が、否定「でない」という「二次言語」の否定性によって二重に意識化され、強調され、高められることだ。

「われわれは〈無〉という言葉を知ると、あたかも心のなかに〈無〉の形象が実際にあるかのような気になる。われわれは、言葉に対応する何かがあると思いがちであるが、この何かはまた、外的世界に非常にたやすく投影され、〈虚無〉（Néant）という恐ろしい幻影になりやすい。この物象化の過程は意識的であろうと無意識的であろうと、ひとたび完成されると、あたかも〈無〉が〈何か〉であるかのように扱うことが可能になり、例えば、ちょうど神話上の英雄が竜に出会うのと同じ仕方で、実存主義者たちが行うように「〈無〉に出会うこと」（Begegnung mit dem Nichts）について話すことが可能になる」（116頁）。

このように「物象化」を惹起する「言語現象」「心的な働き」「心的構成」が幻想・幻影ではなく実在だと思込ませる。その虚妄の還元がハイデガーの「〈無〉の無化」（das Nichten des Nichts）だと井筒は解釈する。無化の果てにある「超越的な基底」としての〈無〉は存在することそのものであり、「あらゆる存在にとって永遠に先立っており、あらゆる実在は絨毯の刺繍のようにその上に繰り広げられるのだ」（116頁）。井筒は「現実の基底」を念頭に、〈無〉を無化してもそれは実在にすぎないと考える。

「仮言的知覚可能性」を指示対象とする言葉だけでなく、すべての言葉で意識における言語現象が認識を謀る。多くの言葉は指示対象が外延として志向されるので、〈もの＝言葉〉という素朴実在論に陥る。実際には外延が充実する志向においても内包的指示が働く。精密化を経た論理的・科学的「概念」も「おぼろげな情緒の靄のなかに浮遊している」。言葉は「あまたの多様な非確定的な要素が互いに不可分に結びつけられている」のであって、「われわれが用いる一般的な言葉のいずれにおいても、それらに確実に付帯するような精確に定義された意味など一つたりともない」（105頁）。「ゆるい

度合いで定義されているからこそ、われわれはふだん考えたり話したりするときにそれらの言葉を理知的に用いることができるのである」（106頁）。

言葉の意味にまとわりつく「情緒の霧」が内包的意味であり、外延的指示の表向きは明確な指向性が内包的指示にまで持ち越され、取り違えられ、「仮言的知覚可能性」を実在化して擬似的な存在単位を生む（113頁）。心、魂、気、霊、精神などは別個に実在する存在単位でないのに、言葉があるだけでそのような区分が現実である気にさせる。それを井筒は「内包の実体化」と呼ぶ。井筒は古代ギリシアのイデア論が実体化された内包的意味を形而上学の実在と取り違えていると批判する（115頁）。「内包の実体化」には内包的指示だけではなく、すべての内包的要素が「内包の網」として関わる。内包的意味の指示対象が枠組みによって構造的に直観・感情を喚起し、言語にも心にも「高まり」をなすのだ。

枠組みにおける高まりでは実体化された内包的意味が「象徴」として働く。本書で象徴は言語象徴、つまり言語記号としても用いられている。言語記号と結びつく形象、心象、心的構成が生み出す幻影、実体化された内包的意味としての象徴は実体化され、実在するかのごとく振る舞うことを本性とする。井筒はサルトルの生みだした「愛の怪物」を例に、象徴が内包の操作で第三者にとっても実在するかのごとく振る舞う（心に深く働きかける）ことを説く（124-126頁）。

新たな象徴は内包の操作で生じる。それは「間言語的な定義」、「言葉の意味された物とのあいだで内包対象が相互に干渉し合うこと」、つまり言葉どうしを振り合わせ、重ね合わせ、影響させあい引き起こすことだ（125-126頁）。その歴史的な具体例を井筒はイスラーム三部作で記述し、自らその操作を『意識の形而上学』などでも実践する。実体化された内包としての象徴が振る舞う場、「内包の世界」は「仮言的知覚可能性」が実在単位（「イヌ」や「机」）と「同じ資格で闊歩することのできる世界である」（126頁）。これは『意識と本質』第八章以降で論じている言語アラヤ識、「元型」イマージュ、根源現象、シンボルの議論に対応する。

言語と現実の外延的意味によって重なり合う部分があるとともに、「純粋な内包」によって「かなり独立的かつ自律的」に「二つの異なる次元を構成している」。「内包は、直接的な周囲の要因から独立に働いており、われわれの言語的思考を大いに自律的にしている」。つまり、人間知性を最も特徴づける「非経験的な思考」を内包が可能にするのだ。記号的思考は物理的環境に依存し「拘束されている」が、「言語的思考は「自由」である」のは内包の働きによる（126頁）。

言語と物理的環境は互いにほぼ独立しているとはいえ、「内包の世界」は単に意識内部のことではない。「この世界ではイヌや机でさえもやはり単に呼び出された幻影であるに過ぎない」（126頁）ように、逆に「内包の世界」にも物理的環境は入り込む。確かに「一角獣」や「丸い四角」が「内包の世界」から物理的環境に現実化することはない。そういう形での相互浸透や二元論拒否ではない。第十章が外的な枠組みとして整え

られた「呪術の<sup>サークル</sup>環」の内<sup>サークル</sup>で言語を用いるのに対して、第十一章は言語の内から「呪術の<sup>サークル</sup>環」を創出し、当事者がその中へ没入することを記述している点を想起したい。言語の当事者が言語のさまざまな水準を行き来するのだ。物理的に環境を高まりの枠組みとして整えて「呪術の<sup>サークル</sup>環」へ入るように、言語の内<sup>サークル</sup>の「内包の世界」である「呪術の<sup>サークル</sup>環」も枠づけられ高められる。

だが言語はもとより「高められた言語」であった。その中に人は生まれ落ち自由に抜け出すことはない。われわれは「呪術の<sup>サークル</sup>環」内存在、すなわち内包内存在とすべきであろう。高気圧と低気圧のあいだを転変する大気圏の内側が人間の生存圏であり、そこから出ては人間ではないように、われわれは高まりと鎮まりを繰り返す呪術圏というから出られない呪術内存在、「高められた言語」の内なる存在だ。したがって、内包内存在としての人間にとって、超出する自由とは「内包の世界」における出来事、新たな内包の創出ということになる。

書かれなかった最終章として、「内包の世界」という「内包の網」（「情緒の靄」）とそれを織りなす「情緒の歴史」を井筒は別所で描き出した。私見では、『言語と呪術』の受容からは、呪術内存在としての哲学的人間学の考察、すなわち「高められた言語」を詳細化する研究が可能に思える。そこで今後は、「内包の世界」という観点から「高まり」を剥奪された日常から超出する自由の問題として、井筒がスフラワルディーの天使論やイブン＝アラビーの形象論をどう捉えたのか検討しつつ、その哲学的意義を考察したいと思う。

## 井筒「東洋哲学」と宗教研究

.....

### 国際会議の開催に寄せて

永尾教昭 天理大学長

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のごことが、最近、国の内外で話題になっております。先日、NHK テレビのBS1スペシャルで、「イスラームに愛された日本人—知の巨人・井筒俊彦」という特集番組が放送されました。また昨年、わが国ばかりでなく世界各地での取材にもとづき、イランで製作された井筒先生のドキュメンタリー映画「東洋人（シャルギー）」が注目を集めています。

そうした中、このたび、井筒先生が構想された「東洋哲学」をめぐって、本学を会場として、わが国の宗教研究者ばかりでなく、海外からも二名の著名な宗教研究者をお迎えして、2016年に続いて、二回目の国際研究フォーラムを開催させていただきますことは、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講演は、『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いますが、それは今もなお、幅広く研究者に影響を与えています。今回の国際研究フォーラムのテーマ「井筒「東洋哲学」と宗教研究」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。今回の国際研究フォーラムにおける討議が、井筒・東洋哲学研究の展開のうえに、さらには現代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。

.....

## 【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クストを意味論的に読むことによって、独自の「東洋哲学」という哲学的パースペクティブを構築しようと試みました。こう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、わが国の宗教研究者ばかりでなく、海外で井筒哲学を研究しておられる二名の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・東洋哲学の展開に関する比較宗教学的検討」（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。

## 【プログラム】

天理大学研究棟（第一会議室）

2019年11月23日（土）	第一セッション	13：30～17：00
11月24日（日）	第二セッション	9：00～12：00
	第三セッション	13：00～17：00

### 2019年11月23日（土）

13：30～13：45

「開会の言葉、および参加者の紹介」

13：45～14：10

「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】

14：10～15：00

基調講演1 「深層的存在論、深層的认识論

—井筒俊彦とフィリップ・デスコラの比較—」（英語）

グレゴリー・D・アッレス（米国・マックグニエル大学教授、

国際宗教学宗教史学会雑誌『ヌーメン』編集長）

15：00～15：50

基調講演2 「井筒俊彦は宋代儒学のテクストをどのように読んだのか」（日本語）

池澤 優（東京大学教授）

16:00～16:50

基調講演3 「スペインにおける井筒俊彦の著作と思想の受容」 (スペイン語)  
マルセリーノ・アヒース＝ビジャベルデ (スペイン・サンティアゴ・デ・  
コンポステーラ大学教授・哲学研究科長、元副学長)

2019年11月24日(日)

**【第二セッション】**

9:00～9:40

講演「井筒哲学と一神教の思惟」  
鶴岡賀雄 (東京大学名誉教授)

9:40～10:20

発題1 「井筒「東洋哲学」構想とイブン・アラビー解釈」  
仁子寿晴 (同志社大学非常勤講師)

10:30～11:10

発題2 「井筒俊彦とスフラワルディー哲学」  
小野純一 (自治医科大学助教)

11:10～11:50

発題3 「井筒俊彦の「東洋哲学」における宗教間対話の可能性  
—京都学派との比較から—」  
長岡徹郎 (京都大学非常勤講師)

昼食 (11:50～13:00)

**【第三セッション】**

13:00～13:40

講演「井筒・言語哲学とその特質—上田閑照の根源語の思想と比較して—」  
氣多雅子 (京都大学名誉教授、元日本宗教学会・会長)

13:40～14:20

発題4 「井筒俊彦とイスラーム神秘主義」  
澤井 真 (天理大学おやさと研究所講師)

14:20～15:00

発題5 「井筒「東洋哲学」とハイデガー」  
ファン・ホセ ロペス・パソス (天理大学講師)

15:00～15:40

講演「井筒哲学と日本文学—井筒哲学から読み解く三島由紀夫  
『豊饒の海』四部作の構造—」  
河東 仁 (立教大学教授)

15：50～16：45

井筒・東洋哲学とその展開に関する全体討議  
(研究分担者・研究協力者による討議)

16：45～16：55 討議の総括

鎌田繁 (東京大学名誉教授、元日本オリエント学会・会長)

16：55～17：00

閉会の挨拶 永尾教昭 (天理大学長)

.....

## 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)

この国際研究フォーラムの意図は、井筒俊彦の「東洋哲学」をめぐって、その哲学的思惟を比較宗教学的に検討することによって、その思想的展開の可能性を探究することにある。

2017年4月から始まった科学研究費助成事業・基盤研究(B)「井筒・東洋哲学の展開に関する比較宗教学的検討」では、井筒・東洋哲学の思想的展開へ向けて、その可能性を探究してきた。これまで5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するとともに、日本宗教学会学術大会などにおいて、パネル発表をおこなってきた。そして、このたび2016年に続いて、二回目の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。2013年9月から刊行された『井筒俊彦全集』(全12巻・別巻、慶應義塾大学出版会、2013-2016年)が完結し、2017年4月から刊行された『井筒俊彦英文著作翻訳コレクション』(全7巻・[全8巻])も、今年(2019年)6月に完結した。井筒の没後、四半世紀が経って、井筒哲学の全貌が明らかになった。井筒哲学の本格的な研究が展開される時期が到来したと言えるだろう。

ちなみに、この井筒哲学に関する共同研究は、2014年4月から3年間にわたる、いわば第一期の共同研究、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」における研究成果を踏まえたものであることを付言しておきたい。

### 【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9名の宗教学者を中心として、掘り下げた検討を行ってきた。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）

インド思想の視座からの井筒・東洋哲学研究

鎌田 繁（東京大学東洋文化研究所・名誉教授）

イスラーム思想の視座からの井筒・東洋哲学研究

氣多雅子（京都大学・名誉教授）

日本の宗教思想の視座からの井筒・東洋哲学研究

市川 裕（東京大学・名誉教授）

ユダヤ思想の視座からの井筒・東洋哲学研究

西平 直（京都大学・教授）

日本文化論の視座からの井筒・東洋哲学研究

池澤 優（東京大学・教授）

中国思想の視座からの井筒・東洋哲学研究

河東 仁（立教大学・教授）

神話学・宗教心理学の視座からの井筒・東洋哲学研究

野元 晋（慶應義塾大学言語文化研究所・教授）

イスラーム・キリスト教思想の比較的視座からの井筒・東洋哲学研究

ロペス・パソス ファン・ホセ（天理大学・講師）

比較思想の視座からの井筒・東洋哲学研究

### 【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、金沢・兼六荘、慶應義塾大学・言語文化研究所、立教大学・池袋キャンパスにおいて開催した。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： 2017年6月10日（土）14:00～17:00

場所： 天理大学研究棟3階（第一会議室）

#### 【発題1】 「分節と無分節の同時現成」

—井筒俊彦「禅哲学」における「二重写し」について—

西平 直（京都大学教授）

#### 【発題2】 「井筒・東洋哲学の方法論をめぐる諸問題」

—『スーフィズムとタオイズム』と『意識と本質』をめぐる—

ザキプール・バフマン（駒澤大学・客員研究員）

#### 【発題3】 「井筒・東洋哲学における意識構造論」

ロペス・パソス ファン・ホセ（天理大学講師）

【会議報告】「カタルにおける井筒哲学の国際会議に参加して」

鎌田 繁（東京大学名誉教授）

全体討議

\*「井筒俊彦の訪れた大和路」 井筒が旅した大和路に関する研究調査  
(2017年6月11日)

○第二回 研究フォーラム

日時： 2018年2月18日（日）8：30～11：00

場所： 金沢・兼六荘（会議室）

【発題1】 「井筒「言語哲学」とソシュール」

氣多雅子（京都大学教授）

【発題2】 「井筒・東洋哲学における「東洋」の意味」

澤井義次（天理大学教授）

全体討議

\*井筒俊彦の蔵書に関する研究調査（2018年2月17日）

○Aコース「井筒俊彦・折口信夫・西田幾多郎の関わりを探るフィールドワーク」  
(安藤礼二教授の案内)

羽咋駅→氣多大社の日本海に面した大鳥居→折口信夫・春洋の墓  
→氣多大社→折口春洋の生家→羽咋駅→宇野気駅

\*西田幾多郎記念哲学館での研修

○Bコース「井筒と西田の関わりを探るフィールドワーク」

\*西田幾多郎記念哲学館での研修

○第三回 研究フォーラム

日時 2018年6月23日（土）14：00～18：00

場所 天理大学研究棟（第一会議室）

【発題1】 「近代ユダヤ教正統主義におけるコスモスとアンチコスモス」

市川 裕（東京大学教授）

【発題2】 「井筒俊彦訳『老子道德経』をめぐって」

古勝隆一（京都大学人文科学研究所・准教授）

【会議報告】第14回国際哲学会議（サンティアゴ巡礼の道）/第1回国際日本研究  
シンポジウム

「日本における西洋哲学の受容」

ロペス・パソス ファン・ホセ（天理大学講師）

全体討議

\*「井筒俊彦の訪れた大和路」 井筒が訪れた華嚴宗大本山の東大寺での研究調査  
(2018年6月24日)

○第四回 研究フォーラム

日時 2018年11月18日(日) 9:30~12:30

場所 慶應義塾大学・言語文化研究所(会議室)

【発題1】 「井筒英語著作における意味論の展開」

仁子寿晴(同志社大学非常勤講師)

【発題2】 「葬送時の〈法の継承〉儀礼における「もの」と井筒俊彦の

「禅フィールド論」-『徹通義介喪記』を一例として」

金子奈央(中村元東方研究所・研究員)

【海外報告】 オックスフォード大学(Oxford Centre for Hindu Studies)における講演

「インド哲学の意味論—井筒俊彦の「東洋哲学」—」

澤井義次(天理大学教授)

全体討議

\*「井筒文庫」の文献調査(慶應義塾大学メディアセンター、2018年11月18日)

○第五回 研究フォーラム

日時 2019年2月23日(土) 14:00~17:00

場所 立教大学・池袋キャンパス12号館 二階会議室

【発題1】 「『言語と呪術』の位置づけ——井筒俊彦の哲学的意味論の

起源として」

安藤礼二(多摩美術大学教授)

【発題2】 「杵組み、高まり、象徴——意味の働きとは何か」

小野純一(専修大学非常勤講師)

全体討議

\*「井筒俊彦の住んだ鎌倉」 井筒の墓のある円覚寺・雲頂庵を訪問

(2019年2月24日)

【日本宗教学会学術大会パネルとその構成】

○第76回学術大会パネル

「井筒「東洋哲学」のパースペクティブと宗教研究」(パネル代表 澤井義次)

日時 2017年9月17日(日)

場所 東京大学

池澤 優「応用倫理の領域における井筒「東洋哲学」の可能性」

長岡徹郎「西谷啓治と井筒俊彦における「意識」に関する比較」

金子奈央「東洋的芸術を通じた井筒俊彦の東洋思想・哲学観」

島菌 進「井筒俊彦の「東洋哲学」観と宗教理解の特質」

司会・コメンテータ 澤井義次

○第77回学術大会パネル

「井筒「東洋哲学」の地平と宗教研究」(パネル代表 澤井義次)

日時 2018年9月9日(日)

場所 大谷大学

河東 仁「意識のゼロ・ポイント」とユング心理学」

岩本明美「井筒「東洋哲学」と鈴木大拙」

野元 晋「二つのイスマーイール派研究—井筒俊彦とアンリ・コルバン」

市川 裕「近代ユダヤ教正統主義におけるコスモスとアンチコスモス」

司会・コメンテータ 澤井義次

○第78回学術大会パネル

「宗教研究における井筒「東洋哲学」とその展開」(パネル代表 澤井義次)

日時 2019年9月15日(日)

場所 帝京科学大学(千住キャンパス)

鎌田 繁「井筒「東洋哲学」におけるモッラー・サドラー存在論の位置づけ」

ロペス・パソス フアン・ホセ「井筒「東洋哲学」とハイデガーの言語哲学」

氣多雅子「井筒俊彦の言語アラヤ識と上田閑照の根源語」

仁子寿晴「井筒「東洋哲学」構想とイブン・アラビー解釈に潜む問題点」

澤井義次「井筒俊彦の哲学的意味論とシャンカラの哲学」

司会 澤井義次

## 【井筒・東洋哲学とそのおもな特徴】

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。

## ○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、いたづらに

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った。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., Keio University Press, 2008.

井筒俊彦（澤井義次監訳・金子奈央・古勝隆一・西村玲訳）『東洋哲学の構造』慶應義塾大学出版会、2019年。

### ○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・形而下的地平には、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。

2019年11月23日(土)

【第一セッション】

基調講演1

## 深層的存在論、深層的认识論

—井筒俊彦とフィリップ・デスコーラの比較—

グレゴリー・D・アッレス (米国・マックダニエル大学教授)

人類学者のマーシャル・サーリンズは「私たちは反構造の時代を経験している」と述べている。それはグランド・セオリーに懐疑的な時代であり、人間が疑わしいと思う方向性を普遍的に説明し、さらには、小規模の現象を小規模に研究することを好む時代である。それにもかかわらず、その流れに逆らって泳ぐという大胆な人もいた。そのようにしてきた二人の顕著な人物は、日本の研究者・井筒俊彦(1914-1993)とフランスの研究者・フィリップ・デスコーラ(1949-)であった。ヨーロッパでは、東洋哲学の構造に関する井筒の広範囲な論考(1983年に日本語で出版)と、人間の存在論に関するデスコーラの普遍的な議論が、それぞれ一年以内に出版された。すなわち、デスコーラの『自然と文化を超えて』(*Par-delà nature et culture*)は2005年に、井筒の『意識と本質』(*Bewusstsein und Wesen*)は2006年に出版された。確かに、これら二人の著者は、異なる学問的背景から論題に取り組んでいる。すなわち、井筒は古典アラビア語を専門とした言語学者であった。一方、デスコーラはアマゾンの民族を専門とした人類学者である。

それにもかかわらず、これらの異なる学問的視座から、二人が共有しているのは、言語と意味との親密で強烈な関わりである。井筒は初期イスラームの用語に関して、クルアーンに焦点を当てながら厳密な議論を行なっている。一方、デスコーラはその他のアマゾンの人類学者たちとともに、ふつうのヨーロッパ人の耳には常識を覆すようなアマゾンの民族の表現を広範囲に熟考してきた。そこで適切に、二人とも現代ヨーロッパの思想のヘゲモニーに抵抗している。しかしながら、彼らの壮大な議論を比較することを興味深いものに行っているのは、彼らの知的系譜に比べて、その学問的な背景や「ヨーロッパを地方的にする」という傾向が弱いことである。それは非ヨーロッパ人の意味への彼らの関心に関して、20世紀が生み出したグランド・セオリーの中でも、二人が20世紀後半および21世紀前半における二つの最も壮大なグランド・セオリーとの連続性を示しているからである。つまり、井筒はカール・グスタフ・ユングの深層心理学との連続性を、デスコーラはクロード・レヴィ＝ストロースの構造人類学との連続性を示している。ただし、デスコーラがレヴィ＝ストロースから距離を取っているのに比べると、井筒はそれ以上にユングから距離を取っている。それは井筒がユング派ではなかったからである。それと同時に、井筒もデスコーラも師をただ模倣したわけではない。意識の深みを探究する際、東洋哲学の構造に関する井筒の議論は、元

型をめぐるユングの議論の欠点を浮き彫りにしている。幾分それと似たかたちで、存在論に関するデスコラの議論は、古典的なレヴィ＝ストロースが言う自然と文化という二項の普遍性に異論を唱えている。これら二人の図式を並置すると、それらのそれぞれの価値と欠陥を明らかにできるだろう。私たちも反構造の流れに逆らって泳ぐのに役立つ勢いを得ることができるだろうか。メタファーを変えると、井筒とデスコラを比較することもまた、それぞれの価値に相応しいより充実した、より妥当なグランド・セオリーの議論への道を示しているのだろうか。

## 基調講演 2

### 井筒俊彦は宋代儒学のテキストをどのように読んだのか

池澤 優（東京大学教授）

井筒俊彦は宋代儒学のテキストをどのように読んだのか。2015年の第3回研究フォーラムで発表者はそれまで井筒の研究を読んでこなかったこと、その理由は『意識と本質』における中国典籍の読み方に納得できなかったことであると話した。本発表はなぜ井筒がそのような読み方をしたのかに焦点をあてる。まず、井筒の中国典籍の扱いはジャンルにより大きな偏差があることを確認した後、戦国道家のテキストの扱いについて、『スーフィズムと老荘思想』の執筆時に行った『老子』と『莊子』内篇に対する本格的な読解がベースになっていることを論じる。続いて、宋代儒者のテキストの理解において、井筒は「已発」から「未発」に向かって深化していくという“垂直モデル”と、「已発」と「已発」の間に存在する「未発」を拡大していくという“水平モデル”を併用していることを明らかにし、井筒は周敦頤の『太極図説』に対する朱熹の解釈に基づいて「未発」＝静＝陰、「已発」＝動＝陽と理解し、そこから“水平モデル”というアイデアを獲得したことを論じる。

## 基調講演 3

### スペインにおける井筒俊彦の著作と思想の受容

マルセリーノ・アヒース＝ビジャベルデ

（スペイン・サンティアゴ・デ・コンポステーラ大学教授）

序

- A 日本文化とスペイン文化の邂逅（16世紀）
  - B ジャパニズム、すなわちエキゾチックなものの魅力（19世紀）
  - C スペインにおける最初の日本学者（20世紀）
- ・スペインにおける日本哲学研究の紹介
  - ・日本哲学関係の出版物



・スペインにおける井筒の研究業績と思想の受容

A 著作の翻訳

B 教科書や研究発表における井筒哲学の存在

C 井筒の思想に関する研究—学術会議、学術論文、出版物—

結論 スペインにおける井筒の思想のより広汎な知識へ向けての課題

スペイン文化と日本文化の邂逅は16世紀に起こり、1545年ごろ、スペインとポルトガルのイエズス会士がはじめて到着した。当初は、軍事的な征服を思わせることもなく、植民地化への貪欲さもなく、思想を押し付けることもなく、文化を見下げることもない、和やかな出会いであった。こうした文化的な共生は、約一世紀にわたって続いたが、1640年になって、スペインとポルトガルのイエズス会士が、その他の外国人とともに追放された。こうした最初の経験の不幸な結末と、日本人の渡航禁令とともに西洋世界との鎖国のために、スペインと日本のあいだに、より一般的に言えば、日本文化と西洋とのあいだに、長期間にわたる文化的な遮断が続いた。

19世紀になって、日本とスペインのあいだで、文化、政治、経済のレベルでも出会いが再び起こった。当時、日本は明治維新や西洋へ門戸を開くなど、急速に変化していた。スペイン女王イザベル二世が統治しているあいだ、日本との外交関係を確立しようとする最初の試みがおこなわれた。これらの努力の結果、スペインは日本に代表団を送り、1868年に神奈川で修好通商航海条約が結ばれた。こうしたことすべては、数多くの新たな政治的、経済的さらに文化的な関係のための助けとなった。

さらに19世紀になって、スペインやそのほかのヨーロッパでは、「ジャパニズム」として知られる日本美術への力強い関心が起こった。1860年には、日本の開港が、遠くにあるエキゾチックな文化を知りたいという願望を増幅した。こうした新たな文化の出会いは、スペインやその他のヨーロッパ諸国、特にフランスとイギリスにおける近代化の動きを大いに印象づけた。

しかしながら、20世紀になってはじめて、最初の「ジャパノロジストたち」すなわち日本文化の研究者たちが、論文や翻訳を出版することによって、スペインに日本の文学や思想の基本的な文献を普及させた。フェデリコ・ランサコ (Federico Lanzaco) 教授、アントニオ・カベサス (Antonio Cabezas) 教授あるいはフスティノ・ロドリゲス (Justino Rodríguez) 教授—後の二人は天理大学の関係者である—は、この点について、最も名高い人物である。こうした研究は、1980年代以降さらに21世紀の初期以降、スペインにおける日本文化のさまざまな側面をより良く理解しようとしてきた大学教授たちによって、哲学、文学、法学、経済学、宗教、美術、社会および政治科学のような研究分野で続けられてきた。

日本哲学の知識に関する更なる進展は、スペインにおいて、哲学史や日本思想の選書を発表した最初の研究者たちによって実践された。そうした文献には、井筒俊彦の人物と業績が最初に言及されている。それらの文献の中で、ヘスス・ゴンザレス・バジェス (Jesús González

Valles) 教授の『日本哲学史』(*History of Japanese Philosophy*, Madrid, 2000)、あるいは近年の編著『日本哲学の原典』(*The Japanese Philosophy: A Sourcebook*, スペイン語訳書 *La Filosofía japonesa en sus textos*, Barcelona, 2016) は特筆すべき価値がある。

最後に、井筒の著作のスペイン語訳書、さらに学会で発表された彼の思想に関する研究、学術論文や出版物も考慮される。この最後の節では、サンティアゴ・デ・コンポステーラ大学で企画された研究もまた銘記すべきだろう。

現在の状況の分析をとおして、日本の文化や思想やその最も関連した人物の知識に関して、優れた進展を遂げてきたことが明らかである。しかしながら、井筒のいくつかの鍵となる著作の中で、まだスペイン語訳のない著作を翻訳すること、さらに、スペイン語を母語とする人々が読めるようにすることは極めて必要である。そのときはじめて、井筒の思想は彼の知的名声に相応しいだけの注目を集めることだろう。

2019年11月24日(日)

【第二セッション】

講演

## 井筒哲学と一神教の思惟

鶴岡賀雄(東京大学名誉教授)

私は東京大学文学部の宗教学科に学び、「神秘主義」をキーワードに広い意味での宗教思想を研究してきた。とくにアビラのテレジアや十字架のヨハネを代表とする近世スペインの神秘主義が研究の中心だった。こうした対象を選び、私なりの仕方で研究するに際して、井筒俊彦の仕事は重要な参照項であり続けている。発表では、井筒の業績についての研究というよりも、それに触発されて私が考えていることを、素描的に述べてみたい。

1. 導入として、私がどのように井筒の著作を読んできたかについて、個人的な回顧を述べる。井筒がイランから帰国後(1979年)、イスラーム思想、とくにその神秘思想を紹介しつつ、自身の「東洋哲学」の構想を展開し始めた時期は、私自身がおぼつかない研究の歩みを始めた時期に重なる。当時の学問的・思想的雰囲気を見直すことで、井筒の思想の性格を捉える際になんらか資するところがあるかもしれないと考えるからである。

2. ついで、いわば本論として、私が井筒を読みつつ、一貫して抱いていた問いを開陳したい。しばしば指摘されることだが、井筒の「東洋哲学」における「人格神」の位置づけについての問いである。これは、西欧キリスト教思想の研究に際しては、新プラトン主義的神観とキリスト教正統思想の緊張関係としてつねに問われてきた問

題と重なる。これを考えるために、いわゆるアブラハム的一神教における「人格神」の性格づけについての私感を、旧稿の所論を再考しつつ述べたい<sup>(1)</sup>。その中心的論点は、一神教の神「ペルソナ」としての性格に関わる。「ペルソナ」とは、私見では、「わたし(は)」という一人称単数型主格を含む発話を行為的に為す「主体」である。

3. その上で、井筒の「東洋哲学」において、なぜ、イスラームを含む一神教の神のこの側面が十分に論じられなかったのかを、彼の言語論、言語観に遡って探ることを試みる。井筒は、言語学における広義の語用論——主体が言葉を「言う」という場面の探求——にはあまり関心を持たなかったように思うが、しかし言葉による「啓示」はこの場面にこそかかわるだろう。

4. さらに、可能であれば、上記の「人格神」を保持する「西歐的」(あるいは「ヘブライ的」)神秘思想と、「絶対無分節」の地平に唯一神を解体する「東洋哲学」の思惟との関係のさせ方について、一種の比較宗教思想を方法とする宗教哲学構築の可能性について、いささか論及してみたい。

注1. 拙論「唯一神と人格神」、大貫・金・黒住・宮本編『一神教とは何か』東京大学出版会、2006年、247-281頁；「十字架のヨハネとプロティノスにおける絶対者との「接触」論」『新プラトン主義研究』6号、2006年、91-104頁；「スペイン神秘主義における神化思想——十字架のヨハネとアビラのテレサ——」、田島・阿部編『テオーシス——キリスト教霊性を形づくる東方・西方教会の伝統——』教友社、2018年、498-524頁。また、拙稿(書評)「澤井義次・鎌田繁編『井筒俊彦の「東洋哲学」』』『宗教研究』395号、2019年9月、244-251頁。

## 発題1 井筒「東洋哲学」構想とイブン・アラビー解釈

仁子寿晴(同志社大学非常勤講師)

以前に井筒の「東洋哲学」構想ないし井筒の存在/本質の枠組みに「もの」概念が欠落するのではないかとの展望を示したことがある。だが、それには補足が必要だ。井筒の存在/本質把握は、決して西洋哲学に通常言われる存在/本質と等価でない。私の観るところ、井筒は、西洋哲学に言われる存在/本質にオルタナティブな存在/本質を提示することに己れの哲学思索の重心を置く(私はこれこそが井筒哲学の最大の成果だと見る)。この想定が正しいのであれば、『スーフィズムと老荘思想』第二部だけで、存在主義哲学と本質主義哲学の対比が提示される(儒家を本質主義哲学と同定し、老荘思想をそれと対置される存在主義哲学とする)ことは大きな意味を帯びる。何故に、『スーフィズムと老荘思想』第一部で、イブン・アラビーと古典期バスラ系カラム(ムウタズィラ派バスラ学団とアシュアリー学団)が存在主義哲学と本質主義哲学の対比で語られないのか。そこに着目しながら、井筒のイブン・アラビー解釈を再検討する。

## 発題2 井筒俊彦とスフラワルディー哲学

小野純一（自治医科大学助教）

前期の井筒は例えば「アラビヤ哲学」（1948年）でスフラワルディー哲学をイスラームの新プラトン主義とし、その学統「照明学派」をサドル・ディーン・シーラーズィーまで辿る。これは中後期の史的 understanding と変わらない。中期にはスフラワルディー哲学における体系的問題に関して前期より詳しい記述がなされる。サブザワリー研究（1969年）はサドル哲学やサブザワリー哲学との対比でスフラワルディーが存在を虚構と捉えるスコラ哲学的議論に集中する。中後期はスフラワルディー哲学の天使論に関する言及も散見される。晩年の井筒は『意識と本質』（1983年）で本質をめぐる体系的思索の一環として天使と概念をめぐるスフラワルディーを参照し、『言語と呪術』（1956年）で示された心象論が、知覚の基礎から離れて自律的に働く天使の形象として展開される。天使としての形象が天使マンダラを形成するように、井筒の言う意味形象は意味マンダラをなす。ここに井筒における想像力の言語論的基礎がある。

## 発題3 井筒俊彦の「東洋哲学」における宗教間対話の可能性

—京都学派との比較から—

長岡徹郎（京都大学非常勤講師）

井筒俊彦と西田幾多郎や西谷啓治をはじめとする京都学派の哲学者たちは、「東洋」を強く意識しながら自らの哲学を構想した。西洋を見据えながら、それぞれの関心から独自に「東洋」を内面化しようとした彼らの思想は、しばしば宗教間対話や間文化理解のための「場」として注目されてきた。しかし、両者の「場」は異なる性格をもつ。京都学派の思想における自己と世界の全体を原理的に問題にしようとする「立場」は、諸宗教の根幹をも突き抜けるような徹底性がある。一方において井筒は、自らの「哲学的意味論」によって共時的に構造化された東洋思想を、それぞれの独自性を失わずに「思想連関的空間」上へと優劣なく配置することを試みる。京都学派のように掘り下げるのではなく、広大な「意味フィールド」における絶え間ない思想間同士の対話から、井筒は「東洋哲学」を形作ろうとしたのである。本発表では以上のような見通しのもと、京都学派との比較から浮かび上がる井筒の「東洋哲学」のもつ間文化的性格が開く宗教間対話の新たな次元について考察することを目的とする。

## 【第三セッション】

### 講演 井筒・言語哲学とその特質

#### —上田閑照の根源語の思想と比較して—

氣多雅子（京都大学名誉教授）

上田閑照の根源語の思想と井筒俊彦の言語アラヤ識の思想は、いずれも言葉以前のところから言葉が発出してゆく事象を解明しようとする思想であり、同じ事態を捉えようとしている。しかし、上田の根源語の思想においてイメージは基本的に否定的に捉えられており、上田の関心は「虚」と「実」の間を動く言葉の働きに向かっている。そして、実在のリアリティは「言葉から出て言葉に出る」という根本運動そのものにあると考える。それに対して、井筒は言語アラヤ識をイメージ産出の場所として、イメージ形成こそ人間意識の最も本源的な機能であり、語の意味作用はイメージ喚起作用であるという考え方をとる。そして、神話などの象徴的な「元型」イメージによって現れる世界の事物の姿こそ、人間の運命と存在に関わるリアリティの原初的な構成を表していると考ええる。

この違いの根柢にあるものは何なのか。それを探究するのに、修行における身体と智慧の問題が一つの手掛かりになるように思われる。道元の「非思量」の禅を中心に考察してみたい。

### 発題4 井筒俊彦とイスラーム神秘主義

澤井 真（天理大学おやきと研究所講師）

井筒俊彦が「神秘主義」について初めて著した学術書は、『神秘哲学』（1949年）であった。彼は中世イスラームにおける最大の神秘主義者（スーフィー）の一人であったイブン・アラビーについて、比較的早い時期から関心を示している。神秘主義という視座は、井筒の研究遍歴の全体に貫いている。彼自身は、「イスラーム神秘主義」（Islamic mysticism）という概念的枠組みを用いる代わりに、「スーフィズム」（Sufism）という語を用いている。井筒は、古今東西の神秘主義的伝統は、共時的に共鳴しあうと考えていた。彼自身は、「永遠の哲学」（perennial philosophy）の系譜にも位置づけられる神秘主義理解を、『スーフィズムと老荘思想』（*Sufism and Taoism*, 1966）をはじめとする諸著作で提示している。

本発題では、多くの宗教思想のなかでも、井筒が特に大きな関心を抱いたイスラーム神秘主義を考察し、彼のイスラーム神秘主義理解を明らかにしたい。

## 発題5 井筒「東洋哲学」とハイデガー

ファン・ホセ ロペス・パソス (天理大学講師)

「存在」を中心に展開されてきた西洋哲学が19世紀のニヒリズムによって軸を失い、新たな軸を見出そうとした。言語論的転回の始まりだった。『存在と時間』の冒頭で「存在への問い」の復活を試みたハイデガーが、『ヒューマニズムについて』の冒頭では、「言葉」を「存在の家」と定義した。一方、井筒の「東洋哲学」において、コトバの意味分節作用によって本質の世界が生成されるという。本発表では両者の言語哲学を比較しながら、それぞれの「言葉・コトバ」の理解を明らかにし、井筒「東洋哲学」の可能性および課題について考察する。最後に、井筒「東洋哲学」は西洋哲学を読み解く鍵になりうるのか、そのため翻訳の問題を乗り越えることができるのか、井筒哲学の将来性について考察していく。

### 講演 井筒哲学と日本文学

#### —井筒哲学から読み解く三島由紀夫『豊饒の海』四部作の構造—

河東 仁 (立教大学教授)

三島由紀夫『豊饒の海』について、彼自身が典拠にしたとする平安時代の長編小説『浜松中納言物語』との関連を語るよう、本年6月、鎌倉文学館より依頼を受けた。

しかし『豊饒の海』4部作(1965年6月～1970年11月25日)を読み直す作業のなかで、三島自身が記した「私は小説家になつて以来考へつづけてみた『世界解釈の小説』を書きたかつたのである。幸ひにして私は日本人であ……つた。」(『豊饒の海』について『毎日新聞』1969年2月26日夕刊)という言葉が当然のごとく心の中に大きく鳴り響き続けることとなった。

つとに指摘されているように、タイトルのヒントとなった月の「豊かの海」、光り輝く世界であるが、すでに茫漠たる荒野であることも分かってしまった月面クレーターをシンボルとして、現世の豊饒性と荒涼性を読み解く小説、それが『豊饒の海』である。そして三島自身が述べているように、そこで持ち出されるのが「唯識」論である。

しかし管見のかぎり、従来の日本文学研究において、唯識論と本作の関係を十二分に説明するものを見出すことはできなかった。その理由は、阿頼耶識といった唯識論独特の用語に振り回され、何が「世界解釈の小説」なのであるかが十二分に解明できていないように思えるからである。

そこで今回、井筒俊彦の思想を研究する本シンポジウムにおいて、縁起説にまで遡って、三島由紀夫がなそうとしたことの一端を解明する、お手伝いをいただければと思う次第である。

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

**Izutsu’s “Oriental Philosophy”  
and Religious Studies**

**Date:** November 23 (Sat), 2019      **Session 1: 13:30-17:00**  
November 24 (Sun), 2019      **Session 2: 9:00-12:00**  
   **Session 3: 13:00-17:00**

**Place: The First Conference Room, Tenri University**

This international conference is held under the auspices of the collaborative research project titled “Toward the Development of Izutsu’s Oriental Philosophy 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

Recently, Professor Toshihiko Izutsu, a contemporary Japanese distinguished scholar of Islam and Oriental thought, has become the topic of conversation not only in Japan but also in foreign countries. Some days ago, NHK broadcasted a BS1 special TV program, entitled “A Japanese Man Loved by Muslims: the leading intellectual figure Toshihiko Izutsu.” Moreover, the documentary movie on Professor Izutsu, called “The Eastern,” was produced in Iran last year on the basis of the materials collected all over the world. Izutsu is thus attracting public attention throughout the world.

In such a situation, I am very honored that this international research forum on “Oriental Philosophy” which Professor Toshihiko Izutsu pioneered is being held here at Tenri University. The second international conference, following the first held in 2016, gathers not only the 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 with the theme “Cosmos and Anti-Cosmos: From the Standpoint of Oriental Philosophy.” His public lecture, which the scholars found stimulating, is contained in both the ninth and special volumes of the *Complete Works of Toshihiko Izutsu*, published from Keio University Press. Considering that the theme of today's conference, that is, “Izutsu's ‘Oriental Philosophy’ and Religious Studies,” 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 from scholars both in Japan and abroad. Moreover, research on his philosophical reflections is being promoted widely. In the midst of such intellectual trends, I hope this international research forum on Izutsu's “Oriental Philosophy” will contribute to the development of the research on Izutsu's thought and also to 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 “Toward the Development of Izutsu’s Oriental Philosophy 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

November 23 (Sat)	Session 1	13:30~17:00
November 24 (Sun)	Session 2	9:00~12:00
	Session 3	13:30~17:00

### November 23 (Sat)

13:30~13:45 **Opening Remarks and Introduction of the Participants**

13:45~14:10 **The Collaboration Research Report and the Purpose of This Conference**

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

## Session I

- 14:10~15:00 **Keynote Lecture 1** (in English)  
**Deep Ontologies, Deep Epistemologies: A Comparison of Toshihiko Izutsu and Philippe Descola**  
Gregory D. Alles ((Professor, McDaniel College, USA; Editor of the IAHHR journal *Numen* )
- 15:00~15:50 **Keynote Lecture 2** (in Japanese)  
**How Izutsu Toshihiko read the Confucian Texts in Sung Dynasty?**  
Masaru Ikezawa (Professor, the University of Tokyo)
- 16:00~16:50 **Keynote Lecture 3** (in Spanish)  
**Reception of Toshihiko Izutsu's Works and Thought in Spain**  
Marcelino Agís Villaverde (Professor, the University of Santiago de Compostela; former Vice-President of the University)

November 24 (Sun)

## Session II

- 9:00~9:40 **Lecture**  
**Izutsu's Philosophy and Monotheistic Reflection**  
Yoshio Tsuruoka (Professor Emeritus, the University of Tokyo)
- 9:40~10:20 **Presentation 1**  
**Izutsu's Plan of "Oriental Philosophy" and His Interpretation of Ibn 'Arabī**  
Toshiharu Nigo (Part-time Lecturer, Doshisha University)
- 10:30~11:10 **Presentation 2**  
**Toshihiko Izutsu and Suhrawardī**  
Junichi Ono (Assistant Professor, Jichi Medical University)
- 11:10~11:50 **Presentation 3**  
**Possibilities of Interreligious Dialogue in Toshihiko Izutsu's "Oriental Philosophy:" from the comparison with the Kyoto School**  
Tetsuro Nagaoka (Part-time Lecturer, Kyoto University)
- Lunch (11:50-13:00)

### Session III

- 13:00~13:40 **Lecture**  
**Izutsu's Philosophy of Language and Its Characteristics: in comparison with the thought of Shizuteru Ueda's fundamental term**  
**Masako Keta** (Professor Emeritus, Kyoto University; Former President of the Japanese Association for Religious Studies)
- 13:40~14:20 **Presentation 4**  
**Toshihiko Izutsu and Islamic Mysticism**  
**Makoto Sawai** (Lecturer, Oyasato Institute for the Study of Religion, Tenri University)
- 14:20~15:00 **Presentation 5**  
**Izutsu's "Oriental Philosophy" and Heidegger**  
**Juan José López Pazos** (Lecturer, Tenri University)
- 15:00~15:40 **Lecture**  
**Izutsu's Philosophy and Japanese Literature: the structure of Yukio Mishima's *The Sea of Fertility Tetralogy* (vols. 4), viewed from Izutsu's philosophy**  
**Masashi Kawato** (Professor, Rikkyo University)
- 15:50~16:45 **General Discussion: Izutsu's Oriental Philosophy and Its Development**
- 16:45~16:55 **General Comment based on Discussions**  
**Shigeru Kamada** (Professor Emeritus, the University of Tokyo; Former President of the Society for Near Eastern Studies in Japan)
- 16:55~17:00 **Concluding Remarks**  
**Noriaki Nagao** (President, Tenri University)

## **The Collaborative Research Report and the Purpose of This International Research Forum**

Yoshitsugu Sawai

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

The purpose of this international research forum is to explore the possibilities of theoretical development of Toshihiko Izutsu's "Oriental Philosophy," examining his philosophical reflections from the comparative perspectives of religions.

In our cooperative research project, "Toward the Development of Izutsu's Oriental Philosophy from the Perspectives of Comparative Religion," which began in April 2017, we have been accumulating our collaborative research on the structure of Izutsu's Oriental Philosophy and the possibilities of its philosophical development. During this period, we organized our research forums on Izutsu's Oriental Philosophy five times; we also presented our research papers in panels at the annual conference of the Japanese Association for Religious Studies for last three years. Now, we are very pleased to have this second international conference, following the first held in 2016.

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. Moreover, the *Collections of the Translation of the English Works of Toshihiko Izutsu into Japanese* (7 volumes [8 volumes]), whose publication began in April 2017, were completed in June this year (2019). At present, when twenty-five years passed by since his death, the whole contents of Izutsu's philosophy have appeared in Japanese. Thus, one may say that the time has come for the serious research of Izutsu's philosophy and its development.

Moreover, I would like to say that this cooperative research on Izutsu's philosophy has been promoted on the basis of the results of the first-term collaborative research project, "The Examination of the Construction of Izutsu's Oriental Philosophy and Its Philosophical Structure from the Perspectives of Comparative Religion," which continued for three years since April 2014.

Now, 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 Collaborative Research Project】**

Our cooperative research project on Izutsu's Oriental Philosophy, is organized by nine 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 emeritus of Kyoto University, Philosophy of religion.

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

Tadashi Nishihira, Professor of Kyoto University, Japanese Culture and Philosophy.

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

Masashi Kawato, Professor of Rikkyo University, Psychology of religion.

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

Juan José López Pazos, Lecturer, Tenri University, Comparative Philosophy.

## **【The Cooperative Research and Its Content】**

### **Research Forums**

We have previously organized five research forums: at Tenri University, Kanazawa-Kenrokuso Hotel, Keio University, and Rikkyo University. Moreover, we conducted research on "Izutsu's private library" and 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 10, 2017.

Research on the places in Nara which Izutsu visited (June 11, 2017)

\*The second research forum at the conference room of Kanazawa-Kenrokuso Hotel  
on February 18, 2018.

Research on Izutsu's private library and his relationship with Kitaro Nishida  
on February 17, 2018.

\*The third research forum at Tenri University on June 23, 2018.

Research on the places in Nara which Izutsu visited: Todaiji Buddhist Temple  
on June 24, 2018.

\*The fourth research forum at the Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies,  
Keio University on November 18, 2018.

Research on “Izutsu’s private library” at the Media Center of Keio University  
on November 18, 2018.

\*The fifth research forum at Rikkyo University on February 23, 2019.

Research on Kamakura where Izutsu lived: Enkakuji Buddhist Temple  
on June 24, 2019.

### **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 76th annual meeting at the University of Tokyo on September 17, 2017.

Panel “The Perspectives of Izutsu’s ‘Oriental Philosoph’ and Religious Studies.”

\*The 77th annual meeting at Otani University on September 9, 2018.

Panel “The Horizons of Izutsu’s ‘Oriental Philosophy’ and Religious Studies”

\*The 78th annual meeting at Teikyo Kagaku University on September 15, 2019.

Panel “Izutsu’s ‘Oriental Philosophy’ and Its Development in Religious Studies”

### **【Izutsu’s Oriental Philosophy and Its Main Characteristics】**

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 intended to elucidate the fundamental patterns 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.



November 23, 2019

## Session I

[Keynote Lecture 1]

### **Deep Ontologies, Deep Epistemologies: A Comparison of Toshihiko Izutsu and Philippe Descola**

Gregory D. Alles

“We are passing,” the anthropologist Marshall Sahlins has written, “through an antistructural age” – an age suspicious of grand theories, one that finds universal accounts of the way humans think dubious, one that relishes in small-scale studies of small-scale phenomena. Nevertheless, some have been bold enough to swim against the current. Two remarkable figures who have done so are the Japanese scholar, Toshihiko Izutsu (1914–1993), and the French scholar, Philippe Descola (b. 1949). Izutsu’s extended essay on the structure of Eastern philosophy (published in Japanese in 1982) and Descola’s universalizing account of human ontologies appeared on the European scene within a year of each other: Descola’s *Beyond Nature and Culture* (*Par-delà nature et culture*) in 2005, Izutsu’s *Consciousness and Essence* (*Bewusstsein und Wesen*) in 2006. To be sure, these two authors come to their topics from different disciplinary backgrounds: Izutsu was a philologist who specialized in classical Arabic; Descola is an anthropologist who has specialized in the peoples of the Amazon. Nevertheless, from these different disciplinary perspectives both have shared an intimate and intense concern with the language and meanings. Izutsu wrote meticulous accounts of the terminology of early Islam, focusing on the Qur’an; Descola, along with other Amazonian anthropologists, has pondered extensively statements made by Amazonian people that to common European ears violate common sense. Appropriately, then, both resist the hegemony of modern European thought. What makes a comparison of their grand accounts interesting, however, is less their disciplinary differences and their tendencies to “provincialize Europe” than their intellectual genealogies: for all their concern with the meanings of non-Europeans they represent late 20<sup>th</sup> and early 21<sup>st</sup> century continuations of two of the grandest grand theories that the 20<sup>th</sup> century produced: Izutsu the depth psychology of Carl Gustav Jung and Descola the structural anthropology of Claude Lévi-Strauss – although it is important to note that Izutsu stands at a greater remove from Jung than Descola does from Lévi-Strauss, for Izutsu was no Jungian. At the same time, neither Izutsu nor Descola is a slavish imitator of a master. In exploring the depths of consciousness Izutsu’s account of the structure of oriental philosophy highlights the shortcomings of Jung’s account of archetypes; somewhat similarly, Descola’s account of ontologies questions the universality of the classic Lévi-Straussian binary of nature and culture. In setting these two schemes side by side, we can illuminate their respective merits and defects. Can we also gain

momentum to help u swim against the antistructural current? To change the metaphor, does the comparison of Izutsu and Descola also point the way to a fuller and more adequate grand account that preserves the merits of each?

### [Keynote Lecture 2]

#### **How Izutsu Toshihiko read the Confucian Texts in Sung Dynasty?**

Masaru Ikezawa

How did Izutsu Toshihiko read the Confucian Texts in Sung Dynasty? At the third research forum in 2015, I told that I did not read Izutsu's works by that time, for I could not recognize his way of reading the Chinese classical documents in his book, *Consciousness and Essence* (in Japanese, *Ishiki to honshitsu*). In this keynote lecture, I focus on why Izutsu did read them in such a way. At first, I would like to make sure that the large variations in his ways of treating the Chinese documents depend on the genres. Later, in regard to his treatment of the Taoist texts in the Warring States, I would like to argue that it is based on his serious readings of *Lao-tzū* and the Interior Chapters of *Chuang-tzū* which he did so when he wrote his book, *Sufism and Taoism*. Moreover, in his understanding of the Confucian texts in Sung Dynasty, I would like to clarify that Izutsu uses jointly the "vertical model" of deepening toward the *wei-fa* ("not-yet-actuated") from the *i-fa* ("already-actuated") and the "horizontal model" of broadening the *wei-fa* which exists between the *i-fa* and the *i-fa*. On Chu-tzū's interpretation on Zhou Lien Hsi's *T'ai Chi Diagram*, Izutsu understands the *i-fa* as Stillness and Yin, and the *wei-fa* as Change and Yang. From this understanding, Izutsu argues that he obtained the idea of the "horizontal model."

### [Keynote Lecture 3]

#### **Reception of Toshihiko Izutsu's Works and Thought in Spain**

Marcelino Agís Villaverde

#### INTRODUCTION:

- A) Meeting between Japanese and Spanish culture (XVI)
- B) Japanism or the attraction of the exotic (19th century)
- C) The first Japanologists in Spain (20th century)
- Introduction to the study of Japanese philosophy in Spain

- Publications devoted to Japanese philosophy
- Reception of Izutsu's works and thought in Spain
  - A) Translations of his works
  - B) Presence of his philosophy in textbooks and presentations
  - C) Studies on his thought: congresses, academic papers, publications

CONCLUSION: Task ahead for a broader knowledge of Izutsu's thought in Spain

The meeting between Spanish and Japanese culture took place in the 16th century, with the arrival of the first Spanish and Portuguese Jesuits around the year 1545. It was initially a peaceful encounter, without any hint of military conquest, colonizing greed, imposition of ideas or cultural humiliation. This cultural symbiosis lasted for about a century, until Spanish and Portuguese Jesuits, together with the other foreigners, were expelled in 1640. The unfortunate ending of this first experience and the closure of borders to the Western world, together with the travel ban on the Japanese, led to a long period of cultural isolation between Spain and Japan, and, more generally, between Japanese culture and the West.

In the nineteenth century an encounter between Japan and Spain took place again, both on a cultural, political and economic level. Japan was undergoing rapid change at that time, which would result in the Meiji restoration and openness with the West. During the reign of Spanish Queen Isabel II, the first attempts to establish diplomatic relations with Japan were carried out. As a result of these endeavours, Spain sent a delegation to Japan and the Treaty of Friendship, Commerce and Navigation was signed in Kanagawa in 1868. All this was conducive to a number of new political, economic and cultural relations.

In addition, a powerful attraction of Japanese art known as "Japanism" arose in Spain and in the rest of Europe in the nineteenth century. The opening up of Japanese ports in 1860 increased desire to get acquainted with a faraway and exotic culture. This new meeting of cultures had a great imprint on modernist movements in Spain and other European nations, especially France and England.

However, it was not until the twentieth century when the first "Japanologists" -scholars of Japanese culture- disseminated fundamental texts of Japanese literature and thought in Spain by publishing essays and translations. Professors Federico Lanzaco, Antonio Cabezas or Justino Rodríguez, the latter two linked to the University of Tenri, are among the most illustrious names in this regard. Their work has been continued, since the 1980s and early years of the 21st century, by university professors who have promoted a better understanding of various aspects of Japanese culture in Spain, in such fields as philosophy, literature, law, economics, religion, arts, social and political sciences, etc.

A further step in the knowledge of Japanese philosophy was implemented by the first authors

who have published histories of philosophy and selected texts of Japanese thought in Spain, where the figure and work of Toshihiko Izutsu was first mentioned. Among those, Professor Jesús González Valles's *History of Japanese Philosophy* (Madrid, 2000), or the most recent collective work, *The Japanese Philosophy: A Sourcebook* (Spanish Trans. *La Filosofía japonesa en sus textos*, Barcelona, 2016) are worth highlighting.

Finally, the Spanish translations of Izutsu's works, as well as studies on his thought presented in congresses, academic papers and publications are considered. Within this last section, work undertaken at the University of Santiago de Compostela should also be noted.

An analysis of the current situation reveals that good progress has been made on the knowledge of Japanese culture and thought, and of its most relevant figures. It is, however, essential to translate some Izutsu's key works –of which there is still no Spanish version- and make them available to the Spanish-speaking public. Only then will his thought receive the attention it deserves, as befitting his intellectual prestige.

---

#### INTRODUCCIÓN:

- A) El encuentro entre las culturas japonesa y española (XVI)
- B) El *japonismo* o la atracción de lo exótico (s. XIX)
- C) Los primeros *japonólogos* en España
- La introducción del estudio de la filosofía japonesa en España
- Las publicaciones dedicadas filosofía japonesa
- La aceptación de la obra y pensamiento de Izutsu en España
- A) Traducciones de su obra
- B) Incorporación de su filosofía en manuales y presentaciones
- C) Estudios sobre su pensamiento: congresos, trabajos académicos, publicaciones

CONCLUSIÓN: Tarea pendiente para un mejor conocimiento de Izutsu en España

El encuentro entre las culturas española y japonesa se produce en el siglo XVI, con la llegada en torno al año 1545 de los primeros jesuitas españoles y portugueses. Fue inicialmente un encuentro pacífico, sin conquista militar, sin ambición colonizadora o de riquezas, ni imposición de ideas. Este encuentro duró aproximadamente un siglo, hasta que los jesuitas son expulsados en el año 1640, junto con los demás extranjeros. El trágico final de esta primera experiencia y el cierre de fronteras al mundo occidental, así como la prohibición de que los japoneses pudieran viajar fuera del país, dio lugar a un largo periodo de aislamiento e incomunicación cultural con España y, en general, con el mundo

occidental.

En el siglo XIX se produce un nuevo encuentro entre las culturas japonesa y española, tanto desde el punto de vista cultural como político y económico. Japón experimentaba en esa época importantes cambios que darían lugar a la restauración Meiji y a la apertura con Occidente. Durante el reinado de la reina española Isabel II comenzaron los primeros intentos para establecer una representación diplomática de Japón. Fruto de esta política, España envió a Japón una delegación y se firmó en 1868 en Kanagawa el Tratado de amistad, comercio y navegación. De este modo nacieron toda una serie de relaciones políticas, económicas y culturales.

También en el siglo XIX se produce en España y en el resto de Europa una fuerte atracción hacia el arte japonés que se conoce como “japonismo”. La apertura de los puertos japoneses en 1860 aumentó el deseo de conocer una cultura lejana y exótica. La huella de este nuevo encuentro cultural tuvo una gran influencia en los movimientos modernistas españoles y de otras naciones europeas, sobre todo Francia e Inglaterra.

No será hasta el siglo XX cuando surjan los primeros “japonólogos”, estudiosos de la cultura nipona, que darán a conocer en España a través de la publicación de ensayos y traducciones de textos fundamentales de la literatura y el pensamiento japonés. Entre estos nombres ilustres figuran los profesores Federico Lanzaco, Antonio Cabezas o Justino Rodríguez, estos dos últimos vinculados con la Universidad de Tenri. Su trabajo fue continuado a partir de la década de los 80 del siglo pasado y primeros años del siglo XXI por profesores universitarios que promovieron el conocimiento de distintos aspectos de la cultura japonesa en España, en áreas como la filosofía, la literatura, el derecho, la economía, las religiones, las artes, las ciencias sociales y políticas, etc.

Un paso más en el conocimiento de la filosofía japonesa lo protagonizaron los primeros autores en difundir historias de la filosofía y selecciones de textos del pensamiento japonés en España, en donde aparece por primera vez la figura y la obra de Toshihiko Izutsu. Destaca la obra del profesor Jesús González Valles, titulada *Historia de la Filosofía Japonesa* (Madrid, 2000), o la más reciente obra colectiva *La filosofía japonesa en sus textos* (Barcelona, 2016).

Presentamos, por último, las traducciones al español de las obras de Izutsu, así como los estudios sobre su pensamiento en congresos, trabajos académicos y publicaciones. Dentro de este último apartado nos permitimos destacar los trabajos realizados en la Universidad de Santiago de Compostela.

Un análisis de la situación actual permite constatar que se ha avanzado mucho en el conocimiento de la cultura y del pensamiento japonés, en general, y de algunas de sus figuras más importantes. Es preciso, sin embargo, traducir y poner a disposición del público de habla hispana algunas obras fundamentales de Izutsu de las que todavía no existe versión española. Solo así su pensamiento recibirá la atención que merece, de acuerdo con su categoría intelectual.

科学研究費・基盤研究(B) 国際研究フォーラム

井筒「東洋哲学」と宗教研究

基調講演の原稿

**Deep Ontologies, Deep Epistemologies:  
A Comparison of Toshihiko Izutsu and Philippe Descola**

Gregory D. Alles

Tenri, Japan

November 2019

“We are passing,” the anthropologist Marshall Sahlins has written (Descola 2013: xii), “through an anti-structural age” – an age suspicious of grand theories, one that has found universal accounts of the way humans think dubious, one that has delighted in small-scale studies of small-scale phenomena, one that has favored difference and particularity over similarity and universality. To be sure, there have been exceptions. In the last three decades the cognitive science of religions has attracted a good deal of attention; it has also attracted a considerable amount of criticism from those opposed to what they see as facile universalizing. The future is, of course, indiscernible until it is past. What does Sahlins’s statement suggest? Are we about to leave this anti-structural age behind? Do we detect glimmers of structural light?

In this paper I want to juxtapose two thinkers who can arguably be considered structural light-bearers. As you know from my title, they are the Japanese scholar Toshihiko Izutsu (1914–1993) and the French scholar Philippe Descola (b. 1949). This may seem like an unlikely pairing: on the one hand, a Japanese Arabic linguist with a special interest in the vocabulary of the Qur’an and Islamic mysticism, on the other a French anthropologist who has sought to understand how Amazonian peoples think. But I find the pairing intriguing – and for a number of reasons.

On the more superficial side: Izutsu’s extended essay on the structure of oriental philosophy (published in Japanese in 1983) and Descola’s universalizing account of human ontologies and their implications both appeared on the European scene within a year of each other: Descola’s *Beyond Nature and Culture* (*Par-delà nature et culture*) in 2005, Izutsu’s *Consciousness and Essence* (*Bewusstsein und Wesen*) in 2006. On the more substantive side: in their more specialized studies both Izutsu and Descola have sought to understand the intricacies of other people’s thought through an intense study of language, whether of vocabulary (in Izutsu’s case) or of statements (in Descola’s). In doing so, both have called into question the hegemony of modern European ways of thinking; they have “decentered” or, in the words of Dipesh Chakrabarty (2009), “provincialized” Europe.

Yet, somewhat paradoxically, both Izutsu and Descola have also continued the projects of two European grand narratives that were popular in the middle of the 20<sup>th</sup> century but that have now largely

fallen out of fashion: Jungian depth psychology and Lévi-Straussian structuralism. Although Izutsu had connections with the Eranos circle, it would be a mistake to see him as a Jungian. Nevertheless, in examining the shape of oriental philosophy he in effect amplifies, as well as reveals the limits of, C. G. Jung's notion of archetypes. Similarly, although Descola is quite critical of specific claims that Claude Lévi-Strauss (1908–2009) made, he effects his criticism by redirecting and amplifying – by updating, if you will – Lévi-Strauss's structuralist program. In the process, both Izutsu and Descola develop encompassing theories of human cognition – Descola a more encompassing theory than Izutsu, since Izutsu takes oriental philosophy as his subject, while in intention, at least, Descola takes the whole world as his. But there is one last little twist: although both theories are supposedly encompassing, each manages to particularize the other.

It is possible to call into question specific claims that Izutsu and Descola make. For example, some might hesitate at Izutsu's representation of the *sefirōt* in Jewish kabbalah as archetypes located within *ālaya-vijñāna* – “storehouse consciousness” (Izutsu 2006: 215). My concern here, however, is different. I am not so interested in such details as I am in the general architecture of their accounts and, since I study religions, the potential usefulness of their accounts for the study of religions. I presume that Izutsu is better known to the present audience, so I will begin with Descola.

### **1. *Beyond Nature and Culture***

Like Lévi-Strauss, Descola wants to provide an anthropological account of the way all people think about the world. In pursuing this aim, Lévi-Strauss famously saw mythologies as negotiating, although not eliminating, tensions between nature and culture – as he put it more poetically in one of his titles, between *The Raw and the Cooked* (Lévi-Strauss 1969). But, Descola asks, if our concern is to understand how other people think, as well as the conceptual dynamics underlying the stories that they tell, what sense does it make to see them as negotiating a tension between categories that arose as opposites only in mid to late 19<sup>th</sup> century Europe? People in other parts of the world have not thought in terms of these tensions, and people in Europe before the mid 1800s did not do so, either. So why would nature and culture be central to an anthropological account of how people – as opposed to European anthropologists – think? In this fashion Descola clearly advances a pointed critique of Lévi-Strauss's entire account of Native American thinking and story-telling. He illustrates this critique with conversations that he and his anthropological colleagues have had with the native peoples of the Amazonian basin.

True to his title, then, Descola begins by setting aside the distinction between nature and culture. In its place he explores the possibilities of a distinction that, he claims, people have everywhere and always made: a distinction between interiorities and physicalities. This, I think, is a fateful choice – as is perhaps obvious to those familiar with Izutsu's thought or with oriental philosophy more generally. Once assumed, however, Descola uses the distinction, in exemplary structuralist fashion, to construct



a 2 x 2 matrix of what he considers to be all possible basic ontologies.

Underlying Descola's discussion of ontologies is a fundamental distinction between identification and relationship. By identification he means

a more general schema by means of which I can establish differences and resemblances between myself and other existing entities by inferring analogies and contrasts between the appearance, behavior, and properties that I ascribe to myself and those that I ascribe to them. (Descola 2013: 112)

Such identification precedes the forming of relationships; as Descola writes, "once [an object] is classified in some ontological category or other, I shall be able to enter into some relationship with it" (Descola 2013: 112). At the same time, identification does not determine relationships:

each of the ontological, cosmological, and sociological formulae that identification makes possible can itself underpin several types of relationship .... For example, considering an animal as a person rather than as a thing in no way justifies prejudging the relationship established with it .... (Descola 2013: 112–113)

Descola concedes that identification and relationship are not the only ways in which human beings make sense of the world. He explicitly recognizes five other "modalities": temporality, spacialization, figuration, mediation, and categorization. But identification and relationship set the agenda for his own study. He examines first "ontological modalities of identification," then "their expressions in social life," and finally "modes of relation" and their connection to "modes of identification" (Descola 2013: 114). It is, of course, possible here only to provide the barest of sketches.

In identifying basic ontologies, Descola employs two terms that are liable to be misunderstood: animism and totemism. This misunderstanding is liable to arise, first, because both of these terms have a long history in anthropological writing, second, because Descola uses them somewhat idiosyncratically, and third, because he has used them differently in earlier publications (Descola 2013: 122).

Although the animistic ontology is found in many parts of the world, such as the circumpolar north, Descola's prime instances come from Amazonia, notably, his own studies and those of his colleague, Eduardo Viveiros de Castro (1998). According to this mode of identification, human beings share the same basic interiority with other living beings – the same sort of mind or, if you will, the same sort of soul – but they differ in external physicalities. As a result, humans and animals have the same culture; they just use the same terms to point to different physical entities – a pointing that Viveiros de Castro calls *deixis*. For example, some Amazonian people think jaguars drink beer, but the beer that jaguars drink is what humans call blood. This ontology accounts for the position of the shaman: unlike other human beings, shamans can move between these different physicalities.

The prime instances of totemism come, no surprise, from Australia. In treating them, Descola's dependence upon Lévi-Strauss is unmistakable: he denies what Lévi-Strauss affirms and affirms what

Lévi-Strauss denies. In his well-known account of *Totemism* (1962), Lévi-Strauss asserted that totemism was a system of classification that utilized differences between totem objects to express differences between human groups. What mattered was the classificatory difference; he denied that there was any ontological relationship between totem objects and totem groups. Descola asserts just the opposite. For him, totemism is a system that attributes ontological similarities, both similar interiorities (souls) and similar physicalities, to sets of humans, animals, and other totemic objects by virtue of their origin in the same Dreaming entity. As a result, the world is not divided, as it is in animism, into various communities according to what we call biological species: humans, jaguars, tapirs, parrots, and so on. Instead, it is divided up into ontological groupings – totem groups – that cut across the various species, for example, relating certain groups of human beings to certain animals, and other human groups to other animals. The result is a clear-cut division of labor within which a distinction between social and natural groupings makes no sense. Similarly, this ontology has no need for shamans, who travel across the boundaries between one group and the next.

Descola says the least about a third identificatory mode, because he sees it as familiar from contemporary science and modern philosophy (Descola 2013: 173). He calls this ontology “naturalism.” Just the inverse of animism, naturalism posits different mentalities between humans and various animals but similar physicalities: all beings in the universe are made up of mass-energy, but their minds are of different kinds. To take an example that Descola does not use: for someone with a naturalist worldview, bats and humans are made up of the same physical substances: protons, neutrons, electrons, and perhaps other subatomic particles, at a higher level of aggregation oxygen, carbon, and so on. Nevertheless, it is impossible to know “what it is like to be a bat” (Nagel 1974), what a bat’s mental state is like. In other words, other than human interiorities pose a problem for naturalism. Are human beings the only “rational animal”? If rights are somehow dependent upon a certain kind of mentation, what legal rights do non-human beings and entities have?

Descola calls the last basic ontology that he identifies analogism. If naturalism is the inverse of animism, analogism is in some sense the inverse of totemism. It attributes to different classes of beings both different interiorities and different physicalities. But these are not *entirely* different; rather, the different classes of beings are analogous, as when philosophers during the European Renaissance or in Vedic India drew connections between the macrocosm of the universe and the microcosm of the human being. For analogists, Descola claims, the connections are necessary to prevent the world from falling into an infinite number of disconnected parts. It is in connection with analogism that we encounter priests, animal sacrifices, and possession by spirits.

Descola links certain kinds of collectivity to certain modes of identification: animism is related to what he calls anthropogenism, naturalism to anthropocentrism, totemism to cosmogenism, and analogism to cosmocentrism (cf. Descola 2013: 277). He also identifies six types of relationship, none of which is exclusive to any particular identification: three that entail reversible relations – exchange,

predation, and gift – and three that are irreversible – production, protection, and transmission (Descola 2013: 311). I am personally intrigued by the way in which the six relational modes expand upon customary thinking, for example, the addition of predation to exchange, and the separation of the gift from exchange. But it is more important here to make one last observation that is pertinent to a comparison with Izutsu.

How should we think of Descola's ontologies? They are not actually descriptions of statements and actions that are available to the consciousness of agents; rather, they are deep structures that supposedly underlie statements and actions, structures that are identified by analysis. To lend credence to the existence of such deep structures, Descola points to the work of Eleanor Rosch and associates on prototype theory (Descola 2013: 98-??). But just as important, these deep structures are intended to be "deeper" than the *habitus* identified by the French sociologist, Pierre Bourdieu (1930–2002). A *habitus*, as Descola expresses it, is "a system of durable arrangements immanent in local practices, which results from people learning to imitate and internalize the behavior and bodily techniques of those who surround them" (Descola 2013: 93). This notion admits too much cultural variation for Descola. He wants to look for more elementary schemas of behavior "farther upstream" in mental processing (Descola 2013: 94). His project, he writes, is predicated "upon a hunch that it *is* [*sic*] possible to reveal elementary schemas of practices and to sketch a summary cartography of their distribution and their ways of operating (Descola 2013: 98). But despite all of this, Descola wants to make one point perfectly clear; to quote him yet again in the interest of accuracy, his project has "no need of any transcendental subject or any disembodied and immanent mind;" it only "requires ... a subject with no preconceptions as to the lived consciousness of others that would be based on his own experience of consciousness, but who nevertheless recognizes that the world offers to all and sundry the same kinds of ways of coming to grips with it ..." (Descola 2013: 305–306).

It is now time for Toshihiko Izutsu to make his entrance.

## ***2. Consciousness and Essence***

In the comments that follow I will be focusing my attention on Izutsu's text, "Consciousness and Essence: Toward a Synchronic Structuring of Oriental Philosophy," but I should add a word of warning: I do not read Japanese, so I am relying on the German translation contained in *Bewusstsein und Wesen*.

The first point I want to note is that, at the most general level, there are formal similarities between Izutsu's project and Descola's. Both of them are engaged in what, following Izutsu, we might call a "synchronic structuring" – providing accounts of human thinking that are synchronic insofar as they largely disregard historical connections and temporal alterations in favor of mapping fundamental ontological alternatives (e.g., Izutsu 2006: 55–56). This is perhaps not coincidental. It must be clear to any reader of "Consciousness and Essence" that Izutsu is thoroughly versed in French thinkers, at

least, French thinkers in the phenomenological tradition, such as Emmanuel Levinas, Jean-Paul Sartre, and Maurice Merleau-Ponty. We also know that he was familiar with the work of Jacques Derrida, and at one point he discusses at length the French symbolist poet, Stéphane Mallarmé. So there are resonances between Izutsu's project and French thought. He did, after all, teach for a time at McGill University in Quebec.

Within this general similarity, however, the differences are striking. One important difference concerns the geographical extension of their respective structures. Whereas Descola associates specific ontologies with expansive geographical-cultural areas world-wide, Izutsu examines a range of ontological variations within a realm that he calls "oriental philosophy." Here "oriental" seems to be a cultural signifier as much as a geographical one. It encompasses not just the philosophical traditions of East and South Asia – which is how I might ordinarily understand the term –but also Jewish Kabbalah and the thought of a Muslim philosopher like Ibn Arabi, who was born and raised in Spain. Despite such an expansive conception of "oriental," however, Izutsu's use of the term does seem to have geographical limits: I do not recall him discussing thinkers from outside the Eurasiatic landmass.

Other differences are worth noting as well. Unlike Descola, Izutsu is not particularly interested in what we might call vernacular thought. His focus is on philosophical reflection. And while a case can be made that he, like Descola, is interested in issues of identification, his interest in identification is much different. Descola assumes that we make identifications and discusses the consequences of these identifications for the ways people understand the differences and resemblances between various beings. Izutsu assumes that we routinely make identifications, too, and he is, of course, aware that a squirrel is not a flower, and a flower is not a human being – at least as we ordinarily conceive of these objects. (Even from a naturalistic perspective squirrels, flowers, and human beings are all just different arrangements of mass-energy, organized into cells and shaped by instructions preserved in DNA.) But Izutsu focuses on the ways in which various thinkers have handled what we might call the process of identification, not the resulting "code." What are the various ways that "oriental philosophers" have understood what it is that is happening "behind the scenes," as it were, when we identify flowers as flowers? I can once again only give a quick, incomplete sketch. I will take up consciousness and then essence in that order.

A moment ago, in discussing processes of identification, I used a spatial metaphor drawn from theater: "behind the scenes." This invokes the binary opposition, "in front" and "behind." In discussing consciousness Izutsu prefers a different spatial metaphor, one that is familiar from our experience of bodies of water and more generally from our experience of the plane of the earth: the metaphor of surface and depth.

Surface consciousness refers to the consciousness we ordinarily have as we go about our daily activities. It is characterized by intentionality in the sense of being directed toward an object); for this

reason, Izutsu calls it “consciousness of ...,” and it has both a subjective and an objective aspect. For example, when I wrote these words, I was conscious of my computer monitor as a computer monitor and my computer keyboard as a computer keyboard. We identify things in this way through language, and most of the time we do so prereflexively – through what the cognitivist Daniel Kahneman might refer to as fast rather than slow processing (Kahneman 2011). This is in fact a large part of what linguistic fluency amounts to: being able to apply words to things automatically, without undue reflection. Thus, Izutsu says of surface consciousness that it is “an internal condition, through which we grasp the essence of ‘phenomena’ and in which we follow the signifying function of words” (Izutsu 2006: 11).

But key to oriental philosophy, as Izutsu understands it, is the recognition of another form of consciousness, “deep [or depth] consciousness,” a form of consciousness that lacks intentionality and in this sense is a “not-consciousness” or a “meta-consciousness” (Izutsu 2006: 17). We might say that this not-consciousness is what is *really* real. It is prior to the operation of language, reality in itself as distinct from the way we ordinarily talk about it and experience it. In attempting to express this reality in words, different traditions of thought use different terms: Daoism speaks of the unnamed and nameless Dao, the origin of the universe (“heaven and earth”); for Buddhism in the Madhyamaka tradition, all things are “empty” of “essence;” Zen, too, emphasizes the “nothingness” that is not nothingness at the heart of reality. Instead of adopting a mode of denial, Sankara’s Advaita-vedanta attributes three characteristics to the ultimately real: *sat*, *cit*, and *ānanda* – being, consciousness, and bliss. All of these, we might say, are attempts to express in the language of surface consciousness that which ultimately eludes it. To use what is now a cliché, they are attempts to point a finger at the moon.

For the most part, Izutsu is satisfied to work with this two-tiered model of consciousness, surface and depth, but at times it proves insufficiently subtle, as when he deals with certain types of mental formation that he calls archetypes (Izutsu 2006: 190–192). In that case he presents a more detailed analysis of consciousness. At the base of consciousness is an absolute zero point – the ineffable, the unnameable – the zero point of both consciousness and being. Emerging from this zero points is the realm of the unconscious, which he denotes in the diagram on the screen with the letter C. Above it is the layer that he denotes B. It is associated with the *ālaya-vijñāna* of Vijñānavāda (Yogacāra) Buddhism, which contains the originary “seeds” of conscious experience, but also with Jung’s collective unconscious or what Izutsu calls the “cultural unconscious.” Between layer B and surface consciousness, layer A, there intervenes an intermediate region, in which the seeds or archetypes take shape as a variety of images. This is the world of symbols, and Izutsu designates this region with the letter M.

Whether simple or complex, the identification of the different layers of consciousness only provides a basic architecture – one that, we should note in passing, is of no interest to Descola, despite the important role that the distinction between interiorities and physicalities plays in his account; the

index to Descola's book does not even contain the word "consciousness." Izutsu's architecture identifies various areas within consciousness, but it provides little in the way of a synchronic structuring of oriental philosophy. For that structuring, it is necessary to turn to Izutsu's account of essences, which I have actually already anticipated in my account of the layers of consciousness. Izutsu's synchronic structuring of oriental philosophy is basically an identification of the different ways oriental philosophers have treated "essence" against the background of the various layers of consciousness, but especially the division between surface consciousness, "consciousness of ...," and deep consciousness. By way of illustration I will note only a couple of general structural features.

The first feature that I want to note is a distinction between two kinds of essence that Izutsu frequently identifies with terms borrowed from Islamic philosophy: *huwīyah* and *māhīyah* (Izutsu 2006: 37–39). Take an example he always uses, flowers. In calling an object before us a flower, we characterize it with a generalizing essence, *māhīyah*. But in calling any particular flower a flower, we have hardly said everything that there is to say about it – or indeed, for those who incline to such thinking, we have not grasped the deep reality of this particular flower that lies beyond all words. This particularity – this "this-ness," this quiddity – is *huwīyah*.

There are a number of ways in which philosophers can approach the distinction between *māhīyah* and *huwīyah*. Platonists famously identified *māhīyah* as the real, and daily-world objects as mere shadows, as in Plato's famous allegory of the cave. Izutsu notes that Husserl's phenomenology tended to favor abstractions, treating *māhīyah* as the true reality and object of phenomenology. This was a fault from which, Izutsu says, Levinas and especially Merleau-Ponty tried to free him. In contrast to Platonism, Izutsu sees a distinguishing mark of Japanese traditional culture to be a concern with *huwīyah*, objects in their individual this-ness. Thus, although Motoori Norinaga does not engage in detailed philosophical discussions, he nevertheless draws attention to the experience of *huwīyah* in a realm of inner feeling, the particularities of a particular object, in a way in which its generalizing essence, its *māhīyah*, recedes into the background (Izutsu 2006: 47). Somewhat differently, Izutsu says that Basho sought the truth of reality in the dynamic identity of *huwīyah* and *māhīyah* (Izutsu 2006: 50–54). As Izutsu writes, for Basho "Ontologically, the unchanging and the fleeting were two aspects of the same thing" (p. 50).

A second, perhaps even more important feature of Izutsu's synchronic structuring of oriental philosophy is the distinction he draws between the different modes in which oriental philosophers have affirmed *māhīyah*, the generalizing essence. Izutsu identifies three main types of such affirmation, "according to the level of consciousness on which and the manner in which the existing essence is registered" (Izutsu 2006: 62–63).

The first model postulates that the *māhīyah*, the generalizing essence, exists, but it is not grasped in surface consciousness, the level of "consciousness ...." That is to say, the *māhīyah* is not treated as a set of properties that distinguish the objects of which we are aware in everyday life. On this model,

the *māhīyah* is only present in depth consciousness. The classic example is the Neoconfucianism of Song-dynasty China (Izutsu 2006: 63–64). Here the attempt was – through an examination of things, conducted silent sitting – to grasp in deep consciousness the general *li* until eventually the absolute essence of all things appeared (Izutsu 2006: 70–71).

The second model postulates that the *māhīyah*, the generalizing essence, appears in a different level of deep consciousness, one that has some relationship with the things that we experience in ordinary consciousness. This is the imaginal world that is so important for shamans and mystics – and, one might add, Carl Jung and his followers. In this view the *māhīyah* take the form of symbolic archetypes. Classic examples of this manner of thinking abound; they include the *Yi jing*, with its 64 hexagrams, Vajrayana Buddhism, with its *mandalas*, and kabbalistic Judaism, with the *sefirōt* or emanations from God (Izutsu 2006: 64). Significantly, Izutsu insists that there are no universal archetypes; precisely which archetypes appear are culturally determined (Izutsu 2006: 217–218).

Finally, the third model postulates that the *māhīyah*, the generalizing essence, is perceived at the level of surface consciousness through understanding; its existence is confirmed through the action of reason. A Chinese example is the classic Confucian teaching of the rectification of names: individuals should strive to conform to the *māhīyah* that identifies them. An Indian example is found in two of the six *astika darśanas*: Nyaya and Vaisesika. According to these teachings all objects of experience conform to *padārthas*, literally, the meaning of words; there is no reality incapable of linguistic expression.

These points few points about the levels of consciousness and different approaches to the question of essence hardly do justice to the rich, textured discussions that occupy much of “Consciousness and Essence,” but I will have to forego further details here. Perhaps I can sum up Izutsu’s synchronic structuring by saying that it is not a matrix of linguistically variable approaches to physicalities and interiorities, such as Descola constructs, but a spectrum of consciousness, which Izutsu sees as having both subjective and objective dimensions. That spectrum stretches from the zero-point of consciousness and being to surface consciousness; it serves to synchronically structure oriental philosophy by providing a way to map different schools of thought in regard to essences.

### 3. Consequences

Clearly, Izutsu and Descola provide two very different schemes for synchronically structuring ontologies. What conclusions can we draw from setting them side by side? More to the point, what might the consequences be for the study of religions?

To begin with, as a scholar of religions I am not interested in discovering which ontology is correct. The question for me is not what is *really* real. I am interested in Izutsu’s and Descola’s accounts only insofar as they provide us with means to understand ways in which people have thought about reality. At one level, of course, it is impossible to escape presuppositions about the really real. Descola frankly

admits that his approach is implicated in a naturalistic ontology. While Izutsu may talk about depth consciousness, he nevertheless uses the language of surface consciousness, of objects as they appear to us, to do so. He does not present us with Zen *koan* or his attempts at writing *waka* poetry. I myself will also concede that what I am saying corresponds to what Descola calls naturalism, and that I am pursuing a non-mystical exposition of various ontologies, including mystical ones.

I suspect that there is no dearth of people active in the study of religions today who would be suspicious of both Izutsu's and Descola's projects. In a recent book entitled *Apples and Oranges*, the historian of religions Bruce Lincoln (2018) has advocated what he calls weak as opposed to strong comparison. We might say that he sees the kinds of grand synchronic structures that Izutsu and Descola present us with as having done more harm than good – morally and politically as well as cognitively. Anthropological representatives of the “ontological turn” have criticized Descola for constructing a grand structural schema and not allowing the terms of individual systems to emerge organically from themselves (Holbraad and Pedersen 2017). One can easily imagine someone, perhaps a philologically inclined scholar, making similar objections to Izutsu's synchronic structuring: instead of understanding schools of thought on their own terms, he forces them into the terms of his grand, overarching scheme. We might say that both Izutsu and Descola are caught on the horns of a dilemma that Descola sees as all characteristic of naturalism, the “all-too-predictable oscillation between the monist hope of natural universalism and the pluralist temptation of cultural relativism” (Descola 2013: 304–305).

I will not try to extricate us from the horns of this dilemma here. For the sake of argument, I will allow Izutsu's and Descola's structuring ambitions to stand and ask: What do we do with two such different synchronic structurings of ontology? I see three options – or perhaps four.

The first option involves a forced choice. It sees in these two projects insurmountable tensions between phenomenology and structuralism that force us to choose either Izutsu's path or Descola's or some other. It is certainly possible to identify what seem to be such tensions. For example, Izutsu associates shamanism with the symbols and archetypes that occupy a special region within consciousness; by contrast, Descola associates it with the need to bridge certain gaps between communities – human, jaguar, tapir, and so on – that emerge if one adopts a certain way of thinking about the world in what Izutsu would call surface consciousness. Similarly, Izutsu sees symbolism as resulting from grasping essences in a particular region of the consciousness, region M. For someone like Descola symbolism is just a feature of linguistic analogies. Which of these two accounts shall we choose – or should we look for another?

A second option takes seriously Izutsu's and Descola's self-imposed limitations. In the end, each author sees his structuring project as both preliminary and partial. Izutsu ends with a recognition of the provisionality of his study. Descola acknowledges that there are many other dimensions to the question of ontology – although he fails to take account of a project like Izutsu's. Perhaps Izutsu's and Descola's accounts should be seen as supplementary. Perhaps they are pieces in a larger, structural



jigsaw puzzle of human ontological thought. Perhaps, for example, we can use Descola's account to add detail to what Izutsu says about surface consciousness; conversely, perhaps we can use Izutsu's account to fill in gaps in Descola's treatment of different surface ontologies, or perhaps to examine the various options for conceptualizing the nature of Descola's four basic ontologies along the lines of Izutsu's treatment of the models for affirming *māhīyah*.

Yet a third option would shift the structuring project altogether to another, more "meta" level –from what I might call deep ontologies to what I might call deep epistemologies. Do Izutsu and Descola represent two different potential ways of trying to make sense of human thinking? What are the other possible ways? What means are available to structure *them*?

I do not want to pursue any of these options here. Instead, I want to begin to think in a very limited scope about what the consequences of Izutsu's and Descola's projects might be for the study of religion and to think about them very practically.

For the last twenty years, and more intensively for the last ten years, I have been working with people who live in the eastern central part of the Indian state of Gujarat. These people are called Rathvas, and although their status as a Scheduled Tribe is currently a subject of litigation in the Gujarat High Court, they think of themselves as *adivasis*, indigenous people in the sense in which this term has been used in United Nations discourse for the last several decades.

Unlike *adivasis* or tribal people in many other parts of India, Rathvas have not succumbed to conversion by Christian missionaries. Of over 600,000 Rathvas, only about 70 are Christian. The number of Rathvas who have converted to Jainism, Buddhism, and the Sikh faith are roughly similar. Rathvas have, however, been receptive to activities of Hindu teachers from outside their community. As a result, the Rathva community is generally divided between two religious factions. One faction is known as *jagats*; these are people who maintain the traditional practices of worshipping *devs*, *devīs*, and ancestors through animal sacrifice and offerings of various other substances, including alcohol. The second faction is known as *bhagats*; these are people who (allegedly) maintain strict vegetarianism, refrain from alcohol, and so engage in neither animal sacrifice nor libations of alcohol. Many of them have joined larger Hindu communities. One such community, particularly popular among Rathvas these days, is the Pragat Purushottam Sanstha, an offshoot of Swaminarayan Hinduism that focuses its attention on the figure of Dahyabhai Maharaj, who died in 1968 and who is thought to have been the supreme manifestation of God on earth.

I have taken you on this brief excursion to eastern central Gujarat in order to make a point about the synchronic structurings that we have been examining. I first became interested in Descola because I wanted to understand the ways in which *jagats* think about the world, especially about beings whose current presence strike me as imagined: *devs* (gods), *devīs* (goddesses), ancestors, *bhuts* (ghosts), and so on, as well as the way in which this thought relates to their religious practices. In exploring these questions Izutsu has, I think, little to offer. It is not possible, of course, simply to read Rathva practices

out of Descola's structural account. In some respects they resemble what he calls animism, in some respects they resemble analogism, but without the intricate sets of connections that Descola identifies. Nevertheless, Descola is at least a *potential* resource for dealing with these matters.

Now consider an example drawn from a movement popular with Rathva *bhagats*, the aforementioned Pragat Purushottam Sanstha, to which I have given some attention. The Sanstha's central religious practice is *satsang*, which consists of singing various devotional songs and above all listening to discourses. Its teachings have been influenced by Vedanta philosophy, and so it promotes a rather elaborate metaphysics, which I once summarized this way:

The Pragat Purushottam Sanstha has ... a fairly elaborate cosmology or metaphysics [that focuses] specifically upon what lies above the level of the 33 crore gods, 64 crore mothers, and all demons and mortal human beings. Immediately above these are two *saguna* triads — triads of beings with attributes. The lower triad comprises the familiar Puranic gods, Brahma, Vishnu, and Siva. The higher triad comprises Aniruddha, Pradhymna (*sic*), and Sankarshan — beings who are perhaps less familiar but are all associated with Krishna. Higher still are four *nirguna* forms — *murtis* without attributes — whose names again show marks of the Vaishnava heritage: Sri Vasudev Narayana, Sri Narnarayana, Sri Krishnanarayana ..., and Sri Lakshminarayana .... Above them all is the solitary root *purusha* and root *prakruti* (Skt. *purusa* and *prakṛti*). Higher — or perhaps better, more encompassing — still is all of creation, the universe. Above that is the dependent Aksharbrahma, and finally, highest or most encompassing of all is the beginningless, complete Purushottam. (Alles 2016: 148–149)

In attempting to understand this schema, Izutsu would certainly carry us a lot farther than Descola. How do all of these identifications relate to the layers of what Izutsu calls "deep consciousness"? To what extent do Aksharbrahma and Purushottam resemble *wuji* and *taiji* among Neoconfucians – or is Purushottam better associated with what Izutsu calls the zero-point? In any case, if our concern is to understand the religion of these Rathva *bhagats*, Izutsu's synchronic structuring has a great deal to offer.

So what, then, should be the consequences of Izutsu's and Descola's synchronic structurings for the study of religions? We can dogmatically pursue one of the three options that I mentioned a few moments ago. I think it would be better, however, to use both of these structurings as tools in actual practice and see what comes of it.

#### References

- Alles, Gregory D. 2016. "Kept in Translation: *Adivasi* Cultural Tropes in the Pragat Purushottam Sanstha." *Argument* 6(1): 143–162.
- Castro, Eduardo Viveiros de. 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism." *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3): 469–488.

- Chakrabarty, Dipesh. 2009. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Descola, Philippe. 2013. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Holbraad, Martin, and Morten Axel Pedersen. 2017. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Izutsu, Toshihiko. 2006. *Bewusstsein und Wesen*. Trans. Hans Peter Liederbach. Munich: Iudicium.
- Kahneman, Daniel. 2011. *Thinking Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Lévi-Strauss, Claude. 1962. *Totemism*. Boston: Beacon Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969. *The Raw and the Cooked*. [Chicago]: The University of Chicago Press.
- Lincoln, Bruce. 2018. *Apples and Oranges: Explorations In, On, and With Comparison*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nagel, Thomas. 1974. "What Is It Like to Be a Bat?" *The Philosophical Review* 83(4): 435–450.

## 井筒俊彦は宋代儒学のテキストをどのように読んだのか

池澤 優（東京大学）

### （１）はじめに

2015年4月25日に京都大学キャンパスで開催された第3回研究フォーラムで発表者はそれまで井筒の研究を読んでこなかったこと、その理由は『意識と本質』における中国典籍の読み方に納得できなかったことであると話した。今回の発表はなぜ井筒がそのような読み方をしたのかに焦点をあてる。当初は宋代儒学の読みだけを対象にする予定だったが、都合により戦国道家の読み方にも波及することになった。

井筒の宋代儒学の扱いは時期的に大きなムラがある。彼はその生涯の特定の時期にしか宋学に言及していない。それは『意識と本質』（連載は1980～82年）を除くなら、エラノス講演の「儒教の形而上学におけるリアリティの時間的次元と非時間的次元」（1967、以下「儒教の形而上学」と略称）、「素朴実在論と儒教哲学」（1975、以下「素朴実在論」）、「『易経』マンガラと儒教の形而上学」（1976、以下「『易経』マンガラ」）であり、他は「東アジアの芸術と哲学における色彩の排除」（1972、以下「色彩の排除」）に朱熹の『大学章句』と王守仁『伝習録』が引用されるだけである。他には儒教が言及されることがあっても、テキストが引用されることはない。このため、今回の発表はエラノス講演集、即ち『東洋哲学の構造』<sup>(1)</sup>に対象を絞ることにした。

### （２）井筒の戦国道家テキストの読み

井筒のエラノス講演の原稿を読んで最初に気がつくのは、分量的にも書きぶりにも大きな幅があることである。最初の「老荘思想における絶対的なものと完全な人間」（1967、以下「老荘思想」）は80頁以上あり、次の「禅仏教における自己の構造」（1969、以下「禅仏教」）も60頁を越えるが、次第に4～50頁におさまっていく。内容的には「老荘思想」「禅仏教」および「禅仏教における意味と無意味」（1970）はその分野のことを知らない人に解説するというスタンスであり、比較思想的な傾向は強くないし、後の井筒が「東洋哲学」の名で呼んだような思想の類型論が展開されることはない。「色彩の排除」において始めて「東アジア」「東洋人」（182頁）の語が用いられ、日本文化、水墨画、道家、儒家の類型論（というより共通性の強調）が出現し、「儒教の形而上学」では「東洋思想」という語が用いられる（268頁）。それが「東洋哲学」という概念の下に道家、仏教、儒学の明確な類型論になるのは「素朴実在論」においてである。「イメージとイメージ不在のあいだ 東アジアの思惟方法」（1979、以下「イメージ」）では再び「東アジア」という語の下ではあるが、『易』、道家、仏教の類型論が論じられるだけでなく、井筒の論じ方に大きな変化が生じている。まず、原典からの直接の引用が極端に減少する。資料一【表2】に示したように、「老荘思想」には『老子』『莊子』から膨大な引用が体系的になされ、かつ極めて原文に忠実な訳であって、意図的な“読み込み”を行おうという意図は感じられない（もちろん、それは井筒の道家思想理解が正確であったかどうかとは別問題である）。それに対し【表3】に示した「イメージ」における引用はわずかであり、聴衆に原典を理解させるより井筒自身の構想を語る方に主眼が置かれている。その構想の特徴は「東アジアにおける最も根本的な哲学的思惟パターン」（405頁）を現代的状況の中で考えていること、<sup>(2)</sup>後述するように、表層意識と深層意識の間の「中間領域(M)」という概念が提起され、禅仏教と道家思想の違いが明確になったことである。この構想は『意識と本質』における意識の四層構造（文庫本214頁）につながっていく。

原典の扱いについては「老荘思想」と「禅仏教」の間でも違いがある。後者では引用が縦横無尽になされ、読者はなぜその文献が引用されるかは分からない。井筒が禅のテキストを自家菜籠中のものとするほどに親しんでいたことは明らかである。それに対し「老荘思想」の引用は包括

的であって、十分に勉強して習熟するに至ったという感じがある。時期的に見ても、それが『スーフィズムと老荘思想』(1966、67)<sup>(3)</sup>の延長線上にあることは間違いない。つまり、エラノス講演を依頼されたのが将来に数年にわたる道家思想研究を大成する時期であったので、それを短くまとめるような形で発表原稿にしたのであろう。

『スーフィズムと老荘思想』執筆に当たって、井筒が『老子』と『莊子』を体系的に読んだのは間違いない。『老子道德経』の訳者解説に依れば、井筒が『老子』を英訳したのはテヘラン滞在中(1969~79)であり、馬王堆本によってサイド・ホセイン・ナスルと共に読んだとされている<sup>(4)</sup>。馬王堆本の出版は1974年のことなので、作業は1974~79年の間となる。しかし、【表一】に示したように、『スーフィズムと老荘思想』の引用は五十六章分に及び、これは全八十一章から構成される『老子』の三分の二に相当する。しかも、その文章は英訳『老子道德経』のものほとんど一致する(もちろん表現を変えている箇所は無数にあるのだが、読み方を大きく変えた箇所は発見できなかった)。つまり、『スーフィズムと老荘思想』出版以前に井筒は『老子』の英訳(もしくは詳細なノート)を既に作成していたと考えるべきであろう。

そうすると、井筒がイランで『老子』を読んだことの意味が問題になるが、重要なのは『スーフィズムと老荘思想』引用の『老子』英訳と英訳『老子道德経』が基本的には変わらないことである。推測であるが、その段階で最も古い『老子』テキストである馬王堆本を検討し、自分が作成した訳を変更する必要はないという結論に達したのではないか。研究者として、自分が研究した文献の古いテキストが出てきてしまった場合、読みを変更する必要があるのかどうかは最も気になるところである。『老子道德経』の序の末尾の「まさしく我々がここに訳出したテキストを通してこそ、老子は……中国の文化と精神性の歴史的形成に貢献してきたのだ。極東文化の哲学的背景は『老子道德経』をこの特定のかたちで読むことを通してしか、適切に理解することはできないのである」(原文24頁、日本語訳14頁)という言葉は、馬王堆本を使うには及ばないという井筒の評価を示している。

『莊子』については、【表一】に示した通り、『スーフィズムと老荘思想』における引用は膨大であり(齊物論篇や大宗師篇に至っては全篇引用していると言って過言ではない)、これも詳細な訳もしくはノートを作成したことは間違いない。注目に値するのは、【表二】に示した「老荘思想」の引用との違いである。『スーフィズムと老荘思想』における『莊子』の引用は内篇(逍遙游から応帝王まで)にほぼ限定され、それ以外の引用は天地篇と達生篇しかない。それに対し、「老荘思想」では外篇・雑篇からも多く引用されている(ただ中心になるのはやはり内篇からの引用である)。ということは、『スーフィズムと老荘思想』執筆のために井筒が読んだのは『老子』と『莊子』内篇にほぼ限定されていたと考えるべきではないか。その後、エラノス講演を引き受けるに当たって、更に『莊子』外篇・雑篇を読んだのであろう。ただ外篇・雑篇からの引用は包括的ではなく、偏りがあるので、内篇の思想と共通する部分を抜き書きするという方法をとったのではないか(つまり、彼の関心に合わない箇所には注意を払わなかった)と思われる。

『老子』と『莊子』内篇だけなら分量的にはそれ程多くないので、読み終わるのにそれ程時間がかかったとは思われない。しかし、読んだだけで研究が終わるのではなく、『老子』も『莊子』も体系的な著作ではなく、様々なテーマの文章が雑然とならんでいるので、論文にするためには、それをテーマごとに分類し、配列して論理づけるという作業が必要である。『全集』別巻の年譜に依れば、井筒は1962年から68年までにはマギル大学と日本で半年ずつ送っていたということなので、それはある程度作業の阻害要因となったであろう。とするなら、『老子』と『莊子』を読んだのは1960年代前半と推測できる。

まとめるなら、『スーフィズムと老荘思想』執筆のために井筒は1960年代前半に『老子』と『莊子』内篇を系統的に読み、訳もしくは詳細なノートを作成した(もちろん、その前に教養として

読んでいた可能性は高いが、興味があって読むのと研究対象として読むのでは、質的な相違がある)。その作業の最終段階でエラノス講演の依頼を受け、その研究をそのまま講演で話すことにした。これは新たな題材で調べるだけの時間的余裕がなかったこともあるだろうが、「老荘思想」を読んだ印象としては、本格的な研究を発表しなければならないという気負いもしくは緊張感のようなものがあつたように思われる。その後、既に十分に親しんでいた禅仏教の講演が続いた後、宋学の研究を行い、講演のテーマとした。彼本来の専門であるイスラーム思想に加え、仏教、道家、儒学という比較対象が加わったことにより、彼の研究内容も講演スタイルも変わっていった。内容の変化は、『意識と本質』で結実する「東洋哲学の共時的構造化」へのシフトであり、スタイルの変化は原典の解説より分かりやすい類型論に重点を置くようになったことである。これは原典に関する詳細な解説が思った程“うけなかった”ことがあるのかもしれない。文献学者が感心があるのは文献そのものなので、講演ではその内容を力説するのだが、聴衆はその内容が持つ意味の方を聞きたがるというのは、現在の宗教学会でもよく見られることである。

井筒の道家思想文献の読み方についてはなお二点、附言しておく必要がある。一つは、彼は道家思想をその背景にはシャマニズムがあるという視点で読んでいること。これは『スーフイズムと老荘思想』の15-24、153-162頁、『莊子』応帝王の渾沌がシャマンのトランスにおける心的状態を表すとし、その根拠として『山海経』の帝江という神が六本足で四つの翼を持ち「渾敦として面目なく、是れ歌舞を識る」とされていることを挙げ、鳥(翼)も歌舞もシャマニズムにおいて重要だと述べる。<sup>(5)</sup>ただ、この論理は余り説得的ではない(通常、渾沌の神話的起源を論じる場合に引用されるのは『左伝』なのだが、<sup>(6)</sup>井筒は引用せず、『山海経』だけで断定するのは論理的ではない)。もう一つは、『莊子』逍遙游で恵施が莊子は雄大だが役に立たないと批判したのに対し、莊子が雄大なら「無何有の郷、広莫の野」に置けばよいと反論した部分について、井筒はその表現はシャマンのエクスタシーにおける「無」の体験を指すとした上で、道家で最高の境地に達したとされる「真人」とはもともとシャマンのことであったと論じる。<sup>(7)</sup>その根拠は、それに続く「彷徨して其の側に無為にし、逍遙して其の下に寝臥す」の表現は無為にして道と同一化した境地を言うもので、その境地の平静な心はリアリティをあるがままに映し出すことができることにある。その部分を真人の境地を表すという解釈は正しいが、それをシャマンと同定できる根拠にはなっていない。考えるに、井筒にとっての道家思想のシャマニズム起源説は証明すべき事実の問題ではなく、前提(確信)だったのではないかと思われる。古典テキストを読む場合、非論理的直観が入ることは不可避であるが、<sup>(8)</sup>井筒がそのような前提の下に道家を理解したことは認識する必要がある。重要なのは、「イマージュ」においては「無何有の郷、広莫の野」が単にエクスタシー体験とされるだけでなく、「元型的なイマージュ」(絶対無分節のイマージュ化)であるとされ、そのようなイマージュ領域を持つか持たないかが仏教と道家の違いであるとして、「(M)領域」の構想につながってくるわけである。

二点目は、井筒は「老荘思想」『スーフイズムと老荘思想』において二度ずつ林希逸『莊子<sup>かんさい</sup>麴齋口義』を引用していることである。林希逸(1193~1271)は「禅を以て莊を解す」を以て称せられた人物で、井筒はその影響を受けている可能性がある。つまり、井筒の道家理解は一言で言うなら「明鏡止水」と言えるが、そこには道家思想と禅を基本的に同じ方向の考え方と見る枠組みがあつた可能性がある。

### (3) 井筒の宋代儒学の理解

先述のように、井筒が専ら宋代儒学について論じた論考は多くはない。エラノス会議の「儒教の形而上学」(1967)、「素朴実在論」(1975)、「『易経』マンガラ」(1976)、「イマージュ」(1979)それに『意識と本質』第4章である。このうち、「儒教の形而上学」は内容的には『意識と本質』

該当箇所とほぼ一致し、宋代儒学の認識論 = 存在論の概説であり（但し、論理は相当異なる。何よりも『意識と本質』では東洋哲学の一類型として解釈するとスタンスで論じられているのに対し、「儒教の形而上学」では少なくとも井筒が理解した限りでの宋学の忠実な解説となっている）、「素朴实在論」は宋代儒学の扱いはほぼオーバーラップするものの、道家・仏教との比較という論じ方になっている。「『易経』マンガラ」は『易』に関する議論なので、表面的には宋代儒学は引用されないが、実際には朱熹『周易本義』の解説であり、それに周敦頤『太極図説』を組み合わせたものである。それは「『易経』マンガラ」第五節以下の議論が、河図・洛書、先天・後天図、太極図、太陽・少陰・少陽・少陰の順に論じられており、『周易本義』の構成とほぼ一致することから明らかである。「イマージュ」も直接に宋儒を引用しないが、428頁の小過の卦 $\text{䷛}$ を鳥の身体と引き裂かれた羽と解説する部分はやはり『周易本義』に基づいている。井筒の『易』理解はほぼ朱熹に依拠していると言えるだろう。

【表五】に示したように、「儒教の形而上学」、「素朴实在論」では引用される文献は衆多であるが、道家思想の場合とは異なり、その文献の全てを通読していないと仮定すべきであろう。これらの文献の総量は道家思想の場合とは比較にならない。一つ気になるのは、井筒が引用する書名や巻・頁数が発表者が調べたものと一致しないケースが相当あることである。これは井筒が底本にしたものが発表者の所有するのとは違うバージョンのものであるためか、井筒の転記ミスか、あるいは執筆の時に原典を確認しないで記憶で書いたなどの事情に依るのか、不明である。

以上から、『意識と本質』と「儒教の形而上学」を基に井筒が宋代儒学のテキストをどう読んだのか、考えたい。問題点を明瞭にするために、先ず『意識と本質』第4章の要約から始める。同章はマラルメへの言及から始まる。マラルメは存在の普遍的「本質」（アイデア、絶対美、「存在の永遠性の次元」）を求めた。事物を偶然性（時間性）の次元から救済するためには、具体性を除去して、「本質」を呼び出さなければならないのであり、マラルメの用いる言語はそのための「絶対言語」である。例えば花を萎れる具体的事物としてではなく、咲き誇る花を永遠の姿として形象化するということである。マラルメを導入としたのは、その「存在の永遠性の次元」というのが宋学の「理」に相当することを示すためであろう。

宋儒も普遍的「本質」の实在を信じたが、それを深層意識的に把握し、それと同一化しようとしたと井筒は見る。事物の普遍的「本質」を把握するためには意識の深層構造を発動させねばならず、そのためには烈しい訓練と緊張が必要だった。その意識訓練の方法が「静坐」と「格物窮理」の二つだと井筒は言う。この二つは共に『中庸』の「未発」「已発」の概念に基づく。「已発」とは外界の対象に心が動かされ、欲望や想念が渦巻く状態、つまり人間の通常の心のあり方であるのに対し、「未発」とは心の未発動状態（「意識のゼロ・ポイント」）である。井筒は、それは同時に存在の未展開状態（「存在のゼロ・ポイント」）であると言う。宋学だけでなく、東洋哲学一般において意識と存在は究極的には一つであるというのが、彼の考えである（意識 = 存在テーゼ）。心が乱れば存在も乱れるから、先ず心を治めるのである。

従って「静坐」とは心を治めることで存在を整えることと言えるが、ここで井筒は「この内的構造を……テキストの文字を離れ、その主旨だけ汲んで分析」と宣言し（83頁）次のように述べる。通常、人間の心は「已発」の状態にあり、絶え間なく揺れ動くが、心の動きは不連続に続くのであり、意識と意識の間には瞬間的な「未発」状態が存在する（図1）。「静坐」はこの瞬間的な「未発」を自覚し、それをできるだけ長くしようとする訓練である（図2）。修行が進むにつれて、「未発」の占める割合が広くなり、「已発」でありながら「未発」「動」にして「静」という状態を実現できる（図3）。ここで井筒はこの境地が『易』艮に言う「その庭に行きてその人を見ず」

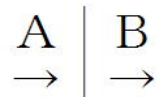


図1



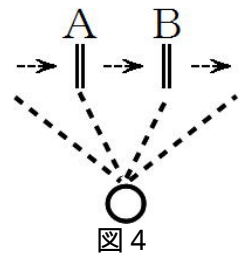
図2



図3



であるとする（引用されるのは程頤「答横渠先生定性書」）。同時に、意識の表面が「未発」になることによって、その「未発」状態は意識の深層に向かって深まっていき、意識のゼロ・ポイントに到達する（図4）。意識のゼロ・ポイント（未発）は絶対的不動寂寞の境地であるが、そこに到達することによって、逆に活発な意識の原点となり、「已発」に向かって活発に発出していく。意識のゼロ・ポイント未発こそ「無極」であり、「無極」がそのまま「太極」=唯一絶対の形而上的「本質」であることによって、それが自己分節することであらゆる存在に「本質」を与えていく。『太極図説』に言う「無極にして太極」とはそのことに他ならない。



以上、「已発」から「未発」へ向かう修行に関する井筒の記述には大きな特徴がある。それは「已発」の間に瞬間として潜在する「未発」を拡大していくというモデル（図1～3。以下、水平モデルと呼ぶ）と、表層の「已発」から深層の「未発」に深化するというモデル（図4。以下、垂直モデルと呼ぶ）が併用されていることである。但し、表層における「未発」が拡大するとなぜ深層に向かうことになるのかが説明されておらず、この二つのモデルは十分に接続されているとは言い難い。また発表者が知る限り、宋儒のテキストの中に水平モデルが表明されている箇所はない。

次に修行の第二段階である「格物窮理」であるが、これは個々の具体的事物の本質を把握することで根源的「本質」を追求することである。仏教が事物に本質など存在しないと考えるのに対し、宋儒は各事物には内在する永遠不変の本質（「理」）があると確信していた（井筒はこれをイデア論に比している）。彼らの確信の根拠は孔子の正名論であり、『孟子』告子上の「物あれば必ず則あり」である。程頤はそれを「凡そ一物上に一理あり、須く是れ其の理を窮致すべし」と敷衍し（『二程遺書』十八）『程氏易伝』巻四ではそれは父、子、君、臣にはそれぞれのあり方があることで秩序ある社会が可能になることを言うものとした<sup>(11)</sup>。しかし、人間の意識は世界の根源的「本質」をただちに把握することができない。そこで、個々の事物の本質を探求することで、深層の「本質」認識に至るのが格物窮理ということになる。個々の事物の本質を探求する過程で、ある段階で突然の意識の次元転換が起こるのであり、<sup>(12)</sup>重要なのは全存在の原点（太極、理）から各事物を見るような意識を養うことである。

井筒は以上のことを周敦頤『太極図説』に照らして次のように説明する。太極は万物の形而上的本体であるが、万物一つ一つの中にも太極は内在する。言い換えるなら、「理」には形而上的側面と形而下的側面があり、形而上的「理」「太極」は形而下的には陰陽という「気」に質量化し、陰陽は相互に融合して万物を構成するから、「理」は形而下の本質として万物に内在する。（周敦頤「一物一太極」、程頤「理一分殊」）。しかし、それは形而上的「本質」が分節化したもので、別のものではないのだから、個別の事物の「理」は形而上的側面も必ず有しているのである。そして、太極（形而上的本質）はより高次の絶対無=存在のゼロ・ポイント=「無極」でもある。この絶対無は万物生成の源泉に他ならない（無極は太極であり、太極は万物を生むから）。宋儒は「本質」を生命を生み出し続ける無の生成力の中に見いだしたのであった。「無極にして太極……形而上的極限における無と有の、この矛盾的相即のうちに、我々は宋学的「本質」把握の東洋的性格を見るべきである」（99頁）。

この部分の井筒の議論は抽象的で分かりにくい（「儒教の形而上学」の方は分かりやすい）、次のような特徴を持つ。まず、太極=理=根源的/形而上的「本質」とされていること。太極=理は自己分節することで万物を生むから、万物には太極=理が内包されており、形而下であると共に形而上的「本質」を含むという論理につながる（だから格物という修行が可能になるわけである）。第二に、無極=未発とされていること。無極は確かに太極以前の存在のゼロ・ポイント

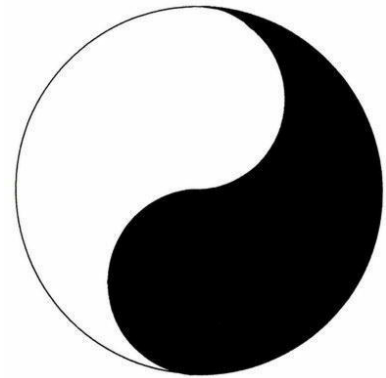


であり、未発は意識の未発動状態、即ち意識のゼロ・ポイントであるから、存在のゼロ・ポイント = 意識のゼロ・ポイントということになる。第三に、「無極にして太極」であることにより、それら全てが等号で結ばれることである。そこから、無極 = 絶対無は、同時に太極 = 存在の根源であり、心が平静であること（意識のゼロ・ポイント）により秩序ある存在世界を生成させるという論理につながるようになる。

従って、井筒が宋代儒学のテキストをどう読んだのかを考える上で、ポイントは二つあるように思われる。一つは未発と已発が意識のレベルで横にならんでおり、未発の間隔を広げるという水平モデルを井筒はどこから手に入れ、それを垂直モデルに結びつけたのかということ。もう一つは無極 = 太極 = 未発 = 理とする根拠は何なのかということである。以下、その点を「儒教の形而上学」に即して考えたい。

強調しなければならないことは、「儒教の形而上学」には水平モデルは基本的に出て来ないということである。確かに水平的だと解釈できる文言はある。例えば、「心すなわち人間の意識は、収縮と拡散を決してやめることなく、「未発」から「已発」へと、また「已発」から「未発」へと限りなく移行します。これは（中略）「陰」と「陽」の気の相互の連続をとおして果てしなく継続される（中略）収縮と拡散の交代に呼応しています。（中略）この（中略）過程は、一方は内的で他方は外的ですが、まさしく同じ構造を持ち、全く同じ過程です。」（267頁）陰・陽の交代は同じレベルで起きることなので（右図）水平モデルと言える。しかし、井筒は続いて静坐の工夫について次のように言う。

「未発」から「已発」へ、そしてまた「未発」へと、遠心性と求心性をもつ心の活動が（中略）形而上的「基盤」におけるにおける万物の存在論的な拡散および収縮と全く同一である」（269頁）「ふだん自らの意識を見いだす「已発」の状態に由来する、全ての妨げとなる要素から離れ、自らの中に汚れなき純粹さにある「未発」の状態に気づく」（270頁、強調は共に引用者による）。これは垂直モデルであり、意識の深奥に「未発」があり、表層的な「已発」からそこに向かうことで、意識のゼロ・ポイント = 存在のゼロ・ポイントに達することを言っている。



「已発」「未発」の議論を始めた程頤・程顥の所論に関する限り、垂直の方がモデルとしては分かりやすい。例えば、程頤が若い時の文章である「顔子所好何学論」には次のように言う。

天地は精を儲け、五行の秀を得る者は人たり。其の本や真にして静、其の未発や五性具す、仁、義、禮、智、信と曰う。形既に生じ、外物、其の形に觸れて中に動き、其の中動きて七情出づ、喜、怒、哀、樂、惡、欲と曰う。情既に熾りて益す蕩す、其れ性の鑿たるなり。是の故に覺者は其の情を約して、始めて中に合い、其の心を正し、其の性を養う、故に其の情を性にすしと曰う。愚者は則ちこれを制するを知らず、其の情をほしいまま縦にして邪僻に至り、其の性を梏りてこれを亡す、故に其の性を情にすしと曰う。凡そ学の道は、其の心を正し、其の性を養うのみ。中正にして誠ならば則ち聖なり。君子の学は、必ず先ずこれを心に明らかにし、養うところを知り、然る後に力行して以て至るを求む、謂うところの自ら明にして誠なり。故に学は必ず其の心を(13)尽す。其の心を尽さば、則ち其の性を知り、其の性を知らば、反つてこれを誠にし、聖人なり。

これを見るに、「未発」とは性（道德性、仁義禮智信）に他ならず、心が外物に触れることで情（喜怒哀樂惡欲）が起こり、それにより本来の善性を失うに至る、故に心を専一に正すことで「未発」の善性に回帰しなければならないという趣旨であることが明白である。また、程頤は次のようにも言う。

「既にして知覚あらば、却って是れ動なり、怎生んぞ静と言わんや。……古より儒者は皆な静ならば天地の心を見ると言う、唯だ某は動にして天地の心を見ると言う。」或るもの曰く、「是れ動上に於いて静を求めんにあらざるや否や。」曰く、「固より是なり、然れども最も難し。釋氏は多く定を言い、聖人は便ち止を言う。且つ物の好きは須く是れ好しと道い、物の悪きは須く是れ悪しと道うが如し。物自ら好悪あり、我が這裏に關するは甚事ぞ。若し説きて我は只だ是れ定と道わば、更に為すところなし。然れども物の好悪は、亦た自ら裏に在り。故に聖人は只だ止と言う。謂うところの止は、人君は仁に止まり、人臣は敬に止まる如きの類、是なり。『易』の艮に止の義を言いて曰く、『其の止に良まるとは、其の所に止まるなり』と。其の止まる所に隨いてこれに止まるを言う。人は多く止まる能わず。蓋し人は萬物皆な備わり、事に遇う時に各々其の心の重じるところの者に因り、更互して出づ、才に這の事重きを見得て、便ち這の事出づるあり。若し能く物各々もて物に付せば、便ち自ら出來せざるなり。」

つまり、『中庸』の「喜怒哀樂の未だ発さず、これを中と謂う。発して皆な節に中る、これを和と謂う。」とは心の未発動状態（静）を良しとするのではなく、「已発」の状態でも私情を恣にせず、「未発」の道德性のままに事物に備わった善悪を判断することに他ならない。井筒の解釈は「未発」を専ら意識の未発動状態（明鏡止水）とすることで、本来の文脈に存在した道德性を軽視している嫌いがあるが、心の本体と外物の触発された表層意識という構造は垂直モードで理解するのがふさわしいと言える。

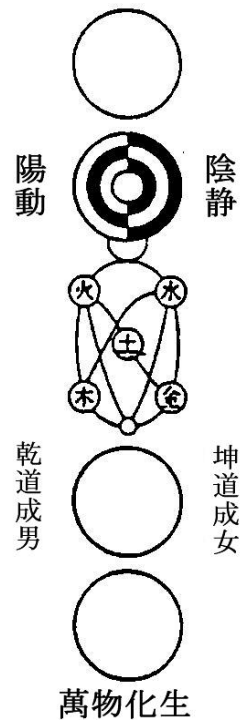
それでは井筒はなぜ水平モードを併用して「未発」「已発」を理解しようとしたのだろうか。上に引用した文章の中で彼は「未発」「已発」を陰陽の交替に比していた。そして「儒教の形而上学」の注(7)で彼は次のように言う。「哲学的な成熟期を迎えた後の朱子（四十歳以降）……この点について、やや改良を加えた見方を持っており、それによれば、意識の集中状態にある「未発」と、意識の拡散もしくは拡張状態にある「已発」とは、両者とも同じレベル、すなわち、心の物理的・時間的次元に立っており、そしてその「未発」「已発」両者の究極の根源として、その二つの上に「太極」が位置しているという。それに応じて、宇宙的なレベルでは、「未発」は休止を象徴する陰の気、「已発」は動きを象徴する陽の気として、両者とも形而下的・時間的な次元にあり、一方の太極はここでは陰陽の根源たる形而上的・無時間的な次元にある。」(292頁)これは明らかに『太極図説』のことである。即ち、『太極図説』に対する朱熹の図解に

、此れ謂うところの無極にして太極なり、動にして陽、静にして陰なる所以の本体なり。然れども以て陰陽を離れるあるに非ざるなり、陰陽に即きて其の本体を指し、陰陽を雑えずして言を為すのみ。☉は、此れ 陽の動にして陽、静にして陰なり。中の ☯は其の本体なり。☰は陽の動なり、 ☷の用て行く所以なり。☱は陰の静なり、 ☷の体の立つ所以なり。☱は☰の根なり。☷は☱の根なり。

とある。ここで朱熹は「未発」「已発」をこれに関係づけてはいないが、『朱子語類』巻九十四には次のようにある。

或るもの太極を問う。曰く、「未発は便ち是れ理、已発は便ち是れ情なり。動きて陽を生じるが如きは、便ち是れ情なり。」

これらから井筒は太極図の「静にして陰」を「未発」、「動にして陽」を「已発」として理解したのであろう。既に周知の事柄であるが、朱熹は周敦頤を道統の復興者と位置づけたが、その過程で『太極図説』に私意を以て手を加え、太極図を改作しただけでなく、冒頭の「自無極而為太極」



(無極よりして太極たり)を「無極而太極」(無極にして太極)に変更したと言われている<sup>(18)</sup>。それにより彼は中国的生成論(形而上学)を彼の性理学の体系に組み込んだわけだが、本来的には存在がどのように生まれたかに関する生成論と人間の道徳的本性に関する人性論は全く別の問題であった。井筒はその事情を知らず、専ら朱熹が編纂した『太極図説』に従って読んだため、存在論と認識論を融合させてしまい、それが存在のゼロ・ポイント=意識のゼロ・ポイントという議論になったのだと思われる。

もう一つ、井筒に影響を与えたのは、邵雍の「心為太極」「道為太極」(『皇極経世書』卷十四・観物外篇下)の影響があったかもしれない。小笠智章によれば、邵雍の生成論には太極を始原とするもの、一気を始原とするもの、道を始原とするものの三つの言説があり、それらを融合させることで、道が太極の働き(両儀=陰陽)として万物に内在していることを主張した。そして、人間にも道の働きが内在していることから、その認識能力によって宇宙の存在を把握することが可能であると考えた。換言するなら、これは「存在の展開と意識の展開とは本来同一事」であることを意味する。邵雍はここから宇宙と人間の相関論(天人相関)を唱えるのだが<sup>(19)</sup>、この邵雍の考えは明らかに井筒に近い。少なくとも、心=太極でかつ道=太極であるなら、存在は心に他ならないという井筒の観察を根拠づけることになる。但し、井筒が邵雍を引用する箇所はそれ程多くはないので、彼が邵雍の決定的な影響を受けたとまでは言えないようである<sup>(20)</sup>。

#### (4) 結語

井筒が宋代儒学を以上のような形で読んだことで、彼は意識(心)=存在という仏教や道家思想に見られるのと同じ思考パターンが儒教にもあると確信したのだと思われ、その確信が彼を「東洋哲学の共時的構造化」という『意識と本質』の構想へと駆り立てることになった可能性がある。ただ、道家思想と儒家思想では意識と存在の関連づけに構造的な違いがあり、道家思想は「明鏡止水」の観念が示唆するように<sup>(21)</sup>、確かに意識のあり方が存在の認識を左右すると考えるが、儒家の認識論は井筒も引用する程顥の言に「聖人の喜びは物の当に喜ぶべきを以てす。聖人の怒りは物の当に怒るべきを以てす」と言うように<sup>(22)</sup>、何よりも道徳の認識(善悪の判断)であり、存在論は万物を運営する「道」が人間に「性」(道徳性)を与えているとすることで、道徳志向を正当化するという形で機能する。従って、存在のゼロ・ポイントが即ち意識のゼロ・ポイントであるという議論は、儒家には当てはまるようには思えない。

別稿において発表者は、井筒は「伝統的な諸思想を再解釈する ある意味では意図的に「誤読」することで何か新しいものを創造しようとしていたのではないか」と述べた<sup>(23)</sup>。しかし、「老荘思想」や「儒教の形而上学」では聴衆に道家や儒教を忠実に解説しようとしているのであり、意図的な誤読の意図は感じられない。従って、発表者の見通しは誤りだったとも言えよう。しかし、井筒の宋代儒学の読みは客観的には正しくないように見えても、それは創造的な解釈の可能性という点ではやはり意義があったと言うべきだと思う。というのは、蓄積された学術の枠組みの中で思考する専門家には井筒の読みは思いつかない。井筒の宋代儒学の解釈は、その思想を生かしていく創造的な読み込みとしては可能であり、発表者はやはり井筒の読みをそのような意義があるものとして評価したい。

(1)井筒俊彦、澤井義次監訳、金子奈央・古勝隆一・西村玲訳『東洋哲学の構造 エラノス会議講演集』、慶應義塾大学出版会、2019。

(2)「今日の科学と学問の最も注目すべき特徴の一つとして、私たちは人間の心の象徴性に示される並々ならぬ関心を挙げることができるでしょう。」(413頁)

(3)井筒俊彦、仁子寿晴訳『スーフィズムと老荘思想 比較哲学試論』、慶應義塾大学出版会、2019。

Toshihiko Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism: Ibn 'Arabī and Lao-tzū, Chuang-tzū*, The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1966 and 1967. 1983, 1997再刊。

(4) 井筒俊彦、古勝隆一訳『老子道德経』、慶應義塾大学出版会、2017(Toshihiko Izutsu, *Lao-tzū: The way and Its Virtue*, Keio University Press, 2001.)

(5) 『スーフィズムと老荘思想』15-24頁、「老荘思想」30-1頁、「イメージ」431-2頁。『山海経』西山経「有神焉、……六足四翼、渾敦無面目、是識歌舞、實為帝江也。」(神あり、……六足四翼、渾敦にして面目なし、是れ歌舞を識る、實に帝江たり。)

(6) 『左伝』文公十八年「帝鴻氏有不才子、天下謂之渾沌。」(帝鴻氏に不才の子あり、天下これを渾沌と謂う。)他にも渾沌の神話的起源を示唆するものには『神異経』「昆侖西有獸焉、其狀如犬、長毛四足、似羆而无爪、有目而不見、行不開。有兩耳而不聞、有人知往。有腹无五臟、有腸直而不旋、食物經過。人有德行而往牴觸之。有凶德則往依憑之。天使其然、名為渾沌。」(昆侖(崑崙)の西に獸あり、其の狀は犬の如く、長毛四足、羆に似て爪なく、目ありて見えず、行きて開かず。兩耳ありて聞こえず、人あらば往くを知る。腹あり五臟なく、腸あり、直にして旋せず、物を食べれば徑ちに過ぎる。人に德行あらば往きてこれに牴(抵)觸し、凶德あらば則ち往きてこれに依憑す。天は其をして然らしむ、名づけて渾沌と為す。)がある。

(7) 『スーフィズムと老荘思想』153-162頁、「イメージとイメージ不在のあいだ」435頁。『莊子』逍遙游「惠子謂莊子曰、吾有大樹、人謂之樗。其大本臃腫而不中繩墨、其小枝卷曲而不中規矩。立之塗、匠者不顧。今子之言、大而無用、衆所同去也。莊子曰、……今子有大樹、患其無用、何不樹之於無何有之鄉、廣莫之野、彷徨乎無為其側、逍遙乎寢臥其下。」(惠子は莊子に謂いて曰く、「吾に大樹あり、人これを樗と謂う。其の大本は臃腫(こぶ)にして繩墨に中らず、其の小枝は卷曲して規矩に中らず。これを塗に立てるに、匠者は顧みず。今、子の言は大にして用いるなし、衆の同じく去るところなり。」莊子曰く、「……今、子は大樹を有し、其の用なきを患いる。何ぞこれを無何有の郷、廣莫の野に樹え、彷徨して其の側に無為し、逍遙して其下寢臥。)

(8) 例えば、発表者は『莊子』の背景にシャマニズムがあるというのにはあり得ないと考えるが、これはその文章を読んだときのエクスタシー体験の影響下にいる人物にこの文章は書けないという感覚に基づくのであり、論理的に証明可能な訳ではない。

(9) 「老荘思想」49頁では『莊子』駢拇「吾所謂聰者、非謂其聞彼也。自聞而已矣。吾所謂明者、非謂其見彼也。自見而已矣。」(吾が謂うところの聰なる者は、其の彼を聞くを謂うに非ざるなり、自ら聞くのみ。吾が謂うところの明なる者は、其の彼を見るを謂うに非ざるなり、自ら見るのみ。)について、次の注を引用し、道家と大藏經の趣旨が完全に一致するとしている点に注意を促している。

『莊子口義』卷三「此數語之中、如所謂聰者非謂其聞彼也、自聞而已矣、所謂明者非謂其見彼也、自見而已矣、一大藏經、不過此意、安得此語。若此等語、皆其獨到不可及處。這一彼字不是輕可下得。禪家所謂狂犬逐塊、所謂幻花又生幻果、便是這箇彼字、自得其得、自適其適、即自見自悟也。大抵分別本心與外物耳、不得其本心、而馳騫於外、則皆為淫僻矣。」(此の數語の中、「謂うところの聰なる者は、其の彼を聞くを謂うに非ざるなり、自ら聞くのみ。謂うところの明なる者は、其の彼を見るを謂うに非ざるなり、自ら見るのみ」の如きは、一の大藏經も、此の意を過ぎず、安んぞ此の語を得んや。此等の若き語は、皆な其て獨り及ぶに到らべからざる處なり。這の「彼」字は是れ軽く下するを得るべからず。禪家の謂うところの「狂犬は塊を逐い」、謂うところの「幻花は又た幻果を生ず」にして、便ち是れ這の「彼」字なり。自ら其の得を得とし、自ら其の適を適とす、即ち自見自悟なり。大抵は本心

と外物とを分別するのみ、其の本心を得ずして、外に馳騫し、則ち皆な淫僻たり。)

『スーフイズムと老莊思想』58頁、「老莊思想」52頁では「坐忘」に関して、『莊子』齊物論「南郭子綦隱几而坐、仰天而嘘、嗒焉似喪其耦。顔成子游、立侍乎前、曰、何居乎。形固可使如槁木、而心固可使如死灰乎。今之隱几者、非昔之隱几者也。子綦曰、偃不亦善乎、而問之也、今者吾喪我、汝知之乎。」(南郭子綦、几に隱りて坐し、天を仰ぎて嘘(呼吸)す、嗒焉(杳然)として其の耦を喪なうに似たり。顔成子游、立ちて前に侍し、曰く、「何居ぞや。形は固より槁木の如くならしむべく、心も固より死灰の如くならしむべきや。今の几(ひじかけ)に隱るは、非昔の几に隱る者に非ざるなり。子綦曰、「偃や、亦た善からざるや、而(汝)のこれを問うこと。今、吾は我を喪う、汝これを知るや。)」に対する次の注を引用し、物我对立の境地を越えること(我の無化)を論じているとする。

『莊子口義』卷一「嗒然者、無心之貌也。喪其耦者、人皆以物我对立。此忘之也。槁木者無生意也。死灰、心不起也。今之隱几者、言今日先生之隱几、非若前此見人之隱几也。有我、則有物。喪我、無我也。無我、則無物矣。汝知之乎者、言汝知此理乎。吾、即我也。不曰我喪我、而曰吾喪我、言人身中纔有一毫私心未化、則吾我之間、亦有分別矣。吾喪我三字下得極好。洞山曰、渠今不是我、我今正是渠、便是此等關竅。」(「嗒然」とは無心の貌なり。「其の耦を喪なう」とは、人は皆な物・我を以て對立さすも、此れはこれを忘れるなり。「槁木」とは生意なきなり。「死灰」とは心起こらざるなり。「今之隱几」とは、今日、先生の几に隱るは、此より前に見る人の几に隱るの若きに非ざるなり。我あり、則ち物あり。我を喪えば、我なし。我なければ、則ち物なし。「汝これを知るや」とは、汝は此の理を知るやを言う。「吾」は即ち我なり。「我は我を喪う」と曰わずして、「吾は我を喪う」と曰うは、人身中、纔かに一毫の私心の未だ化せざるあらば、則ち吾・我の間に亦た分別あるを言う。

「吾は我を喪う」の三字に下いて極めて好きを得る。洞山[良价]曰く、「渠は今、是れ我ならず、我、今、正に是れ渠なり」と。便ち是れ此等の關竅(樞要)なり。)

『スーフイズムと老莊思想』50頁では『莊子』齊物論の「成心」について次の注を引くが、それに対しては否定的である。

『莊子口義』卷一「成心者、人人皆有此心。天理渾然、而無不備者也。」(心を成すとは、人人皆な此の心あり。天理は渾然として、備わらざる者なきなり。)

(10)『周易本義』小過「小、謂陰也。為卦四陰在外、二陽在內、陰多於陽、小者過也。既過於陽、可以亨矣。然必利於守貞、則又不可以不戒也。卦之二五、皆以柔而得中、故可小事。三四皆以剛失位而不中、故不可大事。卦體內實外虛、如鳥之飛、其聲下而不上、故能致飛鳥遺音之應、則宜下而大吉、亦不可大事之類也。」(小は陰を謂う。[小過の]卦を為すに四陰は外に在り、二陽は内に在り、陰は陽より多く、小さき者過ぎるなり。既にして陽より過ぐ、以て亨るべきなり。然らば必ず貞を守るに利し、則ち又た以て戒めざるべからず。卦の二五(下から二番目と五番目の爻)は皆な柔(--)を以て中を得る、故に小事をすべし。三四(下から三番目と四番目の爻)皆な剛(一)を以て位を失い中らず、故に大事をすべからず。卦は内實・外虚を體し、鳥の飛ぶに、其の聲は下りて上らざるが如し、故に能く飛鳥遺音の應を致し、則ち下に宜しくして大吉、亦た大事をすべからざるの類なり。)

(11)『程氏易伝』卷四「艮其止、謂止之而止也。止之而能止者、由止得其所也。止而不得其所、則无可止之理。夫子曰、於止知其所止、謂當止之所也。夫有物、必有則。父止於慈、子止於孝、君止於仁、臣止於敬。萬物庶事、莫不各有其所、得其所則安、失其所則悖。聖人所以能使天下順治、非能為物作則也、唯止之各於其所而已。」(其の止に良まるとは、これに止まりて止まるを謂うなり。これに止まりて能く止るとは、止に由りて其の所を得るなり。止まりて其の所を得ざれば、則ち止まるべきの理なし。夫子曰く、「止において其の止まることを知るを、當に止まる



の所と謂うなり。」(『礼記』大学の語)夫れ物あれば、必ず則ありとは、父は慈に止まり、子は孝に止まり、君は仁に止まり、臣は敬に止まるとなり。萬物庶事、各々其の所あらざるはなし、其の所を得れば則ち安く、其の所を失えば則ち悖る。聖人の能く天下をして順治せしめる所以は、能く物の為に則を作るに非ざるなり、唯だ止の各々其の所に於いてするのみ。)

(12) 『大学章句』第五章「間嘗竊取程子之意、以補之、曰、所謂致知在格物者、言欲致吾之知、在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知、而天下之物莫不有理。惟於理有未窮、故其知有不盡也。是以大學始教、必使學者即凡天下之物、莫不因其已知之理而益窮之、以求至乎其極。至於用力之久、而一旦豁然貫通焉、則衆物之表裏精粗無不到、而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格、此謂知之至也。」(間に嘗て程子の意を竊い取り、以てこれを補いて、曰く、所謂「知を致むることは物に格るに在り」とは、吾が知を致めんと欲せば、物に即きて其の理を窮むるに在るを言うなり。蓋し人心の靈は知ることあらざる莫く、天下の物は理あらざる莫し。惟だ理に於いて未だ窮めざることあり、故に其の知ること尽くさざるあり。是を以て大学の始めの教は、必ず學者をして凡そ天下の物に即きて、其の已に知るの理に因りて益々これを窮め、以て其の極に至らんことを求めざること莫からしむ。力を用うること久しくして、一旦豁然として貫通するに至り、則ち衆物の表裏精粗到らざること無く、吾が心の全体大用明らかならざることなし。此を物格ると謂い、此れ知の至るを謂うなり。)

『朱文公文集』卷九「答袁機仲論啓蒙」「忽然半夜一聲雷。萬戸千門次第開。若識無心含有象。許君親見伏羲來。」(忽然として半夜に一聲の雷。萬戸千門は次第に開く。若し無心にして有象を含むを識らば、君に伏羲に親見して來るを許さん。)

『近思錄』致知「或問、格物、須物物格之、還只格一物而萬理皆知。曰、怎得便會貫通。若只格一物、便通衆理、雖顔子亦不敢如此道。須是今日格一件、明日又格一件。積習既多、然後脱然自有貫通處。又曰、所務於窮理者、非道盡窮了天下萬物之理。又不道是窮得一理便到。只要積累多後自然見去。」(或るもの問う、「物に格るは、物物に須めてこれに格るか、還た只だ一物に格りて萬理を皆な知るか。」曰く、「怎ぞ便ち貫通する會きを得ん。若し只だ一物に格り、便ち衆理に通じるは、顔子(孔子の弟子、顔回)と雖も亦た敢えて此の道の如からず。須く是れ今日は一件に格り、明日は又た一件に格る。積習すること既に多くして、然る後に脱然として自ら貫通する處あり。」又た曰く、「窮理に務めるところは、盡く天下萬物の理を窮め了るを道うに非ず。又た是れ一理を窮め得て便ち到るを道うに非ず。只だ積累すること多くして後に自然として見去るべきなり。)

(13) 『伊川文集』卷四・顔子所好何學論「天地儲精、得五行之秀者為人。其本也真而靜、其未發也五性具焉、曰仁、義、禮、智、信。形既生矣、外物觸其形而動於中矣、其中動而七情出焉、曰喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲。情既熾而益蕩、其性鑿矣。是故覺者約其情、始合於中、正其心、養其性、故曰性其情。愚者則不知制之、縱其情而至於邪僻、梏其性而亡之、故曰情其性。凡學之道、正其心、養其性而已。中正而誠、則聖矣。君子之學、必先明諸心、知所養、然後力行以求至、所謂自明而誠也。故學必盡其心。盡其心、則知其性、知其性、反而誠之、聖人也。」

(14) 『河南程氏遺書』卷十八「既有知覺、却是動也、怎生言靜。(中略)自古儒者皆言靜見天地之心、唯某言動而見天地之心。或曰、莫是於動上求靜否。曰、固是、然最難。釋氏多言定、聖人便言止。且如物之好須道是好、物之惡須道是惡。物自好惡、關我這裏甚事。若說道我只是定、更無所為、然物之好惡、亦自在裏。故聖人只言止。所謂止、如人君止於仁、人臣止於敬之類是也。易之艮言止之義曰、艮其止、止其所也。言隨其所止而止之、人多不能止。蓋人萬物皆備、遇事時各因其心之所重者、更互而出、才見得這事重、便有這事出。若能物各付物、便自不出來也。」

(15) 『禮記』中庸「喜怒哀樂之未發、謂之中。發而皆中節、謂之和。」(喜怒哀樂の未だ發せず、これを中と謂う。發して皆な節に中る、これを和と謂う。)

(16) 『太極図説』「、此所謂無極而太極也、所以動而陽、靜而陰之本體也。然非有以離乎陰陽也、即陰陽、而指其本體、不雜乎陰陽而為言耳。☉、此之動而陽、靜而陰也。中者其本體也。☺者陽之動也、之用所以行也。☻者陰之靜也、之體所以立也。☼者☺之根也。☽者☻之根也。」

(17) 『朱子語類』卷九十四・周子之書「或問太極。曰、未發便是理、已發便是情。如動而生陽、便是情。」

(18) 小島毅『儒教の歴史』、山川出版社、2017、130-1、138、148頁。山際明利「周敦頤の易学(一)」、『苫小牧工業専門学校紀要』第37号、2002。

(19) 小笠智章「邵雍と張載の思想における 神 の意義」、『中国思想史研究』8、1986。

(20) 井筒は邵雍について「彼は……自分の心のリズムが宇宙のリズムと調和しており、また自分の心が完全に「天地」と一つになったという自らの精神体験の基礎の上に立ち、一生涯、揺るぎない信念とともに生きた、真の神秘家でもありました」と述べている(267頁)。ただ、邵雍の「精神体験」が何であったのかに関する記載はなく、その学の体系が理解できず、神秘家だと思った可能性も考えられる。

(21) 『莊子』天道「水靜則明燭鬚眉、平中準、大匠取法焉。水靜猶明、而況聖人之心靜乎。天地之鑒也、萬物之鏡也。」(水靜かなれば則ち明らかに鬚眉を燭らし、平らかさは準に中り、大匠はこれに法を取る。水靜かなるも猶お明らかなり、而も況んや聖人の心の靜かなるをや。天地の鑒(鏡)なり、萬物の鏡なり。)

(22) 程顥「答横渠先生定性書」(『明道先生文集』卷三)「聖人之喜、以物之當喜。聖人之怒、以物之當怒。」その前の部分で、程顥は確かに聖人は「無情」であることによって「定」(井筒の言うところの「静」)を得、それにより「明」を得ることができるとしているが、それは何よりも喜ぶべきものは喜び、怒るべきものには怒るという判断を獲得するためだったと言える。儒者には人間的な価値観から超絶して怒るべきものに怒らないのは不自然だという感覚が存在したと思われる。

(23) 池澤「井筒「東洋哲学」の現代的意義 兼ねて郭店『老子』と『太一生水』を論ず」、澤井義次・鎌田繁編『井筒俊彦の東洋哲学』、慶應義塾大学出版会、2018。

資料一 道家思想文献の引用

【表一】『スーフィズムと老荘思想 比較哲学試論』下巻(1967)引用文献一覧

冒頭のアラビア数字はテキストのページを表す。以下同じ。

18	『山海経』西山経	84-5	『莊子』徳充符	133-4	『老子』42、16章
19	『説文解字』「巫」字	86-91	『莊子』齊物論	135	『老子』11章
20	『莊子』應帝王	93	『老子』14、15章	137-8	『莊子』大宗師
21	『淮南子』天文訓	94	『莊子』人間世	138	『老子』51章
21	『淮南子』精神訓	95-8	『莊子』齊物論	140	『莊子』達生
26	『莊子』齊物論	99	『老子』32、14、41、1章	140-2	『莊子』養生主
26-7	『莊子』齊物論	100	『論語』学而2、里仁15	143	『莊子』人間世
27	『莊子』大宗師	101	『論語』憲問15、泰伯13、 憲問1、30	144	『老子』49章
30-1	『莊子』大宗師			145-7	『莊子』大宗師
31-2	『莊子』應帝王	102	『論語』里仁8	148	『論語』述而25、33
32-3	『莊子』應帝王	102-3	『老子』32章	149	『老子』52章
35-6	『莊子』齊物論	103	『老子』18、38章	150	『莊子』大宗師
36	『老子』20章	104	『老子』1章		『老子』41章
37	『老子』2章		『莊子』齊物論	150-1	『莊子』大宗師
38	『老子』40章	105	『莊子』齊物論	152	『莊子』人間世
39	『老子』58、29章		『老子』14章	152-4	『莊子』逍遙游
40	『莊子』天地	106-7	『老子』21章	154-5	『莊子』應帝王
40-1	『莊子』齊物論	107	『老子』4章	155	『莊子』大宗師
42	『莊子』齊物論	107-8	『老子』25章	156	『莊子』應帝王
43	『莊子』逍遙游	108-9	『老子』34章	157	『莊子』大宗師
43-7	『莊子』齊物論	109-10	『老子』35章		『老子』10章
48-9	『莊子』齊物論	110	『老子』41章	157-62	『莊子』應帝王
49	『莊子』人間世 大宗師	110-1	『莊子』大宗師	163	『老子』22、10章
50	『莊子』齊物論 (『莊子口義』)	111	『老子』41、15章	164	『楚辞』遠遊
51	『老子』49章	112	『老子』1、40、41章		『莊子』人間世
52	『老子』3章	113	『老子』1章	165	『莊子』人間世
53	『老子』53、33章	116	『老子』62章	165-6	『莊子』大宗師
54	『老子』52章	117	『莊子』天地 (林雲銘『莊子因』)	166	『老子』12、13章
55	『老子』12章	118	『老子』42章	167	『老子』60、76章
56	『老子』47章	119	『老子』52章	168	『老子』28章
57	『莊子』齊物論	120	『老子』39章	169	『老子』7、24、2章
58	『莊子』人間世 (『莊子口義』)	121	『老子』73章	170	『老子』48、47章
59	『莊子』人間世	122	『老子』64章	170-1	『莊子』大宗師
60-3	『莊子』人間世	123	『管子』心術上	171	『老子』43章
64-5	『莊子』徳充符		『老子』51章	172	『老子』78、8、68章
65	『莊子』齊物論	124	『老子』41章	173	『老子』22章
66-9	『莊子』大宗師	125	『老子』38、21章	173-4	『莊子』徳充符
71-2	『莊子』齊物論	126	『老子』7、6、37章	174-5	『莊子』齊物論
74	『莊子』齊物論	127	『老子』10、2章	175-6	『莊子』大宗師
76	『莊子』人間世	128	『老子』5章	176	『老子』16、45章
77	『莊子』應帝王	129	『管子』心術上	177	『莊子』徳充符
79-82	『莊子』齊物論		『老子』4、45章	179	『老子』22、41、4章
83	『莊子』齊物論	130	『老子』5、11、6、41章	180	『老子』28章
		131	『老子』22、1、52、6章		『莊子』逍遙游
		132	『老子』1、61、28章	180-1	『莊子』應帝王



182 『老子』 57、37章	185 『老子』 17章	『莊子』 應帝王
183 『老子』 32、64章	186 『老子』 18、19章	188-9 『老子』 80章
184 『老子』 3章	187 『莊子』 應帝王	
184-5 『老子』 65章	188 『老子』 77章	

『老子』からの引用は、1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 28, 29, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 57, 58, 60, 61, 62, 64, 65, 68, 73, 76, 77, 78, 80章。『莊子』からの引用は、逍遙游、齊物論、養生主、人間世、徳充符、大宗師、應帝王、天地、達生。他に『山海経』西山経、『説文解字』、『淮南子』天文訓、精神訓、『論語』学而2、里仁15、述而25、33、泰伯13、憲問1、15、30、『管子』心術上、『楚辞』遠遊。

【表二】エラノス講演「老荘思想における絶対的なものと完全な人間」(1967) 引用文献一覧

9-14 『荀子』 正名	35 『莊子』 大宗師	54-6 『莊子』 大宗師
9 『論語』 雍也23	37 『莊子』 徳充符	57 『莊子』 天地
11 『論語』 顔淵11	38 『莊子』 齊物論	59 『莊子』 逍遙游、齊物論
15 『莊子』 齊物論、天地、至樂	38-9 『莊子』 秋水	『老子』 32、41、14章
16 『老子』 2章	40 『莊子』 天地、齊物論	60 『老子』 60章
『莊子』 齊物論	41 『莊子』 天下	61 『老子』 1、40章
17 『莊子』 人間世	42 『老子』 49章	62 『老子』 1章
18 『莊子』 寓言、齊物論	『莊子』 天下	63-4 『莊子』 齊物論
(『莊子口義』)*	43 『莊子』 秋水、齊物論	64-5 『莊子』 知北遊
21 『莊子』 齊物論	44 『莊子』 逍遙游、達生、田	65 『莊子』 庚桑楚
21-2 『莊子』 天道	子方、天地、大宗師	66 『莊子』 齊物論
22 『老子』 1章	45 『莊子』 在宥	67 『老子』 1章
23 『莊子』 知北遊、大宗師	46 『莊子』 人間世、齊物論	68 『老子』 21、14、40章
24-5 『莊子』 天運	『老子』 49章	69 『莊子』 齊物論
25 『莊子』 馬蹄	『莊子』 天地、至樂	70 『老子』 39章
27 『莊子』 齊物論	47 『老子』 52章	71 『莊子』 知北遊
27-8 『莊子』 知北遊	48 『莊子』 胠篋	72 『老子』 71章
29 『莊子』 知北遊	48-9 『莊子』 駢拇	73 『老子』 37章
30 『山海経』 西山経	(『莊子口義』)	73-4 『莊子』 至樂
31 『淮南子』 天文訓、精神訓	50-1 『莊子』 人間世	74 『莊子』 齊物論
『莊子』 寓言、齊物論、庚	51 『莊子』 在宥	75-6 『莊子』 齊物論
桑楚	52 『莊子』 大宗師	77-8 『老子』 16章
32 『莊子』 齊物論	(『莊子口義』)	78 『莊子』 知北遊
33 『莊子』 大宗師	53 『莊子』 田子方	78-9 『莊子』 秋水

\* 『莊子口義』に言及しているわけではない。

【表三】「イメージとイメージ不在のあいだ 東アジアの思惟方法」(1979) の引用文献

426 『易』 姤・初六爻辞	431 『莊子』 應帝王	435 『莊子』 逍遙游
427 『易』 困卦象伝	『山海経』 西山経	439 『碧巖録』 第一則
428 『周易本義』 鼎	432 『老子』 40章	440 『無門關』 第三十七
『易』 小過	433 『老子』 1章	
429 『易』 乾・爻辞	434 『老子』 4章	

【表四】『意識と本質』(1980-2) における道家思想の引用

13 『莊子』 則陽	16 『老子』 1章	305 『莊子』 逍遙游
『老子』 1章	200 『莊子』 逍遙游	306-7 『莊子』 齊物論

ページ数は文庫本に依る。

資料二 宋代儒学文献の引用

【表五】エラノス講演「東アジアの芸術と哲学における色彩の排除」(1972)

209	『大学章句』	210	『傳習録』
-----	--------	-----	-------

【表六】「儒教の形而上学におけるリアリティの時間的次元と非時間的次元」(1974)

井筒が引用する書名・巻が実際のテキストと一致しないものは\*を付し、下に実際の箇所を挙げた。

256	『二程遺書』巻十五	答袁機仲	與張欽夫
256	『易』繫辭傳下	271 『伊洛淵源録』巻四	280 『朱文公文集』巻三十一
257	『易』繫辭傳上	271-2 『近思録』巻十四	不明
258	『方丈記』	272 『朱子文集』巻九十七・	281 『朱文公文集』巻三十二
260	『二程遺書』巻二十一	延平李先生行状	・答張敬夫
261	『二程遺書』巻七*	272 『朱子語類』巻十二	282 『伊川文集』巻九*
	『程氏外書』巻七	273 『朱子語類』巻五十九	『二程遺書』巻十八(2)
261	『易』繫辭傳上	『朱子語類』巻三十九*	283 『伊川文集』巻九*
262	『易』繫辭傳上	不明	『二程遺書』巻十八?
262-3	『二程遺書』巻十四	274 『二程遺書』巻十八	284 『太極図説』
263	『易』恆卦象伝、	274 『明道文集』巻二・答横	285 『朱文公文集』巻四十四
264	『伊川易傳』恒	渠先生定性書*	・答江徳功
265	『禮記』中庸	『明道文集』巻三	285 『朱文公文集』巻三十・
267	『伊川擊壤集』巻四*	274-5 『二程遺書』巻三*	答汪尚書
	『皇極經世書』巻十四	『明道文集』巻三・答横	285 『朱子語類』巻九
268	「至高の存在原理」不	渠先生定性書(1)	286 『大學或問』
明		275 『易』艮	287 陳淵『黙堂先生文集』巻
	『伊川擊壤集』巻十六・	276 『二程遺書』巻三・十五	二十・存誠齋銘並序
	觀物吟	276-7 『近思録』巻四	287 『大學或問』
	『伊川擊壤集』巻十九・	277 『二程遺書』巻十五	290-1 『論語』述而
	自餘吟	277-8 『二程遺書』巻十八	291 『二程遺書』巻十九
	『易學啓蒙』	278 『二程遺書』巻十五	『程氏外書』巻十二
268	『朱子文集』巻三十八・	280 『朱文公文集』巻三十・	『近思録』巻三

(1) 良く分からないのは264頁部分の注(8)において程顥「定性書」であることを明言しつつ、264頁では『明道文集』巻二とし、265頁では『遺書』巻三としていることである。

(2) 『二程全書』本の『伊川文集』に巻九はない。『四庫全書』本には巻九があるが、そこにこの話はない。

【表七】「素朴实在論と儒教哲学」(1975)

303	『列子』周穆王	319	『二程遺書』巻二上*	『孟子』巻十二(告子
305-6	『莊子』齊物論		『二程遺書』巻十三	下)(4)
307	世親『唯識三十頌』	319-20	『二程遺書』巻二上	323 『朱子語類』巻百二十六
316	『二程遺書』巻十三	320	『朱文公文集』巻七十・	323 『朱文公文集』巻五十九
216-7	『二程遺書』巻二上*	讀大紀		・陳衛道順、『朱子語類』
	『二程遺書』巻十三+	320-1	『朱文公文集』巻四十五	巻六十二
	巻二上(3)	・答廖子晦	328	『易』坤
317	『朱文公文集』巻四十四	322	『朱子語類』巻六十二・	328 『朱子語類』巻七十一
	・答江徳功	『朱文公文集』巻五十九	330	『易』離、坎
318	『全唐詩』巻八百六・寒		・答楊子順	
	山・詩三百三首	323	『孟子』巻十四(盡心下)*	

(3) 「奈落の底に引きずり込まれる」という表現は『遺書』巻十三にはない。

(4) 訳注が告子下としているのは正しい。巻十四は尽心下。これは井筒が告子下の標題の下にメモし、

執筆の時に確認せずに巻十四としたのだろう。井筒が『孟子』の篇名をほぼ暗記していたことを示す。

【表八】『易経』マンダラと儒教の形而上学（1976）

338	『易』繫辭傳下	『朱子全書』卷二十六	355-70	ほぼ『周易本義』に沿う
354-5	『朱子語類』卷六十五、	355 『易』繫辭傳上	363-6	『太極図説』

「イメージとイメージ不在のあいだ 東アジアの思惟方法」(1979)

【表三】参照

【表九】『意識と本質』(1980-2)

82	『禮記』中庸	89	『詩』大雅・烝民	ページ数は文庫本に依る。
85	『二程遺書』卷三*	90	『孟子』告子上	・答袁機仲論啓蒙（巻九にもある）
	『明道文集』卷三・答横渠先生定性書	90	『二程遺書』卷十八	94 『二程遺書』卷十八
86	『太極図説』	90	『程氏易傳』卷四・艮	95 『太極図説』（「一物一太極」は朱熹の語）
86	『伊川易傳』卷三・咸	91-2	『大學章句』五章補傳	97 『大學或問』
87	『易』説卦傳	92	『二程遺書』卷十八	105 『太極図説』
87	『禮記』大學	92	『張子全書』卷十四	
		93	『朱文公文集』卷三十八	

**LA RECEPCIÓN DE LA OBRA Y PENSAMIENTO DE TOSHIHIKO IZUTSU EN ESPAÑA**  
**(RECEPTION OF TOSHIHIKO IZUTSU'S WORKS AND THOUGHT IN SPAIN)**

Marcelino Agís Villaverde

Universidad de Santiago de Compostela (España)

**INTRODUCCIÓN:**

**B) El encuentro entre las culturas japonesa y española (XVI)**

El primer encuentro entre las culturas española y japonesa se produce en el siglo XVI, con la llegada en torno al año 1549 de los primeros jesuitas españoles y portugueses. Como ha señalado el antropólogo Carmelo Lisón Tolosana, fue un encuentro inicialmente “pacífico, sin conquista con lanza, ni humillación del nativo, ni imposición de ideas, sin sed de oro ni retórica colonial; encuentro en coexistencia respetuosa y en aculturación imaginativa cuidadosamente programada; encuentro realmente singular y único que muestra como la convivencia entre grupos heterogéneos y culturas diferentes no solo es posible sino deseable”<sup>49</sup>. Los protagonistas de este encuentro que duró aproximadamente un siglo fueron los jesuitas Francisco Javier, Cosme de Torres y Juan Fernández. Este primer encuentro tendrá un trágico final porque los jesuitas son expulsados en el año 1640, junto con los demás extranjeros. El trágico final de esta primera experiencia y el cierre de fronteras al mundo occidental, así como la prohibición de que los japoneses pudieran viajar fuera del país, dio lugar a un largo periodo de aislamiento e incomunicación cultural con España y, en general, con el mundo occidental.

Para ser riguroso desde el punto de vista histórica, conviene advertir que este no fue propiamente el primer encuentro entre las culturas de la Península Ibérica y el Japón. Las crónicas de los viajes al lejano Oriente del viajero y mercader veneciano Marco Polo (1254-1324), dando a conocer la inmensidad de los territorios situado hacia el este, habían despertado en Occidente el deseo de establecer rutas comerciales hacia estas lejanas tierras. De este modo nacieron las primeras rutas entre la Península Ibérica y Japón. La primera en ponerse en marcha es la “ruta portuguesa”. Las naves partían de Lisboa, recalaban en Goa, metrópoli portuguesa en el océano Índico y capital del Virreinato portugués de Asia desde comienzos del siglo XVI que incluía la India, Malaca, Indonesia, Timor Oriental, el golfo Pérsico, Macao en China, llegando hasta Nagasaki, base comercial en Japón. Muy pronto se puso en marcha también la “ruta española”. En este caso, las naves partían de Sevilla, cruzaban el océano Atlántico recalando en Veracruz (Nueva España). Desde ahí seguían su viaje hacia Acapulco, atravesando el océano Pacífico para llegar a Manila, capital de las islas Filipinas fundada

---

<sup>49</sup> Lisón Tolosana, C., *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*, Madrid, Akal, 2005, p. 5.

por el explorador y marino español Miguel López de Legazpi en 1571, tras haber sido descubierto el archipiélago por Fernando de Magallanes en 1521. La ruta española, lo mismo que la portuguesa, finalizaba en el puerto japonés de Nagasaki.

Hay que advertir que estos primeros contactos fueron meramente comerciales y que ni los españoles ni los portugueses penetraron mucho en el interior de Japón, ni se preocuparon de profundizar en los aspectos culturales. Por eso, suele considerarse que el verdadero encuentro cultural se produce con la llegada de los misioneros españoles. Así lo cree el jesuita y japonólogo español Fernando García Gutiérrez (1928-2018), para quien “con la llegada en 1549 de Francisco Javier (1506-1552), Cosme de Torres (1510-1570) y Juan Fernández (1526-1567), los tres misioneros jesuitas españoles, comenzó la verdadera intercomunicación cultural entre Oriente y Occidente en Japón. Estos misioneros comenzaron a estudiar la lengua, a vivir a la manera japonesa, tratando de imitar las costumbres y la cultura del nuevo país que acababan de conocer. Al mismo tiempo, ellos aportaban la cultura occidental a los japoneses, hasta darse un verdadero intercambio ya a mediados del siglo XVI. También se dio entre ellos un auténtico diálogo interreligioso, ya que los europeos eran portadores de la doctrina cristiana, y los japoneses les hacían conocer la doctrina budista que vivían en Japón”<sup>50</sup>.

Aunque probablemente no fue en el ámbito del pensamiento sino en el terreno artístico donde se produjo una mayor receptividad. Francisco Javier llevó una pintura de la Virgen María que impactó al señor feudal de Kagoshima, lugar de llegada al Japón, porque el estilo pictórico era completamente desconocido. Tanto los objetos que llevaban los misioneros (rosarios, por ejemplo) como algunas de sus palabras llegaron a hacerse populares en Japón (tabako, pan, kastera, tempura etc.). Y sabemos también que los jesuitas llevaron desde Europa la imprenta en 1590<sup>51</sup>.

A su vez, la lengua, las costumbres y el arte japonés, una vez superada una inicial perplejidad, impactaron profundamente a los occidentales, hasta el punto de dar lugar a un nuevo estilo artístico que se denominó *Namban*<sup>52</sup>, objetos lacados hechos de madera con incrustaciones de madreperla y dibujos hechos en oro sobre fondos oscuros. Gracias a la labor de Alessandro Valigniano (1539-1606), continuador de Francisco Javier, una legación de cuatro jóvenes japoneses, que pasó a la historia con el nombre de “Embajada Tenshō” (nombre de la época en Japón) visitó Lisboa, Madrid y Roma entre 1582 y 1589 para conocer algunas de las principales ciudades europeas que eran importantes centros del catolicismo y dar noticia de la labor de los jesuitas en Japón.

A esta legación seguiría otra, promovida en 1614 por Date Masamune (1567-1636), señor feudal de Sendai, que envía al Rey de España Felipe III para negociar un tratado de comercio y al Papa

---

<sup>50</sup> García Gutiérrez, F., “Presentación”, en *Lacas Namban. Huellas de Japón en España. IV Centenario de la Embajada Keichō*, Madrid, Secretaría General Técnica, Ministerio de Educación Cultura y Deporte, 2013, p. 20.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>52</sup> Gracias a las cartas de Valignano conocemos el shock cultural que recibe tras su llegada a Japón. No entiende nada y tampoco sabe qué hacer ni qué pensar. Es, como él mismo declara, un “analfabeto cultural” con respecto a Japón pues llega con muy poca información previa y sin conocer la lengua y las costumbres. Cf. Lisón Tolosana, C., *Ibidem*, p. 83.

Pablo V, la “Embajada Keichô”, impulsada por el franciscano sevillano Luis Sotelo (1574-1628) y compuesta por unas 150 personas<sup>53</sup>. La embajada, encabezada por el samurái Hasekura Rokuemon Tsunenaga, desembarcó en Sevilla y dio a conocer la existencia de la cultura japonesa en la España de comienzos del siglo XVII. Dos huellas quedaron para siempre en España de esta visita oficial: una carta del señor feudal Date Masamune dirigida al alcalde de Sevilla, escrita sobre papel dorado con bella caligrafía japonesa que se conserva en el ayuntamiento de la ciudad, expresando los deseos de amistad del pueblo japonés; y el establecimiento de un grupo de japoneses de dicha delegación en Coria del Río, que se quedaron y que hasta el día de hoy llevan el apellido “Japón”. En el año 2013 se conmemoró el cuarto centenario de esta embajada con el programa Año Dual España Japón, que contó con la visita del entonces príncipe Naruhito a Coria del Río y otras localidades españolas.

Lamentablemente, estas primeras experiencias de intercambio cultural se frustran a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII. Los cristianos son perseguidos por miedo a que España y otras potencias europeas quisieran adueñarse del Japón. Y, de este modo, durante el gobierno de Toyotomi Hideyoshi (1537-1598) se persiguió y ejecutó a 26 cristianos en la colina de Nishizaka: son los conocidos como los “mártires de Nagasaki”. Hideyoshi decretó en 1587 la primera expulsión de misioneros cristianos. También en los 1612 y 1614, Tokugaba Ieyasu (1543-1616), primer shogun del shogunato Tokugaba, promulgó sendos edictos ordenando la expulsión de los cristianos, prohibiendo la religión completamente en el país<sup>54</sup>. En 1639 fueron expulsados de Japón todos los extranjeros europeos, cumpliendo una política de relaciones exteriores del Shogunato Tokugawa conocida como “sakoku” (país en cadenas), que redujo drásticamente las relaciones de Japón con el resto del mundo (excepto China y los Países Bajos). El sistema *sakoku* estuvo vigente hasta 1853 cuando llega una escuadra de guerra estadounidense exigiendo el restablecimiento de relaciones comerciales a través de un tratado de comercio. Con el comienzo de la era Meiji en 1868 comienza un periodo de apertura de Japón que de nuevo atraerá la atención de España y los demás países europeos.

### **C) El japonismo o la atracción de lo exótico (s. XIX)**

En el siglo XIX se produce un nuevo encuentro entre las culturas japonesa y española, tanto desde el punto de vista cultural como político y económico. Japón experimentaba en esa época importantes cambios que darían lugar a la restauración Meiji y a la apertura con Occidente. Durante el reinado de la reina española Isabel II comenzaron los primeros intentos para establecer una representación diplomática de Japón. Fruto de esta política, España envió a Japón una delegación y se firmó en 1868 en Kanagawa el Tratado de Amistad, Comercio y Navegación. De este modo nacieron

---

<sup>53</sup> Cf. Villalba Fernández, J., “Japón, Date Masamune y la Embajada Keichô”, en *Lacas Nambam. Huellas de Japón en España. IV Centenario de la Embajada Keichô*, citado.

<sup>54</sup> Cf. Cabezas García, A., *El siglo Ibérico en Japón. La presencia hispano-portuguesa en Japón 1543-1643*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1995 (1ª reimpr. 2012), pp. 387387 y ss.

toda una serie de relaciones políticas, económicas y culturales. En el año 2018 se celebraron en España distintos eventos para conmemorar los 150 años del establecimiento de las relaciones diplomáticas entre España y Japón, entre ellos la Exposición que tuvo lugar del 16 de abril al 30 de junio en la Universidad de Zaragoza titulada “Tratado de 1868: Los cimientos de la amistad Japón-España”.

En 1870 el primer encargado de negocios, Tiburcio Rodríguez y Muñoz, fue recibido en audiencia por el emperador. Y, al año siguiente, el ministro plenipotenciario de España visitó Kioto, formando parte de una comitiva en la que también estaban representantes de Holanda y Estados Unidos (los representantes de Francia y Reino Unido ya habían visitado Kioto tres años antes). Es la época en la que comienzan también las colaboraciones universitarias. Así en 1878, Ernest-Francisco Fenollosa fue nombrado profesor de Lógica y Estética de la recién creada Universidad Imperial de Tokio, denominada posteriormente Universidad de Arte de Tokio. A partir de esta época se normalizan y amplían las relaciones políticas, económicas y culturales.

En el siglo XIX se produce en Europa una fuerte atracción hacia el arte japonés que se conoce como “japonismo”<sup>55</sup>. La apertura de los puertos japoneses en 1860 aumentó el deseo de conocer una cultura lejana y exótica. La huella de este nuevo encuentro cultural tuvo una gran influencia en los movimientos modernistas españoles y de otras naciones europeas, sobre todo Francia e Inglaterra. Un proceso que coincide con la recuperación del estilo tradicional japonés, minusvalorado durante la fuerte occidentalización (*bunmeikaika* 文明開化) del país en la era Meiji. Japonólogos como el mencionado Ernest-Francisco Fenollosa contribuyeron a la revalorización del arte tradicional japonés, que influyó en el arte, la poesía y los gustos culturales de las vanguardias europeas. De hecho, en la Exposición Universal de Londres de 1862, y en la Exposición Universal de Barcelona de 1888, el arte y la artesanía japonesa fue uno de los principales atractivos. Las láminas y xilografías japonesas influyeron en los pintores impresionistas, posimpresionistas y modernistas de finales del siglo XIX. Los nombres de célebres pintores como Manet, Pierre Bonnard, Toulouse-Lautrec, Degas, Renoir, Monet o Van Gogh se asocian al japonismo. También en España se aprecia la huella del japonismo en pintores como Mariano Fortuny (1838-1874), autor de una obra que recupera el preciosismo y minuciosidad de la pintura tradicional japonesa. Un gusto estético que heredaron también los pintores cubistas del siglo XX, atraídos por la asimetría e irregularidad del arte japonés.

Probablemente, fue el núcleo barcelonés de artistas e industriales el más sensible al *Japonismo*. “Desde finales del XIX a principios del XX, -nos dice Almazán- hubo en Barcelona un gran desarrollo del *Japonismo*, a causa de su apertura hacia Europa, su gran industria gráfica, la Exposición Universal de 1888 y el empuje del Modernismo. Entre los nombres más destacados hemos de citar a la polifacética familia Masriera, una de las más influyentes del ambiente cultural de la época, que destacó

---

<sup>55</sup> Sobre este tema Cf. el catálogo: *Japonismo: la fascinación por el arte japonés (catálogo de la Exposición)*, Barcelona, Fundación La Caixa, 2013.

en la triple vertiente de coleccionistas, estudiosos y asimiladores del arte japonés. Especialmente atractivo es el caso de Joan Miró (1893-1983), quien en 1917, en su etapa anterior al Surrealismo, imitó el *Japonismo* de Van Gogh al retratar a su amigo E.C. Ricart con un grabado japonés *ukiyo*e como fondo, aunque en lugar de reproducirlo lo pegó directamente. No obstante, fue en el campo de la ilustración donde encontramos una fecunda asimilación de la influencia japonesa”<sup>56</sup>.

En la segunda mitad del siglo XIX, la libertad religiosa promulgada en Japón dio lugar a una nueva oleada de misioneros españoles, que se encontraron con comunidades cristianas que habían permanecido ocultas desde el siglo XVI. Elena Barlés nos informa de que “Desde el año 1858, nuevos misioneros llegaron al país, instalándose en algunas ciudades portuarias abiertas a los extranjeros. En el año 1865 aparecieron los *Kakure-kirishitan*, los cristianos japoneses que ocultamente permanecieron fieles a las enseñanzas cristianas que transmitieron de generación a generación. Ya en 1873, se dio fin a la prohibición del cristianismo. Mientras esto acaecía en Japón, en el año 1862 se canonizaban en la Santa Sede a los 26 mártires cristianos que fueron torturados y asesinados en el año 1597 y poco después, en 1867, se proclamaban beatos a otros cristianos muertos en el archipiélago. En fin, todos estos eventos dieron lugar a la publicación en España de varios libros sobre los citados mártires, y la reedición de obras que trataban de la presencia cristiana en el Japón”<sup>57</sup>.

De este modo, podemos sintetizar en tres aspectos el interés que Japón suscitó en España desde el siglo XVI: las tempranas relaciones comerciales; el apoyo diplomático y político (tímido e inestable) para que el intercambio comercial fuese posible; y, la vocación evangelizadora que se inicia en el siglo XVI, se interrumpe en los siglos XVII y XVIII, y se retoma a finales del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX. Un triple interés que, con ligeras variaciones, han mantenido otros países europeos, tal como ha señalado el profesor de la Universidad de Zaragoza David Almazán. Para él, “la mirada española hacia China y Japón no difiere mucho de lo que podemos denominar la mirada occidental y que la influencia cultural de China y Japón —muchas veces mezclada sin precisión— fue muy similar en toda Europa. Los elementos diferenciadores fueron: lo temprano en establecer relaciones comerciales —mediados del XVI en el aislado Japón—, la escasa habilidad de la política exterior española en la zona y la vocación evangelizadora, todavía presente en el siglo XX”<sup>58</sup>.

Desde mediados del siglo XIX aparecen en España publicaciones que ofrecen visiones generales de Japón, sus gentes y su cultura. En algunos casos se trata de crónicas de viajes, otras veces de obras literarias como *La vuelta al mundo de un novelista*, que sale de la famosa pluma de Vicente Blasco Ibáñez. También un amplio conjunto de autores hispanoamericanos contribuye a dar a conocer la cultura japonesa<sup>59</sup>. Y todavía podríamos incluir una pequeña nómina de diplomáticos, como Enrique

---

<sup>56</sup> Almazán Tomás, D., “La seducción de Oriente: de la *Chinoiserie* al *Japonismo*”, en *Artigrama*, n° 18, 2003, p. 99.

<sup>57</sup> Barlés, E., “Luces y sombras en la historiografía del arte japonés en España”, en *Artigrama*, n° 18, 2003, p. 44.

<sup>58</sup> Almazán Tomás, D., “La seducción de Oriente”, p. 86.

<sup>59</sup> Sobre este tema Cf. Barlés, E., “Luces y sombras en la historiografía del arte japonés en España”, pp. 46-47.



Dupuy de Lôme (1851-1904), diplomático en Yokohama entre los años 1873-75, que publicó dos obras dedicadas a Japón, una de ellas dedicada a describir los aspectos histórico-culturales de Japón titulada *Estudios sobre Japón*<sup>60</sup>.

Un último grupo de obras que presentan una visión general de la cultura japonesa está protagonizado por autores que no visitaron Japón pero que lo conocieron a través de las exposiciones universales. Destaco, en particular, el libro de Antonio García Llansó titulado *El Japón*, publicado en 1905, probablemente el primer libro de *Japonología*. Una especialidad que se desarrollaría a partir del siglo XX, como veremos a continuación.

## **1. LA INTRODUCCIÓN DE LA FILOSOFÍA JAPONESA EN ESPAÑA DESDE LA PERSPECTIVA ACADÉMICA**

### **A) Los primeros japonólogos**

No será hasta el siglo XX cuando surjan los primeros “japonólogos”, estudiosos de la cultura nipona, que darán a conocer en España a través de la publicación de ensayos y traducciones de textos fundamentales de la literatura y el pensamiento japonés.

Entre estos nombres ilustres figuran los profesores Federico Lanzaco Salafranca, Fernando Rodríguez Izquierdo, José María Ruíz, Ángel Ferrer, Jesús González Valles, Fernando García Gutiérrez, Antonio Cabezas García o Justino Rodríguez, estos dos últimos vinculados con la Universidad de Tenri.

La gran mayoría de ellos partieron con misioneros en los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado, una época que en España coincide con los años de la posguerra de la Guerra Civil española (1936-39). Todos ellos poseen una formación muy sólida, adquirida en España y completada en Japón o en otros países, que incluye el conocimiento de lenguas (además de ser bilingües en español y japonés). Fueron miembros de órdenes religiosas católicas como la Compañía de Jesús, la orden Dominica o la Orden Claretiana. Siguiendo sus biografías comprobamos que algunos de ellos se secularizaron y desarrollaron su carrera profesional en universidades japonesas. Otros regresaron a España. En ambos casos, la labor de difusión de la literatura y el pensamiento japonés a través de publicaciones, traducciones o de su labor docente fue muy relevante.

La presentación de sus biografías y publicaciones desborda los límites de este trabajo, pero es preciso reconocer que ellos fueron los primeros japonólogos españoles que elaboraron trabajos científicos según patrones académicos rigurosos, siendo los pioneros de lo que se ha denominado en ocasiones la “Niponología española”.

---

<sup>60</sup> Cf. Dupuy de Lôme, Enrique, *La seda, su cultivo y su producción en el imperio japonés*, Madrid, Imprenta T. Fortanet, 1875. Y el titulado *Estudios sobre el Japón*. Madrid, Est. tip. «Sucesores de Rivadeneyra», 1895.

## **B) Los estudios de Japón en las Universidades españolas**

De todos ellos, quisiera destacar la labor de Justino Rodríguez, profesor de la Universidad de Tenri que facilitó el establecimiento de relaciones institucionales entre la Universidad de Santiago de Compostela y la Universidad de Tenri, siendo además profesor invitado en la universidad compostelana en diversas ocasiones. A él confiamos la cuidada selección de ponentes, tanto japoneses como españoles que participaron en los IX Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago, dedicados al tema “Galicia y Japón: del sol naciente al sol poniente”, celebrados en las Universidades de Santiago de Compostela y A Coruña, y en la Fundación Caixa Galicia de Pontevedra, los días 8, 9 y 10 de noviembre de 2007. Tomaron parte en este evento los japonólogos Federico Lanzaco Salafranca (Barcelona 1929) y Antonio Cabezas García (Palma del Condado, Huelva 1931-Huelva, 2008); así como los profesores de Japón: Justino Rodríguez (Univ. Tenri), T. Sumita (Univ. Nihon-Mishima), W. Hirata (Univ. Kansai), S. Ando (Univ. Ryukoku), E. Terao (Univ. Kansai), Y. Sawai (Univ. Tenri), S. Tsuzumi (Univ.Kansai), J. Katakura (Univ. Tenri).

El trabajo de estas personalidades fue continuado a partir de la década de los 80 del siglo pasado y primeros años del siglo XXI por profesores universitarios que promovieron el conocimiento de distintos aspectos de la cultura japonesa en España, en áreas como la filosofía, la literatura, el derecho, la economía, las religiones, las artes, las ciencias sociales y políticas, etc. Se trata de una amplísima nómina de personas vinculadas a universidades españolas donde se imparte japonés y filosofías orientales (Madrid, Barcelona, Zaragoza, Salamanca, Málaga, Alicante, Sevilla, Granada, Santiago de Compostela, etc.), algunas de ellas con centros especializados en estudios orientales.

Otras instituciones a las que están vinculados los investigadores actuales sobre pensamiento japonés son la Casa Asia (con sedes en Madrid y Barcelona); o la Fundación Japón, creada en 1972 mediante una disposición especial de la Dieta japonesa (con su sede central en Tokio y que funciona en veinticuatro países, entre ellos España). Hay también asociaciones que promueven los estudios dedicados a pensamiento japonés como el Instituto Español de Japonología, fundado en 1991; la Asociación de Estudios Japoneses en España, fundada en Madrid en 1992; o la Asociación Española de Estudios de Asia Oriental, que nació en el 2016. En la Comunidad autónoma de Galicia (España) se ha creado en el año 2017 la Sociedad Gallega de Estudios Nipones (SENI), que ha organizado hasta la fecha dos Encuentros Internacionales sobre Estudios Japoneses en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela, así como otras actividades de difusión de la cultura japonesa.

## **2. T. IZUTSU EN LAS PUBLICACIONES ESPAÑOLAS DEDICADAS FILOSOFÍA JAPONESA**

Un paso más en el conocimiento de la filosofía japonesa lo protagonizaron los primeros

autores en difundir historias de la filosofía y selecciones de textos del pensamiento japonés en España, en donde aparece por primera vez la figura y la obra de Toshihiko Izutsu.

### A) Izutsu en la primera *Historia de la Filosofía japonesa en España*

En este campo, destaca la obra del profesor Jesús González Valles, titulada *Historia de la Filosofía Japonesa*, obra publicada en Madrid en el año 2000 y reeditada en 2014, con un Prólogo del profesor Alfonso Falero de la Universidad de Salamanca<sup>61</sup>. Una presentación sintética de este largo recorrido histórico de la filosofía japonesa aparece en el libro colectivo *El legado filosófico y científico del siglo XX*, en el que Jesús González Valles escribe el capítulo 41 titulado “El pensamiento japonés”<sup>62</sup>. En él distingue la historia autóctona del pensamiento japonés, cuyas raíces se hunden en las primeras obras mitológicas e históricas, de la evolución del pensamiento japonés tras la introducción de la filosofía occidental a partir de la época Meiji.

“Cada época de la historia nipona -nos dice el autor- tiene sus características propias y muestra un abanico de peculiaridades que enriquecen considerablemente ese patrimonio filosófico. La línea ideológica pasa desde el animismo primitivo hasta el sintoísmo, el confucianismo, el taoísmo y el budismo. (...) La filosofía occidental, que a partir de la época Meiji entró en Japón, no llegó a un desierto sino a un país rico en patrimonio ideológico (...) El choque no fue violento, sino que, en virtud del antiguo principio oriental de la ‘coincidencia de los contrarios’, el pensamiento tradicional japonés y la filosofía venida del lejano occidente se dieron la mano para convivir en pacífica armonía”<sup>63</sup>.

Jesús González Valles es un sacerdote dominico y doctor en Teología por la Universidad de Santo Tomás de Roma, nacido en Villaherreros (Palencia) en 1929 y fallecido en el año 2007. Permaneció en Japón como misionero desde 1955 a 1976. Estudió literatura japonesa en la Universidad Nanzan de Nagoya. Ejerció tareas como docente e investigador en Colegio Aikô de Matsuyama y en la Universidad Seisen de Tokio, entre otros centros. Desde el curso 1976/77 fue profesor del Instituto de Teología "Santo Tomás" de Madrid. Es autor de traducciones de obras literarias japonesas y ha publicado numerosas monografías y artículos sobre las religiones, cultura y pensamiento filosófico de Japón. Por su larga dedicación a esta labor, en 1995 recibió del Gobierno japonés la condecoración del Sagrado Tesoro Zuihōshō. Aunque la obra publicada por González Valles es amplia, abordando temas como la influencia mística alemana en el pensamiento de Nishia Kitaro, las influencias judeo-cristianas en la tradición religiosa japonesa, el sintoísmo, el Japón de Francisco Javier, filosofía y religión en el pensamiento budista, la filosofía de la guerra en el pensamiento japonés, el racionalismo japonés de Banto Yamakata, o la influencia del tomismo en el pensamiento japonés

---

<sup>61</sup> González Valles, J., *Historia de la filosofía japonesa*, Madrid, Tecnos 2000 (562 p.).

<sup>62</sup> González Valles, J., “El pensamiento japonés” en Garrido, M. et al., *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Madrid, Cátedra 2005, pp. 989-998.

<sup>63</sup> *Ibidem*, pp. 989-990.

moderno<sup>64</sup>. La profesora Elena Barlés señala que el padre Jesús González se especializó en los filósofos Nishida Kitarô, Tanabe Hajime y en los autores de la Escuela Filosófica de Kioto<sup>65</sup>. Aunque, sin duda, su obra más completa, fruto de una prolongada investigación es la *Historia de la Filosofía Japonesa*. Sobre ella nos dice Elena Barlés que “constituye un auténtico hito historiográfico en el panorama de los estudios realizados sobre Japón en España. Este libro, fruto de muchos años de reflexión y trabajo, es de imprescindible lectura para los amantes del pensamiento universal y para todo aquel que quiera profundizar en esa materia, además de un manual básico para los docentes que impartimos en España enseñanzas sobre Japón y para los alumnos que las cursan”<sup>66</sup>. Por su parte, Alfonso Falero nos indica en el Prólogo de la obra que “dentro de la bibliografía en castellano se trata de un texto único en su género, por su extensión, su documentación y su carácter”<sup>67</sup>.

Toshihito Izutsu aparece citado por primera vez en el capítulo 19, titulado “Tendencias filosóficas actuales”, más concretamente en el apartado dedicado al tema “Filosofía Comparada”. Según señala González Valles, existe una línea de investigación histórica de gran pujanza en el Japón de la segunda mitad del siglo XX dedicada a los estudios comparativos sobre historia de la filosofía, mencionado a Kumatarô Kawada (1899-1981), Kenshirô Tamagi (1915- ) e indicando que en esta dirección avanzan una larga lista de investigadores. Al hablar de los estudiosos del islamismo es cuando introduce a Izutsu en los siguientes términos: “Se realizan también análisis semánticos y estudios comparativos sobre el islamismo En este campo destaca Toshihiko Izutsu (1914-) cuyos escritos sobre el misticismo, la cultura y otros aspectos del islam constituyen una rica aportación al estudio comparativo de las religiones”<sup>68</sup>.

Efectivamente, Toshihito Izutsu (Tokio 1914-1993) fue uno de los grandes especialistas japoneses en filosofía islámica, con proyección internacional pues, además de enseñar en el Instituto de Estudios Culturales y Lingüísticos de la Universidad de Keiô (Tokio), fue profesor del Instituto de Estudios Islámicos de la Universidad McGill de Montreal (Canadá), en donde enseñó filosofía islámica entre los años 1969 y 1975. Fue también profesor de Filosofía en la Academia Imperial iraní de Filosofía en Teherán, regresando a Japón tras la revolución iraní de 1979.

Sin embargo, es también un profesor familiarizado con las tradiciones espirituales y filosóficas del pensamiento japonés y oriental, en general. Desde niño su padre, practicante del budismo zen y del arte de la caligrafía japonesa, lo introdujo en la práctica de *zazen* (坐禪 meditación Zen) y del *kôan* (公案), una práctica zen en la que el maestro formula un problema ilógico o una

---

<sup>64</sup> Puede verse una amplia relación de sus trabajos en español en la base de datos <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=1131734>, página que recoge referencias bibliográficas de materiales disponibles en los fondos de las Bibliotecas que participan en la base de datos Dialnet.

<sup>65</sup> Cf. Barlés Bágüena, E., “Prólogo”, en González Valles, J., *Filosofía de las artes japonesas. Artes de guerra y caminos de paz*, Madrid, Verbum, 2009, p. 13.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>67</sup> Falero, A., “Prólogo”, en González Valles, J., *Historia de la filosofía japonesa*, p. 15.

<sup>68</sup> González Valles, J., *Historia de la filosofía japonesa*, p. 498.

pregunta paradójica e intrigante al discípulo con el fin de que este la resuelva abandonando la argumentación racional y adentrándose en un sentido más elevado que trasciende el sentido literal de la cuestión. Es, en cierto modo, un camino interior hacia la iluminación, alternativo al discurso lógico-racional<sup>69</sup>. Izutsu dedica al kōan zen una obra, traducida al español en 1978 con el título *El kōan zen. Ensayo sobre el budismo zen*, en donde nos habla de este lenguaje alternativo al discurso lógico-racional para referirse a lo real. “El Zen ni evita ni desprecia el lenguaje. Exige únicamente que la lengua sea utilizada de un modo particular y no al azar. Exige igualmente que las palabras emanen de una fuente única y específica que podríamos denominar ‘la dimensión primaria de la realidad’”<sup>70</sup>. Y unas páginas más adelante añade: “está en misma naturaleza del lenguaje la posibilidad de articular la Realidad sin entidades fijas. Sin embargo, el Zen exige que el lenguaje sea articulado sin emplear nada, ni la mínima cosa”<sup>71</sup>. Los kōan para ejemplificar este hecho son numerosos y elocuentes en esta obra, y muestran una comprensión del zen y de sus técnicas de meditación y conocimiento que Izutsu no siempre comprendió y compartió.

Como ha señalado el profesor Juan José López, la estricta disciplina del padre de Izutsu para introducirlo en la práctica de la meditación generó inicialmente un rechazo a la tradición oriental y un interés por la filosofía y las lenguas occidentales, recuperando su interés por la filosofía oriental a raíz de su participación en las conferencias de Eranos, en Suiza, en las que participa en doce ocasiones<sup>72</sup>. De esta misma opinión es también el profesor K. Nakamura, para quien “Este pensamiento parece haberse fortalecido después de 1967, cuando comenzó a participar en la Conferencia de Eranos en Suiza y a dar conferencias sobre filosofía oriental. Regresó a Japón desde Irán después de la Revolución en 1979, y escribió, aparentemente de manera más asidua, muchos libros y artículos en

---

<sup>69</sup> Sobre el kōan nos dice Victor Hori que “el kōan es tanto el objeto que se busca como la búsqueda implacable de sí mismo. En un kōan, el yo contempla al no-yo directamente, sino bajo la apariencia del kōan (...).El practicante se convierte en el kōan que él o ella está tratando de entender” Sogen Hori, V. G., “Translating the Zen phrase book”, *Nanzan Bulletin* 23, 1999, p. 51.

<sup>70</sup> Izutsu, T., *El kōan zen. Ensayo sobre el budismo zen*, Madrid, Ed. Eyras, 1978, p. 22.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>72</sup> Cf. López Pazos, J.J., “El concepto de ‘filosofía oriental’ en T. Izutsu”, en Agís Villaverde, M. (ed.), *Identidad, memoria e historia. Actas de los XII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago, 2016, pp. 341-342. Juan José López ejemplifica la dureza de la disciplina paterna en una anécdota que nos cuenta el propio Izutsu: “Recibí de mi padre la enseñanza de su particular método de introspección. Más que decir que me enseñó, podría decirse que introdujo tal método a la fuerza en lo más profundo de mi ser. Su método consistía en lo siguiente: en primer lugar, tomar el pincel y caligrafiar el ideograma de *kokoro* (mente) y, durante un cierto periodo de tiempo, me obligaba a observarlo día tras día continuamente hasta que la vista ha madurado, momento en que rompiendo el papel me ordenaba: “No mires la letra escrita en el papel, sino contempla la letra inscrita en el interior de tu mente. Observa veinticuatro horas sin descanso, dispersando el conocimiento, concentrando todo en un solo punto.” Pasado otro período de tiempo ordenaba “destruye también y no dejes rastro la letra inscrita en el interior de tu mente. No observes la letra “*kokoro*”, sino el “*kokoro*” que se encuentra más allá de la letra y vive en ti mismo”; y dando todavía un paso más: “Deja de observar tu *kokoro*, abandona el delirio de la diferenciación interior-exterior y regresa al “*mu-kokoro*” (nada-mente). Intérnate en la *nada*, y no observes la *nada*”, Izutsu, T., *Shinpi tetsugaku (Filosofía mística), Izutsu Toshihiko Chosakushū 1 (Obras selectas de Toshihiko Izutsu, vol.1)*; Chuo Koronsha, 1991, p. 198. Encontramos de nuevo esta referencia en el trabajo de López Pazos, J.J., “La recepción de la filosofía occidental en Japón en los siglos XIX y XX” en Agís Villaverde, M., Iglesias Varela, A. (coords.): *Pensar Japón*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela/Sociedad Gallega de Estudios Nipones, (en prensa).

japonés sobre el pensamiento oriental y su importancia”<sup>73</sup>.

Su formación académica la realizó en la Universidad de Keiô, primero en el ámbito de los estudios de Economía y después en el ámbito de la Filología Inglesa, por el deseo de trabajar en su tesis de licenciatura con el profesor Junzaburô Nishiwaki (1894-1982), destacado poeta y crítico literario nominado al Premio Nobel de Literatura, del que sería asistente en 1937, una vez licenciado.

Su actividad docente, la realiza tanto en Japón como en el extranjero, en el ámbito de la metafísica y las escuelas del Sufismo islámico, Hinduismo advaita Vedanta, Budismo Mahayana (en particular, el Budismo Zen), la Cabala Judía y la Filosofía taoísta<sup>74</sup>. Su formación y su docencia e investigación le llevan, por lo tanto, a conocer las tradiciones de pensamiento occidentales y orientales. Un hecho que ha llevado al profesor Yoshitsugu Sawai a defender que Izutsu realiza un intento semántico de construir su *filosofía oriental*. En palabras del prof. Sawai:

“Izutsu tenía la intención de incorporar la profundidad de la conciencia, es decir, la dimensión de las experiencias metafísicas, representadas por términos como ‘vacío’ (空 *sūnyatā*) y ‘nada’ (無 *wu*). Desde su perspectiva de ‘articulación semántica’ (意味分節 *imi bunsetsu*) por lenguaje, cuya esfera abarca desde los pensamientos de Asia oriental hasta los de Oriente Medio, emprendió la ‘estructuralización sincrónica’ (共時的構造化 *kyōjiteki kōzōka*) de varios pensamientos orientales creando artificialmente ‘un espacio orgánico de pensamiento’. (...) Su teoría de una ‘articulación semántica por lenguaje’ constituye una base metodológica para su ‘estructuralización sincrónica’ de los pensamientos orientales”<sup>75</sup>.

Según nos comenta el propio Izutsu a propósito de este concepto reunificado de “filosofía oriental”, es en la época en la que permanece como profesor de filosofía islámica en la Universidad McGill de Canadá cuando surge en él dicha intuición. En el Prólogo de su obra *Sufismo y Taoísmo* explica que escribe este libro en la época en la que enseñaba filosofía islámica en el Instituto de Estudios Islámicos de la Universidad McGill. “En aquella época, empecé a tomar conciencia de que iniciaba gradualmente una fase de mi vida intelectual, buscando a tientas un nuevo tipo de filosofía oriental basado en una serie de estudios rigurosamente filológicos y comparativos de los términos clave de diversas tradiciones filosóficas de todo Oriente. Este libro fue el primer producto de mi empeño en este sentido”<sup>76</sup>.

Su extraordinaria capacidad para aprender lenguas (en su biografía se dice que era conocedor

---

<sup>73</sup> Nakamura, K., "The Significance of Toshihiko Izutsu's Legacy for Comparative Religion", en *Intellectual Discourse*, vol. 17, nº 2, p. 149.

<sup>74</sup> Cf. *Ibidem*, p. 156.

<sup>75</sup> Sawai, Y., “Pensamiento oriental como discurso de la experiencia metafísica: perspectivas semánticas de Izutsu”, en Agís Villaverde, M., Iglesias Varela, A. (coords.): *Pensar Japón*, (citado).

<sup>76</sup> Izutsu, T., *Sufismo y taoísmo. Ibn ‘Arabí, Laozi y Zhuangzi*, trad. española de Anne-Hélène Suárez Girard, Madrid, Siruela 1997 (reediciones, 2004, 2019), p. 13.

de más de treinta, entre ellas, árabe, persa, sanscrito, pali, chino, ruso y griego) le permitió traducir el Corán del árabe al japonés en el año 1958. Ofreció, de este modo, una traducción que mejoraba la realizada por Shûmei Ôkawa en 1950 de otras lenguas, siendo considerada una traducción más rigurosa y académica.

Su perfil intelectual ha llevado a algunos autores a presentar a Izutsu como uno de los más originales autores dentro del campo de la Filosofía y Religión Comparadas. Así, por ejemplo, lo defiende Kojiro Nakamura, profesor emérito de Estudios Islámicos en la Universidad de Tokio, en un trabajo de 2009 en el que señala que la herencia académica de Izutsu se puede comprender en torno a cuatro aspectos principales: su relación con el budismo, en particular con el budismo zen, su interés por el lenguaje y la semántica, su inclinación hacia el posmodernismo posestructuralista, que arranca con la lingüística de Ferdinand de Saussure y tiene su expresión filosófica en autores como Barthes, Lacan o Derrida; y, por último su interés por la Filosofía Comparada<sup>77</sup>. Fruto de este espíritu comparativista surge el establecimiento de puentes intelectuales entre la deconstrucción de Derrida y el punto de vista budista sobre el mundo<sup>78</sup>. Incluso dirá que “el misticismo en general es en un sentido una operación de deconstrucción en la religión tradicional”<sup>79</sup>.

### **B) Izutsu en *La Filosofía Japonesa en sus Textos***

También el pensamiento de Izutsu es citado en la más reciente obra colectiva titulada *La filosofía japonesa en sus textos* (Barcelona, 2016). La obra fue publicada originalmente en inglés en el año 2011 por University of Hawai'i Press (Honolulu), con el título *Japanese Philosophy. A Sourcebook*, siendo sus editores James W. Heisig, Thomas P. Kasulis y John C. Maraldo. Según señala la profesora Raquel Bouso García, persona a cargo de la edición española, la génesis de la obra data del año 2004, en el que se celebra un encuentro en Instituto Nanzan para el Estudio de la Religión y la Cultura de Nagoya, en el que se plantea elaborar una obra que presentase la variedad y riqueza de la filosofía japonesa a otros países, con presentaciones y fragmentos de los autores más representativos de cada tradición del pensamiento japonés. Se discutió la propia denominación “filosofía japonesa” y se

---

<sup>77</sup> Cf. Nakamura, K., "The Significance of Toshihiko Izutsu's Legacy for Comparative Religion", *Intellectual Discourse*, 2009, vol. 17, nº 2, pp. 148-149.

<sup>78</sup> En este sentido afirma Izutsu que “The ‘deconstructed’ world as depicted by Derrida is ... anything but stable, constant and solid, and all is floating. This image - experience of his is, I find, the most interesting point of his thought. For this is the world, according to the Buddhist viewpoint, to be seen in contemplation next to the stage of the annihilation of the ten thousand things”, Izutsu, T., *Selected Works of Toshihiko Izutsu*, 11 vols., Tokio, Chuokoronsha, 1991-1993, Supplement, p. 236 (cit. por Nakamura, K. Op. Cit., p. 149).

<sup>79</sup> Izutsu, T., *Selected Works of Toshihiko Izutsu*, vol. IX, p. 460. (cit. por Nakamura, K. Op. Cit., p. 149).

propusieron nombres de filósofos y obras de referencia para integrarlos en el índice de la obra. También se acordó publicar el libro no sólo en inglés sino en todas las lenguas presentes en aquel encuentro: francés, alemán, chino y español<sup>80</sup>.

La entrada dedicada a T. Izutsu fue redactada por J. W. Heisig y Carlos Rubio (pp. 931-939) e incluye una breve biografía (25 líneas) y una selección de varios fragmentos de las obras *Hacia una filosofía del Budismo Zen* (1977) y *Consciencia y Esencia* (1982).

La biografía sintetiza sus principales señas de identidad, tanto formativas, como académicas e investigadoras<sup>81</sup>: su formación zen y el amplio espectro de tradiciones filosóficas y místicas que estudió; sus dotes para el aprendizaje y manejo de lenguas, entre ellas el español; su graduación en la Universidad de Keiô, en la que enseñó catorce años; su docencia en Canadá e Irán; la fama que adquirió como uno de los expertos japoneses más importantes en el islam; su traducción del Corán al japonés y sus estudios sobre misticismo y pensamiento islámicos; su traducción de Lao-Tse al japonés; o sus trabajos sobre los *Upanishads*.

Se destaca, asimismo, que sus principales puntos de referencia en el budismo son Linji y Dôgen, aunque citando otras fuentes del Zen chino y japonés. En su comprensión del pensamiento budista se aprecia el tratamiento de la epistemología, la ontología, la teoría lingüística y la estética. De hecho, se menciona que colaboró con su esposa, Izutsu Toyoko, en varios ensayos y en una obra sobre estética japonesa.

Se señala, por último, que su posición filosófica madura podemos hallarla en su obra *Consciencia y Esencia* de 1982.

### 3. LA ACEPTACIÓN DE LA OBRA Y PENSAMIENTO DE IZUTSU EN ESPAÑA

#### A) Traducciones de su obra

Las traducciones al español de las obras de Izutsu son la puerta de entrada para la generalidad de investigadores que no conocen la lengua japonesa. Disponemos en este momento de las siguientes:

- *El kôan zen. Ensayo sobre el budismo zen*, Madrid, Ed. Eyra, 1978, Traducción al español (del francés *Le Kôan Zen*) y Prólogo de Juan García Atienza.
- *Sufismo y taoísmo. Estudio Comparativo de conceptos filosóficos clave. Volumen I: Ibn 'Arabî*, trad. española de Anne-Hélène Suárez Girard, Madrid, Siruela 1997 (reediciones, 2004, 2019).

---

<sup>80</sup> Cf. Bouso García, R., "Prefacio a la edición española", en Heisig, J.W., Kasulis, Th. P., y Maraldo, J.C. (eds.), *La filosofía Japonesa en sus textos*, Barcelona, Ed. Herder, 2016, pp. 21-22.

<sup>81</sup> Sintetizo la breve biografía redactada por Heisig, J.W. y Rubio López, C., "Izutsu Toshihiko (1914-1993)", en Heisig, J.W., Kasulis, Th. P., y Maraldo, J.C. (eds.), *La filosofía Japonesa en sus textos*, p. 931.



- *Sufismo y taoísmo. Estudio Comparativo de conceptos filosóficos clave. Volumen II: Laozi y Zhuangzi*, trad. española de Anne-Hélène Suárez Girard (del inglés *Sufism and Taoism. A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Madrid, Siruela 1997 (reediciones, 2004, 2019).
- *Hacia una Filosofía del Budismo Zen*, traducción de Raquel Bouso García (del original inglés *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977), Editorial Trotta, Madrid 2009.

## **B) Estudios sobre su pensamiento: congresos, trabajos académicos, publicaciones en la Universidad de Santiago de Compostela**

A día de hoy contamos con un conjunto de estudios sobre el pensamiento de Izutsu en congresos, así como trabajos académicos y publicaciones. Dentro de este último apartado nos permitimos destacar los trabajos realizados en la Universidad de Santiago de Compostela.

La Sociedad Interuniversitaria de Filosofía (SIFA), con sede en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela, nacida en 1993 bajo la presidencia ejecutiva de Carlos Baliñas Fernández y la presidencia honoraria del filósofo Paul Ricoeur, ha organizado en las ciudades de Santiago, Coruña y Pontevedra, tres Encuentros internacionales dedicados total o parcialmente al pensamiento y cultura japonesas en donde figuran trabajos y referencias sobre el pensamiento de Izutsu. Por orden cronológico, hay que mencionar:

- 1) Los *IX Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, dedicados al tema: “Galicia y Japón: del sol naciente al sol poniente”, celebrados en las ciudades de Santiago de Compostela, A Coruña y Pontevedra los días 8, 9 y 10 de noviembre de 2007. Las actas están publicadas en el Servicio de Publicaciones de la Universidad de A Coruña en 2008, bajo la coordinación de Marcelino Agís, Carlos Baliñas y Jesús Ríos Vicente. En esta publicación figura un trabajo de Y. Sawai titulado “Perspectivas religiosas de la naturaleza en Asia Oriental”, en el que se glosa el pensamiento de Izutsu tanto sobre el concepto de naturaleza, a través de sus escritos recogidos en los *Collected Papes of the Eranos Conference*<sup>82</sup>; como sobre el concepto de filosofía del budismo Hua Yen y su perspectiva de la realidad.
- 2) Los *XII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, dedicados al tema: “Identidad, Memoria e Historia”, que incluyeron una sección específica titulada “Identidad, Memoria e Historia en el Pensamiento Oriental”, celebrado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela

---

<sup>82</sup> Cf. Izutsu, T.: *The Oriental Structure of Oriental Philosophy: Collected Papes of the Eranos Conference*, (editado por Y. Sawai), vol. I y II Tokio, Keiô University Press, 2008.

los días 26, 27 y 28 de septiembre de 2013. Las actas están publicadas en el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela en 2016, estando a cargo la edición de Marcelino Agís y la coordinación a cargo de varios profesores de las Universidades de Santiago y A Coruña. En esta publicación figura un trabajo de Juan José López Pazos dedicado al tema “El concepto de ‘filosofía oriental’ en T Izutsu”, con una introducción biográfica<sup>83</sup>.

- 3) Los XIV *Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, dedicados al tema: “La Filosofía hoy: Necesidad de las Humanidades en la construcción del mundo del futuro”, que incluyeron un Panel titulado: “Filosofía y Humanidades en Japón. I Simposio Internacional de Estudios Japoneses”, coorganizado con la Sociedad Gallega de Estudios Nipones y celebrado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela los días 8, 9 y 10 de noviembre de 2017. Las actas están a punto de aparecer, editadas por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela en colaboración con la SENI y la SIFA, estando a cargo la edición de Marcelino Agís y Alba Iglesias. En esta publicación figura la conferencia de clausura pronunciada por el profesor Y. Sawai a la que ya he hecho referencia titulada “Oriental Thought as a Discourse of Metaphysical Experience: Izutsu’s Semantic Perspectives”, que aparecerá publicado el próximo año 2020.
- 4) Por último, me permito mencionar el Simposio Internacional “Caminos del Pensamiento”, co-organizado por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela, la SIFA, la SENI y el Grupo Aletheia de Vigo y celebrado en Santiago de Compostela los días 7, 8 y 9 de noviembre de 2019. En dicho encuentro internacional figuraba un Panel específico titulado “Caminos del Pensamiento Oriental”, organizado por la SENI, en cuyo programa figuraba una conferencia dedicada al pensamiento de Izutsu, pronunciada por el profesor Y. Sawai con el título “El camino de la Filosofía Oriental desde la Semántica Filosófica de T. Izutsu”.

Entre los trabajos académicos defendidos en la Universidad de Santiago de Compostela destaca la tesis doctoral de Juan José López Pazos, titulada “Esencia y Vacío en la obra de T. Izutsu y K. Nishitani”, defendida con éxito bajo mi dirección en el año 2013, y que contó con el asesoramiento del profesor Y. Sawai. La tesis del prof. López Pazos es relevante no solo por el estudio del pensamiento de los dos autores que focalizan la investigación (Izutsu y Nishitani) sino porque realiza una oportuna introducción a la cultura japonesa en la sociedad española actual, con especial referencia

---

<sup>83</sup> Cf. LÓPEZ PAZOS, J.J., “El concepto de ‘filosofía oriental’ en T. Izutsu”, en Agís Villaverde, M. (ed.), *Identidad, Memoria e Historia*, pp. 341-348.

a la filosofía japonesa contemporánea y su proyección editorial.

Me permito reseñar para terminar las obras de T. Izutsu relacionadas y comentadas en las siguientes obras, promovidas desde la facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela:

- 1) Basalo, M.R. y Parcerro Oubiña, O.: *O pensamento oriental en España. Guía bibliográfica*, publicada por el Seminario de Estudos Galegos, Sección Pensamento (Santiago de Compostela), 2016. En dicha obra figuran referenciadas las obras:
  - a) T. Izutsu, *Sufismo y taoísmo. Estudio Comparativo de conceptos filosóficos*, Madrid, Siruela (2. Vols.). Los autores presentan brevemente el autor, resumen el contenido de la obra y añaden un comentario crítico.
  - b) T. Izutsu, *hacia una filosofía del budismo zen*, Madrid, Trotta, 2009. Los autores presentan brevemente el autor, resumen el contenido de la obra e indican que existe una traducción anterior, hecha a partir de una adaptación francesa: *El Kôan Zen. Ensayos sobre el budismo zen* (Madrid, Ed. Eyras, 1980, 139 pp.).
- 2) González Fernández, M., Parcerro Oubiña, O., Cendón Conde, J., y Basalo, M.R. (eds.), *Philosophia Orientalis. A Filosofía Oriental desde Galicia*, Seminario de Estudos Galegos, Área de Pensamento, Santiago de Compostela, 2016. Los trabajos de Izutsu y la presentación a la edición de Y. Sawai de los *Collected Papers of Eranos* de Izutsu, aparecen referenciados en:
  - a. El capítulo de González Fernández, M., “Qué é a Filosofía Oriental. Unha ollada desde o Medioevo, unha ollada desde Galicia”, (pp. 9-43).
  - b. Apéndice II: Traducción en lengua gallega a cargo de Cendón Conde, J., de Izutsu, T., “Appendix”. “Reminiscences of Ascona”, en Izutsu, T., *The Structure of Oriental Philosophy: Collected Papers of the Eranos Conference*, 2 vols., Tokio, Keio University Press, 2008, vol. 1, pp. 283-289.
  - c. Apéndice III: Traducción en lengua gallega a cargo de Cendón Conde, J., de Sawai, Y., “Ensayo del editor”, en Izutsu, T., *The Structure of Oriental Philosophy: Collected Papers of the Eranos Conference*, 2 vols., Tokio, Keio University Press, 2008, vol. 1, pp. 215-223.

## **CONCLUSIÓN: TAREA PENDIENTE PARA UN MEJOR CONOCIMIENTO DE IZUTSU EN ESPAÑA**

Un análisis de la situación actual permite constatar que se ha avanzado mucho en el conocimiento de la cultura y del pensamiento japonés, en general, y de algunas de sus figuras más importantes. Juan José López Pazos en su tesis doctoral constataba este tímido avance y mostraba

cierta esperanza de cara al futuro. “Podemos, por tanto, concluir que, pese a que la cultura japonesa se encuentra todavía dando sus primeros pasos en la Península (Ibérica), se abre un horizonte esperanzador de cara al futuro. Hemos reducido nuestro análisis al mundo filosófico, pero el movimiento se está dando en todas las ramas de las ciencias humanas de modo prometedor”<sup>84</sup>. Es preciso, sin embargo, acometer varias tareas para promover un mejor conocimiento del pensamiento y LA obra de Izutsu:

- 1) En primer lugar, traducir y poner a disposición del público de habla hispana algunas obras fundamentales de Izutsu de las que todavía no existe versión española. La lengua japonesa sigue siendo una barrera demasiado difícil de superar, incluso para los interesados en pensamiento japonés. De no poder acometerse la edición de sus obras en español, la traducción de las conferencias pronunciadas en Eranos serían un buen punto de partida para ofrecer una síntesis panorámica de sus trabajos<sup>85</sup>.
- 2) En segundo lugar, sería preciso contar con alguna monografía sobre el pensamiento de Izutsu por parte de algún especialista que sirva como puerta de entrada a los lectores de lengua española.
- 3) En tercer lugar, sería muy interesante poder organizar en España un Simposio o Reunión Científica que congregase a varios expertos en la obra y pensamiento de Izutsu y que diese lugar a una publicación colectiva, animando al mismo tiempo a los investigadores a acercarse a su legado filosófico.

Queda un largo camino por recorrer, pero no partimos de cero pues, como espero haber mostrado, hemos dado ya los primeros pasos en la comprensión y difusión de su obra y pensamiento.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

Izutsu, T., *Selected Works of Toshihiko Izutsu*, 11 vols., Tokio, Chuokoronsha, 1991-1993.

\_\_\_\_\_: *The Oriental Structure of Oriental Philosophy: Collected Papes of the Eranos Conference*, (editado por Y. Sawai), vol. I y II Tokio, Keiô University Press, 2008.

\_\_\_\_\_: *El kôan zen. Ensayo sobre el budismo zen*, Madrid, Ed. Eyras, 1978, Traducción al español (del francés *Le Kôan Zen*) y Prólogo de Juan García Atienza.

\_\_\_\_\_: *Sufismo y taoísmo. Estudio Comparativo de conceptos filosóficos clave. Volumen I: Ibn 'Arabî*, trad. española de Anne-Hélène Suárez Girard, Madrid, Siruela 1997 (reediciones, 2004, 2019).

---

<sup>84</sup> López Pazos, J.J., “Esencia y Vacío en la obra de T. Izutsu y K. Nishitani” (tesis doctoral), Universidad de Santiago de Compostela, 2013. Publicada en formato electrónico en la base de datos <https://minerva.usc.es/xmlui/handle/10347/9331>

<sup>85</sup> Izutsu, T.: *The Oriental Structure of Oriental Philosophy: Collected Papes of the Eranos Conference*, (editado por Y. Sawai), vol. I y II Tokio, Keiô University Press, 2008.

\_\_\_\_\_: *Sufismo y taoísmo. Estudio Comparativo de conceptos filosóficos clave. Volumen II: Laozi y Zhuangzi*, trad. española de Anne-Hélène Suárez Girard (del inglés *Sufism and Taoism. A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Madrid, Siruela 1997 (reediciones, 2004, 2019).

\_\_\_\_\_: *Hacia una Filosofía del Budismo Zen*, traducción de Raquel Bouso García (del original inglés *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977), Editorial Trotta, Madrid 2009.

\_\_\_\_\_: Apéndice II: Traducción en lengua gallega a cargo de Cendón Conde, J. de “Appendix”. “Reminiscences of Ascona”, en Izutsu, T., *The Structure of Oriental Philosophy: Collected Papers of the Eranos Conference*, 2 vols., Tokio, Keio University Press, 2008, en González Fernández, M., Parceró Oubiña, O., Cendón Conde, J., y Basalo, M.R. (eds.), *Philosophia Orientalis. A Filosofía Oriental desde Galicia*, Santiago de Compostela, Seminario de Estudos Galegos, Área de Pensamento, 2016.

Agís Villaverde, M., Baliñas Fernández, C., y Ríos Vicente, J. (coords.), *Galicia y Japón: del sol naciente al sol poniente. Actas de los IX Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, A Coruña, Servicio de Publicaciones de la Universidad de A Coruña, 2008.

Agís Villaverde, M. (ed.), *Identidad, Memoria e Historia. Actas de los XII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 2016.

Agís Villaverde, M., Iglesias Varela, A. (coords.): *Pensar Japón*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela/Sociedad Gallega de Estudios Nipones, (en prensa).

Almazán Tomás, D., “La seducción de Oriente: de la *Chinoiserie* al *Japonismo*”, en *Artigrama*, nº 18, 2003.

AA.VV., *Japonismo: la fascinación por el arte japonés (catálogo de la Exposición)*, Barcelona, Fundación La Caixa, 2013.

Barlés Báguena, E., “Luces y sombras en la historiografía del arte japonés en España”, en *Artigrama*, nº 18, 2003.

Barlés Báguena, E., “Prólogo”, en González Valles, J., *Filosofía de las artes japonesas. Artes de guerra y caminos de paz*, Madrid, Verbum, 2009.

Basalo, M.R. y Parceró Oubiña, O.: *O pensamento oriental en España. Guía bibliográfica*, Santiago de Compostela, Seminario de Estudos Galegos, Sección Pensamento, 2016.

Bouso García, R., “Prefacio a la edición española”, en Heisig, J.W., Kasulis, Th. P., y Maraldo, J.C. (eds.), *La filosofía Japonesa en sus textos*, Barcelona, Ed. Herder, 2016.

Cabezas García, A., *El siglo Ibérico en Japón. La presencia hispano-portuguesa en Japón 1543-1643*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1995 (1ª reimpr. 2012).

Dupuy de Lôme, Enrique, *La seda, su cultivo y su producción en el imperio japonés*, Madrid, Imprenta T. Fortanet,

1875. Y el titulado *Estudios sobre el Japón*. Madrid, Est. tip. «Sucesores de Rivadeneyra», 1895.
- Falero, A., “Prólogo”, en González Valles, J., *Historia de la filosofía japonesa*, (citado).
- García Gutiérrez, F., “Presentación”, en *Lacas Nambam. Huellas de Japón en España. IV Centenario de la Embajada Keichô*, Madrid, Secretaría General Técnica, Ministerio de Educación Cultura y Deporte, 2013.
- González Fernández, M., Parceró Oubiña, O., Cendón Conde, J., y Basalo, M.R. (eds.), *Philosophia Orientalis. A Filosofía Oriental desde Galicia*, Santiago de Compostela, Seminario de Estudos Galegos, Área de Pensamento, 2016.
- González Valles, J., “El pensamiento japonés” en Garrido, M. et al., *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Madrid, Cátedra 2005.
- González Valles, J., *Historia de la filosofía japonesa*, Madrid, Tecnos 2000.
- Heisig, J.W., Kasulis, Th. P., y Maraldo, J.C. (eds.), *La filosofía Japonesa en sus textos*, Barcelona, Ed. Herder, 2016.
- Heisig, J.W. y Rubio López, C., “Izutsu Toshihiko (1914-1993)”, en Heisig, J.W., Kasulis, Th. P., y Maraldo, J.C. (eds.), *La filosofía Japonesa en sus textos*, (citado)
- Lisón Tolosana, C., *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*, Madrid, Akal, 2005.
- López Pazos, J.J., “El concepto de ‘filosofía oriental’ en T. Izutsu”, en en Agís Villaverde, M. (ed.), *Identidad, memoria e historia. Actas de los XII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago, 2016.
- Nakamura, K., "The Significance of Toshihiko Izutsu's Legacy for Comparative Religion", *Intellectual Discourse*, 2009, vol. 17, nº 2.
- Sawai, Y., “Pensamiento oriental como discurso de la experiencia metafísica: perspectivas semánticas de Izutsu”, en Agís Villaverde, M., Iglesias Varela, A. (coords.): *Pensar Japón*, (citado).
- Sawai, Y., “Perspectivas religiosas de la naturaleza en Asia Oriental”, en Agís Villaverde, M., et al. (coords.), *Galicia y Japón: del sol naciente al sol poniente*. (citado)
- Sawai, Y.: Apéndice III: Traducción en lengua gallega a cargo de Cendón Conde, J., de Sawai, Y., “Ensayo del editor”, en Izutsu, T., *The Structure of Oriental Philosophy: Collected Papers of the Eranos Conference*, 2 vols., Tokio, Keio University Press, 2008
- Sogen Hori, V. G., "Translating the Zen phrase book", *Nanzan Bulletin* 23, 1999.
- Villalba Fernández, J., “Japón, Date Masamune y la Embajada Keichô”, en *Lacas Nambam. Huellas de Japón en España. IV Centenario de la Embajada Keichô*, citado.

## スペインにおける井筒俊彦の著作と思想の受容

マルセリーノ・アヒース＝ビジャベルデ

スペイン・サンティアゴ・デ・コンポステラ大学教授

### 序

- A 日本文化とスペイン文化の邂逅 (16世紀)
- B ジャポニズム、すなわちエキゾチックなものの魅力 (19世紀)
- 1 スペインにおける日本哲学の受容
- 2 日本哲学関係の出版物と井筒俊彦
- 3 スペインにおける井筒の研究業績と思想の受容
  - A 著作の翻訳
  - B 教科書や研究発表における井筒哲学の存在
  - C 井筒の思想に関する研究—学術会議、学術論文、出版物—
- 結論 スペインにおける井筒の思想のより広汎な知識へ向けての課題

### 序

#### A 日本文化とスペイン文化の出会い (18世紀)

日本文化とスペイン文化の出会いは、16世紀、つまりスペインおよびポルトガルのイエズス会宣教師が1549年に日本へ到達したことによって始まった。

人類学者のカルメロ・リソン・トロサーナ (Carmelo Lisón Tolosana) が指摘するように、この出会いは、当初から「武力による征服や抑圧、思想の強制、黄金への欲望、植民地主義的レトリックなどのない、平和的なものであった。互いに敬意を払い、想像力を活かし慎重に人為的な文化変容が行われ、まれに見る唯一無二の出会いであった。そして異なる民族と文化の共生が可能で望ましいものであることが証明された」。約1世紀にわたるこの交流のなかで中心的役割を担ったのが、フランシスコ・ザビエルやコスメ・デ・トーレス、フアン・フェルナンデスといったイエズス会宣教師であった。この最初の出会いは、1640年にイエズス会士をはじめとする外国人が国外追放されたことにより、痛ましい結末を迎えることになる。初めての接触が悲しい結末に至ったばかりではなく、西洋との門戸を閉じ、さらに日本人の海外渡航を禁止したことによって、日本はスペインそして西洋諸国との文化接触を絶ち、長い鎖国の時代を迎えることになった。

歴史的な観点からすると厳密には、先に述べた事例が、イベリア半島と日本との間の初めての文化的接触であったというわけではない。ベネチアの商人で冒険家でもあったマルコ・

ポーロ（1254-1324）が記した『東方見聞録』は、東方に広大な世界が広がることを世に知らしめ、こうした地域と交易のルートをつ結びたいという欲求を西洋の人々に喚起することになった。こうして、イベリア半島と日本との間に初めてのルートが開かれた。最初に結ばれたのが、「ポルトガル・ルート」である。船はまずリスボンを出港し、16世紀初頭よりインドからマラッカ、（インドネシア、東ティモール、ペルシャ湾）さらに中国マカオまでを支配したポルトガル領インドの首府がおかれていたゴアを経由したあと、日本の貿易港長崎へ到着した。その後すぐに、「スペイン・ルート」も開かれることになる。このルートは、セビージャを出港したあと、大西洋を横断しヌエバ・エスパーニャのベラクルスを経由した。そこから、さらにアカプルコへ渡ったあと、フィリピンの首都マニラを目指し太平洋を横断した。フィリピンは1521年、フェルナンド・マゼラン（Fernando de Magallanes）によって発見されており、1571年にスペイン人探検家のミゲル・ロペス・デ・レガスピ（Miguel López de Legazpi）がフィリピン諸島支配の首都をマニラに定めていた。スペインのルートもポルトガルと同様、長崎港が目的地であった。

ここで指摘しておきたいのは、これら当初の出会い、あくまでも貿易が目的であったため、スペイン人もポルトガル人も、日本の国内に深く立ち入ることも、文化的な側面に関心を示すこともなかったということである。そうしたことから、真の文化交流はスペイン人宣教師の到来によって始まった、と考えられている。この点について、イエズス会士で日本研究家のスペイン人 Fernando García Gutiérrez（1928-2018）は、フランシスコ・ザビエルやコスメ・デ・トーレス、ファン・フェルナンデスら、3名のスペイン人イエズス会士が1549年来日したことにより、日本における本当の意味での東西文化交流が始まったのだと言う。彼ら宣教師は言語を学び、日本人と同様の暮らしをして、未知なる国の文化や習慣を習得するよう努めた。同時に、西洋の文化を日本人に伝えていったことで、16世紀半ばには真の交流が始まるようになった。さらに彼らの中では、宗教間の対話も生まれた。なぜなら、ヨーロッパ人はキリスト教の教理を身につけており、一方、日本人は、日本に根付いていた仏教の教えを彼らに伝えたからである。

おそらく、彼らが最も興味を覚えたのは思想という領域ではなく、芸術的な分野においてであろう。フランシスコ・ザビエルから聖母マリアの絵画を見せられた鹿児島の大名は、大変な衝撃を受けたという。その絵画の描かれ方が、全く未知のものであったからである。また、修道士たちが身につけていたロザリオなどの品々や、日本でも親しまれるようになるタバコやパン、カステラ、テンブラという言葉などがあつた。また1590年にはイエズス会士が印刷機を日本にもたらしている。

一方、当初は困惑をしたものの、日本の言語や習慣、芸術が西洋の人々の心を捉えていった。（貝殻の真珠層の部分を切り出した板状の素材を、漆地や木地の彫刻された表面にはめ込んで製作された工芸品など）後に「南蛮」と称される新しい芸術様式が生み出された。ザビエルの後継者、Alessandro Valigniano（1539-1606）の尽力により、のちに「天正遣欧使節」と呼ばれる4名の少年使節団が、1582年から1589年にかけてリスボンやマドリッド、



ローマを訪問した。カトリックにとって重要な拠点であるこれらヨーロッパの主要都市を巡るとともに、彼らの訪問はイエズス会の日本における成果を知らしめる機会にもなった。

これに続き、1614年には仙台藩主伊達政宗が、交易の許可を求めるためスペイン国王フェリペ3世およびローマ教皇・パウロ5世のもとに使節団を派遣した。この「慶長遣欧使節（けいちょうけんおうしせつ）」はフランシスコ会宣教師ルイス・ソテロを正使に、さらに約150名の日本人によって構成されていた。

支倉六右衛門常長（Hasekura Rokuemon Tsunenaga）率いる使節団は、セビリヤに到着し、17世紀初頭のスペインにおいて日本文化の存在を知らしめることになった。この訪問団の2つの痕跡がいまも残されている。1つは伊達政宗によるセビリヤ市長宛ての書簡で、金箔を散らした紙に達筆な筆で書かれたものである。現在はセビリヤ市文書館に保存されており、日本人の友好親善を図る思いが込められている。そしてもう1つが、コリア・デル・リオ村に長期滞在した、使節団の一部のグループである。彼らの痕跡は現在も、「ハボン（日本）」という住民の苗字に残されている。2013年には、日本スペイン交流年の企画として使節団400周年の式典が開催され、徳仁（Naruhito）皇太子（当時）が、コリア・デル・リオをはじめスペイン各地を訪問された。

残念なことに、こうして蓄積された当初の文化交流は、16世紀末から17世紀初頭にかけて頓挫した。スペインやヨーロッパ諸国には、日本を征服する意図があるといった恐怖心から、キリシタンは弾圧の対象となっていった。豊臣秀吉（1537-1598）の時代にも迫害が続き、西坂の丘では26人のキリシタンが処刑された。これは後に、「長崎の殉教者」として知られるようになる。1587年、秀吉は初めてのバテレン（宣教師）追放令を発令した。また1612年と1614年には、徳川幕府初代将軍の家康が禁教令を発布し、宣教師の国外追放と布教の禁止を命じそれを全国に広めた。1639年には、全てのヨーロッパ人が国外追放され、「鎖国」として知られる家康の対外政策が完結することになる。これによって、日本と（中国やオランダを除く）全世界との関係が劇的に減少していった。鎖国制度は、米国の艦隊が通商条約の締結を求めて来航した1853年まで維持され続けた。1868年、明治時代の到来とともに日本は海外に門戸を開き、これにより再びスペインをはじめヨーロッパ諸国からの関心が高まることになった。

## B ジャポニズム、すなわちエキゾチックなものの魅力（19世紀）

19世紀には、文化的観点のみならず政治的経済的にも、スペインと日本の再会が果たされた。当時の日本は、明治維新および西洋への開国に繋がる大きな変化の真ただ中であつた。スペインの女王イザベル2世の時代であったが、その時に初めて日本との外交を試みた。この政治の結果、スペインは日本に外交団を送り、1868年、神奈川で友好通商航海条約が交わされた。このようにスペインと日本の文化的および経済政治的交流が始まった。2018年にスペインにおいて、日西交流開始150周年に因んで、様々なイベントが開催された。その中に、サラゴサ大学で開催された「1868年条約—日本とスペインの友好関係の

元」が取り上げられるだろう。

1870年にスペイン外交の商業担当ティブルシオ・ロドリゲス・イ・ムニョスが明治天皇の招待を受け、翌年スペイン匿名全権大使がオランダとアメリカの代表者とともに京都を訪れた（英国やフランスの代表者は3年前に既に京都を訪れていた）。この時期にも、大学間の学術交流が始まった。1878年に、後に東京芸術大学となった設立されたばかりの東京帝国大学において、エルネスト・フランシスコ・フェノロサが論理学と美学の教授となった。この時から文化のおよび経済政治的交流が拡大された。

19世紀のヨーロッパでは、「ハボニスモ」と呼ばれる日本美術への関心が深まった。1860年の開港以来、遠くてエキゾチックな文化を知る意欲が増していた。一方、日本では、このプロセスは明治時代の文明開化の急速な西洋化による日本の伝統の見直しと一致している。フェノロサのような日本文化研究者が日本の伝統芸術の再評価に大きく貢献し、ヨーロッパのアバンギャルドに影響を与えた。1862年のロンドン万博や1888年のバルセロナ万博では、日本の陶器や美術が注目された。日本の木版画や絵画は19世紀末の印象主義、ポスト印象主義、モダン主義の画家たちに影響を与え、マネ、ボナール、トゥルース・ロトレック、デガー、ルノアール、モネ、ゴッホなどがハボニスモなしには考えることができない。スペインの画家マリアノ・フォルテトゥニの作品にもその影響が見られる。また、20世紀にキュビズムの画家も日本美学でみられるアシンメトリーを参考にした。

バルセロナを活動の中心にしていた芸術家が最もハボニスモの影響を受けた。アルマサンによれば、「19世紀末から20世紀の始まりにかけて、1888年の万博やモダン主義の流行、出版業界の影響を受け、ハボニスモが拡散した。中には、名家のマスシエルラ家が日本美学の収集や研究、普及に努めた。スペイン画家のジョアン・ミロはシュールレアリスム以前に、ゴッホのハボニスモを真似て、友達リカールを描く際、浮世絵を背景にした。しかし、その浮世絵を自ら描かずに直接に貼り付けていた。また、イラストの世界では、より一層、日本美学の影響が見られる。」

19世紀後半には、日本の信教の自由がスペイン宣教師の来日を誘った。日本に到着した宣教師は、16世紀から自分の信仰を隠し生活していたキリシタンコミュニティに出会った。エレナ・バルレスによれば、「1858年から宣教師が新たに来日し、外国人の滞在が許されていた港町で生活した。1865年に徐々に隠れキリシタン、つまり陰で代々にキリスト教の教えを伝授したキリスト教徒が世に出た。1873年にキリスト教の禁止令が廃止された。同時に、1862年にバチカンにおいて、1597年、日本で処刑された27名の殉教者が福者と認定され、1867年に日本列島で亡くなった他のキリスト教徒が同じく福者とされた。これを機に、スペインでは日本のキリスト教宣教についての著書の再版や殉教者についての著書が新たに出版された。」

このように、16世紀から広げられたスペインの日本への関心は、3つの観点から纏めることができる。それらは早期の通商交流、その通商交流を可能とする（不安定で内気な）政治的外交サポート、並びに16世紀に始まり17世紀18世紀に中断され、19世紀末20世

紀前半に再開された宣教活動。ザラゴサ大学のアルマサンが指摘したように、これらの3つの利益関係がヨーロッパの他の国と共通であった。「スペインの中国と日本への見方は西洋の見方とも言うべきものと大きく変わらない。また、よく混同される中国と日本の文化的影響はヨーロッパ中で同様にみられる。違いがあるとすれば、通商関係の時期の早さ（孤立していた日本の16世紀半ば）、スペイン外交の無能さと20世紀でも続く宣教の意志の3つである。」

19世紀半ばから日本の民族や文化を紹介する出版物がスペインに出現する。時には旅行記時には有名作家ブラスコ・イバーニェスの『小説家の世界一周』のような小説の形をとる。スペイン語圏の多くの作家が日本文化の紹介に貢献した。また外交の世界でも、1873—1875年、横浜で外交官を務めたエンリケ・ドゥブイ・ドゥ・ロムが日本について2冊の著書を出したが、『日本に関する研究』という作品の中で日本の文化史を紹介している。

最後に、日本文化を広く扱う作品の中に、日本に直接行かなくても万博会場でその魅力に出会った作家もいた。1905年に出版されたアントニオ・ガルシア・ジャンソの『日本』はその代表例であり、スペインにおける最初の日本研究の専門書となった。ハポノロヒア（日本研究）という研究分野は、このようにして生まれ、20世紀に進展した。

## 1 スペインにおける日本哲学の受容

### A 初期の日本研究者

20世紀に入りスペインでは、ようやく日本文化の専門家である「日本研究者」が現れるようになる。彼らは、日本の文学や思想の主要な作品について、その翻訳やエッセーを通して、日本を紹介していった。これら著名な研究者としては、Federico Lanzaco Salafranca, Fernando Rodríguez Izquierdo, José María Ruíz, Ángel Ferrer, Jesús González Valles, Fernando García Gutiérrez, Antonio Cabezas García o Justino Rodríguez 等を挙げることができる。特にカベサス先生とロドリゲス先生は天理大学関係者である。

彼らの多くは1940年代から50年代にかけて、宣教師とともに国を離れた。当時のスペインは、1936～39年まで続いた市民戦争が終結してまだ間もない時であった。彼らは全て、スペインで高度な教育を受けたあと、日本や他の国々でも研鑽を積んだ。スペイン語・日本語のバイリンガルでありながら、外国語の習得にも努めた。また、イエズス会やドミニコ会、あるいはクラレチアン修道会などの会員でもあった。伝記によれば、彼らの中には、後に教会から離れて日本の大学で専門課程に進む者や、あるいはスペインへの帰国を選んだ者もいた。いずれにせよ、翻訳や出版物、または教育者として立場を通して、日本の文学や思想を広く知らしめた功績は高く評価に値する。

時間の関係で、彼らの作品や伝記に関する紹介は割愛するが、明らかに言えることは、彼らが学問的な手法に基づく学術研究を行った初めてのスペイン人日本研究者であり、「スベ

インの日本学研究」と呼ばれる分野でのパイオニアであったということである。

## B. スペインの大学における日本研究

先に挙げた研究者の中で、とくにここでは Justino Rodríguez 天理大学名誉教授の業績を強調しておきたい。彼は Santiago de Compostela 大学と天理大学との協定締結に貢献され、また Compostela 大学の客員教授としても長年務められた。2007年11月8日から10日までの間、Santiago de Compostela 大学や A Coruña 大学、また Caixa Galicia de Pontevedra 財団を会場に、第9回国際哲学学会「ガリシアと日本：日の出から夕日へ」が開催されたが、Rodríguez 先生にはその学会に参加くださる日本、スペインそれぞれの発表者の選考を依頼させていただいた。スペインからは、Federico Lanzaco Salafranca (Barcelona 1929) y Antonio Cabezas García (Palma del Condado, Huelva 1931- Huelva, 2008)が、また日本側からは Justino Rodríguez (Univ. Tenri), T. Sumita (Univ. Nihon-Mishima), W. Hirata (Univ. Kansai), S. Ando (Univ. Ryukoku), E. Terao (Univ. Kansai), Y. Sawai (Univ. Tenri), S. Tsuzumi (Univ. Kansai), J. Katakura (Univ. Tenri)といった先生方にご参加いただくことができた。

こうした方々による研究は、1980年代から21世紀初頭以降も大学の研究者によって継続され、彼らはスペインにおいて、哲学や文学、法学、経済、宗教、芸術、社会科学さらに政治など、日本社会に関するさまざまな研究成果を蓄積させていった。

彼らは、(Madrid, Barcelona, Zaragoza, Salamanca, Málaga, Alicante, Sevilla, Granada, Santiago de Compostela, etc.)など日本語や東洋哲学の講義が行われているスペインの大学に所属しており、その大学の中には、東洋研究に特化した研究所が設けられているところもある。

日本思想の研究者が現在、所属しているその他の研究所には、Casa Asia (Madrid と Barcelona に拠点) や、1972年に設立された特殊法人国際交流基金(東京に本部を置き、海外24カ国に拠点があり、その1つがスペイン)がある。その他にも、日本思想に関する研究を促進する団体としては、1991年に設立されたスペイン日本学研究所 (Instituto Español de Japonología) や、2016年に誕生したスペイン日本研究会 (Asociación de Estudios Japoneses en España) がある。ガリシア自治州には2017年、ガリシア日本研究会 (Sociedad Gallega de Estudios Nipones - SENI) が創設され、現在までに Santiago de Compostela 大学哲学部を会場に2回の日本研究国際学会が開催された他、日本文化普及に向けたさまざまな活動が行われている。

## 2 日本哲学関係の出版物と井筒俊彦

スペインにおける日本哲学研究に大きく貢献したのは、初めて日本哲学史および日本哲学の文献集を出版した研究者である。それらの出版物には、初めて井筒俊彦の人物像と著作

が紹介されている。

## A スペイン初の『日本哲学史』と井筒

この分野ではヘスス・ゴンザレス・バジェスが初めてマドリードで2000年に『日本哲学史』を出版し、2014年にアルフォンソ・ファレーロの前書きを添えて再版した。また、簡略された日本哲学史が同じくゴンザレス・バジェスによって『20世紀の科学と哲学の遺産』の41章「日本思想」に収録されている。そこでは、神話や古代歴史に根を張る日本特有の思想と明治維新以降の西洋哲学の影響を受けた日本哲学を区別している。

「日本史のそれぞれの時代の特徴は日本哲学も特徴づけている。思想の軸は古代のアニミズムから神道、儒教、道教と仏教を貫いている。(…)明治時代の日本に入った西洋哲学は思想遺産の豊かな国に着いた。(…)なお、東洋の「矛盾的自己統一」に従って、西洋哲学は日本の思想と衝突せず、手を繋ぐような形で平穏に共存するようになった。」

ローマのトマス・アクィナス大学の神学博士、並びにドミニコ会の一員であった、ゴンザレス・バジェスは1919年スペインのパレンシアに生まれ、2007年に他界した。日本では1955年から1976年の間、伝道師として滞在した。名古屋の南山大学で日本文学を学び、松山の愛好学園や東京の清泉女学院などで教鞭をとった。1976年度より、マドリード・トマス・アクィナス神学学院の教授となった。日本文学の翻訳や日本文化に関する論文を多く執筆し、1995年に瑞宝章受章。ゴンザレス・バジェスの著書のテーマは広く、中には西田幾多郎に見られるドイツ神秘学の影響や、日本宗教におけるユダヤキリスト教の影響、神道、フランシスコ・ザビエルの日本、宗教と哲学としての仏教、日本思想における戦争哲学、山片蟠桃と理性主義、現代日本思想におけるトマス主義の影響などが挙げられる。エレナ・バルレスによると、ゴンザレス・バジェスが西田幾多郎、田辺元を初めとする京都学派を特に研究した。なお、長年の結晶となったゴンザレスの最も完全な作品は『日本哲学史』である。この著書について、エレナ・バルレスが「スペインにおける日本研究の画期的な出来事。長年の努力の重ねである、当作品は哲学に興味を持つ全員にとって必要不可欠な読書となり、スペインで日本文化について教える者、学ぶ者にとっては基本的な教科書となった」。アルフォンソ・ファレーロの前書きでは、「スペイン語の参考本の中で唯一無二の作品である」と評価される。

井筒俊彦については「第19章現在の哲学主流」の1節「比較哲学」に初めて言及されている。ゴンザレス・バジェスによると、20世紀後半では哲学史の比較哲学的研究が盛んになり、川田熊太郎(1899-1981)を初めとする長い研究者のリストが紹介されている。イスラーム研究について述べる際、井筒を以下の通り紹介している。「イスラームについても、比較意味論的研究が行われているが、その中では、イスラームの文化や神秘主義に関する井筒俊彦の研究が比較宗教学に大きく貢献している」。

確かに、井筒俊彦は日本のイスラーム研究の第一人者で慶應義塾大学言語文化研究所だけでなく、カナダのマックギル大学でもイスラーム哲学を教え、更にイランの王立哲学アカ

デミーで教授として勤めた。

ところが、日本思想および東洋思想の伝統についても詳しかった。子どもの頃、禅仏教徒であった井筒の父は、子どもに坐禅や公案について教えた。公案とは、禅の師が弟子に矛盾的な問題を示し、弟子の非論理的考察を誘い、問題の文字通りの意味を超越する答えを求めるものである。換言すれば、論理に頼らない悟りへの道。1978年にスペイン語訳が出版された『禅公案』において、井筒は論理的考察を超越する言語について以下の通り述べている。「禅は言語を見下したり避けたりはしない。言語につけられる唯一の条件は正しく使われることだ。また、言葉の元を「存在の最深層」に求める。」数頁後にも、「無本質的リアリティの分節機能は言語に含まれている。が、禅において、言語の分節機能は無の状態から発動する」。この著書には多くの公案の実例が掲載され、井筒の禅仏教に関する深い理解が垣間見える。

ファン・ホセ・ロベスが指摘するように、父の厳しい禅教育が井筒に東洋文化への拒否反応を引き起こし、西洋言語と西洋哲学への興味を間接的に誘った。スイスで行われたエラノス会議への参加を通じて、井筒は東洋への興味を取り戻した。中村も同様の意見を述べている。「東洋哲学についての講演をスイスのエラノス会議で始めた1967年よりこの考えが強くなった。1979年イラン革命の後、日本に帰って、東洋思想についての著作、学術論文を多く執筆した」。

慶応義塾大学では経済学部に入學したが、ノーベル文学賞にもノミネートされた詩人で文学評論家の西脇順三郎の元で卒業論文を書きたいという思いから英文学部に編入學した。1937年の卒業後は西脇の助手となった。

教鞭をとってから、日本や海外で形而上学、イスラームのスーフィズム、ヒンドゥー教の不二一元論、大乘仏教（特に禅仏教）、ユダヤ教のカバラ、道教について教授した。教育と研究が井筒に西洋と東洋の思想伝統に関する関心をもたせた。澤井義次によれば、井筒は東洋哲学の意味論的構築を試みた。

「井筒は深層意識、つまり「空」や「無」で表現される形而上学的体験、を取り入れようとした。近東から東洋の諸伝統で共通するコトバの意味分節の視点から、それらの思想伝統の共時的構造化を利用し、人為的に思想関連的空間を造った。(…)井筒のコトバの意味論的分節が東洋思想の諸伝統の共時的構造化の方法論的ベースとなる。」

井筒自身が言うように、マックギル大学での教授時代に初めてこの発想が現れた。『スーフィズムと老荘思想』の前書きでは、マックギル大学のイスラーム研究所でイスラーム哲学を教えている時に執筆していたと述べている。「あの頃は自分の研究人生の新しいステップが段階的に始まっていたことを意識した。手探りで東洋の全思想伝統のキータームの文献的比較的研究をベースにした新しい東洋哲学を探求していた。この著書はそういう試みの初めての産物である。」

アラビア語、ペルシャ語、サンスクリット語、パリ語、中国語、ロシア語、ギリシャ語を含む30か国語以上を習得した井筒の外国語能力は、1958年に井筒のクルアーンの日本語

訳を可能にした。他言語から翻訳されていた1950年の大川訳を向上し、もっとアカデミックな翻訳となったと評価された。

知識人としての人物像によって、比較宗教や比較哲学の分野で、井筒は最もオリジナルな著者として紹介されるようになった。東京大学イスラーム学科名誉教授の中村廣治郎が2009年に発表した論文では、井筒の思想を4つの特徴から分析している。仏教（特に禅仏教）との関係、言語と意味論への興味、ソシュールの言語学から始まり、バルト、ラカンやデリダに哲学的表現されたポスト構造主義への傾向、そして最後に比較哲学への関心。比較哲学への関心の結晶として、デリダの脱構築と仏教の世界観の関連づけがあげられる。井筒のコトバを借りれば、「一般的に神秘主義は伝統宗教の脱構築である」という。

## B 『日本哲学資料集』と井筒哲学

最近、出版された『日本哲学資料集』においても、井筒の思想が紹介されている。原書は2011年、ハワイ大学でハイジック編『日本哲学の原典』(*Japanese Philosophy: A Sourcebook*)として出版された。スペイン語版の編集を担当したラケル・ボウソによれば、この著書は2004年に名古屋にある南山大学宗教文化研究所で開催された研究会がきっかけとなり、主な哲学者やそれらの文献を利用し、海外に様々な日本哲学を紹介することを目的としたものである。そこで「日本哲学」という名称それ自体だけでなく、掲載される哲学者や作品について議論されている。また、英語だけでなく、その場にいた研究者の言語、つまりフランス語、ドイツ語、中国語とスペイン語で出版することにもなった。

井筒に関する紹介文はハイジックとカルロス・ルビオによるもので、井筒の略歴(25行)の他に『禅仏教の哲学に向けて』と『意識と本質』の抜粋が掲載されている。略歴のなかでは、井筒の人物像を形成した主な教育歴と研究歴が述べられている。禅の教育や学んだ哲学伝統、外国語(スペイン語を含む)や学習能力、慶応義塾大学卒業後の同大学での教授歴、カナダとイランでの経験、イスラーム研究者としての評価、クルアーンの邦訳、神秘主義研究、老子の邦訳、ウパニシャッド研究などが紹介されている。

また、仏教研究において日本と中国の禅仏教の文献トを使いながら、臨済と道元を主な研究対象としたことが指摘されている。井筒の仏教理解では、美学、言語論、存在論、認識論に関する研究がみられる。日本美学についての著作も、妻であった井筒豊子と一緒に執筆している。最後に、井筒の最終的な哲学体系が、1983年に出版された『意識と本質』に収録されていることも指摘されている。

## 3. スペインにおける井筒の著作と思想の受容

### A 著作の翻訳

日本語を知らない研究者にとって、井筒の著作のスペイン語訳が井筒哲学への第一歩で

ある。現時点、以下の著作のスペイン語訳が出版されている：

- ・『禅公案—禅仏教に関するエッセー』 Eyraas 出版、マドリード(1978)。西訳（仏訳より）と前書き：ガルシア・アルテンザ ファン
- ・『スーフイズムと老荘思想—比較哲学試論—第1巻：イブン・アラビー』 Siruela 出版、マドリード(1997、2004、2019)。西訳：スアレス・ジラルド アン・エレンヌ
- ・『スーフイズムと老荘思想—比較哲学試論—第2巻：老子と荘子』 Siruela 出版、マドリード(1997、2004、2019)。西訳：スアレス・ジラルド アン・エレンヌ
- ・『禅仏教の哲学に向けて』 Trotta 出版、マドリード(2009)。西訳：ボウソ・ガルシア ラケル

## B 井筒の思想に関する研究—学術会議、学術論文、サンティアゴ・デ・コンポステラ大学の出版物

今日、井筒の思想に関する学術論文および出版物がある。ここでは特にサンティアゴ・デ・コンポステラ大学で発表されたものについて注目したい。

1993年にカルロス・バリーニャス・フェルナンデスを会長に、並びにポール・リクールを名誉会長に設立されたサンティアゴ・デ・コンポステラ大学を起点にする大学間哲学学会は、今までスペイン、ガリシアのア・コルーニャ市、ポンテベドラ市およびサンティアゴ・デ・コンポステラ市において3回日本の文化と思想に関する学術大会を開催した。開催順に挙げれば、次のようになる。

1. 第9回サンティアゴ巡礼の道国際哲学会議：「ガリシアと日本：日の出の地から日暮れの地へ」。2007年11月8~10日。サンティアゴ・デ・コンポステラ市、ポンテベドラ市、ア・コルーニャ市で開催。本大会の発表は2008年ア・コルーニャ大学で論文集として出版された（マルセリーノ・アヒス、カルロス・バリーニャス、ヘスス・リオス編）。この本に収録されている澤井義次の「東洋における宗教的自然観」において、井筒哲学の自然観および華嚴思想のリアリティの概念について紹介されている。

2. 第12回サンティアゴ巡礼の道国際哲学会議：「アイデンティティ、メモリー、ヒストリー」。2013年9月26~28日。サンティアゴ・デ・コンポステラ大学で開催されたこの大会では「東洋思想におけるアイデンティティ、メモリー、ヒストリー」のパネルが設けられた。大会の論文集は2016年にサンティアゴ・デ・コンポステラ大学で出版された（マルセリーノ・アヒス他編）この本にはファン・ホセ・ロペス・パソスの「井筒俊彦における東洋哲学の概念」が収録されている。

3. 第14回サンティアゴ巡礼の道国際哲学会議：「哲学の現在—将来の建設のための人文学の必要性」。2017年11月8~10日。ガリシア日本研究会と大学間哲学学会共催でサンテ



ィアゴ・デ・コンポステラ大学で開催されたこの大会では「日本における哲学と人文学—第1回国際日本研究会—」のパネルが設けられた。論文集は本年度出版予定（マルセリーノ・アヒス、アルバ・イグレシアス編）。この本には、先ほど話した澤井義次の「形而上学的体験のディクールとしての東洋思想—井筒意味論の視座から」が収録されている。

4. 最後に、サンティアゴ・デ・コンポステラ大学哲学部、大学間哲学学会、ガリシア日本研究会、アレーティア・グループの共催によって開催された「第1回思想の道国際シンポジウム」について一言。2019年11月7~9日。サンティアゴ・デ・コンポステラ市で開催された当シンポジウムでは「東洋思想の道」のパネルが設けられ、澤井義次が「井筒哲学的意味論からみた東洋哲学の道」を発表した。

サンティアゴ・デ・コンポステラ大学で認められた学術論文のなかでは、ファン・ホセ ロペス・パソスの博士論文「井筒俊彦と西谷啓治における空と本質」を忘れてはならないだろう。2013年、マルセリーノ・アヒスを指導教官とし、澤井義次のアドバイスの許で執筆した博士論文は、井筒と西谷に関する研究であるばかりでなく、現代日本哲学および日本文化の紹介にもなった。

最後に、サンティアゴ・デ・コンポステラ大学の哲学部において出版された井筒関連の著作を紹介したい。

1. バサロとパルセロ：『スペインにおける東洋思想—文献案内』、サンティアゴ・デ・コンポステラ（2016）。この著書では、以下の作品が紹介されている。

- ・『スーフイズムと老荘思想—比較哲学試論—全2巻』著者紹介、内容要約と批評。
- ・『禅仏教の哲学に向けて』著者紹介、内容要約。以前、フランス語訳からスペイン語訳された出版物を指摘。

2. ゴンサレスとパルセロ：『フィロソフィア・オリエンタリス—ガリシアから見た東洋哲学』サンティアゴ・デ・コンポステラ（2016）。井筒の著作および澤井義次編『東洋哲学の構造—エラノス会議講演集』が、以下の章で参照。

- ・ゴンサレス：「東洋哲学とは—中世からみて、ガリシアからみて」（9~43頁）
- ・巻末付録2：井筒俊彦『東洋哲学の構造—エラノス会議講演集』の「後書」および「アスコナの思い出」のガリシア語訳
- ・巻末付録3：澤井義次『東洋哲学の構造—エラノス会議講演集』における編者エッセイのガリシア語訳

## 結論—スペインにおける井筒の思想のより広汎な知識へ向けての課題

現状を分析すると、日本思想および日本文化、その重要人物に関する研究が進展したこと

が明らかだ。ロペス・パソスが博士論文では、この進展を将来への期待と見なした。すなわち、「イベリア半島において、日本文化の研究は歩み始めたばかりであるが、その第一歩は将来の道を切り拓いていく。本論文では、哲学界に焦点あてたが、この動きは人文学の全分野で見られる」。ところが、井筒の思想のより広汎な知識へ向けていくつかの課題があるのも事実だ。

1. スペイン語訳のない井筒の著作の翻訳。日本思想に興味のある研究者にとって日本語は未だに大きな壁となっている。日本語の著作の翻訳が難しくても、エラノス会議での講演のスペイン語訳は、井筒思想の眺望として一つの出発点と成りうる。
2. スペイン語圏の研究者に向けて、専門家のモノグラフが必要である。
3. スペインで井筒思想を中心としたシンポジウムや研究会の開催も、研究者の興味を向けさせるのに最適である。

歩む道はいまだ長いが、スペインでの井筒研究および井筒哲学の理解は、このように既に始まっている。

## 第六回研究フォーラム

### 共同研究の総括

#### 【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ク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。

井筒・東洋哲学は、海外でも幅広く注目され研究されるようになっていきます。そうした研究動向の中、私たちの共同研究では、過去3年間の科学研究費による井筒・東洋哲学に関する共同研究の成果を踏まえ、井筒・東洋哲学の展開へ向けて、比較宗教学の立場から、掘り下げた研究を進めてきました。今回の研究フォーラムでは、これまでの共同研究の総括という意味あいから、井筒・東洋哲学に関する今後の研究課題および展望について検討したいと存じます。

【日程】 2020年2月22日（土）・23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22日（土） 鈴木大拙館・研修と研究会

午後2時 金沢駅集合

全員が集合した後、まず、兼六荘へ向かい、荷物を預け、

その後、鈴木大拙館へ移動。

午後2時30分－3時30分 鈴木大拙館にて研修

タクシーで、兼六荘へ移動。

兼六荘・チェックイン

午後4時15分－6時15分

研究会（於 兼六荘・会議室）

発題1 長岡徹郎「井筒俊彦データベースからみる井筒研究の現状」

発題2 岩本明美「鈴木大拙と井筒俊彦—東洋的な見方から東洋哲学へ—」

午後7時 情報交換会（兼六荘近くのレストランにて）

2月23日(日) 西田哲学館・研修と研究会  
午前9時ごろ 兼六荘・チェックアウト  
午前9時52分 金沢駅発—午前10時20分 宇野気着  
タクシーで西田哲学館へ移動  
午前10時40分—正午  
西田哲学館にて研修  
研究会「共同研究の総括」  
\*参加者による全体討議  
\*昼食 和食料理「ほそ川」(西田哲学館すぐ横)にて  
午後1時25分 宇野気発—午後1時50分 金沢駅到着  
金沢駅にて解散

.....

## 【発題1】 井筒俊彦データベースからみる井筒研究の現状

長岡徹郎 (京都大学非常勤講師)

### はじめに

本発表は、『井筒俊彦の東洋哲学』(2018年)に掲載された「井筒俊彦研究文献一覧」(以下「一覧」)に関する報告である。本発表では2020年1月時点で更新した「一覧」(天理大学宗教学科のHPにて公開する予定)を参考にしながら、井筒俊彦研究の現状について考察していく。それぞれの研究文献の内容には踏み込まず、研究文献数などから現在の井筒研究の動向について探っていくことにする。

### 1. 井筒俊彦文献一覧について

- 「一覧」に収録された研究文献は以下の通りである。
  1. 2020年1月時点における井筒俊彦に関する日本語文献(単著・論文集・雑誌論文・紀要論文・書評・解説・対談・月報・新聞記事・目録)、井筒俊彦に関する欧文文献(論文集・翻訳・雑誌論文・紀要論文・書評・解説)を収録している。なお、井筒俊彦の著作や翻訳、対談集などは採録していない。
  2. 井筒俊彦に関する独立した文献だけでなく、他の研究対象を主テーマとする単行本の章や節において井筒俊彦について論じているものも作成者の判断によって採録した。
- 年代別での文献数は全体数:503本、日本語文献:417本、外国語文献:86本となっている(図1参照)。それぞれの年代に関する補足は以下の通りである。

1992年～1993年：『井筒俊彦著作集』（中央公論社）が出版される。

1998年：追悼論文集として井筒に関する初の外国語での論文集である *Consciousness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu* が出版される。

2009年：『三田文学』第88巻96号にて井筒の特集が組まれる。

2010年：*Japanese Contribution to Islamic Studies: The Legacy of Toshihiko Izutsu Interpreted* が出版される。

2012年：『井筒俊彦とイスラーム：回想と書評』が出版される。

2013年～2016年：『井筒俊彦全集』（慶應義塾大学出版会）が出版される。

2014年：『井筒俊彦 言語の根源と哲学の発生 KAWADE 道の手帖』（河出書房新社）が出版される。

2014年～2016年：科学研究費助成事業・基盤研究（B）代表者澤井義次『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』の研究協力者により毎年日本宗教学会にて井筒俊彦に関するパネル発表が企画される。なお、本科研の研究成果は『井筒俊彦の東洋哲学』（2018年）としてまとめられている。この科研から合計で30本の研究論文が発表されている。

2017年～2019年：科学研究費助成事業・基盤研究（B）代表者澤井義次『井筒・東洋哲学の展開に関する比較宗教学的検討』の研究協力者により毎年日本宗教学会にて井筒俊彦に関するパネル発表が企画される。

2017年～2019年：『井筒俊彦英文著作翻訳コレクション』（慶應義塾大学出版会）が刊行される。

図1：年代別収録本数

	1951年	1960年	1961年	1962年	1964年	1966年	1967年	1968年	1970年	1973年	1975年	1976年	1978年	1979年	1980年
合計	1	1	1	2	1	1	4	2	2	1	1	3	1	2	1
日本語	1	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1	3	0	2	0
外国語	0	1	1	2	1	1	4	2	1	1	0	0	1	0	1

	1981年	1982年	1983年	1984年	1985年	1986年	1987年	1989年	1990年	1991年	1992年	1993年	1995年	1996年	1998年
合計	2	1	2	3	3	5	3	1	2	10	21	28	1	1	20
日本語	0	1	2	3	3	4	2	1	2	10	21	28	1	1	2
外国語	2	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	18

	1999年	2000年	2001年	2002年	2003年	2004年	2005年	2006年	2007年	2008年	2009年	2010年	2011年	2012年	2013年
合計	1	1	10	5	4	5	3	5	10	8	25	31	13	28	15
日本語	1	0	2	5	4	4	3	5	8	7	21	11	13	26	15
外国語	0	1	8	0	0	1	0	0	2	1	4	20	0	2	0

	2014年	2015年	2016年	2017年	2018年	2019年	合計
合計	12	35	29	37	26	13	503
日本語	71	31	28	34	26	13	417
外国語	1	4	1	3	0	0	86

- 「一覧」の構成についてみると、一番大きな割合をしめるのは書評や月報、エッセイなど

である。一方において正確に分類することはできないが、研究論文における主題別の論文数と代表的な執筆者を明記すると以下ようになる。

イスラーム：74本（鎌田繁・野元晋・小野純一・池内恵・黒田壽郎・牧野信也等）、東洋哲学：25本（ロペス・パソス等）、仏教：24本（下田正弘・金子奈央・頼住光子等）、言語論（意味論）：20本（丸山圭三郎等）、哲学：16本（氣多雅子・永井晋・新田義弘・納富信留等）、キリスト教・ユダヤ教：7本（市川裕等）、神秘主義：6本、インド哲学（澤井義次）、中国哲学：3本（池澤優）、その他安藤礼二や若松英輔らによる文芸評論や井筒論が多数。

- 研究論文以外も含めて発表数の多い研究者は以下の通りである。若松英輔（36本）・安藤礼二（33本）・鎌田繁（19本）・澤井義次（15本）・西平直（11本）。小野純一（9本）。

## 2. 「一覽」からみる井筒研究の状況

### ● 井筒研究の推移

1951年から2019年にかけて発表された文献をたどりながら井筒研究の推移をみていく。

2000年までは井筒の追悼論文集である *Consciousness and Reality : Studies in Memory of Toshihiko Izutsu* において井筒に関する本格的な研究論文が何本か発表されたものの、発表された文献の多くは書評やエッセイである。井筒から薫陶を受けた黒田や牧野が井筒の全体像を紹介する論文を発表しているが、研究の広がりにはつながっていないように思われる。

2000年に入るとその状況が徐々に変わり始めた。まず、2001年に教育学の西平直が井筒の東洋思想から教育を考える論文を発表した<sup>1</sup>。続く2004年には『思想』において現象学を専門とする新田義弘が西田幾多郎と井筒の比較研究<sup>2</sup>を、そして同じく現象学を専門とする永井晋が井筒「東洋哲学」の現象学的解釈<sup>3</sup>を発表している。2005年には折口信夫を専門とする安藤礼二が『大航海』誌上にて井筒を扱った「光の思想誌」という連載を始める<sup>4</sup>。それまでも井筒はイスラーム以外の専門分野の研究者から関心を持たれていたが、本格的に研究対象として論じられることは少なかった。それが2003年を境として、様々な研究者が井筒を自らの研究関心に引きつけながら研究対象として本格的に読もうとし始めたのである。

<sup>1</sup> 西平直「東洋思想と人間形成:井筒俊彦の理論地平から」『教育哲学研究』第84号、教育哲学会、2001年11月、pp. 19-37.

<sup>2</sup> 新田義弘「知の自証性と世界の開現性——西田と井筒」『思想』第968号、岩波書店、2004年12月、pp. 4-22.

<sup>3</sup> 永井晋「イマジナルの現象学」『思想』第968号、岩波書店、2004年12月、pp. 23-39.

<sup>4</sup> 安藤礼二「光の思想誌 第1回 百年の孤独」『大航海』第59号、新書館、2006年6月、pp. 18-26.  
より2009年まで全12回続けられた。

井筒が再び世に出るきっかけとなったのは、慶應義塾大学文学部を中心に刊行されてきた文芸雑誌『三田文学』誌上において若松英輔による井筒の思想遍歴を追う連載が始まったことにあるだろう<sup>5</sup>。若松は、自らの専門である文芸評論の視点も交えながら、『神秘哲学』（1949年）から『意識の形而上学』（1993年）に至る井筒「東洋哲学」の全体像を素描することを試みた。この連載は井筒に関して初となる研究書として『井筒俊彦 叡智の哲学』（2011年）として出版されることになる。また『三田文学』も井筒の特集号を組み、井筒の思想の普及に努めている。安藤と若松そして『三田文学』は、井筒の思想が多くの人々の目に触れ、学問的な関心を集めたことに貢献したといえるだろう。また安藤と若松が学問的な研究という枠組みにとらわれることなく、評論的に井筒を自由に論じたことによって、イスラーム研究者や語学の天才というイメージによって隠れていた井筒の思想がもつ射程の広さが垣間見えた意義も大きいであろう。

安藤と若松の仕事によって視野に入ってきた井筒の全貌を、その大きさと見事さに圧倒されることなく、学問的に一定の距離をとりながら批判的かつ対話的に読もうとした試みが、澤井義次と鎌田繁による科学研究費助成事業「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」であろう。それまでの井筒研究にはなかったこの事業の特色は、様々な専門領域において優れた研究業績をもつ研究者たちによって井筒「東洋哲学」に対して批判的な検討が加えられたことにある。井筒は、先行研究を踏まえつつも井筒自身の学問的方法論である「意味論分析」から独自の思想解釈を繰り広げていく。しかし、従来の井筒研究ではイスラームにおける意味論分析の有効性は立証されてきたものの、他の思想における意味論分析の妥当性とその解釈の独自性について十分に検証されてこなかった。本科研では、この妥当性と独自性の理由を探ることを通じて、井筒「東洋哲学」の思想構造を浮かび上がらせようとしたのである。このような比較思想学的な研究成果によって井筒の「東洋哲学」の全貌がより明確になるとともに、井筒研究において問題となる論点や視点がみえてきた。

最後に、『井筒俊彦全集』と『井筒俊彦英文著作翻訳コレクション』の刊行は、井筒研究をより躍進させることにつながるだろう。特に『井筒俊彦英文著作翻訳コレクション』では、『意識と本質』などの日本語文献よりも詳細な「意味論分析」の説明がなされているので、井筒の哲学的意図がより伝わりやすくなるはずである。

#### ● 井筒研究の現状と問題点

井筒研究の変遷をたどってみると、若松や安藤らによって井筒「東洋哲学」の遍歴が明らかとなった一方において、日本の学会においては澤井と鎌田をはじめとする様々な専門領域の研究協力者によって井筒「東洋哲学」に対する学問的かつ批判的な検証作業が展開され

---

<sup>5</sup> 初出は若松英輔「井筒俊彦——存在と神秘の形而上学（新連載・第1回）詩人哲学者の誕生」『三田文学』第88巻第97号、三田文学会、2009年4月、pp. 174-194である。

たことがわかった。

澤井と鎌田によって分野横断的な井筒研究の道が開かれたが、そこから明らかとなったことは、井筒研究におけるイスラーム研究者とその他の領域の研究者との井筒に対する評価の違いである。井筒のイスラーム研究は国内のみならず国外でも高く評価されており、井筒によるクルアーンへの意味論分析の有効性は多くのイスラーム研究者から認められている印象を受ける。しかし、中国哲学や仏教などイスラーム以外での井筒の思想解釈は、その独自性が高く評価されることがある一方において、学問分野の定説にとらわれることのない意味論分析に基づく井筒の自由な解釈は、恣意的であるとの批判を招くこともある。自らの問題関心から伝統の違いを次々と越えながら多くの思想を吟味していく井筒の学的営為は、その学問的客観性がどこで担保されているのかを読者から見えにくくする性格をもっているようである。

そのような反発の原因は、意味論分析という井筒の方法論そのものに問題があるのか、それとも意味論分析の学問的意図が人々に伝わっていないかなど、いくつか考えられるであろう。しかし、今後井筒研究がさらに展開していくためには、そのような違いの原因がどこにあるのかを、イスラームとイスラーム以外の専門家との継続的な対話を通して明らかにしていくことが求められるだろう。

また、井筒「東洋哲学」の現代的意義を考えるうえにおいて、現代哲学を専門とする研究者からの「東洋哲学」への反応が薄いことも、この問題と関係しているのではないだろうか。井筒の思想解釈の文献学的検証や、井筒「東洋哲学」の全体的性格や構造に関する研究は着々と進んでいるが、井筒「東洋哲学」が現在の哲学に対してどう寄与するかはまだ積極的に論じられていないように思われる。そのためには、意識の深層に立脚する「東洋哲学」のもつ強い宗教性をどう現代哲学へとつなげていくのかを考えていく必要がある。哲学の専門家による徹底的な「東洋哲学」への批判的考察をへることで、井筒「東洋哲学」のもつ潜在的な可能性がみえてくるであろう。

## おわりに

『井筒俊彦全集』や『井筒俊彦英文著作翻訳コレクション』によって井筒の全体像が把握できるようになり、科研によって井筒研究をさらに進展させるための様々な問題点や課題が明らかとなった。本格的な井筒研究の基礎がようやく整った現状にあるといえるだろう。我々はそれぞれの思想解釈における井筒の独自性を知ることによって、井筒の巧みな叙法に惑わされることなく、客観的に井筒と対峙することができるようになったのである。だが、まだそれらの思想解釈を支える井筒の意味論分析の哲学的意図に関する理解が、研究者間で十分に共有されている段階には至っていない。この研究者間における認識のズレを埋め合わせていく作業を地道に続けていけば、井筒「東洋哲学」のもつ間文化的理解の可能性を開く「場の哲学」としての真価を発揮することができるのではないだろうか。



## 【発題2】 鈴木大拙と井筒俊彦—東洋的な見方から東洋哲学へ—

岩本明美（鈴木大拙館主任研究員）

### はじめに

鈴木大拙(1870–1966)は「東洋的な見方」を西洋に伝えることを使命とし、井筒俊彦(1914–1993)は伝統的な東洋思想を共時論的に統合して「東洋哲学」を構築しようとした。本発表では、東洋思想をめぐって両者がどう交わるのか留意しつつ、大拙の禅思想からみた、井筒の「東洋哲学」構築のための思索の特質を指摘する。

### 大拙と井筒の接点

井筒は、おそらく大拙と面識はなかったと思われるが、大拙の後を受け継いで1967年にエラノス会議の正式な講師となる。井筒は、その時のことをこう述べている。

たまたまエラノスでは、私が参加する数年前に、鈴木大拙翁が招かれて二年連続禅について講演されていた。聴衆は多大の感銘を受けたらしく、禅にたいする異常な関心が昂まっていた。しかし、翁の話を聴いた人々の大部分は、煙に巻かれたような感じで、本当はよくわからなかったのだ、という。わからないが、何か深いものがそこにはある、あるに違いない、と感じた、と。そのところを、なんとか説き明かしてはもらえないだろうか、という要求も出されていた。上記のような論題を私が選んだ、それが一つの理由。（「禅的意識のフィールド構造」1988、『井筒俊彦全集』9、355; “The Structure of Selfhood in Zen Buddhism,” 1969）

大拙がエラノスで講演したのは、1953年と54年であり、井筒が講演する十三年も前のことである。それを数年前とする点で井筒の記憶は正しくないが、禅をテーマに講演した理由の一つが主催者側の要求を受け入れたためであることは確かであろう。ならば、井筒は、大拙の著作をかなり徹底的に読んだはずである。実際、2018年秋に慶應義塾図書館の井筒俊彦文庫を調査した際、大拙の本に井筒の書き込みがあるのを確認した。しかしながら、井筒が大拙の思想について論じることは一度もない。したがって、井筒が大拙の思想をどう受け止めていたのかははっきりとはわからないのであるが、井筒の「東洋哲学」の構築は、大拙の東洋思想の西洋への紹介の継承・発展と位置づけることも可能である。この点を考察するために、大拙のエッセイから一節を引用する。

### 東洋的な見方

東洋・西洋という、漠然としたことになるが、話の都合がよいから分けておく。東洋的な見方または考え方の西洋と相異なる一大要点はこうである。西洋では物が二つに分かれてからを基礎として考え進む。東洋はその反対で、二つに分かれぬさきから踏み出

す。「物」といったが、これは「道」でもよし、「理」でもよし、「太極」でもよし、神性でもよし、絶対「無」でも、絶対「一」でも「空」でもよい。とにかく何かある、それが分かれぬ前というのは、「渾然として一」である状態である。これは甚だ誤解しやすい言詮であるが、今しばらく仮りにそうしておく。言葉はいつもこれで困るのだ。それで西洋の考え方は、二元から始まるとしておく。(「東洋の見方」1961、鈴木大拙著・上田閑照編『新編 東洋的な見方』岩波文庫、1997、p.20)

これは、大拙の最晩年の思想的エッセイであるが、同様の主張のエッセイは同時期に多く書かれ、二つに分かれぬさきとして他の概念も挙げられる。

井筒は、大拙のこの「二分以前」を「コトバ以前」と捉え直し、大拙が扱わなかったイスラームなどの伝統も視野に入れ、東洋の主要な思想テクストを、意味論的に読むことによつて「東洋哲学」としてまとめ上げようとしたとも見なし得るのである。

さて、このように井筒の「東洋哲学」構想を大拙の思想の発展と位置づけることができる一方、大拙の禅思想を通して、井筒の「東洋哲学」構築のための思索の特質を指摘することができる。次に、大拙が1952年にコロンビア大学で行った「悟り体験」をテーマとしたセミナーを取り上げ、その点を検討したい。

### コロンビア大学セミナー「悟り体験」

大拙は、ブツダが悟りを開いた瞬間を「絶対現在」と呼び、講義を始める。「絶対現在」なるものは、実際には時間と空間の両方を含むが、『『永遠の今』『永遠の存在』『静寂』などの空間中心的、存在論的な用語に内含されている静的な固定観念を避けるため』時間の観点から表現するということである。

この絶対瞬間、この無時間の時間の中で、ただ一つの波紋、・・・一念(one thought-instant)が目醒めてゆく-----波紋が起きると言える前、まさにその瞬間に。というのも、それが起きると言えば、無時間は終わって時間が始まるからです。ここで使う「前」や「後」は、きわめて紛らわしい。起きていないと言え、それはまだそこになく、起きると言えば、それはもう終わっているのです。この両者のあいだが絶対現在で、この絶対現在を自覚した瞬間が「悟り」(satori)であり、「菩提」です。(重松宗育・常盤義伸編訳『鈴木大拙 コロンビア大学セミナー講義(上)』方丈堂出版、2017、p.158; 引用に際し、発表者が原文を参照して訳文を多少変更した箇所がある。)

大拙はこの絶対現在をゼロ意識とも呼ぶ。

意識がはまだそれ自体ではないがそれ自体になるとするこの瞬間、これが絶対現在---つまり意識がまだ意識でなく、つまり主体・客体がまだ主体と客体とに分離していないときです。

・・・

私がゼロ意識という時、この意識ははまだ動いていない場と時のポイントです(this consciousness is the point where or when, consciousness has not yet moved)。つまり意識が至

ろうとしてはいるが、事実上はまだ至っていないのです。「無差別の意識」(undifferentiated consciousness)という言葉を使ったら理解しやすいと思いますが、意識はそこにありながら、しかもいまだそれ自身を意識へと差別化していないのです。(前掲書、p.185)

一方、絶対現在は、ゼロ意識であるとはいえ、動き続けるものである。

絶対現在は、決して絶対現在にとどまることはありません。それは動き続けます。なぜならそれは一者(one)だからです(前掲書、p.174)

そしてこの動き続ける絶対現在は、悟り体験の背後にある、般若の直観によって把握される。

「般若」の直観は無限に膨張し、無限に拡大して、万物を取り入れます。分割できない「智慧」が「悟り」であり、個人による「般若」の実現(realization)が悟りであり、「悟り」は我々が無限に入る扉なのです。それゆえ「般若」の直観は、無限へと開かれていて、閉鎖されてはいません。「無限へと開かれる」とは、点から点へと無限へとという意味ではなく、「般若」によって一体化された全体としての無限、もしくは一者としての無限です。

...

「般若」の直観の対象としての無限は、言葉で表現するのはきわめて難しい。それゆえに、それは「般若」の直観なのです。他に何といえましょうか。(前掲書、p.159--p.160)では最後に、以上の大拙の見地から、井筒の意識と存在のゼロ・ポイント論をみてみよう。

### 意識と存在のゼロ・ポイント

井筒は、『大乘起信論』の「離言真如」と「依言真如」をそれぞれ、絶対無分節の真如とそれの言語的意味分節・存在分節の世界と読み直し、後者についてこう述べる。「分節的存在界は、実は、隅から隅まで、根源的無分節「真如」自身の分節態にほかならないのだ。この意味では、現象世界も「真如」以外のなにものでもないのである」(「意識の形而上学----『大乘起信論』の哲学」『井筒俊彦全集』10、p.503)。一方、前者の「離言真如」は、「意識と存在のゼロ・ポイントであるとともに、同時に、存在分節と意識の現象的自己顕現の原点、つまり世界現出の窮極の原点でもある」(前掲書、p.504)。井筒のこのような解釈は、大拙の「絶対現在」を中心に据えた悟り体験の講義内容におおむね浴うものである。しかしながら、井筒が絶対無分節を空間的に表象する点は、大拙が避けたところだ。井筒は、東洋思想の多くにコトバの介入による絶対無分節から分節態へという同様の世界現出構造をみてとるが、その場合、絶対無分節(意識と存在のゼロ・ポイント)を「絶空の平面」などと表象するのである。そのため井筒の思索はおのずから空間的となる。



フィールドワーク「井筒俊彦が訪れた大和路」（於 東大寺 2018年6月24日）



国際研究フォーラム（於 天理大学・研究棟 2019年11月23日）

平成29年度～令和元年度科学研究費助成事業・基盤研究(B)  
(課題番号 17H02278)

井筒・東洋哲学の展開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)

令和2年3月1日