

3) 第3ユニット

- (1) 『国際哲学研究』別冊3「共生の哲学に向けてーイスラームとの対話ー」
- (2) 『国際哲学研究』別冊5「哲学と宗教ーシェリング Weltalter を基盤としてー」
- (3) 『国際哲学研究』別冊6「共生の哲学に向けてー宗教間の共生の実態と課題ー」
- (4) 『国際哲学研究』別冊7「共生の哲学に向けてーイラン・イスラームとの対話 (2) ー」

『国際哲学研究』別冊 3

共生の哲学に向けて
——イスラームとの対話——
Towards a Philosophy of
Co-existence:
A Dialog with Islam

東洋大学国際哲学研究センター編

2013 年 6 月

はじめに

東洋大学国際哲学研究センター

永井 晋

本誌は、国際哲学研究センターの主催で、2012年11月6日（火）に行われた国際シンポジウム「共生の哲学に向けて－イスラームとの対話－」の成果報告である。

このシンポジウムは、イランを代表する4人の哲学者・宗教家を招いて「共生の哲学」のテーマを巡って日本の研究者との間で討論を行うことを目的として行われたものである。日本ではこれまでほとんど知られてこなかったイランの宗教・哲学は、一方で歴史的に、ゾロアスター教、イスラーム、ギリシャ哲学、さらには中世から現代にわたるヨーロッパの哲学など多様な宗教・哲学伝統の共生において成立してきたものであり、他方では現在において、イスラーム・シーア派とスンニ派のイスラーム内部での共生のみならず、イスラーム以外のいわゆる欧米先進諸国との共生が、政治的にも宗教的にも世界的な広がりを持つ大きな課題となっている。そもそも、イランは地理的にも西洋と東洋の中間として、歴史を通じて諸文化を媒介する役割を演じてきた点にまず注目すべきである。世界規模の文化的・宗教的共生が焦眉の課題となっている現在、もっぱら欧米に目を向けてきた日本に欠けている「イラン」という視座は、多くの示唆を与える極めて重要なものであることは間違いないであろう。

今回のシンポジウムでは、このようなイラン・イスラームとの対話の第一歩として、イスラームと神道の比較宗教学、イスラーム法学・神学、諸伝統の共生から生まれたイスラーム神秘主義、イランで絶大な影響力を持つアンリ・コルバンと井筒俊彦の思想、ヨーロッパの現代哲学などのテーマに即して共生の問題を巡って議論を行ったが、これは、今後本センター第3ユニットを通して両国の間で継続的に展開すべき様々な共同作業の端緒を開くという点でも意義深いものとなった。

Foreword

Nagai Shin

International Research Center for Philosophy, Toyo University

This book is an accomplishment report of the International Symposium “Towards a Philosophy of Co-existence: A Dialog with Islam” organized by the International Research Center for Philosophy (IRCP), held on November 6 (Tue.) 2012, at Toyo University.

The aim of the symposium is to facilitate a discussion between Japanese researchers and four philosophers/religious adherents representing Iran, on the topic of “A Philosophy of Co-existence”. Historically, Iranian religion and philosophy, little known in Japan, has been founded on a co-existence of various religious/philosophical traditions, such as Zoroastrianism, Islam, Greek philosophy and, (since the Middle Ages) European philosophy. In modern terms, co-existence has become a major political and religious issue at a global scale; not only co-existence between the internal Shia and Sunni factions of Islam, but also co-existence with the so-called developed, non-Muslim countries of the West. Iran has always been a mediator of various civilizations throughout history, being geographically located between the East and the West. Nowadays, as global cultural and religious co-existence becomes a pressing issue, much can definitely be learnt from the crucially important “Iranian” perspective, previously lacking in Japan due to Japan’s intent focus on the West.

As a means to take this Iran/Islam dialog a step further, the symposium is facilitating a discussion on issues of co-existence through various topics, such as a comparative religious study on Islam and Shinto, Islamic law and theology, Islamic mysticism derived from co-existence of various traditions, the ideology of people who had tremendous influence in Iran such as Henry Corbin and Toshihiko Izutsu, and modern European philosophy. This symposium is significant, as Unit 3 offers a launching pad for various ongoing joint projects between the two countries.

目次

はじめに	
永井晋.....	3
イスラームと神道の対話：文化的相互理解と協力のための礎	
アブドッラヒーム・ギャヴァーヒー（訳：徳原靖浩）.....	18
本居宣長の「漢意」批判について	
森瑞枝.....	27
現代イスラーム：御言葉と学問の間	
ダヴード・フェイラーヒー（訳：澤田達一）.....	51
イスラームと共存の可能性：仏教との比較の観点から	
黒田壽郎.....	71
比較哲学の重要性と必要性	
ビジャン・アブドルカリミー（訳：武藤伸司）.....	90
他者との共生とイスラーム	
鎌田繁.....	101
コルバンとスフラワルディー：イラン・イスラームと現代哲学との対話	
ハサン・セイエド・アラブ.....	121
スフラワルディー：純粹現象としての「東洋」	
小野純一.....	132
ハイデガーに触発されたアンリ・コルバンの洞察	
ビジャン・アブドルカリミー（訳：景山洋平）.....	149
アンリ・コルバンの現象学	
永井晋.....	158

The Table of Contents

Foreword	
Nagai Shin	4
Dialogue between Islam and Shintoism:	
A Precursor of Cultural Understanding and Cooperation	
Abdolrahim Gavahi	7
Motoori Norinaga's Criticism on 'Han-yi (Chinese mind)' [Japanese]	
Mori Mizue	27
Shiite Contemporary Schools and the Relation	
between Different Religious Schools and Civilizations [Persian]	
Davood Feirahi	37
Possibility of Co-existence with Islam:	
From the point of View of comparison with Buddhism [Japanese]	
Kuroda Toshio	71
The Importance and necessity of Comparative Philosophy	
Bijan Abdolkarimi	79
Islam and Its Resources for Living Together with Others [Japanese]	
Kamada Shigeru	101
Shohravardi and Corbin: Dialogue between	
Iran-Islam's Thought and Modern Philosophy [Persian]	
Hassan Seyedarab	113
Shohravardi: Orient as Pure Phenomenon [Japanese]	
Jun'ichi Ono	132
Henry Corbin's Heideggerian Inspired Insights	
Bijan Abdolkarimi	141
Henry Corbin's Phenomenology [Japanese]	
Nagai Shin	158

In the Name of God

Dialogue between Islam and Shintoism: A Precursor to Cultural Understanding and Cooperation¹

Abdolrahim Gavahi

I. Introduction

At the outset, I would like to extend my heartfelt thanks to the authorities of the Toyo University and especially professor Shin Nagai of the Department of Philosophy for their kind invitation and all the preparations of this august meeting. During the last thirty years which I have been invited by the Japanese scholars and institutes, I have always enjoyed the abiding hospitality of my dear hosts. I would also like to thank visiting research fellow Bahman Zakipour whose persistent follow up has made our meeting possible.

As I said, it is more than thirty years that I have somehow been involved in different sorts of dialogue with Japanese scholars and dignitaries, first in the capacity of the Iranian Ambassador to Japan, then as Senior Cultural Advisor to the Iranian Ministry of Foreign Affairs in charge of organizing many bilateral cultural events and sessions in Tehran and Tokyo, next as the President of Iran-Japan Friendship Association, promoting cultural / trade / industrial interactions, and more recently as the recipient of the Imperial Order of the Rising Sun: Gold and Silver Star, on April 29, 2010, which made me obliged to further expand my desire and sincere wishes to promote Iran-Japan cultural understanding and dialogue, the present session being one result of it.

Nevertheless, this is the first time I am going to address my Japanese audience mainly on religious terms which make me even more happy,

Towards a Philosophy of Co-existence: A Dialog with Islam

because that is my special expertise, since I have finished my graduate studies at the University of Uppsala (Sweden) in Comparative Religious Studies and History of Religions.

In order to better present my material, I would organize them under the following three headings:

- Dialogue of Religions: History, Presuppositions, and Implications;
- Islamic view on foreign / religious interactions,
- My Understanding of Shintoism.

Needless to say, I would sum up my discussions with a summary and conclusion.

II. Dialogue of Religions: History, Presuppositions, and Implications

Although some scholars have suggested that the modern history of dialogue between religious traditions originates from late 19th and early 20th Centuries, and especially after World War II (Eric. J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*, London: Duckworth Publications, 1975, pp. 251), yet the subject is rather very old near the three great Abrahamic religions, i.e. Judaism, Christianity, and Islam. In the Islamic / Shiite tradition, apart from the holy Prophet's debates with the leaders of other traditions, one of the oldest debates with other religious leaders and theologians is reported in "Hadith-e Emran-e Sabi", or Imam Reza's famous dialogue with the representatives of Jews, Christians, Zoroasterians, and Sabeans of his time during Ma'mum period, some 1300 years ago (Shaikh-e Saduq, "Tawhid (Divine Unity)", translated by M.A. Sultani, Armaghan-e Toubha publications, 4th edition, 1988, pp. 638-673).

A close look at the history of religious dialogue reveals that, during the course of the time, these dialogues have pursued three distinct goals: 1. To seek religious superiority by proving that one's religious faith is superior to that of the others; 2. To pursue some sort of transcendentalism and unity of all religious beliefs; 3. To harbor religious pluralism and diversity of religious beliefs and practices and try to understand, co-exist, and cooperate with other traditions and their followers.

Dialogue between Islam and Shintoism:
A Precursor to Cultural Understanding and Cooperation

Following, we will briefly examine each of the above approaches.

In the first period, which has been going on for many centuries or even thousands of years, the main goal of the religious leaders of different traditions and their followers has been to prove the supremacy and superiority of their own religions over and above all the other traditions (Sharpe, *ibid.*, p. 127, 153, etc.; also see Edward W. Said, *Orientalism*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1978, chapt. 3). When we say that this attitude has been prevailing for thousands of years, this should not imply that it has been totally abandoned nowadays. Nay, this is not the case and we still notice it amongst many Christians who have been its strong supporters during the course of the time (for more recent examples of its manifestation see Robert Spencer, *Islam Unveiled*, Encounter Books, 2002; and *the Myth of Islamic Tolerance*, N.Y.: Prometheus Books, 2005; Edward W. Said, *Covering Islam*, N.Y.: Pantheon Books, 1981).

The second phase or period of this inter-religious dialogue concerns nineteenth and twentieth centuries, during which time a number of great Western Islamologists like Henry Corbin (1903-1978), Annemarie Schimmel (1922-2003) and others visited the East, with the aim of benefiting the “eastern wisdom and insight”. Also, during the same period, some Eastern scholars such as Radhakrishnan (1880-1970) and C oomaraswami (1877-1947) spent some time in the West, in order to create better understanding and appreciation of the Eastern wisdom, i.e. culture and religion, in the West and proceed toward “the true religion of the future which will be the fulfillment of all the religions of the past” (Max Muller, *Life and Letters* II, 135, quoted in Sharpe, *ibid.*, 45; also see *the History of Religion: Essays in Methodology*, Chicago University Press, 1959).

Finally, the last or third phase of “religious dialogue” relates to the last few decades, and especially after world war II. During this period, if not all religious camps all over the world, at least some of them in the Christian West, though basically amongst non- Catholics not followers of Vatican, and also some in non-Christian world, adopted a rather liberal / plural approach vis-à-vis other traditions, trying to understand them and coexist and cooperate with them, rather than looking at them as enemies and trying to destroy or abandon them (Sharpe, *ibid.*, 44-45, 251 ff.; also see Richard

Towards a Philosophy of Co-existence: A Dialog with Islam

W. Bulliet, *the Case for Islamo-Christian Civilization*, Columbia University Press, N.Y., 2004; Schimmel, *An Introduction to Islam*, State University of New York Press, Albany, U.S.A., 1992).

Certainly, what has been said about different periods or stages of Christian outlook towards other religions, does not apply solely to different branches of Christianity, but also holds true about different approaches of the Eastern religious traditions, Buddhism, Shintoism, etc., towards other religions as well. For example, in Japan, we have had a different approach of state Shintoism towards Buddhism and other “imported” religions than non-State Shintoism coexistence with Buddhism, Christianity, etc. the same holds true about Hinduism and its varied attitude towards Islam, Buddhism, and other “non- indigenous” traditions.

Lastly, let us notice that amongst the very pacific Buddhist monks, here in Japan, on the hills overlooking the old capital Kyoto, for many years we have had castle-monasteries full of monk-soldiers engaging in full combat activities, the details of which go beyond the scope of our present discussion.

III. Islamic View on Foreign / Religious Interactions

In order to facilitate our dialogue, especially during “questions and answers” time, I would like to briefly present my views / position on how Islam looks upon foreign / religious interactions of the Islamic / Shiite community, the school to which I belong. Nevertheless, there may be other readings of the Islamic material which I simply do not endorse.

1. I believe in a sacred book in which more than one hundred “verses” (sentences) are dedicated to the intellect and reasoning (aql), thinking and thought (fikir), planning and designing (tadbir), travelling and observation (seir & nizarah) and other logical, intellectual, natural, and experimental issues. That is why I consider the characteristic of Islam and Shiism to be a logical / intellectual tradition.

Dialogue between Islam and Shintoism:
A Precursor to Cultural Understanding and Cooperation

2. I believe in a tradition in whose sacred book there are more than one hundred and fifty verses (lines) on peace (silm), reconciliation (sulh) and cooperation (ta'avon), and prescribes fighting and combat (muqatila) only as an exception and not as a rule. In other words, Islamic community can only engage in warfare when it is attacked or deprived of its right (Holy Qur'an, 2/190-1). In my religion, as it is said in Qur'an, the Prophet of Islam (p.b.u.h.) is "Rahmatan lilalamin" (a mercy to the whole world) (Holy Qur'an, 21/107). I do not represent nor understand the Salafi (Saudi), Taliban, or Sept. 11th (Al-Qa'eda) Islam.

3. As Mustafa Malakian, a contemporary Shiite scholar, has said, I believe that religion should provide happiness, tranquility, and hope to everybody, though, contrary to him, I maintain that Islam can provide these in one's life. I think any other impression of the true religion (Islam) is a rather wrong or imperfect impression not supported by the historical facts, as well as genuine teachings of Islam. In my opinion, these are the main factors providing man's temporal and eternal bliss and prosperity.

Certainly, in this outlook, there is no room for making, stockpiling or using weapons of mass distraction, a point repeatedly emphasized by the leader of the Islamic Revolution and other leading religious ulama' (clergies) of Iran.

4. I represent an Islam which fully respects other peoples' opinions and beliefs, and in its sacred book openly states that: "Say: Everyone acts according to his own disposition. Your Lord better knows who is best guided along the way" (Holy Qur'an, 17/84), or the other well-known verse which says: "we have given each of you a code of law plus a program (for living). If God had wished, He might have made you one community, but compete rather in doing good deeds, so He may test you by means of what He has given you..." (Holy Qur'an, 5/48).

Towards a Philosophy of Co-existence: A Dialog with Islam

5. Finally, I represent a tradition which is basically “interactive” (Holy Qur’an 3/64) and peace-loving (Holy Qur’an 8/61), and believes in peaceful coexistence with all other peace-loving communities and nations of the world. As demonstrated in the debate of our religious leader Imam Rida (the eight Shiite Imam or leader) with the leaders of other denominations (Saduq, *ibid.*), I maintain that any dialogue should be based on mutual understanding and respect.

Since my friend and colleague Professor Feirahi is going to elaborate on these points too, I rather cut my comments short and leave further elaborations to him.

IV. My Understanding of Shintoism

As you may probably know, I have edited the first and only book on Shintoism in my native Persian (Farsi) language (Ilm publications, Tehran, Iran, 2008). The book is a collection of articles of a few learned Japanese and foreign scholars and my own studies and observations on the subject-matter. But my intention of writing / translating that book was not to provide a theological or Jurisprudential account of Shinto tradition, but to present a simple description of the pragmatic, i.e. social, ethical and ritual, aspects of Shintoism to the Iranian society at large, which was somehow unaware of these features of the Shinto tradition. In other words, I have elaborated Shintoism not in the area of theology, phenomenology, historical or comparative religious studies, but have examined it in the context of Japanese daily individual and social life and their attitude towards the man and nature (cosmos). Indeed, the day-to-day Shintoism has to be sought in Shinto Shrine, Shinto rituals and festivals, Shinto family and social life, Shinto attitude towards work, (high) production, (low) consumption, social and national integration and cooperation, promoting Japan’s national and international interests, Japanese modest behavior and exemplary discipline, etc. In short, in everything which has given the

Dialogue between Islam and Shintoism: A Precursor to Cultural Understanding and Cooperation

modern Japan its present place and status. To me, this is the lesson to be taught and adopted, to be learned and pursued, to be valued and respected; that is, the secret of Japanese progress and development which has earned Japan so much international esteem and recognition, appreciation and pride.

We, in the Islamic World, enjoyed even a better recognition and reputation from the 7th to 13th - 14th centuries, all in the light of the Islamic tenets and teachings, and contributed a lot to the world's cultural and civilizational development, which we earnestly intend to revive anyhow.

In my view, as a modern Muslim / Shiite scholar and intellectual, and – to some extent – expert, there is no need to either prove or disapprove Shintoism and / or any other religion, or to be hostile against any tradition and try to downgrade or negate it through missionary activities; but it is necessary to learn from Shintoism, Buddhism, and other traditions and cultures, from all other peoples and civilizations, from every “other” thing and person; and this is the only possible way to attain sustainability of human culture on the face of earth.

Like it or not, time is out for continued hostility, enmity, and destructive competition which has long prevailed among various religious camps in different corners of the world, though Shintoism, not being an “international” religion as such, is very much devoid of this negative trait. Nowadays, there is no positive hearing of the voice of those who burn the sacred book of the others (Terry Jones of America), print blasphemous cartoons of other peoples' saints and sacred persons (Charlie HEBDO newspaper in France), make scurrilous video-films about beloved prophets of other traditions (Egyptian-American Coptic Christian agent and a convicted fraudster) or call the sacred book of the others “Satanic Verses” (Salman Rushdi). They are trying in vain, only adding to their own troubles with challenging world ethical norms.

V. Summary and Conclusion

Since I intend to make my contribution short, in order to save more time for discussion, let me make the following short summary and then conclude

Towards a Philosophy of Co-existence: A Dialog with Islam

my discussion.

In the light of all recent discussions about the history of religion, phenomenology of religion, and comparative religious studies, I would like to firmly state that there is no single attitude that we can ascribe to any specific religion. Instead, one can rightly conclude that different religious traditions have been understood and practiced quite differently during the course of the time.

Thus, it is not correct that we claim one tradition has been totally pacifist and the other has been totally, let's say, combative all over the time; or that one tradition has always been introvative and the other has always been extroversive, etc. This all depends on how we see and interpret the world, what are our mental presuppositions and principles, and for what purpose we intend to pursue our inquiries into different traditions.

Rumi, the great Iranian mystic-poet says:

Although a book is meant for a specific purpose
Yet you can use it as a pillow as well

(Mathnawi, Ramazani Edition, 185/6)

The second conclusion is that, before the End of time, it is not possible to manage the world with only one single religion, culture, civilization, economic or political power. This is not only impossible and impractical, but also unuseful and undesired. The world, as it is, must be diversified and plural. In the words of Radhakrishnan:

The different religions are to be used as building stones for the development of a human culture in which the adherents of the different religions may be fraternally united as children of one Supreme. All religions convey to their followers a message of abiding hope. The world will give birth to a new faith which will be but the old faith in another form, the faith of all ages, the potential divinity of man which will work for the supreme purpose written in our hearts and souls, the unity of all mankind (Sharpe, *ibid.*, 260, quoting Rouner, 296).

Dialogue between Islam and Shintoism:
A Precursor to Cultural Understanding and Cooperation

The third conclusion is that, with the help of a proper religious & cultural understanding and dialogue, we have to prepare the background for mutual recognition and cooperation of our two nations, the result of which will be to vaccinate and protect the great nation of Japan against all the baseless accusations which nowadays some of the world powers are spreading against the Islamic Republic of Iran. There is a Persian proverb saying “a wise man will not be bitten from the same hold twice”! Once, during the Iran-Iraq war, the great Japanese nation was exposed to all sorts of lies and distortions originated from the Iraqi regime, but circulated by the powerful propaganda machine of the West. It was only when the war was finished that the whole world noticed who had commenced the war, and who had used chemical weapons against innocent civilian people!

That is why, before it is too late, we should not let Japanese mass-media and public opinion fall under the void and frivolous propaganda of the Zionist regime echoed by western powers, pretending that the Islamic regime, with no atomic warhead or intention, is threatening that regime’s stockpile of more than two hundred atomic warheads! Previously, we reiterated that according to our firm beliefs, any production or usage of weapons of mass-killing is strictly forbidden.

Finally, in the last high-ranking visit of Hashemi Rafsanjani, then the speaker of the Iranian parliament and the representative of Imam Khomeini in the high council of defense, to Japan, taking place under the bold initiative of late foreign minister Abe and Prime minister Nakasone, everybody witnessed the astonishing results of high-level tete- a-tete meeting between the leaders of our two countries, a trip which not only removed a great deal of then existing misunderstandings, but also paved the way for expanding bilateral and multi-lateral relations in all respects, including a threefold expansion of our trade and industrial relations. Certainly today such a bold and courageous initiative is missing on both sides.

I would like to conclude by, once again, thanking our hosts and especially Professor Nagai, and wish prosperity and success for our two nations

Towards a Philosophy of Co-existence: A Dialog with Islam

and our meeting. Thank you all again.

Dialogue between Islam and Shintoism:
A Precursor to Cultural Understanding and Cooperation

Notes

- ¹ The text of Dr. Abdolrahim Gavahi's speech at the conference "Toward the Philosophy of Co-existence: Dialogue with Islam", organized by International Research Center for Philosophy of Toyo University, Nov, 6, 2012.

神の御名において

イスラームと神道の対話： 文化的相互理解と協力のための礎¹

アブドッラヒーム・ギャヴァーヒー
翻訳：徳原 靖浩

I. 序

はじめに、このすばらしいシンポジウムに私を招待し、準備をして下さった、東洋大学の先生方、特に、哲学科の永井晋教授に心よりお礼申し上げます。この30年間、私は日本の研究者や研究機関に招待されるたびに、日本の皆様からの変わらぬ歓待にあずかってきました。また、このシンポジウムの開催のために惜しみなく努力をしてくれた客員研究員のバフマン・ザキプール氏にもお礼申し上げます。

今申しましたように、私は30年以上にわたって、日本の研究者や有力者たちとの様々な対話に関わってきました。最初は駐日本イラン大使として、その次は多くの文化交流行事や会合をテヘランや東京で組織する、イラン外務大臣の上級文化顧問として、またその後は文化・貿易・産業面での交流を促進するイラン日本友好協会会長として。そして、より最近では、2010年4月29日に旭日重光章を賜りました。このことが、イランと日本の文化的相互理解と協力を促進させたいという私の真剣な願いを強めることになりました。今日の会議はその結果の一つとなるものです。

とはいえ、日本の皆様に向けてもっぱら宗教的な内容でお話をするのは今回が初めてのことであり、これは私にとって寧ろ喜ばしいことです。なぜならば、それはウプサラ大学（スウェーデン）大学院で比較宗教学と宗教史を学んだ私にとっての専門分野だからです。

この発表の趣旨をよりよく理解していただくために、三つのトピックに分けてお話ししたいと思います。

イスラームと神道の対話：文化的相互理解と協力のための礎

- 宗教間対話：歴史、前提、結果
- 対外的・宗教的な相互作用についてのイスラームの見方
- 神道についての私の理解

当然ながら、最後に議論のまとめと結論を述べるつもりです。

Ⅱ． 宗教間対話：歴史、前提、結果

一部の研究者は、宗教間の対話の新しい歴史は19世紀の終わりから20世紀初頭、特に第二次世界大戦以後に始まったとしています(Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*, Duckworth Publications, 1975, pp. 251)、この主題は、むしろアブラハムの三大宗教、すなわちユダヤ教、キリスト教、イスラームにとっては、大変古い主題です。例えばシーア派イスラームの伝統において、聖なる預言者が他の宗教の指導者たちと行った議論を除けば、他の宗教の指導者や神学者との間で行われた最も古い議論の一つは、「サービア教徒イムラーンのハディース」、すなわち約1300年前のカリフ・マアムーンの治世にイマーム・リダーⁱがユダヤ教、キリスト教、ゾロアスター教、サービア教の代表者たちと行った有名な対話の中で伝えられています (Shaikh-e Saduq, “Tawhid (Divine Unity)”, translated by M.A. Sultani, Armaghan-e Touba Publications, 4th edition, 1988, pp. 638-673)。

宗教的な対話の歴史をよく見ると、長い歴史のなかで、これらの対話は三つの明確な目的を追求してきたことが分かります。1. 自己の宗教的信仰が他の宗教よりも優れていることを証明し、宗教的な優越性を追求すること、2. ある種の超越主義や、あらゆる宗教の一致を追求すること、3. 宗教的多元主義や、宗教的な信仰と実践の多様性を認め、他の宗教的伝統やその信徒たちとの相互理解、共存、協力を図ること。

以下ではこれらのアプローチを一つ一つ手短かに検証します。

第一の段階は、何世紀、あるいは何千年にもわたって続いています。その段階において、諸宗教の指導者たちやその信徒たちの主要な目標は、自分たちの宗教が他の全ての宗教よりも優れていることを示すことでした (Sharpe, 前掲書, p.127, 153 他; また、Edward W. Said, *Orientalism*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1978, chapt. 3 をも参照)。このような傾向が何千年も支配的であったと言っても、それが今日ではすっかりなくなったということではありません。そうではなく、私たちは今でも、長い間こうした傾向の強力な支持者であり続けている多くのキリスト教徒たちのあいだで、それを目

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

にしています（より最近の例としては以下を参照。Robert Spencer, *Islam Unveiled and the Myth of Islamic Tolerance*, Prometheus Books, N.Y., 2005; Edward W. Said, *Covering Islam*, Pantheon Books, N.Y., 1981）。

宗教間の対話の第二の局面は、19～20 世紀に関係しています。この時期、アンリ・コルバン（1903-1978）、アンネマリー・シンメル（1922-2003）などの西洋の偉大なイスラーム学者たちが、「東洋の知恵や洞察」に学ぶために東方を訪れました。同じくこの時代に、ラーダークリシュナン（1880-1970）や、クマーラスワミー（1877-1947）のような東洋の学者たちもまた、東洋の知恵、つまり文化や宗教が、西洋においてよりよく理解・評価され、「過去の全ての宗教を包括するような未来の真の宗教」へと向かうために、ある時期を西洋で過ごしたのです（Max Muller, *Life and Letters II*, 135, 出典は Sharpe, 前掲書, 45; また *The History of Religions: Essays in Methodology*, Chicago University Press, 1959 をも参照）。

そして最後に、「宗教の対話」の最終的な三つ目の段階は、最近の数十年、特に第二次世界大戦以後の時期に関係します。この時期には、世界の全ての宗教集団ではないにせよ、少なくともキリスト教西洋の一部——といっても基本的にヴァチカンやカトリック信者を除きますが——そして非キリスト教世界の一部の人々は、どちらかといえばリベラルあるいは多元的なアプローチで他の宗教的伝統に向き合い、他の宗教を敵視したり、滅ぼそうとしたりする代わりに、彼らを理解し、また彼らと共存・協調しようとしています（Sharpe, 前掲書, pp. 44-45, 251 ff. また以下の文献も参照。Richard W. Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization*, Columbia University Press, N.Y., 2004; Schimmel, *An Introduction to Islam*, State University of New York Press, Albany, U.S.A., 1992）。

勿論、キリスト教徒の他宗教に対する見方の様々な時期や段階について今述べたことは、キリスト教の様々な宗派にのみ当てはまるのではなく、仏教、神道その他の東洋の宗教的諸伝統の他宗教に対する多様なアプローチについても当てはまります。例えば日本では、国家神道の仏教やその他の「外来の」諸宗教に対するアプローチは、非国家的な神道が仏教やキリスト教その他の宗教と共存しているのとは全く異なるものでした。同じことが、ヒンドゥー教のイスラームや仏教その他の「非土着の」伝統に対する様々なアプローチについても言えます。

最後に、ここで詳細を論ずることはできませんが、いたって平和的である仏教の僧の中でも、ここ日本において、古都京都を見渡す丘陵に、もっぱら

イスラームと神道の対話：文化的相互理解と協力のための礎

戦闘活動に従事した多くの僧兵たちを抱えた寺院が何年にもわたって存在したということに触れておきたいと思います。

Ⅲ. 対外的・宗教的な相互作用についてのイスラームの見方

私たちの対話、特に「質疑応答」の時間における対話を促進するために、私の属するイスラームのあるいはシーア派の共同体の対外的、宗教的な相互作用に関して、イスラームはどのように見ているのかについて、私の考えを手短にお話ししたいと思います。とはいえ、単に私が支持しないだけで、イスラームの資料については異なる解釈もあり得ます。

1. 私の信じている聖典は、その中の 100 以上の聖句が、知性や理知 (aql)、思索や思考 (fikr)、案や経綸 (tadbir)、旅と観察 (seir & nizarah)、その他の論理的、理知的、自然的、経験的な問題にあてられています。このことこそ、イスラームとシーア派の特徴が、論理的・知的な伝統にあるということにあると私が考える理由です。
2. 私の信じる宗教的伝統の聖典には、平安 (silm)、平和 (sulh)、協力 (ta'avon) に関する 150 以上の聖句があり、争いや戦い (muqatila) は従うべき掟としてではなく、例外としてのみ規定されているのです。言い換えれば、イスラーム共同体は、攻撃されたとき、あるいは自らの権利を剥奪されたときにのみ、戦争することができるということです (クルアーン第 2 章 190-191 節)。私の宗教では、クルアーンにおいて語られているように、イスラームの預言者 (彼に平安あれ) は「ラフマタン・リルアーラミーン」(万有への慈悲) (クルアーン第 21 章 107 節) なのです。私はサラフィー主義 (サウジ)、ターリバーン、911 (アルカーイダ) のイスラームを代表する者ではありません。
3. 現代のシーア派の学者である、ムスタファー・マラキヤーンは、宗教は全ての人に幸福、平穏、希望をもたらすべきであると言っていますが、私は、反対に、イスラームはそれらのものを個人の人生にもたらすことができると主張します。真の宗教 (イスラーム) についての他のいかなる印象も、歴史的事実やイスラームの正しい教えに基づかない、間違った、あるいは不完全な印象だと思います。私の考えでは、それらの正しい教えは人間の現世と来世における至福と繁栄をもたらす最大の要因なのです。

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

勿論、このような見解には、大量破壊兵器を製造、備蓄、使用する余地はありません。そのことはイスラーム革命の指導者やイランの他の宗教的ウラマー（聖職者）が繰り返し強調してきたことです。

4. 私が代表するイスラームとは、他の人々の意見や信仰を十二分に尊重するものであり、その聖典ははっきりとこう述べています。「言うがよい。『誰もが自分の仕方によって行動する。だがあなたがたの主は、誰が正しく導かれた者であるかを最もよく知っておられる。』」（クルアーン第 17 章 84 節）。あるいは、他のよく知られた章句では、こう言われています。「私は、あなたがた一人一人に、戒律と進むべき道を与えた。もし神が望んだなら、あなたがたを一つの共同体になされたであろう。しかし良い行いによって競うがよい、彼があなたがたに与えられたものによって、あなたがたを試すのである・・・」（クルアーン第 5 章 48 節）。

5. 最後に、私が代表する宗教的伝統は、基本的に「相互作用的」（クルアーン第 3 章 64 節）であり、平和を愛するもの（クルアーン第 8 章 61 節）であり、世界の他の平和的な共同体や国民との平和的な共存を信じる宗教です。私たちの宗教的指導者イマーム・リダー（シーア派の第 8 代イマーム即ち指導者）と他の宗派の指導者たちとの議論で証明されたように（Saduq, 前掲書）、私はいかなる対話も双方向的な理解と尊重に基づいていなければならないと考えます。

IV. 神道についての私の理解

ご存じかも知れませんが、私は神道についてペルシア語で書かれた最初で唯一の本を編纂しました（Ilm Publications, Tehran, Iran, 2008）。その本は、日本と外国の何人かの優れた研究者の論文と、私自身の研究と考察からなります。しかし、私がこの本を執筆・翻訳した意図は、神道の伝統の神学的あるいは法学的な叙述を行うことではなく、神道の実際の、すなわち社会的、道徳的、儀礼的な側面についての簡潔な記述を、神道のこのような特徴をよく知らないイラン社会に対して提示することでした。換言すれば、私は神道を神学、現象学、歴史的または比較的な宗教学の領域において詳論するのではなく、日本人の日々の個人的・社会的な生活や、彼らの人間や自然（宇宙）に対する態度という文脈において検証したのです。実際、日常の中の神道と

イスラームと神道の対話：文化的相互理解と協力のための礎

いうのは、神社や神道の儀礼や祭、神道信者の家庭や社会的な生活、仕事に対する神道的態度、(高い)生産性、(少ない)消費、社会的・国民的統合と協力、日本の国民的・国際的利益の促進、日本の穏健な振る舞いや模範的な教育訓練などの内にこそ探し求められなければなりません。要するに、日本に今日あるような地位をもたらした全てのものの内にです。私にとって、これらのことは教えられ、適用され、学ばれ、追従され、評価され、尊敬されるべき教訓です。つまりそれが、日本にこれほどの国際的な評価と理解、歓迎と誇りをもたらした、日本の発展と進歩の秘密なのです。

イスラーム世界においては、私たちは7世紀から13、14世紀まで、全てイスラームの教義や教えによって、より良い評価と名声を享受し、世界の文化的・文明的発展に寄与していました。私たちは再びそうなりたいと切実に願っています。

私は、現代のムスリムないしシーア派の学者、知識人として、そしてある程度の専門家として、神道や他の宗教を肯定したり否定したりする必要はない、また他の宗教伝統に対して敵意を持ったり、それを宣教活動によって貶めたり否定したりする必要はないと思います。必要なのは、神道、仏教、そして他の伝統や文化から、全ての民族や文明から、全ての「他」なるものや人から学ぶことだと思います。そして、それこそが人類の文化を地上において持続させるための唯一可能な道だと思っています。

好むと好まざるとにかかわらず、世界の各地の様々な宗教集団において長らく支配的だった、敵意や敵愾心、破壊的な競争の時代は終わります。神道は、「国際的」な宗教ではありませんが、こうしたネガティブな特徴とは無縁です。最近では、他者の聖典を燃やしたり(アメリカのテリー・ジョーンズ)、他の人々にとっての聖者や神聖な人物を冒瀆する漫画を出版したり(フランスのシャルリー・エブド紙)、他の宗教が愛する預言者についての下品な映画を製作したり(エジプト系アメリカ人のコプト・キリスト教徒で前科のある詐欺師)、他者の聖典を「悪魔の詩」と呼んだり(サルマン・ラシュディ)する人たちの声に好意的に耳を傾けることはなくなりました。彼らの努力は、世界の倫理的規範に逆らうことで、自分自身に災難を招き寄せる徒労に終わるのです。

V. まとめと結論

私は討論により多くの時間を割くために、話を短くしたいと思いますので、

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

ここで手短かに要約を述べ、私の議論をまとめたいと思います。

宗教史、宗教の現象学、比較宗教学の最近の全ての議論に鑑みるならば、私たちはどの宗教をとっても、それが単一の見方しか持っていないとみなすことはできないのだ、とはっきり述べたいと思います。そのかわりに、人は様々な宗教的伝統が、歴史の中でまったく多様に理解され実践されてきたのだと、正しく結論づけることができます。

従って、私たちが、例えばある宗教がまったく平和的で、もう一方の宗教は常に戦闘的であったとか、あるいは、一方の宗教は内向きで、他方は外向きであったとか主張することは正しくありません。このこと全ては私たちがいかに世界を見て、いかに翻訳するか、何が私たちの精神的な前提であり原則であるか、そして何のために私たちが様々な伝統の内に探求を行うのかにかかっています。

イランの偉大な神秘主義詩人、ルーミーはこう言っています：

書物には決まった意味があるが

汝はそれを枕にすることもできる

(『精神的マスナヴィー』 ラマザーニー校訂版, 185/6)

二つ目の結論は、単一の宗教、文化、文明、経済的・政治的力によって世界を統率することは決してできないということです。そのようなことは不可能で非現実的であるというだけでなく、有益でもなければ望まれてもいません。世界は、多様で複数のなものでなくてはなりません。ラーダークリシュナンの言葉にこうあります：

様々な宗教は、その中で様々な宗教の信徒たちが、一なる至上者の子どもたちとして兄弟のように連帯できるような、人類の文化の発展を築くための礎石となるべきものである。全ての宗教は、信徒に対して永続的な希望のメッセージを届けるものである。世界は新たな信仰に生命を与えるが、それは古い信仰が別の形を与えられたものにすぎない。それは全ての時代に通じる信仰であり、私たちの心や魂に書き込まれている、全人類の調和という究極の目的へと向かおうとする、人間の潜在的な神性である (Sharpe, 前掲書, p.260, Rounerⁱⁱ, p. 296 からの引用)

イスラームと神道の対話：文化的相互理解と協力のための礎

三つ目の結論は、宗教的・文化的な正しい理解と対話によって、私たちは二つの国民（ネーション）の相互理解と協力のための基礎を作らなければならないということです。その結果として、一部の大国がイラン・イスラーム共和国について広めている、すべての根拠のない非難に対して、偉大な日本国民に免疫力をつけ、守ることができるでしょう。「敬虔な人間は同じ穴で二度囃まれることはない」というペルシア語のことわざがあります。一度目は、イラン・イラク戦争のとき、偉大な日本国民は、イラク政権に由来し、西洋の強力なプロパガンダ装置によって広められた、あらゆる種類の嘘や歪曲に晒されました。戦争が終わったとき初めて、全世界は誰が戦争を始めたのか、誰が無垢な市民に対して化学兵器を使用したのかを知ったのです。

だからこそ、手遅れになる前に、私たちは日本のマスメディアや世論が、西側の大国によって広められている、シオニスト政権の空虚で軽薄なプロパガンダの影響を被らないようにしなければなりません。彼らは、核弾頭を持たず、持とうともしていないイスラーム体制が、あの政権の200以上もの核弾頭の備蓄を脅かす存在だと言い張っているのです！先ほど繰り返し述べたように、私たちの確固たる信念によれば、大量殺戮兵器のいかなる製造や使用も厳しく禁止されています。

最後に、当時、イラン国会議長であり、国家最高安全保障評議会におけるイマーム・ホメイニー師の名代であったハーシェミー・ラフサンジャニー師が要人として最後に日本を訪問した時のことです。その訪問は、故・安倍外相と中曽根首相の大胆なイニシアチブで実現されたのですが、全ての人々が、イランと日本の要人の打ち解けた会談の驚くべき成果を目の当たりにしました。その訪問によって、当時あった間違った理解が払拭されただけでなく、貿易・産業関係の3倍もの拡大を含む、二国間・多国間関係の拡大に向けた道が開かれたのです。間違いなく、今日、そのような大胆なイニシアチブが双方に求められているのです。

もう一度、主催者の皆様、とりわけ永井教授に感謝しますとともに、私たち両国の国民とこの会議の繁栄と成功をお祈り申し上げ、結びとさせていただきます。ご静聴ありがとうございました。

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

原註

- ¹ 本稿は、アブドッラヒーム・ギャヴァーヒー博士の会議「共生の哲学に向けて：イスラームとの対話」（東洋大学国際哲学研究センター、2012年11月6日）における発表原稿である。

訳者註

- ⁱ イマームはシーア派の指導者。イマーム・リダー（765頃～818年）はイランの国教である十二イマーム派の第8代イマームで、イランではペルシア語風に「エマーム・レザー」として親しまれている。
- ⁱⁱ L. S. Rouner (ed.), *Philosophy, Religion, and the Coming World Civilisation: Essays in Honor of William Ernest Hocking*, The Hague: Nijhoff, 1966.

本居宣長の「漢意」批判について

森 瑞枝

I はじめに

本日、アブドッラヒーム・ギャヴァーヒー先生の御承諾を得て、対話の席を与えられましたことを、たいへん光榮に存じます。ギャヴァーヒー先生のお話に啓発されて、神道における「宗教間の対話」の特徴を総括し、本居宣長の「漢意（からごころ）」批判について私の考えを述べようと思います。

ギャヴァーヒー先生の提起された三つのトピックの第一は、アブラハムの三大宗教において、宗教間の対話はたいへん古くからの主題であるということ。先生は対話の歴史を三段階に分けて示されました。私は特に、現在の、リベラルで多元的なアプローチによって互いを理解し、その上で共生しようとする第三の段階は、それまでの大いなる葛藤と蓄積に根差しての第三段階であるというご指摘を、重く受けとめました。

お話をうかがいながら、私は、これまで自分が、現在のリベラルな「宗教間の対話」の場について、キリスト教のエキュメニズムがイニシアチブをとって、いわばキリスト教が他宗教に歩み寄って展開しているような印象を抱いていたことに気が付きました。

私たちが日ごろ受け取っている「国際ニュース」では、国際的な宗教間対話に関するトピックは、たいてい、パチカンの動静に焦点をあてて、パチカンの目線をうけて報道されています¹。私たちは諸宗教や文化に対して、開かれた態度、多元的視野を獲得したいと願い、それは既にある程度実現できているような気持ちで暮らしております。しかし、私たちを取り巻くジャーナリズムというものは、必ずしも多元的アプローチを提供してはいない。私た

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

ちはそうした日常的な次元の情報によって、無意識のうちに視野を準備していることに、注意深くあらねばなりません。

第二のトピックでは、聖典の語句は「一人の人生にもたらすもの」である、とギャヴァーヒー先生は主張されました。これは、次のような意味だと私は受けとめました。つまり、宗教は共同のものであっても、そこには個人の存在があるのであり、宗教間の対話は個人にこそ責任がある。そして、他者の存在を前提とする開かれた態度を持つべきであると。

「宗教間の対話」「異文化間の対話」では、イスラム国家とか、日本文化とか、共同体で括った一般論が交わされがちです。しかし、そもそも「対話」は共同体と共同体ではなく、一人一人が交わすものであります。特に、「宗教間」の対話は、話者自身の価値観にかかわる営為であります。一人一人の身の上に生起する事どもからなる一般的特質なのであり、それゆえ「対話」は、まずもって「わたし」の問題から出発しなければならない。ギャヴァーヒー先生は「私の信じるイスラーム」「私が代表する宗教伝統」と発話されることで、「わたし」がイスラームについて、イスラームの「聖典」によって述べていることを明示し、それによって、本日の会議の冒頭に「対話」の原点を明らかにされました。

第三のトピックでは、ペルシャ語圏に神道を解説紹介された御著書 Ilm Publications (Tehran, Iran, 2008) の目的についてお話しくしました。御著書は神道を現象学や宗教学ではなく、実際的な側面から、「日本の日常的な個人的・社会的な生活や、人間や自然(宇宙)に対する態度という文脈で検証」したもので、その意図は、日本が「高い」国際的地位、経済的成功、発展と進歩を達成した秘密を、日本の民族宗教である「神道」との関連から考察しようとする試みであるとのことでした。

神道は、ほとんど日本の内側において生きられてきた宗教であります。ですから、このようなギャヴァーヒー先生の神道に対するまなざしは至極穏当なものであり、イスラーム社会の人々だけでなく、日本人自身も含めて、一般的に共有されているまなざしであります。ところが現在、将来の国際社会における日本の高い「地位」、経済的成功、社会の発展は、あまり樂觀でなくなっています。それゆえ、成功モデルの秘密としての神道の存在意義は、おそらく減退するでしょう。そのような経済的政治的地位が低下してもなお日本人が国際社会で敬意を受けることができるのであれば、神道の存在意義が再発見されるかもしれません。

「本居宣長の「漢意」批判について」

Ⅱ 神道に対するまなざし

以上の3点をふまえつつ、とくに第三のテーマについて考えることは、私が日頃研究している本居宣長の問題に関わると考えるので、その点を略説します。

今日、ギャヴァーヒー先生の言われた第三段階の諸宗教の対話、共生をめざす交流が推進されているその一方で、周知のように、宗教を理由にした敵意、敵愾心は、以前にもまして先鋭化し、破滅的な闘争が繰り広げられています。それは様々な問題の錯綜する極めて複雑な政治闘争です。こうした状況において、ギャヴァーヒー先生は「神道は、「国際的」宗教ではないが、ネガティブな特徴からかけ離れている」と見ておられます。確かに、私たち日本人の日常的な暮らしの場においては、宗教関連の軋轢は比較的少ないと言えるでしょう。ただ、ここで私が注意したいのは、多くの日本人が、宗教的軋轢をまねがれていることを当然であると感じていることです。そして、日本が宗教的軋轢から免れていることを政治的幸運ではなく、日本の文化的特質に由来する結果だと解釈していることです。私はそのような文化論に還元できる問題ではないと思います。しかしなぜ、日本人はそのような文化論に納得するのでしょうか？

多くの日本人にとって、宗教を生活の規範に据えている人は特殊な存在です。日本の社会では、宗教的規範を固持する行動は、調和に欠けた（いわゆる「空気を読まない」）行為であり、ひいては「他人に迷惑をかける」ことに繋がります。日本の社会では、「他人に迷惑をかける」ことをしない、というのが極めて重要な行動規範とされています。その「迷惑」の範疇には「他人に違和感を与えること」も含まれています。この観点からすると、むしろ宗教的規範に無頓着な方が人間関係がスムーズに運び、美德ですらあるのです。そしてこの日本人の宗教に対する無頓着さを、寛容さにとらえ、その由来を神道に求める一般的な傾向があります。その場合の神道とは、宗教的性質よりも、生活習慣や生活の仕方（習俗）を指しています。

しばしば神道は宗教か習俗か？という問いが立てられます。ある時は学術的な検討課題として、あるいは政教分離の裁判の争点として、そして世間話の話題として。たいてい、神道が宗教であるとしても、キリスト教やイスラム教のような「宗教」とは違うし、曖昧だからこそ自分たちは深刻な「宗教」問題を免れているし、他者の信仰を否定したり、自分の信仰を他者に強いることもないのだ、と納得して落着きます。そのとき、「宗教」というレッテル

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

は、不寛容なもの、偏狭なとらわれの如く決めつけられており、「宗教」を行動規範とする者は、負の価値を帯びた他者であり、不可解な存在として排除され、ひいては、宗教そのものが、他人事として遠ざけられています。

このことは、世界に対する日本社会の無関心さと関連しているでしょう²。報道で知るアラブ世界やチベットの問題は、出来事の仕組みは理解できるが、感情的には「わからない」。文化が違うからわからなくて当たり前だし、自分には関係のない、特に知る必要もない、知りたくもない、ネガティブな他所事に過ぎない。しかし、このような片付け方は安易です。それは他者を自己の外部に閉じ込めるとともに、自己を閉じることに他なりません。

私は「わからなさ」に対して注意深くありたい。なぜなら、他者に対する「わからなさ」、「宗教」なるものについての「わからなさ」を手放さずにいること、それこそが共生に向けた「対話」の手がかりであり、共生とは、あらゆる意味で、私自身をより自由にするものであると思うからです。そのためには、まず、自らの「寛容」を疑うべきです。なぜなら、「対話」を欠いた寛容は、鈍感と同じだからです。

前世紀、日本は「国体」として宗教ではない神道（いわゆる国家神道）を標榜しました。神道は「特定」の「宗教」にとらわれない、より普遍的な国民の「道徳」であるとするものでした。そしてその「宗教」でない神道が、独善的な発想で植民地の文化を抑圧し、天皇崇拜に基づく同化政策をすすめるイデオロギーとして作用したのです。このため近代の神道は、日本の近代化における政治思想、ファシズム、植民地主義という点でさまざまに議論され、反省されています³。しかし、より根本的な問題、神道の名の下に、他者の価値観を軽視できたのはなぜかという問題、哲学的問いは、いまだ不十分であると思われます。そのような鈍感さを顧みないままに、誰と何が「対話」できるでしょうか？

そもそも神道において、「対話」は可能なのでしょうか？ギャヴァーヒー先生のスピーチによって、私は神道において、あるいは日本の宗教伝統において、神道の他宗教、異文化とのかかわり方、これまでいかなる「対話」があったのかを、あらためて問わざるをえなくなりました。

Ⅲ 「適用」は「対話」ではない

神道の教説は、古代から現在まで、日本人の日本人による日本人のための、

「本居宣長の「漢意」批判について」

「天皇をいただく政治体制の理論」とほぼ同義でした。その目的は、所与の秩序を説明すること、すなわち現状説明、合理化のための理論に終始しています。したがって、神道には、ギャヴァーヒー先生がイスラームについて述べられたような、「1. 自分たちの宗教が他の全ての宗教よりも優れていることを示す」必要はなかったし、「2. ある種の超越主義や、あらゆる宗教の統一性を追求する」必要もない。「3. 宗教的多元主義や宗教的な信仰や実践の多様性を認め、他の宗教的伝統やその信徒との相互理解、共存、協力を図る」必要もなかった。

日本の宗教史をふりかえると、「宗教間の対話」は、ほとんど明確に主題化されることなく、もっぱら「宗教間の適用」に終始してきました。その適用は、第一に、「天皇を戴く秩序」という所与の政治的現実を説明・補強するためのものでした。そもそも「神道」というカテゴリーからして、大陸からの政治的・文化的圧力のもとに見出されています。自国独自の宗教システムとして形式をつけ、内容を充填しながら今日に至るまでを概観しておきましょう⁴。

7世紀から8世紀にかけて、中央集権国家「日本」が成立します。それとともに、律令国家機構の一環として、儒教と道教に基づく中国唐王朝の祭祀制度を参照して国家祭祀システムが構想され、村落や血縁共同体の農耕祭祀を宗教行政機構のうちに位置づけます。神道の拠点となる神社は、地域毎の政治統合（マツリゴト）の場を、国家祭祀機構に変換する宗教行政施設として成立しました。

8世紀以降、仏教はこの地域の宗教拠点を仏教の宇宙観の内に統合しながら日本全国に滲透してゆき、神仏習合と呼ばれる宗教伝統を培ってゆきます。すなわち、仏教の天皇を戴く政治秩序に即した形態、歴史的な表現が「神道（じんどう）」と名付けられ、中世には日本仏教を特色づける教説が形成されました⁵。日本宗教史は仏教の日本化、神仏習合の展開といっても過言ではありません⁶。これを神道史として見れば、神仏習合とは「神道」の宗教化といえます。政治制度の中に埋没していたカミ信仰が、仏教の日本化と表裏一体に見出され、独自性を獲得してゆく。この神仏習合説は、日本は仏教圏の辺境にあるというコンプレックスを克服するためのものであって、他者（他国の仏教者）に向けた主張ではありません。今日のテーマにとって重要なのは、神仏習合の教説が、他者のまなざしに促されたものではなく、自分自身に対する説明、合理化であることです。

この自足的状況は、地理的条件とあいまって、近世の終わりまで保たれて

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

いましたが、19 世紀後半、西欧列強の出現によって破られます。それは未知の文明の出現、「キリスト教国」からの軍事・政治的脅威として認識されました。近代のはじまりとともに、宗教問題が政治問題の前景に躍り出たのです⁷。

明治政府はキリスト教国である西欧列強を見習って、立憲君主制の国民国家の構築へと向かった。立憲君主制の基幹は、絶対的な神を中心として、その代わりに人間世界の政治をおこなう君主というキリスト教的な構造によっている。これを日本で実現するためには、近代の「神道」は、明確に、仏教と区別されなくてはなりませんでした。その理論的根拠を、近世において仏教と神道の区別をはかった国学の学説に求めたのです。しかし、神道には仏教を退け、キリスト教を凌駕するような神学はなかった。そこで日本の行政官たちは、他宗教との対話を避けて、神道を「宗教」ではない国民の一般道徳と位置付けることにしました。それによって、「宗教」であるキリスト教や仏教と折り合いをつけ、神道は個々人の思想信条に基づく「宗教」ではなく、どんな宗教も受け入れうる超宗教ということになりました⁸。

日本はそうした「神道」イデオロギーの基礎の上に、天皇制という立憲君主政治をおこない、植民地を獲得し、他者と対面したのです。

そのとき、アジア諸国・諸民族の宗教との対話を通して、双方の宗教的な共存をめざす、という方法はとらず、天皇と神道への帰依を日本人になるための条件として提示しました。なぜなら、政治的・経済的な日本の優位は、天皇と神道の優秀性を意味していると日本人には考えられたからです。政治的・経済的に低いレベルの人々は、日本がおこなった脱亜入欧にみならい、日本の優秀性にあずかって、自己を脱して天皇と神道が形成する規範に入ればよいと日本人には考えられたのです。

これが破綻すると、こんどは破綻の原因の根本に神道がある、と考えられた。つまり、神道が他宗教との対話をのぞまない性質を持っていること、あるいは対話を試みるべきだという概念を持っていないこと、対話の必要性を痛感する経験を持っていないことに起因すると考えられたのです。そして近代神道の排外主義的態度は、神仏習合を否定した本居宣長の学説に起因すると、戦後の人々は考えるようになった。

敗戦以前、本居宣長は、前近代に、いちはやく、日本文化の独性を自覚し、解説した発見した学者であると高く評価されていたからです。特に政治思想史ではこうした見方が支配的です。

しかし、私が本日強調したいのは、こうした神道の歴史は、神道と他の宗

「本居宣長の「漢意」批判について」

教間の対話の可能性までを否定するものではないということ、対話の前提として、こうした歴史の自覚が不可欠であること。では、神道の宗教間の対話の可能性は、どこにその端緒を見いだすことができるのでしょうか。私は本居宣長の言説、他ならぬ漢意批判こそそれであると考えます。

Ⅳ 聖典に向きあう視座

「漢意」批判は本居宣長の神学の中心テーマです。では「漢意」とはなんのでしょうか？ 字義そのままに受け取れば、「漢意」とは「中国の思考法」を指します。宣長はこれを、物事を合理化し、是非を判断しようとする「癖」として批判します。宣長にとってこの考え方は、感情的な問題から出発しているのではなく、日本の思考法を検討していく思索のプロセスで、『古事記』の解釈学から帰納されてきたものです。したがって、この思索プロセスは、本居宣長の主著『古事記伝』によって分析されなくてはなりません⁹。『古事記伝』は本居宣長による『古事記』の聖典化の解説書だからです。『古事記伝』は、『古事記』本文冒頭の語句「天地」の注釈で、次のように述べています。

「そもそも、いろいろな言葉について、そのように云うようになった由来を説明することは、非常に難しい事である。それをむりに解説しようとすると、必ず歪んだ解釈が出てくることになる。 そうはいってもしかし、まったく解釈しないままでいてよいものではないだろう。考えるだけ考えてゆきついたところは、云っておきたい。その中に、たまには的中している説もきつとあるに違いない。すなわち、今この文についても、たぶんこうであろう、と思いあたることがある。それをこれから述べる。」(『古事記伝』三之巻)

『古事記伝』は、宣長のこの「人間の認識の限界を見定めたうえで、あらゆる努力をばらう」という地点に、つねに立ち戻って読解すべきテキストです。

宣長の神学は、『古事記』を聖典として確立することによって、理論的基盤を獲得しました。宣長以前の『古事記』は、『日本書紀』と同じ内容を記すサブテキストに過ぎませんでした。しかし宣長は、『日本書紀』を政治世界、生活世界の記録、史実を記した「国史」だが、『古事記』はそれとは異質のテキスト、「正実」を記した「神典」と位置付けました¹⁰。

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

宣長の『古事記伝』は、聖典『古事記』の記述を「神事」の痕跡ととらえ、根源的に人の経験を超越した未知の領域と認識しています。そのうえで、接近しようとする営為です。神とは、他者です。

それに対して、歴史は人間の営為、政治世界の出来事であり、史書には現状説明に向かうベクトルが貫いています。

なぜ、宣長が未知の領域を求めたのかという問題を、今ここで論じる時間はありませんが、宣長神学では、神道と仏教の弁別よりも、儒教との弁別が問題でした。なぜなら、儒教（宋学）は天地の理法と政治秩序、そして生活の細部まで、すべてを一体化し、完璧に合理的な自然世界を構築しているからです。

ところで、こうした物事を合理的に理解しようとすることは、人として当然の、普遍的な志向性です。それなくして生活はなりたちません。中国文化はこのことに比較的自覚的であるにせよ、どこか特定の文化に特有の思惟方法ではありません。

この、あらゆる現象を合理化し、配当する強力なベクトルを、いかに破るか（破壊ではなく）。宣長は現象を「窮理」するのではなく、現象そのもの（ものにゆくみち）に向かうことに突破口を探って、『古事記』の記述にたどりついた¹¹。

宣長は『古事記』と『日本書紀』を区別するにあたって、『日本書紀』は「漢意」に基づくテキストであることを論じ、『古事記』を『日本書紀』と同じ読み方をしないために、「漢意」批判を展開しています。そして『古事記伝』のエクリチュールでは、「漢意」批判は、つねに「今の世」「今の」「俗の」という言説において登場しています。宣長にあつて、「漢意」は「神事」を生活世界と地続きに解釈しようとするときに浮上する問題でした。

聖典読解に「当然の理（あたりまえ）」を持ち込まないこと。宣長は未知なるものを所与のパースペクティブに回収し、合理化しようとする欲望あるいは思考法を批判しようとし、その欲望あるいは思考法を「漢意」と名付けたのです。ここには宣長による二つの重要な指摘がこめられています。一つは、「当然の理」として他者を自己に回収しようとする思考法を批判すること、もう一つは、それが日本人の思考に内的に存在することを「漢意」という外的な名称に変換して反省しようとしたことです。ここで肝心なのは、他者を他者として認識することともに、自己の内に他者を見出していることです。

「本居宣長の「漢意」批判について」

おわりに

近代の神道は、特に第二次大戦後は「自然崇拜」を前景に打ち出しています。これは西欧・オリエンタリストによる東洋の発見に刺激されて、自らの宗教伝統を再評価するなかで、自前の歴史と環境を資源として見直すことにより、アニミズム的宗教として「神道」を発見し、内面化したものです。

それは今、大きな転換点にあります。日本人は、フクシマという、触れることのできない自然、最も美しい自然ほど汚れているという現実を作りだしてしまいました。これもまた「神道」の優秀性がもたらした余剰として解釈されるのでしょうか？ そんなことはあり得ないはずでありましょう。私たちにとって自然（Nature）とは、なんなのか？ 3.12 以来（原発の爆発を知った時以来）、私はそのことがずっと気にかかっています。私自身の、思いがけなく深い衝撃に驚きながら。

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

註

- ¹ 事例は枚挙に暇ない。たとえばこのように。
<http://mainichi.jp/select/news/20121022k0000e030125000c.html>
 「北米先住民:初めて聖人に…パチカンで列聖式」毎日新聞 2012 年 10 月 22 日 10 時 10 分 (最終更新 10 月 22 日 13 時 46 分)
- ² たとえば日本の TV 報道では、殺人事件や交通事故、季節の恒例行事、芸能ニュースの方が、国際政治や人権問題よりも重視されている。
- ³ 近年の代表的な論考として、島蘭進『国家神道と日本人』2010、岩波新書。
- ⁴ 井上順孝・伊藤聡・遠藤潤・佐藤真人・森瑞枝『ワードマップ神道 日本生まれの宗教システム』1998、新曜社。(英訳: Inoue Nobutaka, Ito Satoshi, Endo Jun, Mori Mizue, Mark Teeuwen, John Breen [Contributors], *Shinto, a Short History*, London: Routledge, 2003)
- ⁵ マーク・テーウエン「神道(ジンドウ)と神道(しんとう)の成立についての比較考察」(『日本思想史研究』42、2010)
 「神道から神道へ—ある概念の形成—」
<http://21coe.kokugakuin.ac.jp/articlesintranslation/pdf/07Teeuwen-jp.pdf>
- ⁶ 伊藤聡『神道とは何か 一神と仏の日本史—』中公新書、2012、など。
- ⁷ たとえば大国隆正『球上一覧』(1862 文久2年)。
- ⁸ 近代神道では神社神道、教派神道とも、禊・祓を極めて重視する。近代神道は欧米のスピリチュアリズムを視野に入れて検討しなければならない。
- ⁹ 古事記伝を解説する方法については、森瑞枝『『古事記伝』の注釈態度—「天地初発」段について』(山下久夫・斎藤英喜編『越境する古事記伝』、森話社、2012、305-343p)。
- ¹⁰ 宣長が記紀のテキスト論を確立する過程については、『『古事記伝』の構想と漢学—一之巻「古記典等総論」の「史」—』(『白山中国学』11、2004、21-34p)。
- ¹¹ 『古事記伝』はマガツヒの神(死)の働きを重視している。マガツヒの働きは偶発的で、ある秩序をまるごと不可逆的に終了させてしまう。

Towards a Philosophy of Co-existence: A Dialog with Islam

پذیرفته‌بین ما و شملت: آن که جز خدا بی‌پرستیم و هیچ‌یز را شرک اونس اقبو و عرضی
مل عضو گنر راسوای خدا پوسست گنیرد! گران آن روی گرداش درینگو: شاه بلقی که
سولم لئول خداییم» (آل عمران/64).

هم چنین ساقای اقرار آن بی‌گونه ای است که ضمن مشوعیت کشر، به همان
«هرولش ترک» حرالت دادش دماست این نکته ای است که دراین جلدان کجوشیم.
هرولش ترک دایان

شرطیت توان بسل تن ادبه خود قرآن کتک ی دویژه ای پیشتر کات دایان دارد برخی
اصلولش ترک دایان ابواهی می ربر چته و شم ارشن جود:

حاکمیت خداوند حاکمیت خداوند هف هف یادی دن بل شیعی لجمت اعی است قرآن
همه آسمان و زمین را از آن خداوند و همو را «مجمع امور» معوی ممکن دیاوهری وکیل و
بر هم چیتوان و محیط است. مرگزن دگان یبه اراده اوس تب خشنیده و تبو بپذیر و غاب
کنند دماست عدالت گستر است وظلمن ممکن دفرمان دادماست که امانت ها ربله لشیان سان ی
و هر گلبه ی مردم داوری کین یبه عدالت داوور هم ای یکه اوین و بلوین است (عمران/109).
سون جش عمل؛ در این شیعی، خلون گواه عملن یک و بلن سان است. روز حساب
، همگان ربر ملن گنیزد و بجزئیات اعمال شان آگاه می سازد، در خلای که خود آن ها را
فراموش کرده اند و خداوند شاهد و گواهم اچیز هاست (مجادله/6). آسمان و زمین از آن خداوند
است تا جزای عمل بد ربه همان سان و پاداشن یکی را «بفکیوی» تدارک نماید. (نجم/44) به
تعبیری قرآن، خداوند نقن هاضم می دوح اسبقی یک و بد اعمال روان خواهد داشت تبیل که عن صر
تشو یقی رنایز دوح اسباب عملن سان هلا حظ ممکن (صص/84).

پیونان سان و جهان؛ مطلق توازن و سبب لسان بدلی گنر اجزا هستی، لزمترین
آموزه هایش ترک دایان است تحقیقیده بل لامییر آن است که هستی هشت رهمان دایر موجودات،
مرتبط بسل ایر اجزای عال دماست و هم حرکت او کناتش بسل ایر اجزا هستی مربوط است بلن
نکتهدانم عنی است که بختین عملن سان و نطنستی وجود دارد. نظمی بلنظمی که از
درویشل شهمبست لوسان، جهان وینتالهی می چشید و سربر می آورد: «لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى
أَفْهَوْا لِقَوْلِ رَبِّهِمْ لَكَاتِ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَكُنْ لَكِبُوفًا أَخْنَاهُمْ بِمَا لَفُوا
يَلْفُون» (اعراف/96).

بر اساسن صوصق قرآن، هارمون یی توازن لبت قلیل باز سازی و ترمیم است. و
چنین یی س تکملگر به هر طلی، از جمله خطای سان عش کن ترمیم یی ابلن دیش و خرد آدمی
هموارق ادرب ترمیم «تواز هستی» است. درس تب هم یی دل یل است که قرآن ضمن
توصی به بر نور دباری درش ایط عدم توازن تآکیدی میگوید؛

«... بیو هستی کنی کی هلبدی ها را از میان میبرد.
و لیت ذکر ییرایان درینذیران است تب برکن که خداوند پاداش
نیکوکاران و تبیل کند. چرا در میان مردم انی کمیش از شما
بودند- جز آنکی کنج اتش اندادی خردمن دان نبودند تا مردم را
از قوس انکردن در زمین باز دارند؟...»

Shiite Contemporary Schools and the Relation between Different Religious Schools and Civilizations

بهروردگار تو هي چي ق طلبادی رکه مردم شيعي کوار
و اهل صالحيان ديسوتم الکن مکن د» (هود/114-117).
گونگون همزيستی؛ از ديگاه اديتسهيي، کيتوق دي رال هي اس تکیسورنوش تيمدن
ها ربه عهدهاسان هاده و همو ريسورنوش تاجتماعی خود اکمن جوداست. از سوتهي گر،
کيتوق تيدي رال هي اس تکیسورنوش تيمدن عالم ريسويي گونگون اراده هانتخاب ها و نوت ي جمنوع
شيوه هان دنگيس توايختاست. خودقرآن چکوي: «واکيروردگار ت ميخواست هم
مردم رليک امت مينمود، لي هموارگونگون خواه بود» (هود/118). امگيونگون تيمدن
ها و جوامع هرگز به منع عقيدان و چشترک و هرولش ترکيسان يميان لهت نهليست.
دهناب عواي عقيدي از خطشي هاي خاگيراي التيقاد و من عشدهاست؛ در
رواييتی از زراروقول شدهاست که او هيکی نفوس تاناش (حمران يکير) روزی خدمت امام
باقر (57-114ق) -امپن چشي ع- رسييد و به صطالح امروز، از مرزهاي يهتص حبت
کرد. زراره خطاب به اکمفت: الحاج عفر، ما دروابط خود يکيران، خطشي و طراز و
شاقول خاص خود را دايپس، آنکس که موافق هلت، خواه علوی و غير آنوستش دايپم
و از خود چنان يم؛ و آنکس که مخالف هلت، نغوييش را غير علوی دشمن دليته و از او
برای ت چکوي يم. امام باقر (ع) فرمود: ای زراره سخن خداوند صاقتتر از سخن توست
کليني هرولافي، 1365، ج2، ص382).

افراط در خاگيرايي نقره هارضيپوستی نچنماي جاليکيش تر بنسست ساز
است متعبيير مقيي يني، موجب ميشود «از هر امر حقه محضري ککل موهايي قاحقی
نوری» شونين يني، 1382، ص98. درين جلببرخی کنتلفيق هم عصر در بلالام و مذهب
شي عهدهاساره چکريم و اکلات هکدام ياررسی خواهي کرد.
کنتلفيق هی درسال هم عصر

اشارکردي مکیستگاه هافيقی آنسته از نظام هاناناي عيس تديکن سبتين
نصوص مقدس و نديگتاري عيس لمانان و تافني يني يني مکن يديديسان، جهان الم
شاهد کتلب و نوری هامت عدی گزندشت لکن و ن بوده است! اين کتلب هبت از عقل قيرين
يکگاه ها چو عتزل هتاجريان هاي ضد قلی راشامل ميشود. اما الحظا تفلويخی به
روشنی ديگرگونگيس ترده دليشه هاي الم يالوبته کنتلفيق هی دوني ای سال م کتليت
مکن دبه عنوان هتالهي ش ازي کقرن است به احثفقی هي هي اس مکت يبرن ظم بلطانی
گندشته جای خود ربه احکام و مفلهي چديدي پرده ان دکنس تگاه مدرن دارند و از عصر و
لوا قیطعی دولت چديدم حسوب چشون ديتي غي يريگست ترده درحالی است کتحاب و روش
شناسي يهتن بباط احکافقی هت اجتماعي هم چنان عتسارن تی خود را حکم و ييش حفظ کرده اند.
درين جلببرخی ازاي يکگاه ها و کتلب اشاره مکنم.

- روشن ساسی کنتلفيق هم عصر -

فقه دليش تين بباط مجموعی ای از احکام شرعی است که از احکام کتالک ن صبارن زندگی
تاري خيبر هي آي يني، 1998، صص 33-36). دليش تين هتالکدام روش، و دقالب چه منظومه ای،

Towards a Philosophy of Co-existence: A Dialog with Islam

ببقوليدايں احكام هي پيردازد؟ كيندمختلففقهي دپاس خباي نپرس شلال گولاهيتنباط ويژه هتم ايزي را طيكردهان ككه درزي ربه ههمين آن ها به اجمال، چيردازيم.

(1) روشن آساي كيندلفقهي سوتي اهل سنت؛

چهار مذهب فقهي؛ شفاعي، مالكي، حنفي، حنبلي، مكندي سوتي اهل سنت در تلاش فقه محسوب ميشوند كه هلكنوتيز اعتبارويژه اهر خوردارند. اين مذاهيچهارگانه، قطع نظر از برخيفاوت هافر عومنابع و روشن آساي واحدي دارند. شافعي نظامي روشن آختي ارايه كرد كه هخته هيش و ههمتري و «اصلي ترين» ت جرب فقهي سوتي اهل سنت ملگنون بر آن استوار بوده است. هرولفقه شفاعي هوشير «صس المي»، اوست خراج احكام دگي، بلر بلر بلاقين آساي عربليستوار بوده پس، در چهاول؛ كئتاب سنت، اجماع قوليستون ظي مشد بود.

تريتي بباين اصولتوس طاف عي بگونه اى است كه هدايم هرل لاحقير هرل سلبق استوار است و در حال كئابزارى برايفهم هيبليش ين است مشروعيت خود رابه عنوان م«بت شرعي» از همان هرل م قبل خلقت سبب هئند؛ اين منظومه روشن آختي بگونه اى س«اخسته» شده است كه لاجرم، سببت حويل «غير نص» به مجال «ص» هى شولابوزيد، 1996، ص 54). و «عكاري خي» سحابه را، هپاي صقرآن اوقا داده وبه تبع استنباط احكام بدل هئند چن ينيست گاهان ايلي هبت هتي گهست رده اى براى زنگ هسل مانان داشت با عطفست وج هگشت هص در الم متول يدا حكام الزام آور معطوف هگشت هلسان هرل مان را در هواج ماشاي طحدي و امور نوپيداي نديگي دن گن قرار هى داد و هى دهد. نديشه اى كه هكي مباحثي ط قياسي، خا هيت ها ونوآورى هاى رلان هرل مان را محدود و هردود هين ماي هيق هقاصد، ني قيق لفر اطرا گرول لفي در اهل سنت، دواكن ش بهاي ن محوديت ها دن ي ايم عاصر رواج هلت هاست.

(2) قول هقاصد واحكام دگي چدي؛

فقا هقاصدي كى از ههمرين كئاب و نظريه هافق هي است كه هپاي روش شن آساي ايج اهل سنت الو هت، در اشيء آن چريان ثلث هاست. اين نظريه كه در اعراض بهن كار آدمي هافق هيتي اهل سنت زاده بقوس عفت هاست، روشن اسونيفاوتى راسيتن بباط احكام قهي وبينلر اين فق هجت ماعى طرح عوق يكرده است. اين نظريه اكنون بويكى از شاي عرين و بر طفوداوت يتي و رصين روشن ديشان اهل سنت تبديل شده است. به نظر قرض اوى (متلد 1926) بق هم عاصر اهل سنت رابع عئبار روشنيتن بباط نوع هواج هملر لگانى امروز به س هت هيتوقاس ي من جو د قرض اوى، 2006). اين كئاب س ه گانه هيتل عبير او، «مدارس ال عه هارتند از ؛

الف) قن صر گراى جز فگر / ظاهر ايان چدي؛

اين كئاب فقهي كه به نظرقرض اوى وارث ظاهر ي قديم اهل سنت است، بفهم حرفي ادل مشاك عتفان هوده و از آن چ قص دشارع در وراي ايل لفاظ و حروف اس تغفلت هى

Shiite Contemporary Schools and the Relation between Different Religious Schools and Civilizations

ورزد. ظاهراً منظور رضای از ظاهر گرایان جدید همان چیزی است که امروز بسوئیسی «مروفاست که ندی شه و عمل زوایی کالی س مدت ویت کینند».

بمکتب اویلتا/عطیل؛

مکتب نوم بن ظر قرص او، فوقاً در قیلاً هر گرایان قرار دار چن ین مکتب دیشد
کدی نگوهر شوکی دارد و هر لدین همل گوه و باطن آن است پیروان ین مکتب پیچ ین
ن لیشه ای، ضی ادله واحادی ضحیح (رایز رد کین نورض اوای مکتب را «عطلال جد»
ت عطلال گویان چید» مینامد. از جمله نای مکتب عطلال، اوایل فرار از «صو ق ط ع یه»
وم عارض مبارکان ثابست های سال هجاس مصل است.

جہاں کہ قلم و کتاب و سطر

قرض او ای فواله مقاصد دیکتیمیانه مین امکه غرض آن «ببطی و مخصوص بخوبیه و مقهر کلی» است و ویژگی های ششگان های فکت عبارتند از: 1) ایمان به حکم مشریت و تضمین صلاح خلقت و مشریت (2) و درون درین خصوص مشریت و ربط احکام آن با یکدیگر، 3) ظلم و تعدیه هیک از امور دین و دنیا، 4) و درین خصوص بواقعی زندگی و روح حیران (5) و تادبیر و تحسین (لایزال) استی، و 6) و دگرایی به جهل فوئتگو و تسامح بدون نوشیدگی و الزوا.

به هر حال فوق‌مقاصد به دل‌شوق هم‌تابان‌شیش‌ری‌پیرای اداریش‌رب‌ص‌بن‌ای
نص‌لف‌دیش‌فوق‌مقاصد‌مبین‌ان، دور‌ک‌اس‌ی‌دار‌د‌ن‌ص‌س‌وی‌است. در‌زیر‌به‌پ‌ن‌و
اشاره‌می‌ک‌م.

1- فهمون ص درفقی حق اصد؛

غاي بنفوق الحق اصر دلي جاد لس تم رارتوازي نين صّ فون دگي است. درست بيه هين
دليل است که قرض اوای آن رکعت بسوطية توازن مي نامد. من ظور يي ج انتع اهل بين امر
نوطرفين است بگونه اي که کوبوي گرافي چربد و آدي گري ربه شريف و ان دبغ اهل بين
امور ربلقي افس انی، روحی و مادی، اخروی و نبيوی، وحی و عقلي گمشته و اين همه فرد و
جامع عواقب عتيق حقيقت تشب انتع وغي ير، و... نمون هايی از امور نوج هين و وگان نم در
امور جاری زندگی است که فقه قهر در صدد يي ج انتوازي نين آن ها است (مقاله قرض اوای،
الوسطی فی الاسلام، 2007).

فقه قهر در درعین حال که متوازن و حی و منزلت حکم می‌کند ، در بابش یوه تحقیق و نهادهای مجرای این موازنه زیر تألمات بتوصیه های ووشنی دارد بر اساس دینگاه رهبران یلین کتب، نهادهای است، و به تبعی ر قدام «الیت» سباب اجر ایامی مقصود است. در سببه همین دلیل است که فقه قهر در سببیه است و «نهادهای دولت» به مثابه یکی از ارکان مقوم طالبان دیسه می‌گردد.

Shiite Contemporary Schools and the Relation between Different Religious Schools and Civilizations

روش‌های فیهی‌گری؛

سلفیان جدید بر اصول نظری مصریحی که دارند کمن اظربت قدیمی‌تر راجع، رتوایل
نصوص، و سرانجام قرار دادن «کتاب» فوق‌البدعت است آن‌ان رهبران دینی راجع و
حرام بدانند و گویند؛ «اگر بابت اوی‌گشت و دشواری، اس‌اس‌دی‌من هم می‌شود آن‌الوقت حرام
بالت‌اویل (الهم‌دی‌ال) (کن‌درش‌ب‌ک‌القش‌ک‌الاس‌الهی‌ال) فیهی‌ان‌ج‌دی‌هم‌چ‌یر‌یر دو‌هرل «دعوت
و ج‌هاد» به‌عنوان «اصول‌عملی» در دین‌اسی‌خ‌ت‌کی‌ه‌کنند.

من‌ظور از اصول عملی‌قضای‌ای‌کلی‌است که راه‌ن‌ملی‌ادی‌ن «عمل» در زندگی
اجتماعی و سیاسی است و بین‌تخص‌می‌مات، موضوع و اقل‌ملی‌اسی‌م‌ه‌سی‌فی‌وق‌گ‌یر‌فته
است. دو‌هرل‌و‌یر م‌هرین‌ش‌اخص‌عمل‌ل‌فی‌است؛

1- س‌رخ‌ی‌از‌ج‌ریان‌هل‌ل‌فی «دعوتی‌عن‌ی‌ام‌ربه‌معروف و ن‌هی‌از‌من‌کر را
م‌بن‌ای‌عمل‌خود‌قرار داده‌اند. و م‌هرین‌معروف‌ال‌ه‌بت‌م‌و‌ح‌ی‌د» است و خروج
از‌ش‌رک.

2- ع‌ک‌س‌بر‌خی‌س‌از‌ل‌فی‌ه، «ج‌هاد» را اس‌اس‌ل‌لام‌عملی‌بدانند، و ب‌این
فرض‌که هم‌ش‌عی‌جم‌ع‌ت‌س‌ل‌م‌ان‌ان‌بی‌د‌م‌ع‌ط‌وف ج‌هاب‌ل‌د، «پ‌ر‌چ‌م ج‌هاد» ر‌ل‌بر
افراشتند این‌گ‌رو‌ف‌و‌ا‌ن‌ل‌فی‌ها امروز م‌با‌ع‌نوان «س‌الم ج‌هادی» م‌ج‌اهدین‌گ‌روه
های ج‌هادی، «ن‌ک‌هی‌ی‌ون» و در ص‌ط‌ال‌ج‌ر‌بی‌ها، س‌الم‌ادی‌ک‌ال‌خ‌ان‌ده‌می
ش‌وند.

روش‌های فیهی‌های فیهی؛

نوسلفیه‌ست‌اح‌ظ‌ر اصول نظری و عملی‌فی‌قدیم‌ع‌بی‌رت‌از‌ه‌ای‌از‌این‌اصول
دارند ک‌ال‌ه‌بت‌ع‌ن‌م‌ق‌ای‌خ‌ن‌ظ‌وت‌ن‌یز از‌ح‌ی‌ث‌عملی‌اسی‌من‌ج‌ر‌ش‌ده‌است. م‌هرین‌ل‌ین‌حوارد
ع‌بارت‌ند از؛

اتباع در م‌قت‌ل‌ل‌ی‌د؛

ل‌ن‌دیش‌ل‌فی‌قدیم، و از «ک‌تاب» ب‌م‌ع‌ن‌ی‌ع‌یت و ل‌ه‌ویت داند ب‌ن‌ص‌بود و در
ق‌ی‌ال‌«د‌ع‌ای‌ع‌ی‌ب‌د‌ع‌ت‌ر‌ا‌د‌اش‌ت‌س‌ب‌ل‌این، ق‌ن‌م‌ل‌فی‌ل‌ت‌ب‌اع ر‌ل‌ع‌وس‌ا‌ف‌ت‌ق‌ی‌ه‌ل‌م‌ج‌ت‌هد،
و ف‌ل‌ج‌ت‌هادی‌او د‌ز‌ن‌گ‌سی‌اسی‌ج‌اری‌م‌ک‌ردند.

س‌الم‌فی‌ه‌ج‌دی‌د‌اتب‌اع را، نه فوق‌ل‌ت‌ل‌اس‌یر‌ها از‌ن‌ص‌و‌ص‌دین‌ی‌بل‌که س‌و‌ر‌ا‌ب‌ر
ت‌ق‌ل‌ی‌د از‌ج‌ت‌هد» قرار می‌دهند این روش‌ن‌اسی‌ک‌م‌ب‌ل‌وج‌ی‌ه «ض‌ر‌و‌ر‌ب‌ت‌از‌گ‌شت‌ب‌ی‌واس‌ط‌ه
ب‌ق‌ر‌آن» ش‌ر‌وع‌ق‌و‌ی‌ت‌ش‌ده‌است، در ذات خود «م‌ل‌و‌ادی‌ک‌ط‌ل‌س‌م‌س‌الم‌ی» درون و بیرون
ج‌هان‌ل‌لام‌بوده و م‌باش‌دین‌ل‌فی‌ه‌ن‌م‌ن‌ه‌ل‌ر‌غ‌ی‌س‌ل‌م‌ان‌ان‌ب‌ل‌ی‌ل‌ق‌ل‌و‌ح‌ی‌دش‌ان‌م‌ت‌از‌ند،
ل‌یک‌ط‌ل‌ل‌ت‌ن‌ا‌ن‌ت‌ک‌«ف‌یر» ب‌خ‌غ‌یریت‌س‌ازی‌و‌خ‌ش‌ون‌ت‌در درون ج‌وام‌ع‌س‌الم‌ع‌ن‌یز‌ح‌کم‌می
کنند.

Towards a Philosophy of Co-existence: A Dialog with Islam

نوسل فی بیدین سان، فم هو مت «وحید» را در قلیل دمفهوم «بدعت» و «شُرک» قرار می دهی که کجاست از خشونت در درون جوامع سالمی، وی گری خشونت هیرون جوامع سالمی است.

2. هوگان گین هاسل فی فتی و ج هاد

رادی کالیسم نیول فی، هر چند الزاماتی ایسی هم دارد، الوادی شه ج هادی آن ان بیادی غیسی ایسی دارد. روش نیول فی سوال حتمی غیری را ج امعه از راه صال خیریت افریدی بوده است. اما این آفوشل فی تی پی پی ایسی هم دارد؛ آن تصریح کین نکم اکمیتن ها از آن خدای گان هاست بیللرای نفاهی می ظیر «ولت-لمت» را مورثری دقرار داده وبه فم هوم سی ایسی «امت» اجتماعی بی ایسقی اگی رملفشاری کین نیول فی میدین سان بجمع جونی از هرولت تفاوت وبعض آن اهمس لتوبدیل شده است. برخی از این سان از ههبارتنند (الزکینانی، 1427، ص 19)؛

-خلط وتوسع درمفهوم بدعتی فی هج دی بدلتوسع در دایر فبدعت سیاری از سرائل علم-ذهبی ختالی رلکلفی ققیدیم عموال در حوزه الفاتحت هادی قرار میداند، شمولیدعتن موده ومخال فان خود رلباعنوان اهلی بدعت، طوتکوفیر کینند.
-موض هوگان در باب احکمان جوله جمل فی هر عین حال کبه اطاعتی سبیل از حکومت های جهان سالم حکم کرده و هرگون فن کاران را به عنوان اولوا الحق حریم می کنند، بیسیاری موارثن بقوانین مدنیشانی از حکومتاین جوامع میدهند. ثالبی هیچ گذرنامه وروادی بکشورهای سالمی وارد و خارج میشوند وبلقاءمت، تجارت، و... می پردازند.

به هر حال چندی دی دگاهی از سوری فی، نقن هائی زکتب وچنبش را دچار تعارضات درون موده است بیل که در سبیل هیل هیزن سان از هادی درونی موجب انتقادی خشونت های ذهبی لایحت گران هیلی دینی ای سالم و جهان را فراهم کرده است. در زیر به اجمالی بیگاه های معاصر فقوشی عه چیدازی.

4. فقوشی عه؛

فقوشی عه یز بمسان اهلسنت می پای «ص» استوار است برای جت هدایشی عه هم «قرآن» ن صاولیه بیلی لیدنت بباط هر نوع احکام دگی است و هرگون عملی انتلج هادی از قالی فهم و سلتن ادبه قرآن شروع می شوهم چنین، در اجت هلی ایسی شی عه هم، سرت پی امبر (ص) صلتانوی وفسرکت اب لللقی می شود. اما روشن سان سگری ان ثوی عه تفاوت های عمده ای یزبا اهل سرت دارشی عه لقتفای عی دمبر امامتم عصوم (ع) خبار و سیره امامان عصوم (ع) جالی گزین عدالت و عمل صمله، دزن جیره ادل لجت هادی خود قرار میدهند. هم چنین بر خلاف اهلسن شی عی ان الش کینند از آن چه مکه الگو لجت هاد قی ایسی اهلسن «چین امن دفعاصل جویند (جل، 1403، ص 179). درست بمل حظ هین تفاوت ها و هوگان و م هم اس تکلجت هلی عی پیو یژه در حوزه عموم، از ههیش انین می مذهب

Shiite Contemporary Schools and the Relation between Different Religious Schools and Civilizations

خفاصله مگسید. در زیر این دو تفاوت را، به مثابه این‌ها، باقی‌مانده‌های شیعی، به اجمال، مورد توجه قرار می‌دهیم.

الف. شیعیان و امامت

فقوئیه شیعیان از هفت‌گانه‌ی گریب‌الخبار امامان معصوم (ع) استوار است. بنابر این، شیعیان در حوزة فقهی است‌چنان الزام‌دارند که مکمل آن دو لایحه‌ی فقهی و فقهی شیعیان، از حقوقان، فقهی شیعیان، مبر مدار اخبار امامان می‌چرخد: اَلْمَوْفَى رَجوع هم لایال اخبار اوضح منال شمس فی ائمة علین هارفاً علیها مدار الذهب» (رازی، هیلة طهرتشی دین‌میت، ج 3، ص 383).

بر اساس مذهب شیعیان، اخبار و ایت‌شده از امامان معصوم (ع) در صورت صحت اسناد، حجت‌شریعی و واجب‌الطاعه‌ستند. این معصوم (ع) اهل بیت دین‌شوی‌ع، چونان مجتهدین و اصحاب‌توابع، هم‌عنوان‌اند و بصطلاح‌نشان‌کس‌نم‌عصومین (ع) حکمی از حقایق احکام‌شریعی‌ست که از راه‌های متفاوت حاصل شده (لایحه‌ی حان، 1998، صص 315-322).

از نظر شیعیان، اخبار به جای مانده از امامان معصوم (ع) در دو بخش، تکمیل‌شده، راه‌گشا، مفید، هم‌حکام‌شریعی در وقت‌نگرفته‌ها، کتاب و سنت است. اخبار این‌ها حاوی اصول، عموم، انقض وابطی است که شریط‌ام‌گن‌ست‌ده ای دیست‌رفیق‌ی‌هان در اس‌تلاش‌هت‌ن‌باط حکم‌شریعی‌قرار می‌دهد. فقه‌شانی، 1390، ص 98. شیعیان از همین‌زاوی‌ه‌دی‌به‌مل‌ش‌ری‌عت است‌کن‌گ‌ل‌ت‌ق‌ادی‌به‌وه‌ی‌اس‌اه‌ل‌س‌ن‌ت» به‌عنوان‌ن‌ب‌عی‌ک‌ل‌ط‌م‌ن‌ان‌ب‌ال‌ل‌ه‌ت‌ن‌باط‌اح‌کام‌ش‌ری‌عت‌دارد.

ب. شیعیان و فقهی‌اس

درس‌از‌م‌اف‌ق‌ک‌ل‌ل‌ی‌ک‌ن‌ی‌ع‌ق‌اب‌ل‌م‌عن‌ی‌دار‌س‌ن‌ی‌ن‌وه‌ی‌اس» و «امامت» ای‌ج‌ان‌ش‌ده است؛ گویان که پی‌ر‌ش‌ری‌کی لایحه‌ی فقهی‌دی‌گری‌من‌چ‌ر می‌شود و فقهی‌اس در فقهی‌اف‌ق‌هی عبارت‌ست از اثبات حکم‌چیزی بطل‌ح‌ظ‌ل‌تی‌که‌به‌جهت همان علت‌چ‌ن‌ی‌ن‌ح‌کم‌ی‌در‌ج‌ای دی‌گری وجود دارد (مظفر، 1388، ج 3، ص 186). بت‌ی‌ج‌ای‌ن‌ع‌مل‌ی‌الت‌ن‌ن‌اط‌ن‌عم‌ی‌م‌ح‌ک‌م‌ش‌ری‌عت‌به‌موافق‌دان‌ن‌ص‌ب‌ل‌ح‌ل‌ط‌س‌ان‌ی‌ن‌ت‌اس‌ت‌(همان، ص 188).

امام محمد غزالی (505 ق) رضی‌قی‌ی‌رب‌ابق‌ی‌اس‌دار‌د؛ بن‌ظ‌ر‌او، هر‌چ‌ن‌د بر‌خ‌قی‌هان‌س‌ن‌ی‌ن‌وه‌ی‌اس‌واج‌ت‌ه‌اد» ی‌ک‌س‌ان‌ت‌ل‌ت‌ه‌ان‌د، اما این دو در وقت‌ن‌ک‌ن‌ی‌ان‌س‌ت‌ن‌د و عمل‌ی‌ات‌ل‌ج‌ه‌اف‌ع‌رات‌ر‌اق‌ی‌اس‌ب‌ان‌ظ‌ر‌در‌عموم‌ات‌ح‌کام‌ش‌ری‌عت‌ی‌ن‌ای‌ل‌ف‌اظ‌ن‌ص‌و، دی‌گر‌راه‌های‌ال‌ل‌ی‌ت‌ن‌باط‌ط‌ح‌ی‌ری‌اس‌ی‌ی‌زان‌ج‌ام‌می‌ابد (غزالی، تصفی، 1996، ص 218). همو، «حوزة فقهی‌اس» را هم‌در‌س‌ت‌ی‌ن‌ش‌ان‌داده و ت‌ک‌ل‌ی‌ن‌مود‌اس‌ت‌ت‌ک‌ف‌ی‌اس‌در‌ام‌ن‌وع‌بدی، عقل‌ی، و حوز‌وب‌ان‌ول‌غ‌ت‌م‌ک‌ن‌ی‌س‌ت‌(همان، صص 328 و 329).

فقهی‌هان‌ش‌ی‌ع‌ق‌ی‌ل‌ب‌ت‌ه‌چ‌ن‌ی‌ن‌د‌اش‌ت‌ی‌از‌ما‌ه‌ی‌ت‌و‌ل‌م‌رواج‌ت‌ه‌اد‌دار‌ن‌د. م‌ت‌ق‌ق‌ل‌ی‌(676 ق) ل‌ح‌ل‌ل‌ما‌ه‌ی‌ت‌ه‌اد‌و‌م‌وض‌ش‌ی‌ع‌ه‌ه‌و‌ی‌س‌د؛

اجت‌هاد در عرف‌فقی‌هان عیونست از جهد جدی دایست خراج احکام شرعی. و به همی اعتبار است خراج احکام شرعی راجت هان امیده اند که بر اعتبار اتن ظریغالب اعیونست فاد از ظواهرنصوصین، اعم اقی اسو غیری آن استوار است بر این اس اسقی اسفقی طیکی از اقس المجت‌هاد است... و اگر قیالونستن شود شوی عقیز از اهالی اجت‌هاد دت حصیل احکام شرعی عیونست که بر «راه های نظری» غیری اقی اس، است لیلی م عراج، 403 (صص 179-180).

بدین سن ان لجت هشی شواکله ای من هانی اس دارد. غالی یبوستی نلاره مکن که مخالف اقی اسیتن هلبشوی غیختص اصن دارن بیل که جریان های فقی فکریز رگی از اهل سنن نیز از ملت خدق می اس دوت گالجت هاد خولمتن اعدارن دین و شت غزالیشی عه و برخی عزلت عصبی قی اس را قال محال چنانند و قومی بر عیست تمس کبقی اس را بخلاً و اجتنابی می کنند و جماعت سومی هم در این باب استوق فکرده، و آنگاه ظاهر گرایان آن از اهل سنن در قوع شریعتن بوده و حتی مدعیان قی اس از جیل بشر خنده راندن الهی، تصفی، ص 283).

پن اشارات از آن روی اهمیت دارد که از ی کسوی سبقی اس واجت‌هاد را در منظر سلیمان روشن مکن؛ و از سویی گرفتاروت هلعین یادی دو مذهب شیعه و سنی در حوز لجت ماع و حکومت را تکرار مکن بدین سنن است گفتم قریه ی اس ششی عیونست که و یژه ای در باب اسی اس و رابط طفق می اس در دور غیبت دارد.

فقشی عه اقدی بقی سیمات عمده ای بی اخباری و اصولی (عقل گرایی) توار بوده است. املا زوالندری جی اضایان فقاصولنیز در دور جدی بر محورگان فزیر جریان یافته و توس عیونست دکرده است؛ (مکتب لصلالتی طکه ببقولیه شریتر حکم شرعی می ان جامد و؛ 2) مکتب لصلالتی تکریم عیونست ولید حقوق و آزادی بهلی شتر در جام شوی عنظر دارد. در این جلیه این دو بن اکتفی یاد ریلطه حقوق کمال یف دنیای امعاصوشی عه اس تبه اجمال اشاره مکنیم.

- بملی و حق کلی فکشی عم عصر

در باب لصلالت بقدم حق یانکلیف دزن گیتی نی ییگاه هلتفاوتی دوقشی عه وجود دارد. محمد عیونستاری در «الموسلی عقی هیة الیهیرة» بر سرفظری هبن دوقشی عه و در این باره اشار کرد است این سرفظری عیونست از:

(أ) نظریه «خظری امنع» گفتمه می شوشی خ جعفر طوسی (460ق) در «لغظه» و مرقق لعی در الم عار جی این دلش ره رلبهرخی از فقی هان امام قیست دادان، لی کسی ران لبرده لد.

ب) ظریع فوق کسم خت اشی خ فعی و طوسی و نیز محدثین از فوق های شری عه است ببن ظشی عیونست اشی از رنگ عولی دوت هان دی کست مگنونه ای هستن که از نظر عقلیتی ها، حظرنع آن علوم است بمانند ظلم و فاهت و بی هوگی (هت). و دست دی گر امور عیونستند که عقل دیر هیز دادن یا

Shiite Contemporary Schools and the Relation between Different Religious Schools and Civilizations

رواداری (حظر و اباحه) آن ظرق طعی ندارد و با حکم مبتنی بر تفصیل می‌ماند آن ربه
سم غلغره و اعیان این امور ماهی بشی‌الدانند و انجام و ترک آن ممکن است
و لی‌یفس دی‌صل حقیق‌اید این‌سته از اموزن دگیم ختصری عاداتن دکلحتم‌ال
ن‌س‌خ‌ت‌بیل‌دارند. حکم‌ای‌ت‌بیل‌امور ع‌د از بلق‌ر‌ل‌ن‌ری ع‌ت‌چ‌ن‌ین‌است، «هر
چی‌زی‌ک‌ف‌ص‌ی‌بر‌ن‌ع‌ن‌ی‌ست، هم‌چ‌ن‌ان آزاد است ب‌واس‌ت‌ی‌کش‌ور‌ای‌ع در ق‌ام
ث‌ب‌ت‌ح‌ود (خ‌ط‌وط‌ق‌رم‌ز) ق‌تم‌یز امور م‌ن‌و‌ع‌ی‌ه‌ن‌ج‌دی‌ن‌س‌ان هر‌ک‌ج‌ا‌ک‌چ‌ن‌ین
م‌ح‌ود‌ی‌ت‌ه‌ای‌ت‌ص‌ی‌ح‌ش‌م‌ا‌ش‌د، ل‌ا‌ج‌رم‌ب‌ر‌خ‌لاف آن‌ی‌ع‌ن‌ی‌آزادی/اط‌لاق-ح‌کم
ح‌ی‌ش‌ود».¹

ج‌ل‌ظ‌ری‌م‌ل‌اح‌ه‌ک‌م‌خ‌ت‌ا‌ش‌ی‌خ‌ص‌د‌وق- از ق‌دم‌ا‌ی‌ح‌ث‌ی‌ن‌ن‌ید م‌ت‌ع‌ض‌ی‌ل‌وم
ل‌ا‌ه‌دی‌ل‌بن‌ا‌د‌ی‌س، م‌ت‌ح‌ق‌ح‌لی، و‌ا‌غ‌ل‌ف‌ب‌ق‌ی‌ها را اصول‌ن‌ی‌ع‌ت‌ا‌ ز‌م‌ان‌ح‌اض‌ر‌است‌این
ق‌ول‌ق‌ول‌ش‌ه‌و‌ب‌ف‌ی‌ق‌ی‌ها‌ش‌ی‌ع‌ا‌ص‌ول‌ی‌ان‌ای‌ظ‌ای‌ف‌ا‌ست.

م‌ح‌مد‌ل‌و‌ن‌ص‌اری در ج‌م‌ع‌ی‌ن‌د‌ه‌ی‌د‌گ‌ا‌خ‌یر، و‌ب‌ت‌ا‌ک‌ی‌ه‌ر م‌ض‌م‌ون‌س‌خ‌ن م‌ت‌ح‌ق
ا‌ص‌ف‌ه‌ان‌ی‌م‌ف‌ز‌ای‌ت‌ک‌د‌ال‌ی‌ف‌ش‌ر‌ع‌ی‌خ‌ا‌ست‌ه از م‌ر‌ل‌ا‌ح‌و‌ف‌ا‌س‌د‌ا‌ست و‌م‌ن‌ع‌و‌ت‌ر‌خ‌ی‌ص‌ش‌ر‌ع‌ی
ب‌ب‌ی‌ن‌ی‌ا‌د‌ی‌ن‌د‌و‌ا‌س‌ت‌و‌ار‌ن‌د‌ب‌ی‌ن‌ح‌ا‌ظ‌ا‌ا‌گ‌ر‌ف‌ر‌ض‌ش‌و‌ن‌ک‌ه‌ع‌ل‌ی‌خ‌الی از م‌ن‌ع‌و‌ت‌ر‌خ‌ی‌ص‌ا‌س‌ن‌ی‌ع‌ن‌ی
ک‌م‌بر‌ای‌م‌ن‌ی‌ن‌چی‌زی‌ن‌س‌ی‌د‌ه‌ا‌س‌ت‌ان‌ج‌ام آن‌م‌خ‌الف ح‌ک‌م‌ب‌ود‌ی‌ت‌ب‌ود‌ه و‌ب‌ر‌ه‌ی‌ن‌ل‌ا‌س‌ط‌ر‌ل
د‌ا‌ش‌ی‌ا‌ط‌ا‌ح‌ه/آزادی‌ا‌س‌ل‌ا‌ص‌اری، ا‌ل‌م‌وس‌ل‌ی‌م‌ت‌ح‌ق‌ه‌ی‌ة، 1415ق، ج‌1 ا‌ص‌ر‌ص‌431-437).

س‌ی‌د‌ م‌ح‌م‌ب‌ا‌ق‌ر‌ص‌در (1353-1400ق) ی‌گ‌ا‌ه‌های‌س‌گ‌ان‌ف‌وق را در‌ق‌ال‌ب‌و
م‌س‌ل‌ک «ح‌ق‌ال‌ط‌اع‌ه» و‌ب‌ر‌ای‌ت‌م‌وض‌ی‌ح‌د‌ا‌د‌ا‌س‌ت‌و‌گ‌ان‌م‌ص‌ر‌ن‌ی‌ز از‌ای‌ن‌ج‌ه‌ت‌ا‌ه‌م‌ی‌ت‌دارد
ک‌ه در آ‌م‌د‌م‌ه‌م‌ی‌ت‌و‌ک‌ی‌ک‌ر‌وش‌ن‌ا‌خ‌ت‌و‌ی‌گ‌ا‌ه‌های‌ح‌ق‌م‌دار و‌ح‌کم‌م‌ح‌ور‌ن‌و‌ق‌ه و‌ب‌ن‌ا‌ب‌ر‌ل‌ن
ف‌ق‌ه‌ی‌ا‌س‌ن‌ی‌ع‌ا‌س‌ت‌چ‌ن‌ین‌م‌ن‌ح‌ی‌ل‌ک‌ه‌ه‌ی‌ن‌ت‌م‌ای‌ز‌گ‌ز‌اری‌ه‌ل‌ا‌ی‌ن‌د‌و‌ل‌ی‌ن‌د‌ت‌و‌ی‌ب‌ر‌ف‌ه‌م‌بر‌خ‌ی
و‌ج‌وه‌ح‌وال‌ت‌ف‌ق‌م‌س‌ی‌ل‌ن‌ی‌ع‌ه در ن‌ور‌م‌ع‌ا‌ص‌ی‌و‌ی‌ن‌د‌ا‌ز‌ت‌ح‌ل‌ی‌ل‌ص‌در‌ب‌ر‌ای‌ن‌ه‌ی‌ش‌ف‌ر‌ض
ا‌س‌ت‌و‌ار‌است‌ک‌ه: و‌ال‌ت‌ح‌ق‌ا‌ف‌ت‌ح‌ه‌ش‌ی‌ع‌ه از م‌چ‌ب‌ش‌ن‌ی‌ا‌د‌ن‌ظ‌ری‌ب‌ه‌د‌و‌ب‌ن‌ای‌م‌ت‌ح‌ل‌ی‌ل‌ت‌ق‌ل‌ی‌ل‌و
ت‌ف‌ک‌ی‌ک‌ن‌د‌ش‌ل‌ل‌ی‌ل‌ت‌ن‌ل‌ر‌ه‌ر‌ی‌ک‌از د‌و‌ب‌ن‌ا‌ه‌م‌ای‌ز، ر‌وش‌ن‌ی‌ا‌س‌ف‌ق‌ه‌ی‌و‌م‌ج‌ا‌و‌ی‌ت‌ن‌ب‌ا‌ط‌ن‌م‌ل‌و‌ت‌ی
ن‌و‌ا‌س‌ی‌س‌ف‌ن‌ب‌ال‌م‌ک‌ن‌ن‌ک‌ه‌ا‌ب‌ل‌ا‌ر‌ج‌ا‌ی‌ک‌ه‌د‌ی‌گ‌ر‌ن‌ح‌ی‌ا‌ش‌ن‌د. د‌و‌گ‌ان‌م‌ص‌د‌چ‌ن‌ین‌است‌(ل‌ص‌در،
د‌ر‌وس‌ف‌ی‌ل‌وم‌ال‌ص‌ول، 1405، ج‌1 ا‌ص‌ر‌ص‌166-168):

الف) ح‌ت‌ی‌ا‌ط‌ر‌ی‌ای‌م‌س‌ل‌ک‌ح‌ق‌ال‌ط‌اع‌ه

ف‌ر‌ا‌گ‌ی‌م‌ت‌ر‌ی‌ن‌ل‌ر‌ول‌ع‌م‌ل‌ی‌م‌ی‌ل‌ب‌ر‌م‌س‌ل‌ک‌ح‌ق‌ال‌ط‌اع‌ه‌ت‌ص‌ال‌ل‌ش‌و‌ت‌غ‌ال‌ذ‌م‌ت‌ا‌ست. و‌ای‌ن
ه‌م‌ان‌ل‌ر‌ول‌ن‌ی‌ا‌دی‌ا‌س‌ت‌ک‌ه‌ع‌ق‌ل‌ب‌د‌ان‌ح‌کم‌م‌ک‌ن‌د. ف‌م‌ا‌د‌ط‌ر‌ل‌ای‌ن‌ا‌س‌ت‌ک‌ت‌ک‌م‌ک‌ه‌ل‌ی‌ف‌ی‌ک‌ه‌و‌ج‌و‌د‌ش
م‌ح‌ت‌م‌ل‌است‌و‌از ج‌ل‌ب‌ش‌ا‌ر‌ع‌ج‌و‌ا‌زی‌ب‌ر‌ت‌ر‌ک‌آن‌ر‌ن‌س‌ی‌د‌ه‌ا‌ست‌چ‌ن‌ت‌ی‌ک‌ل‌ف‌ی‌ف‌ی‌ف‌ج‌ز‌و‌ق‌ط‌ع‌ی

ف‌ا‌م‌ل‌ج‌و‌ا‌ت‌ق‌ر‌ال‌ل‌ش‌ر‌ای‌ه‌ل‌ا‌ح‌ک‌م: ا‌ن‌ک‌ل‌ش‌ی‌ل‌ان‌ص‌ف‌ی‌ح‌ظ‌ر‌ف‌ان‌ع‌ل‌ی‌ال‌ط‌لاق، ل‌ا‌ش‌ر‌ا‌ش‌ی‌ع‌ت‌ت‌ال‌ح‌د‌و‌م‌ی‌ز‌ت
ا‌ل‌م‌ح‌ظ‌ور‌ع‌ل‌ی‌ح‌ظ‌ر‌ه‌ف‌و‌ج‌ب‌ا‌ی‌ل‌ک‌ون‌م‌ا‌ع‌د‌ا‌خ‌الف‌ل‌ح‌م‌ه.

Shiite Contemporary Schools and the Relation
between Different Religious Schools and Civilizations

منابع

- آلدی، غویین محمد، الحکام فی اصول الحکام (1387ق) حق قیوت علی؛ عبد الرزاق عقیفی، الریاض مؤسس فی نور.
- الاحمدالی، انجی، فقه کاتیب الرسول (1998م) تهران: دال حدیث.
- ابن صاریش، شیخ محمد علی الموسوی، تحقیق هیکل فی سره (1415) قم؛ مجمع فکری الاسلامی.
- ابن عثور، محمد طاهر، حریال یونوی (1421ق) بیروت: مؤسسه التاریخ.
- ابو زید، صرر حامد، التلمیذ افغی و تواسی، الی دول و جلیلوس طی (1996) قم، مؤسسه التبیة دیبولی، 1996.
- العجبری، محمد، علل نفوی الی قول عربی (1994) بیروت: مرکز دراسات اللو المعربیة.
- عجبری، محمد، عابد، "تألیف حق فی ادروشن اختی" (1376ش) ترجمه محمد مهدی خلیجی، فصلنامه نقد و نظر سلسلوم، شماره چهارم، بهار 1376.
- جوادی آملی، عبد الله، حق کولیف درس الم (1385ش) حق قیوت فی ظییم فی غیالی قم: انتشارات اسراء.
- الخلیجی، المحدثین، معارج الصول (1403ق) اعداد: محمد حسین الرضوی، قم: مؤسسه التبیة فی طباعه الفیشر.
- الحکیمی، محمد، محقق فی ال اصول الی الحق ار (1979) قم مؤسس التالیف.
- الرازی، شیخ محمد بنقی، هذا فی قم شش دین (نگارش 1269)، قم: مؤسس سران انتشارات سلسالمی و لیست هبه جامعه و هسین.
- اسپیوزی، جازن، سبتی دین و موکراسی (1387ش)، «ماه المینی»، شماره 17 و 18، آذر و دی ماه.
- سبوحانی، جعفر، هیئة سلسلمیة (1998) قم: مؤسسه المالم الصندق.
- السلسلمی، عبد العزیز بن علی، سلسالم فی تلخیص تصال الحق اصد (1416ق) تحقیق: ایاد خلد الطباع، دمشق: دال نشر و دال فکرم اصصر.
- السکن در طلیشی، اخفدر الی، سلسلمیة فی قواعد و اصروک، کتاب خان سلسلمی، کاه.
- الشاطبی، ابراهیم، ابن موسی الخلیجی، غرن اطیلم الکی، الموقو اتفی اصول الفقه (1420ق) تحقیق: عبد الله، بیروت؛ دال نشر: دالم عرفة.
- لصل در سلسلمی، محمد باقر، دروس فی علم الصول (1405ق) بیروت؛ دال من تظر.
- طباطبای، سید محمد، سلسلمی فی سلسلمی، زیان (1374ش)، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، انتشارات سلسلمی و لیست هبه جامعه مدرسی، حوزة علم می قم.
- الخلیجی، ابو جلیل، سلسلمی (1996) صرحی محمد علی سلسلمی، عبد الله فی بیروت؛ دار الکتب العلمیة.
- فیضکاشانی، محسن، اصول الصیلة (1390ق) تهران: چاپخانه گاه تهران.
- القرض اویشی، موسی، فقه سلسلمی، "واس قیوت فی قهر الشرعیة فی الی الحق اصد اللیة و الی صول فی زیة" (2006) قم: اهره: دال شروق.
- القرض اویشی، براج، فقهاء الشریة و الی؛ قهر الشرعی و غیاتیات (2005)، موقو
- القرض اویشی، فلو فی حلقة: 13 مارس 2005.

Towards a Philosophy of Co-existence: A Dialog with Islam

القرض اوى بنت اوى وال حكام الفوس طي قفي الإسلام مفهومها ومظاهرها (2007)، موقع
 القرض اوى، 7/3.
 الكليني الرازي ثقة الاسلام ابى جعفر محمد بن عقيب، الاصول لمن كافي (1365ش)،
 تصحيح هادي خراساني، دار الكتب الاسلامية.
 الكليني، عبا بن عزي بن منصور، الرد على ادعاء الشيعة؛ الاعتقاد على ابن خنفر، ابن تصار
 لأهل البيت، 427 (ش)، بكة لشكاة لسامية.
 المظفر، محمد رضا، الفقه (1388ق) قدم مؤسس بن قشارات سالمي.
 المفيد، محمد بن الحسن بن قباصل والفقه (1993) بنص على شيخ مهدي جفي بيروت؛ دليل مفيد
 للطباعة والنشر.
 منتظري حسين بن علي وفاية الأصول (1415ق) تقرير مباحث آية الله العظمى سيد حسن
 طباطبائي في ردي على ما في قشارات اتقدس.
 نائينى ميرزا محمد حسين بن بي ه ألمقونزي لملة (1382ش) بنص على شيخ جواد ورعى قم؛
 بوس كتاب، 1382.
 ياسين بن عبد الله جواد الفوس طي الاسلام (1998) في روت إلى المثلث الفالى عربى.

至高なる神の御名によって

現代イスラーム：御言葉と学問の間

ダヴード・フェイラーヒー

翻訳：澤田 達一

序文

イスラーム世界にはある特徴があります。一方においては宗教的な御言葉に依拠し、また他方では聖なる御言葉とムスリムの歴史上の生活を関係づける道具としての学問を生み出してきました。ムスリムの行動を秩序立てる最も重要な学問の一つはイスラーム法学（フィクフ）です。この小論では、まずイスラームの御言葉における世界的な価値観を示します。イスラームの見地から見た諸宗教の共通性とその一致した基盤を示す価値観です。その後、聖なる御言葉と現代のムスリムの生活の関係を秩序立てる現代イスラーム法学の主な学説に言及します。

諸宗教の一致した基盤

聖クルアーンは数多くの節で諸宗教の一致した基盤を示唆しています。それと同時に歴史上の諸宗教の多様性もまた正式に認めています。まさにそれが理由で様々な宗教の信者たちとの対話の扉が開かれるのです。《神と宗教》の意味は最低限、言葉の意味から《神々と歴史上の諸宗教》と分離できます。まさに、その理由でクルアーンは自身の存在の哲学を神と宗教の意味の再生と、人に信仰の基本を思い出させることと紹介しています。

《あなたたちは「私たちは神と私たちに下されたもの、イブラヒム、イスマイル、イスハーク、ヤアクブとその支族に啓示されたもの、ムーサーとイーサーに啓示されたもの、その主から預言者たちに啓示されたものを

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

信じます。彼らの間の一人をも区別しません。私たちはかれに絶対帰依し、イスラームを受け入れるものです。」と言いなさい。》(雌牛章 136 節)

シーア派のクルアーン解釈学の大家であるアッラーメ・タバタバイ師（イラン暦 1281～1360 年）は、その著作アル・ミザーンの中で、諸宗教の一致した純正な基盤に依拠し、対立と相違を宗教の本質ではなく、宗教に属する人たちの私欲が生み出したものとみなし、彼らが唯一の宗教である神の宗教に、その集団と民族的な色彩を付与し、無色であるものを色にとらわれるようにしたのです。彼の考えによると、諸宗教もまた、社会の変化に従い、それにより常に、宗教ではないものが宗教の一部であるとみなされ、民族的なまたそれ以外の特徴に伴う利害の対立が、宗教の服をまとうようになる可能性があります。彼がそれを《宗教の災害》と呼ぶ災害です。（タバタバイ、アル・ミザーン、1374、第 1 巻 310 頁）

クルアーンのほかの節では、諸宗教の道徳的、信仰の基盤の一致に依拠し、啓典の民をこの共通点に招待し、付け加えています。《言いなさい。「おお、書物（啓典）の民よ！私たちとあなたたちとの間の共通のことば（の下）に来なさい。私たちは神にだけ仕え、何ものをもかれに配しない。また私たちは神を差しおいて、他のものを主として受け入れない。」

それでももし彼らが背き去るならば、言いなさい。「私たちがムスリムであることを証言しなさい。》（イムラーン家章 64 節）

また、クルアーンの諸節は、あたかも多様性を認めると同時に、まさに《共通の法則》に、基盤を置いているかのようであり、その点が、私たちがここで努力する点であります。

諸宗教の共通の法則

おそらく諸宗教の共通点を特に強調しているクルアーン自体に依拠し、イブラヒム（アブラハム）系の諸宗教の共通の法則のいくつかを上げることができます。

神の支配（統治）：神の支配（統治）は宗教的一社会的思想において基礎的な概念です。クルアーンは天と地すべてを神のものであると、またかれを《すべての事柄の源泉》と呼んでいます。かれは最良の代理人であり、すべてのことが可能であり、包み込むものです。生死はかれの意思によります。お赦しになり、悔い改めを受け入れられ、懲罰を下される方です。公正に満ち

現代イスラーム：御言葉と学問の間

た方であり、不正義を行いません。預かりものはきちんとその所有者に返すよう、人々の間を裁く際には公正に裁くように命令されました。まことにかれはよく聞き、見ておられます。(イムラーン家章 109 節)

行いの計量：宗教的思想では、神は人間の善い行い、悪い行いの証人です。審判の日はすべての人にやってきます。そしてその行いの詳細を知らせます。自分たちではそれを忘れていたのにもかかわらずです。神はすべてのことの証人です。(論争章 6 節) 天と地は神からのものであり、悪い行いの報いはそのとおりになされ、善い行いの報奨を《善く》なされます。(星章 44 節) クルアーンの表現によれば、神は善い行い、悪い行いの計算のときに、不正義を行われないばかりでなく、奨励することもまた、人間の行いを計算するときに考慮なされます。(物語章 96 節)

人間と世界とのつながり：均衡の問題と人間とほかの存在との関連性は、諸宗教の共通板教えの最も重要なものの一つです。イスラームの信仰では、人の存在はほかの存在と同じように、世界のほかの部分と関連しています。これは、人の行いと存在という秩序の間に関連性があるという意味です。すべての動きはほかのあらゆる存在の部分と関連しています。互いに関連している人間と世界と神の法則の三角形から湧き出す秩序あるいは無秩序です。《これらの町や村の人々が信仰して、恐れおののいたならば、われらは天と地の祝福の扉を、彼らのためにきつと開いたであろう。だが彼らは（真理を）偽りであるとしたので、われらは彼らの行ったことに対して懲罰を加えた。》(高壁章 96 節)

クルアーンの御言葉をもとにすれば、調和あるいは均衡は修復する可能性のあるものです。たとえどんな理由であれ、例えば人が間違いを犯し、調和が崩れたとしても修復ができないわけではありません。人の思想と叡智は常に《存在の均衡》を修復する力があります。まさにその理由により、クルアーンは均衡が崩れた際に忍耐するように勧めているのと同時に、強調して言っています。

《まことに善行は、悪行を消滅させる。これは（主を）念じる人たちに対する訓戒である。耐え忍びなさい。まことに神は、善行者への報奨を無駄にされない。あなたたちより以前の世代の人たちの間には、何故彼らの中われらが救った少数の人たちを除いては、地上の退廃を抑える有徳な人たちがいなかったのでしょうか。不義を行う人たちは、享樂をむさぼり、罪を犯していた。

あなたの主は、その住民が改革（に努力）する間は、悪行のために都市を

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

減ばされない。(フード章 114～117 節)

多様性と共生：宗教的な思想の観点からは、文明の運命を人の責任にゆだね、自分たちの社会の運命を定めるようにされたのが神の定めです。他方、存在の秩序を意志、選択の多様性を基盤に置き、結果として生活様式の多様性を基盤につくられたのもまた神の定めです。クルアーン自体このように言っています。《またあなたの主が御望みならば、かれは人々を一つのウンマになされたであろう。だが彼らは常に多様であるだろう。》(フード章 118 節) しかしながらこの文明と社会の多様性は、決して諸国民の間の人としての共通の基礎がないことを意味するものではありません。

シーア派の伝承でもまた、特別志向を非難し、それが禁止されています。ズラーラからの伝承では、彼と、その友人(ヒムラーンまたはブカイル)がある日5代目イマーム・バーキル(イスラーム暦 57～114 年)の元を訪れ、今日の言葉で言えば、人との境界について話しました。ズラーラはイマームに申しあげました。おお、アブージャアファルよ！私たちはほかの人との関係において、特別な方針を取っています。私たちの味方であれば、その人がアリー家であろうがなかろうが、その人のことが好きですし、自分たちの仲間とえます。また私たちに反対であれば、その人の出自がアリー家であろうがなかろうが、敵と考え絶縁します。イマーム・バーキル(彼の上に平安がありますように)はおっしゃいました。おお、ズラーラよ！神の御言葉はあなたの言葉よりも信用できる正しいものです。(クライニ、ウスール・カーフィ、1365 年、第 2 巻 382 頁)

自分たちが他者と違うと考えることが行き過ぎることは、正しい仮説ではないにとどまらず、往々にして袋小路に陥ることになります。ムハッキク・ナーイニーの表現を借りれば、《真実のことから、ただ一つの不正なばかな言葉によって》遠ざかる原因となるのです。(ナーイニー、タンビーフ、1382、98 頁) ここで、現代イスラームとシーア派の法学のいくつかの学派に触れ、それぞれの可能性について検討してみます。

現代イスラームにおける法学派

聖なる御言葉とムスリムの歴史上の生活の間関係を解釈し、定める学問のシステムが法学のシステムであると言いました。それで、イスラーム世界では様々な学派と理論が過去から現在まで現れました。これらの学派はムウ

現代イスラーム：御言葉と学問の間

タズィラ派のようなもっとも理性を大事にした学派から、理性と正反対の動きまで含まれます。しかし、歴史を見てみるとすぐ明らかになるのは、神学、法学派のイスラーム世界における幅広い変化です。例えば、一世紀以上、政治－法学上の議論は王政に基づいていたものから、現代社会をもとにし、新しい政府の必要不可欠な要素であるとみなされる新しい戒律、概念にその座を譲りました。この幅広い変化は法学上、社会上の戒律の源泉と方法を伝統的な信用と同じように、多少なりとも保持してきた状態で起こりました。ここで、その法学派のいくつかに触れて見ます。

現代法学派の方法論

フィクフ（イスラーム法学）とは宗教上の戒律を導き出す学問であり、御言葉と歴史上の生活を混ぜ合わせることによって生まれるものです。（ヤースィーン、1998、33～36 頁）フィクフの学問はどのような方法、理論でこの戒律を生み出すのでしょうか。様々な法学派がこの問いに答えようと独特な導き出す方法を編み出してきました。次にそのうち最も重要なものを簡単に見ていきましょう。

1) 伝統的なスンニ派の法学派の方法論

4 法学派：シャーフイー、マーリキー、ハナフィー、ハンバリーはスンニ派の伝統的な法学派とみなされ、現代でもまた特別な信用を得ています。この4学派は細かい相違点を除いては共通の源泉と方法論をとっています。

シャーフイーはスンニ派の伝統法学で最も重要で《基本的な》経験であり、今もそれに基づいていると言われる方法論を示しました。シャーフイーの法学理論は《イスラームの御言葉》の解釈、生活における戒律を導き出すにあたって、基本的にアラビア語の言語学に基盤を置き、それから4基礎：書物（クルアーン）スンナト（聖預言者の言行）イジュマーウ（教友たちの一致した見解）キヤース（類推）をもとにしていました。

シャーフイーはこれらの理論を、後に書かれた基礎より先に書かれた基礎が優先される原則に基づき、組み立てました。その先の基礎を理解するための道具であるとするにもかかわらず、その正当性を《宗教的な源泉》として、そのそれより前の基礎から得ています。この体系は、必ず《御言葉ではないもの》が《御言葉》にあたるようになるように《作られて》います。（アブーゼイド、1996、54 頁）《歴史上の行為》は教友をクルアーンの御言葉

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

と同じ地位に引き上げ、戒律を導き出す源泉に変化させました。このような学問体系は、もちろんムスリムの生活に幅広い影響を及ぼしました。イスラーム初期の時代への関心と過去の時代に注意を払った強制的な戒律が導き出されたことにより、ムスリムを新しい条件、新しい出来事に向かい合わせることから引き離しましたし、引き離しています。用心と類推に依存することにより、ムスリムの創造性と先見性を制限する思想です。マカーシド法学、また急進的なサラフィー法学は現代のこの制限に対する反応として広まったのです。

2) マカーシド法学と新しい生活の戒律

マカーシド法学は最も重要な法学派であり、スンニ派の中で広まっている方法です。この学説はスンニ派伝統法学の能力不足への抗議として生まれ、広まりました。色々と相違点がある方法を、法学上の戒律、つまり社会生活上の戒律を導き出すために提案し、追求しています。この学説は、今現在スンニ派の開明派の人たちの間で、最も広まり、支持されている理論の一つになっています。

カルダーウィ(1926年生)の考えでは現代スンニ派法学を、戒律の導き方、現代生活への向き合い方によって、3つに分類できます。(カルダーウィ、2006) この3学派または彼の表現によれば《3学校》は以下の通りです。

A) 細部主義、御言葉主義法学派/新表面主義

カルダーウィによると、スンニ派古典主義の表面主義を受け継ぐ法学派であるこの学派は宗教上の法源の言葉の意味をとらえるのに満足し、その裏にある戒律制定者の意図を推し量ろうとしません。カルダーウィが、新表面主義者という言葉で言わんとするところはまさに今日《サラフィー主義》で有名であり、思想、行動面である種の急進主義を強化しているものだと思われる。

B) 解釈/休止法学派

2番目の学派は、カルダーウィによると、まさに表面主義者の対極に位置します。彼らはこのように考えます。宗教には宝石の部分があり、宗教の基本はまさにその宝石であり、その内側の意味にあります。この学派の学徒たちは、このような思想によってサヒーフ(正しい)伝承でさえ、排除します。カルダーウィはこの学派を《新休止主義》と名付けます。この休止主義の考

現代イスラーム：御言葉と学問の間

え方の結論の一つは、《疑いがない御言葉》から逃避することであり、イスラームの支柱、動かしようがない部分と公益の名のもとに戦うことです。

C) マカーシド法学/中庸主義法学

カルダーウィはマカーシド法学を中庸の学派と名付けます。その意図は《御言葉の細部と全体の意図の関連付け》です。この学派の6点の特徴、以下の通りです。1) 宗教法の叡智と宗教法による被創造物の公益が保障されることへの信仰、2) 宗教上の御言葉の間の内面的なつながりとその戒律の相互における関連性、3) 宗教的な事柄と現世の事柄の中庸をとること、4) 御言葉と現代の生活の現実との間の関連性、5) 生活は楽であるべきこと、6) 世界に対して、盲目的になったり、孤立に陥ることなしに開かれ、対話し、融和的であること

ともかくマカーシド法学は、イスラーム法学を御言葉に基づく人類の監督のための学問であると考えます。マカーシド法学にはこのように2つの支柱があります。次にそれについて触れてみます。

I マカーシド法学における御言葉の概念

マカーシド法学の目的は御言葉と生活の間に均衡をもたらし、それを継続していくことです。まさにそれが理由で、カルダーウィは中庸/均衡学派と名付けたのです。二面性を持つ事柄の均衡の創出です。一方が他方を追いつたりすることがないようにです。神的なものと人間的なもの、精神的なものと物質的なもの、来世と現世、啓示と理性、過去と未来、個人と社会、事実と真実、確固たるものと変化するもの、……生活の中で、二面性を持つものの例には枚挙にいとまがありませんが、その間の均衡をもたらすことが、マカーシド法学の目的（マカーシド）です。（マウクィウ・アル・カルダーウィ、アル・ワサティーア フィ アル・イスラーム、2007）マカーシド法学は啓示と公益の均衡をとり、判断するのとともに、その均衡を実現する機関の実現の方法においてもまた明確な考察と意見を持っています。この学派の指導者たちの見解によれば、政治機関、昔の言い方をすれば《ウィラーヤト》は、この目的を実現する手段です。まさにそれが理由で、マカーシド法学は政治と《政府機関》をこの思想のよって立つ支柱の一つと考えます。

II 政治：御言葉と公益の間を関連付けるもの

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

マカーシド法学は政治を宗教的な御言葉と公益の間をつなげるもの、媒介ととらえていて、法学者の用語では《生活のシステムの公益》と言われます。マカーシド法学は、宗教上の戒律を実現するにあたっての政治の本質と役割について、色々な見解を持っています。カルダーウィの表現によれば、イスラーム政府はイスラームに源泉を置く民生的な政府です。(前出) マカーシド法学の初期の学者であるアル・イッズ イブン アブド アル・サラームもまたこのように書いています。

《ウィラーヤトは、宗教の目的を実現する手段であり、まさにそのために、ウィラーヤトの判断はマカーシド（目的）のに従うのです。……《ウィラーヤト》は全体として公益を引き寄せるか害悪を取り除くための手段です。……もちろん、宗教的な統制はすべてそうです。》(アブド アル・アズィーズ アル・サラミ、1916、43～44 頁)

マカーシド法学の学徒たちは、このような導き出し方を聖預言者（彼と彼の子孫の上に平安がありますように）の時代、それからイスラーム初期の教友たちの時代までさかのぼります。しかしながら、現在の形としては、アブー ハーミド ガザーリ（イスラーム暦 505 年）とその法学理論の書《アル・ムスタスファ》からであると関連付けます。ガザーリはこのように書いています。

《公益とは基本的には利益を引き寄せ、害を取り除くことです。……公益と私たちが言っているのは宗教上の目的を保持することです。被創造物の間での宗教上の目的は 5 つです。人々の宗教、理性、子孫、生命、財産を守ることです。それで、何でもこの 5 つの基本を守ることが保証するものは、まさに公益であり、何でもこの 5 つの基本を失わせるものは、まさに害毒であり、それを取り除くことが公益です。》(ガザーリ、1996、174 頁)

この法学派は開明主義的な部分があるにもかかわらず、スンニ派世界すべてを包んでいるわけではなく、それどころか極端な法学派が別に存在し、今現在のイスラーム世界の条件下では強い引力を持っています。急進派の代表とみなされるサラフィー主義法学派です。

Ⅲ サラフィー主義法学：

サラフィー主義はスンニ派法学において重要な用語であり、もちろんいくつかの意味があり、その意味があいまいな所もあります。この専門用語は、過去、という意味のアラビア語の単語《サラフ》からとられました。もちろん、歴史上、時と場所により、いろいろな意味があり、矛盾したように見える

現代イスラーム：御言葉と学問の間

変化を経てきています。この用語を理解するのによく使われる方法の一つはサラフィー主義を、古典サラフィー主義と新サラフィー主義に分類することです。古典サラフィー主義と新サラフィー主義は戒律を導き出す方法論ではそんなに違いがありません。しかし新サラフィー主義はより急進的なきらいがあるように見えます。あるいは最低限その内部にそれに傾斜していく可能性を秘めています。今日の極端で過激な行動の多くは、新サラフィー主義、サラフィー主義として、認識されているほどです。新サラフィー主義においては色々な分類法が提案されていて、その中で《イジュティハード》サラフィー、《ジハード》サラフィーを上げることができます。

サラフィー主義の方法

新サラフィー主義者は独特な理論によっていて、理性に対する伝承の優先、表面的な意味以外での御言葉の解釈の禁止、ついには《イッティバーウ》をビドア（イスラームにないものをイスラームの一部とすること）の対極にとらえるなどです。彼らは、どのような新しい思想をもビドアであり、ハラームで禁止されているとします。そしてこのように言います。《もしも表面的な意味以外で御言葉を解釈することが許されれば、宗教の根本が消滅します。》（アル・スカンドリ、シャバカ アル・ミシュカート アル・イスラーミヤ）新サラフィー主義者はまた、《行動の基本》として、自身の宗教を認識するうえにおいて《宣教とジハード》という2つの基本に依存しています。行動の基本とは社会的、政治的生活における《行動》の基盤を案内してくれるものであり、サラフィー主義者の政治上、宗教上の決断、立場、行動をとる源泉となるものです。以下の2つの基本はサラフィー主義の最も重要な行動規範です。

1. サラフィー主義の動きのいくつかは《宣教》つまり善いことを勧め、悪いことをしないように勧めることを自身の行動の源としています。もっとも重要な善いことは《タウヒード》（神の唯一性）であり、シルク（神に同位者を置くこと）から遠ざかることです。
2. 反対にサラフィー主義者の一部は《ジハード》をイスラームの行動の基礎とみなしています。ムスリム社会のすべての努力はジハードに向けられなければならないという仮定に基づき、《ジハードの旗》を掲げています。新サラフィー主義者のこの一団は、今日《ジハード主義イスラーム》、ムジャーヒディーン、ジハード主義者、《タクフィーリー》、西洋ではいわゆる急進イスラームと呼ばれています。

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

新サラフィー主義の方法論

新サラフィー主義は古典サラフィー主義の思想上、行動上の基礎を守りながら、これらの基礎に新しい表現を加えています。もちろん政治行動の面からいろいろな違った結論に至っています。そのもっとも重要なものは次の通りです。

1. タクリード（追従）に対してのイッティバーウ

古典サラフィー主義の思想では《イッティバーウ》という言葉は御言葉に従い、それを優先するという意味でした。また《イブティダーウ》つまりビドアの対極に位置していました。それゆえ、古典サラフィー主義者はイッティバーウを法学者、ムジタヒドを仲介として、彼の政治生活におけるイジュティハード理解に基づき運用していました。

しかし新サラフィー主義は、イッティバーウを、宗教上の御言葉から逸脱した解釈の対極としてではなく、《ムジタヒドに追従すること》の対極としています。《直接クルアーンに戻る必要性》を錦の御旗にして、始まり、強化されたこの方法は、その本質において、イスラーム世界の内外で《イスラーム急進主義の発生源》でしたし、今もそうです。新サラフィー主義は単にムスリム以外の人たちを、タウヒードを信じていないという理由で攻撃するだけでなく、《タクフィール》（誰かを不信者扱いすること）を理由にイスラーム社会内部でも誰かを他者とし、暴力的な判断をしています。

新サラフィー主義はこのようにして、《タウヒード》の概念を《ビドア》と《シルク》という二つの概念に対するものとしてみなし、一つはイスラーム社会内部における暴力を必然的に伴い、ほかのものはイスラーム社会外部における暴力を伴います。

2. 新サラフィー主義の二面性：修行とジハード

新サラフィー主義の急進主義は政治的な要件も持っていますが、彼らのジハード思想は非政治的な基盤を持っています。新サラフィー主義の方法は基本的に個人の行動を改善することによって社会を改革しようという動きを支持するものでした。しかし、この新サラフィー主義の教えは政治的な結論も伴います。彼らは、統治権は唯一の神からのみであることを認めます。それで《国民の-政府》のような概念に疑いを抱き、《ウンマ》広範な宗教的、政治的社会、という政治的な概念に固執します。サラフィー主義はこのように、お互いに相違点があり、食い違いがある

現代イスラーム：御言葉と学問の間

基本が混ざり合ったものになっています。この食い違いのいくつかは（アル・キナーニ、1427、19頁）

ビドアの概念の混同と拡大；新サラフィー主義はビドアの概念の拡大により、古典サラフィー主義が通常イジティハード上の相違点としてきた学問上－宗教上の相違点をビドアの一つとし、自分たちの反对者たちをビドアの人間として遠ざけ、非ムスリムとみなします。

社会を統治する人たちに対する二面的な立場；新サラフィー主義はイスラーム世界の政府への服従を命令し、ウルルアムルとして彼らを拒否することを禁止しているのにもかかわらず、多くの局面でこれらの社会における政府からくる民法に従おうとしません。たとえば、旅券、査証なしでイスラーム諸国に出入国し、滞在し、商売……しています。

ともかく、サラフィー主義からのこのような見解は、この学派と運動に内部対立をもたらしただけでなく、それどころかまさにこの内部の食い違いによって、宗教的な暴力の発生原因となり、もちろんのことイスラーム世界と世界の不安と心配をかきたてています。次にシーア派法学の現代の学説について簡単に見ていきます。

4) シーア派法学

シーア派法学もまた、スンニ派と同じように《御言葉》を基礎に成り立っています。シーア派のムジタヒドにとってもまた《クルアーン》が、どんな種類の生活の戒律でも、それを導き出すための最初の御言葉であり、基礎となるものです。またどのようなイジティハードの行為もクルアーンを理解し、それを法源とすることで始まります。またシーア派の政治でのイジティハードにおいても聖預言者（彼と彼の子孫の上に平安がありますように）の言行が二番目の御言葉、神の書物（クルアーン）の解釈者とみなしています。しかし、シーア派の御言葉主義の方法論はスンニ派と根本的に異なる点もあります。シーア派は、無謬のイマーム（彼らの上に平安がありますように）の指導者性への信仰によって、無謬であるイマームたち（彼らの上に平安がありますように）の言行を、教友たちの公正さと行為の代わりに、自身のイジティハードの論拠とします。また、スンニ派と反対にシーア派は《スンニ派のキヤース（類推）イジティハードの見本》と呼ばれるものと距離を置くように努めます。（アル・ヒッリー、1403、179頁）まさにこの二点の重要な違いにより、シーア派のイジティハードは、特に公共の分野では、自分たちの宗教上の兄弟であるスンニ派と距離を置くのです。次にこの二点の違いを、

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

シーア派政治法学の基盤の代わりに、簡単に見てみます。

1. シーア派法学とイマームト（指導者性）

シーア派法学はほかのどんな法源にもまして、《無謬であるイマームたち（彼らの上に平安がありますように）の伝承》に基づき成り立っています。このように伝承と法学は、政治の分野では、もしお互いを引き離せばシーア派法学がなくなるほど互いを必要としています。ある研究者の表現によれば《シーア派法学はイマームたちの伝承の周りをまわっている。：彼らが伝承を参照するのは日中の太陽の素晴らしさよりも明白な事柄です。まことにその宗派はその周りをまわっているのです。》（アル・ラーズィ、ヒダーヤト アル・ムスタルシディーン、ビータ、第3巻、383頁）

シーア派によれば、無謬であるイマームたち（彼らの上に平安がありますように）からの伝承は、もしもその伝承経路が正しく、信頼できるものであれば、宗教上の論拠であり、従うことが義務です。無謬であるイマームたち、アフルルバイト（彼らの上に平安がありますように）は、シーア派の思想では通常言われるムジタヒドではありません。そうではなく、無謬の方たち（彼らの上に平安がありますように）の言行は戒律の真実を示すものであり、違う方法で導き出されたのです。（スプハーニ、1998、315～322頁）

シーア派の観点では、ガイブ（御隠れ）の時代の無謬であるイマームたち（彼らの上に平安がありますように）からの伝承は、多かれ少なかれ、書物（クルアーン）とスンナ（聖預言者の言行）に載っていない事柄における戒律を理解する道を開くものです。イマームたちの伝承は、基本的な法則を含み、法学者たちが戒律を導き出す可能性を開く条件を整えます。（フェイズ カーシャーニ、1390、98頁）シーア派はまさにその角度から宗教上の法源を見て、《スンニ派のキヤース》に対して、戒律を導き出すにあたっては確信が持てない法源であると批判的に見ているのです。

2. シーア派法学とキヤース

シーア派の古典法学のシステムでは《キヤース》と《イマームト（指導者性）》の間に対極の意味が生まれました。どちらか一方を受け入れるということは、必然的に他方を拒絶するという意味です。キヤースは、法学用語としては；何かの教令を、ほかのケースでも存在する何らかの理由を持ったがゆえに証明することです。（ムザッファル、1388、第3巻、186頁）この方法の結果は、宗教上の教令が、御言葉が存在しないケースにも、その理由が存在

現代イスラーム：御言葉と学問の間

するためにあてはまると拡大解釈されることです。(前出、188 頁)

イマーム ムハンマド ガザーリ (イスラーム暦 505 年) はキヤースの詳細な説明をしています。彼の見解によれば、何人かのスンニ派の法学者は《キヤースとイジティハード》を同じようにみなしましたが、実のところこの二つは同じではありません。イジティハードの行為は、キヤースよりも上にあたるもので、戒律の一般性、御言葉の正確な意味、導き出すためのほかの論拠による (キヤース以外の) 方法を考慮して実施されます。(ガザーリ、アル・ムスタスファー、1996、218 頁) 彼は《キヤースの分野》を正しく示し、キヤースは礼拝、服従の分野、理性的な分野、言語の分野では不可能であると強調しています。(前出、328～329 頁)

シーア派法学者たちもまた、もちろんイジティハードの性質とその範囲をそのように見えています。ムハッキク ヒッリー (イスラーム暦 676 年) はイジティハードの特徴と、シーア派の立場について検討し、このように書いています。

《イジティハードは、法学者の間では、戒律を導き出すために真剣なジャフド (努力) をすることであり、まさにそのために戒律を導き出す行為をイジティハードと名付けました。学問上、大体において、宗教上の御言葉の表面上の意味以外、キヤースか、そうでないかを問わずですが、を使ったものの上に成り立っています。これに基づけば、キヤースは単にイジティハードの種類の一つです。……そしてもしキヤースを除けば、シーア派もまたイジティハードの徒は、戒律を導き出すためにキヤース以外の《学問上の方法》に依拠しています。(アル・ヒッリー、アル・ムアーリジュ、1403、179～180 頁)

このように、シーア派のイジティハードはキヤースを除外した体系です。ガザーリは、キヤースに反対する人たちはシーア派だけではなく、スンニ派の大きな法学、学問上の動きでもまた、キヤースの採用を自分たちのイジティハードの作業で拒絶していると言っています。ガザーリの著作によれば、シーア派とムウタズィラ派のある人たちは、キヤースに従うことが論理上不可能であるとしています。ある人たちは、その反対にキヤースに従うことが、論理上義務であると考えています。また三番目の集団は、この分野で判断を停止しています。そして、スンニ派の中の表面主義者たちはその実現性について疑念を持ち、宗教 (神) からのキヤースの禁止命令があるとまで主張しています。(ガザーリ、アル・ムスタスファー、283 頁)

これらの言及は、次の点から重要です。一方ではキヤースとイジティハー

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

ドの関係をムスリムたちの目に明らかにし、他方では社会と政府の問題におけるシーア派とスンニ派の根本的な相違を明らかにする点です。このようにシーア派政治法学は、政治上の事柄とガイブ（御隠れ）の時代における法学と政治の関係の点で、独特の見解を有しています。

シーア派法学は昔からアフバーリ（伝承主義）とウスーリ（法則主義）主に分類され、成り立ってきました。しかし、徐々にアフバーリが駆逐されるとともに、ウスーリ法学もまた、新しい時代に以下の二つの観点をもとに、発展してきました。1) イフティヤート（用心）が基本である学派であり、教令がより多く生み出されます。2) バラーアト（無関係）が基本である学派であり、反対にシーア派社会の権利と自由をより多く生み出すことに関心があります。ここで、現代シーア派世界における権利と責任の間の関係性を映す基盤であるこの二つの考え方を簡単に見ていきます。

現代シーア派における権利と責任の基盤

宗教的な生活での権利と責任のどちらが優先されるのかについては、シーア派法学の中で相違したいくつかの見解が存在します。ムハンマド アリー アンサーリは《アル・マウスーアト アル・フィクヒーヤト アル・ムヤッサラ》においてシーア派法学におけるこの件での三つの見解に言及しています。それは次の通りです。

A) 《禁止》学説：シェイフ ジャアフアル トゥースィー（イスラーム暦460年）は《アル・ウッダ》の中で、ムハッキク ヒッリーはアル・ムアーリジュの中でこの考えをシーア派の幾人かの法学者のものであると言っていますが、その名を挙げていません、と言われます。

B) 判断停止学説：シェイフ ムフィード、シェイフ トゥースィーとシーア派法学者のうち伝承主義者たちの見解です。シェイフ ムフィードの見解では、ものは理性的に見て2種類存在します。あるものは理性的にのみ見れば、禁止されていることが明らかです。例えば不正義、愚行、無意味なことなどです。また別のものは、理性はそれを避けるべきか、あるいは許容すべきか（禁止と許容）に確定した判断を下しません。そして、判断停止を判断し、その決断を宗教（神）に委ねます。これらのことは流動的です。そしてその実施と不実行は、害毒、あるいは公益を生み出す可能性があります。このような生活上の事柄は、その変更の可能性がある習慣だけに特化されます。このような事柄についての判断は宗教法が成立した後は、次のようです。《禁

現代イスラーム：御言葉と学問の間

止するという御言葉が存在しない事柄は、それまでと同じように自由です。確かに宗教法は境界（レッドライン）を引こうとし、禁止事項を明らかにしています。このように、このような制限が明示されていないところでは、必然的にその反対のこと、つまり自由・解放が判断される。》

C) 許容学説：伝承主義者の先人の一人であるシェイフ サドゥーク、セイエド ムルタダー アラム アル・フダー、イブン イドリース、ムハッキク ヒッリーまた現代にいたるまでの大多数のウスーリ学派の法学者たちの見解です。この説はシーア派の法学者、ウスーリ主義者たちの中での主要な学説です。

ムハンマド アリー アンサーリは最後の学説をまとめて、ムハッキク イスファハーニの言葉に依拠して、このように付け加えます。《宗教上の責任（戒律）は公益と害毒から出ています。宗教上の禁止と許容はこの二つの基盤に基づいています。この点から、もしもある行為が禁止と許容を欠いていれば、つまり、私たちにそのようなことが伝えられていないとすれば、それを実行することは服従する道に外れたことであり、まさにそれに基づき、ものの基本は許容/自由です。（アル・アンサーリ、アルマウスアト アル・フィクヒーヤ、イスラーム暦 1415 年、第 1 巻、431～437 頁）

セイエド ムハンマド バークル サドル（イスラーム暦 1353～1400 年）は上記 3 つの学説を《服従の権利》と《バラアト（絶縁）》という 2 つの説で説明しています。サドルのこの説明は、シーア派の法学、つまり政治法学における権利中心主義と教令中心主義の見解の方法論の分離に重要な一歩として大事です。この分離がおそらく現代におけるシーア派政治法学の動きのいくつかの局面を理解する先駆けとなれるでしょう。サドルの解説は二つの仮説に基づいています。最初に、シーア派法学の研究は学問上の基盤としては二つの分離することができる基礎に基づいています。第二に、その二つの別々の基盤のそれぞれが法学上の異なった方法論を生み出し、追求していて、お互いを参照することができません。サドルの二つの説明はこのような形です。（アル・サドル、ドルース フィー イルミ アル・ウスール、1405、第 1 巻、166～168 頁）

A) 用心主義あるいは服従の権利

もっとも包括的な行動の原則は、この服従の権利学派では責任存在原則です。これがまさに理性がそう判断する基礎的な原則です。この原則が言うのは、その存在が推量され、宗教制定者（神）からそれを実行しないことが許

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

されるということが私たちに届いていない責任（戒律）は何であれ、確定し、実行しなければならない信者がおった責任であるとみなされる。このような判断の論拠は、主からの服従の権利は、推量によってでさえその責任を明らかにすることができるあらゆるものを包含するというものです。この原則は法学者にとって、戒律を導き出すにあたつてのみなもとです。

この服従の権利の学派に基づけば、特別な例外を除けば、つまり、法学者が責任の存在があるかどうかを疑うすべての事柄で、責任があると判断しなければならない。服従の権利の方法論の要請に基づけば、人間の権利と自由は、宗教制定者（神）がそれを明示し、確信できる論拠が明らかなケースに限られます。別の言葉で言えば、許容の論拠がないすべてのケースは許容されていないというのが原則です。この基本の実際上の結果は、もちろん責任の増加と社会上、政治上の自由の制限です。サドルはこの基本に対して、説明なしでの懲罰が非難されるという考えを示し、それは必然的に、責任と戒律に対する権利と自由の拡大をもたらします。

B) 自由あるいはバラアト

バラアトに基づく方法では、法学者が戒律を導き出す出発点、道程は、完全に服従の権利学派と正反対です。なぜならば、法学者にとって最も包括的な行動原則は、まさに有名な《理性的なバラアト》の原則です。この原則は、責任があるということが明確になる場合を除いては、信者が理性の上でどんな責任も負わないというものです。この原則は、例外的な条件下を除いては、法学者が無視しないものです。

理性的なバラアトの基本に基づけば、法学者は責任の存在が確信できる論拠、ある場合は印がないあらゆる場合に、つまり責任の存在と不存在の可能性があるすべてのケースで、必然的に責任の不存在の判断を下します。明らかなことは、このような見解は重要な方法論の基礎を生活の流動的なことと相対するうえにおいて、戒律に対する権利の拡大をもたらします。イスラームの教えにおいての許容の伝承による論拠も同じような結論をもたらすのですが。しかしこの理性によるバラアトの考えはどうもシーア派の思想家たちの間でより広まっているようです。この二つの思想はシーア派社会の今現在の条件下で、幅広い影響を社会的政治的行動の分野でもたらしめています。

この結果の一つとして、この二つの思想に対する、例えば、立法、制定法、選挙、政党、国会、三権分立、民主主義、……に対しての否定的、肯定的な見解を挙げることができます。シーア派におけるこの二つの法学上の学説をそれぞれ支持する人たちの間の論争は、イランの立憲革命から、1905 年から

現代イスラーム：御言葉と学問の間

今現在まで続いています。様々な政治的、社会的運動を引き起こしています。
この二つの考えは国内問題においてだけでなく、人文学への見方、世界との関係、国際問題についてもまた明らかな相違点を有しています。

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

参考文献

- アル・アーミリ、アリー イブン ムハンマド、アル・アフカーム フィー ウサー
リ アル・アフカーム (イスラーム暦 1378 年)、編注アブド アル・ラッザーク ア
フィーフィ、リヤド、ムアッスイサト アル・ヌール
- アル・アフマディ アル・ミヤーンジ アリー、マカーティーブ アル・ラスール (西
暦 1998 年) テヘラン、ダール アル・ハディース
- アル・アンサーリ、アル・シェイフ ムハンマド アリー、アル・マウスーアト ア
ル・フィクヒーヤト アル・ムヤッサラ (1415) コム、マジュマア アル・フェク
レ アル・イスラーミ
- イブン アーシュール、ムハンマド ターヒル、アル・タフリール ワ アル・タン
ウィール (イスラーム暦 1421 年) ベイルート、ムアッスイサト アル・ターリー
フ
- アブー ゼイド、ナスル ハーミド、アル・イマーム アル・シャーフィイー ワ タ
ーシーヌス アル・イディウルジーヤト アル・ワサティーヤ (1996)、カイロ、
マクタバト マドブーリ、1996
- アル・ジャービリー、ムハンマド アービド、タクウィーヌ アル・アクリ アル・
アラビ (1994)、ベイルート、マルカズ ディラーサーティ アル・ワフダティ ア
ル・アラビーヤ
- ジャーベリー、モハンマド アーベド、ダーネシェ フェクフ：ボンヤーデ ラヴェ
シュシェナースイ (法学：方法論の基盤) (イラン暦 1376 年) 訳モハンマドメヘデ
イ ハラジ、季刊誌ナグド ヴァ ナザル (批評と考察)、第 3 年、第 4 号、1376
年秋
- ジャヴァーディ アーモリ アブドッラー、ハッグ ヴァ タクリーフ ダル イス
ラーム (イスラームにおける権利と責任) (イラン暦 1385 年) 編注モスタファー ハ
リーリ、コム、エンテシャーラーテ アスラー
- アル・ヒッリー、アル・ムハッキク ナジュム アル・ディーン、マアーリジュ ア
ル・ウスール (イスラーム暦 1403 年) ムハンマド フセイン アル・ラダウィ編、
コム、ムアッスイサト アーリ アル・バイト リッタバーアティ ワ アル・ナ
シュル
- アル・ハキーム、セイエド ムハンマド タキー、アル・ウスール アル・アーンマ
ト リルフィクヒ アル・マカーリン (1979) コム、ムアッスイサト アーリ ア
ル・バイト
- アル・ラーズィ、シェイフ ムハンマド タキー、ヒダーヤト アル・ムスタルシデ

現代イスラーム：御言葉と学問の間

- イーン、(1269 年著)、コム、教師協会所管モアッセセ エンテシャーラーテ イスラーム
- エスブズイト、ジャン、宗教と民主主義の関係（イラン暦 1387 年）、《月刊アーイーン》17 号 18 号、イラン暦 9 月 10 月
- スプハーニ、ジャアファル、アキーダト アル・イスラームヤ（1998）コム、ムアッスィサト アル・イマーミ アル・サーディク
- アル・サラミ、アブド アル・アズィーズ イブン アブド アル・サラーム、アル・ファワーイド フィー イフティサーリ アル・マカーシド（イスラーム暦 1416 年）校正イヤード ハーリド アル・タバール、ダマスカス、ダール アル・ナシュル ワ ダール アル・フィクリ アル・ムアースイル
- アル・スィカンドリ、アル・シェイフ アフマド ファリード、アル・サラフィーヤ：カワーエド ワ ウスール、アル・ミシュカートのホームページ・ライブラリ
- アル・シャーティビ、イブラーヒーム イブン ムーサ アル・ラフミ アル・ガルナーティ アル・マーリキ、アル・ムワーフィカート フィー ウスーリ アル・フィクフ（イスラーム暦 1420 年）校正アブドッラー ディラズ、バイルート、ダール アル・ナシュル：ダール アル・ムアリファ
- アル・サドル、アル・セイエド ムハンマド バーキル、ドルース フィー イルミ アル・ウスール（イスラーム暦 1405 年）バイルート、ダール アル・ムンタザル
- タバタバイ、セイエド ムハンマド フセイン、タフスィール アル・ミザーン（イラン暦 1374 年）訳セイエド モハンマド バークル ムーサヴィ ハメダーニ、コム、コム法学校教師協会所管エンテシャーラーテ イスラーム
- アル・ガザーリ、アブー ハーミド、アル・ムスタスファアー（1996）訂正ムハンマド アブド アル・サラーム アブド アル・シャーフィ、バイルート、ダール アル・クトビ アル・イルミーヤ
- フェイズ カーシャーニ、ムフスィン、アル・ウスール アル・アスィーラ（イスラーム暦 1390 年）テヘラン、テヘラン大学出版局
- アル・カルダーウィ、シェイフ ユースフ ムスタファアー、ディラーサトン フィー フィクヒ マカーシディ アル・シャリーア：バイナ アル・マカーシディ アル・クッリヤティ ワ アル・ヌスूसィ アル・ジュズイヤ（2006）カイロ、ダール アル・シュルーク
- アル・カルダーウィ、バラミジュ ワ リカーアート：アル・シャリーアト ワ アル・ハヤート；マカーシド アル・シャリーアティ ワ ガーヤートハー（2005）マウキウ アル・カルダーウィ、ターリーフ アル・ヒルカ、13/3/2005
- アル・カルダーウィ、ファターワー ワ アル・アフカーム；アル・ワサティヤト フ

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

- イ アル・イスラーム；マフフームハー ワ マザーヒルハー (2007)、マウキウ
アル・カルダーウィ、/3/7
- アル・クライニ アル・ラーズィ、スィカト アル・イスラーム アビー ジャアフ
アル ムハンマド イブン ヤアクープ、アル・ウスール ミナ アル・カーフィ
(イラン暦 1365 年) 校正、注アリー アクバル アル・ガッフアーリ、テヘラン、
ダール アル・クトゥビ アル・イスラーミヤ
- アル・キナーニ、アブド アル・アズィーズ イブン マンスール、アル・ラッド ア
ラー イッディアーイ アル・サラフィーヤ；アル・イィティザール リルアズィ
ーズィ アル・ガッフアーリ、ワ アル・インティサール リアフリ アル・スン
ナティ アル・アブラール (1427)、シャバカト アル・ミシュカーティ アル・
イスラーミヤ
- アル・ムザッファル、ムハンマド リダー、ウスール アル・フィクフ (イスラーム
暦 1388 年) コム、モアッセセ エンテシャーラーテ イスラーミ
- アル・ムフィード、ムハンマド、アル・タズキラトゥ ビウスーリ アル・フィクフ
(1993)、校正シェイフ マハディ ナジャフィ、ペイルート、ダール アル・ムフ
ィーディ リッターバーアティ ワ アル・ナシュル
- モンタゼリ、ホセインアリー、ニハーヤトゥ アル・ウスール (イスラーム暦 1415
年) 大アヤトラ セイエド ホセイン タバタバイ ボルジェルディ師の議論の注
釈、コム、エンテシャーラーテ ゴドス
- ナーイニー、ミルザー ムハンマド フセイン、タンビーフ アル・ウンマティ ワ
タンズィーフ アル・ミッラティ (イラン暦 1382 年)、校正セイエド ジャワード
ワラーイー、コム、プスターネ ケターブ、1382
- ヤースィーン、アブド アル・ジャワード、アル・スルタト フィ アル・イスラー
ム (1998)、ペイルート、アル・マルカズ アル・サカーフィ アル・アラビ

イスラームと共存の可能性： 仏教との比較の観点から

黒田 壽郎

さまざまな宗教とその共存の可能性については、これまで多くの議論がなされてきた。それぞれの宗教は独自の教典をもち、その教説はさまざまな環境、風土に根を下ろし、固有な歴史的展開を示している。それらが示す差別的な様相はしばしば極めて濃厚であり、他者との共存、宥和など思いもよらぬと考えられがちであるが、他方大宗教とみなされるものの中には、それぞれの主張の中になかなかな共通性、類似性が認められない訳でもない。小さな地球の中で価値観のグローバリゼーションが求められる中で、真のグローバルな価値の基準を探るためには、さまざまな領域における共存の可能性を、構造的に追い求める努力が必要であろう。例えばわれわれのみ近かでは普遍的に求められる価値の基準として、自由、平等、博愛という公準をもち、それを実現するためのいわゆる民主主義といった旗印を掲げられてきた。しかし近現代の改革思想の中心を構成するこれらの公準、主張は、現実の世界の中でどのような成果を挙げているであろうか。現在人々の心に巣食うのは強い利己主義であり、社会生活においては格差が拡大する一方であるさまを目にするわれわれには、この種のスローガンの期限切れは明白であり、むしろそれらは権力者が弄び、活用する道具にしか過ぎないと思われ兼ねないほどである。

いまやわれわれには時代の要請に従って、口先だけの民主主義ではなく、より本質的な価値観、グローバル化のための基準が求められているが、それに当たって＜共存の可能性＞を求めるという切り口は、極めて適切のように思われる。個人を社会生活から切り離し、個人の生き方を純粹に個人のレヴェルでしか捉えようとしない近代西欧的な民主主義の主張は、とかく異質の

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

社会環境の特異性を排除し、欧米的な枠組みの中でしか民主的なものを表象しない嫌いがあった。自由、平等、博愛といった概念も、文化的な環境の違いに応じて異なった具体化の可能性を持つものであるが、この種の異質性が簡単に排除される背後には、これらの概念が形成される際の局所性が認められるであろう。われわれは個人を、個人が成立する社会的環境、他者との関係性の中で捉えるような視点から、判断の規準となる公準を設定する必要があるであろう。その際に不可欠なのは文明的、ないしは文化的枠組みであるが、固有な文明、文化を取り上げてみた場合、その内部における世界観、ないしは人間の生き様を規定する点で大きな役割を果たしてきたのは、とりわけ宗教であった。多少の例外はあるにせよ、この点で宗教が大文明にたいして果たしてきた貢献については、疑問の余地がないであろう。人間の生き方を明示する世界観を提示するものとしての宗教を、そのようなものとして構造的に把握する試みは、共存の可能性の追求の第一歩としても欠かすことのできないものであり、根源的な価値の発見にも繋がるものであろう。異質なものの共存は、互いがその差異性の奥底に共通なものを見出すことによってこそ、初めて成立可能な事柄であるが、まずはイスラームの場合から検討を加えることにしよう。

イスラームはタウヒードの教えであるといわれる。＜Al-Islam huwa din-t-tawhid＞タウヒードはもちろん神の唯一性を指すものであるが、決してこれに止まるものではない。神の唯一性については古来十分な研究が成されてきたが、これはワフダトゥ＝ラーフという表現で述べられることであり、タウヒードの考えは絶対者の在りようを規定するだけでなく、その被造物すべてにも適用されねばならないのである。タウヒードとはそのアラビア語の原義が意味するように、一に化すこと、一に帰すこと、つまり＜一化＞、ないしは＜帰一＞の意であり、その原理は創造者の神ばかりでなく、その被造物、つまりこの世の万象についても適用されなければならないのである。これまでイスラーム世界において、思考は神の唯一性に関してのみ集中する嫌いがあったが、現代において強調されねばならないのは、すべての被造物に関する一化の原理の適用なのである。

万物の創り主である神が一つであるということは、唯一なる者の手に創られた万物は、存在の価値において等位にあることを意味する。そしてイスラームが登場当初から強調してきたことは、万物の差異的な側面であった。クルアーンの指摘はさることながら、最初期のカラーーム神学の原子論への強い執着を始めとして、個体の差異的な性格の強調は、この文明の主張に一貫し

イスラームと共存の可能性—仏教との比較の観点から

て認められるものである。万物は原子の段階においてすら、その本性、資質は差異的であるが、同時に存在の資格においては等位にある。世界に存在する万象の〈等位性〉、〈差異性〉は以上から明らかであるが、これに付加されるのがその相互的〈関係性〉である。世界内存在者としての個体は、全体を構成するものの一つとして、周囲の環境から独立しては存在し得ないのである。

被造物の規定として、すべての存在者に例外なく適用されるイスラームの一化の原理は、〈等位性〉、〈差異性〉、〈関係性〉という三つの準則を一組にする公準をもたらすが、これら三つの準則を一つも欠くことなしに成立するもの——筆者はこれをタウヒードの三極構造と呼ぶが——は、既存の価値の公準よりも一段と事態の深層に視線を及ぼしている点において、一層根源的なものといえよう。この三極構造は、あくまでも他者に対する自己の特異性を主張しながらも、他者を自他の二項対立の相手側にあるものとして排除はしない。自己はむしろ他者と共存するかたちで、他者と手を繋ぎながら自己主張を行わなければならないのである。

このような自己認識とそれを成立させる世界観の現代における重要性は、さしあたり以下のような事実に照らして明らかであろう。手近な問題として例えば現在の一般的な自然観を取り上げてみよう。人間の自尊心を野放図に解放してきた現代においては、自然は人間にとっての単なる道具、原料の地位に貶められている。ところで自然という他者の〈等位性〉に対するこのような侵犯は、自然と共に、むしろその内部で生きるわれわれの生の質を、著しく傷つけてはいないであろうか。自然との共生の意識を失ったわれわれは、その当然の帰結としてさまざまな環境汚染をもたらすばかりでなく、自然がもたらす啓示に盲しいた結果自分たち自身の豊かな感性をも枯渇させてきた。このような傾向は辺りに満ち溢れているが、〈一を差別する者は他のすべてを差別する〉という格言にあるように、自然という他者の軽視は必ず他の他者、同時に他の人間に対する差別へと繋がっていくのである。現代社会が直面している政治的、経済的強者と弱者の間のおびただしい格差は誰の目にも明らかであるが、この〈平等〉の理念からの著しい乖離は何によってもたらされているのであろうか。ひとは皆固有の資質、能力を授けられている。自然界において鉱物、植物、動物にそれぞれ異なった能力が授けられているように、人間の資質、能力にもそれぞれ相違がある。近代の価値観はこの相違を価値の優劣に置き換え、それを正当化してきた。しかしこのような価値観を以ってしては、真の意味での平等は決して達成されえないのである。

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

タウヒードの三極構造は、決して譲りえない公準の一つとしてすべての存在者の等位性という原則を備えている。この原則に従えば、人間の自然に対する優越性、あらゆる他者に対する優位などは決して容認されえないのである。個々の存在者の資質、能力の多寡、優劣は確かに存在する。しかしそれは存在の価値の上下、優劣に帰着するものではなく、イスラームにおいてはむしろ、優れた能力の持ち主にはより多くの責任が課せられることに帰結する。

以上の簡単な検討から明らかなのは、近代主義者たちの＜平等＞と三極構造の＜等位性＞という概念の質的相違であろう。抽象的概念化の産物である平等の概念は、それ自体として透明であり、その明晰さによってこの概念が求める極北、最終地点までも照射する。数学の定理のような概念自体の直裁性は、それなりに多くの効用を持っている。ただしこの種の原則は、それが現実世界に実現される際には多くの条件が課されている。例えば平等が確立されるべき集団の個々の成員が、モザイク模様のタイルのパーツのように同じ大きさ形を備えたものであるならば、問題はない。しかし具体的なそれぞれの固体は、すべて差異的なのである。ところで近代の＜平等＞が保障しているのは、類的レヴェルの平等であり、決して真の個的レヴェルに根ざすものではない。実験室の中でのみ成立しうるといえるような平等が、一旦外部の現実には晒されると破綻することは目に見えているが、現在周囲で叫ばれ続けているのは、この種の類的レヴェルのスローガンばかりなのである。

他方タウヒードの等位性は、個体の差異性を保障すると同時に、全体との密接な関係性が強調されることによって、存在論的な十全性を備えているものである。そこでは他者から切り離された自己の独立性、完結性、他者との二項的対立性、全体からの隔離といった諸問題は存在せず、自己と外部性との共生、融合が厳密に維持されているのである。全体性と無限、普遍性と個別性の乖離を矛盾なく内包しうるこのタウヒードの三極構造は、いわゆる＜世界内存在＞の在りようを規定するための、十分な整合性を持つもののように思われる。差異性を差別と読み替え、存在者すべての存在の意味を上下、優劣の階層に配分する契機を断っているこのような概念の構造は、少なくとも圧倒的優位に立つ一つの文明の視点に強く影響され、一色にしか行使されない＜平等＞といった概念の相対化に、かなり有効性を持つもののように思われる。そしてここであえて強調するならばこのような三極構造こそ、異文化の共存という企てのための強固な礎たりうるものなのである。

さまざまな人間集団の社会的な成果である文明は、公共善を求める人々の

イスラームと共存の可能性—仏教との比較の観点から

誠意を通約するものとして、共通の高みをさまざまな登り口から上りつめてきた。それぞれ内外の異なった条件を課せられた固有の文明、ないしは文化が成就した結果は多様である。頂上まで登りきったもの、それが不可能だったもの、ケースはさまざまである。そしてとある高みにまで達するためのそれぞれの企ては、当然のことながら極めて多彩である。しかしわれわれはその多彩さに眼を奪われて、それが到達した高さの均一性、類似性を見逃してはなるまい。強いグローバル化の流れの中で忘れてはならないのは、差異的なものが秘めている価値の等価性であろう。

本日のわれわれの主題は、共存の可能性の問題である。そしていうまでもなく対立でなく共存の根拠は、それぞれの基本的主張の共通性にある。当然のことながら異なった主張は、しばしばこの共通性を覆い隠しがちであり、互いに共通点が見出されない場合には、協議は不調に終わる。しかしことの外見に捕らわれ、協調の可能性を奪われる愚は繰り返されてはならない。この点で一言付け加えておきたいのは、井筒俊彦先生の semantic analysis の方法論の有効性である。先生は本来言語的なこの方法論を、哲学的に展開することによって、それまで異質な思想的言説の乱雑な塊としか捉えられていなかった東洋の諸思想に、ある種の一貫性を認めることに成功されている。あくまで原典に忠実でありながら、異質の思想の共通性、共約性を求めるという試みは、さらに大きな枠組みのもとに展開されて然るべきであろう。

今回比較の対照とするのは、仏教、とりわけ浄土真宗の世界観である。いうまでもなく仏教には、異なった時期の釈迦の教えの特徴に基づいて、後に傾向の異なる教典群が著され、それに従って多くの宗派が形成されることになっている。その乱立に研究者たちは目を奪われがちであるが、同時にわれわれはこの教えにおける分派の存在を認めない、仏教の徹底した原理主義者、道元の主張に耳を傾けておく必要があるであろう。仏祖伝来の生きた伝統を核心に据える道元の立場には、仏教に生じた異説を統合する内的迫力が存在するが、それに因んでさまざまな宗派の主張の最大公約数を探るという試みも、無益なものとは見做しえない。釈迦の悟りにはさまざまな相がある。その諸相を通観するためには、仏を目指す人間が辿る特定の回路を一望するにしくはないであろう。仏性に目覚めた個人は、私的な欲望、感情の妨げを遠ざける修行の果てに、私心を離れた悟りの境地に到達する。＜私から・・悟りへ＞の道は往相と呼ばれるが、そこから出発して＜悟りから・・世界へ＞と至る道は還相と呼ばれる。この回路の中で小さな我から出発した修行者は、自己の卑小な枠組みである小我から脱出し、より大きい普遍的なものに接近

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

し、合体する。この普遍的なものととの触れ合い、合体の体験は悟りと呼ばれ、当の普遍的なものは仏と呼ばれる。そしてこの悟りの体験の後で仏性を開花させた者は、仏の普遍的な視線を我がものとして、仏としての大我を結実させて現実世界に回帰するのである。

すべての存在者を有の相から説明するイスラームのタウヒードの観点と、無の相から説明する仏教の場合とでは、丁度写真のポジとネガのような陰陽の対照性が認められる。しかし仏教の場合の自己と他者の関係性、個体と全体の関連性を検討した場合、置かれている背景は著しく異なっているにしても、そのあらゆる存在者の等位性、差異性、関係性を堅持する三極構造は、タウヒードの場合同様厳密に保たれているのである。この事態を端的に示しているのは、仏教に固有の〈縁起〉の思想であろう。それによればこの世のすべての存在は、本性的に無であるが、そのようなものとしてすべての個は差異的で等位にあり、同時に密接に互いと関連し合っているのである。現世における存在者の存在様式に関する、このタウヒードと縁起の思想の際立った類似性は、異なった文明の共存の可能性を探る上で極めて重要である。二つの文明の中に同種の三極構造が埋め込まれている姿は、一見したところ捉え難い。それは現実認識の枠組みが、イスラームの場合と仏教の場合では、互いに正反対といってもよいほど異なっているためである。イスラームの場合神と存在者の関係は、直接に創造者と被造物という関係に要約されるが、仏は世界の創造に預かっている訳ではない。仏と存在者との関係は、仏が仏性を備えるものにたいしてその重要性を認知させ、その開花を促がすといった、いわば無知な学生を訓育し、成長させる教師のような間柄にある。そして師匠は、弟子たちの成長のいかんに応じて多様な方策を講じて訓育に励むが、弟子たちにとって師匠の姿は一樣ではなく、多種多様である。

私心に溢れ、さまざまな欲望の虜である人間は、仏道に目覚め往相の道を歩み始めると、次第に精神的に向上し小我を離れて悟りを得ることにより、すべての他者を包み込むような大我を手にして、還相の道を下ることになる。彼が再び現実の地平に立つときに、精神的なメタモルフォーゼを経験したこの人間は、縁起の三極構造の内実を完全に実践しうる存在となっているのである。旅立つ前のこの人間と、帰還した後のこの人間は同一人物であり、肉体的には何の相違もない。しかし二つの場合の精神的な状態には、いうまでもなく極めて大きな相違がある。仏の力によって達成されるものが、ひとまず無形の、精神的なものに集約されるこの仏教的な特徴は、フィルムの陽画を見慣れたイスラーム世界の人々の目には、初めて陰画を見るように奇異な

イスラームと共存の可能性—仏教との比較の観点から

ものと映ずるかもしれない。しかし両者が宿している三極構造は、等質のエネルギーを放射し、現実世界のありように等質の効果を及ぼすのである。すべての存在者が互に関係し合うことを認識する者、つまりそれらの関係性について周知する者が、まさしくそのことの故に備え持つ基本的な感情は、それらに対する慈悲、慈愛の念である。アッラーは慈悲深く、慈愛遍ねき存在である。そして仏の慈悲も限りなく、広大である。ところでこの普遍的な慈悲の根拠、出所は、どこに見出されるであろうか。万物の創造者である神が、自ら創り出したものすべてにたいして愛情を注ぐには当然の成り行きである、という説明も可能であろう。しかしより根源的な解は別のところにあるように思われる。広大な世界の中で、あらゆる存在者が、さまざまな様態、複雑な形式をもって緊密に交感し合う隙間のない、流動的な関係性という外部性のたたえる密度といったものこそが、すべての存在者への隔てない慈愛が発現される根拠であるといった方が、それをたんに上からの授かりものと解釈するよりも妥当であるように思われる。慈悲は上からもたらされると同時に、個々の存在者によっても担われなければならないのであり、二つの慈悲を結びつけるのは、この世界の内包する存在者相互の緊密な関係性が宿す親和力に他ならないのだから。

タウヒードの世界観、縁起の思想が提示する内容は、世界内存在としての個的なもの、ないしは個人の立ち位置を明確に示すばかりでなく、遍ねき他者への親密さの表れである慈悲の根拠ともなっている。人間の善行への意思、倫理、道徳的なものへの傾きを、個人の精神的な態度から説明する近代の流儀とは別に、三極構造の思想は上述のような親和的な環境の中に位置づけられたものが、当然採るべき存在論的な義務であると認識する。倫理性を、移ろい易い個人の精神的態度から説明するのではなく、確固とした存在論的事実に根ざした不動なものとする立場は、文化的な背景の相違などという副次的な要因などに惑わされない、揺るぎない強度を持っている。そしてこのような堅固な礎を持つ思想の上に築かれる共存の試みは、実現の可能性が一段と高いことは疑いのないことであろう。

仏教のすべての宗派の基本的主張が、縁起の世界観を基礎にしている点は疑いがない。しかしとりわけ慈悲、ないしは善への促しが、自己の側からではなく、仏という偉大な他者の側からもたらされる点を強調したのは、浄土宗、とりわけ親鸞の浄土真宗である。自力門、他力門というかたちで二つに大別される仏教の区分の中で、後者に属するこの宗派が強調する他力本願という思想は、上述したような他者性に優位を与えるような世界観である。思

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

想的な骨格全体の構造のポジティブ、ネガティブな対照性が顕著であるにも拘らず、イスラームの教義と仏教のそれとの対比の中では、他者性、外部性の強調という点において、浄土真宗の場合がイスラームのそれに最も近いと指摘しておくことにしよう。

このような三極構造の存在は、イスラームと仏教の共存の強い可能性を示唆するに足るものである。もちろん両者の間には、かなりな相違が存在する。その最たるものといえば、仏教におけるイスラームに存在するシャリーアの欠如であろう。フィルムのポジティブにあたる有の側面を枠組みとするイスラームの場合、タウヒードの三極構造の原理は、人間の社会的行動の基準となる規定、シャリーアの存在へと展開される。シャリーアの在りようはタウヒードの原理に則ったものであり、またこの原理のシャリーアへの展開は、イスラームの社会的共同体、ウンマ・イスラーミーヤと直結しているのである。イスラームの教えの場合、その固有の世界観であるタウヒードと、人間が守るべき法的規範であるシャリーア、その適用によって成立する固有の社会ウンマの三者は、互いに合いよって分かち難い三幅対を形作っている。ただし縁起の思想には、イスラームの場合に存在するような社会的法、共同体についての客観的な指示はない。二つの主張の共存の可能性を語る場合に、両者の主張の隔たりを埋めるための更なる努力が必要であるが、これはまたわれわれに課された有意義な今後の課題であろう。

The Importance and necessity of Comparative Philosophy

Bijan Abdolkarimi

1. The Importance of Izutsu: Oriental Meta-philosophy

Undoubtedly, Toshihiko Izutsu is the most famous Japanese scholar in the field of Islamic studies as well as comparative philosophy. His works on Quran and Islamic Sufism and as well as his comparative studies between Buddhism and Islamic mysticism are well-known for the most researchers and specialists in the realms of Islamic and Middle east studies throughout the world including for us, Iranians.

Many know Izutsu as a historian, the researcher of Islamic Studies, orientalist or expert of Buddhist studies. But his comparative, phenomenological investigations go beyond philological, historical studies and culminate in the level of philosophical reflections. Izutsu ascended to the rank of a "contemporary Japanese philosopher" through his endeavors to reach an *oriental meta-philosophy*, namely to attain a common and single framework in behind the oriental different religious, mystical traditions in order to respond to the contemporary theoretical, spiritual crises. The route which Izutsu traversed is very similar to the way which his colleague and friend, Henry Corbin, famous French orientalsit, crossed.

But the question is: Which necessities exist in the comparative studies in general and in the project of "comparative philosophy" in Corbin's thought or "oriental meta-philosophy" in Izutsu's terminology? Do such a comparative investigations have any profit for our life despite scientific,

Towards a Philosophy of Co-existence: A Dialog with Islam

academic aspects? Do such a studies in the field of orientalism fulfill any role in our society or present civilization despite the satisfaction of the sense of curiosity of its researchers or their audiences? What relation is there essentially between such a historical, archaeological investigations and our critical, urgent problems?

But the nub of matter is that the learnedly achievements of researchers such as Corbin and Izutsu are not related to only the fields of orientalism and Islamic or Buddhist studies, rather they should be conceived as philosophical investigations. The route in which Corbin and Izutsu proceeded was not merely the road of historical, academic or orientalistic inquiries, rather thoughtful, philosophical ones.

However, it may be questioned: How historical, orientalistic inquiries about Buddhism, Islam and oriental Sufism and mysticism can be conceived as philosophical contemplation?

The answer of the question is simply that the importance of the East and oriental religions and mysticism for Corbin and Izutsu is not only the result of their orientalistic motivations but they, as philosophers, seeks to return to the ancient times worlds which go to be quickly forgotten totally in our time.

The other point is that the answer of the question of the measure of importance and necessity of comparative studies in old religions and theoretical traditions is based on the measure of our satisfaction or dissatisfaction with the present world. Nicolai Machiavelli compared his critique of classic political philosophy and also his endeavors to establish modern political philosophy to the success and discovery of the men like Christophe Coulomb and he claimed that he has explored a new continent too but in the fields of ethics and politics. He is absolutely right. In comparison with the world of the previous historical traditions, modern world is indeed entirely a new one. But the question is: Is this new continent a proper territory for human being's life? Those who are fascinated with modern rationality conceive modern world as the best world which man can possess. On the base of Auguste Comte's "principle of progress", they believe it is obvious that modern world is "more advancing" and therefore better, more desirable, and more prosperously than the

The Importance and necessity of Comparative Philosophy

previous worlds. On the base of this reason, every attention to the earlier worlds and to attach any importance to them is a sign of regression and reactionary tendency.

But those who are by no means satisfied with the present world and even rather feel a sort of danger for human being's destiny on the Earth because of the increasing development of modernity conceive "the principle of progress" which is one of theoretical foundation of modernity as a fallacy and illusion. Because, according to this perspective, modernists and the believers of the principle of progress equate the scientific, technological development in modern age with the whole aspects of human being's life, and erroneously conclude from scientific, technological progresses in modern period man's moral, spiritual development in our time.

Therefore, through the inquiries into the religions and historical theoretical traditions of earlier periods and by reflections on their fundamental insights, some critics of modernity attempt to find a way for their own rescue as well as the deliverance of their societies and even mankind from the critical route which modern civilization has proceeded. Those critics believe that the fundamental insights hidden in the previous historical traditions and religions can help us to resolve our vital problems in the present time.

In my opinion, comparative philosophy and research on the earlier religions and historical traditions are necessary because of the reasons which follow:

2. The Danger of Losing Human Being's Freedom, and Comparative Philosophy

In *Question Concerning Technology*, Martin Heidegger says that a danger which is more detrimental than the risk of the explosion of nuclear weapons threatens man. The danger is that human being has forgotten the other ways of thinking.

Following Heidegger, I also want to remind my Japanese friends and say: "My dear brothers,

Towards a Philosophy of Co-existence: A Dialog with Islam

A danger which is more detrimental than of the explosion of atomic bombings in Hiroshima and Nagasaki (1945) and more destructive than the tsunami (2011) and the explosion of nuclear reactors in Chernobyl (1986) or Japan (Fukushima, 2011) threatens you, Japanese people, and mankind in general. This danger consists in that the immense majority of the people of the world are not acquainted with other manner of thinking except Greek metaphysical thought which modern western civilization represents. Even *so-called oriental* societies, like Japan or Iran, have forgotten their own oriental historical traditions because of the event of globalization which is nothing save the domination of global westernization. In other words, globalization is indeed the globalization of Greek metaphysical tradition, through which all other traditions have not been recalled and they have become a marginal part of western civilization. Great threat in our time is that you, Japanese, are not more Japanese; we, Muslims are not more Muslim. In fact you were Japanese, but today you are not; we were Muslim but at present we are not. And we all must become conscious that there is a great difference between "what we were" and "what we are". We all must recognize that we were oriental but today we are not more.

More simply speaking, at the present time, as a result of the dominance of global westernization and Greek metaphysical tradition mankind, as Heidegger warns us, has mostly forgotten the other manners of thinking which hid in other theoretical traditions and civilizations. This means that owing to the very forgetfulness there is only one possibility in front of human existence, namely the possibility which Greek metaphysical tradition and modern rationality as the result of this tradition put before us, as if there is no other option and choice for human being. In this condition, human existence's freedom is seriously threatened. But through their inquiries into oriental historical traditions the thinkers like Corbin and Izutsu recall us the existence of other ways of thought, and therefore put other possibilities in front of man. In this way they defend the dimension of human freedom. They remember us this truth that oriental traditions of thought put before human existence the ways and possibilities other than which the western metaphysical thought places in front of it. Therefore man can preserve his freedom yet through the choice of other possibilities other

The Importance and necessity of Comparative Philosophy

than the present one and before losing his free will because of complete forgetfulness of other ways.

3. Breaking away from Nihilism, and Comparative Philosophy

As Nietzsche and, following him, Heidegger, explain nihilism is not merely an incident which happened in the western societies in the 19th and 20th centuries, rather it must be understood as a process that the outset of its emergence is along with the appearance of Greek metaphysics as far as we can conceive the history of Greek-western metaphysics as the history of the development of nihilism according to Nietzsche's discourse or as the history of development of the forgetfulness of Being according Heidegger's terminology. It should be added to Nietzsche and Heidegger's insight that the Greek-western metaphysical tradition is the only historical tradition which has ended to nihilism and such an event happened in none of historical traditions including oriental ones. Corbin emphasizes that the oriental, wisdom-meditative traditions are the only antidote for the nihilism of the present time. As it was said, comparative philosophy and inquiries into oriental historical traditions are not merely the result of the sense of curiosity or academic reasons but are necessary efforts for finding the fundamental insights hidden in these traditions in order to resist against the nihilism which seriously treats present human being's life.

4. The Danger of the Death of Human Existence, and Comparative Philosophy

According to Nietzsche's analyses the history of western metaphysics in its historical development ended to nihilism or as he himself articulated very clearly and effectively in his famous and permanent expression "the death of God". But "the death of God" resulted in some other deaths including "the death of truth", "the death of the absolute", "the death of the ground of values", "the death of values", "the death of morals" and finally

Towards a Philosophy of Co-existence: A Dialog with Islam

"the death of man".

Nietzsche expected to be opened new horizons in front of human being after the death of God. He believed that in the history of man's life there has been no horizon as openness as the present horizon which has manifested after the death of God. He also hoped that the destruction of all previous beliefs and values would result in the emergence of new values and the realization of *over man*. But it did not happen, rather, on the contrary, the death of God has ended to *the death of man*. Here the expression of "the death of man" is used in two meanings: a. the reduction of human being to animal, b. the death of subject.

a. The Reduction of Human Being to Animal

In the past half a century the history of western thought— which has been globalized and dominated all the world— has chiefly formed in the framework of Nietzsche's thought and not on the base of philosophical attitudes such as Neo-Kantianism, Hegelianism, existentialism, phenomenology, Wittgensteinism, or structuralism. It can be asserted that continental contemporary philosophy is nothing except a kind of Neo-Nietzscheism today. In present time Nietzsche is the most influential western philosopher.

In recent decades old world has inevitably become obscure and invalid. I do not mean by "old world" only the world of tradition and traditional societies and institutions. Modern era itself gradually comes to become a part of ancient world, and other new epoch, namely post-modern period or, as some thinkers call, "Nietzscheian world" substitutes it. Our world has philosophically changed very profoundly and we can describe the change by the help of the most fundamental categories of Nietzsche's thought. In such a world Nietzscheian categories has been willingly or unwillingly dominated in reality. It is not important whether or not Nietzsche's ideas are correct, but such a categories and ideas are realized in our life and the most of people live in such a Nietzscheian world.

Furthermore, in the dimension of philosophical thought all thinkers who conceive themselves or are considered as postmodern philosophers adopt in

The Importance and necessity of Comparative Philosophy

different manners Nietzsche's main ideas as the hard core of their thought. Definitely Nietzsche is one of the most important thinkers who provide the background of the growth and development of postmodern thought.

In fact, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean-Francois Lyotard, Jean Baudrillard, Gilles Deleuze and other postmodern thinkers have formed their approaches on the base of Nietzschean attitudes like his critique of the concept of truth, doubt about all metaphysical categories, emphasis on will to power instead of will to truth, destroying the boundary between truth and metaphor and so on.

If modernity is philosophically described by modern rationality— which emerged by Galilei, Descartes, and Newton — and the ideas of Enlightenment thinkers like Thomas Hobbes, John Locke, Leibniz, Hume, Kant, Rousseau, Montesquieu, Diderot and so on, namely putting great emphasis on human independent, self-founded reason, believing in this reason in the understanding of the world, emphasizing upon modern experimental-mathematical science and considering it as the only objective knowledge, applying the achievements of modern rationality and science in the direction of providing human welfare and demystifying the world, post-modernity, following Nietzschean attitudes, must be realized as the instability of all metaphysical categories, doubting the concept of *truth* and considering it as *will to power*, unbelieving in the very modern rationality and all glad tidings of modern science, the denial of the possibility of realization of the great ideals of the Enlightenment, and the collapse of the boundary of truth and metaphor.

In the postmodern thought, unfaithfulness to all theoretical foundations and values of modern period is along with an irrationalism, a very deep subjectivism, and pessimism about any theoretical system, including all theological ones like Christianity or Islam, and basically the denial of any objectivity and existence of objective basis for human knowledge and action. If in modern period only scientific knowledge was regarded valid, postmodern thought, following Nietzsche, conceives modern rationality and science as the product of will to power and human effort in order to dominate over the nature and the world and as a kind of mythopoeia. Postmodern thought basically denies any meta-narrative and the existence

Towards a Philosophy of Co-existence: A Dialog with Islam

of any origin of truth.

However, in our time, Nietzsche's interpretation of man has been accepted too widely. In the continuance of his naturalistic thought, Nietzsche claims that there is no substantial difference between man and other animals and if there exist some distinctions, they are not so important that we suppose. In his *Genealogy of morals*, Nietzsche seeks to show that all human characteristics including moral values can be conceived as the product of instincts and the natural vital attributes which are common between man and other animals.

In Nietzschean approach, instead of human essence these are the natural, vital forces conceived as essential. These natural, vital forces lack any transcendental meaning beyond themselves. According to Nietzsche morals appreciate human being for what is not in him. It means that there is no considerable differentiation between man and animal.

b. The Death of Subject

Nietzsche very radically criticizes human knowledge in general and metaphysics in particular. He believes that human knowledge lacks any theoretical value; rather it has only practical and vital value. Hence, according to him, human knowledge generally and metaphysics particularly do not indicate the truth of the world but they are the product of man's will to power. Through this criticism all metaphysical categories become unstable.

Unity is also one of metaphysical categories which have been like other ones denied by Nietzsche and other postmodern philosophers. The concept of unity is one of fundamental metaphysical categories for the explanation of the world, its phenomena and as well as human being itself. The issue of *identity* has a firm connection to concepts such as "I", "self" or "personality". All these concepts indicate a kind of unity in human existence. Denial of or doubt about the category of unity change the existence of subject itself to a critical problem. So far subject realized itself as "I" through the category of unity. But according to Nietzsche and all postmodern thinkers theses are psychology and common sense, which make

The Importance and necessity of Comparative Philosophy

us to conceive our personality or everybody's as a one and consistent system and imagine there is a constant, invariable and unifying essence in the ground of our existence and identity, into which, as Socrates says, must be inquired.

Nietzsche holds that the assumption of the existence of a constant identity for person is not more than a fiction which is predicated to our actions and behaviors. According to him, what has reality is very action itself and not the *one* existence of the agent of action. In other words, we are what we do and we are nothing independent of our actions. The "self" of anybody is not restricted to a one personality and every person performs various roles throughout the ascents and descents of his life. Therefore, looking for a unity in individual's personality confronts a variety of problems. As Foucault points out, Nietzsche is the first philosopher who genealogically criticizes the nature of mind and tries to prove that the contingent, historical conditions of human being are more important than its essence, namely than the unity of its identity and personality.

Following Nietzsche, through genealogical thinking Foucault also de-essences the subjectivity of subject namely denies the existence any essence and substance for subjectivity and leaves the concept of subjectivity in Cartesian sense and seeks to describe the formation of subjectivity and knowledge on the base of institutions, political events, and economic processes.

However, consistent with Nietzschean approach and its postmodern interpretations, the existence of subject and its unity has become for itself a problematic. More simply speaking, none of us can properly find who or what we ourselves are; even we cannot accurately apply the expression "I" or have a positive sense of it when we use the expression.

But turning to previous historical traditions and to understand their non-naturalistic and non-materialistic conceptions of human being can help us to free ourselves from the reductionistic, naturalistic, materialistic as well as psychologistic, sociologistic and historicistic interpretations of man, which reduce the truth and genuineness of human existence to vital, biological elements or even to physicochemical actions and reactions or to some psychic, social or historical conditions, which have finally ended to

Towards a Philosophy of Co-existence: A Dialog with Islam

death of man.

5. Comparative Philosophy and the Unity of the Kind of Human Being

Izutsu's project for attaining an oriental meta-philosophy is very similar to Corbin's plan to achieve the unity of religions. Corbin explicitly speaks of the unity of religion: "I believe that all religions are true and pursue an alive truth, and they are common in proving the existence of it". (Corbin, 2005: 12- 13; also Cf: Corbin, 2000: 31) According to Corbin, if we pass the obstruction of dogmatic theological systems and approach to hermeneutics as presence (presential/ conscientious thought), it is indeed provided the background of reaching to the unity of religions. (Corbin, 2004: 23)

If we attain general theology, i.e., hermeneutics as presence, which is the common spirit of all religions, we will in fact achieve a kind of *relationship* of all religions in man's difference traditions, and hence the religious wars and disputations will come to end. What was fundamental and important for Corbin was *theosophy* (divine wisdom) which he pursued in all forms of it and in all historical traditions. Izutsu's project of meta-philosophy moves in the same direction, namely in the route of attaining a unity of mankind and seeks to show the existence of a common spirit and meditative structure among various historical traditions (for example between Buddhism and Islamic Sufism or between Ibn Arabi and the school of Kegon's ontologies).

The understanding of this common meditative structure among various historical traditions brings very near the human beings who belong to different traditions.

The Importance and necessity of Comparative Philosophy

Resources:

- Corbin, Henry, *Enlightened Man in Iranian Sufism*, Translated from French to Persian: Faramarz Javahernia, Golban Press, Tehran, Iran, 2000.
- Corbin, Henry, *From Heidegger to Sohrevardi*, Translated from French to Persian: Hamed Fouladvand, The Ministry of Islamic Culture of Iran Press, Tehran, Iran, 2004.
- Corbin, Henry, *Shiite (The dialogue and Correspondences between Professor Henry Corbin and Allameh Mohammad Hussein Tabatabaei)*, The Research Institute of the Wisdom and Philosophy of Iran, 4th printed, Tehran, Iran, 2003.

比較哲学の重要性と必要性

ビジャン・アブドルカリミー
 翻訳：武藤 伸司

導入のためのセッティング

井筒俊彦の重要性：東洋のメタ哲学

疑問の余地なく、井筒俊彦は、比較哲学は勿論のこと、イスラム研究の分野において、最も有名な日本人の学者です。仏教とイスラム神秘主義の間の比較研究は勿論、コーランやイスラム・スーフィズムについての彼の仕事は、我々イランの学術団体も含め、イスラムや中東を研究領域とする世界中の研究者や専門家によく知られています。

多くの人々が、井筒を歴史家、イスラム研究者、東洋学あるいは仏教学の研究者として認識していますが、彼の比較的な、現象学的な研究は、哲学的で歴史的な研究を超えて出ていて、哲学的な反省という点から見ても、頂点に達するほどのものです。井筒は、東洋のメタ哲学へと到達しようとする試みによって、即ち、現代の理論的で精神的な危機への返答の手段として、異なる東洋の宗教、神秘的な伝統の基礎を成している共通で単一の枠組みの獲得によって、「現代の日本人哲学者」のランクを上り詰めました。井筒が通ったルートは、彼の同僚であり友人である、著名なフランスの東洋学研究者アンリ・コルバンが通過した道と非常によく似ています。

しかしながら、以下のような疑問が浮かびます。それは、比較研究一般において、そしてコルバンの思想、ないし、とりわけ井筒の術語である「東洋のメタ哲学」における「比較哲学」というプロジェクトにおいて、必要性和

比較哲学の重要性と必要性

いうものは存在するのか？というものです。そのような比較研究は、科学や学問のアспект以上に、我々の生活にとって有益であるのでしょうか？そのような東洋学の分野における研究は、我々の社会ないし文明において、東洋学の研究者や支持者の好奇心以上に、どんな役割を果たすというのでしょうか？一体何が、そのような歴史的で考古学的な研究と、我々の深刻で切迫した問題との間に本質的な関係を結ぶのでしょうか？

しかし、問題の核心は、コルバンや井筒のような研究者の学究的な業績が、東洋学やイスラム研究ないし仏教研究の分野においてのみ、関係付けられるのではなく、むしろそれらの業績が、哲学的な研究として考えられる、ということです。コルバンや井筒が進んだ道は、最早、歴史的で学問的ないし東洋学的な研究の道ではなく、むしろ、思想に富んだ哲学的な研究の道だったのです。

しかしながら、そのことは以下のような疑問を持たれることになるでしょう。つまり、どのようにして、仏教やイスラム教、そして東洋のスーフィズム、神秘主義についての歴史的で東洋学的な研究が、哲学的な熟慮として考えることが出来るのか？と。

この疑問に対する答えは、率直には以下のものです。コルバンや井筒にとっての東方や東洋の宗教、そして神秘主義の重要性とは、単に彼らの東洋学的な動機付けだけでなく、哲学者としての彼らが、我々の時代において既にすっかりと忘れ去られてしまっている古代世界へと戻ろうとしているところにあります。別の点から言えば、古い宗教や理論的な伝統についての比較研究の重要性や必要性を価値付けることへの疑問に対する答えというのは、現在の世界に我々が満足するかしないかの度合いを基本にしているということなのです。ニコライ・マキャベリは、近代的な政治哲学を確立する努力と同じくらい、古典的な政治哲学についての批評を、倫理や政治の分野においてはありますが、新大陸を探検したと主張した際のクリストファー・コロンプスのような男の成功や発見と比較しています。彼は全くもって正しいのです。先の歴史的な伝統の世界との比較において、近代的な世界は、全面的に新たな世界です。しかし、この新大陸は、人間の生活にとって相応しい地域であるのだろうか？という疑問もあります。近代合理性に惹きつけられた人々は、近代的な世界を、人が所有出来る最も可能な世界と考えています。オーギュスト・コントの「進歩の原理」のもとで、彼らは、近代的な世界が「より進歩した」ものであることは明らかであると信じており、そのため、以前の世界よりもより善く、より望ましく、そしてより繁栄した世界であると信じて

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

いるのです。このような理屈において、より以前の世界への注意や、その世界との何らか重要な結び付きの全ては、退歩や保守的な傾向のサインであるとされてしまうのです。

しかし、現在の世界に意味も無く満足した人々とは反対に、むしろ、近代性による発展が広く行き渡ってしまっているために、人間の運命が危険に脅かされると恐れる人々は、近代性の理論的な基盤である進歩の原理を、誤謬や幻想以外の何ものでもないと考えています。何故なら、このパースペクティブによると、近代主義者や進歩の原理の信者が、近代的な時代の科学的で技術的な発展を、人間の生活のアスペクト全体と同一視することで、そのような形式が、近代の時代における科学的で技術的な進歩を、我々の時代における人類の道徳的で精神的な発展を、誤った結末に導くと考えているからです。

そのため、近代性の批評家は、以前の時代の宗教や、歴史的で理論的な伝統の調査を通じて、そしてそれらの根本的な洞察における反省によって、自らの社会どころか、近代的な文明進んでいる危機の道からの人類の開放までも、自ら救いの道を見出そうと試みています。このような批評家たちは、根本的な洞察が過去の歴史的伝統や宗教の中に隠れていると信じており、現在の時代における我々の重要な問題の解決を補助出来ると信じているのです。

私の考えでは、比較哲学や過去の宗教と歴史的な伝統についての研究とは、これから述べる諸々の理由において必然的に基礎付けられています。

1. 人間の自由の喪失という危険、そして比較哲学

『技術への問い』において、マルティン・ハイデガーは、核兵器の暴発という危険が人類を脅かすことよりも、より有害な危険が存在すると言います。その危険とは、人間が思考という方法を忘れていくことです。

ハイデガーに倣い、私も日本の友人に気付いてもらいたいことがあります。

「親愛なる皆さんへ

広島や長崎(1945)での非常に恐ろしい原子爆弾の爆発よりも有害な危険、そして2011年の津波や、チェルノブイリ(1986)、あるいは、あなた方、日本人の皆さんや人類一般を脅かす福島(2011)における原子炉の爆発よりも破壊的な危険。その危険とは、世界の人々の大多数が、近代西洋文明が象徴するギリシャの形而上学的な思想以外の思考方法を知らされていないという

比較哲学の重要性と必要性

ことにあるのです。

東洋と呼ばれている社会でさえも、日本ないしイランのように、世界的な西洋化という支配以外の何ものでもないグローバル化の結果によって、それらの国自体が東洋的な歴史的伝統を忘れてしまっているのです。言い換えれば、グローバル化というのは、ギリシャの形而上学的な伝統、思想のグローバル化のことで、他の国の伝統全てが全く思い起こされなくなり、そしてそれらの伝統が西洋文明の周辺部になってしまうということです。

我々の時代における重大な脅威とは、あなた方、日本人が、最早日本人ではないということであり、我々ムスリムが、最早ムスリムではないということなのです。実際にあなた方は日本人でしたが、しかし今日ではそうではないのです。我々はムスリムでしたが、しかし現在においてはそうではないのです。そして我々全員が、「我々は何であったのか」、そして「我々は何であるのか」ということの間に、大きな違いがあることを意識しなければならないのです。我々全員が、東洋的であったのですが、今日では最早そうではないということを読めなければならないのです。」

もっと端的に言うならば、現代において、世界的な西洋化とギリシャの形而上学的な伝統の統制の結果として、人類は、ハイデガーが我々に警告したように、別の理論的な伝統や文明を基礎とする他の思考の方法を殆ど忘れてしまっています。このことが意味するのは、忘却によって、人間存在の前には、ただ一つの可能性しか置かれてないということです。つまり、ギリシャの形而上学的な伝統や、この伝統の結果としての近代合理性といった可能性しか置かれていないのです。この可能性は、あたかも人間にとってのオプションやチョイスが他に無いかのように、我々の前に置かれています。このような状況の中で、人間存在の自由は、深刻に脅かされているのです。

しかしながら、東洋の歴史的な伝統についての探求を通して、コルバンや井筒のような思想家たちは、思想に別の道が存在することを我々に気付かせてくれます。そしてそれ故に、彼らは人類に向かって別の可能性を示すのです。この道において、彼らは、人間の自由というこの局面を擁護します。彼らは我々に、思想の東洋的な伝統が人間存在の前に置かれているということ、つまり、今我々の前に置かれた西洋の形而上学的な思想ではなく、他の道と可能性があるという事実を気付かせるのです。それ故、人類は、今現在の可能性よりも他の可能性を選択することによって、別の道があることを完全に忘却して自由意思を喪失してしまう前に、人間の自由を保護するべきなので

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

す。

2. ニヒリズムから離れて破壊すること、そして比較哲学

ニーチェや、彼に倣うハイデガーのように、ニヒリズムが単に 19 世紀や 20 世紀における西洋社会で起こった出来事に過ぎないとするのではなく、むしろ、ニヒリズムの出現の発端が、ギリシャの形而上学の出現と手を取り合って進行するプロセスとして理解されねばなりません。勿論それは、ギリシャの西洋的な形而上学の歴史が、ニーチェの言説にあるようなニヒリズムの発展の歴史として、あるいは、ハイデガーの術語による存在忘却という発展の歴史として、我々が看做し得る限りでのことです。つまり、ギリシャの西洋形而上学的な伝統がニヒリズムで締めくくられるというのは、たった一つの歴史的な伝統であるに過ぎず、そのような出来事は、東洋的な伝統を含め、他の歴史的な伝統では一切起こりませんでした。このことは、ニーチェやハイデガーの洞察に付け加えられるべきです。コルバンは、東洋的な英知の瞑想的な伝統が、現代のニヒリズムに対する唯一の解決法であるということを重要視します。そのように言われたとき、比較哲学や東洋的な歴史的な伝統への探求は、単に好奇心ないし学問的な理由における意図の結果に過ぎないというのではなく、現在の人類の生活を深刻に脅かすニヒリズムを阻止するために、それらの伝統に隠れた根本的な洞察を見出すための必然的な努力なのです。

3. 人間存在の死という危険、そして比較哲学

ニーチェの分析によると、歴史的な発展の中での西洋形而上学の歴史というのは、ニヒリズムで終わりを迎え、あるいは、彼自ら非常に明確で効果的にはっきりと述べている、有名で恒久的な表現「神の死」において終わりを迎えました。しかし、「神の死」は、幾つか他の死も含む結果となりました。それは、「真実の死」、「絶対的なものの死」、「価値の根拠の死」、「価値観の死」、「モラルの死」、そして最後に「人類の死」です。

ニーチェは、神の死の後、人間の前に新たな地平が開かれるだろうと思っていました。彼は、人類の生の歴史において、神の死の後に現れている現在の地平と同じような地平が開かれることはないと信じていました。彼も、こ

比較哲学の重要性と必要性

れまでの信念や価値全ての破滅が、新たな価値や超人の実現という創発が生じるであろうという希望があったのです。しかし、そのようなことは起こらず、むしろそれどころか、神の死は、人類の死という結果を招いたのです。ここでの「人類の死」という表現は、二つの意味で使われています。一つは、

a. 人間存在の動物への還元、そしてもう一つは、b. 主体の死です。

a. 人間存在の動物への還元

半世紀前において、西洋思想の歴史—それはグローバル化して世界の全てを支配した—は、何よりもニーチェの思想の枠組みにおいて形作られていて、新カント主義、ヘーゲル哲学、実存主義、現象学、ヴィトゲンシュタイン哲学、あるいは構造主義といった哲学的な態度の基礎の上に形作られているわけではありませんでした。つまりそれは、大陸的な現代哲学が今日における一種の新ニーチェ主義以外の何ものでもない、主張され得るものです。現代においてニーチェは、最も影響力を持つ西洋の哲学者なのです。

ここ 10 年以内に、旧世界は、必ず曖昧で根拠の無いものになっていきます。私が言った「旧世界」とは、伝統や伝統的な社会、そして慣習だけを意味しているものではありません。近代それ自体が次第に古代世界の一部になっていき、そして別の新時代、つまりポスト・モダンの時代、あるいは、幾人かの思想家が呼んでいる「ニーチェ的な世界」が近代にとって代わるのです。我々の世界は、非常に深遠な道へと哲学的に変化していき、そして我々自身が、その変化をニーチェの思想における最も根本的なカテゴリーによって記述することが出来ます。そのような世界において、ニーチェ的なカテゴリーは、自ら進んで、あるいは、嫌々ながら現実性を支配していくのです。ニーチェの理念が正しいかどうかは重要ではありません。しかし、そのようなニーチェのカテゴリーや理念は、我々の生活の中で現実化されていて、最も多くの人々が、そのようなニーチェ的な世界に生きているのです。

更に、哲学的な思想の局面において、自己自身の考えを持つ思想家か、あるいは、ポスト・モダンの哲学者として考えられている思想家の全ては、思想の中核としてニーチェの主要な理念を、それぞれが異なった方法において採用しています。実際、ニーチェは、ポスト・モダンの思想の成長と発展という背景を規定する、最も重要な思想家の一人です。実際、ジャック・デリダ、ミシェル・フーコー、ジャン-フランソワ・リオタール、ジャン・ボード

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

リアル、ジル・ドゥルーズ、そして他のポスト・モダンの思想家たちは、自らのアプローチを、ニーチェの真理概念の批判のような、ニーチェ的な態度を基本とした上で形作っています。彼らは全ての形而上学的なカテゴリーを疑い、真理への意志の代わりに力への意志を重要視し、真実やメタファーの間の境界線を破壊していくのです。

もし、近代性が近代合理性—それは、ガリレイ、デカルト、そしてニュートンによって出現した—によって哲学的に記述されるならば、トマス・ホブズ、ジョン・ロック、ライプニッツ、ヒューム、カント、ラッセル、モンテスキュー、デイドロなどのような、啓蒙思想家の理念が、人間の独立を、自らによって見出された理性を、極端に強調していくことになります。そして、この理性において世界が理解されると信じることになります、経験主義的で数学的な近代科学を強調することで、その近代科学を唯一の客観的な知識として考えるようになります。そのようなことは、近代合理性や近代科学の成果が人に繁栄を齎すための支配に応用され、世界を啓蒙していくのです。その時、ポスト近代性は、ニーチェ的な態度に従って、全ての形而上学的なカテゴリーを不安定性として現実化されねばなりません。つまり、真理の概念を疑って、それを力への意志として考え、過度に近代的な合理性を信じることをやめ、近代科学の喜ばしい知らせの全てや、啓蒙という大きな理念の現実化という可能性を拒絶して、真理とメタファーの境界線の崩壊を実現させねばならないのです。

ポスト・モダンの思想において、全ての理論的な基礎や近代の価値観に対する不信は、不合理主義と共に進行し、非常に深刻な主観主義を齎して、キリスト教ないしイスラム教のような、どんなに理論的なシステムであっても、ペシミズムに傾向していきます。そしてそのようなペシミズムは、人間の知識や行動に対する客観的な根拠の存在や、どんな客観性についても、基本的に拒絶します。もし、近代において科学的な知識のみが正当だと考えられていたとするならば、ポスト・モダンの思想は、ニーチェに従って、近代合理性や近代科学、そして人が自然や世界を越えて支配しようとするといったそれらの努力を、力への意志の結果として、一種のメタファーとして考えています。ポスト・モダンの思想は、基本的にどんなメタ物語であっても、真理の何らかの起源という存在を拒否します。

しかしながら、我々の時代において、人類によるニーチェ的な解釈は、広範囲にわたって受け入れられています。自然主義的な思想の一連の流れの中で、ニーチェは、人類とその他の動物との間に実質的な違いはないと主張し

比較哲学の重要性と必要性

ており、幾つかの相違があるのだとしても、それらは、我々が思うほどには重要でないということです。『道德の系譜学』において、ニーチェは、全ての人間が道德的価値を含んで性格付けられていることを、人類と他の動物の間で共通する本能の所産や自然的な価値として考えられ得るとし、それを示そうとします。

ニーチェ的なアプローチにおいては、人間の本質の代わりに自然があるのであって、生命力こそが本質的なものであると考えられています。これらの自然や生命力には、それら自体を超えるようなどんな超越論的な意味も欠けています。ニーチェによると、道德とは、人間の内にあるのではないものに対して、人間を正しく評価するということなのです。それは、人類と動物との間に重要な区別をしないという意味です。

b. 主体の死

ニーチェは、非常に徹底して、人間の知識一般、そして特に形而上学を批判します。彼は、人間の知識がどんな理論的な価値も欠いていると考えていて、むしろその知識は単に実践的で生命的な価値を持つだけだと考えています。それ故、彼によると、人間の知識一般、そして特に形而上学は、世界の真理を指し示すことはせず、それらは力への意志の結果としてあるだけです。この批判を通して、全ての形而上学的なカテゴリーは、不安定なものとなります。

統一¹は、形而上学的なカテゴリーの一つで、それは他の形而上学的なカテゴリーのように、ニーチェやその他のポスト・モダンの哲学者たちによって拒否されます。統一の概念は、人間それ自身と同様に、世界やその現象の説明に対する、原理的で形而上学的なカテゴリーの一つです。同一性²の問題は、「自我」、「自己」、あるいは「人格」といった概念と、強固な結びつきを持っています。これらの概念は全て、人間存在における一種の統一を指し示しています。

統一のカテゴリーについての拒絶や疑念は、主体それ自体の存在を、重大な問題へと変えていきます。今までのところでは、主体はそれ自身を「自我」として、統一のカテゴリーを通じて実現していました。しかし、ニーチェとポスト・モダンの思想家全員によって、これらの心理学的なアプローチや常識的なアプローチが、統一されて一致するシステムやイメージとしての自らの人格性、あるいは全ての人の人格性について、我々に考えさせるのです。こ

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

これらのことは、不変のもの、一定のもの、そして統一している本質が、我々の存在や同一性の基礎においてあるということについて、ソクラテスが言ったように、探求されねばなりません。

ニーチェは、人格に対する恒常的な同一性の存在という前提が、我々の行為と習慣によって断定されるということ、フィクションであると考えます。彼によると、事実であるのは行動それ自体であって、或る行動のエージェントという存在があるということではないのです。言い換えれば、我々は、我々が為すところのものであり、行為の独立ということは一切ありません。誰の「自己」も、一つの人格性に制限されることはなく、人格のそれぞれは、人生の上昇と下降を通じて、様々な役割を担っています。それ故、人格は、問題の多様性に臨む中で、個別的な人格性の統一に見えるのです。フーコーが注意するように、ニーチェは、人間存在の偶然的で歴史的な状況が、存在の本質よりも、つまり、存在の同一性や人格性の統一よりも、より重要であるということを証明するために、系譜学的な批判をする最初の哲学者なのです。

ニーチェに従い、系譜学的に考える中で、フーコーも、主体の主観性を非本質的なものとし、つまり主観性にとってのどんな本質や実体の存在も否認して、デカルト的な意味での主観性の概念を拒絶します。そして彼は、慣習、政治的な事件、経済的なプロセスを基礎とした、主観性や知識の組織化を記述しようとします。

しかしながら、ニーチェ的なアプローチと、そのようなポスト・モダン的な解釈が一致するとき、主体の存在とその統一は、それ自体で未解決の問題になってしまいます。より端的に言うならば、我々の誰一人として、我々自身が誰であり、あるいは何であるかを、正当に見出すことは出来ないということなのです。それどころか、我々は「自我」という表現を正確に扱うことも出来ず、その表現を使う場合も、その自我という積極的な見解も持ち得ないのです。

先の歴史的な伝統への転回や、それらの非自然主義的で非唯物論的な人間存在の概念化への転回は、人間存在の真理や真実性を、生命的な要素や生物学的な要素に変え、あるいは物理化学的な行動や反応ないし一部の超自然的なものに変えるといった、人類に対する還元主義的、自然主義的、唯物論的な解釈から、そして同様に、心理学的、社会学的、そして歴史主義的な解釈から、我々自身を自由にするのを助けることが出来るのです。これらのことは、最終的に人類の死へと終焉を迎えていく社会的あるいは歴史的な状況を救うこととなります。

比較哲学の重要性と必要性

4. 比較哲学と様々な人間の統一

東洋のメタ哲学に到達するための井筒のプロジェクトは、宗教の統一を成し遂げようとするコルバンのプランに非常によく似ています。コルバンは、宗教の統一について、以下のように明確に述べています。「私は、全ての宗教が真理であり、生きた真理を追い求め、それらが真理の存在を共に証明するものであるということを信じている」(Corbin, 2005 : pp.12-13。また、2000 : p.31 も参照のこと)。コルバンによると、もし、我々が独断的で理論的なシステムの障害を抜け、存在することについての解釈学に到達するのであれば、それは実際に、宗教の統一達成に対する背景を備えているということになります。(Corbin, 2004 : p.23)

もし、我々が、全般的な理論、即ち、全ての宗教共通の精神である存在することについての解釈学に到達するのであれば、人類の異なった伝統における全ての宗教のある種の関係を、実際に獲得することでしょう。そうしたならば、宗教戦争や論争は終焉を向かえるでしょう。コルバンにとって根本的で重要であったものとは、神智学（神の英知）だったのです。そのために彼は、宗教の全ての形態と全ての歴史的な伝統を追い求めました。メタ哲学という井筒のプロジェクトは、コルバンと同じ方向へ動いていきます。つまり、人類の統一という到達へのルートを動いているのです。そして彼は、異なった歴史的な伝統の間に、共通の精神と瞑想的な構造の存在を示そうとします（例えば、仏教やイスラム・スーフィズムの間や、あるいはイブン・アラビーと華嚴学派の存在論の間に）。

異なった歴史的な伝統の間にあるこの共通の瞑想的な構造の理解は、異なる伝統に属する人間が、いずれ互いにより近付いていくということを齎すのです。

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

参考文献

- Corbin, Henry, *Enlightened Man in Iranian Sufism*, Translated from French to Persian: Faramarz Javahernia, Golban Press, Tehran, Iran, 2000.
- Corbin, Henry, *From Heidegger to Sohrevardi*, Translated from French to Persian: Hamed Fouladvand, The Ministry of Islamic Culture of Iran Press, Tehran, Iran, 2004.
- Corbin, Henry, *Shiite (The dialogue and Correspondences between Professor Henry Corbin and Allameh Mohammad Hussein Tabatabaei)*, The Research Institute of the Wisdom and Philosophy of Iran, 4th printed, Tehran, Iran, 2003.

他者との共生とイスラーム

鎌田 繁

共生についての考え方

私はイスラームの研究をおこなっているが、ムスリムの立場でなにかの議論をする資格はない。しかしながら、これまでイスラームについて読んだり考えたりしたことから、共生を考える上で有益だと思われるイスラームの思想について述べてみたい。イスラームだけではなく、他の宗教が別の宗教と関わりをもつ際にも役に立つ点があるかもしれない。

宗教的他者との共存、共生は、現在にあつては、それを好む好まざるを越えて、不可避的な問題である。それを前提にしなければならない。それぞれの宗教の内部で（すなわち、それぞれが伝統的に発達させてきた教義や神学において）他の宗教をどう見るかは、それぞれの宗教で異なり、他者を容認する傾向の強いものから、他者を排除するものまで、さまざまであり、また同一の宗教の内部でも異なる見解をもっているといえるであろう。

それぞれの宗教は自己が真理であると主張するのが普通であり、違う宗教はそれぞれ自己が真理であると主張している以上、この次元での他者の承認には困難が大きい。共存、共生の実現は基本的にはプラクティカルな次元のものである。異なる宗教者が同じ社会のなかで互いを尊重して生きていくことができれば、ひとまず共生は実現したといえるであろう。宗教Aでは自分以外の宗教を信じる者は地獄に堕ち、永遠に苦しむのだ、と考えていたとしても、宗教Bの信者にとっては自分たちこそ楽園が約束されていると考えている以上、宗教Aの主張はなんの痛痒も与えないであろう。このような次元で宗教AもBもともに楽園に入れるような議論をすることは、もちろんすば

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

らしいことであるが、それぞれが長い伝統をもってこのような主張をしているのであれば、新しい理解を生み出すことは簡単ではない。私がいいたいのは、このような次元での議論、ロゴス的理解とでもいえるもの、は括弧にいられて、お互いにそれに触れないことである。むしろ、それぞれの宗教に課されている課題は、自分以外の宗教を信じる宗教者、現在では特定の宗教を信じていないと主張する者たちも含むが、これらの者たちと現世においては同じ一つの地球という生活の場を共有せざるを得ないのであり、彼らの存在を容認するような議論を、それぞれの宗教の内部で展開することであろう。この次元での共生は、極端なことをいえば、来世で地獄に行かなければいけないような人たちともこの世界に生きている限りは仲間として容認することである。このような形でそれぞれの宗教者が努力をしていけば、最低限の、基本的な共生は実現可能に思われる。宗教の名の下に人々が傷つけあうことを止めることができるのは、おそらく、それぞれの宗教に伝統的に培われてきた知恵にもとづき、それぞれの宗教の内部で宗教的他者の存在についての教学を発展させ、それを実践することであろう。

このような他者との共生のための宗教内の活動が基本的な重要性をもつが、それぞれの宗教には伝統的な知恵の結晶としての思想も存在する。他者の叡智を理解することは、他者への尊敬をもつことや、自らの伝統との類似から親近感を強めることにも、つながるであろう。すくなくとも、このような考え方があったのか、という人間の知的営為の多彩さに感動することはできるであろう。宗教という場において共生を考えるのであれば、それぞれの宗教的伝統の内部の自己努力による他者についての啓蒙を基本におき、そのうえで、比較思想、比較哲学的な理解が行われれば互いの理解と尊敬が実現するであろう。

イスラームの場合

他者との共生はイスラームにあつてはふたつの視点からみることができる。イスラームで伝統的にいわれる、ザーヒルの面とバーティンの面とのふたつの観点である。ザーヒルの面は現実の社会のなかで生きているムスリムの行動に直接影響をおよぼすものであり、法学的、あるいは顕教的側面を指す。バーティンは人間の内面に関わる知恵であり、人間の身体的行動として直接現れることはない。神秘思想はこのバーティン的なものの代表ともいえるだ

他者との共生とイスラーム

ろう。

Ⅰ. ザーヒルの面について

イスラームは預言者ムハンマドが活動していた初期の時代から、ユダヤ教やキリスト教など、イスラームではない宗教と接点をもち、そのような宗教的他者がすでに存在する環境のなかでみずからの宗教を形成していった。その意味で、イスラームのメッセージを伝えるクルアーンの中にもイスラーム以外の宗教について多くの言及がなされており、イスラームは当初から宗教的他者との共生を念頭において展開した、ということができる。そのなかで出てきたのが「啓典の民」ahl al-kitābの考えである。

(1)「啓典の民」

イスラーム以外の宗教でもユダヤ教やキリスト教など、神から啓典を受けた宗教はイスラームと共存を許す、という考えである。

「イスラーム以外の教えを追求する者は、決して受け入れられない。また来世においては、これらの者は失敗者の類である」(3:85)という厳しい表現がクルアーンにはあり、イスラームを受け入れることが最善であるとしているのは確かである。しかし、クルアーンでは、神は全能であるのですべての宗教をイスラームに統一することもできたが、そうはしなかったと述べる。すなわち、

もし神の御心なら、あなたがたを挙げて一つの共同体（ウンマ）になされたであろう。しかし（これをされなかったのは）彼があなた方に与えられたものによって、あなたがたを試みられたためである。だから互いに競って善行に励め。(5:48)

これは宗教の(現実の次元での)多元性をイスラームのなかで考える場合、重要な意味をもつクルアーンの言葉となるであろう。イスラームの視点では宗教は神の意図にもとづいて多元的である、というのが基本的認識になっていると考えられるからである。

そして、神からさまざまな人間集団に下された啓示の間に差別をしないことがいわれる。

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

言え、「わたしたちは神を信じ、わたしたちに啓示されたものを信じます。またイブラーヒーム、イスマーイール、イスハーク、ヤアコーブと諸支部族に啓示されたもの、とムーサーとイーサーに与えられたもの、と主から預言者たちに下されたものを信じます。かれらの間のどちらにも、差別をつけません。彼にわたしたちは服従、帰依します。」(2:136)

差別をつけないというのは、どれも同一の神から下された啓示であり、等しく神的な権威を認めているということである。ユダヤ教徒、キリスト教徒はそれぞれ律法と福音によって裁かれるのであり、神がそれぞれの宗教に与えた準則にのっとって人々は善行をおこない、神によって最終的に裁かれるのである(5:44-47)。このような意味で、

(ユダヤ教徒やキリスト教徒たちに)言ってやるがいい。「あなたがたは、神に就いてわたしたちと論議するのか、彼はわたしたちの主であり、またあなたがたの主であられる。わたしたちにはわたしたちの行いがあり、あなたがたにはあなたがたの行いがある。わたしたちは、彼に誠を尽くします。(2:139)

というクルアーンの言葉は、宗教の違いはそのまま、与えられた信仰のなかで最善を尽くすのがわれわれの務めであるというふうに理解できよう。

本当に(クルアーンを)信じる者、ユダヤ教徒、キリスト教徒とサービア教徒で、神と最後の(審判の)日とを信じて、善行に勤しむ者は、かれらの主の御許で、報奨を授かるであろう。かれらには、恐れもなく憂いもないであろう。(2:62)

最終的にはこの言葉のように、イスラーム以外の宗教であっても、神の報奨を受けることが出来るとする。

クルアーンのなかにはイスラーム以外の宗教(とくにユダヤ教、キリスト教)についてさまざまな言及がされる。同じ神から啓典を授かっている「啓典の民」であるとして、それぞれの信仰に従って生きることでおそらく救済に与るであろう、という見解と、イスラームの他の信仰をもつ者は来世の失敗者になるという見解と、相反する考え方が見られることが明らかである。

ユダヤ教、キリスト教、ゾロアスター教などはイスラームが啓典の民 *ahl*

他者との共生とイスラーム

al-kitāb としてその存在を容認する。南アジアや東アジアで展開した仏教については、接触がなかったからであろう、クルアーンの中からは言及されていない。しかし、ムスリム知識人の知見が広まるにつれ、たとえばシャフラスターニー (d.1153) の書物ではインドの仏教についても言及しており、クルアーンで間接的に言及されているハディル/ヒドル (Q.18:65-82) の教えに類するのではないかと肯定的に記述している。ハディルは預言者のひとりであるモーセには理解できない秘密の知恵をもつ聖者とされる。クルアーンが啓示された時代には接点のなかったような、明示的にはそれに含まれない仏教も啓典の民の概念を拡大することでそれに含めることができれば、共生についてイスラームはひとつの有力な手段をもつことになるであろう。

(2) 「マイノリティー法学」

長い強固なイスラームの伝統をもち、それが生きている地域ではあまり問題にならないかもしれないが、20 世紀後半以降、イスラーム法学で注目されてきている分野にマイノリティー法学 *fiqh al-aqallīyāt al-muslima* というものがある。ムスリム同胞団系の法学者、ユースフ・カラダーウィーなどが代表者といえよう。現在多くのムスリムが欧米をはじめ、さまざまな地域で生活をするようになり、住み着いたそれぞれの地域ではマイノリティーとして生活をせざるを得ない。基本的な宗教儀礼は家庭内で行うことができても、社会生活全体を覆うシャリーア（イスラーム法）を完璧に守ることは難しい状況がある。たとえば、日本に住むムスリムも当然マイノリティーということになるが、学校給食ひとつとっても豚肉が出てくるのはあたりまえで、それを拒否することは可能であるが、日本のように皆と同じにできないと排除される、いじめられる、という傾向の強い地域では、このようなことも一つの問題になる。すでに結婚している夫婦のうち妻が、夫を残してイスラームに入信した場合、夫との婚姻関係を継続できるか、というような問題がある。ムスリムがマイノリティーであるような日本の場合、起こりうる事例であろう。古典的なイスラーム法学では細かな議論の違いはあるが、直ちに離縁、あるいは待婚期間の間に夫が入信しなければ離縁、というのが基本的な裁定である。しかし別れることで妻が路頭に迷い、異教徒と婚姻を続けている悪よりももっと大きな悪である棄教を犯してしまう可能性があるのです、小悪である異教徒との婚姻の継続を認める、という法見解ファトワーがだされているのも、ひとつの例である。

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

マイノリティー法学を説く学者たちも見解や方法はさまざまであり、ひとつのまとまった学派を形成するものではないし、またマイノリティー法学そのものについても批判的な見解をもつ学者も多い。このようにけっして確立した学派ではないが、ムスリムはグローバルに世界各地で生活しており、優勢な他宗教や非イスラーム的な文化と接触しながら生きていかなければならないのが現代という時代であり、制度や習慣すべてがイスラーム的秩序に基づいている社会に閉じこもることはできなくなっている。要するに他者との共生をいやでも考えなくてはいけないのであり、そういう事実を目を開き、他者と共生しながら自らのイスラームの信仰を維持する方策を考えるものとして、このマイノリティー法学は意味をもつであろう。

マイノリティーとして生きているムスリムは全ムスリムの4分の1になるといわれる。マイノリティーの生き方を考えることは、4分の1のムスリムのみに関わる問題ではなく、すべてのムスリムにもかかわる問題であるように思う。世界全体の人口を考慮すれば、現在、マジョリティーになるような宗教集団は存在しない。その意味では、世界全体から見れば、ムスリムもそうであるが、すべての宗教集団はマイノリティーであるといえるだろう。たまたまある地域ではマジョリティーを占めているということではない。このように考えると、イスラームにおけるマイノリティー法学の出現、発展は、単にイスラーム内部の問題ではなく、地球的規模でも意味のある動きであると思う。すべての宗教集団が自分はマイノリティーであるという自覚をもって、他者との共生を考えることが重要な問題であると思う。

以上イスラームのなかで生まれてきたふたつの考えを紹介したが、このような思索を発展させることができれば、現実社会のなかで開かれた宗教として他者とともに共存するイスラームという姿が明確になるであろう。

II. パーティンの面について

イスラームの神秘主義の歴史のなかでイブン・アラビー（d.1240）の、いわゆる存在一性論 *waḥdat al-wujūd* と呼ばれる考え方は、その後のイスラーム神秘思想の基本的な理解となって大きな影響力を後世に及ぼしている。ここでは触れる余裕はないが、イラン・サファヴィー朝期に活躍したモッラー・サドラー（d.1640）を始めとする神秘主義的哲学者たちの思想の基盤ともなっている。

他者との共生とイスラーム

彼らの思想はおおまかに言えば、流出論 emanationism ということができるであろう。たとえば、イブン・アラビーの世界観は絶対者の自己顕現 tajalli と説明される。ここでは絶対者 Absolute という名称で呼ぶが、文字通り絶対者であるということは、対象として見ることもできないものであり、それを名付けることもできない何かである。対象としては見ることも、記述することも、考察することもできない最高度の実在性をそなえたもの、仮に絶対者とよぶが、それがさまざまな段階で自らを限定、分節化することで象徴的認識の対象となって、この多様な世界の姿を現出していると考ええる。

イブン・アラビーは、多様な世界は絶対的の真実がさまざまな形で自己顕現したものである、と把握した。人格的なものとして神をとらえその神と魂の合一をねらうという形態の神秘主義ではなく、全世界が絶対的実在とひとつであるという包摂的、宇宙論的な神秘主義となっている。無限定であり人間の認識を超えた最高度の実在である「あるもの」を絶対者、純粹存在、絶対的存在ととらえ、それがさまざまな強弱、濃淡、遅速の様態で現れ出たのが現実の個物からなる世界であると考ええる。世界の多様な事物は無限定の一である絶対的存在が限定されることで姿を現している。それは限定されているということで絶対的存在とは隔絶しているが、同時に絶対的存在のひとつの顕現であるかぎりですそこにはなんらかの一体性があると考えられる。

イブン・アラビーを継ぐ思想家たちは無限定の絶対的存在がさまざまな顕現の過程を通して、たとえば、人間の理性や魂や肉体の次元、また人間の回りのさまざまな自然的世界の次元、これらを通していかに顕現するかという問題を詳細に論じている。ここではそのような微細な議論には入らず、彼の直観のもっとも重要だと思われる点を考えてみたい。それは今述べた、人間や世界のすべては絶対者の自己顕現であるという一点である。対象的認識の対象にはならないので、人間がそれを知るのは非対象的な認識、直観的な自覚によらざるを得ず、それは kashf (神秘的開示、直覚) によってのみ知られるものである。すべての存在者はこの絶対的なあるもの、と結びついている。この「あるもの」は、最高の実在であり、それに対立するものもない、すべてが包摂されるものであり、またいかなる内部分節もない。すべて、全、純粹存在、である。この世界に個別的に存在するすべてのものはこの「あるもの」の分節作用をとおして顕現するという意味で、すべてのものがそこには包摂されている。そこに含まれないものはない。同時に、その「あるもの」はいかなる顕現をもおこなわない段階では、どのような認識の対象にもならないという意味で、完全な無である、ということもできる。

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

ここで仏教伝統との簡単な対比を試みたい。仏教では、自己の存在であれ、世界のさまざまな事物であれ、すべての存在者はそれ自体で存在しているものではなく、すべて時間、空間のなかのさまざまな関係性のなかで存在している、という。その関係性のしがらみからめとられている人間の生存の姿は苦しみ以外の何ものでもなく、そこからの離脱を教えるのが仏教であり、仏教の歴史的展開のなかでさまざまな理論や実践が生まれた。このなかで禅仏教では無を強調する。この関係性の網に取り込まれている現実の人間のあり方が苦であり、瞑想を通して自己という枠組を取り払い、あらゆる関係性から離脱した状態、いかなる束縛も受けないという意味で無といえる状態、を実現する。これが禅仏教における目覚め、救済である。

この現象的世界はその諸存在者が固有の本性をもち成り立つのではなく、それぞれの時、場所のもつ全体的関係性のなかでそれぞれの「もの」は存在しているのであり、すべてのものはそれ自体では無である、と考える。瞑想的修行をとおして、この事態を体得し、個々の「もの」に付帯するすべての関係性を解消することによって、なにものにも束縛されない究極的な自由、が体现できるとするのである。このすべての関係性を越えて、無のまっただ中からこの瞬間の世界が顕現するのである。(これはイスラーム神秘思想でいう「時間の子」ibn al-waqt、「新しい創造」khalq jadīd に対応するであろう。) 仏教では、主観客観の対立もなく認識することもできないがゆえに、この次元を無という表現で述べる以外にない。しかし、無でありながら、すべての存在者が現れる根源であるという意味では、すべてを包摂しているとも見ることができ、この立場に立つならば、これは最高度の純粹存在である、ということができる。現実の現象的世界に生きながら、そこに現れている事物は、無の大海原に生じる波であると、現象的世界と同時にその根源にある無を感じ得ることがいわれるのである。イスラーム神秘思想でいう「二つの眼をもつ者」dhū al-‘aynayn という表現にこれは対応するであろう。

ただイスラームは無、非存在は存在という善の欠如であり、悪に外ならないという考え方が強いので、この根源的次元を無ととらえることには抵抗があると思う。我々日本人の宗教的伝統のなかには禅仏教のように、無を教える伝統もあり、表現の上では逆説的であるが、禅とイスラーム神秘思想とをつなぐひとつの通路がここにあるように思う。

すべてがそこから顕現する最高度の実在をもつ絶対者 Haqq をイスラームの根源にあるものとして認めるのであれば、イスラーム以外のすべての宗教もまた、その根源の絶対者のひとつの顕現であることになる。その絶対者は

他者との共生とイスラーム

すべての対立をこえているがゆえに、その Haqq はイスラームであるとか、その Haqq は仏教であるとかの限定を加えることはできない。ただすべてがそこから顕現するという意味ですべてを包摂している。すべての宗教をこえ、そのすべての宗教をふくむ「あるもの」である。神秘家イブン・アラビーは、これを直観的に捉えることができたため、このような詩を生み出すことができたのである。すなわち、

わたしの心はどのような形をとることもできる。

それは羚羊の牧場、キリスト教修道士の修道院、

また偶像のための寺院、巡礼者のカーバ神殿、

トーラーの書板、クルアーンの書物でもある。

私は愛の宗教に従う。愛の駱駝がどの道をたどろうと、

それが私の宗教であり、私の信仰なのだ。

Muhyi'ddin Ibn al-'Arabi, *The Tarjumān al-ashwāq A Collection of Mystical Odes*, Ed. & Tr. by R. A. Nicholson, London, 1911, XI pp.19, 67.

イブン・アラビーのここで示しているような宗教観は、一般的なイスラームの理解、シャリーア的イスラーム理解とは相容れないかもしれない。しかし、イスラームがイスラームとして姿を現す前の、その基盤になる純粹無雑な実在という根源は、同時にキリスト教、ユダヤ教、あるいは偶像崇拜などが顕現する母胎でもある。その意味で、すべての個別的な存在者を越え、それらすべてを自ら顕現するという意味でそれらすべてを包摂している、そういう、超越的な、認識を越えたものを直観的に把握する者にとっては、イスラーム以外の教説もまたその超越的なものから姿を現していることになる。現実存在している個々の宗教はそれぞれの独自の教説、実践を備え、現実存在している限りの状況では、個々の宗教のあいだの対立や齟齬を解消することはむづかしいであろう。しかし、その矛盾や対立を示しているそれらの宗教も、究極的には同一の実在の異なる現れであると理解することも可能である。このような見方をすることができれば、現象的な対立、齟齬も本源的なものではないとすることが可能になり、宗教という局面で共生を考える上で、極めて有効な洞察となるであろう。

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

まとめ

イスラームに限らず、神秘主義的思想はそれぞれの宗教がもつ形式的な面を相対化し、それを越えたところにある「真理」を把握することに力点をおくという傾向が見られる。イスラームは形式的な側面、法学的側面、を重視することをひとつの特徴としているが、そのような宗教にあってもここで触れたような思想も存在している。長い歴史の積み重なる伝統や習慣の力のためにイスラームを別の視角から考え直すことは容易ではないであろうが、共生の問題一つにとっても、自らの伝統のなかにその解決の糸口はみいだされるべきであり、その意味で神秘主義的な思想の伝統は、法学の現実的な対処とともに、貢献するものをもっているように思う。

（付）ピージャン・アブドルカーミー 氏の発表について

アブドルカーミー氏が言われる比較哲学の重要性はあきらかである。これまでさまざまな文化伝統のなかで展開してきたさまざまな思想が、現代というグローバルな規模で、互いに接触し交流する状況のなかで、相手の背景の思想を知らないために適切な意思疎通が阻害され、時には敵対するような事態も起こる。このような事態を避けるというプラクティカルな意味でも、これまで無縁と思われていた思想を玩味することで自らの思索に思いもよらなかった展開を引き出す可能性もあるという意味でも、創造的な思索のためには比較哲学の必要性は高い。

コルバンや井筒俊彦の業績を単なる東洋学の仕事ではなく、哲学的なものであるという氏の指摘も的を射たものであると思う。ただコルバンについてはアブラハムの宗教（ユダヤ教、キリスト教、イスラーム）に関心が限定されているような印象をもつ。井筒の関心はアブラハム的一神教の枠を越えている点でコルバンよりも広いと思われる。井筒のクルアーンや神学についての業績は、それだけ見ればイスラーム研究の範囲の優れた仕事であるが、若い時のギリシア神秘主義についての研究や後年の『意識と本質』の研究から見れば、神秘主義的哲学のメタ哲学、彼の言い方によれば＜東洋哲学＞、が彼の一貫した目標であり、その哲学的思索のすそ野を形成するさまざまな仕事の一環に彼のイスラーム研究も位置づけられるであろう。

アブドルカーミー氏は、ニーチェやハイデgger、さらには多くのポス

他者との共生とイスラーム

トモダーンの哲学者を引きながら古代ギリシアからの哲学の歩みを論じ、古代ギリシアの形而上学がニーチェのニヒリズムで破綻するという方向に議論を進められている。この議論の当否については私は十分な知識がないので触れない。この発表のなかで名前が出てくる思想家は、いわゆる西洋哲学史に現れる人たちである。古代ギリシアの哲学が直接中世ヨーロッパに伝わったのではなく、イスラーム文化の中に伝えられた古代ギリシアの哲学がイブン・ルシュド（アヴェロエス）などの手を経て中世ヨーロッパにつながり、始めてヨーロッパは古代ギリシアの思索をほぼ完全な形で知ることになった、これが現在の理解であると思う。このような意味でヨーロッパの思想にはイスラーム文明の思想も決して無縁ではない。また、氏が発表された比較哲学の重要性ということでも、ヨーロッパの思想家に基づいて議論を進められており、そこにはイスラームの思想家についての言及がされていない。比較哲学のひとつの役割は自分の伝統を比較の枠組のなかにいれ、その全体のなかでの位置を確認する、という点もあるように思う。その意味でこの発表の議論に関連するイスラームの思想家の営みがあるのであれば教えていただきたい。とくにギリシアの形而上学的伝統と現代の合理性のために人間存在の可能性の選択肢が失われている、という氏の指摘は、我々日本人にとっても重要な意味をもつと思われるので、豊かな思想的遺産をもつイスラームのなかの、合理性追求だけではない、別の選択肢を提示するような思索について説明をうかがえるとありがたい。

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

参考文献

Izutsu, Toshihiko, *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo, 1971

Izutsu, Toshihiko, *Sufism and Taoism*, Tokyo, 1983

井筒俊彦『意識と本質』岩波文庫、1991

宇井伯寿訳注『大乘起信論』岩波文庫、1936

鎌田繁「神秘主義とシーア・イマーム論の出会いーファイド・カーシャーニーの完全人間論ー」『超越と神秘 中国・インド・イスラームの思想世界』鎌田繁・森秀樹編（宝積比較宗教・文化叢書 2）大明堂、1994

鎌田繁「イスラームの知と宗教間対話の意味」『グローバル時代の宗教間対話』星川啓慈・山梨有希子編、大正大学出版会、2004

塩崎悠輝編『マイノリティ・ムスリムのイスラーム法学』日本サウディアラビア協会、2012

モッラー・サドラー/井筒俊彦訳『存在認識の道』岩波書店、1978

کربن و سهروردی

گفتگو میان اسلام ایرانی و فلسفه های مدرن

حسن سید عرب

معرفی اجمالی اندیشه سهروردی و هاتری کربن

شهاب الدین سهروردی کیست؟

شهاب الدین سهروردی ملقب بشیخ اشراق بمسال 1155 یالدى درس هرورد بلقوابع بلقان زن جن علی بهنیا آمد. در مراغه اصفهان بصف حصیل علم پرداخت و در این دوران با امام فخر رازی (1149-1209) الفتکل مان به نام سال می هم درس بود. سهروردی بلایلی که هنوز روشن نیست از مراغه و هفهان بتبدلن لتولی وبعده دمشق و حلب یوفت. وی در حلب با ملک ظاهر سرال الحمدی فیوبی (بردار معروف چنگ هلاک یبی) دیدار کرد و دقصر اوقامت گزید. اما تلاش سهروردی و بصیروایی او در فاضلرباع عالم افوقی هان سال می موجب سعادت آن انبه اوشد متاجای که آن او رکافر خوانند و از ملک ظاهر خواستار مجازات اوشدند. اما بسبب آن که ملک ظاهر از این کار خودداری نمود، تقی میلمبه ال الحمدی فیوبی رجوع کردند و از او فرمان قتل سهروردی گرفتند. ملک ظاهر که بفرمان نپذیرد، اچاربه اجرای حکمش دمبود، دستوربه قتل سهروردی داد. از مرگ او چیز زیادی نممانیم وروایت ها مختلف فی راجع به مرگ او به ما رسیده است. مرگ سهروردی موجب شتاب مورخان سال می او رلحق اوی نی چون

Towards a Philosophy of Co-existence: A Dialog with Islam

ش"ی حق تول" و ش"ی خش هیدا" خوانن کبر بن یزب پسا اساحترا به قیامش امخس هروردی او را درآش
خویش هموار ش"ی خش هیدا" خطاب میکنند.

معرفی آثار سهروردی به اجمال

آثار سهروردی رتبا حدود ۵۰ عنوان نوشته اند که میتوان آن ها را بهمن بگفتو پس ی کرد :

1. رساله هلی علی میبزرگمان نثوی حات، قیامات، لول حشارع وال مطار حات کبی شتر به
شیریش ای یی لگاشته شده است وسهروردی در جاها می ختلف ض من نزل آرفاشفه
حشاری یی فوق دان از فضل سفه نلر قلی میپردازد. ام اعظیتم یزاشر او حکمة الیورق
اس تکبه فی گرا ی خاص سهروردی در خول سفاشر اقا است.
2. رساله هلی علی می کوچک نمل فی کلال نور، الالوالی عمادیه کل الحقت صوف بیت
نام ما عتق الی حکم بوس تان قلوب و ...
3. بحیالات سدک مغبان رمزوش تاست واغلبه نفاقار سیاست نمل عقل سرخ
، اواز چیری یل لی غت دوران و ...
4. بفسیرها وت مجر های که از متوق دیدی ولولیه ثلث تاست نمل یس آیاتی از قرآن و
حدیث نفوس یری بر اشرا تریبی هاتابن ینا و ...
5. نیایش ها و حاجات ها فببه های اوکش هرزوری (اری تن دگی قور هفتم، و نض یین
شولجس فاشر اقا است) آن ها را الالوار دالتتوق دیس قنالی یی قیامی داست .

ریشه های حکمت اشراق

به طور کلی چهار حوزافدیش فیل سفس هروردی اش داشته اند که باختصار آن ها را
مغی می کنیم.

1. انیش های دیلایستان. چنان که توضیح خواهد داد فیلسفس هروردی سفسطیعتن یرنور است.
درایران قبل از سالمنورم عناق و قشیس یار مهمی دارد. این نویسنده عمیق ییالتش (به عنوان
خلیفه خدبرزمین) دارد. علاوه بر این سهروردی از جانشین اسیفور ششون اسی حکمت
طریلستان فرالین تفاده، ونقش آن را با مافال طون منطبق میکنند. از طین نظر

Towards a Philosophy of Co-existence: A Dialog with Islam

در وقت آنس انبا رسي دن بن و شروق یبه عالم عنوي نفور شت خويش میرسد مطابق آن چه که سرورودی دوقصع ربع یبه خود شرح می دهد: رن انبه جهان مذهب عد می شود. در واقع او از عالم وجود و نور که خان اصلی اوست به جهان ماده می آید و برپایه از گشت به جهان نور (ماد اصلی خود) می کشد و گشت بنفوس انبه همان عالم نور، اشراق است.

اما یکی که در شرح سرورودی بطیبت و جده داشت این شرح در شرح غرافیه طیبیه ی (عن شوقی که طبر رونق غرافیه ی می یابد) است این شرح در واقع در شمس السبله مراتب طولی و وجود را در ربع یک ربع رافع هلی شروق رن از منی غرافیه ی یخی الی هستیم. در وقت خورشید اشراق آدمی از شمس الی غرافیه ی منی غرافیه ی یخی الی شمس الی ج غرافیه یی همان مفعول و شمس است کفلس فس سرورودی عالم بنفوس طویق داد شده است.

سهرودی و فلسفه های معاصر

چنین گه که می توانی قویست م سرورودی برای جهان غرقین اختش دینود و این مهمه مدد کوشش هان ر کربن و همکوانش متعق شد. لپایش لکربن مطلق یقین است که سین ضیعی نیت وین براسن ادی کیمست آورده ان گوی گفت گوی می ان اکس ورتن (ایران شناس) هس هورالمن ای که هوسرلنی یوس تی زنی کی نیت هاست)، و هوسرلن در بار م سرورودی صورت گرفته است به حتم الی اد هوسرلن از طریق اکس ورتنیا الص در و سرورودی آشنای نیت هاست بقیه سیر و تحقیق در واقع می توانی نقطه عطفی هتاریخ فلسفه س ال می در دور مدید باشد باین حالب غلیدی هورتن هوزیر ما روشن نیست.

ولی اگر از این مورد صرفن هگین می می ش کس سرورودی به واسطه الش های هان ر کربن به جهان غرقین اسلدش کربن چنان که خود اظهار می کن هوموتی که ای دیگر ربه عنوان کلی هتفاده می کند و آن ربه حوزن اب و کس عرفان س ال می می می دهد. لکربن نیست و نیشن ایی اوبلس سرورودی گون هاست.

هانری کربن کیست؟

هانری کربن (1903-1979) فیلسوف و سالشن اسش هورفرلنی است که به غرافیه ی انبای گذار اقلی قی یشتن اخته می شود. وی در دوران شجویی زادت ادان مفللم سغه آن روزروپا همچون تی ل سون، ای لری الکس ان در کوزو لوی هسین یون (سالشن اس) نام هان سوی کپی ش از مگ کربن رلج ان هینی خود درن هس گوا گزی مبود) به تحریل پرداخ تلوی هسینی و کت اب حکمت اشراق س سرورودی رلکربن که در آن زمان شگردش بود، می دهد و به لئو صیه می کند تا آن رلخورا کربن با خواندن حکمت اشراقی عیت ه سرورودی شد و تا آخر عمر کوشی بتل مبن ای ایش ه اونق دهان گینی را تمولح سغه های اروپای می می د.

کربن پس از آن ای یاس هروردی بتو کیه فوت و کدوت اب خان مهر کونیه ان بولبت تحقیق بر روی آثار س هروردی پیرداخت. او پس بلافاصله گشت است و این تحقیق است که کتاب خود را درباره ی س هروردی منتشر کرد پس از چند کربن به الم ان رفت و در الم ان زیر نظر افرادی چون رودلف و کارل بارت، رودلف و لمتان هارت و یهای دیگر بت تحقیق و تحریل و تحقیق بر داخنگربن در بنیاد انری از آثار بارت را فخر ان س ترجم کرد. اما کار اصلی فیلسوفهای دیگری نیست. می آید. وی دوان شگوا و ای بورگوستی اهای دیگری بود و به در خولبت او که سلب عیال طبیعیه چیست؟ های دیگر را فخر ان س ترجم کرد. در واقع کربن با این کار به عنایت س تی نمت رج های دیگر به زبانی ان سخته می شود.

باین فصل فلسفهای دیگر نمیتوانست عاقبه او بس هروردی فلسفه س الم می رکاهش بدهد این شک که وفیل س های دیگر را رها کرد و بهای ان س رزمین س هروردی رجعت کرد. در زیر به طور کلی بتاثر س هروردی ان دی شکمربن خله می پیرداخت.

کربن و سهروردی

نگمربن بس هروردی بن حوین اطر به همی تیر ان نزد او س نگمربن از راه طالع ان طیران شناسی در غرب به همی بتدی ش س هروردی پی برد و در ادامه حواج بس هروردی حق ای س او بت فکر ان غربشی و مطالع مگربن را از اسلش غییر داد و حواجش که وی س هروردی ربه عنوان این بتدی ش های انی- س الم بت صو کند. الم بت داس تس هروردی ان س ته طرح س الم ای رانی را از راه حلقن فیلسوف سبتن یبراشراق آغاکند.

بمنظر کربن س هروردی از طرح جره ثلثی ان است که حکم تیونان و الم وای ران را پیوند دهد. او میگوید س هروردی، خلیگرایش هایم عنویای ران قبل و بعد از س الم است. کربن، ثلثی رال حظه ظهور عرفت ثلثیه و میگوید ثلثی ش س هروردی چنان گفتیم) شرق: چشم نور و وجدان سبت ابر این س هروردی با گشت ته ای ران ربه ثلثی شید و آن را به انون ثلثی کربن میگوید س هروردی سبت تی تی حکیم س الم ان است تی پیایند هان اشراقی ران س الم می حلق فیلسوف سبت تی حکمت و ثلثی عیوت حلق داس.

بمنظر کربن سفه س لامی، همون سفلویر انی است. او از حلق های اد کرده که انی ثقه اربی (950-870) و ابینینا (1037-980) رلتوس طس هروردی بتس از حاضر ادامه داده اند. او میگوید باینینا حلقم خروان (حکمت ای رلتاس ان) شرتا بود. هنوز ته های کربن، تفسیر حلق ای انتقیل س هروردی و ابینینا از اهمیت الی یبر خوردار است گزارش وی از حلق ای بتی لیس هروردی بتس ان های منظر فلسفیه تی شید. او میگوید س المی ال غرابی س هروردی از هن گامی آغاز می شود که حلقی قطن ابینینا بتی لیس ان می رسد. کربن بت داس ثلثی ش س هروردی، حمایه لوان یبه حماسه حلقی بتی لیس داس.

کربن آگون فکلسفه س الم بتی لیس می کند در وق عیون الی ش هلیس یارقویت اهل در ان است و همین گیزه حواجش که وی ان بتی لیس یزیک در غرب ای س کنند. او پس از طبق ای س مبرای همی ش از انینت روی گرداند و بعرفان و حکمت س المی روی آورد اگر

چهارمین دو پژوهش‌ها وی چندانتم‌ایزیگدی‌گرن‌دارک‌ربن‌هرل و عن‌صر‌ای‌رانی در فلسفه‌س‌ال‌می را موجب‌تم‌ایز ام‌الم‌ش‌هود آن از همین‌نوع‌شکر در ج‌ه‌اف‌س‌ل‌م‌ان‌ان‌اهلس‌نت می‌دان‌د. وی معتقد است پیش‌فهرنگی و عن‌و‌ای‌رانی‌ان‌خ‌ص‌وص‌م‌عن‌و‌یت‌هرل از دین زرتشت و معارف‌اق‌ی‌م‌ان‌ده از آن‌ک‌ل‌ش‌تم‌اق‌ا‌ب‌ل‌ت‌و‌ج‌ه‌ی در م‌ف‌ل‌ل‌س‌فی دارد، موجب‌ش‌ت‌ا ط‌ای‌ن‌ش‌خ‌ن‌ان‌ام‌ا‌ش‌ی‌ع‌م‌ل‌ی‌ه‌لم‌س‌ال‌م‌) ر‌ل‌ی‌ش‌ا‌ز‌ی‌گ‌ر‌اق‌و‌ام‌م‌س‌ل‌م‌ان‌در ک‌ن‌د‌ب‌ن‌ظ‌ک‌ر‌ب‌ن‌ط‌ی‌ر‌آ‌ی‌ت‌م‌ا‌ث‌ی‌ق‌ا‌ب‌ل‌ت‌و‌ج‌ه‌ی‌م‌ت‌ا‌ر‌ف‌ی‌خ‌س‌ف‌ه‌س‌ال‌م‌ی‌ن‌ه‌اد و خصوصاً از ق‌ر‌ف‌ت‌م‌ب‌ب‌ع‌ی‌ش‌از گذشت‌م‌ش‌ه‌ود‌ش‌د.

ت‌ق‌ی‌ر‌ب‌ن‌د‌ر‌ب‌ار‌ه‌ع‌ال‌م‌ث‌ال‌ف‌م‌ص‌ل‌ج‌د‌ی‌د‌ی‌ان‌ل‌ی‌ش‌ه‌م‌ت‌ا‌ر‌ف‌ی‌خ‌س‌ف‌ه‌ج‌د‌ی‌د‌وم‌ع‌ا‌ص‌ر‌غ‌ر‌ب‌ا‌س‌ت‌ا‌وس‌ه‌ر‌و‌ر‌د‌ی‌ر‌ا‌ت‌ا‌خ‌ا‌ب‌ک‌رد‌چ‌ون‌وی‌ر‌ا‌ت‌ل‌ف‌ع‌ال‌م‌ث‌ال‌د‌ی‌ل‌ی‌ت‌ا‌س‌ت‌ب‌ن‌ظ‌ک‌ر‌ب‌ن‌ف‌ی‌ل‌س‌ف‌ان‌ه‌ر‌ل‌م‌ن‌ب‌ه‌س‌ه‌ع‌ال‌م‌: 1. م‌ث‌ال 2. ح‌س 3. ع‌ق‌ل‌ت‌و‌ج‌ه‌ک‌رده‌د‌. ع‌ل‌م‌و‌م‌خ‌ب‌ت‌م‌س‌ع‌ق‌ل‌ف‌ع‌ال‌و‌س‌پ‌س‌از‌ع‌ال‌م‌ث‌ال‌ه‌ل‌ن‌س‌ان‌ا‌ش‌ر‌ا‌ق‌م‌ی‌ش‌و‌ل‌ک‌ر‌ب‌ن‌م‌ی‌گ‌و‌ی‌د‌در ح‌ک‌م‌ت‌س‌ه‌ر‌و‌ر‌د‌ی‌، ع‌ق‌ل‌و‌و‌ح‌ی‌ب‌ا‌ت‌ص‌ال‌م‌ب‌ه‌ع‌ال‌م‌ن‌م‌ا‌ل‌م‌ع‌ن‌ب‌ا‌ی‌د‌ا‌م‌ی‌ل‌ن‌د‌ب‌ن‌ظ‌ر‌او‌در ا‌ن‌ی‌ش‌م‌س‌ه‌ر‌و‌ر‌د‌ی‌ع‌ال‌م‌ث‌ال‌ی‌ام‌ب‌ر‌ف‌و‌ط‌ل‌س‌و‌ف‌ر‌ا‌ی‌ا‌ی‌ک‌د‌ی‌گ‌ر‌ج‌د‌ان‌م‌ی‌ک‌ن‌د‌. و‌س‌ه‌ر‌و‌ر‌د‌ی‌س‌ن‌ت‌ب‌و‌ی‌س‌ا‌م‌ی‌را‌ب‌س‌ل‌ن‌ی‌ت‌ی‌ا‌م‌ب‌ر‌ی‌در ط‌ی‌ر‌ان‌و‌زرتشت‌ر‌ب‌ان‌ور‌م‌ح‌م‌د‌ی‌د‌ر‌س‌ن‌ی‌ن‌ی‌در‌س‌ال‌ه‌ک‌ی‌م‌ی‌ن‌ل‌د‌. ی‌ق‌ش‌ا‌وب‌ه‌ع‌ن‌و‌ا‌ض‌ی‌ان‌ج‌ی‌س‌ال‌م‌و‌ح‌ک‌م‌ت‌ک‌ن‌ه‌ان‌ی‌ز‌ل‌ن‌ت‌ش‌ت‌ث‌ب‌ی‌ف‌ق‌ش‌س‌ل‌م‌ان‌ف‌ا‌س‌ی‌پ‌ت‌(و‌ف‌ی 654) در‌م‌ی‌ان‌م‌ج‌ا‌ی‌ر‌ان‌ی‌و‌ا‌ه‌ل‌ب‌ی‌ی‌ت‌ی‌ا‌م‌ب‌ر‌(ص‌ل‌ی‌ال‌ع‌ل‌ی‌ه‌و‌آ‌ل‌ه‌و‌س‌ل‌م‌) ا‌س‌ت‌ن‌ی‌ز‌م‌ی‌گ‌ه‌ی‌س‌ه‌ر‌و‌ر‌د‌ی‌ت‌ل‌ف‌ی‌ق‌ح‌ک‌م‌ت‌ط‌ی‌ر‌ان‌ب‌ا‌س‌ت‌ف‌ی‌ل‌س‌ف‌ه‌س‌ال‌م‌ی‌، م‌و‌ج‌ب‌ی‌ون‌د‌م‌ی‌ان‌س‌ف‌ه‌و‌ع‌ر‌ف‌ان‌ش‌د‌.

ب‌ح‌ک‌ر‌ب‌ن‌د‌ر‌ب‌ار‌ه‌ع‌ال‌م‌ث‌ال‌ب‌ت‌ت‌ق‌ی‌ق‌او‌پ‌و‌ش‌ت‌ه‌ا‌ی‌س‌ه‌ر‌و‌ر‌د‌ی‌م‌ع‌ل‌وم‌م‌ی‌ش‌و‌د‌ا‌ی‌ن‌ع‌ال‌م‌در‌ش‌ر‌ق‌م‌ع‌ن‌و‌ی‌ج‌ه‌ان‌ک‌ش‌ف‌ش‌ده‌و‌د‌ام‌ن‌ت‌ص‌ال‌ه‌آ‌ن‌ت‌ا‌خ‌اور‌د‌ور‌ت‌ا‌چ‌ی‌ن‌و‌ا‌پ‌ه‌و‌ی‌د‌ا‌س‌ت‌. از‌ط‌ی‌ن‌ر‌ک‌ر‌ب‌ن‌ه‌م‌د‌ل‌و‌ه‌م‌ب‌ان‌ب‌ا‌ع‌م‌و‌ف‌ر‌ه‌گ‌ه‌ا‌ی‌ش‌ر‌ق‌ی‌ا‌س‌ت‌ز‌ی‌ز‌ی‌ک‌ی‌ا‌ز‌م‌ی‌ن‌ه‌ا‌ی‌ت‌ل‌ت‌ر‌اک‌آن‌ه‌ل‌ت‌و‌ج‌ه‌ب‌ه‌ع‌ال‌م‌خ‌ی‌ال‌ا‌س‌ن‌ک‌ر‌ب‌ن‌آن‌ر‌ب‌ه‌و‌ض‌و‌ح‌در‌س‌ه‌ر‌و‌ر‌د‌ی‌ف‌ی‌ل‌ت‌ه‌و‌ه‌ی‌ن‌م‌و‌ج‌ب‌ال‌ق‌ه‌ف‌را‌وان‌ا‌وب‌س‌ه‌ر‌و‌ر‌د‌ی‌ش‌د‌م‌ا‌آن‌ج‌ک‌ه‌وی‌ن‌ل‌م‌ا‌ی‌ن‌ف‌م‌ل‌ی‌ش‌ا‌ی‌ر‌ان‌ی‌م‌ی‌ن‌ل‌د‌. ب‌ن‌ظ‌ک‌ر‌ب‌ن‌، س‌ال‌م‌و‌ح‌ق‌ی‌ق‌ت‌ع‌ن‌و‌ی‌آن‌ا‌ی‌ر‌ان‌ر‌ط‌ن‌ح‌ک‌رد‌. او‌م‌ی‌گ‌ه‌ی‌د‌ل‌ل‌ام‌، ج‌ا‌م‌ع‌ت‌ع‌ر‌ی‌ع‌ت‌، ط‌ر‌ی‌ق‌ت‌و‌ح‌ق‌ی‌ق‌ت‌ا‌س‌ت‌ل‌غ‌ر‌ب‌ل‌ش‌ش‌خ‌ا‌ص‌ی‌ت‌ش‌ی‌ع‌دار‌د‌ب‌ن‌ظ‌ر‌ت‌ل‌و‌ش‌ی‌ع‌م‌ا‌ط‌ن‌س‌ال‌م‌ا‌س‌ت‌. و‌ی‌م‌ع‌ت‌ق‌د‌ا‌س‌ت‌ش‌ج‌رم‌ع‌ن‌و‌ی‌س‌ه‌ر‌و‌ر‌د‌ی‌ب‌ه‌ط‌ور‌خ‌ا‌ص‌، د‌ر‌س‌ن‌ف‌ل‌ف‌ی‌ع‌ی‌ع‌ه‌در‌ا‌ی‌ر‌ان‌ت‌دا‌و‌ج‌ی‌ل‌ت‌، ب‌گ‌و‌ن‌ه‌ا‌ی‌ک‌ن‌ب‌س‌ت‌و‌ش‌ی‌ان‌ت‌م‌ی‌ز‌ا‌ر‌ت‌ش‌ت‌، ه‌م‌ل‌ن‌س‌ب‌ت‌ا‌م‌م‌م‌ه‌د‌ی‌ط‌ر‌ل‌وات‌الله‌و‌ال‌م‌ع‌ل‌ی‌ه‌و‌ط‌و‌ل‌ی‌ب‌ا‌ئ‌ه‌ال‌ط‌ا‌ه‌ی‌ن‌)ب‌ا‌ح‌ق‌ی‌ق‌ت‌م‌ح‌م‌د‌ی‌ا‌س‌ت‌. در‌ا‌ی‌ن‌ح‌وزه‌، س‌ر‌ن‌ت‌ا‌ش‌ر‌ا‌ق‌س‌ه‌ر‌و‌ر‌د‌ی‌و‌ح‌ک‌م‌ت‌ا‌م‌ام‌ی‌ب‌ه‌ب‌ه‌ی‌و‌س‌ت‌ل‌غ‌ر‌ب‌ن‌م‌ی‌گ‌ه‌ی‌د‌ر‌وا‌ج‌ا‌ن‌ی‌ش‌م‌س‌ه‌ر‌و‌ر‌د‌ی‌در ط‌ی‌ر‌ان‌م‌ر‌ه‌ون‌ت‌و‌ج‌ه‌ل‌غ‌ی‌د‌ی‌ش‌ه‌ا‌ی‌ما‌ل‌ص‌د‌ر‌ل‌ت‌، ف‌ی‌ق‌ا‌ر‌ا‌ی‌ت‌و‌ی‌از‌س‌ه‌ر‌و‌ر‌د‌ی‌، ر‌و‌ش‌م‌ن‌و‌ت‌ی‌ک‌دار‌د‌.

ب‌ن‌ظ‌ک‌ر‌ب‌ن‌در ح‌ک‌م‌ت‌ت‌ل‌ر‌ا‌ق‌، ع‌ل‌م‌ح‌ض‌و‌ر‌ی‌ا‌س‌ت‌. ح‌ض‌و‌ر‌ی‌ع‌ن‌ف‌ی‌س‌ب‌ی‌ت‌ع‌ل‌ق‌ا‌د‌ر‌ا‌ک‌خ‌ود‌ظ‌ه‌ور‌ک‌ن‌د‌. م‌ع‌ه‌ز‌ت‌ب‌ه‌ح‌ض‌و‌ر‌در‌ش‌ن‌ا‌خ‌ت‌ا‌ش‌ر‌ط‌ی‌ب‌ت‌ج‌ر‌ر‌ف‌س‌ب‌از‌م‌ی‌گ‌ر‌دد‌ا‌ی‌ل‌ی‌ن‌ت‌ح‌ض‌ار‌ک‌ه‌وی‌آ‌ن‌ر‌گ‌ر‌ف‌ت‌ه‌ا‌و‌ش‌ت‌ه‌ا‌ی‌س‌ه‌ر‌و‌ر‌د‌ی‌م‌ی‌ن‌ل‌د‌م‌و‌ج‌ب‌ش‌د‌ب‌خ‌و‌ش‌ی‌ع‌ی‌از‌ع‌ر‌ف‌ان‌در‌ق‌ل‌م‌ر‌و‌س‌ط‌ل‌م‌ان‌ل‌غ‌ا‌س‌ی‌ک‌ن‌د‌ز‌ی‌ر‌ل‌ب‌ن‌ظ‌ک‌ر‌ب‌ن‌ع‌ف‌ان‌ج‌ی‌ز‌ی‌ج‌ز‌ل‌م‌ح‌ض‌و‌ر‌و‌ر‌ی‌س‌ت‌. ا‌وا‌ی‌ن‌ن‌وع‌ع‌ل‌م‌را‌در‌ت‌م‌ا‌م‌ش‌ر‌ق‌ز‌ی‌ن‌و‌ا‌ی‌ج‌م‌ی‌دان‌م‌ع‌ت‌ق‌د‌ا‌س‌ت‌ح‌ت‌ی‌ا‌ی‌ا‌ک‌ن‌ه‌ل‌ل‌ی‌ای‌د‌ون‌ی‌ز‌ب‌را‌ی‌ن‌ن‌وع‌ح‌ض‌و‌ر‌ا‌ک‌ی‌ف‌را‌وان‌ک‌ر‌ده‌ان‌ک‌ر‌ب‌ن‌و‌ب‌ش‌ت‌ف‌ل‌گ‌س‌ف‌ه‌م‌لا‌ص‌د‌را‌و‌س‌ه‌ر‌و‌ر‌د‌ی‌را‌در

コルバンとスフラワルディー： イラン・イスラームと現代哲学との対話

ハサン・セイエド・アラブ

1. スフラワルディーとアンリ・コルバンの思想の簡単な紹介

1-1. シハーブ・アッディーン・スフラワルディーとは？

シハーブ・アッディーン・スフラワルディー、別称「照明学の師 Shaykh-i Ishrāq」は、1155 年に現在のザンジャーン州郊外にあるスフラワルド市で生まれた。彼はマラーガとイスファハーンで学問を修めた。その当時、イスラーム神学者の一人イマーム・ファフル・ラーズイー Imām Fakhr Rāzī (1149-1209) とともに学んでいた。理由はよく分からないが、スフラワルディーは、マラーガとイスファハーンから、まずはアナトリアへ、続いてダマスカスとアレppoに向かった。彼はアレppoでアイユーブ朝のサラーフ・アッディーン Ṣalāḥ al-Dīn (対十字軍戦争を行った世に名高い司令官) の息子マリク・ザーヒル Malik Ṣāḥir に謁見し、彼の宮廷に滞在した。ところが、スフラワルディーの学識のため、また、彼はイスラームのウラマーや法学者との論争に際して一切遠慮をしなかったため、彼は彼らの妬みを一身に買うこととなったのである。彼は異教徒 kāfir と呼ばれることすらあった。そして彼らは、マリク・ザーヒルに彼の処刑を求めたのである。しかし、マリク・ザーヒルはそれを思い留まったため、彼らはアイユーブ朝のサラーフ・アッディーンに直訴した。こうして、彼からスフラワルディー殺害の勅令が下された。父の命令により刑の執行せざるをえなくなったマリク・ザーヒルは、スフラワルディーの殺害を命じた。彼の死について多くは知られていないが、それにまつわる様々な伝承が残されている。スフラワルディーの死に方因んで、イスラームの歴史家たちは、彼を「殺されたシャイフ Shaykh-i Maqtūr」

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

や「殉教せしシャイフ Shaykh-i Shahīd」といった称号で呼ぶ。コルバンもスフラワルディーの高い地位に敬意を払い、自著の中では常に彼を「殉教せしシャイフ」と呼んだ。

1-2. スフラワルディーの作品の簡単な紹介

スフラワルディーの作品は約 50 タイトルあるが、それらは五つに分類できる。

1. 大教育論文：『開示の書 *Talwīhāt*』『抵抗 *Muqāwimāt*』『道と場 *al-Mashārī wa al-Muṭārīhāt*』。そのほとんどは逍遙学派の手法で書かれている。スフラワルディーは、様々な箇所逍遙学派の哲学思想を引用しつつも、照明哲学の視点からそれを批判している。しかし彼の最大の著作は、照明哲学に関するスフラワルディー固有の思想を物語る、『照明哲学 *Hikmah al-Ishrāq*』である。

2. 小教育論文：『光の拝殿 *Hayākil al-Anwār*』『柱板 *al-Alwāh al-‘Imādīyah*』『タサウウフの言葉 *Kalamah al-Taṣawwuf*』『光の書 *Partaw-Nāma*』『哲学者の信念 *I’tiqād al-Ḥukamā*』『心の果樹園 *Bustān al-Qulūb*』など。

3. 隠喩で書かれ、その多くがペルシア語である簡単な物語：『赤い理性 *‘Aql-i Surkh*』『ガブリエルの羽の音 *Āwāz-i Par-i Jabra’īl*』『蟻の言葉 *Lughat-i Mūrān*』など。

4. 古典の註釈：クルアーンの章句やハディースの註釈、イブン・スィーナの『指示と勧告 *Ishārāt wa Tanbīhāt*』の註釈など。

5. シャフラズーリー *Shahrazūrī* (13 世紀の人物で照明哲学の最初の注釈者) が『心からの祈禱と嘆願 *al-Wāridāt wa al-Taqdīsāt al-Qalbīyah*』と命名した祈禱・嘆願・哀悼の文章。

1-3. 照明哲学の根源

大別してスフラワルディー哲学に影響を与えたのは四つの思想である。ここではそれらについて簡潔に紹介する。

1. 古代イラン思想。後述するように、スフラワルディー哲学は光に依拠する哲学である。イスラーム以前のイランにおいて、光はとても重要な意味と役割を持っていた。この光は（地上における神の代理としての）火と深い関係がある。この他にも、スフラワルディーは古代イラン哲学の宇宙論と天使論を頻繁に利用し、その役割をプラトンのイデアと統合している。この点において、スフラワルディーは自らを、古代イランの哲学者たちの継承者と見

コルバンとスフラワルディー：イラン・イスラームと現代哲学との対話

なしていた。彼は、これらの哲学者たちを「王の哲学者 ḥukamā-yi khusrawānī」と見なしていた。

2. ギリシア思想。逍遙学と呼ばれるスフラワルディー以前の哲学は、アリストテレス哲学の強い影響下にある。一方スフラワルディーはその哲学においては、アリストテレスではなく、プラトンや新プラトン主義の哲学者に傾倒している。つまりスフラワルディーは、このような見方によれば、イスラーム時代におけるプラトン主義の哲学者ということになる。

3. イスラーム思想。スフラワルディーはイスラーム文献の影響を受けている。彼は一方では、著書の中でクルアーンの章句やハディースといった宗教文献を幅広く利用した最初の哲学者でもあり、もう一方では（既に簡単に述べたが）逍遙学派の影響を受けている。

4. インド文化とヴェーダーンタ学派。ホセイン・ズィヤーイー Ḥusayn Diyā'ī の研究によれば、スフラワルディーの哲学には、インドの諸学派、おそらくはヴェーダーンタ学派に関してもある程度の情報があり、その見解の一部も採用している。

この四つの思想に共通するのは、光 *nūr* と照明 *ishrāq* への関心である。光は火と深い関係を持つ。イスラームにおいても、神は、光のなかの光 *nūr al-anwār* である（スフラワルディー哲学において、光のなかの光は存在論の中の最も上位の階層とされる。それは純粋な光であり、この世界全ての真理である）。イブラーヒーム・ディーナーニー Ibrāhīmī Dīnānī によれば、スフラワルディーは光という言葉を選択した。彼はイラン人でありムスリムでもある。完全にそして一方向的に、その思想をギリシア思想に向けようとはしなかった。ギリシアで用いられていた存在の代りに、光を選択した。光はイラン的でもありイスラーム的でもあり、この光に関する証拠をプラトンの中に見出したのである。この問題は別の方法でも考察可能である。スフラワルディーが着目したゾロアスターとプラトンの共通点は光への関心であり、両者はスフラワルディーの光に関する哲学的構想を鼓舞した。また、クルアーンも光を強調する。スフラワルディーはこの点について、ある哲学的構想に依拠して『照明哲学』の中で言及している。よって、スフラワルディーはイスラーム世界で最初の文化哲学者と評価すべきだと私は考える。何故ならば、彼の哲学では、ゾロアスター教イラン、プラトン哲学、そしてイスラーム思想という三大世界がお互いに結びつき、共存しているからである。

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

1-4. スフラワルディーによる「シャルク」の理解

スフラワルディー哲学において、シャルク *sharq* (照明 *ishrāq* という言葉もまさにこの語から派生したものである) の理解は、幾つかの面を併せ持つ。一方でシャルクとは地理上の東、つまり、太陽と光の現出点を意味し、他方で東方の土地に住む人々の生き方を意味する。しかし、その哲学的意味においては、シャルクとは存在世界と人間の真理を意味する。人間は実際に東方の光に到達することで、精神的世界と天使の世界に至るのである。スフラワルディーの著作『西方への流刑 *Qiṣṣah Ghurbat Gharbīyah*』での解説によれば、人間は物質的世界に追放された存在である。人間はもともと住んでいた存在と光の世界から物質的世界にやって来ており、光の世界に帰るために努力する。この光の世界に帰ることが照明なのである。

スフラワルディーのシャルクについて一つ注意しておきたい点がある。このシャルクは地理学上の東方(つまり我々が地図上で確認する東)ではない。実はこのシャルクは存在の階層の連なりの北に位置する。コルバンによれば、このシャルクを理解するためには、一つの想像上の地理が必要となる。実際、人間の照明の太陽はこの想像上の地理上の北から昇る。この地理上の北は天使界であり、スフラワルディー哲学ではプラトンのイデア界に比せられるものである。

1.5 スフラワルディーと近代哲学

既に述べたように、20世紀初頭に至るまで、スフラワルディーは西欧世界では知られておらず、アンリ・コルバンとその同僚たちにより知られるようになった。ただし、ホセイーン・ズィヤーイーによる研究、そして、入手した資料によれば、コルバン以前にも、マックス・ホルテン *Max Horten* (ドイツ人の有名なイラン研究者でホスラー *Höblier* とも友人関係にあった) とホスラーの間でスフラワルディーについての議論があったらしい。かなりの可能性で、ホスラーはホルテンを通じて、モッラー・サドラーやスフラワルディーに親しんでいたのである。この解釈と研究は事実上、近代のイスラーム哲学史の転換点と言えるが、ホルテンの思想の大枠は未だ明らかになっていない。

しかしこの事例を除けば、スフラワルディーが西欧世界に知られるようになったのには、間違いなくアンリ・コルバンの貢献が大きい。自ら述べているように、コルバンはハイデッガーの解釈学を鍵言葉として利用し、それを

コルバンとスフラワルディー：イラン・イスラームと現代哲学との対話

イスラーム神秘主義哲学という独立の分野として普及させた。では、コルバンとは一体何者で、彼のスフラワルディー理解はどのようなものなのだろうか。

1-6. アンリ・コルバンとは？

アンリ・コルバン（1903-1979）はフランス人の有名な哲学者・イスラーム研究者で、比較哲学の創始者の一人としても知られている。彼は学生時代、エティエンヌ・ジルソン Étienne Gilson、エミール・ブレイエ Émile Bréhier、アレクサンドル・コジェーヴ Alexandre Kojève、ルイ・マシニョン Louis Massignon（フランス人の著名なイスラーム学者で、生前にコルバンを大学の後継者に選んでいた）といったヨーロッパの哲学の教授たちの下で学んだ。ある日、ルイ・マシニョンはスフラワルディーの著書『照明哲学』を当時弟子であったコルバンに渡し、それを読むように勧めた。コルバンは『照明哲学』を読んだことで、スフラワルディーの虜になったのである。そして死ぬ時まで、その思想に基づき、ヨーロッパ哲学を評論し続けた。

コルバンはその後トルコに渡り、イスタンブールの中央図書館でスフラワルディーの著作を調査した。イスタンブールからの帰国後、スフラワルディーに関する処女作を発表した。それからしばらく後、コルバンはドイツに渡り、ルドルフ・オットー Rudolf Otto、カール・バルト Karl Barth、ルドルフ・ブルトマン Rudolf Bultmann、マルティン・ハイデッガー Martin Heidegger などの人物のもとで勉強・研究に励んだ。コルバンは最初に、バルトの著作の一つをフランス語に翻訳した。しかし、彼の本質的な仕事はハイデッガーの哲学に関連するものだった。彼はフライブルク大学でハイデッガーの助手を務め、彼の依頼で、ハイデッガーの著作『形而上学とは何か』をフランス語に翻訳した。実際、コルバンはこの仕事により、ハイデッガーの著作の最初のフランス語への翻訳者として知られている。

これにもかかわらず、ハイデッガーの哲学も、彼のスフラワルディーとイスラーム哲学への愛着を減じさせることはなかった。その結果、彼はハイデッガーの哲学を捨て去り、スフラワルディーの故地であるイランに帰還したのである。以下、詳細にコルバンの哲学に対するスフラワルディーの影響について論じる。

2. コルバンとスフラワルディー

スフラワルディーに対するコルバンの見方は、彼がイランを重要視していることに着目するものであった。コルバンは、西洋におけるイラン研究の手法を用いて、スフラワルディー思想の重要性を探究した。スフラワルディーに向き合い、西洋の思想家と比較する中で、コルバンの研究手法は根本から覆った。彼はスフラワルディーを、イラン・イスラーム思想の代表者と考えられるようになったのである。彼の考えでは、スフラワルディーは照明学に基づいた哲学的世界観を用いてイラン・イスラームを構想することに成功した人物なのである。

コルバンによれば、スフラワルディーは照明学派を構想する際に、ギリシア、イスラーム、イランの哲学を結び付けた。スフラワルディーは、イスラーム以前、そして以後のイランの精神的願望の保護者である、と彼は言う。コルバンは、照明を、知識の現出を示す言葉だと理解し、スフラワルディー思想では（既に述べたように）シャルクとは光と存在の源である、と言う。このようにして、スフラワルディーはイランの「過去」の荷を肩に背負い、それを「今」へと変換したのである。コルバンによれば、スフラワルディーは最も伝統的なムスリムの哲学者である。何故ならば、イランとイスラームとの照明の結合は彼の思想により得られ、それは哲学と禁欲主義との結合に留意するものだったからである。

コルバンによれば、イスラーム哲学とはイラン哲学そのもののことである。彼が言及する哲学者は、ファーラービー Fārābī (870-950)、イブン・シーナー Ibn Sīnā (980-1037) から、スフラワルディーを経て、モッラー・サドラー Mullā Ṣadrā の後まで続く。イブン・シーナーは王の哲学（古代イラン哲学）には通じていなかった。コルバンの著作では、スフラワルディーとイブン・シーナーの寓話の解釈が極めて重要な位置をしめる。スフラワルディーの寓話に関するコルバンの論文は、ペルシア語韻文の物語で終わる。『西方への流刑』は、イブン・シーナーの『ハイイ・ブン・ヤクザーン Hayy b. Yaqzān』が終わった時から始まる、と彼は言う。スフラワルディーの思想において、英雄叙事詩が神秘主義的叙事詩に変化したと考えているのである。

コルバンはイスラーム哲学を記述するのと同様に、その解釈の起源も追求めた。このために、彼はそれを西洋の理論体系と比較するようになった。彼は比較した後、決まってその伝統から顔を背け、イスラームの神秘主義と哲学に顔を向けた。両者とも彼の著作の中ではお互いに優越がつけられてい

コルバンとスフラワルディー：イラン・イスラームと現代哲学との対話

ないのにもかかわらず、である。コルバンはイスラーム哲学におけるイランの本質と要素を、スンナ派ムスリム世界の同様の思想から完全に区別した。イラン人の文化的・精神的経験、特に、ゾロアスター教から得られた精神性と伝承された知識は、哲学的問題に関しては注目に値すべきものである。その結果、イラン人がシーア派イマームたち — 彼ラニ平安アレ — の言行を他のいかなるムスリムの諸民族よりも深く理解できるようになった。コルバンによれば、この現象はイスラーム哲学史に注目すべき影響を残し、特に、13世紀以降にそれは以前よりも明白なものとなったのである。

想像的世界 ‘ālam-i mithāl についてのコルバンの研究は、西洋の近現代哲学史における新しい考え方である。彼がスフラワルディーを選んだのは、想像的世界の発見者をスフラワルディーだと考えたからである。ムスリムの哲学者は、三つの世界、すなわち、1 想像、2 感覚 *ḥiss*、3 理性 ‘aql を想定する。知は理性により活発化し、その後、想像的世界から人間に対し照明される。スフラワルディー哲学では、理性と靈感が想像的世界に結合することで、真実を発見するのである。コルバンによれば、スフラワルディーの思想では、想像的世界は預言者と哲学者を区別するようなことはしない。スフラワルディーは、セム族の預言者の *nabawī* 伝統とイランにおける預言者の *payāmbārī* 伝統を、そして、ゾロアスターをイスラームの宗教的伝統におけるムハンマドの光と同一視する。イスラームとゾロアスター教イランの古代哲学の間を取り持つ彼の役割は、イラン人と預言者のお家の人 — 神ヨ彼ト彼ノ一族ニ平安ト祝福ヲ与エタマエ — の間をとりもったサルマーン・ファールスィー *Salmān Fārisī* (654 没) のそれによく似ている。また、古代イラン哲学をイスラーム哲学に結びつけたことにより、スフラワルディーは哲学と神秘主義を結合させたとも評価される。

想像的世界についてのコルバンの議論は、スフラワルディーの著作に関する彼の研究により明らかにできる。想像的世界は世界の精神的シャルクにおいて発見され、そこへの結び付きは極東、すなわち、中国と日本にまでにおいても明らかである。これゆえに、コルバンは東方の文化全般と同じ考えを持ち同じ言語で喋る。というのも、それらに共通するものの一つが、想像的世界への関心だからである。コルバンは明らかに、それをスフラワルディーに見出し、そのために、彼のスフラワルディーへの愛着は大きくなった。それは、彼をイラン思想の代表者と見なすほどであった。

コルバンによれば、イスラームとその精神的真理がイランを征服した。イスラームとは、イスラーム法、神秘主義、真理を束ねるものである。コルバ

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

ンはシーア派を特に好んだ。シーア派はイスラームの内面であると言うのだ。スフラワルディーの精神的系譜は、特にイランのシーア派哲学の伝統の中で生き続けた。ソシュヤーナートとゾロアスターの関係は、イマーム・マフディー — 神ノ祝福ト平安ガ彼ト清浄ナル彼ノ御先祖様ニアリマスヨウニ — とムハンマドの真理との関係まさにそのものである、というような形で。この点で、スフラワルディーの照明学の伝統とイマーム派の哲学は互いに結び付いたのである。コルバンによれば、イランにおけるスフラワルディー思想の普及には、モッラー・サドラーの思想が大きな役割を果たした。というのも、彼は解釈学の手法を用いてスフラワルディーを読んだからである。

コルバンによれば、照明哲学では知もある種の存在である。存在すなわち靈魂はその認識対象に現出すると通常は考えるであろうが、照明学派の理解では、存在の段階は靈魂の離在化に帰結するのである。彼がスフラワルディーの著作から得たこの存在理解により、ムスリムの領域の神秘主義の大部分を解釈できるようになったのである。というのもコルバンによれば、神秘主義とは存在知なくしてはありえないものだからである。彼は、このような知が東方世界全体に流布していると考え、極東の古い諸宗教でさえもこのような存在を大いに強調する、としている。コルバンは、モッラー・サドラーとスフラワルディーの哲学の共通点を存在知に対する強調だとする。哲学的基礎を存在知へおくことは、東方世界全体の中で、スフラワルディーとモッラー・サドラーの著作の中だけで確認できる。

もしも照明学から得られる知識が完全な状態に至らなければ、利己主義以外に何も得られないだろう。コルバンによれば、哲学者は精神的経験において高位の階梯に到達し、それは極 *quṭb* と呼ばれる。これをシーア派の見解だとコルバンは言う。これゆえに、神的叡智とは哲学と精神的経験からなるのである。

コルバンの業績への評価は比較哲学の解説に拠ったものである。コルバンによる比較哲学の構造は、現象学的特徴を持つ。コルバンの比較哲学は、イスラーム哲学と存在哲学の言葉を同じにする。彼は、スフラワルディーをイスラーム以前、そして以後のイランの精神的傾倒に結び付き保持する者だと考えたため、スフラワルディーの成果を獲得したのである。

照明哲学についてのコルバンの説明には、哲学的性格が欠如している。コルバンはこの仕組みを紹介するに際して、その細部には注目しなかった。彼は照明哲学を神秘主義により矮小化したのである。コルバンにとって、王の哲学者たちの思考が哲学と精神的経験の集成であるのならば、このような関

コルバンとスフラワルディー：イラン・イスラームと現代哲学との対話

心はイブン・シーナーの幾つかの著作でも確認できる。想像的世界についてのコルバンの研究は、西洋哲学の今日の歴史的必要性から生まれたものである。

コルバンはスフラワルディーだけを想像的世界の発見者と呼ぶ。想像的世界の位置の解釈についてのコルバンの文章は、歴史的含みを持つものではない。スフラワルディーの思想では、獲得と存在は特殊な位置をしめる。コルバンが照明哲学の中で存在について語る際、スフラワルディーの思想のこの特質に多くの関心を向ける。

スフラワルディーは哲学者の完全さを祈禱と議論の中に見出していたわけだが、しかし、コルバンはこの完全さに近づくために、祈禱を多く行なった。コルバンは、彼の神秘主義的見解についての研究を行なった。しかし、スフラワルディー研究においては、その論理学的作品への関心は比較的小さかった。論理学は、照明学派の存在知の中に居場所を持たないと考えたのである。コルバンはイスラーム哲学史の解釈者の一人であるが、その終焉をイブン・ルシュドだとは考えていない。コルバンは、イスラーム哲学の継続をシーア派思想の中に見出している。それは、ハージャ・ナシール・アッディーン・トゥーシー Khwāja Naṣīr al-Dīn Ṭūsī (1201-74) に始まり、現在に至るまでもイランだけで続いている。

コルバンとセイエド・ホセイン・ナスルは、スフラワルディー神学の解釈も行なった。当初はスフラワルディーについての彼らの見解には相違が見られたが、目指すところは同じであった。スフラワルディーの哲学を研究することで、彼の思想の結論を評価したのである。この手法はスフラワルディーによる現象学的手法と彼らにとっての神学的重要性に通じるものであった。コルバンは常にこのような手法を自身の研究に採用していた。コルバンとナスルはスフラワルディーの論理学には手をつけなかった。コルバンは、スフラワルディーの著作を校訂するにあたり、史料校訂の方法論上の困難に直面した。スフラワルディーの二つの重要な著作、すなわち『開示の書』と『道』の論理学の章を出版しなかった理由について彼は語っていない。この二つの著作の自然科学の章を出版していないことへの批判もまた可能である。コルバンは、照明哲学をスフラワルディーの神秘主義の現われだと考え、彼の論理的体系だとは考えなかった。コルバンの方法論の軽視もまた、そこに注目すべき影響を及ぼしているのである。

スフラワルディーの論理学はコルバンを、ムスリムの思想家の間に残っていたアリストテレス後のギリシア哲学の遺産へと引き渡すものである。彼は

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

スフラワルディーにおける論理学の真正を否定し強調した。スフラワルディーの手法はおのずから、哲学のための仲介者という領域以外は論理学には認めるべきではない、という考えを示している。もちろん、この議論を担保するものはスフラワルディーの考えの中にも見つかる。特に、論理学を哲学のための道具と考える時においては。同様にコルバンも、論理学は哲学のための手段である、という理解をこえることはなかった。しかし、このような見解が史料校訂という方法論の中に存在する危険に身を委ねることを許さなかったのである。

コルバンがスフラワルディーの著作の論理学と自然学の章を出版しなかったため、現代の人々は、スフラワルディーの神秘主義と照明学という側面を見出すが、スフラワルディーが自著に用いた方法には気付かなかった。コルバンのこの過失により、スフラワルディーの著作の読者は、彼の照明哲学に到達するための論理学的素養を理解できない。コルバンはスフラワルディー思想研究において、存在を獲得に優越するものと理解し、スフラワルディーの論理的・思考的方法の均衡を捨象する。スフラワルディーの神学がどのような論理的秩序から生じてきたのかを理解することなく、その読者がその著作の神学の章を彼の意見であると見なさざるをえないような形で。

実際に、コルバンがスフラワルディーの思想研究のために読者に紹介した出発点は、始点ではなく終点であった。というのも、スフラワルディー神学は、少なくとも方法論により彼の論理を獲得できるものなのだから。もちろん、これらの作品に関心を持ち、アリストテレス、ファーラービー、イブン・スィナーの著作と比較することは、スフラワルディーがイラン・イスラーム思想の代表者であるというコルバンの主張を確認するための大きな助けとなる。彼がスフラワルディーの著作における論理学とその位置付けについて更に注意していたならば、その著作における論理学のイラン的起源を説明することで、自らの主張をより容易く立証できていただろう。

コルバンは、スフラワルディーの著作における神的唯一性を示そうとした。スフラワルディーは躊躇しながらも、逍遙学以外の著作の中で、ギリシアの文化と哲学思想へのイランの影響の起源を示そうとした。スフラワルディーの論理学へのコルバンの無関心ゆえに、イラン文化のもつ普遍性を立証するという彼の仕事は不完全のまま残されたのである。スフラワルディーは論理学を、哲学研究のための道を開く手段と考えた。論理学に依拠する哲学は誤った考えに陥ることを防ぐ。コルバンはスフラワルディーの論理学の分析については無言を貫き、スフラワルディーの思想がいかに手段として論理学を

コルバンとスフラワルディー：イラン・イスラームと現代哲学との対話

利用し得たのかについては、明らかにできなかった。その後、靈魂を光のなかの光の精神的照明の輝きにさらしたのである。

スフラワルディー：純粹現象としての「東洋」

小野純一

はじめに

セイエド＝アラブ氏（以下敬称略）のスフラワルディー論へのコメントが本発表で私に与えられた課題である。彼は、イラン＝イスラーム神秘主義思想とりわけスフラワルディー思想を専門とし、スフラワルディーの著作全体にわたる用語集を刊行された。スフラワルディーを古代ギリシア哲学とペルシア宗教思想の継承者と捉える観点でコルバンとセイエド＝アラブの立場は通底するが、神秘主義と宗教思想的側面のみならずアリストテレス的論理学の継承と革新の点から考察せねばスフラワルディー哲学の真骨頂は捉えられないと力説する点で立場を異にする。

スフラワルディー思想研究をめぐるセイエド＝アラブの方法論的議論は現代イランの思想界の動向を反映している。スフラワルディー研究は、そのおそらく唯一の第一人者であったコルバンによる理解とコルバン自身の思想、イラン思想界と現代思想が複雑に絡み合い、現代イランの哲学的議論やイスラーム学において新しい転換期を迎えている。まずスフラワルディーの思想史的前提を私の立場から至極簡便に概観し、それに続いてセイエド＝アラブのコルバン批判および持論の特徴をまとめ、最後に私の考えを述べたい。

思想史上のスフラワルディー

イスラームとヨーロッパに受け継がれた古代ギリシア哲学は、イスラームにおいてまずアラビア語による新たな哲学の形態を見いだした。キンディー

スフラワルディー：純粹現象としての「東洋」

(Abū Ya‘qūb al-Kindī; ca. 800-ca. 870) はその最初の哲学者に位置づけられる。彼に続く哲学者にラーズイー (Abū Bakr al-Rāzī; 865-925/932) とファーラービー (Abū Nasr al-Fārābī; ca. 870-950) がいる。ファーラービーがイスラーム世界に哲学を基礎付け、西暦 11 世紀にそれを継承したイブン＝スィナー (アヴィセンナ; Abū ‘Alī ibn Sīnā; ca. 980-1037) がアリストテレス系の哲学を独自に体系化し集大成した。その後、イブン＝ルシュド (アヴェロエス; Abū al-Walī ibn Rushd; 1126-1198) が精緻な組織的研究によりイスラームにおけるアリストテレス哲学の継承と理解の深化を達成する。西暦 12 世紀はヨーロッパ中心主義的な観点からはイスラーム哲学からラテン語によるスコラ哲学への影響がイブン＝ルシュドでほぼ終焉するため転換期とみなされ、イスラームにおけるアラビア語による哲学活動の終焉とされてきた。実際にはアヴィセンナ哲学への注釈や同系統の哲学活動は少なくとも 14 世紀半ばまで活発に行われたし、20 世紀までオスマン帝国で哲学書が学ばれていた¹。しかし西暦 12 世紀を思想史上の画期とする別の出来事は否定されないであろう。それは、独立した二つの領域であった神秘主義と哲学を組織的に融合する哲学をスフラワルディー (Shihāb al-Dīn Suhrawardī; 1155-1191) が創設することで行われた。この思想史的発見はコルバンに迫るところが大きい、彼はこの事実を 12 世紀以降のイスラーム哲学全体の特徴であるかのような拡大解釈をし、神秘主義と神学と哲学を混同し、哲学から論理学を排除するかたちで哲学史を描き出したとグタスは批判する²。セイエド＝アラブのコルバン批判はコルバンによる論理学の排除という点で共通している。しかしスフラワルディー哲学の理解に神秘主義のみならず論理学の理解も必須とするのがセイエド＝アラブの立場である。以下にスフラワルディーの特徴を概観し、セイエド＝アラブ説に移ろう。

スフラワルディー以前の哲学者らはイスラーム神秘主義に理解があっても両者を統合する思想体系を生み出そうとはしなかった。アヴィセンナにそのような計画があったというコルバンを含むオリエンタリストの考えに今のところ文献学的確証はない³。また意識的にせよ無意識的にせよ新プラトン主義的解釈を通してイスラーム化したとはいえ、イスラームの哲学者の理解と意図は、神秘主義から峻厳されたかたちでアヴィセンナ哲学を代表とするアリストテレス的哲学をイスラームの哲学とした。ところがスフラワルディーは、彼以前にイスラームの哲学者らが体系化した哲学を批判的に援用して、自身が神秘主義の修行で獲得した体験＝ヴィジョンを哲学として記述しようとした (§235ff)⁴。このとき、神秘主義の修行で研ぎ澄まされた直感力によ

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

って直観された世界のあり方が、対象化する思惟特有の通常の世界観すなわち自然的態度に基づく考え方や論理の不適切さに気づかせ、スフラワルディーにおいて、従来の哲学のあり方を修正することになった。

ギリシア哲学の伝統に則りイスラーム哲学でも物質的世界から非物質的世界の存在界全体を自然学から形而上学の体系として、用語上も論理学に則り普遍的表現で誰にでも正確に理解されるよう、普遍的な形で論理的に基礎付けながら形而上学に議論を進める。スフラワルディーは同様の仕方で哲学的基礎付けを行う際に、独自の論理学を展開する。神秘体験で得られた直観に基づくとき、彼は単なる論理的思惟にのみ基づいて世界のあり方を記述しようとする哲学を、根本的に書き換えねばならなかった。

世界の成り立ち・関係性がアヴィセンナ哲学の説明と異なることをスフラワルディーは認識したので、彼は直観で把握した関係性をそのままに記述・表現する用語法と論理を必要とした。彼は、彼以前の哲学（つまりアヴィセンナが大成した哲学）の前提を、論理的に書き換えることになった。たとえば『オルガノン』とくに『分析論後書』への反論が挙げられる⁵。存在論では存在が存在者を規定する最も根本的概念であるとされるが、スフラワルディーでは本質が根本である。また、スフラワルディー以前の哲学で定義された本質とは、後述するように非実体化する非自然的態度の観点から眺められたあり方であり、通常とは異なる意味付けがなされている。

スフラワルディーは神秘体験で全存在世界の根本が光であることを直観した。つまり彼の体系では存在界の全体系は光の体系と一致する。であるからスフラワルディー哲学（照明哲学＝光の哲学）では自然学の対象である物質的世界から形而上学の対象である非物質的世界の存在界全体が論理と光の用語法で体系的に記述される。スフラワルディーの光の体系では物質は光の度合いが最も低い段階つまり闇であり、物質性をもっとも離脱した段階が光の純度が最も高い段階とされる。この全体系が彼の著作で論理学や存在論を用いて説明される。光の体系は哲学の用語で説明される一方、天使の用語でも説明される。光の表象においてゾロアスターはイスラームの宗教的伝統におけるムハンマドの光との同一視される。スフラワルディーは天使と光の表現法をゾロアスター教からも借用するというよりは、神秘体験で彼は光＝天使を体験したのである。スフラワルディーの神秘体験では光すなわち天使のヴィジョンが直観されていたのである。光や天使の観念はイスラームでは一般にクルアーンが基礎となるが、スフラワルディーの照明哲学ではクルアーンないしイスラームとゾロアスター教に加え哲学的枠組みにおいて光の体験が

スフラワルディー：純粹現象としての「東洋」

記述される。

セイエド＝アラブ説

スフラワルディーをほぼ初めて現代西洋に体系的に紹介したコルバンは、その光の体験の哲学化と天使論に拘り過ぎるあまり神秘主義の哲学化に必須の働きをなす彼独自の論理学を正当に評価しなかったとセイエド＝アラブは指摘する。「照明哲学についてのコルバンの説明には哲学的性格が欠如している。コルバンはこの仕組みを紹介するに際して、その細部には注目しなかった。彼は照明哲学を神秘主義により矮小化したのである」という言及は次の説明と比較すれば、その意図は明らかである。「スフラワルディー研究においては、彼〔コルバン〕の論理学的作品への関心は比較的小さかった。論理学は、照明学派の存在知の中に居場所を持たない」。この場合の「哲学的性格」はスフラワルディーが哲学の伝統的作法に則り神秘主義の哲学化に際してさえ議論方法も用語法も論理学的に基礎付けたことを意味している（「スフラワルディーが自著に用いた方法」）。

スフラワルディー哲学とは自然学から形而上学までを体系的に含む論理学的に基礎付けられた全体であり、その基礎に神秘主義体験がある。しかし「コルバンは、照明哲学をスフラワルディーの神秘主義の現われだと考え、彼の論理的体系だとは考えなかった」ゆえに、「コルバンの誤ちにより、スフラワルディーの著作の読者は、彼の照明哲学に到達するための論理学的素養を理解しえないのである」。セイエド＝アラブによれば照明哲学は神秘主義の表現であり論理的体系を有する。この事実を我々は『照明哲学』のあらゆる箇所を確認出来る。論理学のスフラワルディーにおける重要性を認識しなければ、どのようにスフラワルディーは神秘体験を哲学的に表現したか、神秘体験を経ることで如何に論理学自体がそして哲学が変更されたかが真に理解されることはない。なぜなら「コルバンがスフラワルディーの思想研究のために読者に紹介した出発点は、始点ではなく終点であった」からである。

ここで「終点」というのは照明体験とその記述である。スフラワルディーは照明体験で存在界の本源的な姿を天使の世界すなわち光の世界として体験した。存在界は自然界すなわち物質世界である。物は実体として認識される。自然的態度は経験への現れを「何か」として同定する。いわゆるしかし世界の本来の姿は非実体的である。それを流動的と呼んでもよい。そのような流

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

動性すなわち具体的状況の中で全ての諸存在者は、出来事の与えられ方（現れ方）は相関的出来事であり「何か」として同定できる物ではない。この考え方は神秘主義者に特有である。

この問題は現代の西洋哲学でも論じられる。この理由からコルバンはスフラワルディーに注目したのであり、セイエド＝アラブはこのことを指摘している（「想像的世界についてのコルバンの研究は、西洋哲学の今日の歴史的必要性から生まれたものである」）。セイエド＝アラブが正当にも批判するように、コルバンは神秘主義の側面だけを強調することでスフラワルディー哲学の全体像を歪めて提示することになった。これを補うものとしてスフラワルディー論理学に特化した研究もあるが、このように分断された形ではスフラワルディー哲学を正当に理解することは出来ない⁶。この意味でスフラワルディー哲学の研究はこれからの課題であり、セイエド＝アラブの指摘は大変重要な示唆である。

スフラワルディーにおける「東洋」の純粹現象性

コルバンがあまりに強調し過ぎた「東方」ないし「東洋」の哲学史的位置づけを別にしても、コルバンが哲学者として見出した「東洋」という理念自体は、スフラワルディーがアラビア語で書いた哲学における主著『照明哲学 (*Ḥikmat al-ishrāq*)』での「照明 (*ishrāq*)」の問題系、さらに神秘体験である照明体験で光として体験される「天使の世界」「光の世界」「想像の世界」の哲学的意義の存在自体を否定しない。むしろ「想像」の哲学的意義が現象学において再び積極的に評価され研究されている現時点から考えれば、当時のコルバンの着眼は哲学的にはむしろ事の本質に迫る革新的な「発見」であり、彼の理解にオリエンタリズムが含まれているにせよ、「照明」の哲学的意義はオリエンタリズム批判の反省を踏まえてなお、多角的に検討されるべき意義を有する⁷。特に注目すべきは以下の二点である。

第一に、実体化しない思惟。思惟は自然的態度では実体化を回避しえない。ところが照明体験を経て哲学的思惟を働かせるスフラワルディーでは、事物が対象となる場合にも光の本性に従い、事物を「何か」として対象化する意味での実体化を悉く排除する形で哲学的思惟を遂行する。この思惟が把握する対象の存在の仕方は、実体性にとらわれないあり方、全き純粹性にある事物の現象である。事物は互いに互いを排除し合わず、貫入する性質がある。

スフラワルディー：純粹現象としての「東洋」

スフラワルディーが光的相互関係という表現を多用して相互浸透的な事物のあり方を説明しようとする (§181)。このとき、現実の実体性を付与された様々な事物の集合ではないことが主張されている。

第二に、想像力の問題。実体性を排除された事物は質料性をもたない自由で柔軟な純粹現象の世界にある。これは非実体的思惟と想像力の思惟が密接な関係にある事を意味する。実体性を付与された事物の集合としての現実世界は実体性によって固定化されている。これは無限性の否定である。この観点からも、実体化された思惟の理解する世界は、世界の無限性を量化することでしか把握できず、具体的状況の中で与えられ現れ続ける現実の無限性を捉え損ねる。想像力という思惟のあり方は、実体化を排除し量化する思考を拒否しながらも、非実体的な相関的出来事として関係性の中に現実の現象性を直観することができる。非実体的な相関性は、スフラワルディーでは神話的に諸天使の秩序をもって描き出される。この諸天使が秩序をなす空間は「想像の世界」であるが、「光」という表現の系列では、光の根源である太陽の上る東という意味で東方（東洋）といわれる。当然ながら、これは実体性を排された東であるので、地理的な東方・東洋・アジアを意味しない。このような語彙は意味の上から必然的に実体的東洋を想起させる。このとき想起される東洋は地理のみならず政治的にも経済的にも実体化された東洋である。

この両観点からスフラワルディーをみると次のようにいえよう。部分が互いを映し合う照明的全体という理念は実体化しない思惟の原理ながらも全体を俯瞰する思念的形而上学に陥りかねない。また、全体を俯瞰する観点を光ないし照明の意味を込めて東洋と呼ぶとき、コルバンの現代哲学的構想の一端が明らかになる。コルバンはあらゆる審級を排し実体化せず思念的形而上学からも抜け出す道を、一神教特有の終末論的ヴィジョンに探ったのである。この点で同じ一神教でもイスラームではなくユダヤに現代哲学の突破口を見いだしたレヴィナスとコルバンは問題意識と問題への取り組み方が驚くほど近い。

東洋思想も古代ギリシアからハイデガーにいたる哲学も全体性を理念とするとレヴィナスは批判する⁸。批判の根拠は、「俯瞰し全体化しながら対象化する」(XII) 思惟が外部性を排除し、政治的には全体主義・戦争・帝国に導くことである。つまり実体化することの現実世界における危険性をレヴィナスは指摘している。一神教における終末論から宗教的限定性を取り払い、その時間観念を現象学的に思惟したレヴィナスは、「歴史を溢れ出す観念」(XI) から「外部性」と「無限性」を思惟するに至り、ウルトラ・ナショナリズム・

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

全体主義・戦争・帝国を理論的に回避できない西洋哲学の問題を指摘しえた。「俯瞰し全体化しながら対象化する」思惟とは反対に、「平和は言葉を語る能力として生起する」(同)が、言葉を語りうる存在者を可能にするのが「外部性」すなわち「歴史を溢れ出す観念」、一神教的に還元すれば「コンテクストなく意味する可能性を開く終末論的ヴィジョン」(XI-XII)なのである。「全体性を越え出た存在は、終末論的ヴィジョンにより、無限と関係することになる」、あるいは「終末論的ヴィジョンはイマージュなきヴィジョンであり、俯瞰し全体化しながら対象化するヴィジョンの力を持たない」(XII)のである。「イマージュなきヴィジョン」とは「終末論的ヴィジョン」をもつ一神教と異なるギリシア的ヴィジョンすなわち全体性の直観という意味でのヴィジョンであり、終末論的ヴィジョンは全体性のヴィジョンではない。

「照明」の地平としてスフラワルディーにより哲学化された理念的「東洋」は、レヴィナスが批判する東洋思想や西洋哲学や京都哲学が哲学化した事事無礙の世界観に対応する事物の光的相互関係性のゆえに「全体性」の問題を含むのか。レヴィナスが還元しつつ見出した「コンテクストなく意味する可能性を開く終末論的ヴィジョン」の地平は、一神教の哲学としてのスフラワルディーの照明哲学における「照明」の現象性に、「終末論的ヴィジョン」としても、光という自ら明らかな現象性ないし自ら意味する現象性としても一致するものであることに注目したい。現象性の極点としての照明の原点は、もはやレヴィナスのいう「直観を欠いた志向性」(238)として「コンテクストなく意味する可能性」であり「意味作用として呈示されることがない」(同)。それは、自らを意味し示す現象性として、志向性の条件付けの外部にある(自ずからを示すと同時に自身を退ける)。そして、「外部性」「無限性」の生起としてレヴィナスが指摘した「[全体性の]直観を欠いた志向性」は、スフラワルディーの光の直観を無限性の直観として理解することを可能にする。この場合、事事無礙の世界での無限性ではなく、事事無礙の全体を直観することの外部という無限が、「照明」の地平すなわち「東洋」として理念化されている。

実体化する思惟の危険性をウルトラ・ナショナリズム批判の観点から日本では竹内好が指摘したが、哲学として実体化しない思惟の可能性一般にまでは議論を進めていない⁹。この理念は子安宣邦により、近代日本のウルトラ・ナショナリズムと実体化の関係を問うかたちで議論されている¹⁰。さらに竹内への国際的評価の高まりと共に様々に検討されつつある¹¹。竹内は、西田幾多郎を代表とする京都学派が理論的にも近代日本の帝国主義・植民地主

スフラワルディー：純粹現象としての「東洋」

義・ナショナリズムを擁護する議論を展開するに陥った原因を、実体化する思惟を乗り越えられなかった事実に見出した。京都学派が仏教を基礎に事事無礙の世界観、部分に全体に、全体を部分に直観する哲学的に思惟したにも拘らず、その非実体的相関関係を現実世界に実体的に適用し、ウルトラ・ナショナリズムへ加担した。このような全体化へと実現する思念的形而上学を回避する突破口をスフラワルディーの東洋概念は含んでいるように思われる。

レヴィナスの「東洋思想」批判に反し、スフラワルディーの「照明」の地平としての「東洋」を理念の中心として展開する哲学を参照するならば、レヴィナスの意味での「無限性」が「照明」の地平を介して現象性の極点に与えられる現象性であり、なおかつ全体の直観であるギリシア的ヴィジョンが「終末論的ヴィジョン」と交錯する現象性の地平が開かれていることを理解できる。つまり、スフラワルディーを通して考えるなら、「ギリシア」対「ヘブライ」、「全体性」対「無限性」という二項対立は、偽の問題であり、むしろそのような既成の対立構造を越えた地平に「想像」の地平という現象学的に探求されねばならない領野が開けていることを知るのである¹²。また竹内やその理念の継承者、あるいはレヴィナスによるなら、実体性を意識から排除するスフラワルディーの「東洋」という理念が我々に「他者」を排除しない関係性のあり方として「東洋」と「東洋哲学」を構想すべきことを知らせる。このことは近代への反省として近代を特徴づける普遍主義の様々な水準における議論と批判にも対応し¹³、互いに寄与しうる現代的問題系にスフラワルディーの思想が位置することを告げているのである。

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

註

- ¹ Dimitri Gutas, “The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 29, No. 1, 2002, pp. 15-16. D. Gutas, “The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000 - ca. 1350”, in *Avicenna and His Heritage. Acts of the International Colloquium, Leuven - Louvain-la-Neuve, September 8 - September 11, 1999*, eds. J. Janssens and D. De Smet, Leuven, 2002, pp. 81-97.
- ² D. Gutas, “Study of Arabic Philosophy”, p. 17-18.
- ³ D. Gutas, “Study of Arabic Philosophy”, pp. 9-10.
- ⁴ Yahyá ibn Ḥabash Suhrawardī, *Hikmat al-ishrāq*, in *Kitāb Hikmat al-ishrāq wa-Risalah fī i’tiqād al-ḥukmā’ wa- Qiṣṣat al-ghurbah al-ghurbīyah* (Majmū‘ah-’i muṣannafāt-i Shaykh-i Ishrāq Shihāb al-Dīn Yahyā Suhrawardī, tashīḥ va muqaddamah-’i Hinrī Kurbin, vol.2), Tihirān: Anjuman-i Shāhinshāhī-’i Falsafah-’i Īrān, 2535-2536 [1976-1977] (= Shihaboddin Yahya Sohravardi, *Opera metaphysica et mystica*, textes édités avec prolégomènes en persan par Seyyed Hossein Nasr, includes bibliographical references and indexes, *Œuvres philosophiques et mystiques*, Istanbul, 1945). Yahyá ibn Ḥabash Suhrawardī, *The philosophy of illumination: a new critical edition of the text of Hikmat al-Ishraq*, with English translation, notes, commentary, and introduction by John Walbridge and Hossein Ziai, Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1999.
- ⁵ Ulrich Rudolph, *Islamische Philosophie: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München, 2004, p. 80 ff.
- ⁶ Hossein Ziai, *Knowledge and illumination: a study of Suhrawardī’s Hikmat al-ishrāq*, Atlanta: Scholars Press, 1990.
- ⁷ Jad Hatem, “Suhrawardi, a phenomenologist: ipseity”, *Phenomenology and religion: new frontiers*, edited by Jonna Bornemark and Hans Ruin, Huddinge: Södertörn University, 2010, pp. 35-44. 永井晋「イマジナルの現象学」『思想』(968), 2004, pp. 23-39. 永井晋『現象学の転回：「顕現しないもの」に向けて』知泉書館, 2007. 現象学者が現象学からコルバンの研究を積極的に評価する形で、スフラワルディーではなく別の系統のイスラーム神秘主義を取上げている研究に次のものがある。Anthony J. Steinbock, *Phenomenology and mysticism: the verticality of religious experience*, Bloomington: Indiana University Press, 2007.
- ⁸ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini; essai sur l’extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961, p. 75.
- ⁹ 竹内好『方法としてのアジア』『竹内好全集』第5巻, 筑摩書房, 1981.
- ¹⁰ 子安宣邦「近代の超克(最終回)アジアによる超克とは何か「方法としてのアジア」をめぐる」『現代思想』36, 2008, pp.8-19. 同『近代の超克』青土社, 2008.
- ¹¹ Kuan-Hsing Chen, *Asia as Method: Toward Deimperialization*, Durham: Duke University Press, 2010. Christian Uhl, *Wer war Takeuchi Yoshimis Lu Xun?: ein Annäherungsversuch an ein Monument der japanischen Sinologie*, München: Iudicium, 2003.
- ¹² 永井晋「雅歌」の形而上学: 生命の現象学」『現代思想』40, 2012, pp. 300-313.
- ¹³ Bernhard Waldenfels, *Verfremdung der Moderne: Phänomenologische Grenzgänge*, Göttingen: Wallstein, 2001. Étienne Balibar, *La crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx*, Paris: Galilée, 1997.

Henry Corbin's Heideggerian Inspired Insights

Bijan Abdolkarimi

1. Philosophical Hermeneutics

Hermeneutics or the knowledge of interpretation has very old roots and its history can be followed in non-philosophical traditions, among the interpreters of the Old Testaments and in ancient Greece, before the emergence of metaphysical thought, and then in Plato's and Aristotle's works. In the Middle age, both in Christian and Islamic worlds, hermeneutics connects to the interpretation of holy Texts. Through Schleiermacher, modern hermeneutics emerged and the knowledge of general interpretation as the general principles and rules of understanding was formed. By Wilhelm Dilthey hermeneutics changes to the specific method of social sciences in comparison to empirical, positivistic methods of natural science.

But it is through Heidegger's thoughts that the first philosophical hermeneutics is formed. Through Heidegger's thoughts hermeneutics is no longer merely the method of understanding written texts (including holy, legal, literary or historical texts) and not purely the particular method of humanities and social sciences, but as the method of philosophy whose object is no longer the texts or human and social phenomena, but Being in itself.

In other words, in Heidegger's thought ontology, phenomenology and

Towards a Philosophy of Co-existence: A Dialog with Islam

hermeneutics become one. Heidegger calls philosophy with respect to its content "ontology" and regarding its method "hermeneutics" or "phenomenology", because phenomenon, namely *what appears*, is nothing but Being itself, and our understanding of Being is our interpretation of Being.

According to Heidegger's philosophical hermeneutics, the human being does not do the act of interpretation occasionally, but it is a kind of existence which is in itself an interpreter and its being is the same interpretation of Being.

Corbin believes that philosophical hermeneutics is one of Heidegger's most important achievements: "Heidegger's great achievement is that he grounded philosophizing on the base of hermeneutics". (Ibid., 22) Therefore, on the base of philosophical hermeneutics, we can conclude that oriental theoretical traditions present different interpretations of being from that of Greek metaphysical traditions. More simply speaking, oriental historical traditions are ontologically different from the Western metaphysical tradition.

2. Hermeneutics as Presence (Presential/ Conscientious Thought)

The other important matter in Heidegger's philosophical hermeneutics, in comparison to other modern hermeneutists, according to Corbin, is that in this hermeneutics the act of interpretation is not limited only to discover and find the meaning of propositions, rather, as mentioned earlier, it connects to phenomenology and undertakes to disclose a *concealed truth* which is behind the propositions.

More clearly speaking, what Heidegger means as hermeneutics, according to Corbin's understanding, is in common horizons with meditative, hearty procedures of interpretation in oriental traditions. In this issue Corbin says himself: "What I passionately found in Heidegger's thought... was for this reason that philosophical hermeneutics is essentially a key to open the concealed and hidden sense in the behind of seeming propositions". (Ibid., 23; Also Cf: Corbin, 2005, 233-248) On the base of

Henry Corbin's Heideggerian Inspired Insights

what was proposed, namely considering that hermeneutics for Heidegger is not limited to the level of conceptual, analytic thought, the other essential point which is established is that in Heidegger's philosophical hermeneutics the way of the existence and life of *Dasein* is a way of the interpretation of Being and the result of this way of interpretation. This is the same which is seen in oriental meditative-wisdom traditions as well as in meditative, hearty interpretation of holy texts in the Hebrew-Semitic religions, in which the wisdom (in an oriental meditative traditions' sense) and the truth of meanings of holy texts (in the Hebrew-Semitic religions) have a very firm relation with the wayfarer or Faithfull's true way of life. (Cf: Corbin, 2005: 234)

More clearly speaking, in Heidegger's hermeneutics the act of interpretation does not origin only from concepts, theoretical instructions, and analyses, rather from also the manner of life itself and lived experiences. Corbin believes that "such a hermeneutics is not limited to only theoretical survey and analysis rather utilizes from lived experiences and their different consequences". (Corbin, 2004: 110) In this hermeneutics meaning is the result of a kind of *the act of making presence* and the experience of *presence*. (Cf: Ibid., 40) Hermeneutics in this sense demands a specific manner of existing from man and the very specific manner of existing determines precisely the level of meaning.¹ According to Corbin, in Heidegger's philosophical hermeneutics "our main task ... is to clarify the way of situating of our own human existence in the world by ourselves; i.e., to clarify how *Dasein* draws its *Da* (here-there): its situation in this world: ... and reveals the horizon which was concealed for it". (Corbin, 2004: 43)

3. Passing from Historicism

From Hegel to now historicism has dominated over man's mind and has made human existence surrounded and captive of his own historical conditions. According to this widespread understanding, man's thoughts and actions are the product of historical conditions and bounded to the horizons and possibilities which historical epochs put before him. According to

Towards a Philosophy of Co-existence: A Dialog with Islam

historicism, there is no meta-historical truth and history itself is conceived as the only truth and the captivity of human beings in historical boundaries as the most certain fact. Therefore, it is impossible to free and emancipate from historical borders and horizons. Historicism's domination extends even as far as theology, which must in principle believe in meta-historical truths. For example, the concept of Jesus Christ's incarnation, which indicates human existence's fundamental nature, namely the possibility of man's transcendence to *the Sacred* and his unity with it, is conceived in a secular manner as a historical, sociological and psychological subject matter.

But, according to Corbin, Heidegger's thought can provide us the possibility of freedom from the captivity of historicity and from the prison of historicism. Corbin himself says: "The outset of the process of my inquiries is in debt to Heidegger's extraordinary analyses" (Ibid., 33) because Heidegger's insights and his particular manner of approach is in conflict with the historicist attitudes of the contemporary period.

In Corbin's view, in current historical approaches, historian

adds together the past whereas he does not feel any responsibility for it. He does not feel any responsibility for the *meaning* which he gives to this past, while he is himself who gives to this past such a meaning and applies *historical causality* following the very sense. In fact, historian considers facts and affairs as part of that which have happened before and have become a part of the past, while historian has not been himself present there; and particularly it is better that he was not present there at the time of the occurrence of the facts and affairs. More so, it is necessary that historian be absent and not be present there in order to be able to report the past events through perfect historical neutrality. When historian uses terms such as "live past" or "presence in the past", his presence is a metaphorical one which justifies his absence in the past".

On the contrary to historian, a hermeneutist phenomenologist must be *there* (*Da-sein*/ being-there) because according to him nothing is old and outdated. Through his *act of making presence*, the hermeneutist phenomenologist unveils the inner truth which has been hidden behind

Henry Corbin's Heideggerian Inspired Insights

the appearances of events and draws out the future which is concealed in the so-called outdated past and sees the future which is in front of him. This situation is completely different from the literary presence of "live past" which is not more than a metaphor: Indeed, the hermeneutist phenomenologist in fact considers himself "responsible for the past", because he has undertaken the future of the past. (Ibid., 31-32)

On the contrary to a historicist analysis, according to Corbin,

through *Dasein* and its act of making-presence, the future of the past flowers and what is coming from the past actualizes. Heidegger's analysis [of *Dasein*'s ontological-existential structure] can break us free from the illusion of historicism because it liberates us from such a "past" on which we are dependent, and changes our attitude to the past. (Ibid., 36-37)

In other words, Heidegger reveals this possibility that the human being is not limited to present historical conditions and can be present in the past or future historical horizons. Corbin frequently expresses his disagreement and hatred towards historicism. (Cf: Corbin, 2003: 175-176) He believes that "a strong personality is not obliged to live along with his time; rather he must be his own time". (Ibid., 175)

We must not forget that Heidegger is himself one of the great teachers of historical thought and he conceives temporality and historicity as basic characteristics of the human being's structures. But Heidegger's conception of human being as *Dasein* (being-there) or existence prevents his historical thought to be compelled to the abyss of historicism.

According to Heidegger, human being is *existence* and the word "existence", considering its etymology, can be understood as "ex-sistence". In other words, in Heidegger's view, human being is *existent* (*ex-sistent*), namely a being whose way of existence is the same *ex-sistent*, *ecstasy* and, in other words, the same *transcendence*, i.e., the act of transcending, which can be present (*sein*) "both here and there" (*Da*)— *Da-sein*. Regarding this manner of description of the existential-ontological structure of human being, since man's existence is the same *ex-sistence* and transcendence, it

Towards a Philosophy of Co-existence: A Dialog with Islam

can transcend from its historical limitations and be present in other historical horizons and possibilities.

If there was not such a possibility in front of man, it would be by no means possible for us to confront other historical horizons behind our present historical restrictions and consequently the understanding and experience of predecessors' cultural, theoretical achievements and their ways of lives and to establish a dialogue with the men who lived in other historical eras and conditions.

4. Meta-historicity

As discussed, Heidegger's hermeneutic, phenomenological, existential approach is in opposition to a historicist one. In our time, Heidegger's *Being and Time* lays the foundation of the concept of *meta-historicity*. His ontological distinction between Being (*Sein*) and being (*seind*) provides adequate basis for the distinction between history and meta-history. According to Corbin's interpretation, "through publishing the second part of *Being and Time* ..., without which its first part is an unfinished beginning, undoubtedly the ontological basis of meta-historicity will be strengthened and completed". (Corbin, 2004: 50) Of course, we know that the second part was never published.

But in Corbin's view, Heidegger's analyses of human being's ontological structures and historicity shows the ontological roots of the science of history and that there is a more authentic historicity than the history of external events (*Weltgeschichte*), which we often conceive as the only history under the influence of modern worldview. Corbin coins the term "meta-historicity" for the expression of this authentic historicity which is at the root of external history. About the concept of meta-historicity, Corbin says:

The relation between "meta-historicity" and "historicity" is the same relation between "the ontological" and the "*ontic*" [in Heidegger's thought]. This distinction between "meta-historicity" and "historicity" is

Henry Corbin's Heideggerian Inspired Insights

decisive, because in my opinion meta-historicity is proper motive and explanation which prevents us to be absorbed in the historicity of history or entangled in the context of historical causality. In fact, meta-historicity calls us to go away the historicity of history because if there is any "meaning in history", it is by no means in the historicity of historical external events, but is hidden in the mentioned meta-history and the existential, hearty roots of the historical.

Corbin expresses this meta-historicity as "holy history" too:

This is the same subject which I determine by the word "holy history" (*hierohistorie*); the knowledge that does not seek the external affairs of the history of prophets or "the history of salvation", rather a more fundamental history, namely the existential, hearty history which is hidden behind the seeming and literal meaning of the concepts or stories of holy texts. ... Indeed, the difference and opposition between meta-historicity and historicity was completely known by mystics and the interpreters of holy texts in the Hebrew-Semitic religions. (Ibid., 34)

Holy history warns us that there are relationships and connections which are more essential and truer. It can be said it is foolish that the followers of historicism are blind to the non-observable inner world. We have to consider that our relation to the inner worlds which gives "meaning" to this external world is not "historical". (Ibid., 36)²

Towards a Philosophy of Co-existence: A Dialog with Islam

Notes

- ¹ About the importance of hermeneutics as presence for Corbin and his being influenced by Heidegger also see: Shaygan, 2005: 44.
- ² About Corbin's conception of meta-historicity and human being's eternal treaty to God in Iranian wisdom and Sufism see: Corbin, 2000/ a: 15- 30; also Cf: Corbin, 2000/ b: 31- 63.

Sources:

- Shaygan, Daryoush, *Henry Corbin: the Horizons of Meditative Thought in Iranian Islam*, Translated from French to Persian: Bagher Parham, Farzane Rooz Press, 3th printed, Tehran, Iran, 2005.
- Corbin, Henry, *The Collection of Henry Corbin's Articles*, Gathering and Collection by Mohammad Amin Shahjoei, Haghighat Press, Tehran, Iran, 2005.
- Corbin, Henry, *Enlightened Man in Iranian Sufism*, Translated from French to Persian: Faramarz Javahernia, Golban Press, Tehran, Iran, 2000/ a.
- Corbin, Henry, "Enlightened Man and his Guide" in *Enlightened Man in Iranian Sufism*, Translated from French to Persian: Faramarz Javahernia, Golban Press, Tehran, Iran, 2000/ b.
- Corbin, Henry, *From Heidegger to Sohrevardi*, Translated from French to Persian: Hamed Fouladvand, The Ministry of Islamic Culture of Iran Press, Tehran, Iran, 2004.
- Corbin, Henry, "The Interpretation of Quran and the Meditative Wisdom of Islam" in *The Foundation of Meditative Art*, Henry Corbin and others, Translated from French to Persian: Reza Davari Ardekani. Tehran, Iran, 2002.
- Corbin, Henry, "Orientation" in *Enlightened Man in Iranian Sufism*, Translated from French to Persian: Faramarz Javahernia, Golban Press, Tehran, Iran, 2000/ c.
- Corbin, Henry, *Shiite (The dialogue and Correspondences between Professor Henry Corbin and Allameh Mohammad Hussein Tabatabaei)*, The Research Institute of the Wisdom and Philosophy of Iran, 4th printed, Tehran, Iran, 2003.

ハイデガーに触発されたアンリ・コルバンの 洞察

ビジャン・アブドルカリミー

翻訳：景山 洋平

序

ハイデガー著作の最初の仏訳者であるアンリ・コルバン（1903-1978）はⁱ、ハイデガーの思想に哲学的に多くを負っている。コルバンが受けた影響は彼の著作を注意深く分析すれば見てとれるし、また、彼自身もはっきりと次の通り告白する。「私の探究プロセスの出発点は、ハイデガーの非凡な分析に負っている」。

だが、コルバンはハイデガーに何を学んだのか。より正確には、ハイデガーに共感して同調させる程にコルバンにとり重要だったのは、この偉大なドイツの思想家のいかなる業績と洞察だったのだろうか。

本稿では、コルバンに影響を与えたハイデガー思想の核心部分として、以下の洞察を提案する。（１）哲学的解釈学、（２）顕現（presence）としての解釈学（顕現的／良心的思惟）、（３）歴史主義の克服・過ぎ去り、（４）メタ歴史性（meta-historicity）の存在への信念。

1 哲学的解釈学

解釈学ないし解釈に関わる知はとても古い起源へと遡る。実際、その歴史は、形而上学的思考の登場以前の、旧約聖書の解釈者や古代ギリシアにまで辿れるし、その後は、プラトンやアリストテレスの著作に引き継がれる。中世では、キリスト教世界とイスラム世界の両方で、解釈学は聖なるテキスト

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

の解釈に結び付けられた。シュライエルマッハーにより、近代解釈学が登場し、理解の一般原理と規則としての一般的解釈の知が形成された。ヴィルヘルム・ディルタイにより、解釈学は、自然科学の経験的・実証主義的方法に対比される、社会科学に固有の方法へと変貌した。

だが、ハイデガー思想によってこそ、哲学的解釈学は初めて形成されたのである。ハイデガー思想を通じて、解釈学は、もはや単なる筆記文書（聖典、法文書、文学作品に歴史書など）の理解方法ではなくなり、純然たる人文学・社会学に特有の方法であるのでもなくなり、哲学の方法として位置づけられたのである。即ち、もはやテキストや人間的・社会的現象でなく、存在そのものを対象とする哲学の方法として。

言い換えると、ハイデガー思想において、存在論、現象学、解釈学は一つのものへと統合される。哲学は、その内容に関しては「存在論」と、その方法に関しては「解釈学」や「現象学」と呼ばれるが、それは、現象、即ち立ち現れるもの（*what appears*）が、存在以外のものでなく、我々の存在了解は存在の解釈となるからである。

ハイデガーの哲学的解釈学に即せば、人間存在は折に触れて解釈を行うようなものではなく、むしろ、それ自体が解釈者であるような現実存在の一種類であり、また、その存在とは正に存在一般の解釈なのである。

コルバンの考えでは、哲学的解釈学こそハイデガーの最重要の業績であった。「ハイデガーの偉大な業績は、哲学の営為を解釈学によって基づけた事に存する」ⁱⁱ。それ故、哲学的解釈に依拠すれば、東洋の理論的伝統は、ギリシア形而上学の伝統の存在解釈とは異なる存在解釈を提示した、と結論できる。単純化して言えば、東洋の歴史的伝統は、西洋の形而上学的伝統とは存在論的に異なるのである。

2 顕現としての解釈学（顕現的／良心的思惟）

コルバンによれば、他の近代解釈学と較べた際の、ハイデガーの哲学的解釈学の他の重要な問題は、この解釈学では、解釈の働きが命題の意味を露呈・発見することのみに限定されない事である。むしろ、上述の通り、解釈学は現象学に結び付けられ、命題の背後にある隠された真理を暴露する課題を引き受けることになる。

もっとはっきり言うと、コルバンの理解では、ハイデガーが解釈学という

ハイデガーに触発されたアンリ・コルバンの洞察

ことで意味したものは、東洋の伝統における瞑想的で心胸の内奥から人をつかむ (hearty) 解釈の手續きと共通の地平にあるのだ。この点に関してコルバン自身も言う。「私が熱狂を持ってハイデガー思想に見出したものは・・・こうした理由で、哲学的解釈学が本質的には見かけ上の命題の背後にある隠蔽されて秘匿された意味を開放するための鍵である、という事なのだ」ⁱⁱⁱ。ここまで提示した、解釈学がハイデガーにとって概念的・分析的思考の水準に限定されないという点に基づいて言うと、本質的なものとして打ち出されるべき他のポイントは、ハイデガーの哲学的解釈学において、現存在の実存と生のあり方は、存在一般の解釈のあり方であり、かつ解釈のこうしたあり方の帰結だという事である。これは、東洋の瞑想的・叡智の伝統や、ヘブライ・セムの諸宗教における聖典の瞑想的・心胸的解釈に見出されるのと、同じものである。これらの伝統にあつては、(東洋の瞑想的伝統の意味での) 叡智と (ヘブライ・セムの諸宗教における) 聖典の意味の真理は、人生の歩みまたは信仰ある真の生のあり方と固く結び付られている^{iv}。

更にはつきり言えば、ハイデガー解釈学において、解釈の働きは、概念や理論的教説に分析にのみ由来するのではなく、むしろ、生そのものの仕方や生きられた経験に起源を持つ。コルバンの信ずる所では、「そのような解釈学は、理論的な概観や分析に限られずに、生きられた経験とその異なる結果から洞察を享受する」^v。この解釈学において、意味とは、顕現にもたらす作用 (*the act of making presence*) と顕現の経験から帰結するものである^{vi}。こうした意味での解釈学は、或る特定の実存様態を人に要求するのであり、正にその特定の実存様態こそが意味の水準を厳格に規定する¹。コルバンに即するなら、ハイデガーの哲学的解釈学においては、「我々の主たる課題は、世界内に我々自身の人間の実存を自らの力により定位する方法を明確化すること、即ち、現存在が自らの現 (ここーそこ)、つまりこの世界内での彼の状況を描き出すことの如何を明確化することである。そして、こうした課題は、現存在にとり隠蔽されていた地平を露呈するのである」^{vii}。

3. 歴史主義からの過ぎ去り

ヘーゲルから今日に至るまで、歴史主義は人々の心を支配し、人間の実存を自ら自身の歴史的條件に包囲されて囚われるがままにしてきた。この瀰漫した物の見方によれば、人間の思考と行為は歴史的條件の産物であつて、歴

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

史的時代が彼に差し出した地平や諸可能性に拘束されている。歴史主義によるならば、メタ歴史的な真理など存在せず、歴史それ自体こそが唯一の真理として、また、歴史的制約における人間存在の囚われこそが最も確かな事実として受け止められる。それ故、歴史的制約と地平から解放して自由にするなど不可能である。歴史主義の支配範囲は広く、原理的にはメタ歴史的な真理を信仰しなければならない神学にまでいたっている。例えば、イエス・キリストの受肉の概念—それは人間の実存の根本本性、即ち、聖なるものへの人間の超越とそれとの合一の可能性を示すものなのだが—は、世俗的な仕方、歴史学的・社会学的・心理学的な主題として把握されるのである。

だが、コルバン曰く、ハイデガー思想は、歴史性への囚われと歴史主義の牢獄から自由にしてくれる。「私の探求過程の出発点は、ハイデガーの非凡な分析に負っている」^{viii}。というのも、ハイデガーの洞察とその固有のアプローチの仕方は、現代という時代の歴史主義的態度に抗うものだから。

コルバンの見解では、現代の歴史学上のアプローチにおいて、歴史学者は、

自らは過去に如何なる責任も感じない一方で、過去を足し合わせ組み立てている。歴史学者は、彼自身がこの過去にそのような意味を与えて、正にその意味に即して歴史的因果性を適用する一方で、自らが過去に与える意味に対する責任はまったく感じていない。事実、歴史学者は、自ら自身をそこに置くことのないままに、事実と出来事を、以前に生じて過去の一部となったものの部分と見なす。特に、彼がその事実と出来事が生じた時に現場に居合わせなかった事こそがより良いと考えられている。更に、完全な歴史学的中立性を保って過去の出来事を報告できるためには、歴史学者はその現場に不在でなければならない。歴史学者が「生きた過去」や「過去における現在」といった語彙を用いる際、彼の現前は、過去におけるその不在を正当化する為のメタファーとして言われるに過ぎない。

歴史学者とは反対に、解釈学的現象学者は現（現—存在／そこに在ること）に居合わせねばならない。と言うのも、彼によれば、古臭くなり我々にとりどうしてもよくなったものなど何もないからだ。顕現にもたらすという働きにより、解釈学的現象学者は、出来事の現れの背後に隠されてきた内的真理を暴き出し、いわゆる古びた過去の内に隠された未来を描き出し、自らの前に広がる未来へと眼差しを向ける。こうした状況は、メタファー以上のものではない「生ける過去」の字義通りの現前とは全く異なる。事

ハイデガーに触発されたアンリ・コルバンの洞察

実、解釈学的現象学者は、過去の中に息吹く未来を引き受けるが故に、「過去に対して責任を持つ者」と自己規定するのである^{ix}。

歴史主義的な分析とは反対に、コルバンによれば、

現存在とその顕現にもたらす働きを通じて、過去の中に息吹く未来は花開き、過去から到来しているものは顕在化する。[現存在の存在論的実存論的構造に関する] ハイデガーの分析は、我々を歴史主義の幻想から解放しえるものである。何故なら、それは、我々が依存するようなそうした「過去」から我々を自由にして、過去に対する我々の態度を変えるからである^x。

換言すれば、ハイデガーが明るみにもたらしたのは、人間存在が現在の歴史的条件に限られることなく、過去や未来の歴史地平に居合わせることができるという可能性である。コルバンは、歴史主義に対する不同意と憎悪を頻繁にあらわにしている^{xi}。彼が信ずる所では、「強固な人格性は、自らの時代に合わせて生きるべく強いられるものではない。むしろ、彼は自ら自身の時代とならねばならない」^{xii}。

ハイデガー自身が歴史思想における偉大な教師の一人であり、彼が時間性と歴史性を人間の存在構造の基本的性格として捉えたことを忘れてはならない。だが、現存在（そこに一在る）ないし実存というハイデガー流の人間存在の概念は、彼の歴史思想を、歴史主義の奈落に引きずりこまれることから防ぐ役割を果たしている。

ハイデガーによれば、人間存在とは実存であり、「実存」という語は語源的に「外に一立つこと（ex-sistence）」として解されえる。換言すれば、ハイデガーの見解では、人間存在は、実存的な（外に立ってある）もの、つまり、その実存のあり方が正に外に立つ脱自（ecstasy）であるような存在者である。この脱自とは、超越そのもの、即ち、「ここにもあそこにも」居合わせて存在しえる超越の働きであり、それこそが現一存在に他ならないのだ。人間存在の実存論的存在論的構造をこのように記述する仕方に関して、人間の实存とは正に外に立つことと超越であるが故に、この実存は、自らの歴史的制約を超越し、他の歴史地平と諸可能性の内に居合わせることができるのである。

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

人間にそうした可能性が与えられていないならば、我々の現在の歴史的制約の背後にある他の歴史地平や、それ故に、先人の文化的・理論的業績の理解と経験、そして彼らの生き方に向かい合うことなど決してできないし、他の歴史的時代と条件に生きた人々との対話を創設することもできない。

4 メタ歴史性

ここまで議論した通り、ハイデガーの解釈学的・現象学的・実存論的アプローチは、歴史主義的アプローチに対峙する。我々の時代では、ハイデガーの『存在と時間』が、メタ歴史性 (*meta-historicity*) の概念を基礎付けている。存在と存在者を分ける彼の存在論的区別は、歴史とメタ歴史の区別に対する十全な基礎を提供するものである。コルバンの解釈によれば、「『存在と時間』の第二部が出版されていれば—これなしには、第一部は未完の始まりに留まるのだが—メタ歴史性の存在論的基礎は疑いもなく補強され完成されていただろう」^{xiii}。無論、第二部が出版されずに終わったのは周知の通りである。

だが、コルバンの見解では、人間存在の存在論的構造と歴史性に関するハイデガーの分析は、歴史科学の存在論的根幹を示すものであり、そして、近代的世界観の影響下にあつて我々がしばしば唯一の歴史として把握する外面的出来事の歴史（世界史）よりも更に本来的な歴史性が存在するという事を示すものである。コルバンは、外面的な歴史の根幹にあるこの本来的な歴史性を表現するために「メタ歴史性」という術語を新しく造ったのである。メタ歴史性の概念について、コルバンが言うところでは、

「メタ歴史性」と「歴史性」の関係は、「存在論的」と「存在者的」の関係と同じである。「メタ歴史性」と「歴史性」のこうした区別は決定的なものである。というのも、管見では、メタ歴史性は、歴史の歴史性に目を奪われたり、歴史的因果性の文脈に絡め捕られたりする事を防いでくれる適切な動機と説明となるからである。事実、メタ歴史性は、歴史の歴史性を超え出るように我々に呼びかける。何故なら、「歴史の意味」というものが存在するなら、それは、歴史上の外面的な出来事の歴史性ではなく、ここまで述べたメタ歴史と、歴史的なものの実存論的で心胸の内奥にある根幹にこそ隠されているからである。

ハイデガーに触発されたアンリ・コルバンの洞察

コルバンは、このメタ歴史性を「聖なる歴史」とも表現する。

これは、私が「聖なる歴史」(*hierohistoire*)の語で規定するのと同じ主題である。それは、預言者の歴史における外面的出来事や「救済史」を追い求めるのではなく、より基礎的な歴史、即ち、聖典の概念や逸話の見かけ上ないし字義通りの意味の背後に隠された実存論的で心胸的な歴史を探求する知識である。……事実、メタ歴史性と歴史性の違いと対立は、神秘家やヘブライ・セムの諸宗教における聖典の解釈者たちにはとてもよく知られたものだった。^{xiv}

聖なる歴史は、より本質的でより真なる諸関係や諸接続があるという事を、我々に注意してくれる。歴史主義の追随者たちが観察不可能な内的世界に対して盲目的であるのは愚かしいと言ってもよいだろう。我々が考慮せねばならないのは、この外的世界に「意味」を与える所の、内的世界への我々の関係は、「歴史的」ではない、という事である^{2 xv}。

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

原註

- ¹ コルバンにとっての顕現としての解釈学の重要性およびハイデガーの影響に関しては、次を参照：Shaygan, 2005: 44.
- ² コルバンのメタ歴史性概念と、イラン的叡智とスーフィズムにおける神に対する人間存在の永遠の契約に関しては次を参照：Corbin, 2000/ a: 15- 30; また、 Cf: Corbin, 2000/ b: 31- 63.

訳者註

- i Corbin, 2004: 19
- ii Ibid.22
- iii Ibid.23 また、Corbin, 2005, 233-248
- iv Cf. Corbin, 2005:234
- v Corbin 2004, 110
- vi Cf. Ibid. 40
- vii Corbin, 2004, 43
- viii Ibid. 33
- ix Ibid. 31-32
- x Ibid. 36-37
- xi Cf. Corbin, 2003 175-176
- xii Ibid. 175
- xiii Corbin, 2004: 50
- xiv Ibid. 34
- xv Ibid. 36

参考文献

- Shaygan, Daryoush, *Henry Corbin: the Horizons of Meditative Thought in Iranian Islam*, Translated from French to Persian: Bagher Parham, Farzane Rooz Press, 3th printed, Tehran, Iran, 2005.
- Corbin, Henry, *The Collection of Henry Corbin's Articles*, Gathering and Collection by Mohammad Amin Shahjoei, Haghighat Press, Tehran, Iran, 2005.
- Corbin, Henry, *Enlightened Man in Iranian Sufism*, Translated from French to Persian: Faramarz Javahernia, Golban Press, Tehran, Iran, 2000/ a.

ハイデガーに触発されたアンリ・コルバンの洞察

- Corbin, Henry, "Enlightened Man and his Guide" in *Enlightened Man in Iranian Sufism*, Translated from French to Persian: Faramarz Javahernia, Golban Press, Tehran, Iran, 2000/ b.
- Corbin, Henry, *From Heidegger to Sohrevardi*, Translated from French to Persian: Hamed Fouladvand, The Ministry of Islamic Culture of Iran Press, Tehran, Iran, 2004.
- Corbin, Henry, "The Interpretation of Quran and the Meditative Wisdom of Islam" in *The Foundation of Meditative Art*, Henry Corbin and others, Translated from French to Persian: Reza Davari Ardekani. Tehran, Iran, 2002.
- Corbin, Henry, "Orientation" in *Enlightened Man in Iranian Sufism*, Translated from French to Persian: Faramarz Javahernia, Golban Press, Tehran, Iran, 2000/ c.
- Corbin, Henry, *Shiite (The dialogue and Correspondences between Professor Henry Corbin and Allameh Mohammad Hussein Tabatabaei)*, The Research Institute of the Wisdom and Philosophy of Iran, 4th printed, Tehran, Iran, 2003.

アンリ・コルバンの現象学

永井 晋

序

アブドルカリミー先生の発表では、コルバンがハイデガーの哲学から受けた影響について、とりわけ解釈学的方法の導入による東洋学の決定的な革新が問題にされた。そこではとりわけ、歴史主義から脱却することによって新たな比較思想の原理となる「メタ歴史」というコルバンの構想が主題となっていた。

以下で私は、このハイデガーとコルバンの関係について、若干異なる視点から、解釈学よりもむしろ現象学に焦点を置いて分析し、それによって、コルバンをイスラーム学者としてよりもむしろ独創的な現象学者として解釈するための道筋を付けたいと思う。

この目的のために、私は、コルバンの現象学を、フランスで主に 1990 年代に、レヴィナス、アンリ、マリオンを中心として展開したいわゆる「現象学の神学的転回」の現象学運動の流れのなかに、さらにはそれに先駆けるものとして位置づけたいと思う。

それぞれハイデガーを媒介として、ユダヤ教の聖典テキスト解釈学をモデルとしたレヴィナスの「律法とエロスの現象学」、キリスト教の受肉をモデルとしたアンリ、マリオンの「自己触発もしくは贈与の現象学」に加えて、イスラーム神秘主義をモデルとしたコルバンの「創造的想像力の現象学」によって、三つの一神教の伝統を、宗教的な対立においてではなく現象学的に、すなわちそれらの根本経験に立ち戻って記述し、新たな方法で「比較」することが可能になった。このテーマはたいへん興味深く、重要なものだが、こ

アンリ・コルバンの現象学

ここではその詳細に立ち入ることは控える。ただ、本論の中心的仮説として以下で述べるように、私の考えでは、コルバンの「創造的想像力の現象学」は、「純粹映像」という純粹な現象性に到達している点で、ハイデガーまでの現象学のみならず、これら三つの一神教の現象学の中でも現象学として最も徹底されたものである¹。

したがって、コルバンを現象学として論じるにあたっては、(超／先時間的な)「一者」と(時間化されて多様化した)「多者」の間の「中間界」—これこそが純粹現象学の究極のフィールドである—の現象を顕わにする「創造的想像力」の解明こそが核心となる。この、「メタノエシスの内在」における先時間的な元型イマージュの像化が、ノエシスとノエマの志向的相関性に代わって現象学の中心主題となるのである。しかし、ここではこの想像力が機能する経験の次元を探り、それを確定するにとどめる。この経験の次元に対する無理解と、それとは別の(志向性および存在論的差異を媒介として現れる)次元との混同によって、一方で一者はおのれを顕わにするためのいかなる多様性の余地も持たずに多を暴力的に抑圧するものとなり、他方で、一者から切り離された(「無から」創造された)世界は、いかなる統一もなく分裂したものとなって、ニヒリズムに曝される。これら二つの両極端の偶像崇拜を解体し、メタノエシスの内在における中間界＝元型イマージュの純粹現象へと絶えず立ち返って「一者」を現象学的真理において純粹にそれ自体から顕わにし、経験することがコルバンの現象学の目論みなのだと私は考える。

1. コルバンとハイデガー

コルバンは、一般に、ハイデガーのフランス語への最初の翻訳者として、そしてハイデガーにならって現象学の方法をイスラーム神秘主義の読解に用いたイスラーム学者として知られているが、彼自身はハイデガーやメルロ＝ポンティ、レヴィナスなどのような独創的な現象学的哲学者とは必ずしもみなされていない。しかし、彼の仕事を全体としてみる時、彼がハイデガーを出発点として、従来の現象学に忘却され、覆い隠されてきた「神」もしくは「一者」の新たな現象学を、とりわけスフラワルディーの「東方照明哲学」に基づいて構想していたことは明かである。以下で、コルバンのこの新たな現象学がいかなるものであり、現象学にとっていかに決定的な意味をもっているのかを、ハイデガーの「存在の現象学」をその後期にまで辿って、それと対

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

比することによって明らかにしたい。

コルバンは、フィリップ・ネモとの対談「ハイデガーからスフラワルディーへ」において、彼のハイデガーとの関係を、現象学と解釈学との関係に即して語っている²。それによれば、彼がハイデガーから受け継いだのは、主に『存在と時間』から『形而上学とは何か』にかけてのいわゆる前期から中期の時期における、存在を概念的に表象するのではなく、存在そのものの経験として自ずから現れるがままにさせる現象学の方法であり、また、日常性において現存在が常にすでにその中にいる存在の意味を「として」構造を通して理解する解釈学の方法である。コルバンはそこで、ハイデガーの方法は隠されたものを開く「鍵」であり、そのようなものとして普遍性を持つと主張する。すなわち、ハイデガー的「世界観」(Weltanschauung)に限定されるのではなく、それとは「世界観」を異にする経験にも適用できるとする。この方法によってコルバンは、イブン・アラビー、スフラワルディーを初めとするイスラーム・グノーシス的経験を、単なる過去の文献学の対象とするのではなく、直接体験されたものとして現前にもたらし、(ハイデガー的な意味で)「反復する」ことに成功した。

しかし、コルバンの仕事全体を単なる現象学の方法を用いたイスラーム学としてではなく、その経験をモデルとした独自の現象学的哲学として見るなら、彼のハイデガーに対する関係は、このインタビューでの彼の謙虚な発言よりはるかに緊張したものとしてわれわれに現れてくる。

本論に先駆けて言うなら、コルバンが構想する現象学は、ハイデガーの存在論的差異に代えて、その差異化にすら先立ち、その中では現れることのない「一者そのもの」の現象学である。それは、存在論的差異すらも、十分に還元されきっておらず、それゆえに一者を覆い隠す「偶像」として告発し、それとは別の、一者を一者そのものとして現れるがままにさせうる現象化原理としての、言わば「垂直の原差異化」を発見することに他ならない。この(二つの現象学の)差異によって、ハイデガーとコルバンがそれぞれ方法として使用する現象学と解釈学の内容も変化し、それによって顕わになる経験の質も変容するであろう。

2. ハイデガーの「顕現しないものの現象学」

しかし、ハイデガー自身、存在論的差異にすら先立つ「存在そのもの／存

アンリ・コルバンの現象学

在としての存在」(Sein als solches)の現象学を、いわゆる「転回(ケーレ)」以後の「後期」の思惟において、「顕現しないものの現象学／目立たないものの現象学」として扱っている。

ハイデガーが「顕現しないもの=目立たないものの現象学」に言及するのは、主に「ツェーリングゲンのゼミナール」において、パルメニデスの「思惟と存在の同一性」に関してである³。ハイデガーにとって現象学は、存在そのものを自ずから顕わになるがままにさせる(sich zeigen lassen)ことであるが、『存在と時間』では、この存在の自ずからなる現れがもつばら現存在を媒介として理解されている。それは、現存在がおのれに固有の死／無の不安において本来の自己の存在に目覚め、さらにこの死／無へと先駆けることで開かれる脱自的時間の地平の中で存在そのものを経験することである。そのため、存在はもつばら「現存在<の>存在」として限定されたものとしてのみ現れるのであり、それは存在「そのもの」を顕わにする現象学の理念に反している。つまり、lassen がなお徹底した受動性まで十分に還元されておらずに存在の現れのための或る「前提条件」になっており、それゆえに存在が真におのずから顕わになっていない。そのひとつの原因は、存在開示の方法として、現象学に解釈学的な「として」構造が「接ぎ木」されており(リクール)、そのために現象学が現象学として徹底されていないことにあると思われる。

この現象学的な不徹底をさらに徹底して還元して、解釈学的「として」から、徹底化された現象学的「として」に深まることが、いわゆる「転回」である。現存在の脱自的時間に代表される地平的「として」が、ふたつの項を媒介することによってそのいずれをもそれとは別のものに変質させてしまうのに対して、徹底化された現象学的「として」は、存在をいかなる存在者とも混同することなく、厳密に「おのずから」顕わになるがままにする「顕現しない／目立たない」原媒介であり、存在そのものの動きの内に入って、それと動きを共にすることに他ならない。それが、「ツェーリングゲンのゼミナール」で解釈されるパルメニデスの「思惟と存在の同一性」という事態である。ここで問題になるのは、この「内」に入って共に動くということがいかなる事態なのか、とりわけこの「内部」と「共に」が何を意味するのかである。それが、「同一性」という適切とは言えない表現で語られている。思惟と存在のこの「同一性」は当然ながら停止した静的な同一性ではなく、思惟が存在の声を聞きつつ存在と「共属」(zusammenhören)するという出来事であり、それは「現前は現前する」、「生起は生起する」、また「現前としての現前」、「存在そのもの=存在としての存在」(Sein als solches)といった「同語反復」

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

として語られる。そこでは、現存在から転回した存在の思惟は、いわばこの現象学的「として」の働きそのものに「成り切り」、存在が「として」において二重化しつつ同じものとして反復され、外的ないかなる媒介もなしにまさしく「自ずから顕わになる」出来事をその内部から媒介するとされるのである。このような同語反復的な「として」が、存在そのものを現れさせつつ自らはそこから身を退き、隠れる「顕現しないもの／目立たないもの」なのであり、後期ハイデガーの現象学はこの意味での、存在論的差異にすら先立つ、あるいは存在論的差異の中では目立たない原媒介の出来事という「顕現しないものの現象学」なのである。しかしこれは真に「同じもの」の自ずからの現れなのだろうか。人間が「同じもの」の内部に入ってその声なき声に耳を澄まし、それに応答するという意味での「共に動くこと」は、いまだ「声／呼びかけ」とそれを「聞くこと」の間の二重性において生起する出来事であるがゆえに、純粹に自ずから顕わになる現象ではなく、したがってこの「内部」は偽装されたもの、すなわち予め分化した「別のもの」を後から「同じもの」（と自称するもの）へと接合しているのではないか。その際、厳密に神／一者の中に入り、それと一体化すると主張するイスラーム「神秘主義」の体験は、然るべき現象学還元を遂行した時、この問いにいかに答えるだろうか。「同じもの」と「一なるもの」は「同じもの」なのだろうか。これがコルバンの現象学の問いである。

3. コルバンの「一者の現象学」

コルバンは、『イラン哲学と比較哲学』の第1章「比較哲学と現象学」において、短くはあるが現象学についてまとめて論じている⁴。そこで彼は、ハイデガーが『存在と時間』において行った現象学の規定に従って、現象学をそのギリシャ語に遡って「現象（見かけ）を救うこと」として定義している。「現象とは、おのれを示すもの、現れているもの（顕現するもの）であるが、その現れにおいて、その現れのもとに同時に隠れたままに留まることによってのみ開示されうる何かを示すものである。」⁵

さらにコルバンは、ギリシャ語からペルシャ語に一気に移行し、『コーラン』の霊的解釈学ターウィル、すなわち「物をその起源、その元型にまで導き返すこと」に関係づけて、この顕わなものを「ザーヒル（外部＝顕教的なもの）」、隠れるものを「バーティン（内部＝秘教的なもの）」と同定している。

アンリ・コルバンの現象学

ここでは、あたかもハイデガーの現象(学)概念からコルバンのそれへと、現象学を普遍的な「鍵」として、一気に、断絶なく移行しうるように論じられているが、ギリシャ語の現象概念からペルシャ語のターウィル解釈学への飛躍は、目立たないにしても決定的な断絶を介した別の「世界観」への飛躍である。

問題は、このふたつの「世界観」における「現れ」と「隠れ」の差異化の差異である。「隠れつつ現れる」、「現れつつ隠れる」、と言う時の、「つつ」の意味の異同がここでは唯一の問題であり、これが「存在の現象学」と「一者の現象学」を厳密に、かつ決定的に分かつのである。この差異をあくまでも現象学的に、体験の内在において示すことがコルバン現象学の課題となる。

ハイデガーの現象学に対して、ハイデガーからスフラワルディーへと移行したコルバンの現象学は、地平的差異はもちろん、存在論的差異、顕現しない「として」すらも還元して、「存在を存在として」ではなく、「一を純粹に一として」、自ずから現れてくるがままに顕わにしようとするものである。それは、厳密に一の内部に入ってそれに「成り切る」と同時に、しかもそれと単に融即的に「一体化する」ことなく、厳密にその内部から、何らかの「原媒介」を通して現象化するようなものでなければならぬ。

それは、「見る」ことはもちろん、存在の声なき声といえども「聞く」ことですらなく、ただひたすら「映す」ことであろう。同じひとつのものを、一のままに、しかも多として映すことが可能なおそらくただ一つの媒介、それは「鏡」である。ただしそれは、いかなる物質的な歪み(地平的媒介)もなく、映されるものを<そのまま>映すものでなければならぬ。またそれは、同じことだが、一者をその外からではなく、内部から映し出すものでなければならぬ。人間が還元を徹底化させて一者の内部に入ることによってこのような鏡としての「として」に成り切ること、それがコルバンの現象学的還元である。

より伝統現象学的に言えば、この還元は、ノエシス・ノエマの志向的相関性を原理とする内在／超越から、もはや、いかに志向的に媒介されているものであっても内在／超越の二元性が問題にならなくなるような、それに先立つ「メタノエシス的原／超内在」とも言うべき次元へと深まるものであり、そこで新たな、厳密な意味で<無限>の経験領野が初めて開けてくる。

重要なことは、この鏡像において、一者の自己顕現と人間による像化が鏡像を原媒介として完全に<一なる>出来事だということである。人間と神／一者は、絶対的な距離で隔てられる一不可知論の偶像一のものであれば、素

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

朴神秘主義的に「一体化」する一神人同型論の偶像でもない。鏡像を原媒介とすることで、それらふたつの「自然的・素朴な態度」の「中間」で、神をその内部から現れるがままにすることが可能になる。そこにおいて、一者は一者であることをやめることなく、他のものに変質されて偶像化することなく、この鏡に＜そのまま＞自己を自己の内部で多様化させて自らを映す。さらに言えば、この自己映像化によって初めて一者は一者<となる>のである。鏡を原媒介とした映像の相互鏡映以外の何ものもない体験、これこそが徹底して還元された純粹現象学であろう。このような相互鏡映の動き以外の何ものでもない透明な「一者」は、光のメタファーで語られる。

この、鏡に変容した「メタノエシスの超内在」における意識の深層—というよりもむしろ「魂」—が一なる光をその内側から歪めることなくひたすら映してイメージを形成する機能が、コルバン現象学の核心をなす「創造的想像力」である。それは、内的純粹鏡像としての一者の外部の地平的世界で自己自身とは異なるものを像化するあらゆる想像力から区別されねばならない。それは初めから実在と切り離された世界表象を媒介するカントの図式機能でもなければ、非実在的なものを単に空想するものでもない。まったく逆に、実在（一者）そのものを、志向性はもちろん、存在論的差異すらも媒介せず、その内的鏡としての意識のみを唯一の原媒介として一者が自己の内部で多様化し、垂直に自己を示してくるがままに顕わにする、まさしく純粹現象学的な機能である。この意識のメタノエシスの超内在こそが、人間の意識の深層（魂／心）の内在であると共に、一者が一者として自己を自己の内部で映すときの「内部」となる。そしてこの「一者／意識が合致する原内在」とは、空間的にイメージするべきではなく、いかにわずかなものであっても意識の振り返り（反省だけでなく、それに先立つ「生ける現在」の過去把持＝受動的志向性のような）が介入する以前の、経験の遂行の只中、経験しつつあるその進行の最先端、あるいは「現在」の先時間的な「刹那」をその「内部から」、動きの中で（動きと「共に」）捉えたものとして考えねばならないものである。神秘主義的・宗教的な「神との神秘主義的合一」とは、現象学的にその経験そのものの内部に立ち返って記述するならこのようなものである。

このように見てくると、コルバンにとって、現象学と解釈学の関係は、それらの内実と共に、ハイデガーにおいてはとかなり異なったものとなる。ハイデガーが現象学に加えて解釈学を導入したのは『存在と時間』においてのみであり、その後「転回」を経て晩年の「顕現しないものの現象学」において再びその内容は決定的に変容しているが一現象学が導入された。これに

アンリ・コルバンの現象学

対してコルバンでは、先に見たように、現象学と解釈学は存在から一者へとその主題が変化するに従ってその内実を変えるのであり、またそれらは一貫して切り離し得ない。一者の現象学的現れ方が、解釈学におけるザーヒルの現れとバーティンの隠れをモデルとしているのである。そしてこのセム的解釈学は、ハイデガーが参照した哲学的解釈学とは全く異なり、神の痕跡としての『コーラン』のテキストを、解釈学的・地平的「として」を媒介として「理解」するのではなく、一者を一者として現れるがままにする垂直の「として」を原媒介として、あらゆる「理解」を超えた全く新たな意味の創出に向けて炸裂させるものなのである。

このように、「ハイデガーからスフラワルディーへ」の移行は、決してコルバンが言うような「世界観」の変更に過ぎないのではなく、「存在の現象学」から、存在することなくひたすら映像として映しだされるのみの「一者の現象学」への決定的な移行なのである。

共生の哲学に向けて——イスラームとの対話——

註

¹ この点に関して、永井晋「現象学の＜神学的転回＞－受肉・テキスト・イマージュ－」（宗教哲学会編『宗教哲学研究』特集「フランス現象学と神学」、京都、昭和堂、2013年）において詳しく論じた。

² Henry Corbin :De Heidegger à Sohrevardî, dans *L'Herne*, Henry Corbin, Paris, Editions de l'Herne, 1981, pp.23-37.

³ Martin Heidegger : *Gesamtausgabe Bd.15 Seminare*, Frankfurt am Main, V.Klostermann, 1986, SS.372-400, Seminar in Zähringen 1973, besonders S.397.

⁴ Henry Corbin: *Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée*, Paris, Buchet/Chastel, 1985.

⁵ Ibid, pp.22-23.

『国際哲学研究』別冊 5

Journal of International Philosophy, Extra Issue 5

哲 学 と 宗 教

—シェリング *Weltalter* を基盤として

Philosophy and Religion:

Based on Schelling's *Weltalter*

東洋大学国際哲学研究センター編

2014 年 10 月

まえがき

東洋大学国際哲学研究センター

長 島 隆

今回『国際哲学研究』の別冊としてまとめられたのは、2013年12月に行われたマルクス・ガブリエル教授の二つの報告原稿¹の原文とその邦訳、そしてそれに引き続き本年2月22日に行われたシンポジウム「哲学と宗教—*Weltalter*を基盤にして」のシンポジスト4名の報告原稿を土台として各シンポジストがまとめた原稿とその総合討論である。そしてこれらをコーディネートした長島の論文である。ガブリエル教授の二つの報告は、氏の日本における最初の講演ということになるだろう。ドイツで最も若い教授であることがすでに言われていることである。

この一連の企画は、国際哲学研究センター第3ユニットの「共生」プロジェクトの枠組みにおいて立案された。「共生」という言葉が指示する問題場面は、第3ユニットの研究助手であり、この別冊の実質的な編集を担った堀内俊郎がすでに明らかにしているように（『国際哲学研究』1号所収）、極めて広く極めて曖昧模糊としたものである。私はこのような事態にあっては「共生」のイメージをそれに取り組む研究者自身が主体的に問題設定することによってのみ可能であると考えている。

それにあわせて、この「哲学と宗教」というテーマもまた設定されている。哲学はその出発点において、神話から分岐することによって確立することは古代哲学を学ぶときに教授される。そして中世において哲学が「神学の奴婢」という地位にあったこと、そして近代においても端的に「神の存在」は常に議論の対象となってきた。カントにおいてもやはり問題になってきている。そしてドイツ観念論はカントの神の「存在証明」の不可能にたいして反論し、重要な課題としていた。だが、そのとき、私もまた論文を執筆するとき「神」という言葉は定義し直して使用することがある。じっさい我々が有限者として世界に向かうとき、我々を超えたもの（我々の意識の外にあるもの）を認識することになる。これはデカルト以来の哲学が共通にぶつかった問題ではないか。

哲学が宗教を対象として「宗教哲学」として展開するとき、たとえば、ヘーゲルもまた「神」

¹ 2013年12月17日：東洋大学国際哲学研究センター第3ユニット研究会「哲学と宗教①」：マルクス・ガブリエル “Die Ontologie der Prädikation in Schellings *Die Weltalter*”

2013年12月18日：東洋大学国際哲学研究センター第3ユニット特別講義「哲学と宗教②」：マルクス・ガブリエル “Die Zeitphilosophie in Schellings *Weltaltern*”

を問題にせざるをえなくなり、「神の存在証明」についての講義を独立にそれだけで行っている（1829年の夏学期に行われた「神の現存在の証明にかんする講義」、岩波版ヘーゲル全集『宗教哲学』下巻〈木場深定訳〉、1984年、193-369ページ）ことは伝えられている。

だが、今日哲学において神を問題にすることはほとんどなくなっていると言えるのではないか。私自身「哲学史」の授業でカントの議論とヘーゲルの議論を紹介する形では触れる。しかし、これは歴史的事実として取り扱うことを意味している。

またこの日本の地において、神が本当に問題にならないかどうか。これは大きな問題ではないかと思われる。そしてむしろカルト的な新興宗教がさまざまに世間を騒がせることが多い。このような現実を見ると、哲学の課題は何であるか、哲学は宗教といいかにかかわることができるのか。有限な存在である人間であるがゆえに、「超越」の問題は意識せざるを得ない。だが極めて困難なものである。

我々が哲学をこの日本という地において行うとき、どうしても、あまり哲学と宗教との緊張についてはほとんど意識しない。だが、我々は常に哲学を宗教から明確に区別することが必要なのではないかと思われる。それはあえて言えば、われわれが哲学をする人間としてわれわれの「有限性」から出発しどこまでいけるのかを問題にすることでもある。このようなテーマを立てるとき、われわれは自らの「有限性」に深く思いを寄せざるを得ないし、現在に生きる我々にとってはこの問題は重要なのではないかと考えたのである。だが、このような形で大きなテーマとして展開しようとすることは果たして可能かどうか。

だから、今回このテーマで議論を展開しようとするとき、極めて強い困難を感じざるを得なかった。つまり、「哲学と宗教」というテーマそのものが大きすぎるのである。だからこれを扱う論者を迎えるときに、それぞれの論者が刺激のある議論を展開してくれることは間違いないだろう。けれども、シンポジウムなどでそれぞれ個性の強い論者が一堂に会して、ご自分の議論を展開するとき、はたして議論が空中戦の様相を呈して、議論としてまとまるのかどうか。議論の拡散、このような危惧を覚えざるを得なかった。何らかの共通の土台を置かねばならないだろうということがあった。

そのとき、このコーディネイトにあたって、私はドイツ観念論の哲学者であるシェリングの *Weltalter* を共通の土台におくことを考えた。この書物を土台におくというのは、最後の私の論文を見てもらえば分かるのであるが、この *Weltalter* が資料的にはほぼそろっているという状態になったことである。そして今回シンポジストとして登壇した小野純一氏、永井晋氏と私を中心になって、*Weltalter* 読書会を今回のシンポジウムの数年前から行っていたことがあった。今回ガブリエル氏の原稿の一つを翻訳していただいた中島新氏も、シェリング研究者として自己トレーニングを行っている院生である。だから、*Weltalter* を土台にすれば、「哲学と

宗教」という大テーマも議論として拡散しないでまとまる方向を取れるのではないかと考えたのである。また準備も可能ではないかと考えた。

そして、Weltalter の研究では先駆的な研究を提示したヴォルフラム・ホグレーベの名前がただちに浮かび、彼に来日してもらい講演していただくなら、広がりも十分に作ることができるだろうと考えたのである。それで、当時在欧中の小野純一氏にホグレーベ氏に接触してもらったのである。だが、ここでは述べないけれどもホグレーベ教授自身の問題があり、これは断念せざるを得なかった。ホグレーベ教授が代わりに推薦してくれたのがマルクス・ガブリエル氏であった。

彼の推薦に対してどうするか判断にあたっては、私はインターネットを通じガブリエル氏を調べ、彼の論文や著書（その作品の一部はくまだ読んでいなかったけれども）すでに入手していた）をチェックして若すぎるのではないかとという最初の印象を超えて、彼の研究に極めて強い感触を得て、ガブリエル氏の招聘を決めて、そのあとは、堀内－小野の連携で来日を確定させたのである。

実際、二つの講演はドイツ語原文とその邦訳を掲載したのであるが、これを読んでいただだけでもガブリエル氏が極めて高い水準で現在の研究を代表し、かつ広範な視野を持っている元気な哲学者であることが分かるだろう。

彼はこの二つの報告の前後に、日本にも極めて強い関心を示し、講演の中で覚えての日本語まで使用して見せてくれた。彼のボン大学のホームページを見ればただちに分かるように、語学もかなりできる人である。彼は日本でも電子辞書を早速購入し、日本語の勉強を始めていた。彼はすでに中国でも講演をおこない、中国語の勉強もしているという。言語にたいする関心にとどまることなく、日本にたいする関心もまた強いものを持っているようである。

そして彼は多産な研究者でもある。彼は毎年毎年書物を刊行しており、その紹介もいずれ行われるだろう。今回小野純一、中島新両氏の手を煩わせた原稿の翻訳もガブリエル氏の原稿の本邦初訳となるものである。

講演者が決まれば、シンポジウムの方もまたすぐに名前を挙げることができる。それで、シェリングの神話論で学位を取得した長崎大学の菅原潤氏、ヤーコプ・バーメの翻訳、著書を持つ山口大学の岡村康夫氏の名前はたちどころに上がる。問題は時間的なものにあつた。とりわけ岡村康夫氏は現在所属する学部で学部長を務めており、果たして可能かどうか極めて問題があるという印象を受けていたのである。だが、彼らもまた、オファーに対して積極的に受け止めてくれ、快諾していただいた。

彼らはそれぞれ高い水準の提題を行っていただいた。今回このシンポジウムの成果を本別冊としてまとめることができたことは大変喜ばしいことと感じている。

今回のこの別冊はその意味で、今後の土台になるのではないか、またなつてほしいと期待している。ガブリエル氏の研究の方向も極めて現代のドイツ観念論の研究方向を示していると思われる。その意味では本別冊はシェリング研究ばかりではなくドイツ観念論の研究にとっても意義があるものとなるだろうと考えている。

そればかりではなく今後私たちが「哲学と宗教」というテーマそのものを考える上で、国際哲学研究センター第 3 ユニットのさまざまな宗教の調査研究とあいまって今後の課題を提示するものとなることを願っている。

第 3 ユニットが「共生」をテーマとしていることはすでに述べた。そのさまざまな分野での展開をこの数年の営みでは行ってきたけれども、今回の「哲学と宗教」を主題としたこの試みはその一環としての位置付けを持っているわけであるが、この試みが成功しているかどうかは本別冊をお読みになる読者の方々に委ねられている。

目次

まえがき

長島 隆	3

第1部【講演】と【発表】

Die Ontologie der Prädikation in Schellings *Die Weltalter*

Markus Gabriel	9

マルクス・ガブリエル「シェリング『世界年代』の述定存在論」

翻訳：小野 純一	25

Die Zeitphilosophie in Schellings *Weltaltern*

Markus Gabriel	40

マルクス・ガブリエル「シェリング『世界年代』における時間哲学」

翻訳：中島 新	56

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

悪論と神話論のあいだ ——シェリング『世界の年代』(Weltalter) の射程

菅原 潤	71

シェリングにおける哲学と宗教について

岡村 康夫	80

神の収縮（ツィムツム）——シェリング『世界年代』とルリアのカバラー——

永井 晋	94

収縮をめぐるシェリングとイブン=アラビー

小野 純一	101

総合討論	122

論文

Weltalter の研究動向とマルクス・ガブリエルのシェリング研究

長島 隆	142

Table of Contents

Foreword

Takashi Nagashima	3

Part.1 Lecture and Presentation

Die Ontologie der Prädikation in Schellings *Die Weltalter*

Markus Gabriel	9

[Japanese translation] by Jun'ichi Ono	25

Die Zeitphilosophie in Schellings *Weltaltern*

Markus Gabriel	40

[Japanese translation] by Arata Nakashima	56

Part.2 Symposium: “Philosophy and Religion: Based on Schelling’s *Weltalter*”

Between Theories of Evil and Myths: The Scope of Schelling’s *Weltalter*

Jun Sugawara	71

Philosophy and Religion in Schelling

Yasuo Okamura	80

Contraction (*Tzimtzum*) of God: Schelling’s *Weltalter* and Kabbalah of Luria

Shin Nagai	94

Schelling and Ibn al-’Arabi on Contraction

Jun'ichi Ono	101

General discussion	122

Article

The Stage of Research on *Weltalter* and Schelling Research by Markus Gabriel

Takashi Nagashima	142

Die Ontologie der Prädikation in Schellings *Die Weltalter*

Markus Gabriel

Spätestens seit der Einleitung in die *Freiheitsschrift* hat Schelling das Identitätsrätsel ins Zentrum seines Denkens gerückt. Dabei verstehe ich unter dem „Identitätsrätsel“ die Frage, wie eine Identitätsaussage sowohl informativ als auch widerspruchsfrei sein kann. Auf den ersten Blick scheint $A=B$ entweder zu bedeuten, daß A nicht wirklich B, sondern eben A ist, oder es handelt sich um einen Widerspruch. „A“ und „B“ beziehen sich entweder auf dasselbe (also auf A oder eben auf B) oder sie beziehen sich wirklich auf A und B, dann ist die Aussage aber falsch bzw. widersprüchlich. Wie Wittgenstein im *Tractatus logico-philosophicus* schreibt:

„Beiläufig gesprochen: Von *zwei* Dingen zu sagen, sie seien identisch, ist Unsinn, und von *Einem* zu sagen, es sei identisch mit sich selbst, sagt gar nichts.“¹

Wittgenstein schließt daraus, daß der mit dem Gleichheitszeichen ausgedrückten Identität keine wesentliche metaphysische (für ihn: logische) Funktion zukommt. Die dahinter stehenden Grundannahmen kann man teilen oder nicht. Fest steht, daß Schelling sich nicht damit begnügt, das Identitätsrätsel zu formulieren, um es dann wegzuradieren, was Wittgensteins Methode im allgemeinen entspricht. Vielmehr fängt Schelling gewissermaßen da an, wo Wittgenstein aufhört.

Bereits in der Phase der Identitätsphilosophie ahnt Schelling, daß das Identitätsrätsel besteht, beginnt seine Philosophie aber erst in der mittleren Phase mit diesem Rätsel. Im Hintergrund steht dabei eine interessante Identitätstheorie des Urteils. Ein Standardeinwand gegen die Identitätstheorie lautet, daß die Kopula „ist“ in „A ist B“ nicht Identität bedeuten kann. Wenn ich sage, daß Peter groß ist, sage ich ja nicht, daß Peter mit Großsein identisch ist. Doch genau

¹ Wittgenstein, L.: *Tractatus logico-philosophicus* (= TLP) Frankfurt/Main 1985, 5.5303, S. 62.

第1部【講演】と【発表】

dies vertritt Schelling nicht, sondern lehnt es mit dem Hinweis ab, daß Identität nicht „Einerleiheit“² heißen müsse. „Einerleiheit“ bedeutet hier *strikte Identität*, die nur dann besteht, wenn A und B in jeder Hinsicht und auf jeder Ebene dieselben Eigenschaften haben: $\forall x \forall y [x = y \Rightarrow \forall E (Ex \Leftrightarrow Ey)]$, wobei „E“ hier, wie gesagt, jede Hinsicht und jede Ebene mit einschließt. In diesem Sinn von strikter Identität könnte $2 + 2$ nicht $= 4$ sein, da $2 + 2$ andere Eigenschaften hat als 4, etwa die, in zwei gleich große gerade natürliche Zahlen unterschieden zu sein, die durch Addition verbunden werden, was für die Zahl nicht gilt. Strikte Identität oder Einerleiheit kann deswegen nur dort bestehen, wo keinerlei Information vermittelt wird, d.h. bei offensichtlichen Tautologien wie

(T) Das einzige Pferd, das Ulrich heißt, ist identisch mit dem einzigen Pferd, das Ulrich heißt.

(T) setzt unter Umständen voraus, daß es ein solches Pferd gibt, worüber man streiten kann. Man kann jedenfalls nicht ohne weiteres offensichtliche Tautologien bilden, da man sonst auch

(T[#]) Das runde Quadrat ist das runde Quadrat.

zuließe. (T[#]) kann nicht wahr sein, da es kein rundes Quadrat geben kann. Aber sobald die anscheinende Nebenbedingung, daß es ein relevantes Pferd gibt, erfüllt ist, handelt es sich bei (T) um einen Fall von Einerleiheit. Doch dies kann mit Identität in der Ontologie nicht intendiert sein. Wenn man etwa eine Identitätstheorie von Leib und Seele (oder zeitgenössischer: Gehirn und Geist) vertritt, behauptet man nicht notwendig, daß Gehirn und Geist genau so dasselbe sind wie das einzige Pferd, das Ulrich heißt, identisch mit sich selbst ist. Dies behaupten allenfalls eliminative Materialisten, wobei diese uns immer eine Erklärung schulden, warum wir verschiedene Ausdrücke, d.h. „Gehirn“ und „Geist“ und verschiedene Sprachen verwenden, um beide Ausdrücke sinnvoll zu verwenden.

Schellings Analyse informativer und widerspruchsfreier Identitätsurteile trägt er besonders

² Auch in den Weltaltern unterscheidet Schelling zwischen „Einerleiheit“ und „Einheit“, vgl. etwa Schelling, F.W.J.: *Die Weltalter*, zit. nach: *Sämmtliche Werke*. Hg. v. K.F.A. Schelling, Bde. I-XIV (urspr. in zwei Abteilungen erschienen: I.Abt., Bd. 1-10 und II. Abt., Bd. 1-4), Stuttgart: 1856-1861 (= SW), hier: SW, IV, 238f.

Die Ontologie der Prädikation in Schellings *Die Weltalter*

deutlich an der folgenden Stelle der *Weltalter* vor, die ich heute ausführlich interpretieren werde. Er behauptet dort, es könne

„zwar nicht gut geradezu gesagt werden: die Seele sey Leib, der Leib Seele; wohl aber, dasselbe, was in dem einen Betracht Leib ist, sey in dem andern Seele. [...] der wahre Sinn eines jeden Urtheils, z.B. des einfachsten, A ist B, sey eigentlich der; das, was A ist, *ist* das, was auch B ist, wobey sich zeigt, wie das Band sowohl dem Subjekt als dem Prädikate zu Grunde liegt. Es ist hier keine einfache Einheit, sondern eine mit sich selbst verdoppelte oder eine Identität der Identität. In dem Satz, A ist B, ist enthalten, erstens der Satz A ist X, (jenes nicht immer genannte *dasselbe*, von dem Subjekt und Prädikat beyde dasselbe sind); zweytens der Satz, X ist B; und erst dadurch, daß diese beyden wieder verbunden werden, also durch Reduplikation des Bandes entsteht drittens der Satz, A ist B.“³

Nehmen wir als Beispiel das Urteil

(U) Peter ist groß.

Schellings Analyse dieses Urteils lautet, daß es ein X gibt, das in der einen Hinsicht Peter und in der anderen Hinsicht groß ist. Dieses X läßt sich pronominal einführen, was Wolfram Hogebe in seiner bahnbrechenden Rekonstruktion von Schellings Prädikationstheorie als „pronominales Sein“ bezeichnet hat.⁴ Das Urteil (U) bezieht sich auf etwas, über das es urteilt, es sei sowohl Peter als auch groß.

Man erkennt dies unter anderem daran, daß das Urteil sich in beiden Hinsichten als falsch erweisen kann. (U) ist sowohl dann falsch, wenn dies nicht Peter (sondern Andreas) ist, als auch, wenn dies zwar Peter, er aber nicht groß ist. Eine dritte Voraussetzung von (U), auf die wir noch zu sprechen kommen werden, ist, daß da überhaupt etwas ist, daß es ein X gibt, das wir dadurch individuieren, daß es sowohl Peter als auch groß ist. Daraus ergibt sich die

³ SW, IV, 240.

⁴ Vgl. dazu Hogebe, W.: *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings »Die Weltalter«*. Frankfurt/Main 1989, bes. §17.

第1部【講演】と【発表】

folgende Analyse von (U):

(U*) $\exists x (Px \ \& \ Gx)$

(U) besteht Schellings Analyse zufolge also aus mindestens zwei wahrheitsfähigen Urteilen, nämlich Px und Gx, was er als die „Reduplikation des Bandes“⁵ bezeichnet. Der Grund dafür ist leicht nachvollziehbar: Im Urteil „Peter ist groß“ hatten wir nur eine Kopula, die sich aber intern verdoppelt in

(U2) „X ist P“

und

(U3) „X ist G“.

Damit scheint sich nun aber auch schon ein fatales Problem zu ergeben. Wenn die Analyse von (U) zu einer Reduplikation geführt hat, erzwingt dies nicht eine Analyse von (U2) und (U3), die eine erneute Reduplikation notwendig macht? Wir hätten dann etwa

(U2*) $\exists y (Xy \ \& \ Py)$

als einen Zwischenschritt akzeptiert. Nennen wir dieses Problem den „Urteilsregreß“. Damit sich dieser fatale Regreß nicht einstellt, müssen wir uns bei Schelling nach einem gut begründeten Regreß-Stopper Ausschau halten. Meine These lautet, daß Schelling in der Tat einen Regreß-Stopper einführt, den er als „Indifferenz“ bezeichnet. Andere Namen, die er dafür verwendet sind „Indifferenzpunkt“ und seit der *Freiheitsschrift* „Ungrund“⁶. Bevor ich

⁵ SW, IV, 240.

⁶ Vgl. zum Begriff und zur Funktion des „Ungrundes“ ausführlicher Gabriel, M.: *Das Absolute und die Welt in Schellings Freiheitsschrift*. Bonn 2006 sowie „Der Ungrund als das uneinholbar Andere der Reflexion. Schellings Ausweg aus dem Idealismus“, in: Ferrer, D./Pedro, T. (Hrsg.): *Schellings Philosophie der Freiheit : Studien zu den Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Würzburg 2012, S. 177-190.

Die Ontologie der Prädikation in Schellings *Die Weltalter*

eine interessante Belegstelle bespreche, möchte ich den dahinterstehenden Gedankengang skizzieren.

Nehmen wir wiederum (U). In der Analyse zeigt sich, daß es etwas gibt, das sowohl Peter ist als auch groß. Dies zeigt sich insbesondere dann, wenn wir verstehen, daß (U) auf mindestens zwei Weisen falsch sein kann. Wenn die große Person dort nicht Peter ist, mag sie immer noch groß sein. Das falsche Urteil war partiell falsch. Daraus folgt, daß „Peter“ nicht pronominal funktioniert, d.h. daß Peter noch kein logischer Eigenname ist, sondern mit einer Beschreibung verbunden ist. Peter ist etwa „die Person, die ich vor einigen Jahren“ kennengelernt habe oder „der Freund von Johanna“. „Peter“ bedeutet nicht: die Person dort. Wir zeigen nicht direkt auf Peter. Aber worauf zeigen wir dann direkt? Schellings Antwort lautet, daß wir nur anerkennen müssen, daß wir auf irgendetwas zeigen, wenn wir von ihm urteilen, es sei groß, was auch immer dieses ist. (U) wäre auch dann wahr, wenn das Große dort lediglich halluziniert ist. Auch ein halluzinierter Farbfleck erschiene zum Beispiel groß, wenn er uns so groß erschiene wie Peter. In einem bestimmten Sinn wäre es weiterhin legitim zu sagen, dieses-Da (der halluzinierte Farbfleck) ist groß, etwa ungewöhnlich groß für ein Nachbild. „X“ in der Analyse von (U) ist deswegen ein Platzhalter, es steht für „was auch immer es ist, worauf ich mich beziehe“, es ist ein allgemeiner logischer Eigenname, der in jeder Instanz genau objektiv bestimmt ist, weshalb wir uns hinsichtlich seiner auch täuschen können.

Aber worin genau liegt der anzunehmende kategoriale Unterschied zwischen dem Urteil, Dieses-Da sei Peter und dem Urteil, Peter sei groß? Der Kontrast, der Schelling vorschwebt, kommt zum Vorschein, wenn wir uns vor Augen führen, daß wir uns nicht fragen können, ob Dieses-Da wirklich Dieses-Da ist, während wir uns fragen können, ob Dieses-Da wirklich Peter ist. „Dieses-Da“ ist ein logischer Eigenname mit der besonderen Eigenschaft, allgemein zu sein, da alles zu einem Dieses-Da werden kann, sobald wir ein Urteil fällen. Das allgemeine pronominale Sein wird erst dadurch individuiert, daß wir uns mit normalen Urteilen auf etwas beziehen und dann erkennen, daß diese Fähigkeit voraussetzt, daß da irgendetwas ist (was auch immer es sei), worauf wir uns beziehen. Dieses irgendetwas ist gleichgültig relativ auf die Beschreibungen, die wir verwenden müssen, um es erkennbar zu machen, um es epistemisch zu individuierten. Der Urteilsregreß wird durch die Einführung logischer Eigennamen und damit eines allgemeinen logischen Eigennamens unterbrochen. (U2) lautet eigentlich

第1部【講演】と【発表】

(U2**) Dieses-Da ist Peter.

Daraus läßt sich nicht wiederum entnehmen

(U2***) Es gibt ein Dieses-Da dergestalt, daß Dieses-Da ein Dieses-Da ist: $\exists d (Dd d)$.

Bei (U2***) handelt es sich um einen Ausdruck von Indifferenz, d.h., es wird keinerlei Information mehr vermittelt. Damit verstößt (U2***) gegen ein Kriterium dafür, daß wir von einem Urteil sprechen, nämlich in der Hinsicht, in der wir zwischen Subjekt und Prädikat überhaupt noch unterscheiden können.

„Denn in keinerley Urtheil, selbst nicht in dem bloß wiederholenden Satz noch in der Erklärung wird eine Einerleyheit, sondern immer eine wirkliche Zweyheit verstanden, ohne welche die Einheit selbst keinen Sinn hätte.“⁷

Wenn wir von Diesem-Da lediglich behaupten, daß es ein Dieses-Da ist und keinerlei weitere Information über Dieses-Da zur Verfügung steht, haben wir die Position der „Gleich-Gültigkeit“⁸ erreicht. Für alles gilt nämlich, daß es ein Dieses-Da ist. Daraus leitet Schelling nicht, wie etwa der logische Atomismus Russells, ab, daß wir eine grundierende Referenzschicht annehmen müssen, mit der vertraut sind, was Russell als „knowledge by acquaintance“⁹ bezeichnet hat. Schelling vermeidet von vornherein die Annahme einer entsprechenden Protokollsprache, die nur aufzeichnet, daß da ein Dieses-Da ist, indem er erkennt, daß wir es auf dieser Ebene nicht mit echten Urteilen zu tun haben.

An dieser Stelle möchte ich zwei Einwände diskutieren, die die Sache erhellen.

Der *erste* Einwand sagt, daß es viele Eigenschaften gibt, die alles Seiende gemeinsam hat: die Eigenschaft, mit sich identisch zu sein; die Eigenschaft, Etwas zu sein, das Eigenschaften hat;

⁷ SW, IV, 239.

⁸ SW, IV, 238.

⁹ Vgl. den klassischen Aufsatz Russell, B.: „Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society (New Series)*, Vol. XI (1910-1911), S. 108-128.

Die Ontologie der Prädikation in Schellings *Die Weltalter*

die Eigenschaft, nur dann beschrieben werden zu können, wenn bestimmte logische Gesetze oder Regeln akzeptiert werden usw. Diese Eigenschaften kann man als *metaphysische* bzw. als *logische Eigenschaften* bezeichnen.¹⁰ Ein-Dieses-Da-Sein scheint nur eine solche metaphysische bzw. logische Eigenschaft unter vielen zu sein, d.h. eine Eigenschaft, die auf alles zutrifft, das überhaupt etwas ist. Traditionell könnte man logisch-metaphysische Eigenschaften auch kurzum als *ontologische Eigenschaften* bezeichnen.¹¹ In diesem Fall wäre es eine willkürliche Entscheidung Schellings, den Urteilsregreß durch Rekurs auf die Eigenschaft ein-Dieses-Da-zu-sein anzuhalten. Man könnte jede x-beliebige ontologische Eigenschaft wählen und käme zu unterschiedlichen Ergebnissen.

Dieser Einwand übersieht allerdings, daß die Eigenschaft, Ein-Dieses-Da-zu-Sein, eine Eigenschaft ist, die individuierend auf alle Gegenstände zutrifft, was ich mit dem Begriff des allgemeinen logischen Eigennamens anvisiert habe. Dieses-Da ist bereits individuiert, was wir im Urteil zum Ausdruck bringen. Wenn ich urteile, daß Dieses-Da Peter ist und daß Peter groß ist, ist Dieses-Da kein anonymes Irgendetwas.¹² Es ist genau Dieses-Da, daß in der einen Hinsicht Peter und in der anderen groß ist. Dies entspricht übrigens Aristoteles' Distinktion zwischen erster Materie (πρώτη ὕλη) und Diesem-Da (τὸδε τι). Während die erste Materie eigenschaftslos und unstrukturiert ist, ist jedes Dieses-Da bereits individuiert, weshalb wir uns mit Urteilen auf Dieses-Da beziehen können. Über die erste Materie können wir nichts aussagen, über Dieses-Da schon. Schelling hält den Urteilsregreß nicht dadurch an, daß er einen in sich undifferenzierten Gegenstand, etwa „das Absolute“ einführt, wie Hegel ihm bekanntlich in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* vorgeworfen hat.¹³ Vielmehr entdecken wir in der Analyse des Urteils, daß wir uns auf eine in sich differenzierte Wirklichkeit beziehen, die aus Individuen besteht, wobei wir diese Individuen begrifflich in

¹⁰ Vgl. dazu Colin McGinn: *Logical Properties: Identity, Existence, Predication, Necessary Truth*. New York 2000.

¹¹ Aus verschiedenen Gründen lehnen ich diese Identifikation ab. Vgl. dazu ausführlich Gabriel, M.: *Fields of Sense. A New Realist Ontology*. Edinburgh 2014 (i. Ersch.).

¹² Zum anonymen Irgendetwas, das er als „n'importe-quoi“ bezeichnet vgl. Garcia, T.: *Forme et Objet. Un Traité des Choses*. Paris 2011, v.a. S. 29-31.

¹³ Vgl. natürlich die berühmte Stelle in der „Vorrede“ der *Phänomenologie des Geistes*, wo Hegel vom „A = A“ spricht und schreibt: „Dies Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fodernden Erkenntnis entgegensetzen, - oder sein *Absolutes* für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis.“ (Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg 1988, S. 13)

第1部【講演】と【発表】

unsere Urteilspraktiken einbinden, indem wir sie als allgemeine logische Eigennamen verwenden, d.h. als Dieses-Da. Ich sehe diese Überlegung im Hintergrund der folgenden entscheidenden Passage, die ich ausführlich zitiere und zur Diskussion stellen möchte:

„Eine andere Art der Einheit [im Unterschied zur Einerleiheit, M.G.] aber ist die, welche zugleich mit dem Gegensatz hervortritt, indem der zusammenziehende Wille sich zum Band [= Kopula, M.G.] von Subjekt und Objekt macht. Denn da er auf diese Art, als das erste Wirkende, die Mitte oder ein gemeinsames und zusammengewachsenes von beyden ist, so sind die beyden Entgegengesetzten beziehungsweise auf ihn die völlig gleichen Formen der Existenz und werden existentiell gleich, da sie wesentlich ungleich sind und sich wie Höheres und Niederes verhalten. Es ist diese existentielle Gleichheit, oder die Gleichheit beyder Principien in Bezug auf das Existirende, die wir durch die Gleich-Gültigkeit oder die Indifferenz beyder bezeichnet haben.“¹⁴

Der Regreß-Stopper erscheint in dem Augenblick als solcher, in dem wir den Regreß identifizieren. Er tritt deswegen „zugleich mit dem Gegensatz hervor“, wie Schelling schreibt. Dies bedeutet aber, daß wir nicht davon ausgehen müssen, es gebe eine an sich undifferenzierte Materie, ein einziges Dieses-Da, das wir durch Urteile gleichsam spalten und in Individuen verwandeln. Dieser Vorgang bliebe völlig unverständlich, weshalb Schelling in den *Weltaltern* vom Gedanken einer Emanation aus der Einheit oder einem Abfall vom Absoluten Abstand nimmt.¹⁵

Man kann sich dem Gedankengang etwas weniger spekulativ auch folgendermaßen annähern. Gottlob Frege hat ein sinnvolles Kontextprinzip vorgeschlagen: „Nur im

¹⁴ SW, IV, 238.

¹⁵ Vgl. etwa SW, IV, 228: „Wodurch wurde diese Seligkeit bewogen, ihre Lauterkeit zu verlassen und herauszutreten in das Seyn? – Dies ist der gewöhnliche Ausdruck der Frage über das Verhältniß der Ewigkeit zum Seyn, des Unendlichen zum Endlichen. Aber es ist schon oft bemerkt worden, es sey unmöglich, daß diese Lauterkeit je aus sich selbst heraustrete, unmöglich, daß sie etwas von sich absondere, ausstoße, oder daß sie überhaupt nach außen wirke. Sie kann ewig nur in sich selbst bleiben: nur innere Bewegungen lassen sich in solcher Innigkeit denken; ja auch dieses läßt sich nicht einmal sagen, daß in ihr etwas vorgehe; denn sie ist ganz Eins mit ihrem Thun, und es selber.“

Die Ontologie der Prädikation in Schellings *Die Weltalter*

Zusammenhang eines Satzes bedeuten die Wörter etwas.“¹⁶ Dies heißt, daß weder „Peter“ noch „ist groß“ an sich eine Bedeutung unabhängig davon haben, daß sie in einen Satz eingebunden sind. Es gibt demnach keine semantischen Atome, die unabhängig von ihrer Artikulation im Urteil Bedeutung haben. Dennoch können wir Urteile analysieren, was Schelling selbst unternimmt, indem er die „ersten Gesetze jedes Urtheils“¹⁷ formuliert. In der Analyse des Urteils erkennen wir die Reduplikation und stoßen damit auf die Indifferenz als notwendigen Regreß-Stopper. Dabei sind wir berechtigt anzunehmen, daß es nicht nur ein einziges Dieses-Da gibt, sondern daß „Dieses-Da“ eben ein allgemeiner logischer Eigenname ist. Wir erkennen durch die Analyse des Urteils, daß es eine in sich differenzierte Wirklichkeit gibt, auf die wir uns beziehen, selbst wenn wir uns häufig in der genaueren Bestimmung der Elemente dieser Wirklichkeit täuschen.

Der *zweite* Einwand besagt, daß Schelling willkürliche Kriterien verwendet, um den Urteilsbegriff zu definieren. Z.B. sagt er ausdrücklich, daß man nur dann urteilt, wenn man mindestens zwei Begriffe verwendet.¹⁸ Genau diese Voraussetzung erlaubt ihm, den Regreß anzuhalten, da er auf diese Weise zwischen Indifferenz (Einerleiheit) und Einheit unterscheiden kann. Allerdings stehen Schelling hier durchaus zusätzliche Argumente zur Verfügung. Insbesondere kann er darauf hinweisen, daß er von Urteilen und etwa nicht von Propositionen oder Tatsachen spricht. In einem Urteil stellen wir einen Gedanken als wahr vor. Wir behaupten, daß dies-und-das der Fall ist oder daß der Gedanke „G“ wahr ist. Eine solche Behauptung hat wenig Sinn, wenn wir behaupten, daß $A = A$ oder daß $A A$ ist. Denn selbst wenn man eine solche Behauptung als *wahr* oder gar als logisch wahr bezeichnen mag, handelt es sich um keine sinnvolle *Behauptung*. Denn wir behaupten nur dann die Wahrheit eines Gedankens, wenn diese umstritten oder bestreitbar ist. Bei Wittgenstein liest man, einmal mehr mit leicht anderer Stoßrichtung:

„Die Identität der Bedeutung zweier Ausdrücke läßt sich nicht *behaupten*. Denn, um

¹⁶ Frege, G.: *Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Darmstadt 1961, § 62, vgl. auch §§ 60, 106. Vgl. Wittgensteins Variante, die im einzelnen sehr verschiedene Implikationen hat, TLP 3.3: „Nur der Satz hat Sinn; nur im Zusammenhange des Satzes hat ein Name Bedeutung.“

¹⁷ SW, IV, 239.

¹⁸ SW, IV, 239.

第1部【講演】と【発表】

etwas von ihrer Bedeutung behaupten zu können, muß ich ihre Bedeutung kennen: und indem ich ihre Bedeutung kenne, weiß ich, ob sie dasselbe oder verschiedenes bedeuten.“¹⁹

Wie Hölderlin und Hegel hört Schelling im Wort „Urteil“ den Ausdruck „Teil“. Das Urteil ist die Teilung einer Einheit, die ihm vorhergeht. Diese vorhergehende Einheit formulieren wir als Einerleiheit und entdecken dabei den Regreß-Stopper. Allerdings wissen wir durch unsere Praxis des Urteilens, daß der Regreß-Stopper in sich differenziert sein muß. Er erfüllt zwar jedes Mal dieselbe Funktion, ist aber jedes Mal durch ein anderes Dieses-Da ersetzbar.

Schelling drückt diesen Gedanken auch mit der Behauptung aus, „daß ein jedes Seyende zugleich Seyendes und Nichtseyendes seyn müsse, indem das Seyn eben das Nichtseyende an ihm ist.“²⁰ Wolfram Högere hat den Begriff einer „Distinktionsdimension“ eingeführt, d.h. einer Dimension, die wir in sich unterscheiden, indem wir Unterschiede treffen.²¹ „Das Seyn“ scheint mir hier genau einer solchen Distinktionsdimension zu entsprechen. Nehmen wir an, wir hätten eine vereinfachte Distinktionsdimension, die nur durch den Begriff des Rot-Seins gebildet wird. Wir differenzieren diese nun dadurch, daß wir sagen, der Tisch sei rot. Der Tisch erscheint damit innerhalb der Distinktionsdimension. Er ist ein Rot-Seiendes. Dies bedeutet aber, daß das Rot-Sein damit nicht etwa selbst ein Rot-Seiendes geworden ist. Das Rot-Sein kann in einer Distinktionsdimension, die durch die Röte gebildet wird, selbst nicht als etwas Rotes erscheinen.

Man kann „das Seyn“ auch mithilfe des folgenden Gedankenexperiments verstehen. Nehmen wir einmal an, wir lebten in einer Welt, in der alle Gegenstände rot sind. In diesem Fall würde

¹⁹ TLP, 6.2322.

²⁰ SW, IV, 239.

²¹ Högere, W.: *Echo des Nichtwissens*. Berlin 2006, S. 317f.: „Jede Einführung von basalen Unterscheidungen nimmt diese Distinktionsdimension in Anspruch. Sie lässt sich daher von anderen Räumen nicht mehr unterscheiden, ja kann überhaupt nicht positiv gekennzeichnet werden, und doch brauchen wir sie, weil wir sonst kein Universum durch unsere Unterscheidungen erzeugen könnten. Sie ist der semantisch völlig diaphane Hintergrund aller semantischen Kontraste, transzendente Bedingung ihrer Möglichkeit.“ Vgl. dazu auch im Ausgang von Högere Arbeiten meinen Beitrag zur Högere-Festschrift: „Die Welt als konstitutiver Entzug“, in: Kreis, G./Bromand, J. (Hrsg.): *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*. Berlin 2010, S. 85-100. Zu Högere Philosophie vgl. auch mein „Zum philosophischen Ansatz Wolfram Högere“, in: Gabriel, M./Halfwassen, J. (Hrsg.): *Gadamerprofessur 2006. Wolfram Högere: »Die Wirklichkeit des Denkens.«* Heidelberg 2007, S. 84-104.

Die Ontologie der Prädikation in Schellings *Die Weltalter*

die Behauptung, ein Gegenstand sei rot, diesen nicht von anderen Gegenständen unterscheiden. Nehmen wir nun eine andere Welt, die Grün-Welt, in der alle Gegenstände grün sind. Wir können uns unzählige Welten vorstellen, in der es jeweils genau eine Eigenschaft gibt, die alle in ihr erscheinenden Gegenstände teilen, so daß genau diese Eigenschaft nicht informativ zugesprochen werden kann. Denn in einer Welt, in der alles rot ist, werden wir über keinen Gegenstand nur dadurch informiert, daß wir über ihn erfahren, er sei rot. Die allgemeine Idee einer Eigenschaft, die zufällig auf alles zutrifft, d.h. die allgemeine Idee einer Distinktionsdimension, unabhängig von der Frage, welche Eigenschaft dies in einer Welt genau sein mag, ist „das Seyn“. „Das Seyn“ ist deswegen niemals ein Seiendes, obwohl es intern differenziert ist in alle Seienden. Schelling schreibt selbst, daß „das Seyn“ intern differenziert ist.

„Auch im Seyn also ist Wechsel von Scheidung und Einung; oder vielmehr die Scheidung zwischen Seyn und Seyendem ist bedingt durch die Scheidung im Seyn und beide fallen zusammen.“²²

Für diese Annahme gibt es gute Gründe. Der wichtigste ist der, daß wir im Ausgang vom differenzlosen Sein nicht erklären könnten, wie es überhaupt zum Urteil kommt. Eine in sich undifferenzierte Wirklichkeit vom Typ *apeiron* können wir nicht in differenzierte Verhältnisse überführen.

Wenden wir uns erneut der Lösung des Identitätsrätsels zu. Wie gesagt, besteht dieses in der Frage, wie Identitätsaussagen jemals sowohl informativ als auch widerspruchsfrei sein können. Für strikte Identität ist dies nicht möglich. Deswegen unterscheidet Schelling zwischen Einerleiheit und Einheit. Greifen wir nun Freges Grundidee auf, die unsere Problematik teilweise erhellt. Frege löst das Identitätsrätsel in „Über Sinn und Bedeutung“ durch die Einführung des Sinnbegriffs.²³ Bekanntlich behauptet er, daß es in einer Identitätsaussage stets etwas gibt, worauf zwei Ausdrücke sich verschieden beziehen. Es gibt folglich immer eine Differenz des Sinns, der Arten des Gegebenseins, bei einer

²² SW, IV, 248.

²³ Frege, G.: „Über Sinn und Bedeutung“, in: Ders.: *Funktion – Begriff – Bedeutung*. Hrsg. von M. Textor, Göttingen 2007, S. 23-46.

第1部【講演】と【発表】

Identität der Bedeutung. Die Aussage „Der Abendstern ist der Morgenstern“ bzw. „Abendstern = Morgenstern“ bedeutet, daß es etwas gibt (nämlich den Planeten Venus), das morgens auf die eine und abends auf die andere Weise erscheint. Dasselbe erscheint auf zwei verschiedene Weisen. Diese Hinsichtenunterscheidung erlaubt es Frege, das Identitätsrätsel zu lösen. Doch damit vertritt er genau die Position Schellings, daß es ein X gibt, das sowohl Morgenstern als auch Abendstern ist.

Der Unterschied liegt nun scheinbar darin, daß Frege dieses X identifiziert, indem er es als „Venus“ anspricht. Allerdings funktioniert dies nicht ohne weiteres. Denn, wie Frege, selbst einräumt, hat der Eigenname „Venus“ selbst einen Sinn, er präsentiert den Stern etwa als dasjenige, was den beiden Erscheinungen als Abendstern und als Morgenstern zugrundeliegt. Damit entsteht der Regreß. Hier denkt allerdings auch Frege weiter, indem er ähnlich wie Schelling eine allgemeine Bedeutung einführt, d.h. eine Bedeutungsvariable, die wir mit keiner Beschreibung, mit keinem Sinn, vollständig erschöpfen können, so daß die Behauptung, „Venus“ sei das Zugrundeliegende eigentlich schon eine unzulässige Vereinfachung ist.

„Der Sinn eines Eigennamens wird von jedem erfaßt, der die Sprache oder das Ganze von Bezeichnungen hinreichend kennt, der er angehört; damit ist die Bedeutung aber, falls sie vorhanden ist, doch immer nur einseitig beleuchtet. Zu einer allseitigen Erkenntnis der Bedeutung würde gehören, daß wir von jedem gegebenen Sinne sogleich angeben könnten, ob er zu ihr gehöre. Dahin gelangen wir nie.“²⁴

Frege löst das Problem leider lediglich pragmatisch, indem er annimmt, daß eine Bedeutung, d.h. etwas, worauf wir uns beziehen, bereits vorliegt: „wir setzen eine Bedeutung voraus.“²⁵ Frege selbst formuliert den Einwand, daß wir uns dabei täuschen können. Manchmal hielten wir etwas für unabhängig von unserer Vorstellung existierend, das es nicht wirklich ist. In diesen Fällen hätten unsere Aussagen in seinen Augen immer noch einen Sinn, aber keine Bedeutung.

²⁴ Frege: „Über Sinn und Bedeutung“, S. 24f.

²⁵ Frege: „Über Sinn und Bedeutung“, S. 28.

Die Ontologie der Prädikation in Schellings *Die Weltalter*

„Nun können wir uns in jener Voraussetzung freilich irren, und solche Irrtümer sind auch vorgekommen. Die Frage aber, ob wir uns vielleicht immer darin irren, kann hier unbeantwortet bleiben; es genügt zunächst, auf unsere Absicht beim Sprechen und Denken hinzuweisen, um es zu rechtfertigen, von der Bedeutung eines Zeichens zu sprechen, wenn auch mit dem Vorbehalte: falls eine solche vorhanden ist.“²⁶

Schelling hingegen begnügt sich nicht mit einer pragmatischen Lösung. Denn er erkennt, daß wir nicht mit einem einheitlichen Bedeutungsblock rechnen können, einem Maximalgegenstand, dessen Existenz wir voraussetzen. Wir müssen vielmehr weitere Annahmen über dasjenige treffen, dessen Identität wir behaupten. Man kann *Die Weltalter* geradezu als einen Versuch rekonstruieren, die minimalen Bedingungen dafür zu finden, daß wir voraussetzen können, daß wir uns manchmal auf etwas beziehen, das bereits vor der Bezugnahme hinreichend individuiert existierte. Es geht Schelling darum, Individuation unabhängig von begrifflicher oder propositionaler Individuation zu denken. Wir stützen nicht einer an sich unartikulierten Wirklichkeit begriffliche oder satzförmige Individuationsbedingungen über. Dies bedeutet aber, daß wir auch nicht mit einem jeder Differenz gegenüberstehenden Sein rechnen können. Die Distinktionsdimension kann nicht in dieser Weise vereinheitlicht gedacht werden. Oder noch einmal Schelling:

„Auch im Seyn also ist Wechsel von Scheidung und Einung; oder vielmehr die Scheidung zwischen Seyn und Seyendem ist bedingt durch die Scheidung im Seyn und beide fallen zusammen.“²⁷

Ich verstehe diese Aussage folgendermaßen. Wenn wir von etwas urteilen, es sei so-und-so, tritt es vor einem Hintergrund an Möglichkeiten und Wirklichkeiten hervor. Wir haben irgendetwas ausgewählt und in Verbindung mit möglichen Prädikaten gebracht. Nun könnte man der Meinung sein, der Bereich, aus dem wir auswählen, sei in sich prädikativ undifferenziert. Ein Argument dafür könnte man daraus ableiten, daß unsere Prädikationen

²⁶ Frege: „Über Sinn und Bedeutung“, S. 28f.

²⁷ SW, IV, 248.

第1部【講演】と【発表】

mit einem Unterschied zwischen (sättigenden) Gegenständen und ihren Eigenschaften (ausgedrückt durch ungesättigte Funktionen) rechnen, während die Wirklichkeit wohl kaum aus freischwebenden Gegenständen einerseits und freischwebenden Eigenschaften andererseits besteht. Die Wirklichkeit ist prädikativ gesättigt. Prädikativ müßte die Wirklichkeit demnach undifferenziert sein. Doch damit übersieht man Schellings Haupteinsicht: *Jede Aussage über die Wirklichkeit findet deswegen in der Wirklichkeit statt, weil man etwas über die Aussage aussagen kann.* Wenn wir in unseren Urteilen von der Sättigung abstrahieren können, um die Eigenschaftsfunktion „... ist ein E“ zu gewinnen, findet dieser Vorgang seinerseits in der Wirklichkeit statt.

Ich habe diesen Grundgedanken, den man in verschiedenen Varianten auch bei Fichte und Hegel findet, an anderer Stelle als „transzendente Ontologie“ bezeichnet.²⁸ Damit meine ich jede Ontologie, die in Rechnung stellt, daß Urteile, Meinungen, Überzeugungen, Propositionen usw., immer zu der Wirklichkeit gehören müssen, auf die sie sich beziehen. Deswegen können wir uns über Urteile genau so täuschen wie über andere Gegenstände, weil wir uns eben auf sie fallibel beziehen können. Die prädikative Spaltung, das Ur-Teil, findet mitten im Sein statt, womit der Dualismus eines monistischen Seins auf der einen und der pluralen diskursiven Praktiken auf der anderen Seite *a limine* überwunden ist. Damit begibt sich Schelling erst gar nicht auf das Terrain der Cartesischen Annahme, es gäbe einerseits geistlose Ausdehnung (*res extensa* = Welt) und andererseits den falliblen Geist (*res cogitans*). Geist und Welt lassen sich gar nicht sinnvoll so unterscheiden, daß man sie zwei völlig verschiedenen Bereichen zuordnet. Diese Idee übernimmt Schelling offensichtlich von Spinoza. Allerdings unterstellt er, daß wir genau deswegen annehmen sollten, unsere Urteile fänden mitten in der Wirklichkeit statt, die sich nicht hinter den Urteilen befindet. Wenn ich urteile, daß Friedrich urteilt, daß es regnet, befindet sich hinter der Tatsache, daß Friedrich urteilt, nicht noch einmal ein wirkliches Ereignis, das sich von Friedrichs Urteilen unterscheidet.

Abschließend möchte ich noch eine weitere ziemlich radikale Innovation Schellings diskutieren, die ihn von der klassischen abendländischen Metaphysik absetzt. Ein Ausdruck dieser Innovation ist der folgende Satz: „Die Priorität steht im umgekehrten Verhältniß mit

²⁸ Vgl. Gabriel, M.: *Transcendental Ontology: Essays in German Idealism*. New York/London 2011.

Die Ontologie der Prädikation in Schellings *Die Weltalter*

der Superiorität“²⁹. Die klassische abendländische Metaphysik hat bis Schelling angenommen, daß das Erste in der metaphysischen Ordnung auch das Gute sei, da das Erste als *archê* eingeführt wurde, die alles andere überhaupt sein läßt. Wenn es überhaupt etwas gibt, muß es das Ordnungsprinzip geben, das demnach die Grundlage der Existenz ist. Nun sieht Schelling deutlich, daß nicht alles schon deswegen „gut“ zu nennen ist, weil es existiert oder überhaupt etwas ist. Daraus schließt er, daß die Grundlage der Existenz bestenfalls neutral hinsichtlich des Wertes ist. Wolfram Hogebe bringt dies auf den Punkt, wenn er schreibt:

„Schelling ist wie kein zweiter, Nietzsche eingeschlossen, der inneren Möglichkeit eines Sinnlosigkeitsverdacht nachgegangen mit dem Ergebnis, daß es überhaupt keinen von diesem »Verdacht« freien Sinn gibt, wenn anders die Frage danach, was es heißt, daß etwas existiert, nur radikal genug gestellt wird. Denn der Quellgrund der Sinnlosigkeit ist gerade das Existieren selbst. Will sagen: was wir zuletzt unter Sein verstehen, ist etwas, was allem Sinn zuvorgekommen ist. In dieser Einsicht offenbarte sich schließlich das *Weltgeheimnis* für Schelling so: *Sein ist Unsinn*.“³⁰

Schelling unterscheidet deswegen seit der *Freiheitsschrift* auch zwischen dem Ungrund (dem Ersten) und der Liebe. Die Liebe ist dasjenige, was über das potentiell sinnlose Sein hinausgeht. Sie ist sein Name für gelungene Verhältnisse. Im prädikativen Bereich wäre die Liebe ein wahres Urteil, das sich überraschend auf etwas bezieht, dessen Identität wir bisher nicht konstatiert hatten. Die Liebe ist das Band, wie Schelling immer wieder mit Platon sagt, sie ist dasjenige, was in einem wahren Urteil den Regreß erfolgreich aufhebt. „Existenz ist Eigenheit, ist Absonderung; die Liebe aber ist das Nichts der Eigenheit, sie sucht nicht das ihre und kann darum auch von sich selbst nicht existierend seyn.“³¹

Der Begriff der Liebe führt eine dritte Dimension in die Prädikationstheorie ein. Die erste Dimension ist die Indifferenz, d.h. die Dimension des allgemeinen logischen Eigennamens Dieses-Da. Diese Dimension entspricht der Voraussetzung einer von sich her bereits individuierten Distinktionsdimension, auf die wir uns im Urteilen beziehen. Die zweite

²⁹ SW, IV, 238.

³⁰ Hogebe: *Prädikation und Genesis*, S. 13.

³¹ SW, IV, 231.

第1部【講演】と【発表】

Dimension sind die Urteile selbst, die nur einen Teilbereich der ersten Dimension abdecken, da wir ja keineswegs die gesamte Wirklichkeit prädikativ artikuliert haben. Diese beiden Dimensionen sind Formen der „Absonderung“, indem sie einerseits aus Individuen und andererseits aus Individuenvariablen bestehen, die wir im Urteil explizit individuieren und damit beschreiben. Damit haben wir aber noch nicht verstanden, wie innerhalb der ersten und der zweiten Dimension eine Vereinheitlichung stattfinden kann. Ebenso wenig haben wir einen Begriff dafür, wie die erste und die zweite Dimension zusammenhängen, wobei der prominenteste Kandidat für diesen Zusammenhang Wahrheit wäre. Schelling selbst spricht hier in einem Atemzug einerseits von „Geist“ und andererseits von „Liebe“.³² In meiner Rekonstruktion handelt es sich hier um Synonyme für den Gedanken einer Allgemeinheit, die mehr ist als die Summe aller logischen Eigennamen, d.h. um einen Zusammenhang, der nicht nur durch Abstraktion entsteht. „Geist“ und „Liebe“ bedeuten, daß die Welt eine genuine Tatsachenstruktur aufweist, die wir in wahren Urteilen artikulieren. Der traditionelle Name dafür war „Intelligibilität“. Die Intelligibilität des Seienden wurde diesem aber aufgrund der Zuweisung einer metaphysischen Ordnungsprinzips zugesprochen, was Schelling ablehnt, weil er nicht mit Intelligibilität, sondern mit Sein beginnt, das noch nicht Sinn ist.

Vor diesem Hintergrund hat Schelling auch Denker der Hoffnung, allen voran natürlich Ernst Bloch, beeinflußt, weil er eine Denkform anbietet, die der Welt nicht schon eine gute, schöne und wahre Ordnung unterstellt, sondern die darauf zielt, mit Handlungen und Urteilen Intelligibilität herzustellen. Dabei sieht Schelling insbesondere, daß Ordnung fragil und kontingent ist, was mit der uralten Idee unvereinbar ist, daß die Welt in eine Notwendigkeit, eine *anankê*, eingebettet ist. Schelling verteilt die Funktionen der *archê* entsprechend auf drei Dimensionen, wobei er diese drei Dimensionen, wie im letzten Vortrag diskutiert, als echte Dimension der Zeit versteht.

³² Zur prädikationstheoretischen Rekonstruktion des Geistbegriffs vgl. auch die Bemerkung Hogrebes in *Prädikation und Genesis*, S. 102, wo Hogrebe als „Propositionsvariable oder Propositionsdimension“ einführt, was sich von der Distinktionsdimension, dem Sein, unterscheiden ließe.

シェリング『世界年代』の述定存在論

マルクス・ガブリエル

翻訳：小野 純一

遅くとも『自由論』の序論以降、シェリングは同一性の謎を自分の思考の中心へ寄せてきている。この場合、私は「同一性の謎」を、いかにして同一性の命題が情報を与えかつまた無矛盾的でありうるかという問いとして理解する。一見、 $A=B$ は、 A が実際は B ではなくまさに A 、あるいはある一つの矛盾が問題となっているように思われる。「 A 」と「 B 」は同一のもの（従って A でありかつ B でもあるもの）か、もし両者が実際に A と B に関係するなら、この命題は偽ないし矛盾である。例えばヴィトゲンシュタインは『論理哲学論考』にこう書いている。

「ついでに言う、二つのものについて同一だと述べるのは無意味であり、一つのものについてそれ自身と同一だと述べることは、何事すら述べていない」¹。

ヴィトゲンシュタインはそこから、いかなる本来の形而上的（彼にとっては論理的）機能も等号で表現された同一性には対応しないと推論する。その背景にある基本前提は共有可能か不可能なものである。確かなのは、ヴィトゲンシュタインの方法一般に相当するものを消し去る目的で同一性の謎を定式化することにシェリングが満足していないことである。むしろシェリングはいわばヴィトゲンシュタインが切り上げたところから取り掛かるのである。

既に同一哲学期にシェリングは同一性の謎が存立することを予感しているが、彼の哲学は中期になって初めてこの謎とともに始まるのである。その際、背後には判断にかんする興味深い同一性理論がある。この同一性理論に対する標準的異論は、「 A は B である」における繫辞「ist [である]」は同一性を意味しないというものである。私がペーターは大きいと述べるとき、私はペーターが大であることと同一だとは述べていない。だが、まさしくこれはシェリングの見解を代弁するものではなく、むしろシェリングは同一性が「同一さ [Einerleiheit]」²を必ず

¹ Wittgenstein, L.: Tractatus logico-philosophicus (=TLP) Frankfurt/Main 1985, 5.5303, S. 62.

² 『世界年代』でもシェリングは「同一さ」と「統一性」を区別している。例えば、次を参照。F.W.J.: Die

第1部【講演】と【発表】

しも意味しないという示唆でもってこの見解を退ける。「同一さ」はここでは厳正な同一性 [strikte Identität] > を意味し、これは A と B が、全ての観点および全ての水準で同一の性質を有する限りで成り立つ。つまり、 $\forall x \forall y [x = y \Rightarrow \forall E (Ex \Leftrightarrow Ey)]$ であり [訳注：全ての x と y に次のことが妥当する、すなわち x が y と同一なら、導かれるのは、x への全ての述定は y へのそれと等価である]、この場合ここでの「E」はまた前述のように全観点と全水準をも含む。この厳正な同一性という意味で $2+2=4$ ではありえない。というのも、 $2+2$ は 4 とは異なる性質を持つからである。前者は例えば二つの同様の大きさの偶数の自然数に区別されているが付加により結合している性質で、数に当てはまらないものである。厳正な同一性もしくは同一さは従って情報が一切媒介されないところ、つまり次のような明らかなトートロジーの場合でしか成り立ちえない。

(T) ウルリヒという唯一の馬はウルリヒという唯一の馬と同一である。

(T) は事情次第でまだ他にそういう馬がいると争いうることを前提にする。いずれにせよ無造作には明らかなトートロジーを立てられない、そうでなければ

(T[#]) 丸い正方形は丸い正方形である。

すら認めることになる。 (T[#]) は、丸い正方形は存在しないゆえに、真ではありえない。しかし、妥当する馬が存在するという見かけ上の付帯条件が満たされるや、(T) に関しては同一さの事例が問題になる。だがこれは存在論における同一性をもっては意図されえない。仮に肉体 [Leib] と靈魂 [Seele] (あるいはより現代的には脳 [Gehirn] と精神 [Geist]) の同一性理論を支持するとき、ウルリヒという馬がそれ自身と同一であるのと同じように脳と精神が同一だという主張が必然的になされているのではない。そういう主張はせいぜい消去主義的唯物論者 [eliminative Matelialisten] のなすところだが、その場合でも依然として彼らは、なぜ我々が「脳」や「精神」という異なった表現と異なった言葉を用い、その結果なぜなぜ両表現を有意義に用いることが出来るのか我々に説明する義務がある。

情報提供的でかつ無矛盾的な同一性判断のシェリングによる分析は、『世界年代』の次の箇所できりわけ明瞭に示されており、今日、私はこの箇所を詳細に解釈しようと思う。シェリン

Weltalter, zit. nach: *Sämtliche Werke*. Hg. v. K.F.A. Schelling, Bde. I-XIV (urspr. in zwei Abteilungen erschienen: I. Abt., Bd. 1-10 und II. Abt., Bd. 1-4), Stuttgart: 1856-1861 (= SW), hier: SW, IV, 238f.

シェリング『世界年代』の述定存在論

グはこう主張している。

「確かにまさしく靈魂は肉体であり肉体は靈魂だとは言われずとも、しかしある点で肉体である同じものが別の点では靈魂であるとは十分いわれよう。[...] 各判断もしくは最も分かり易い判断 $A=B$ の真なる意義とは元来、 A であるものが B でもあり、その場合、いかに紐帯 [Band] が主語にとっても述語にとってもともに基礎をなしているかが示されるということである。ここではそれは単純な一性 [einfache Einheit] ではなく、自分自身で倍加された [verdoppelte] 一性あるいは同一性の同一性である。 A は B であるという命題には、第一に A は X であるという命題（主語と述語がともにそれによって同一であり、毎回名指されるのではないあの＜同一のもの＞）、第二に X は B であるという命題が含まれている。そして、これら両者が再び結び付けられることで、すなわち紐帯の重複 [Reduplikation] によって初めて、第三として、 A は B であるという命題が成立する」³。

次の判断を例にとろう。

(U) ペーターは大きい。

この判断のシェリングによる分析は、ある X が存在し、それはある観点ではペーターであり別の観点では大である、というものである。この X は代名詞的に導入されるもので、ヴォルフラム・ホーグレーベはシェリング述定理論の画期的再構成のなかで「代名詞的存在 [proniminales Sein]」と特徴付けた⁴。判断 (U) は、それがペーターでもありかつ大きくもであると判断される何かに関連付けられているのである。

とりわけ、判断が両方の観点で偽と証明されうることによってこれは認識される。(U) は、これがペーターでなければ（たとえばアンドレアス）偽であるし、なおかつこれがペーターであつても大きくなければ偽である。(U) の三つ目の前提で、我々がこれから取り上げることになるのは、そもそもそこに何かあること、ある X が存在し、これを我々はペーターでもありかつ大きくもあるということで個体化している。そこから (U) に対する次の分析がもたらされる。

³ SW, IV, 240.

⁴ これに関しては次を参照。Hogrebe, W.: *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings »Die Weltalter«*. Frankfurt/Main 1989, bes. §17.

第1部【講演】と【発表】

(U*) $\exists x (Px \ \& \ Gx)$

[訳注：少なくとも x があり、それは Px かつ Gx である。P はペーター、G は大]

(U) は、シェリングの分析に従えば最低二つの真理適合的 [wahrheitsfähig；真偽の区別が可能] 判断、つまりシェリングが「紐帯の重複」⁵と特徴付けた Px と Gx からなる。その根拠は容易く跡付けうる。判断「ペーターは大きい」において我々はただ一つの繫辞をもち、それは次の二つのように内的に倍加されている。

(U2) „X ist P“

(U3) „X ist G“

しかしこれに伴いここでもまた早くも致命的な問題がもたらされるように思われる。もし、(U) の分析が重複へと至ったなら、このことは必然的に新たな重複をなす (U2) と (U3) の分析を強要しないだろうか。その場合、中間段階として

(U2*) $\exists y (Xy \ \& \ Py)$

を受け入れたであろう。この問題を「判断後退 [Urteilsregreß]」と名付けよう。この致命的後退が生じないように、我々はシェリングのなかによく根拠付けられた後退停止装置 [Regreß-Stopper] の出現を待ち受けて見る必要がある。私のテーゼは、実際にシェリングはある後退停止装置を導入し、それを「無差異 [Indifferenz]」と特徴付けるというものである。彼がこの代わりとして用いたほかの名称は「無差異点」と『自由論』以降は「無根拠 [Urgrund]」である⁶。興味深い例証箇所を吟味するまえに、その背後にある思考の道筋を素描したい。

再度、(U) を取り上げよう。分析ではペーターでありなおかつ大きいなにかが存在することが示されている。このことはとりわけ、(U) が最低二つの仕方で偽でありうることを我々が理

⁵ SW, IV, 240.

⁶ 「無根拠」の概念と機能に関しより詳細には次を参照。Gabriel, M.: *Das Absolute und die Welt in Schellings Freiheitsschrift*. Bonn 2006、および „Der Ungrund als das uneinholbar Andere der Reflexion. Schellings Ausweg aus dem Idealismus“, in: Ferrer, D./ Pedro, T. (Hrsg.): *Schellings Philosophie der Freiheit : Studien zu den Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Würzburg 2012, S. 177-190.

シェリング『世界年代』の述定存在論

解するときに示される。そこにいる大きな人物がペーターでない場合、この人物は依然として大きいかもしれない。偽の判断は部分的に偽であった。そのことから結論されるのは、「ペーター」が代名詞的に機能するのではなく、つまりペーターは未だ論理的固有名ではなく、記述と結び付いているということである。ペーターは、例えば「私が数年前に知り合った人物」あるいは「ヨハンナの友達」である。「ペーター」が意味するのは、あそこのあの人、ではない。我々は直接にペーターを指差すのではない。しかし、では我々は、何を直接に指差すのか。シェリングの答えは、それが大きかろうとこれが何であろうと、我々がそれについて判断する際に自分たちが何かを指差していることさえ認めればよいというものである。(U) は従って大きいものを幻視していても真であろう。また幻視された染みも、例えばそれがペーターと同じくらい大きく見えるなら、大きいように思われるだろう。特定の意義において、このもの [Dieses-Da] (幻視された染み) が大きい、残像にしてはほとんど異常なほど大きいということは、さらに正当であろう。(U) についての分析における「X」はしたがって場所を確保するものである。「X」は「それが何であろうと、私が関係する何か」を指しており、それは一つの一般的論理的固有名であり、いかなる審級においても客観的に確定されており、それゆえ我々はそれに関し判断も誤りうるのである。

では、このものがペーターであるという判断と、ペーターは大きいという判断の想定すべき範疇的差異 [der anzunehmende kategoriale Unterschied] は正確にはどこにあるのか。シェリングの念頭にある相違が姿を現すのは、このものが本当にペーターか疑問に思う一方で、このものが本当にこのものなのか疑問に思うことは出来ないことを我々が自分に分からせるときである。「このもの」は、一般的であるという特別の性質をもつ論理的固有名である。というのも、我々が判断を下すや、何でもこのものになりうるからである。我々が普通の判断で何かに関係し、(それがなんであろうと) 我々が関係するなにかがそこにあることをこの能力が前提にしていることを我々が認識することではじめて一般的代名詞存在は個体化される。認識できるようにするために、認識論的に個体化するために、この何かは用いねばならない記述に関しては無記である [gleichgültig]。判断後退は、論理的固有名とそれに伴う一般的論理的固有名の導入によって中断される。次のような言い方が (U2) の本来のあり方である。

(U2**) このものはペーターである。

ここからさらに次のような判断を引き出すことは出来ない。

(U2***) このものは一つのこのものであるという限りでひとつのこのものが存在する。つまり、

第1部【講演】と【発表】

∃dd (DDdd).

(U2***) では無差異の表現が問題になっている。つまり、なんらの情報ももはや媒介されない。それゆえ、我々がそもそもまだ主語と述語を区別できる観点で、我々が判断について述べるための基準に抵触している。

「というのも、同一さは、いかなる判断においても、単なる反復する命題や説明においてさえも理解されず、むしろつねにある現実的二元性が理解され、それなしでは一性すらなんの意義ももたなかろう」⁷。

我々が、このものに関し、それがこのものであり、このものについてそれ以上情報を一切役立てられないことを単に主張するなら、我々は「中立 [Gleich-Gültigkeit]」の立場に達している⁸。すなわち、それはこのものであるということが全てに当てはまる。ここからシェリングは、例えばラッセルの論理的原子論がするようには、基礎付ける指示基層 [eine grundierende Referenzschicht] を我々は想定せねばならないとは推論しない、とは導き出さない。この指示基層は我々のよく習熟しているもので、ラッセルが「直知による知識 [knowledge by acquaintance]」⁹として特徴付けたものである。シェリングは、我々がこの水準では本当の判断に関与していないと認めることで、そこにこのものがあることを書き留めることとしない対応記録用言語の想定を始めから回避している。

ここで私は問題を明らかにする二つの反論を検討したい。

第一の反論は、全ての存在者が共有する多くの性質があるというものである。自分自身と同一であるという性質、諸性質を持つ何かであるという性質、特定の論理的法則や規則が認められてはじめて記述されうるという性質など。これらの性質を<形而上的性質>もしくは<論理的性質>と特徴付けうる¹⁰。あるひとつのこのものであることは、多くの中の一つのそうした形而上的もしくは論理的性質、つまりおよそ何かであるもの全てに当てはまる性質であるとは思われない。伝統的には、論理的形而上的性質も要するに存在論的性質として特徴付けられ

⁷ SW, IV, 239.

⁸ SW, IV, 238.

⁹ 次の古典的論文を参照。 Russell, B.: „Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society (New Series)*, Vol. XI (1910-1911), S. 108-128.

¹⁰ これについては次を参照。 Colin McGinn: *Logical Properties: Identity, Existence, Predication, Necessary Truth*. New York 2000.

シェリング『世界年代』の述定存在論

よう¹¹。この場合、それは、このものであることという性質へ立ち戻ることによって判断後退を停止するというシェリングの恣意的決断であろう。任意の X の存在論的性質をどれでも選べようし、様々な結論へ至りえよう。

この異論はただし次の事実を見落としている。あるひとつのこのものであるという性質は、全ての対象に個体化しつつあてはまる性質であり、このことに私は一般的論理的固有名という概念で狙いを定めたのであった。このものは既に個体化されていて、これを我々は判断において表現へもたす。このものがペーターであり、ペーターは大きいと私が判断するとき、このものは匿名の何かではない¹²。それはまさに、ある観点でペーターであり別の観点で大きいこのものである。ところでこれは第一質料 (πρώτη ὕλη) とこのもの (τόδε τι) のアリストテレスの区別に対応している。第一質料には性質がなく構造化されていないのに対し、このものはどれも既に個体化されていて、それゆえ我々はこのものに判断でもって関係できる。第一質料については何も叙述できないが、このものにはできる。ヘーゲルが周知のとおり『精神現象学』の序文でシェリングを非難したが、「絶対者」のごとき自己において差異化されていない対象を導入することによってシェリングは判断後退を停止するのではない¹³。むしろそれよりも、我々はこの判断分析に以下のことを見出す。自己において差異化された一つの現実性 [Wirklichkeit] に我々は関係し、この現実性は緒个体からなるが、そこで我々はこれらの个体を概念的に我々の判断方法 [Urteilspraktiken] に組み込み、そうすることで我々はそれらの个体を一般的論理的固有名として、つまりこのものとして使用する。私はこの考察を以下の決定的な一節を背景に捉えており、その一節を逐一引いて議論の対象にしたい。

「[引用者：同一さとは違って] ある別の種類の一性はしかし、同時に対立とともに現れ出て、その結果、収斂する意志 [der zusammenziehende Wille] は自らを主語と述語の紐帯 [引用者：繫辞 Kopula] へとなす。というのも、その時この意思は第一作用 [das erste Wirkende]、中間 [die Mitte]、あるいは両者の共通の結合したものであるから、二つの

¹¹ 様々な理由から私はこの同定を認めない。これに関し詳しくは次を参照。Gabriel, M.: *Fields of Sense. A New Realist Ontology*. Edinburgh 2014 (i. Ersch.).

¹² 匿名の何か [anonymes Irgendetwas] は次を参照。そこで著者は „n'importe-quoi“ と呼んでいる。Garcia, T.: *Forme et Objet. Un Traité des Choses*. Paris 2011, v.a. S. 29-31.

¹³ 当然ながら『精神現象学』序文の有名な箇所を参照。そこでヘーゲルは「A=A」について述べ、こう書いている。「絶対者において全ては等しいというこの一なる知を、区別しつつ満たされる、あるいは満たすことを探し求める認識に対抗して持ち出すこと、あるいはよく言うように、全ての牛が黒い夜をその絶対と偽ることは、認識にある空虚のもつ単純さである。」(Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg 1988, S. 13)

第1部【講演】と【発表】

対立者はむしろ意思に対し全く同じ実存形式であり、実存的に同じになる。というのもそれらは本質的には同じでなく、より高次のものやより低次のもののように振舞うからである。それは、この実存的同等性 [existenzielle Gleichheit] あるいは実存するものに関して両原理の同等性であり、我々はこの同等性を両者の無記 [Gleich-Gültigkeit] あるいは無差異 [Indifferenz] によって特徴付けたのだった¹⁴。

後退停止装置は、我々が後退を同定するような場で即座に現れる。それゆえ、シェリングが書くように、後退停止装置は「同時に対立とともに現れ出」る。これが意味するのはしかし、我々は、それ自身で差異化されていないある質料、つまりある唯一つのこのもの、があり、これを我々は判断によって徐々に分裂し複数の個体へ変化させるという仮定からは始める必要はないということである。この経過は完全に理解不能なものに留まろうし、それゆえ、シェリングは『世界年代』では一者からの流出あるいは絶対者からの離散という考えに距離をとる¹⁵。

あまり思弁によらず以下のようにしてもこの考えの進め方に近づける。ゴットロープ・フレーゲは「一つの文の関係の中においてのみ語は何かを意味する」という有意義な文脈原理を提案した¹⁶。つまり、「ペーター」も「は大きい」もそれ自身では、それらが一つの文の中で結び付けられていることと切り離しては意味を持たないということである。従って、分節化と切り離されて判断において意味を有する意味論的原子は存在しない。しかしながら我々は判断を分析できるのであり、そういったことをシェリング自身は、「あらゆる判断の第一法則」¹⁷を定式化することで企てている。判断分析において我々は重複を認識し、それとともに必須の後退停止装置としての無差別に遭遇する。その際、ある唯一のこのものがあるだけでなく、「このもの」はまさに一つの一般的論理的固有名であると我々が考えるのは正当である。たとえ我々が頻繁にこの現実性の諸要素のより正確な確定を誤るにしても、我々が関係するひとつの

¹⁴ SW, IV, 238.

¹⁵ 例えば以下を SW, IV, 228 ページを参照：「何によって浄福は純粋さを離れ存在に現出するよう勧められたのか。これは存在に対する永遠、有限なものに対する無限なものとの関係についての問いの日常的表現である。この純粋さが自分自身から現出することは不可能であるか、何かを自分と隔絶し閉め出すことは不可能である、あるいは純粋さがそもそも外部へ向かって作用することは不可能であると既に何度も言われている。純粋さは自分自身の中に永遠に留まる。ただ内的運動のみそのような内密さにおいて思考可能になる。これもまた一度ならず、その内で何かが生じると言うことができる。というのも、それはその行為と全く一つであり、それ自身であるから」。

¹⁶ G. フレーゲ『算術の基礎：数の概念に関する論理的数学的研究』（1961年、ダルムシュタット）62節、また60および106節参照。個別には非常に異なった含みを持つヴァイトゲンシュタイン版参照のこと。『論理哲学論考』3.3「文だけが意義を持つ。文の連関の中でのみ名は意味を持つ」。

¹⁷ SW, IV, 239.

シェリング『世界年代』の述定存在論

自己において差異化された現実があることを判断分析によって我々は認識する。

第二の反論は、シェリングが判断概念を定義するために恣意的な基準を用いているというものである。たとえば彼は人は最低二つの概念を用いた場合のみ判断をすると明確に述べている¹⁸。まさにこの前提により彼は後退を保持してしまう。というのも、このようにして無差異（同一さ）と一性を彼は分けうるからである。ただシェリングはここで十分に補足的な論拠を用意している。とりわけ彼は自分がもろもろの判断について語り、たとえば緒命題や緒事実について語っているのではないことを指し示せる。ある判断において我々はある考えを真であると提示する。あれやこれが話題であり、考え「G」が真であると我々は主張しているのである。もし我々がA=AもしくはAはAであると主張したなら、そのような主張は意義に乏しい。というのも、たとえそのような主張は〈真〉であるか、あまつさえ論理的に真であると表されるかもしれないにしても、有意義な〈主張〉にはなっていないのである。なぜなら、考えの真実性に異論の余地があるかありうる場合にのみ、我々はその考えの真実性を主張するのである。ヴィトゲンシュタインにまたもや幾分違う対峙方向ながらも次の文章が見出される。

「二つの表現の意味の同一性は〈主張〉できない。というのも、両表現の意味について何か主張できるには、私は両者の意味を知っていねばならない。つまり、私が両者の意味を知っていることによって、私は両者が同一か違うことを意味するかが分かるからである」¹⁹。

ヘルダーリンやヘーゲル同様、シェリングは「判断」という語に「部分」という表現を聞き取る。判断は、判断に先立つ一性の分割である。この先立つ一性を我々は同一さとして定式化し、その場合に後退停止装置を見出す。もちろん判断するという我々の実践によって後退停止装置がそれ自身において差異化されているはずだと我々は知っている。判断停止装置は、確かに毎回、同一機能を果たすが、毎回別のこのものによって代替が利く。

シェリングはこの考えを、「存在が存在に付随する非存在であるために各存在者は同時に存在者であり非存在者でなければならない」²⁰という主張で表現する。ヴォルフラム・ホーグラーベは「区別の次元 [Distinktionsdimension]」という概念、つまり違いを的確に捉えるため

¹⁸ SW, IV, 239.

¹⁹ TLP, 6.2322.

²⁰ SW, IV, 239.

第1部【講演】と【発表】

にそれ自身において我々が区別する次元の概念を導入する²¹。「存在」はここでまさにそのような区別の次元に対応するように私には思われる。赤であるという概念によってのみ形成されている単純化された区別の次元が我々にはあると仮定しよう。この次元を我々はいま机は赤いと述べることによって差異化する。それにともない机は区別の次元のうちに現れる。机はある赤であるものである。これはしかし、赤であることがそれゆえひとつの赤であるものになったのでは決してないことを意味する。赤さにより形成される区別の次元において、赤であることはそれ自体、何か赤いものとしてではなく生じうる。

以下の思考実験を使っても「存在」は理解できる。全ての対象が赤い世界に我々は住んでいると一度仮定しよう。この場合、ある対象が赤いという主張はこの対象をほかの対象から区別しないであろう。今度は、別の世界、全ての対象が緑である緑世界を仮定しよう。我々は、ちょうど一つの性質をそれぞれ持つ無数の世界を想像できる。そこに現れる全ての対象はこの性質を分有し、その結果、まさにこの性質は情報を与えるものとは認められえない。というのも、全てが赤である世界で我々は、ある対象が赤であるところこの対象について経験することによってのみでは、我々は何らの対象についても知らされてはいないからである。偶然に全てに当てはまるある性質という一般観念、つまり区別の次元という一般観念は、これがある世界では正確にどの性質であるかという問いとは無関係に、「存在」なのである。従って「存在」は内的に全ての存在者に対し差異化されていても、決してある一つの存在者なのではない。シェリングは自ら「存在」は内的に差異化されていると書いている。

「それゆえ「存在」においても分離と融合の交替がある。あるいはむしろ、存在と存在者の間の分離は、存在における分離によって条件付けられており、両者は一致している」²²。

この想定には十分な理由がある。最も重要な理由は、差異化されていない存在から出発しても、

²¹ 「基礎となる諸区分を導入する時はいつでも区別の次元が要求される。それは従って他の空間からもはや区別されず、全く積極的に特徴付けられもしないが、しかし我々はそれが必要である。なぜならそうでなければ我々の区分によって宇宙を生み出せないからである。それは全意味論的対照項の意味論的に完全に透明な背景、その可能性の超越論的条件である」(Hogrebe, W.: *Echo des Nichtwissens*. Berlin 2006, S. 317f.). またこれに関しホーグレーベの業績から出発したホーグレーベ記念論文集への私の寄稿を参照: „Die Welt als konstitutiver Entzug“, in: Kreis, G./Bromand, J. (Hrsg.): *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*. Berlin 2010, S. 85-100. ホーグレーベ哲学についてはまた以下の私の論文を参照: „Zum philosophischen Ansatz Wolfram Hogrebes“, in: Gabriel, M./Halfwassen, J. (Hrsg.): *Gadamerprofessur 2006. Wolfram Hogrebe: »Die Wirklichkeit des Denkens.«* Heidelberg 2007, S. 84-104.

²² SW, IV, 248.

シェリング『世界年代』の述定存在論

我々は一体どのように判断に至るか説明できないだろうというものである。我々はアペイロンのようなタイプの自らにおいて差異化されていないある現実性を差異化された諸関係に移行させることは出来ない。

改めて我々は同一性の謎の解決に取り組もう。上述のようにこの謎はどのようにして同一性の命題があるときは情報を与えるものであり、また無矛盾的でありうるのかという問いにある。厳正な同一性にとってこれは不可能である。それゆえシェリングは同一さと一性を区別する。ここで我々の問題点を部分的に明らかにするフレーゲの基本的観念を取上げよう。フレーゲは「意義と意味について」において意義の概念を導入することで同一性の謎を解く²³。周知のように、彼は二つの表現が異なって関連付けられるあるものが常に同一性の命題には存在すると主張する。従って常に意味の同一性の場合には、意義の差異、与えられてある仕方の差異がある。「宵の明星は明けの明星である」あるいは「宵の明星＝明けの明星」という命題は、朝には一方の仕方で夕には他方の仕方で現れる何かがある（つまり、金星という惑星）ことを意味する。同一のものが二つの異なった仕方で現れるのである。この観点の区別によりフレーゲは同一性の謎を解決できる。これにより、彼は、ある X が存在し、それは宵の明星でも明けの明星でもあるというシェリングの立場を支持するのである。

おそらく違いは、フレーゲがこの X を金星だということで差異化することにある。ただこれは簡単には機能しない。というのも、フレーゲも認めるように、「金星」という固有名自身は意義を有し、宵の明星として、また明けの明星としての両現象の基礎をなすものとして惑星を呈示している。これにより後退が生じる。ただし、ここでフレーゲもシェリングのように、ある一般的意味つまり意味の可変性を導入することによって、さらに考察する。我々は意味の可変性をいかなる記述を持ってしても、またいかなる意義をもってしても論じ尽くすことは出来ない。それゆえ「金星」が基礎となるものだという主張は本来すでに許されていない単純化である。

「ある固有名の意義は、自分が属する言語もしくは記号の全てを十分に知る者全てに把握される。しかし、これにより意味は、それがあつ場合は、一面的にしか照らし出されない。意味の全面的認識には、我々が与えられた意義全てによつて、その意義が意味に属するかどうか直ちに知らされる必要があるが、この認識に我々は決して達しない」²⁴。

²³ Frege, G.: „Über Sinn und Bedeutung“, in: Ders.: *Funktion – Begriff – Bedeutung*. Hrsg. von M. Textor, Göttingen ²2007, S. 23-46.

²⁴ Frege: „Über Sinn und Bedeutung“, S. 24f.

第1部【講演】と【発表】

残念ながらフレイゲは、一つの意味つまり我々が関与する何かは、「我々はある意味を前提する」²⁵と既に呈示されていることを想定することで、この問題を実用的にしか解決しない。フレイゲは自ら我々はその場合に誤認しようと述べている。我々は時に実際にはそうでない何かを我々の想像とは無関係に存在するとみなすだろう。この場合、我々の命題は、フレイゲにしてみれば、依然意義はあっても意味はないだろう。

「さて我々はそのような前提において、もちろん間違いうるし、そのような間違いは生じた。我々はもしかすると常に間違うのかという問いにはここでは答えないでおく。ひとまず、そのような意味が存在するという保留の下に、ある記号の意味について話すことを正当化するため話し考える際に、我々の意図に言及することで十分である」²⁶。

これに対しシェリングは実用的な解決には満足しない。というのも彼は我々がある一性的な意味の塊を、つまりその存在を前提にする最大対象を当てに出来ないと認識しているからである。我々は、その同一性を我々が主張するものについて、さらなる想定を必要とする。まさに「世界年代」を次のような試みとして再構築できる。つまり、すでに関連付けの前に個体化されて存在した何かを我々は時に指し示すことが我々には前提可能であることに対する最低条件を見出す試みとして。個体化を概念によるあるいは命題による個体化に依存せず思考することがシェリングでは問題になっている。我々はそれ自体で分節化されていない現実性に概念によるまたは文形式による個体化条件をかぶせない。しかしこのことが意味するのは、あらゆる差異に相対立する一つの存在を我々は当てにも出来ないということである。区別の次元は、このように一性化されて思考されることはできない。もう一度シェリングを引こう。

「それゆえ「存在」においても分離と融合の交替がある。あるいはむしろ、存在と存在者の間の分離は、存在における分離によって条件付けられており、両者は一致している」²⁷。

この叙述を私は次のように理解する。我々が何かを、それはしかじかであると判断するとき、可能性と現実性の背景の前へとそれは現れ出る。我々は何らかのものを選出し、可能な述語

²⁵ Frege: „Über Sinn und Bedeutung“, S. 28.

²⁶ Frege: „Über Sinn und Bedeutung“, S. 28f.

²⁷ SW, IV, 248.

シェリング『世界年代』の述定存在論

と関連付けたのである。このとき我々がそこから選び出す領域はそれ自身においては述語的には差異化されていないという見解を主張できよう。その論拠は以下のことから導き出せよう。つまり、我々の述定は（満たされている）対象とその諸性質（満たされていない機能によって表現される）との間の違いを前もって考えに入れるが、それに引き換え現実性は無礙に浮動する諸対象からなる一方、他方では無礙に浮動する諸性質からなっている。現実性は述語的に満たされているのである。現実性はそれゆえ述語的には差異化されていない。こうして人は〈現実性についてのあらゆる命題はそれゆえ現実性の中で行なわれる。なぜなら人は命題について何か叙述できるからである〉というシェリングの主要な洞察を見逃す。「～はEである」という性質機能を獲得するために我々は判断において「機能が」満たされていることを断念できるとき、この断念の成り行きは現実性において行なわれる。

私はフィヒテやヘーゲルにおいても様々な変化形で見出されるこの基本思想を別の場所で「超越論的存在論」と名づけた²⁸。この言葉で私が意味する存在論は、現実性に関する判断・見解・信念・命題などが常に現実性に属さねばならないことを考慮に入れる存在論である。それゆえ我々は他の対象について誤認するのと同様、判断を誤りうる。なぜなら、我々は判断・見解・信念・命題などについてまさに誤りを免れない形で関与しているからである。述語的分裂、判断は、存在のただ中で生じる。このことにより一方で一元論的な存在の二元論、他方で複数の推論的实践は、当初より克服されているのである。これに伴いシェリングは、一方には精神のない広がり（延長をもつ実体 *res exensa*=世界）と他方には誤りを免れない精神（思惟する実体 *res cogitans*）というデカルト的想定領域へとまずは全く赴かない。精神と世界は両者を完全に異なる領域に分類する仕方では全く有意義に区別はされえない。この観念をシェリングは明らかにスピノザから受け継いでいる。ただし、彼は次のことが正しいと前提している。すなわち、まさにそれゆえに、現実性のただ中において我々の判断は行なわれるのであり、この現実性は諸判断の後にあるのではないと我々は想定せねばならない。フリードリヒは雨が降っていると判断すると私が判断するとき、フリードリヒが判断するという事実の背後に、フリードリヒの判断と異なる現実的な出来事がまだもう一つあるのではないのだ。

最後にわたしはもう一つのかなりラディカルなシェリングの新機軸を論じたい。それによってシェリングは古典的な西洋形而上学から離脱する。この新機軸の表現は次の「優先は優越と逆の関係にある」²⁹という文が示している。古典的な西洋形而上学はシェリングまでは次のように考えてきた。原初のもとは形而上学的秩序では善でもある。というのはそもそも他の全て

²⁸ Vgl. Gabriel, M.: *Transcendental Ontology: Essays in German Idealism*. New York/London 2011.

²⁹ SW, IV, 238.

第1部【講演】と【発表】

を存在させるアルケー [archê; 万物の根源] として原初のものが導入される。もし、そもそも何かが存在するなら、秩序の原理がなければならない。その原理は従って存在の基礎である。ここにおいてシェリングは明確に次のことをみている。つまり、それが存在するから、あるいはそもそも何かであるからという理由だけで、全てが「善」であると呼ばれるべきではない。そこから彼は、存在の基礎は価値の観点からせいぜい中立的であると結論する。ヴォルフラム・ホーグレーベは次の文章でこのことの核心に迫っている。

「ニーチェを含めシェリング以外誰も無意味さの疑いの内的可能性を追求し次のような成果をもたらしたものはいない。何かが存在するとはどういうことかという問いがひたすら十分ラディカルに問われる限り、この《疑い》から自由な意義はそもそも存在しない。無意味さの起源がまさに存在することそのものなのである。言いたいのは、我々が最終的に存在という言葉で理解するのは、あらゆる意義に先んじる何かである。この洞察において〈世界の秘密〉がついにシェリングに自らを啓示する、〈存在とは非意義である〉と」³⁰。

シェリングはそれゆえ『自由論』以来、無根拠（原初のもの）と愛をも区別する。愛は、可能的に無意義な存在から超え出る何かである。愛とは成功した関係にシェリングが与えた名称である。述語的領域では愛は真なる判断で、それは我々がこれまでその同一性に気づかなかつたものへ驚きつつ関与する判断である。愛は紐帯である、まさにシェリングが繰り返しプラトンを引き合いに出し言うように。愛は、真なる判断において後退を止揚するのに成功するものである。「存在は固有性であり、隔離である。愛はしかし固有性の無であり、愛は自らを求めず、それゆえ自分自ら存在することはありえない」³¹。

愛の概念は第三の次元を述定理論に導入する。第一の次元は無差異、つまり一般的論理的固有名であるこのものの次元である。この次元は自らによって個体化された区別の次元という前提に対応し、我々は判断において自らをこの次元に関係づける。第二の次元は、判断自体であり、我々は決して現実性全体を述語的に分節化したことはないゆえ、判断は第一次元の一部のみと重なる。これら二つの次元は、それらが一方で諸個体から他方で個体の可変性から成る「隔離」の形式であり、個体の可変性を我々は判断において詳細に個体化し、それによって記述する。それゆえ我々はしかなおどのように第一と第二の次元の中で一性化が生じうるのか理解していない。同じく殆ど我々は第一と第二の次元がどのような関係にあり、そこで主要候

³⁰ Hogrebe: *Prädikation und Genesis*, S. 13.

³¹ SW, IV, 231.

シェリング『世界年代』の述定存在論

補者がこの関係にとって真実であるのだが。ここでシェリング自身は一息に一方で「精神」もう一方で「愛」について述べる³²。私は再構成にあたりここでは一般性の思考の同義語を扱った。一般性は、論理的固有名全ての総体以上のもので、つまり私は抽象化だけによって生起するのではない関係を扱ったのである。「精神」と「愛」が意味するのは、世界がひとつの本物の事実構造を示し、我々はこれを真なる判断において分節化することである。これにたいする伝統的な名称は「叡智」である。シェリングが叡智ではなくいまだ意義ではない存在から始めるゆえに、形而上的秩序原理の指示に基づいてシェリングが拒否したものに存在者の叡智が属することが認められる。

この背景の前でシェリングはまた希望の思想家に、当然誰よりもエルンスト・ブロッホに影響を与えた。なぜなら、シェリングは、世界を始めから善、美、真の秩序下におくのではなく、行為と判断によって叡智を打ち立てることを目指す思考様式を提供するからである。その場合にシェリングがとくに見据えるのは、秩序が儼く偶然的事であることであり、このことは、世界が必然性、アナンケー [anankê; 普遍的必然性] に埋め込まれているという非常に古い観念と一致していない。シェリングはアルケー [archê] の機能を機能に応じて三つの次元に分ける。その際、彼はこれら三つの次元を、私のもう一つの講演「シェリング『世界年代』における時間哲学」で論じるように、時間の本当の次元として理解している。

³² 精神概念の述定理論的再構成に関し *Prädikation und Genesis* の 102 頁におけるホーグレーベの見解を参照。そこでホーグレーベは命題可変性ないし「命題の次元 [Propositionsvariable oder Propositionsdimension]」としてを区別の次元、つまり存在と区別できるものを導入する。

Die Zeitphilosophie in Schellings *Weltaltern*

Markus Gabriel

Wie der Titel von Schellings Monumentalprojekt, *Die Weltalter*, schon ankündigt, geht es in diesem unabgeschlossen gebliebenen Werk um Zeit bzw. um Geschichte. Schelling verwendet verschiedene Vokabeln, die anzeigen, daß er einen radikalen Neuansatz unternimmt: Er spricht von „Werden“, „Proceß“, „Zeit“ und „Geschichte“ sowie von „Genealogie“¹, gar von „der ganzen Genealogie der Zeit“².

Es hat verschiedene Versuche gegeben, Schellings Ansatz in eine Tradition einzureihen, vorzugsweise in eine christlich inspirierte Variante des Neuplatonismus. Wenn dies überhaupt interessant wäre, dann allenfalls deshalb, weil wir es Anfang des neunzehnten Jahrhunderts mit einer völlig andersartigen historischen Konstellation zu tun haben, die sich unter anderem dadurch auszeichnet, daß sie mit Kant und Fichte über jeden Neuplatonismus im engeren Sinne hinauszusein scheint. Denn Kant und Fichte sowie in ihrem Gefolge tonangebende Romantiker oder Goethe, mit denen Schelling in persönlichem Austausch stand, mögen zwar irgendwie von Platon inspiriert gewesen sein. Aber entscheidend ist, daß Platon nicht mehr selbstverständlich ist. Schelling schreibt in einer Zeit, die das Ende der Antike beklagt, die vom Tod der antiken Götter handelt und die im Begriff ist, sich vom Christentum zu entfernen. Dabei stellt er sich die Frage, was von der Antike angesichts der neuzeitlichen Philosophie noch bleibt.

Schelling wurde immer wieder der ambivalente Status bescheinigt, einerseits bis in die Antike zurückzugreifen und andererseits das zwanzigste Jahrhundert philosophisch zu antizipieren. Dies drückt sich schon dadurch aus, daß er in der Tat von Platon ausgeht, diesen aber schon durch die Brille Kants und umgekehrt interpretiert. Hier wie sonst gilt allerdings, daß wir in

¹ Schelling, F. W. J.: *Weltalter-Fragmente*. Schellingiana Bd. 13.1, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, S. 169 (zit.: *Weltalter-Fragmente*).

² Schelling, F. W. J.: *Die Weltalter*, zit. nach: *Sämmtliche Werke*. Hg. v. K.F.A. Schelling, Bde. I-XIV (urspr. in zwei Abteilungen erschienen: I.Abt., Bd. 1-10 und II. Abt., Bd. 1-4), Stuttgart: 1856-1861 (= SW), hier: SW, IV, 287.

Die Zeitphilosophie in Schellings *Weltaltern*

Rechnung stellen müssen, wie ein moderner Autor seine Vorgänger interpretiert, anstatt mit einem primitiven Geschichtsmodell davon auszugehen, daß es eine geistige Kausalität gibt, die sich etwa von Platon auf Plotin und dann vermittelt durch Böhme (oder andere Zwischenstufen) wiederum auf Schelling überträgt. Bei Schelling wird es besonders deutlich, daß ein Autor seine Vergangenheit dadurch verändert, daß er sie neu deutet, und genau dies ist ein Aspekt des Projekts der *Weltalter*. Es geht Schelling wesentlich darum, das Verhältnis zur Vergangenheit zu verstehen, was für ihn ausdrücklich bedeutet, „das Falsche von dem Wahren, das Irrige vom Rechten in den erhaltenen Überlieferungen zu sondern.“³ Seine Auseinandersetzung mit der Zeit ist auch eine Auseinandersetzung mit der Philosophiegeschichte, es handelt sich auch um hermeneutische Zeit, um die Zeit des Verstehens in einer uns fremden Vergangenheit verfaßter Texte.

Im allgemeinen geht es mir in meinem Vortrag allerdings nicht um Einflüsse der Philosophie vor Schelling auf Schelling oder auf Schellings Einflüsse auf seine Nachfahren, zu denen auch wir heute gehören, indem wir über Schelling sprechen. Was mich an Schelling interessiert, ist ein eigenständiger Beitrag, seine eigene Lösung von Problemen, die er sich stellt. Hierbei spielen *Die Weltalter* eine wichtige Rolle, da sie Teil eines Projekts darstellen, das Schelling ca. 20 Jahre beschäftigt hat.

Meine Hauptthese lautet, daß Schelling neue Dimensionen der Zeit entdeckt hat, die wir noch kaum adäquat verstanden haben. Denn wir denken immer noch, daß die Zeit primär nach dem physikalischen Modell verstanden werden sollte, demzufolge die Zeit, wenn überhaupt, nur eine Dimension hat bzw. nur eine Dimension ist. Schelling wendet dagegen ein, daß das Modell, nach dem wir Zeit verstehen sollten, drei dynamische Dimensionen hat, die er u.a. „wahre Vergangenheit“, „eigentliche Gegenwart“ und „wirkliche Zukunft“ nennt.⁴ Dabei sind diese als „Weltalter“ verstanden durch radikale Brüche gekennzeichnet, die Schelling immer wieder unter Rückgriff auf existentielle Zeit verdeutlicht.⁵

³ SW, IV, 217.

⁴ 234. Schelling spricht in den *Weltaltern* ausdrücklich vom „dynamischen Geist jedes Philosophiren“ (SW, IV, 215).

⁵ Vgl. etwa SW, IV, 222f.: „Wäre die Welt, wie einige <sogenannte> Weise <gemeynt> haben, eine rück- und vorwärts ins Endlose auslaufende Kette von Ursachen und Wirkungen; so gäbe es im eigentlichen Verstande weder eine Vergangenheit noch eine Zukunft. [...] Wie wenige kennen eigentliche Vergangenheit! Ohne kräftige, durch Scheidung von sich selbst entstandene, Gegenwart gibt es keine. Der Mensch, der sich seiner Vergangenheit nicht entgegensetzen fähig ist, hat keine, oder vielmehr er

第1部【講演】と【発表】

Wie schon gesagt, kann man die *Weltalter* auch als eine hermeneutische Zeit- oder Geschichtsphilosophie lesen, d.h. als eine Auseinandersetzung mit der Möglichkeit des Fortschritts in der Philosophie durch die Neulektüre klassischer Texte, wie dies paradigmatisch von Heidegger und Gadamer praktiziert wurde. Diesen Aspekt werde ich in meinem Vortrag weitgehend beiseite lassen. Stattdessen konzentriere ich mich auf Schellings Verteidigung eines existentiellen Zeitbegriffs. Da seine Zeitphilosophie in den *Weltaltern* eng mit seiner Prädikationstheorie und diese wiederum mit seiner Theorie der Modalitäten Notwendigkeit, Kontingenz, Möglichkeit und Wirklichkeit verbunden ist, werde ich auf diese gegen Ende meines Vortrags zurückgreifen. Ausführlicher werde ich die theoretische Grundierung der Zeitphilosophie dann in meinem Seminar behandeln.

Weder mein Vortrag noch mein Seminar streben eine vollständige Interpretation aller *Weltalter*-Texte an, die uns zur Zeit vorliegen, da diese teilweise sehr verschiedene Argumente im Detail enthalten. Ich gehe dennoch davon aus, daß es einige bewahrenswerte Grundideen gibt, die ich Ihnen in meinen Vorträgen vorstellen möchte. Damit möchte ich nicht behaupten, daß die anderen Aspekte an sich weniger Bedeutung hätten. Meine Lektüre ist von einem systematischen Interesse geprägt, da ich Schelling für einen Zeitgenossen halte. Ein Großteil seiner Philosophie ist argumentativ noch gar nicht erschlossen, was zum Teil daran liegt, daß viele Interpreten der letzten hundert Jahre darum bemüht waren, Schelling auf seine Vorgänger zu reduzieren und ihn historisch einzubetten. Dabei wurde aber die Originalität seiner Argumente übersehen. Die Interpretation eines Klassikers ist immer nur so gut wie die Rekonstruktion der wegweisenden Argumente, die sich in den Texten finden. Die Wege, die uns interessieren, sind die Wege, auf denen wir uns bewegen können, was voraussetzt, daß wir einerseits interessiert interpretieren und andererseits imstande sein müssen, unsere eigenen Annahmen zu revidieren. Denn Schelling denkt in vielen Punkten anders als die standardisierte gegenwärtige Zeitphilosophie, aber er denkt auf eine Weise anders, von der wir etwas lernen können. Deswegen lese ich Schelling, weil ich etwas von ihm lernen möchte und deswegen las Schelling etwa Platon, Böhme, Spinoza oder Kant.

Die Hauptthese von Schellings Zeitphilosophie kann man als die *Heterogeneitätsthese*

kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr. Ebenso jene, welche immer die Vergangenheit zurückwünschen, die nicht fortwollen, indeß alles vorwärts geht, und die durch ohnmächtiges Lob der vergangenen Zeiten wie durch kraftloses Schelten der Gegenwart beweisen, daß sie in dieser nichts zu wirken vermögen.“

Die Zeitphilosophie in Schellings *Weltaltern*

formulieren. Diese besagt, daß es mehr als eine Dimension der Zeit gibt und daß die Dimensionen der Zeit nicht an sich in ein bereits stabiles Kontinuum, den Zeitfluß, eingebettet sind. Zeit ist für Schelling kein homogenes Medium, das wie ein Fluß von der Vergangenheit in die Zukunft läuft oder wie die physikalische Zeit letztlich maximal so isomorph ist, daß man nicht einmal mehr den Zeitpfeil verstehen kann.⁶ Zeit ist vielmehr an sich gekrümmt, da Zeit für Schelling immer die Zeit eines Prozesses ist, in dem etwas entsteht. Zeit ist kein Behälter von Prozessen, kein Raum, in dem sich Prozesse vollziehen. Damit wendet sich Schelling u.a. gegen Aristoteles, der etwa argumentiert hat, daß das Werden selbst nicht wird, daß die *kinêsis* nicht selbst bewegt ist usw. Die Zeit wird selbst, sie entfaltet sich in drei Dimensionen, in „drey großen Abmessungen“⁷.

Der Ausgangspunkt von Schellings Zeitphilosophie in den *Weltaltern* ist der Gedanke des Ursprungs oder des Anfangs, wie Schelling sagt. Dabei schwebt ihm eine originelle Rekonstruktion der antiken Idee der Metaphysik als Archäologie vor. Die Grundidee der antiken Metaphysik beginnt mit einem Anfang, einer *archê* und versucht von dort aus alles Seiende zu verstehen. Die Grundfrage der antiken Metaphysik lautet seit den Vorsokratikern, was alles Seiende gemeinsam hat. Man kann diese Frage folgendermaßen motivieren: Alles, was es gibt, alles Seiende, muß anscheinend irgendeine Eigenschaft haben, um als Seiendes erkennbar zu sein, etwa die Eigenschaft, überhaupt etwas zu sein. Moderne Varianten dieser Überlegung besagen etwa, daß Sein oder Existenz die Eigenschaft ist, Eigenschaften haben zu können, was sich auch hinter dem antiken Substanzbegriff verbirgt.⁸ Jedes Seiende, das entsteht, muß die relevante Eigenschaft, die etwas zu etwas Seiendem macht, erben. In die Existenz zu treten, zu sein, bedeutet, die Eigenschaft zu erben, die zuvor Seiendes zu Seiendem machte. Diese Eigenschaft muß bereits vorliegen, um vererbbar zu sein. Wäre sie etwa, materiell zu sein, müßte etwas, das zu etwas wird, also etwas, das ins Sein tritt, materiell werden. Materie müßte dann schon vorliegen. Je nachdem, was man als Anfang

⁶ Vgl. SW, IV, 292: „Nicht durch diskrete, sich succedirende Theiler Einer Zeit, sondern nur dadurch, daß die Zeit in jedem Augenblick die ganze ist und die ganze stets der ganzen folgt, ist jene sanfte Stetigkeit zu begreifen, die man durch das Bild eines Zeitflusses auszudrücken suchte.“

⁷ SW, IV, 225.

⁸ Vgl. in diesem Sinne etwa Kripke, S.: *Reference and Existence*. The John Locke Lectures, New York 2013. Vgl. dazu kritisch meine eigene Argumentation in Gabriel, M.: *Fields of Sense. A New Realist Ontology*. Edinburgh 2014 (i. Ersch.).

第1部【講演】と【発表】

voraussetzt, wird man zu anderen Auffassungen über die Vererbung der Anfangseigenschaft kommen.

Schelling generalisiert diese Idee nun und drückt sie temporal so aus, daß der Anfang das „älteste Wesen“⁹ bzw. das „Urwesen“¹⁰ sei. Er spricht dabei selbst von „Leben“ und versteht Leben als „eine Folge u. Verkettung von Zuständen, da ja der vorhergehende Grund Mutter, gebärende Potenz des folgenden ist.“¹¹ Der Ausgangspunkt des Lebens ist Schelling zufolge genau dasjenige, was die antike Metaphysik gesucht hat, um von dort aus eine Folge als Vererbung der Urqualität des Anfangs zu verstehen.

„Die erste Frage wahrer Wissenschaft ist noch immer die, welche schon an den milesischen Thales gerichtet worden, Was das erste Wirkliche, das älteste Wesen sey? Schon der Begriff eines ersten Wirklichen scheint indeß vorauszusetzen, daß Etwas vor allem Wirklichen sey. Natürlich, daß es nicht selbst als wirklich gesetzt werden kann. Aber auch nicht als nichtwirklich. Also nur als das an sich weder Seyende noch Nichtseyende.“¹²

In dieser Passage führt Schelling den Begriff der Vergangenheit ein. „Vergangenheit“ ist hierbei nicht der schon bestimmte Ursprung der ontologischen Vererbungskette, das erste Wirkliche, sondern „Etwas vor allem Wirklichen“. Mit anderen Worten, Schelling führt den Gedanken eines Anfangs vor dem metaphysisch verstandenen Anfang ein.¹³ Dieser voranfängliche Anfang ist dabei in seinen Augen bisher noch nicht gedacht worden. Genau in diesem Sinne kann man mit Schelling sagen, daß die abendländische Metaphysik das Sein ohne Zeit denkt, weil es das Sein als Vererbung der ersten definierenden Eigenschaft, des Seins, auf alles folgende Seiende versteht. Diese Struktur selbst ist allerdings der Zeit

⁹ *Weltalter-Fragmente*, S. 173.

¹⁰ Vgl. natürlich SW, IV, 222: „die Geschichte der Entwicklungen des Urwesens haben wir uns vorgesetzt zu beschreiben und zwar anfangend von seinem ersten noch unaufgeschlossenen Zustand, der vorweltlichen Zeit.“

¹¹ *Weltalter-Fragmente*, S. 230.

¹² Ebd., S. 173.

¹³ Vgl. ausdrücklich SW, IV, 287: „Aber auch das Ewige ist, wie bereits früher bemerkt worden, für sich nur der Anfang des Anfangs, noch nicht der wirkliche Anfang. So ist das Samenkorn zwar die Möglichkeit des Anfangs der Pflanze, aber noch keineswegs der Anfang selber.“

Die Zeitphilosophie in Schellings *Weltaltern*

enthoben, sie ist Ewigkeit ohne alle Zeit. Die Zeit ist in der klassischen abendländischen Metaphysik bis Schelling selbst nichts zeitliches, sie ist eine ewige Struktur, die wie ein Raum das Zeitliche enthält. Die Zeit ist traditionell ein Zeitraum, d.h. der Raum von t_x - t_y , der dadurch zusammengehalten wird, daß es ein allgemeines Ordnungsprinzip gibt, das alles in diesen Raum tretende, alles Seiende, als Seiendes bestimmt.

Heidegger lag sicher richtig, als er in Schelling den ersten radikalen Bruch mit der Ontotheologie sah.¹⁴ Unter „Ontotheologie“ kann man dabei die Identifikation des Seins mit einem ersten Wirklichen, einer Ursache, verstehen, die alles Werden organisiert, selbst aber dem Werden entzogen ist. Diesen Gedanken gibt Schelling auf, was er in Anlehnung an die Sprache der Theologie formuliert, indem er uns auffordert, „daß das Daseyn Gottes gewissermaßen als ein gewordenes begriffen werden soll.“¹⁵ „Gott“ wird nicht als stabile Größe dem Sein zugeordnet, sondern wird vielmehr als Prozeß darstellt, der aus etwas hervortritt, was selbst weder Gott noch irgendein anderes Seiendes ist. Der voranfängliche Anfang ist ein radikaler Anfang, indem er buchstäblich nur aus sich selbst heraus verstanden werden kann. Dies bedeutet, daß alle nachfolgende Eigenschaftsvererbung und alle entsprechend artikulierten Strukturen „unmöglich ohne eine vollständige Genealogie des jetzigen Zustandes der Dinge“¹⁶ begriffen werden können.

Der Ausdruck „der jetzige Zustand der Dinge“, spricht: die Gegenwart, bezieht sich nicht auf etwa auf Schellings oder unsere Zeit, sondern auf den Zustand eines strukturierten verstehbaren Universums überhaupt. Der gesamte physikalische Zeitraum t_x - t_y , der sich traditionell etwa als eine unendliche Kausalitätskette verstehen ließe, ist für Schelling „die Gegenwart“, die er von einer bisher nicht gedachten Vergangenheit und Zukunft unterscheidet. Der jetzige Zustand der Dinge ist genau dasjenige, was die antike Metaphysik beschreiben wollte, ohne ein Bewußtsein der Kontingenz genau dieses Zustandes zu haben. Die einzige Spur eines solchen Bewußtseins hat Schelling zeit seines Lebens in der antiken Philosophie bei Platon gesehen, insbesondere im *Timaios* und *Philebos*, wo Platon einerseits den Dualismus des ewig Seienden ($\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu\ \acute{\alpha}\epsilon\iota$) und des ewig Werdenden ($\tau\acute{o}\ \gamma\iota\gamma\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \mu\acute{\epsilon}\nu$

¹⁴ Vgl. dazu Hühn, L./Jantzen, J. (Hrsg.): *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*. Schellingiana Bd. 22, Stuttgart-Bad Cannstatt 2010.

¹⁵ *Weltalter-Fragmente*, S. 213.

¹⁶ Ebd., S. 169.

第1部【講演】と【発表】

αεί, ὃν δὲ οὐδέποτε) eingeführt hat, andererseits aber auch von einem Werden in das Sein hinein (einer γένεσις εἰς οὐσίαν) gesprochen hat.¹⁷ Das Gefüge, in dem sich Sein und Werden gegenüber finden hingegen wird von Platon nicht seinerseits dynamisch begriffen, was die Innovation von Schellings *Weltalter*-Philosophie ist, die freilich schon in Vorstufen in der *Freiheitsschrift* sichtbar ist.

Nennen wir nun die Konstellation der antiken Metaphysik, die eine alles umfassende stabile Grundstruktur annimmt, die sich über alles Werden hinweg vererbt und erhält, den „logischen Sinn von Sein“, d.h. die Annahme, daß es einen Sinn von Sein gibt, der nicht temporal dekliniert werden kann und der etwa in der Kopula zum Ausdruck kommt in Urteilen wie dem, daß ein Pferd ein Tier ist.¹⁸ Daß Pferde Tiere sind, bedeutet ja nicht, daß sie im Moment Tiere sind, sondern daß Pferde wesentlich Tiere sind, so wie 2+2 nicht heute 4, sondern überzeitlich oder immer 4 ist.

Schelling diagnostiziert nun eine Verbindung des logischen Sinns von Sein mit einer verfehlten Auffassung der Struktur menschlicher Handlungen, womit er wegweisende Gedanken vorträgt, die erst wieder seit Heidegger eine wichtige Rolle für die Gegenwartsphilosophie spielen. Denn Schelling erkennt, daß die Annahme eines logischen Sinns von Seins von der Annahme abhängt, eine Handlung sei die Realisierung eines Plans oder einer Vorstellung, die wir uns vom Handlungsziel machen.

„Genug der Menschen gibt es, die gern Alles, auch das Tiefste in Vorstellung auflösen möchten. Aber nicht die Vorstellung, das Begehren geht voran. Das Wollen ist das Erste, das nun darum ein unbedingtes ist u. in der höchsten Freyheit wieder als ein blindes, nothwendiges, schicksalmäßiges erscheint.“¹⁹

Schelling kritisiert hier insbesondere Fichte, aber auch Reinhold und Kant, d.h. alle Philosophen seiner Zeit, die davon ausgehen, daß wir alle Handlungswirklichkeit nach dem Modell der Realisierung einer Vorstellung auffassen sollten. Mit anderen Worten, Schelling

¹⁷ Vgl. Platon: *Timaios* 27d6f. sowie *Philebos* 26d8.

¹⁸ Vgl. dazu Gabriel, M.: „Unvordenkliches Sein und Ereignis – Der Seinsbegriff beim späten Schelling und beim späten Heidegger“, in: Hühn/Jantzen, a.a.O., S. 81-112.

¹⁹ *Weltalter-Fragmente*, S. 182f.

Die Zeitphilosophie in Schellings *Weltaltern*

greift hier die idealistische Grundidee an, derzufolge wir mit stabilen Vorstellungen rechnen können, in denen sich ein Subjekt auf ein Objekt bezieht. Eine Handlung kann man nur dann im allgemeinen als die Realisierung einer Vorstellung des Handlungsziels auffassen, wenn man schon ein stabiles Handlungssubjekt sowie einen stabilen Handlungsraum (eine Welt) postuliert. Allerdings ist die eigentliche Frage, wie es zu diesen Koordinaten gekommen ist, da wir jedenfalls nicht davon ausgehen können, daß es schon immer Handlungssubjekte gegeben hat. Unter welchen Bedingungen, so lautet also die Frage, kommt es überhaupt zu Handlungssubjekten? Und die Antwort hierauf kann nicht voraussetzen, daß diese Subjekte sich aufgrund einer Vorstellung ihrer selbst realisieren, da eine solche Vorstellung erst mit den Subjekten entstehen soll.

Im Ausgang von der Selbstbeschreibung menschlicher Handlungswirklichkeit kommt Schelling zu dem Schluß, daß wir genau deswegen frei sind (und damit handeln und uns nicht bloß ereignen), weil wir etwas suchen oder etwas wollen. Das Gefüge unserer theoretischen und praktischen Intentionalität wird durch das Begehren, das Sehnen, oder Wollen zusammengehalten, nicht durch die konkrete Vorstellung, die wir uns von unseren Handlungszielen machen. Die expliziten begrifflich strukturierten Vorstellungen, die wir uns praktisch von Handlungszielen oder theoretisch von unserer Umgebung machen, sind bestenfalls eine Zustandsbeschreibung der Gegenwart, niemals aber imstande, deren Genealogie, wie Schelling schreibt, nachzuvollziehen.

Die Strukturen, in denen wir uns vorzufinden meinen, werden in jeder Gegenwart als notwendig beschrieben, da es Bedingungen dafür gibt, daß etwas als gegenwärtig erscheint. Genau dagegen wendet Schelling mit seiner Zeitphilosophie ein, daß die anscheinend stabile Struktur der Vorstellungswelt ein Resultat eines Prozesses ist, den er als „Vergangenheit“ beschreibt. Schelling bricht dabei mit dem Modell einer schon verfügbaren, von allen anerkannten durchsichtigen Grundwahrheit, etwa der Wahrheit, daß wir uns als mentale Subjekte auf eine Außenwelt richten, die nach rein physikalischen Gesetzen beschrieben werden kann.

„Aber so wenig ahndet gemeiner Verstand die Tiefen der der Welt zu Grunde liegenden Vergangenheit, daß er den gegenwärtigen Zustand u. seine Verhältnisse als ewige u. unbedingte ansieht, u. was er von ihm entnommen unter dem Namen von Thatsachen des Bewußtseyns, Aussprüchen des gemeinen Menschenverstandes

第1部【講演】と【発表】

für ewige allgemeingültige Wahrheiten aus gibt u. die Anfänge (Principien) wenn sie irgendwo zum Vorschein kommen mit Meynungen bestreitet, die er doch nur von der Gegenwart abgezogen.“²⁰

In diesem Zusammenhang schlägt Schelling eine revolutionäre Neubetrachtung des „Kantianismus in Bezug auf die Zeit“²¹ vor. Dieser habe die Zeit „zu einer bloßen Form unserer Vorstellungen“²² erklärt. Allerdings, so Schelling, ist diese Konzeption der Zeit keine angemessene Beschreibung von Zeit, wenn auch eine Beschreibung einer typischen Fehlkonzeption von Zeit. Diese entsteht Schelling zufolge dadurch, daß wir verschiedene Dinge mit ihrer internen Eigenzeit auf ein einheitliches Maß bringen, das in der Tat unserer Vorstellungsweise entspringt. An sich habe „kein Ding [...] eine äußere Zeit, sondern jedes nur eine innre, eigne, ihm eingeborne und inwohnende Zeit.“²³ Zeit an sich, d.h. nicht die vorgestellte Zeit, ist nicht isomorph dadurch, daß es eine alles Seiende umfassende Vererbungsregel gibt. Vielmehr hat jedes Seiende deswegen seine Eigenzeit, weil seine Entwicklung von seinem Anfang bis zu seinem Ende als Prozeß nur dann erkennbar ist, wenn der Prozeß genau dieses Seiende individuiert. Mit anderen Worten, wenn Zeit ein allgemeines isomorphes Medium wäre, wie könnte etwas Seiendes dann noch dadurch individuiert sein, daß es in der Zeit ist? Selbst wenn wir von einem Seienden, etwa unserem Planeten, sagen, daß sein Sein in der Zeit sich von t_a - t_z erstreckt, könnte es Seiendes geben, das sich genau über diesen Zeitraum erstreckt. Zeit könnte dann nur noch ein beiläufiger Individuationsfaktor sein. Dies widerspricht aber allemal der existentiellen Zeit, da wir unser Leben von unserer Geburt bis zum Tod im Licht unserer Eigenzeit sehen, die uns radikal individuiert. Unsere Lebenszeit ist kein allgemeines Medium. Daraus schließt Schelling, daß die Idee eines allgemeinen Zeitmediums eine fehlgeleitete Vereinheitlichung, die Erzeugung eines Scheinbildes ist. Die Vereinheitlichung der Zeit zu einem Behälter verdankt sich ähnlich der Vereinheitlichung des Raums zu einem Behälter einem Vorgang der Abstraktion. Schelling

²⁰ Ebd., S. 170.

²¹ SW, IV, 290.

²² Ebd.

²³ Ebd. Michael Theunissen hat herausgearbeitet, daß die Konzeption der Eigenzeit der Dinge historisch ursprünglicher als die Aristotelische Begründung der isomorphen linearen physikalischen Bewegungszeit ist. Vgl. Theunissen, M.: *Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit*. München 2000.

Die Zeitphilosophie in Schellings *Weltaltern*

macht dies in der folgenden etwas längeren Passage deutlich:

„Kein Ding entsteht in der Zeit, sondern *in* jedem Ding entsteht die Zeit auf's Neue und unmittelbar aus der Ewigkeit, und ist gleich nicht von jedem zu sagen, es sey im Anfang der Zeit, so ist doch der Anfang der Zeit in jedem, und zwar in jedem gleich ewiger Anfang. Denn es entsteht jedes Einzelne durch dieselbe Scheidung, durch welche die Welt entsteht, und also gleich anfangs mit einem eignen Mittelpunkt der Zeit. Auch seine Zeit ist in jedem Augenblick seine ganze, und nach Zeiten werdend wird es doch nicht in der Zeit. Nur dadurch, daß außer ihm andere Wesen sind, die ebenfalls eine Zeit in sich selber haben, wird eine Vergleichung seiner Zeit mit der Zeit anderer möglich. Hierdurch erst, nämlich durch Vergleichung und Messung verschiedner Zeiten entsteht jenes Scheinbild einer abstrakten Zeit, von welcher wohl zu sagen ist, sie sey eine bloße Weise unseres Vorstellens, nur nicht eine nothwendige und angeborne, sondern ein zufällige und angenommene. Und gegen dieses Scheinbild gehen denn alle Einwürfe, die von jeher gegen die Realität der Zeit sind erhoben worden.“²⁴

Zeit ist für Schelling die Grundform der Individuation, was sich wiederum anhand einer einfachen Überlegung aus der Handlungstheorie illustrieren läßt. Die einfachste teleologische Auffassung von Handlungen versteht diese als Realisierung eines zuvor vorgestellten Ziels. Selbst in diesem Modell muß man mit einer Temporalität rechnen, die den Handlungsplan in die Vergangenheit und die Handlung in die Gegenwart verlegt. An dieser Stelle wendet Schelling ein, daß die Zukunft übersehen wird, die er für zentral hält. Nehmen wir ein Beispiel. Ich habe vor, mich mit Kollegen zum Abendessen zu treffen. Dies ist mein Handlungsplan. Nun stelle ich mir das Handlungsziel so vor, daß ich mir das Abendessen mit Kollegen in Umrissen antizipierend ausmale und den verschiedenen Akteuren eine Rolle in meinem Leben, in meiner Eigenzeit zuweise. Allerdings trifft es sich, daß zwar ein Abendessen stattfindet, daß aber das Gespräch gerade nicht wie erwartet verläuft, daß überhaupt Unvorhergesehenes eintritt. Erst, nachdem das Abendessen vorbei sein wird, kann

²⁴ SW, IV, 290f.

第1部【講演】と【発表】

man retroaktiv oder nachträglich beurteilen, welche Bedeutung es hatte, was wiederum ein Licht auf unsere Motivlage wirft. Unsere Handlungspläne sind nicht vorab hinreichend stabil, um jedes Mal am dynamischen Prozeß ihrer Realisierung zu zerbrechen, sondern unsere Handlungspläne verändern sich unablässig im Akt ihrer Ausführung, da sich die Faktoren verändern, die wir in Rechnung stellen. Dinge mit Eigenzeit, das Restaurant, die Ubfahrt, die Kolleginnen und Kollegen, treffen aufeinander und die Zeit und Bedeutsamkeit der Handlung des Restaurantbesuchs ergibt sich nur im Prozeß. Es ist wesentlich für Handlungen, daß ihr Ergebnis nicht antizipiert werden muß, daß sie zwar in eine Zukunft hineinreichen, daß diese Zukunft allerdings imstande ist, die Bedeutung der Handlungsintention zu verändern.

An anderer Stelle habe ich dies unter Rekurs auf die Psychoanalyse als „nachträgliche Notwendigkeit“ bezeichnet, was der Temporalität der Erinnerungszeit entspricht.²⁵ Ein Ereignis erhält im Handlungsraum erst dann Bedeutung, wenn es abgeschlossen ist, wir wissen erst, wer wir sind und was wir wollten, wenn unser Wille in Erscheinung tritt, so wie die Bedeutung vergangener Ereignisse und Erlebnisse sich durch die Veränderung unserer Persönlichkeit verschiebt. Es gehört wesentlich zu unserer Vergangenheit, daß wir sie gegenwärtig verändern, indem wir ihre Bedeutung überarbeiten. Erinnerungsarbeit, die ständig stattfindet, besteht darin, daß wir die Bedeutung der Vergangenheit verändern. Die Idee einer von diesen Verschiebungen und Transformationen unabhängigen, an sich bedeutungslos ablaufenden isomorphen Zeit, spielt für das Verstehen von Handlungen eine allenfalls untergeordnete Rolle.

Schelling versteht Zeit im allgemeinen nach diesem Handlungsmodell. Entsprechend interpretiert er die Annahme einer abstrakten, allen Dingen gemeinsamen physikalischen Zeit, als eine fehlgeleitete Selbstbeschreibung. Die Idee einer isomorphen Zeit entspricht demnach einem bestimmten existentiellen Entwurf, einer Auffassung unserer selbst. Es gibt für sie keinen schlichtweg objektiven Anhaltspunkt, sie verdankt sich einer Auffassung von Zeit. Schelling stimmt in diesem heterodoxen Sinn mit Kant überein, daß Zeit mit unseren Vorstellungen in Verbindung steht, er bestreitet aber bereits die Vereinheitlichung unserer

²⁵ Vgl. dazu Gabriel, M./Zizek, S.: *Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism*. New York/London 2009 sowie Gabriel, M.: *Transcendental Ontology: Essays in German Idealism*. New York/London 2011.

Die Zeitphilosophie in Schellings *Weltaaltern*

selbst, der mit dem Begriff eines anonymen Vorstellungssubjekts einhergeht. Das Vorstellungssubjekt sei nur ein Seiendes unter anderen und Schelling sieht keinen Anlaß mehr, es zeitphilosophisch ins Zentrum zu rücken.

„Den meisten, weil sie jene höchste Freyheit nie empfanden, scheint es das Höchste, ein Seyendes oder Subjekt zu seyn; daher fragen sie: was denn über dem Seyn gedacht werden könne? und antworten sich selbst: Das Nichts, oder dem Aehnliches.“²⁶

Im Seminar werde ich auf die prädikationstheoretische Begründung dieser Gedanken noch näher eingehen. Zum besseren Verständnis der Wende im Zeitbegriff, die Schelling vollzieht, genüge die folgende Überlegung. Etwas Seiendes ist etwas, das irgendetwas, ein So-und-So ist. Seiendes kann man immer mit wahren Beschreibungen individuieren, indem man urteilt, es sei ein So-und-So oder der-die-das-So-und-So. Peter ist ein Maler, Tokyo ist eine Hauptstadt, Japan ist ein Land mit einer langen Kulturgeschichte, die Zahl 4 ist die natürliche Zahl zwischen 3 und 5 usw. Ein Urteil besteht niemals als zwei logischen Eigennamen, d.h. aus zwei Positionen, die etwas benennen, ohne es irgendwie zu beschreiben (oder Aristotelisch: Eine Substanz wird niemals von etwas ausgesagt). Dies hat nicht erst Frege mit seiner Analyse von informativen und widerspruchsfreien Identitätsurteilen entdeckt, sondern es spielt u.a. schon bei Schelling eine wichtige Rolle, wie ich im Seminar ausführen werde. Hier genüge nur der Ansatz des Arguments. Nehmen wir den Satz:

(1) Arnold Schwarzenegger ist Herkules in New York.

In diesem Satz fungiert „Arnold Schwarzenegger“ als logischer Eigenname (dies werde ich später anders darstellen, aber hier genüge diese vereinfachte Überlegung), während „Herkules in New York“ eine Beschreibung ist, da sie für denjenigen steht, der in einer Filmwelt dies und das getan hat. Jemand anderes hätte Herkules in New York sein können, etwa Sylvester Stallone, aber niemand anderes hätte Arnold Schwarzenegger sein können.

²⁶ SW, IV, 226.

第1部【講演】と【発表】

Etwas Seiendes, etwa Arnold Schwarzenegger, ist etwas, auf das gewisse Beschreibungen kontingenterweise zutreffen. Die Vergangenheit ist nun die Position eines logischen Eigennamens, auf den noch keine wahre Beschreibung zutrifft. Die Gegenwart, das Seyn oder die Welt, wie Schelling synonym zu sagen scheint, ist die wahre Zustandsbeschreibung von Seienden mit Eigenschaften, während die Zukunft die Position der Kontingenz ist, d.h. die Möglichkeit, Eigenschaften zu ändern und die Position des logischen Eigennamens gegen die Beschreibungen zu behaupten. In diesem Sinne liegt die Freiheit sowohl in der Vergangenheit als auch in der Zukunft als die Freiheit von endlich vielen Beschreibungen, die auf ein Seiendes zutreffen.

Ein Vorstellungssubjekt zu sein, ist nun nur eine von endlich vielen Beschreibungen, die auf jeden von uns zutreffen. Darin kann demnach nicht unsere Freiheit im Sinne der „ewigen Freyheit“²⁷ begründet sein, die darin besteht, daß wir über jede Zustandsbeschreibung hinausgehen können, indem wir Beschreibungen wahr machen, sei dies nun bewußt oder unbewußt. Die von Vorstellungssubjekten jeweils vereinheitlichte Welt ist folglich nicht alternativlos oder notwendig, sondern sie ist nur eine Dimension der Zeit, die Schelling untersucht, nämlich die Gegenwart.

Phänomenologisch läßt sich dies plausibel machen. In jedem Augenblick erscheint mir eine Umgebung, die aus Dingen mit Eigenschaften besteht. Ich male mir die Einheit dieser Umgebung dabei so aus, als ob die Dinge vollständig beschrieben werden könnten. Wenn ich alles wüßte, was die Dinge derzeit individuiert, d.h. wenn ich alle wahren Beschreibungen kennte, lösten sich die Eigennamen in Beschreibungen auf. Die Dinge haben aber eine Vergangenheit und Zukunft, die im vermeintlich homogenen Zeitschnitt zu t_1 nicht berücksichtigt ist. Um Dinge als Dinge mit Eigenschaft über einen Zeitraum t_x - t_y zu vereinheitlichen, setzen wir zusätzliche Begriffe wie den Begriff der Kausalität ein. Schellings Pointe besteht nun darin, daß selbst dann, wenn wir ein Ding mit seiner vierdimensionalen Beschreibungsgeschichte berücksichtigen, wir weder seine Vergangenheit noch seine Zukunft verstehen können, da diese immer an Kontingenz gebunden bleibt: Arnold Schwarzenegger hätte auch nicht existieren können, da er aber einmal existiert, kommen ihm in der vereinheitlichten Zeit, der Gegenwart, all seine Eigenschaften notwendig zu. Blickt man nur

²⁷ SW, IV, 226.

Die Zeitphilosophie in Schellings *Weltaltern*

auf die Vereinheitlichung der wahren Beschreibungen, die auf Arnold Schwarzenegger zutreffen, übersieht man die Kontingenz seiner Existenz. Darin sieht Schelling aber den eigentlichen Fehler, der sich aus einer Fehlkonzeption des Verhältnisse von Zeit und Modalität ergibt.

Abschließend möchte ich noch zwei Einwände diskutieren.

1. Ein prominenter Vorwurf gegen Schellings Methode seit der *Freiheitsschrift* lautet, sie sei zu anthropomorphistisch. Zu Beginn der bekanntesten Version der *Weltalter* bekennt sich Schelling zu dieser Methode: „Denn je menschlicher wir alles nehmen, desto mehr können wir hoffen, uns der wirklichen Geschichte zu nähern.“²⁸ Begeht Schelling nicht den existentialistischen Fehler, von Bedingungen des Menschseins auf die ontologischen Bedingungen des Seins zu schließen? Woher weiß er denn, daß es keine homogene physikalische Zeit gibt, in die unsere Erlebnis- oder existentielle Zeit objektiv eingebettet ist?

Schellings Verteidigung gegen diesen Vorwurf kann man meines Erachtens folgendermaßen rekonstruieren. Wenn einiges Seiende nur dann verstanden werden kann, wenn wir drei Zeitdimensionen im Sinne dreier genuiner Ekstasen der Zeitlichkeit annehmen, die sich nur existentiell angemessen beschreiben lassen, dann wirft dies ein Licht auf den Seins- und Zeitbegriff. Zeit kann dann gar nicht mehr ausschließlich physikalisch verstanden werden. Die physikalische Zeit im engeren Sinn ist allenfalls noch ein lokales Phänomen.

Dies ist eine allgemeine Schellingsche Argumentationsfigur, die Wolfram Högbe als „schwaches anthropisches Prinzip“²⁹ bezeichnet hat: Alles, was auf den Menschen und seine Selbstbeschreibungen zutrifft, trifft lokal auf das Ganze zu, da dieses ja damit kompatibel sein muß, daß wir lokal existieren. Sonst existierten wir nicht. Demnach folgt aus einer Konzeption der Zeit als isomorpher Rhythmisierung des Vorstellungssubjekts, wie Kant sie entworfen hat, daß sie wesentlich unvollständig ist. In diesem Sinne wirft Schelling Kant vor, eine nur lokal gültige Zeitphilosophie auf die Zeit überhaupt übertragen zu haben.

2. Der zweite Einwand hängt eng mit dem ersten zusammen. Er besagt, daß es sehr wohl vereinheitliche isomorphe Zeit geben muß, was unser alltäglichen Praxis der Zeitmessung entspricht. Gegen diesen Einwand kann sich Schelling allerdings auch verteidigen. Denn die

²⁸ SW, IV, 222.

²⁹ Vgl. die wegweisende ingeniöse Studie Högbe, W.: *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings »Die Weltalter«*. Frankfurt/Main 1989.

第1部【講演】と【発表】

gemessene Zeit teilt Zeit in diskrete Zeiträume ein, indem sie synchrone Schnitte oder Momentaufnahmen erlaubt. Im Extremfall kann man die gesamte physikalische Zeit als Zeitraum von t_0 - t_n auffassen und etwa den Begriff einer maximalen Raumzeit, die gesamte Raumzeit definieren, worunter man sich ein riesiges Ding, das Universum, vorzustellen hätte. Für dieses gälte dann immer noch, daß wir seine Vergangenheit und Zukunft denken können müssen, wenn seine Existenz kontingent sein soll, was ja auch derzeit niemand bestreitet. Die Singularität des Urknalls ist jedenfalls nach keinem herkömmlichen Verständnis als notwendig anzusehen und je nach objektiver Beschaffenheit der Raumzeit könnte die Rede vom Ende der Zeit in der Kontraktion der Raumzeit auf eine neue Singularität auch sinnvoll sein. Das lasse ich offen. Die Pointe der Verteidigung besteht in der allgemeinen ontologischen These, daß nichts kontingent existieren kann, daß mit seiner vierdimensionalen Geschichte identisch ist. Wenn ich identisch mit allem bin, was man wahr über mich als vierdimensionalen Gegenstand aussagen kann, kann meine Existenz nicht kontingent sein, da ich wesentlich all meine wahren Beschreibungen bin. Es ist nicht kontingenterweise wahr über mich, daß ich gerade diese Zeilen schreibe, wenn ich identisch mit meiner vierdimensionalen Geschichte bin. Ich wäre ein anderes Ding oder eine andere Person, wenn irgendeine wahre Zustandsbeschreibung im Gesamtbild meiner vierdimensionalen Existenz ausgetauscht würde.

Schellings Argumente für seine radikal revisionäre Zeitphilosophie drehen sich entsprechend alle um das Problem der Freiheit. Was ihn bewegt, ist die Frage, wie wir logische Eigennamen verwenden können, die sich auf etwas beziehen, das frei ist, zu existieren oder nicht zu existieren, d.h. auf etwas, das kontingenterweise existiert. Um Freiheit ontologisch zu begründen, geht Schelling erstens hinter das Sein zurück in die Vergangenheit und zweitens über das Sein hinaus in die Zukunft, da „das Sein“ hier der Name für die Totalität aller wahren Zustandsbeschreibungen, d.h. der Name für die Welt im Sinne der Gesamtheit der Tatsachen ist. „Ein jeder von uns fühlt, daß alle Nothwendigkeit nur von dem Seyn komme; nur was auch nicht einmal als seyend angesehen werden kann, lebt in übernatürlicher, ja übergöttlicher Freyheit.“³⁰

Abschließend möchte ich nur noch darauf hinweisen, daß Schelling gesehen hat, daß mit

³⁰ SW, IV, 304.

Die Zeitphilosophie in Schellings *Weltaltern*

seiner Zeitphilosophie eine Fragmentierung der Gegenwart droht, indem nun die Dinge aufgrund ihrer Eigenzeit als radikal isoliert erscheinen können. Deswegen hat er in seiner Spätphilosophie eine Zukunft entworfen, die es überhaupt erlaubt, seine Zeitphilosophie dennoch zu vereinheitlichen und von einer einzigen absoluten Zeit zu sprechen. Der Name für diese Vereinheitlichung, der sich bereits in den *Weltaltern* findet ist „der Geist an sich oder der absolute Geist.“³¹ Für heute lasse ich es dahingestellt, ob diese Vereinheitlichung, die Schelling letztlich vornimmt, nicht doch ein Rückfall aus dem existentiellen Denken in die Gnosis ist, wie Karl Jaspers dies genannt hat, d.h. ein Rückfall aus der Existenzerhellung in die Idee eines allumfassenden Ganzen, das intern notwendig ist und dessen kontingente Existenz wir nicht denken können.³²

³¹ SW, IV, 279.

³² Vgl. Jaspers, K.: *Schelling. Größe und Verhängnis*. München 1955. Vgl. auch kritisch zu dieser Diagnose ausführlich Gabriel, M.: *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings »Philosophie der Mythologie«*. New York/Berlin 2006.

シェリング『世界年代』における時間哲学

マルクス・ガブリエル

翻訳：中 島 新

「世界年代」〔Die Weltalter〕というシェリングの記念碑的プロジェクトのタイトルが既に予告するように、この未完のままにとどまった著作においては、「時間〔Zeit〕」ないし「歴史〔Geschichte〕」が問題となっている。シェリングが使用する様々な用語は、彼が根本的に新しいアプローチを企てていることを示す。シェリングは「生成」、「プロセス」、「時間」そして「歴史」、並びに「系譜」¹やさらには「時間の全系譜」²についてさえ語る。

シェリングのアプローチをある伝統のうちへ、とりわけキリスト教的靈感を与えられた新プラトン主義の一つの変種のうちへ加え入れようとする様々な試みが存在した。仮にそれが興味深いものであるとすれば、それはおそらく、まったく別種の、19世紀初頭の歴史配置と関わるから〔だろう〕。その歴史配置は、とりわけそれがカントやフィヒテと共に、非常に狭い意味でのすべての新プラトン主義をも超えているように見えることによって際立っている。というのも、カントとフィヒテ、および彼らの追従者の中でもシェリングと個人的な交流関係にあり、指導的役割を果たしたロマン主義者やゲーテは、確かに何らかの方法でプラトンから靈感を得ていたかもしれないからである。しかし、プラトンがもはや自明のものでないことは決定的である。シェリングは、古代の終焉を嘆き、古代の神々の死をテーマにし、キリスト教から遠ざかっていく、そうした時期に執筆をしている。その際にシェリングは、近代哲学を眼前にして古代からいまだ残るものは何か、という問いを立てる。

シェリングには一方で古代にまで遡り、他方で哲学的に20世紀を先取りしているというアンビバレントな状態が繰り返し証明されてきた。このことはすでに、彼が実際にプラトンを出発点とし、しかしすでにプラトンをカントのフィルターを通して、また逆に〔プラトンを通してカントを〕解釈することによって表現されている。ここで通常のようにむろん、あるプリミ

¹ Schelling, F. W. J.: *Weltalter-Fragmente*. Schellingiana Bd. 13.1, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, S. 169 (zit.: *Weltalter-Fragmente*).

² Schelling, F. W. J.: *Die Weltalter*, zit. nach: *Sämmtliche Werke*. Hg. v. K.F.A. Schelling, Bde. I-XIV (元々は二つの部で刊行した: I.Abt., Bd. 1-10 und II. Abt., Bd. 1-4), Stuttgart: 1856-1861 (= SW), これは: SW, IV, 287.

シェリング『世界年代』における時間哲学

タイプな歴史モデルを用いて、例えばプラトンからプロティノスへと伝わり、さらにペーメ(あるいは別の中間段階)によって媒介されることでシェリングへと伝わる精神的な因果関係が存在するということから始めるかわりに、近代の著者が彼の先達をいかに解釈するのかをわれわれは考慮しなければならない、ということは妥当する。著者が自身の過去を自ら新しく解釈することで変更するということは、シェリングにおいてとりわけ明確になり、そしてまさにこれこそが「世界年代」というプロジェクトの一側面である。シェリングにとって本質的に重要なのは、過去との関係を理解することである。その関係とはシェリングにとって、「偽なるものを真なるものから、間違ったものを正しいものから、維持されてきた伝承の内に分け隔てる」³ことをはっきりと意味する。時間に対するシェリングの取り組みはまた哲学史への取り組みでもあり、重要になるのはまた、解釈学的時間、つまりわれわれに知られざる過去において著された文章を理解する時間である。

ただし、概して言えば、シェリングへの彼以前の哲学の影響や、彼について語ることでまた今日のわれわれも属するところの彼の後継者たちへのシェリングの影響といったことが、本講演においては重要なのではない。私がシェリングに興味を持つのは、ある独自の貢献、つまり彼が立てる問題への彼なりの解決にあるのである。この際に「世界年代」はひとつの重要な役割を演じる。というのも、「世界年代」はシェリングが約20年取り組んだプロジェクトの一部であるからである。

私の主要テーゼは、われわれがいまだほとんど適切に理解できていない時間の新次元をシェリングが発見した、ということである。というのも、われわれは依然として、時間がまず第一に物理学的モデルにしたがって理解されるべきだと考えているからである。このモデルにしたがえば、時間は、そもそも〔それが次元を持つとするなら〕、たんにひとつの次元を持つにすぎない、ないしはただ一つの次元であるにすぎない。これに対抗してシェリングは、われわれがそれによって時間を理解すべきとされるモデルは、とりわけ彼が「真なる過去 *wahre Vergangenheit*」、「本来的な現在 *eigentliche Gegenwart*」、「現実的な未来 *wirkliche Zukunft*」と呼ぶ三つの力動的次元を持つと言う⁴。そこにおいて、「世界年代」として理解されたこの三つの次元は、シェリングが繰り返し実存的〔*existentiell*〕時間へと立ち戻ることで明らかにする根本的断絶によって特徴づけられている⁵。

³ SW, IV, 217.

⁴ 234. シェリングは「世界年代」ではっきりと「あらゆる哲学することの力動的な精神」について語っている (SW, IV, 215).

⁵ 例えば次を参照せよ。「もしも世界が、いくつかの<いわゆる>方法を<考え>たときに、行きつ戻り

第1部【講演】と【発表】

既に述べたように、「世界年代」はまた解釈学的な時間哲学あるいは歴史哲学として、すなわち典型的にはハイデガーやガダマーによって実践されたような、古典テキストの新しい読解による哲学の進歩可能性への取り組みとしても読まれうる。私は本講演ではこうした側面にほとんど言及しないだろう。その代わりに、私はシェリングによる実存的時間概念の弁護に専念する。シェリングの時間哲学は「世界年代」のなかで密接に彼の述定理論と結び付けられ、さらにこの彼の述定理論は必然性、偶然性、可能性および現実性といった彼の様相理論と結び付けられているから、私は本講演の終わり際にこの理論を取り上げることになるだろう。より詳細な時間哲学の理論的基礎づけについてはあとでゼミナールの際に論じることにする。

「世界年代」のテキストは部分的に非常に異なる議論を細部に含んでいるから、私の講演もゼミナールも、現在われわれの手元にある「世界年代」のテキストすべての完璧な解釈を求めようとするものではない。それでも、私は、私があなた方に私の講演で表現しようと思う、守る価値のあるいくつかの根本理念が存在するということから出発する。私はそのことによって、他の側面がそれ自体でそれほど意義を持たないなどと主張するつもりはない。私はシェリングを同時代の人間だと見なすから、私の読解はある体系的な関心によって刻印されている。シェリング哲学の大部分は論拠に関していまだまったく解明されていない。このことは、ここ100年の多くの解釈者たちが、シェリングを彼の先駆者たちに還元し歴史の中に埋め込もうと努力してきたことに部分的には理由がある。しかしその際にシェリングの論証の独創性は見落とされたのである。古典家の解釈は常に、せいぜいテキストの中にある指標となる論拠の再構成にすぎない。われわれの興味を引く道筋は、われわれがその上を進むことのできる道筋であり、このことが前提するのは一方でわれわれが興味をもって解釈し、他方でわれわれ自身の想定を改めることができなければならないということである。なぜなら、シェリングは多くの点で、基準化された現代の時間哲学とは考えを異にしているが、それでもシェリングは、そこからわれわれが何かを学ぶような仕方では別様に考えているからである。私は彼から何かを学びたいがためにシェリングを読むのだが、シェリングも同じ理由で例えばプラトン、ペーメ、スピノザやカントを読んだのである。

つ終わりがなく移行している原因と結果の連鎖であるとしたら、本来の意味で過去も未来も存在しないであろう。[...]なんとわずかな人々だけしか本来的な過去を知らないことか！力強く、自ら自身から分離することによって生じている現在なしに、なんらの過去も存在しない。自らを自身の過去に対置できない人間はなんらの過去も持たず、あるいはむしろその人間は決して過去から現れず、絶えず過去に生きている。同様に先の人々も、あらゆるものが先へと進んでいく一方で、常に過去を恋しく思い、先へ進まないが、現在の力なき罵りによるかのごとく、過ぎ去った時間の無力な賞賛によって、彼らがこの現在において何ものにも作用できないということを証明するのである。」(SW, IV, 222f.)

シェリング『世界年代』における時間哲学

シェリング時間哲学の主要テーゼは、不等質性テーゼ〔Heterogoneitätsthese〕として定式化することができる。このテーゼは、ひとつ以上の時間の次元が存在し、時間の諸次元はそれ自体で、すでに安定した連続体や時間の流れに埋め込まれていないことを意味する。時間はシェリングにとって、川のように過去から未来へと流れたり、あるいは物理的時間のように、結局極限的にはもはや時間の矢さえ理解できないほど等質であったりするような媒体〔Medium〕などでは決してない⁶。時間はむしろ自体的には曲げられている。というのも、シェリングにとって時間は常にそこで或るものが生じるプロセスの時間だからである。時間はプロセスの入力物ではなく、その中でプロセスが生じる空間でもない。それによってシェリングはとりわけ、例えば生成それ自体は生成せず、運動〔kinêsis〕それ自体は動かされない等々を主張したアリストテレスと対決する。時間は自ら生成し、時間は三つの次元、「三つの大きな寸法」⁷へと展開するのである。

「世界年代」におけるシェリング時間哲学の出発点は、シェリングが言うように、根源〔Ursprung〕あるいは始原〔Anfang〕の思想である。その際シェリングの念頭にあるのは、考古学としての、形而上学の古代的理念の独創的再構成である。古代の形而上学の根本理念は始原から、つまりアルケーから始まり、そこからあらゆる存在者〔Seiende〕を理解しようと試みる。古代形而上学の根本問題は、ソクラテス以前から、あらゆる存在者が共通に持つのはなんであるか、である。次のようにこの問いへの動機を説明することができる。すなわち、存在するすべてのもの、すなわちすべての存在者は、存在者として認識可能であるためには何らかの特性を、例えば一般に或るものであるという特性を持たなければならないように思われる。こうした論述の近代的変形は例えば、存在〔Sein〕や実存〔Existenz〕は、もろもろの特性を持ちうるという特性であるということを述べる。このことは、古代の実体概念の背後にも隠されている⁸。生じるすべての存在者は、或るものを或る存在者にする重要な特性を継承しなければならない。実存へ入り込むことが存在することは、あらかじめ存在者を存在者と成した特性を継承することを意味する。この特性は、継承可能であるためには、既に前もって現存していなければならない。この特性が例えばもし物質的であるということだとすれば、或るものに

⁶ 次を参照せよ。「不連続で、自身のあとを継ぐあるひとつの時間の一部によってではなく、時間があらゆる瞬間において時間全体でありかつ時間全体が常に時間全体に続くということをもよおすのみ、時間の流れの像によって 表現しようと試みられたかの穏やかな恒久性が把握されうる。」(SW, IV, 292)

⁷ SW, IV, 225.

⁸ この意味では例えば次を参照せよ: Kripke, S.: *Reference and Existence. The John Locke Lectures*, New York 2013. これに関しては次のものにおいて批判的な私自身の論証を参照せよ: Gabriel, M.: *Fields of Sense. A New Realist Ontology*, Edinburgh 2014 (i. Ersch.).

第1部【講演】と【発表】

生成する或るもの、すなわち存在へ入り込む或るものは物質的なものに成らねばならないだろう。そのとき物質は既に現存しなければならないことになる。何が始原として前提されるかに応じて、始原という特性の継承に関して異なる諸見解がもたらされるだろう。

さて、シェリングはこうした理念を一般化し、それを時制的に次のように表現する。〔つまり〕、始原は「最古の存在〔ältestes Wesen〕」⁹ないし「原存在〔Urwesen〕」¹⁰であると。シェリングはその際「生〔Leben〕」についてさえも言及する。シェリングは「実際先行する根拠は続く状態の母、生み出すポテンツであるから、諸状態の連続および連鎖」¹¹として「生」を理解する。生の出発点はシェリングによればまさしく、そこから始原の原質の継承としてある連続を理解するために古代の形而上学が求めたものである。

「真なる学の第一の問いはいまだに、ミレトスのタレスが既に方向づけた問いである。何が第一の現実的なもの、最古の存在者なのだろうか？しかしながら第一の現実的なものという概念はすでに、或るものがあらゆる現実的なものに先立つてあることを前提しているように思える。もちろん、或るものがそれ自体で現実的なものとして定立されることはできない。しかしまた、非現実的なものとしても定立されることはできない。したがって、或るものは自体的に存在者とも非存在者とも定立されることはできないのである。」¹²

この一節においてシェリングは、過去〔Vergangenheit〕の概念を導入する。「過去」はこの場合に存在論的継承連鎖のすでに規定された根源、つまり第一の現実的なものではなくて、「あらゆる現実的なものに先立つ或るもの」である。換言すれば、シェリングは形而上学的に理解された始原に先立つ、ある始原の思想を導入する¹³。その際にシェリングの見るところでは、この始原に先立つ始原は、これまでいまだ考えられたことがなかったのである。まさしくこの意味で、シェリングを用いて次のように言うことができる。すなわち、西洋形而上学は、定義を行う第一の特性つまり存在が後に続くあらゆる存在者へと継承されることとして存在を理

⁹ *Weltalter-Fragmente*, S. 173.

¹⁰ いうまでもなく次を参照せよ。「原存在の展開の歴史をわれわれは、われわれに先立つて置かれ、しかもその原存在のいまだ説明されない第一の状態、太古の時代から始まっているように記述する必要がある。」(SW, IV, 222)

¹¹ *Weltalter-Fragmente*, S. 230.

¹² *Ebd.*, S. 173.

¹³ はっきりした表現は次を参照せよ。「しかしまた永遠的なものとは、すでにもっと最初に述べられたように、それ自体ではただ始原の始原であり、いまだ現実的な始原ではない。そのようにして確かに穀物の種は植物の始原の可能性ではあるが、いまだ決して始原それ自体ではない。」(SW, IV, 287.)

シェリング『世界年代』における時間哲学

解するが故に、時間なしに存在を考えていると〔言える〕。この構造そのものは確かに時間から解放されており、この構造はあらゆる時間のない永遠性である。時間は、シェリング自身に至るまでの古典の西洋形而上学においてなんら時間的なものでなく、空間のように時間的なものを含むある永遠の構造である。時間は伝統的に期間〔Zeitraum〕、すなわち tx-ty の空間であり、この空間のうちへ入り込むあらゆるもの、つまりあらゆる存在者を存在者として規定する普遍的秩序原理が存在することによって束ねられている。

ハイデガーがシェリングのうちに存在神学〔Ontotheologie〕との最初の根本的決裂を見たとき、彼は確かに優れて正しかった¹⁴。「存在神学」のもとではその際、存在と第一に現実的なものとの同一視、あらゆる生成を組織化するがそれ自体は生成から引き離されている原因との同一視が理解されうる。シェリングはその思想を放棄するのだが、そのことをシェリングは、「神の現存在〔Dasein〕は、いわば生成されたものとして把握されるべきだ」¹⁵とわれわれに要求することによって、神学の言葉を借りて定式化する。「神」は安定した偉大なものとして存在に組み込まれるのではなく、むしろそれ自体は神でも何か別の存在者でもない或るものから姿を現すプロセスとして描かれる。始原に先立つ始原は、それが文字通り自分自身に基づいてのみ理解されうることによって、根本的な始原である。このことが意味するのは、どんな後続の特性の継承やこれに合わせて適切に分節されたどんな構造も、「諸事物の現在の状態の完全な系譜学なしでは絶対に」¹⁶把握されえないということである。

「諸事物の現在の状態」という表現、つまり現在は、およそシェリングの時間やわれわれの時間を指すのではなく、構造化され理解可能な宇宙一般の状態にかかわる。伝統的におよそ無限の因果関係の連鎖として理解される物理学上の全期間〔Zeitraum〕 tx-ty は、シェリングにとって「現在」であり、彼はこれを今まで考えられたことのない過去や未来から区別する。事物の現在の状態はまさに、ほかならぬこの状態が偶然であるとの意識を持たずに、古代の形而上学が記述しようとしたものである。このような意識の唯一の痕跡をシェリングは彼の生涯で古代哲学のプラトンに見たのであり、とりわけティマイオスとピレボスにおいて見たのである。それらの著作で、プラトンは一方で永遠の存在者 (τὸ ὄν αἰεί) と永遠の生成者 (τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεί, ὄν δὲ οὐδέποτε) との二元論を導入し、しかしまた他方で存在のうちへの生成

¹⁴ これに関しては次を参照せよ: Hühn, L./Jantzen, J. (Hrsg.): *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*. Schellingiana Bd. 22, Stuttgart-Bad Cannstatt 2010.

¹⁵ *Weltalter-Fragmente*, S. 213.

¹⁶ *Ebd.*, S. 169.

第1部【講演】と【発表】

(γένεσις εἰς οὐσίαν) についても語った¹⁷。それに反して、在る〔存在 Sein〕と成る〔生成 Werden〕とがそこでお互に向かい合わせに見出される構造は、シェリングからすると、プラトンによって力動的に把握されてはいない。このことは、もちろん既に自由論の前段階に見ることもできるが、シェリングの「世界年代」哲学による革新である。

あらゆる生成を超えて受け継がれ保たれる、すべてを包括する安定的な根本構造を想定する古代の形而上学の配置を「存在の論理的意味」と名づけよう。すなわちそれは、時制的に変化させられることができず、例えば、馬は動物であるといった判断において繫辞<コブラ>で表現される存在の意味が存するという想定である¹⁸。馬が動物であるということは、2たす2が今日4なのではなく永遠にいつでも4であるのと同じように、まさか馬が今のところ動物であるということを意味するのではなく、馬が本質的に動物であることを意味する。

シェリングはいまや、存在の論理的意味と人間的行為が持つ構造の的外れな見解との結びつきを診断する。それによりシェリングは、ようやくハイデガー以降に再び現代哲学にたいして重要な役割を演じる指標的な思想を述べる。なぜならシェリングは、存在の論理的意味の想定が、行為は計画の実現、あるいはわれわれが行為目標について行う表象だという想定に依存することを認識しているからである。

「すすんですべてのものを、また最深のものを表象のうちへ解消したいと望む人間は十二分に存在する。しかし表象ではなく願望が先立つのである。意欲〔Wollen〕は第一のもの、いまやそれゆえ無条件的であり最高の自由において再び盲目的、必然的で、運命的なものとして現象する第一のものである。」¹⁹

シェリングはここでとりわけフィヒテ、そのうえラインホルトやカントを、すなわちシェリングと同時代のすべての哲学者を批判する。彼らはわれわれがあらゆる行為の現実性を表象の実現というモデルにしたがって理解すべきであるということから出発する。換言すれば、シェリングはここで、観念論的な根本理念に攻撃を行う。この理念によれば、われわれは、主体がそのなかで自らを客体に関係させる安定した諸表象を考慮することができるのである。ある行為は、安定した行為主体および安定した行為空間（世界）が要請されているとしても、一般に行

¹⁷ 次を参照せよ:Platon: *Timaios* 27d6f. および *Philebos* 26d8.

¹⁸ これに関しては次を参照せよ:Gabriel, M.: „Unvordenkliches Sein und Ereignis – Der Seinsbegriff beim späten Schelling und beim späten Heidegger“, in: Hühn/Jantzen, a.a.O., S. 81-112.

¹⁹ *Weltalter-Fragmente*, S. 182f.

シェリング『世界年代』における時間哲学

為目標の表象の実現化として理解されうる。ただし本来的な問いは、どのようにしてこの座標に至ったのかである。というのも、われわれはいかなる場合も、既にいつも行為主体が存在していたということを出発点にできないからである。それで問いの内容はこうである。いかなる条件のもとでそもそも行為主体が成立するのか？またこの問いに対する返答は、その主体が主体自身の表象に基づいて実現されるということを前提にできない。というのも、このような表象は主観とともに初めて成立するとされるからである。

人間の行為現実性の自己記述から開始して、シェリングは、われわれが何かを求めたり望んだりするまさにその故にわれわれは自由である（またそれによってわれわれは行為しうるのであって単に生じるだけではない）という結論に至る。われわれの理論的および実践的な志向性の構造は、願望、憧憬および意欲によってまとめられているのであって、それはわれわれが行為目標についてなす具体的な表象によってではない。われわれが実践的には行為目標について、理論的にはわれわれの周囲世界についてなす概念上明確で構造化された表象は、せいぜい現在の状態記述であって、しかしシェリングも書いているように、決してその系譜学を跡づけることはできない。

われわれがそこに自身が存在すると考える構造は、或るものが現在のものとして現象するための条件が存在しているのだから、あらゆる現在において必然的なものとして記述される。まさしくそれに対して、シェリングは自らの時間哲学によって、表象世界の外見上安定した構造が、「過去」としてシェリングが記述する過程のひとつの結果だと反論する。シェリングはその際に、既に利用できた、万人から承認された見通しのよい根本真理、例えばわれわれが心的主体として、純粋な物理法則にしたがって記述されうる外的世界を目指すという真理のモデルからは、縁を切る。

「しかし共通の悟性〔常識〕が世界の根底にある過去の深みを予感しないから、そのため共通の悟性〔常識〕は現在の状態とその状況を永続的で無条件的な状態や状況と見なし、現在の状態から取り出したものを、意識の事実、あるいは人間の共通な悟性〔常識〕という言葉の名の下で、永遠の普遍妥当な真理だと詐称する。そして始原（原理）がどこかに現れるとしても、やはり共通の悟性〔常識〕がただ現在だけから引きだした意見によってこの始原に反論するのである。」²⁰

²⁰ Ebd., S. 170.

第1部【講演】と【発表】

こうした文脈において、シェリングは「時間に関するカント主義」²¹の革命的に新しい考察を提案する。カント主義は「われわれの表象の単なる形式」²²として時間を説明したのだと。もっとも、シェリングにとって、時間のこの考え方は、時間の典型的な間違った着想の記述ではあっても、なんら時間についての適切な記述ではない。この考え方はシェリングによれば、内部に自身固有の時間を持つ様々な事物を、實際上われわれの表象方法に起因する統一的基準へとわれわれがもたらすことによって生じる。自体的に「いかなる事物も[...]外的時間を持たず、すべての事物はまさに内的で固有の、事物に生得的で内属する時間」²³を持つ。時間自体は、すなわち表象された時間ではなく、すべての存在者〔alles Seiende〕を包括するひとつの継承法則が存在することによって等質的なのではない。むしろどんな存在者も、存在者の始まりから終わりまでの展開が、ただ過程がまさしくこのような存在者を個体化する場合にのみ過程として認識可能であるが故に、存在者に固有の時間を持つのである。換言すれば、時間がもし普遍的に等質的な媒体〔Medium〕であるとすれば、どうして或る存在者が、それが時間のうちにあることによってなおも個体化されていることができるのだろうか？たとえわれわれがある存在者、例えばわれらの地球について、その存在が時間のうちで *ta-tz* にわたって広がっているとしようとしても、まさしくその期間〔Zeitraum〕を超えて広がる存在者は存在しうる。その場合に時間はもはやただ付随的な個体化要因でしかありえないのだ。このことはしかし、いずれにしても実存的時間とは相いれない。というのも、われわれは自身の誕生から死ぬまでわれわれ自身の命を、われわれを根本的に個体化するわれわれの固有な時間という光のうちに見るからである。われわれの人生時間はいかなる普遍的媒体でもない。そこから、シェリングは、普遍的時間媒体という理念が、誤った方向へ導かれた単一化であり、仮象像の産出であると推論する。ある入れ物への時間の単一化は、ある入れ物への空間の単一化と似て、抽象化の経過に負っている。シェリングはそのことを次の少し長めの文章のうちに明らかにしている。

「事物が時間のうちに生じるのではなく、それぞれの事物のうちに時間が新たに直接的に永遠性から生じるのである。そしてあらゆる事物について等しくあらゆる事物が時間の始原においてあるとすることができないとしても、やはり時間の始原がそれぞれの事物のうちにあり、しかもそれぞれの事物のうちに等しく永遠の始原がある。なぜなら、それによ

²¹ SW, IV, 290.

²² Ebd.

²³ Ebd. 事物の固有の時間という考え方が 等質的で単線的な物理学的運動時間のアリストテレスによる基礎づけよりも歴史上根源的だということをミヒャエル・トイニッセンは浮き彫りにした。次を参照せよ: Theunissen, M.: *Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit*. München 2000.

シェリング『世界年代』における時間哲学

って世界が生じるのと同じ切断によってそれぞれの個別者が生じるから、したがって同じく初めに時間の固有の中心点を持って〔それぞれの個別者が〕生じるからである。その個別者の時間はそれぞれの瞬間においてその時間全体であり、時間にしたがって生成しながらもしかし個別者は時間のうちで生成しない。まさに個別者の外部に同じく自分自身のうちに時間を持つ別の存在者〔Wesen〕が存在していることによってのみ、一つの存在者の時間と他の存在者の時間の比較が可能になる。これによって初めて、すなわちさまざまな時間の比較と測定によって抽象的時間というあの仮象像が生じる。この抽象的時間についておそらく次のように言われることができる。〔すなわち〕この時間はわれわれの表象作用の単なる一つの方法であり、ただ必然的で生得的な方法ではなく、偶然的で習得された方法にすぎないと〔言われることができる〕。そしてこの仮象像に対して、さらに、以前から時間の実在性に対して挙げられていたすべての反論が向かうのである。」²⁴

時間はシェリングにとって個体化の根本形式であるが、このことは行為理論による単純な考察に基づいても説明されうる。行為に関する最も単純な目的論的見解は、その行為を、前もって表象された目標の実現として理解する。こうしたモデルにおいてさえ、時制性が考慮されなければならない。時制性は行為計画を過去へ、行為を現在へと移し入れるのである。この箇所では、シェリングは、彼が中心的なものとなす未来が見落とされてしまうと異論を唱える。われわれは一つの事例を取り上げよう。例えば、私は夕食のため仲間と落ち合うことを予定する。これは私の行為計画である。いまや私は、同僚との夕食をその概要を予想しながら思い描き、様々な役者に、私の生のなかつまり私の固有の時間におけるひとつの役割を割り当てるようにして行為目標を想像する。もっとも、確かに夕食は催されるが、しかしまったく予想とは異なる会話が進行し、そもそも予想外の事態が生じることになる。夕食が終わってからようやく、この夕食がどんな意味を持ったのか、回顧的に事後的に評価することができる。このことが今度はわれわれの動機状況に再び光を投げかける。われわれの行為計画は、あらかじめ十分に安定せずに毎回その行為計画を実現する力動的過程において破綻するのではなく、われわれが考慮に入れる要因が変化するのだから、われわれの行為計画は絶え間なくその実行の働きの中で変化する。レストランや地下鉄移動そして同僚たちといった固有の時間を持つ事物は互いに出会い、レストランへ行くという行為の時間や有意味さは、ただ過程のうちにのみ生じる。行為にとって本質的なのは、行為の成果が予見される必要がなく、行為は確かに未来へと到達するが、

²⁴ SW, IV, 290f.

第1部【講演】と【発表】

しかしその未来は行為の意図が持つ意味を変えることができるということである。

別の箇所では、私はこのことを精神分析学に依拠して「事後的必然性」と呼んだが、これは想起時間の時制性に対応するものである²⁵。生起〔Ereignis〕は、完結して初めて行為空間のうちに意味を獲得する。われわれの意志が現象となって現れ、過ぎ去った〔過去のな〕生起と体験との意味がわれわれの人格性〔Persönlichkeit〕の変化によってずれるとき初めて、われわれはわれわれが誰であり何を望むかを知る。われわれが過去の意味を創り上げることによって、過去を現在的に変化させることは、本質的にわれわれの過去に属する。絶え間なく生じる想起の働きは、われわれが過去の意味を変化させることにその本質がある。この転移や変換から独立し自体的に無意味に流れ出る等質的時間という理念は、行為を理解することにとってせいぜい副次的役割を演じるにすぎない。

シェリングは時間を一般にこの行為モデルにしたがって理解する。これに対応してシェリングは抽象的であらゆる事物に共通する物理的時間という想定を、誤った方向に導かれた自己記述であると解釈する。等質的時間の理念はそれゆえ、特定の実存的投企〔Entwurf〕や、われわれ自身の見解に対応する。このような理念にとって、およそ客観的なよりどころはまったく存在せず、この理念は時間についてのある見解に基づいている。シェリングは時間がわれわれの表象との結合のうちにあるというこの異端的意味においてカントと意見が一致するが、しかしすでに、匿名的表象主体の概念を伴い現れるわれわれ自身の単一化には反論している。表象主体は単に他の存在者のうちの存在者であり、シェリングはもはや表象主体を時間哲学的に中心へ置くようななんらのきっかけも見えていない。

「たいていの人、かの最高の自由を決して感じなかったが故に、彼らにとって存在者あるいは主体であることは最高のものに思える。それゆえ彼らは問う。いったいなにが存在を越えて考えられうるのか？そして自らこう返答する。無〔Nichts〕、あるいは無に似たようなものである。」²⁶

ゼミナールでは私は、この思想の述定理論的基礎づけ〔die prädikationstheoretische Begründung〕についてより詳細に言及しよう。シェリングが遂行する時間概念における転換

²⁵ 次を参照せよ: Gabriel, M./Zizek, S.: *Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism*. New York/London 2009.ならびに: Gabriel, M.: *Transcendental Ontology: Essays in German Idealism*. New York/London 2011.

²⁶ SW, IV, 226.

シェリング『世界年代』における時間哲学

のより良い理解のためには、次の論述で十分である。すなわち、或る存在者は、なにか或るものの、しかじかのもの〔So-und-So〕である或るものである。存在者はしかじかのもの、この-その-あのしかじかのもの〔der-die-das-So-und-So〕であると判断されることによって、常に真なる記述によって個体化されうる。ペーターは画家である、東京は首都である、日本は長い文化歴史を持つ国である、数字の4は3と5の間の自然数である等々。判断は決してふたつの論理的な固有名詞としては成立しない、すなわち或るものを何らかの仕方では記述することなしに名付ける二つの定立からは成立しない（あるいはアリストテレス的に言えばこうなる。実体は決して何ものについても言明されない）。このことはフレーゲが彼の教えることの多い矛盾のない同一性判断についての分析によって最初に発見したのではなく、そのことはとりわけ既にシェリングにおいて、重要な役割を演じている。このことを私はゼミナールで詳細に論じたいと思う。ここでは論証のアプローチのみで十分である。われわれは次の命題を取り上げよう。

(1) アーノルド・シュワルツェネッガーはニューヨークのヘラクレスである。

この命題において「アーノルド・シュワルツェネッガー」は論理的固有名詞としての役割を果たしており（このことを私は後に別様に表現するが、しかしここではそうした単純化された論述で十分である）、他方で、それは映画の中であれこれと行った人物を示しているのだから、「ニューヨークのヘラクレス」はひとつの記述である。誰か他の人、たとえばシルヴェスター・スタローンがニューヨークのヘラクレスでもありえただろうが、しかし他の誰もアーノルド・シュワルツェネッガーではありえないだろう。或る存在者、例えばアーノルド・シュワルツェネッガーは、特定の記述が偶然的な仕方では当てはまる或るものである。今や過去は、まだいかなる真なる記述も当てはまらない論理的固有名詞の定立である。シェリングが同義語として言うと思われる現在、存在あるいは世界は、特性を持つ存在者の真なる状態記述であり、他方で未来が偶然性の定立、つまり特性を変え、記述に対する論理的固有名詞の定立を主張することの可能性でもある。この意味で自由は過去におけるのと同様に、また未来においても、存在者に当てはまる有限に多くの記述の自由としてある。

表象主体であることは、いまやわれわれ各人に当てはまる、有限に多くの記述の中のひとつの記述であるにすぎない。したがって、そこにわれわれの自由は、「永遠の自由」²⁷という意味で、基礎づけられていることができない。この「永遠の自由」は、意識するしないにかかわら

²⁷ SW, IV, 226.

第1部【講演】と【発表】

ず、われわれが記述を真なるものによって、われわれがどんな状態記述も超出するという点にある。表象主体によってそのつど単一化される世界はそれゆえ選択肢がないのも、あるいは必然的なでもなく、その世界はただシェリングが探求する時間の一つの次元、すなわち現在にすぎないのである。

このことは現象学的に主張しうる。どんな瞬間にも、特性を持つ事物からなる周囲世界が私の前に現れている。私はその際に、あたかも諸事物が完全に記述されうるかのように、この周囲世界の統一を思い描く。もし私がこのときに事物を個体化しているすべてのものを知っているのだとしたら、すなわち、もし私があらゆる真なる記述を知っているのだとしたら、固有名詞は記述のうちへと解消されるはずだ。しかし事物は、誤って等質だと考えられた時間の切れ目 t_1 において考慮されない過去や未来を持つ。ある期間〔Zeitraum〕 $tx-ty$ にわたって存在している特性を持つ諸事物として事物を単一化するために、われわれは因果性概念のように追加の概念を導入する。シェリングの要点はいまや、われわれが、自身の四次元的な記述の歴史を持つ事物を考慮する場合には、その事物の過去を理解することができず、また未来は常に偶然性に縛られたままであるという理由から未来をも理解することができない、ということにある。アーノルド・シュワルツェネッガーは存在しないこともありえただろうが、彼はしかし一度存在はしたのだから、単一的時間つまり現在において、彼のあらゆる特性は必然的に彼に帰属する。アーノルド・シュワルツェネッガーに当てはまる真なる状態記述の単一化にのみ目が向けられると、彼の実存の偶然性を見落としてしまう。しかしその点にシェリングは、時間と様相の連関の間違った把握から生じる本来の誤謬を見ている。

最後に私はさらに二つの異論を検討しよう。

1. シェリングの方法に対する「自由論」以来よく知られた非難は、その方法があまりに擬人法的〔anthropomorphistisch〕だ、というものである。「世界年代」のよく知られた版の冒頭で、シェリングはこの方法を支持している：「というのも、われわれがあらゆるものをより人間的に取り上げれば取り上げるほど、ますますわれわれは、現実的歴史へと近づくことを期待できる」²⁸。シェリングは、人間存在の条件から存在の存在論的条件へと推論するという実存主義的〔existentialistisch〕間違いを犯していないのだろうか？シェリングは、われわれの体験的あるいは実存的時間がその中に客観的に埋め込まれているような等質的物理的時間が決して存在しないことをいったいどこから知っているのだろうか？

こうした非難に対するシェリングの弁明は、私の考えでは次のように再構成されうる。われ

²⁸ SW, IV, 222.

シェリング『世界年代』における時間哲学

われが三つの時間の次元を、実存的にのみ適切に記述されうる時間性の三つの生粋の脱自〔Ekstase〕として想定する時にのみ、いくつかの存在者は理解されうるとするならば、そのことは存在概念と時間概念へと光を投げかける。時間はその時もはやただ物理学的にだけ理解されうるものではない。狭い意味での物理学的時間は、せいぜいもう一つの局所的な現象である。

これは、ヴォルフラム・ホーグレーベが「弱い人間学的原理〔schwaches anthropisches Prinzip〕」²⁹として示した、シェリングの普遍的な論証図式である。人間や人間の自己記述に当てはまるすべてのものは、局所的に全体に当てはまる。というのも、確かに全体は、われわれが局所的に存在することと両立しなければならないからである。さもなければわれわれは存在しないであろう。したがって、カントが構想したような、表象主体の等質的リズム化という時間構想から、その構想が本質的に不完全であるということが帰結する。この意味でシェリングはカントを、ただ局所的にのみ妥当する時間哲学を時間一般へと転用したとして非難する。

2. 二つ目の異論は一つ目の異論と密接に関係している。その異論は、十分に単一化された等質的時間が、つまり時間測定というわれわれの日常実践に当てはまるものが存在しなければならないというものである。この異論に対し、シェリングはもちろん弁明しうる。というのも、計測された時間は、共時的な切れ目や瞬間の取り上げ〔Momentaufnahme〕を許すことで、不連続な諸期間の内へと時間を分けるからである。極端な場合、全物理学的時間を to-tn の期間として理解することができるし、たとえば極大〔四次元〕時空間の概念、つまりその下で途方も無く巨大な事物、宇宙を表象することのできる「〔四次元〕時空間全体を定義することができる。宇宙は依然として、その実存が偶然的であるとされる場合にも、われわれがその過去と未来を考えることができなければならない、確かに現在でもこのことは誰も疑わない。ビッグバンの特異性はいずれにせよどんな従来の理解に倣っても必然的だと思えないうし、〔四次元〕時空間の客観的性質にしたがって、〔四次元〕時空間の新しい特異性への収縮における時間の終わりについても有意義に語ることができるだろう。私はこのことに決着をつけずにおく。弁明の要点は、何ものも偶然には存在しえず、それ自身の四次元的歴史と同一でもないという、普遍的存在論的テーゼにある。四次元的対象としての私について真に証言されうるすべてのものと私が同一である場合、私は本質的に私の真なる記述のすべてであるのだから、私の実存は偶然ではありえない。私がまさにここの行を書くことは、私が私の四次元的歴史と同一である場合、偶然な仕方では私について真であるのではない。もし私の四次元的実存の全体像の中で何らかの真なる状態記述が取り替えられるならば、私は別の事物や別の人格であるだろう

²⁹ 指標となる独創的な論文は次を参照せよ: Hogrebe, W.: *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings »Die Weltalter«*. Frankfurt/Main 1989.

第1部【講演】と【発表】

う。

彼の根本的に改訂的〔revisionär〕な時間哲学のためのシェリングの議論は、それ相応に何もかも自由の問題を中心としている。シェリングをそうさせるのは、いかにしてわれわれが、存在するもしないも自由な或るものに、すなわち偶然的な仕方では存在する或るものに関係する論理的固有名詞を用いることができるのかという問いである。この点で「存在〔das Sein〕」はすべての真なる状態記述の総体性に対する名称、すなわち事実の全体性の意味での世界に対する名称なのだから、シェリングは自由を存在論的に基礎づけるために、第一に存在を遡及し過去へと、そして第二に存在を超えて未来へと向かう。「私たち各人は、あらゆる必然性がただ存在から来るのだということを感じる；また一度たりとも存在しているなどと考えられ得ないものだけが、自然を超えた、いやそのうえ神をも超えた自由のうちに生きている」³⁰。

最後に私は、さらに次のことだけを指摘したい。それは、いまや諸事物が自身の固有の時間に基づくことで根本的に独立化されたものとして現象しうることによって、シェリングは彼の時間哲学によって現在の断片化が脅威となるのを見ていたということである。それゆえシェリングは彼の晩年の哲学において、それでもなお彼の時間哲学を単一化し唯一絶対の時間について語るということを総じて認めるような未来を構想した。こうした単一化に対して既に「世界年代」で見られる名称は、「精神それ自体あるいは絶対的精神」³¹である。今のところ私は、シェリングが最後に取り組むこうした単一化が、やはりカール・ヤスパースがそう呼んだような、実存思想からのグノーシス主義への逆行ではないのかどうか、すなわち、内在的に必然的でありわれわれがその偶然的な実存を考えることのできない、すべてを包括する全体という理念のうちへの実存解明〔Existenzerhellung〕からの逆行ではないのかどうかを、未決定しておく³²。

³⁰ SW, IV, 304.

³¹ SW, IV, 279.

³² 次を参照せよ：Jaspers, K.: *Schelling. Größe und Verhängnis*. München 1955. またこうした診断への批判について詳しくは次を参照：Gabriel, M.: *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings »Philosophie der Mythologie«*. New York/Berlin 2006.

悪論と神話論のあいだ

——シェリング『世界の年代』（Weltalter）の射程

菅 原 潤

問題設定

シンポジウムのタイトルと、および拙稿のタイトルについての説明から始めたい。まずはシンポのタイトル「哲学と宗教」だが、このタイトルはもちろん言葉通り「哲学」と「宗教」という隣接分野の対話を目指すという意味で受け取れるものの、シェリング研究者の専門家の眼からすると、どうしても『哲学と宗教』という中期シェリングの著作を連想させるため、この著作に言及しなければならない印象を受けた。幸い「哲学と宗教」については岡村発表者のタイトルに入っているので、拙稿では『哲学と宗教』に言及せずに、これに続く『人間的自由の本質』、一般に『自由論』と呼ばれる著作から話題にしたい。周知のように『自由論』のテーマは悪なので、拙稿のタイトルに「悪論」がついているのは、そういう意図があつてのことである。

次に訳語の問題である。周知のように‘Weltalter’には定訳がない。かつて「世代」と言われた時代があつたが、これだと‘generation’との見分けがつかない。あるいは「世界の時代」や「世界時代」と言われた時期もあつたが、この訳語は「縄文時代」とかピカソの「青の時代」などを想起させる可能性がある。最近では松山壽一が「世界歴年」という訳語を提案したが[松山 2013:30]、この語もどこか収まりがよい印象を与える。‘Weltalter’の議論からは月日が流れると同時に、その月日が積み重なるという2つのイメージが読み取れるので、本稿では「世界の年代」が訳語として適当だと思い、以下ではこの訳語を使用する。この訳語が果たして適切かどうかは、総合討論で話題にしてもらいたいと思う。

もう一つ神話論との関係の問題がある。周知のように『世界の年代』には3つの草稿があり、そのうち第3稿は小シェリング版の全集に収められたため古くから知られていたが、これに先行する2つの原稿はようやく20世紀に入ってから発見され、普及版のシェリング全集を編集したマンフレート・シュレーターにより、別巻の枠内で2つの原稿が収められた。そこでこれら3つの原稿を照合すると、なるほど第3稿の議論はまとまってはいるものの、当時のシェリングが取り組んでいた積極哲学の前段階として全体の議論が整理されているため、生彩の乏しい印象がつきまとうのに対し、第1稿と第2稿では『自由論』の議論を発展させようとする意気込みが感じ取れる。

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

そもそも『世界の年代』においてシェリングは、過去と現在と未来の3巻からなる時間論を提示しようとするが、実際には過去の巻が3回試みられたのにとどまった。その理由は現在でも判明しないが、本巻所収のマルクス・ガブリエル教授の講義の刺激を受けて、『世界の年代』において過去の取り扱いが2通りあることを思い出し、そのうちの1つが後期の『神話の哲学』に継承されているという仮説をここで提起したい。拙稿のタイトルに「神話論」が示されているのは、こうした事情ゆえのことである。

したがって、本稿のタイトルを「悪論と神話論のあいだ」としてことには『世界の年代』の前後に『自由論』と『神話の哲学』があるという、年代記的な事実を示したい意図が1つある。ただしこのことは『世界の年代』が過渡的な存在だということを意味しない。というよりも「悪論」と「神話論」という、どちらかといえば一見すると関係のない2つの問題が『世界の年代』の時間論により結びつけられることに、今日で言うところの多文化共生論的に意味深長な事情が隠されているのではないかと考える。

先行性としての悪——『自由論』の悪論

まずは『自由論』における悪論の取り扱いである。しばしば『自由論』はシェリングのなかでもっとも有名な著作と位置づけられるが、シェリングがこれを書いた動機には、さまざまあると言われてきている。フリードリヒ・シュレーゲルが『インド人の知恵と言語について』においてシェリングを汎神論者として攻撃している旨のことが『自由論』に書かれているので、シュレーゲルを反駁することがその動機だと言うことができるし、あるいはハイデガーがそのシェリング論で言うように、ヘーゲルの『精神現象学』の序論で言われている有名な「すべての牛が黒くなる闇夜」とされた同一哲学批判に対する回答をシェリングが意図していたとも言える[ハイデガー2011:21～24]。ここでは『自由論』が展開する原理論的考察から推測して、カントの形式的な自由概念の改定を目指したと考えたい。

周知のようにカントは自由を、純粋実践理性による自己立法として定義する。自己立法とは感性的な動機や仮説的な原因を交えずに、純粋に理性による規定をおこなうことである。カントはこれを意志の自律とか定言命法と呼ぶが、ここで注意したいのはカントが必ずしも感性的なものを罪悪視したわけではないということである。カントは実践理性の純粋さを強調する一方で、具体的な行為の場面では感性を動機とする格率の契機を重視するからである。けれども「信条が普遍的法則となることを、当の信条を通じて自分が同時に意欲できるような信条に従ってのみ、行為しなさい」[カント 2000:53～54]と定式化することで知られるように、感性的な動機づけはあくまでも純粋実践理性の自己立法と合致するかぎりでは認められるにとどまり、普遍的立法から離反する感性的契機は悪への性癖と消極的に規定される。こうした感性的契機

悪論と神話論のあいだ

の位置づけにシェリングは不満を感じ、シェリングは『自由論』において実質的な自由概念を模索することとなる。

それでは実質的な自由概念とは、一体どういうものか。シェリングはこれを「善と悪の能力」と規定する。もしも善をなすことだけが自由であれば、自由には他に選択肢がないこととなり、必然性で見分けがつかなくなるので、実質的な自由を考えるにはどうしても善だけでなく、悪をなす選択肢も与えよと言うわけである。かといって悪を推奨してしまえば、今度は善をどういう位置づけにするかの問題が随伴してしまう。それゆえ悪の契機も配慮しつつ、善を選択するにはどうすればいいかというのが、シェリングの自由論の構え、とりわけ悪論の構えである。

ここで出てくるのが、有名な「実存するかぎりでの存在者」と「実存の根拠であるかぎりの存在者」の区別である。注意しなければならないのは、この区別は『わが哲学体系の叙述』における自然哲学に関連するものだとシェリングがわざわざことわっていることである。なぜなら後で検討する『世界の年代』において収縮力と拡張力の関係が話題になることから推測できるように、シェリングの『自由論』や『世界の年代』は『わが哲学体系の叙述』に代表される同一哲学から完全に訣別したのではなく、むしろ同一哲学期の自然哲学の概念を用いて、同一哲学期では十分に語れなかった精神哲学を論じているという傾向が見られるからである。先ほどの2つの存在者の区別に引き続いて、実存の根拠は「神のうちの自然」と言い換えられ、そしてそれがポテンツ論の文脈に置かれることで、この傾向が裏づけられることとなる。

それでは実質的な自由概念を論じる際に、シェリングはどのようにしてポテンツ論を援用するのだろうか。そこでシェリングは「憧憬」という、どちらかといえばロマン主義的な香りのたどよう概念を説明項として導入する。憧憬とは求められるものがまだ得られていない現状と、求め続けても求められるものが得られないのではないかという未来の予感のあいだを行き来する運動だと考えるとよい。このことをシェリングは「根源的な憧憬は——ちょうどわれわれが憧憬のなかで未知の、いまだ名前をもたない善を求めるように——いまだ知ることのない悟性へと向かう」と表現する。そしてこうした憧憬に対応して「神自身のなかに、一つの内的な、そして反省的な表象が生まれ」これが「憧憬の言葉」だと言い表される[VII,361 シェリング 2011:109]。ここには『世界の年代』で時間論との絡みで論じられる命題論の萌芽がすでに認められるので、そのことにより「憧憬」が必ずしもロマン主義的に処理されるべきではないことが含意されるが、とりあえずはこうした憧憬に関する叙述から『自由論』の悪論についてまとめておく。

憧憬論で描かれているのは「暗闇から光への誕生」である。こう表現すると、光と暗闇がそれぞれ善と悪のメタファーであるかに受け取られるが、実情はもう少し複雑である。ここでシェリングは善悪を意志の観点で把握することを試みる。人間のうちなる我意が普遍意志と変容

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

し、これに呼応して本来我意であるものが根底にとどまっている状態を、シェリングは善と名づける。これに対して我意が普遍意志へと変容せず特殊意志にとどまれば、本来なら根底にとどまるべき闇の原理が光の原理を圧倒することになる。これをシェリングは悪と呼ぶ。つまり善と悪とは何らかの独立した原理の呼び名ではなく、憧憬において行き来する力の上下関係により規定されるものである。

『自由論』の議論の枠組みからいささか外れるが、シェリングが生前最後に公刊した『神的事物とその啓示』にここで言及する必要がある。この論考はシェリングの自然哲学的着想が無神論的だと論難するヤコビの批判に応えたもので、当初は闇の原理が光の原理を圧倒するものの、徐々に両者の関係は逆転して、最後は光の原理が闇の原理を支配すると言うことで、最終的には有神論的な主張に落ち着く旨の話をしている。この議論を援用すれば、『自由論』で言われている最初の闇の原理が光の原理を圧倒する先行性 (Priorität) が悪で、逆に光の原理が闇の原理を支配する卓越性 (Superiorität) が善だと言い換えることができる。

改めて注意しておきたいのは、当初の世界は悪だということをシェリングが間接的に認容していることである。このことは後述するように、啓示の世界に比して神話の世界が悪だということを示唆するわけだが、それでは神話の悪とはどういうものかを考えるには、『世界の年代』の時間論を検討しなければならない。

『世界の年代』の時間論

先ほど『世界の年代』の草稿は3種存在すると書いたが、それらのいずれの草稿も「過去は知られ、現在は認識され、未来は予感される。知られたものは物語られ、認識されたものは叙述され、予感されたものは予言される」[Ⅷ,199, I,3, II,3]という詩的な表現で書き始められている。この表現からだけでも『世界の年代』が時間論の展開だということは容易に知られるが、重要なのはこの時間論に命題論が結合されていることである。

シェリングの命題論は『世界の年代』の第2稿において次のように精緻化される。

あらゆる判断の真の意味は、例えば〈A は B である〉という判断の真の意味は、以下の通りでしかあり得ない。つまり〈=A であるものは、=B であるものである〉。〔中略〕引き合いに出された命題に本来的に含まれているのは3つの命題である。第1には〈A は=X である〉、第2には〈B は=X である〉、これからようやく〈A と B は同一であり、すなわち両者は同一の X である〉という3つの命題が含まれる[Ⅱ,41]。

そしてこの三つの命題の関係を解明するため、ホクレーベという現在の『世界の年代』のスタ

悪論と神話論のあいだ

ンダードな読解を行なう論者によって「代名詞的存在 (pronominales Sein)」と「述語的存在 (prädikatives Sein)」という聞き慣れない術語を導入される。

われわれはすでに、まだ世界が存在する以前になにか或るものであるような何かをもって
いる。つまり絶対的に無規定な〔中略〕何か或るものというフィクションは、すぐに二重
性へと分解されてしまっている。その一方の何か或るものとは、われわれが代名詞的存在
と名づけた〔中略〕ものであり〔中略〕、もう一方の何か或るものとは、われわれが述語
的存在と名づけた〔中略〕ものである[Hogrebe 1989:83f.]。

非常に難解なことを言っているように受け取れるかもしれないが、ヨーロッパ語圏の文法の常識を丹念に追跡すれば、ここでホクレーベは意外にも文法的に常識的なことを言っていることが判明する。

まずは「代名詞的存在」である。周知のように代名詞とは述語になれないが主語にはなれる品詞である。例えば「これ」とか「私」といった代名詞は、主語になることができる。けれども「これ」や「私」が指し示す内容は、時間と場所が変われば変化する。このように代名詞の指示対象が確定しないことは、何らかの否定性が代名詞に含まれていることを含意する。こうした否定性をともなった存在をホクレーベは代名詞的存在と呼ぶのであり、この代名詞的存在に相当するのが『自由論』では実存の根底、『世界の年代』では収縮力である。これに対して「述語的存在」は逆に、文字通り述語にはなるが主語になれない存在を言う。ここで注意したいのは「述語的存在」とはあくまでも述語を求めている状況にとどまり、述語づけがまだなされていない存在だということである。こうした述語的存在は『自由論』では憧憬、そして『世界の年代』では——後述する『自由論』において無底と結びつけられる愛とは意味合いが異なるが——愛と呼ばれる。

こうしたことを背景にして、先ほど『自由論』を論じる際に登場した「根底」「暗闇」を「代名詞的存在」、「憧憬」を「述語的存在」と言い換えると、「憧憬」とは自分自身を言い当てる述語を探し求める状況と、他方ではそういう術語など存在しないかもしれないと思って暗闇へと閉じこもる状況を行き来するものだと言及することができる。そしてそうした述語を言い当てる状況に達することが「二力の分開」であり、そこから「永遠な精神」が現れるというわけである。

さらにホクレーベは「代名詞的存在」と「述語的存在」に加えて「命題的存在」という概念を導入して、『世界の年代』の第3稿につぎのような注釈をつける。

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

統一[つまり、命題的存在 (propositionale Sein)]が存在者であれば、対立、すなわち対立し合うもののそれぞれ[つまり、代名詞的存在と述語的存在]が存在者でないものでしかあり得ず、したがって対立し合うものの一つであるがゆえに対立[つまり、代名詞的存在と述語的存在]であるものなので、統一[つまり、命題的存在 (propositionale Sein)]は存在者でないものへと後退せざるを得ない[Hogrebe 1989:88]。

この注釈付きの引用箇所を考慮したうえで、先に挙げた『世界の年代』の第2稿の引用箇所を解釈すると、次のようになるだろう。つまり〈A は B である〉という命題は〈A は=X である〉と〈B は=X である〉という、それぞれ A や B といった述語づけを求める存在と、そうした述語づけをこぼむ存在のせめぎ合いのあった状況を〈A と B は同一であり、すなわち両者は同一の X である〉という命題的存在によってつなぎ止めるものだと解釈できるのではない。ここで注意したいのは〈A は=X である〉と〈B は=X である〉をそれぞれ第1ポテンツ、第2ポテンツと見なしてはならないということである。代名詞的存在と述語的存在がせめぎ合っている状況が第1ポテンツであり、述語的存在が受け入れられている状況が第2ポテンツであると解されるべきである。とはいえその第2ポテンツも、命題的存在たる第3ポテンツを介して落ち着いた位置に収まっていると考えるべきだろう。

『世界の年代』における2通りの過去

それでは後期神話論のことを念頭に置きつつ『世界の年代』における過去論の扱いについて考察することとする。シェリングは述語的存在が現在存在するものとして定立されるのと相関的に、代名詞的存在が過去として定立されると考える。つまり過去は過去自体として独立的に存在するのではなく、現在とは相関的に考えられなければならない。考える順番としては先に現在があり、その後に過去が事後的に定立されるというわけである。このことを指してシェリングは「人間にとって有益で役立つのは、いわば何かを自らの背後に、つまり過去として定立したという意識である」とか「自らを自らよりも高める力をもつ人間だけが、真の過去を創造することができる」[II,23]と言う。ここで「真の過去」という言い方が出てきたことに注意して、次の文章を注意深く読まなければならない。

自らの過去に自らを対立させることのできない人間はまったく過去をもたないのであり、あるいはむしろ過去から抜け出せず、つねに過去のなかで生きている[I,20]。

先ほど真の過去は、現在と相関的に定立されると述べた。その場合の「過去」は「自らの過去」

悪論と神話論のあいだ

と「まったく過去をもたない」という際の「過去」、「過去から抜け出せず」の「過去」に相当する。けれども最後の「過去のなかで生きている」の「過去」は「真なる過去」とは異なる。ヴィーラントはここで2通りの過去が述べられていると言う[Wieland 1956:35f.]。

繰り返しになるが「真の過去」は現在との相関関係で定立されるのであり、定立されることで人間は「過去」から抜け出すことができる。それゆえ抜け出せない状況は、厳密に言えば「過去」だと言うことはできない。けれどもわれわれは、ある忌まわしい経験をしたためトラウマ的な精神状態に入って、なかなか前に進めない精神疾患のある患者が存在することを承知しているⁱⁱ。あるいはジャーナリスティックな言い方になるが、日本はいまだにきちんとした歴史認識をもてないために周辺諸国から批判を受けて、戦時中の状況から抜け出せないでいるⁱⁱⁱ。こうした状況が後者で言われる「過去」であり、前者の「真の過去」と較べれば「偽りの過去」ではないのか。

『世界の年代』の文脈に話を戻せば、この「偽りの過去」が命題論との関連で述べた、述語づけを求める存在とそうした述語づけをこぼむ存在のせめぎ合いのあった状況である第1ポテンツであり、もっとさかのぼれば『自由論』で言われる悪の状況である。けれども『自由論』では、闇の原理が光の原理を圧倒する先行性として悪を1次元的に捉えられたのに対し、『世界の年代』では第1ポテンツが「自分のなかを駆けめぐる狂気のような輪」(I, 125)という具合に、2次元的に表現されている。言うならば肯定するかと思えば否定し、否定するかと思えば肯定するという堂々巡りの状況が、第1ポテンツなのである。『世界の年代』ではこうした堂々巡りの後に述語的存在を得て現在へと到達する見通しを語るわけだが、その際に堂々巡りをする過去と前に進む過去という、2つの過去が提示されているのは、その後のシェリング哲学の展開を考えると実に興味深い。

なぜ興味深いのかと言えば、『世界の年代』の後の『エアランゲン講義』では2種類の過去のうち堂々巡りの過去が強調されたうえで、そうした過去とは一線を画すエクスターゼが主張されるからである。つまり『世界の年代』で追求された述語づけを求める活動の探究が、『エアランゲン講義』でいわば反故にされるというわけである。冒頭でガブリエル教授の講演を聞いて、シェリングには2通りの過去があることを思い出したと書いたが、その理由は『世界の年代』の述語づけの議論は「後退停止装置 (Regreß-Atopper)」であって、そこで永遠性ないし無底が求められていると教授が示唆したことを受けて^{iv}、そうだとすれば『エアランゲン講義』の議論は、その「後退停止装置」を外した状況をではないかと思い当たったからである。私見によれば、この無限後退する状況こそが『神話の哲学』で論じられる継起的多神論に他ならない。

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

神話論の視点

通常神話論では複数の神々が語られるので、神話論は暗黙裡に多神論と同一視されるわけだが、このことに呼応して啓示宗教ではアラーとかエホバといった唯一の神が信仰の対象とされるので、通常なら啓示宗教と一神教は同義だと見なされる。けれどもシェリングは、多神論が最初から多神論だとは考えない。ユダヤ教とかイスラム教といった一神教にかぎらず、世界各地の宗教はそれなりに唯一の神を信仰するのだが、時間が経つにつれてその支配的な神が次第に勢力を失い、やがて別の神が唯一なる神として信仰されるようになる。けれども新たな神が台頭することで以前の神が完全に滅びることはなく、以前支配的だった神が集積して、それらをまとめて多神論と捉えるべきだとシェリングは捉える。こうした捉え方をシェリングは継起的多神論（der successive Polytheismus）と呼び、その例としてウラノスからクロノス、クロノスからゼウスへと支配的な神が交替するギリシア神話を挙げる。

こうした多神論の捉え方と、先ほど『世界の年代』で扱った述語づけの議論をすり合わせる、神話論と啓示宗教は一見すると対立関係にあるが、当初はいずれも唯一なる神を問題にすることを考慮すれば、両者のあいだで対話の可能性が開かれることになるだろう。また神話のなかでしばしば世界の起源のみならず悪の起源がたびたび問題になることを念頭に入れながら、改めて『自由論』や『世界の年代』の議論に向き合うと、悪の起源として語られている事態が闇の原理が圧倒し堂々巡りにいたる状況と符合することが知られるし、またさまざまな神が交替する時間の流れが、まさしく「過去のなかで生きている」状況だと理解されることだろう。

なるほど『エアランゲン講義』で論じられるエクスターゼが啓示宗教だけに見られる現象かどうかの問題は未解決なままだが、ハンス・ヨーナスの著作を参照するまでもなく、ヨーロッパの後期古代ではそれぞれヘレニズムとヘブライズムの流れを汲む新プラントニズムとグノーシスが生産的な対話をしていることが確認できるし[ヨーナス 1986]、またシェリングが卒業論文でグノーシスの重要な論者の1人であるマルキオンを論じていることを考慮すれば、『世界の年代』の問題設定を念頭に置きながら彼の神話論とグノーシスを突き合わせれば、新たな宗教哲学の地平が開かれるのではないだろうか。

略号

シェリングからの引用は『世界の年代』の前二稿を除いて小シェリング版（Schellings Werke, hg. von M. Schröter, München 1927ff.）にしたがい、巻数と頁数のみを記す。『世界の年代』の前二稿はシュレーター編集のもの（Die Weltalter. Fragmente. In der Urfassungen von 1811 u. 1813, hg. von M. Schröter, München 1966）にしたがい、オリジナル版にしたがった巻

悪論と神話論のあいだ

数と頁数を示す。

参考文献

- カント（平田俊博訳）2000「人倫の形而上学の基礎づけ」『カント全集』第7巻、岩波書店。
- シェリング（藤田正勝訳）2011「人間的自由の本質とそれに関連する諸対象についての哲学的探究」『シェリング著作集』第4a巻、燈影舎。
- ハイデガー（高山守他訳）2011『シェリング『人間的自由の本質について』』創文社。
- 松山壽一 2013「自然今昔または意志としての自然——シェリングとショーペンハウアーの自然哲学と意志形而上学」『ショーペンハウアー研究』第18号。
- Hogrebe,W., 1989 „Prädikation und Genesis.Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings》Die Weltalter 《 Frankfurt .
- Wieland,W.1956,*Schellings Lehrer von der Zeit.Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*,Heidelverg

ⁱ なお我が国におけるホクレーベの受容の状況については、拙稿を参照（「これまでのシェリングの Ungrund 概念の研究状況からみた Ekstase への道」『ショーペンハウアー研究』第19号、近刊）。

ⁱⁱ いちいち書名は挙げないが、ラカン派の精神分析に基づいた社会批評をおこなうスラヴォイ・ジジェクがしばしば後期シェリングの議論に注目するのは、こうした背景があるからではないのか。

ⁱⁱⁱ いささか旧聞に属するが、一時期加藤典洋の『敗戦後論』（1997年）が話題になったのは、加藤が精神分析的な視点で日本の歴史分析を読み解いたからではないのか。

^{iv} 本書32頁参照。

キーワード 悪（論）、過去、神話（論）

シェリングにおける哲学と宗教について

岡村 康夫

はじめに

シェリング哲学は、「学としての哲学(die Philosophie als Wissenschaft)」として「体系志向」を基本とする思索によって遂行されながら、決して「体系」としては完結せず、常に繰り返しその出発点に回帰している。それはしばしばシェリング哲学のネガティブな評価に繋がっている¹。しかし、そこにはむしろ彼固有の哲学のあり方を見ることも可能である。彼の哲学が繰り返し回帰するところは宗教の次元に属する。すなわち、彼の哲学は根源的に宗教の次元に関わり、常にそこからそこへと還帰しているのである。しかし、それがまた彼の哲学の不安定性の要因ともなっている。というのは、「宗教の次元に関わり、常にそこからそこへ」ということには、そもそもその学が「学以前のもの」によって開かれ、それが「学としての哲学の本性(die Natur der Philosophie als Wissenschaft)」を規定し、そしてその学的展開を経て、さらにその「学以後のもの」へと徹底されることを意味するからである。そこでは「学としての哲学の本性」が明らかにされるとともに、それ以前さらにはそれ以後のものとしての「根源的宗教的生」が開示される。シェリング哲学には、以上のような宗教との根源的関わりのなかで、そもそも「哲学とは何か」あるいは「宗教とは何か」を再考する手掛かりとなるものがある。

ところで、シェリング哲学がフィヒテやヘーゲル哲学と近接しつつ常にそれらと一線を画し、それらと異質なものを主張し続ける理由の一つを、先ずこの「学以前のもの」にいかに関わるかということに求めることができると思う。ただし、それはあくまで彼の学以前の根本経験と言うべきものであり、必ずしも「学としての哲学」の射程内にあるものとは言えない。むしろ、その根本経験こそ、上述したように彼の哲学の不安定性・未完結性の根源的要因であり、後には「何故そもそも理性であるのか、何故に非理性ではないのか」(X.252)²という問いを惹起し、究極的には「学の沈黙(ein Verstummen der Wissenschaft)」(N.103)³へと導く当のものであると言える。ただ、しかしこの根本経験はさらに後には「脱我(Ekstase)」として「積極哲学」の出発点となり、彼の哲学の特異性・卓越性を際立たせるものとなるものでもある。したがって、本発表ではこのシェリング哲学の「宗教の次元に属するもの」への関わり、すなわちその「学以前のもの」への関わりの軌跡を辿ることを第一の課題としたい。そして、その軌跡を「直接性」、「主体性」、「実存性」、「無底性」、「脱我性」等の言葉において辿りたい。

シェリングにおける哲学と宗教について

1 直接性（直接経験）～『哲学と宗教』について～

さて、シェリングの『哲学と宗教(Philosophie und Religion)』（1804）は、まさにその表題通り、彼における「哲学と宗教」の問題を考究する大きな手掛かりを与えるものである。ここでは特に彼がこの著作において述べている次の三点に注目して置きたい。それは先ず、①彼は「哲学と宗教」とが「一つの共通の聖域(Ein gemeinschaftliches Heiligthum)」をもっていたと考え、その「聖域」に属するものを飽くまで「理性と哲学」とに返還要求しようとしているということである。それから、②彼が「絶対者」に唯一適合する「器官(Organ)」として、ここでは「知的直観(die intellektuelle Anschauung)」の立場を主張していることである。そして以上の点から、③この『哲学と宗教』におけるシェリング哲学の立場、特に「宗教の次元に属するもの」に関する彼の哲学のあり方が明らかとなるということである。(VI.16,20,23)

さて、①に関して言うならば、彼はその返還要求を独断論的・悟性的あり方を批判し、さらに批判主義的・経験論的あり方を超えるという仕方で遂行しようとしている(VI.17)。それが「学としての哲学」として貫徹されるかどうかは暫らく措くとして、この基本姿勢は「理性」の権利回復を主張する最晩年の「顕示の哲学(die Philosophie der Offenbarung)」の講義のなかでも維持されていると言える。(X III.171)⁴

それから、②に関しては次のように述べている。すなわち、「観念的にして直接的に実在的である」ところの「絶対者の本質」は、「反省(Reflexion)」の立場において「外から(von außenher)」接近することは不可能である。それはそもそも「魂の本質が絶対者と一つであり、絶対者そのものである」からである。それ故「絶対者」は「魂の即自態そのもの(das Ansich der Seele selbst)」を捉える「知的直観」によってのみ接近可能である(VI.22-23)。ここで注目すべきことは、この「知的直観」はまさに「反省」によって媒介されない「直接性」を要求するものであるということ、そしてそれがまさしくここでの哲学のあり方を根源的に規定するものとなっているということである。

したがってこの場合、③哲学とは飽くまで「根源的なもの」へ「間接的(indirekt)」に導くものであるに過ぎず、そのあり方は「消極的(negativ)」であると言わざるをえないのである。それは「反省」の立場における哲学は「差別」や「対立」を前提とするからであり、「絶対者」に関する「積極的な認識」をもたらしえないからである。(VI. 26)

ただし、この『哲学と宗教』においては単に哲学の立場の「消極性」のみならず、「知的直観」から出発する哲学のあり方を示唆するものがある。それは差し当たりここでは「絶対者」と一つである「魂」にまで遡源することにおいて開かれると言うことができよう。それはもはや「反省」を事とする「悟性」における哲学ではなく、「知的直観」において開示される「根源知(das Urwissen)」あるいは「原理性(die Urvernunft)」(VI.42)に還ることにおいて開かれ

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

る哲学の立場であると言える。そこでは「宗教の次元に属するもの」を哲学することにおいて、「理性と哲学」の立場そのものの再把握を余儀なくされている。すなわち、「理性」および「頹落した理性(*gefallene Vernunft*)」としての「悟性」はその媒介機能を疑われ、再度その「絶対性における理性」、すなわち「原理性」への立ち返ることを要求される。そして、それを端的に開くものとして「知的直観」の立場が主張されているのである。(VI42-43)

以上のような意味での「知的直観」に先行するものとして、『私の哲学体系の叙述(*Darstellung meines Systems der Philosophie*)』(1801)における「思惟するものが捨象されること(*vom Denkenden abstrahirt werden*)」がある。そこでは、既にその「思惟するものの捨象」によって到達される「絶対理性(*die absolute Vernunft*)」の立場が主張されている。その「絶対理性」は、自然哲学と超越論的哲学という哲学の「対立的極」を自己の内に含む「無差別点(*Indifferenzpunkt*)」であり、それはまた「主体的なものと客体的なものとの全き無差別(*totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven*)」とも呼ばれている。この『私の哲学体系の叙述』もまさにその表題通り、シェリングが彼固有の哲学を叙述しようとした最初の試みであった。ただし、その「絶対理性」に立つ哲学の立場からは「差別(*Differenz*)」の根拠に関する問いは充分答えられなかったのである。(IV.107-108, 114-115, 128)

この点に関して『哲学と宗教』においては改めて哲学のあり方が再考され、それが「独断論と批判主義(*Dogmatismus und Kritizismus*)」の否定・克服として再構築されようとしたと考えることができる。そこでは「絶対者の自己客観化」の問題にまで遡源し、そこから「自由」による「離落(*Abfall*)」として「絶対者からの有限な事物の由来およびそれらの絶対者に対する関係」が考究されている(VI.28)。ただし、まだそこでは「宗教の次元に属するもの」をいかに哲学するかについては充分答えられているとは言えない。確かに「自由」の問題が「魂」における主体的選択の問題として構想され、またそこにおいてすでに「自我性の滅却(*die Ablegung der Selbstheit*)」の必然性についても論じられている(VI.51-53)。しかし、それらは批判主義的経験の立場を踏まえた哲学の立場から充分明らかにされているとは言えないのである。この問題を引き継ぎ、まさにそれを「人間的自由の本質」の問題として、しかもその「自由」を中心とした学的体系構想の問題として考究したものが『人間的自由の本質に関する哲学的研究(*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*)』(1809)(以下、『自由論』と呼ぶ。)であると言える。

シェリングにおける哲学と宗教について

2 主体性・実存性・無底性～『自由論』について～

さて、『自由論』におけるシェリングの思索から、その基本的立場を取り出し、主に彼の「無底(Ungrund)」の理解に焦点を絞って、その問題点を整理すると次のようになる。すなわち『自由論』では、①「自由の体系」の問題から出発し、特に「悪」において無限遡及される「自由」の問題が、一方では「実在-観念論(Real-Idealismus)」のダイナミックな展開において神の存在構造そのものの変更を迫るものとなっている。そしてそれと同時に、②他方では「人間的自由」の問題、すなわちその「主体性」あるいは「実存性」の問題の徹底において、特にここでは「中心存在者(Centralwesen)」(VII.410-411)の理解を通して、「無底」という新たな次元からの存在理解が開かれている。勿論、『自由論』の基本的立場は「意欲が根源存在である(Wollen ist Urseyn)」(VII.350)という言葉を最終表現とするような「実在-観念論」であり、その立場における「体系志向」が彼の「学としての哲学」を成り立たしめる根本要因となっていることは否定しがたい。すなわち、そのような「根源意志(Urwille)」に貫かれた形而上学的体系の構築こそシェリング哲学を駆り立てる根本動因であると言っても過言ではない。ただし、シェリングの思索には常にそのような哲学の立場を破るような不安定性の要因もあると言わざるをえない。それを先の『哲学と宗教』においては彼の哲学以前の「直接経験」のうちに見たのであるが、その「直接性」において指示されようとした事柄が、この『自由論』においては「叡知的本質(das intelligible Wesen)」を基盤とする「自由」の問題を介して「主体性」＝「実存性」の立場から追究され、そこから再把握されようとしている。すなわち、その「主体性」＝「実存性」の徹底の極において、従来の目的論的・形而上学的枠組みを破るような「無底」理解が示唆されているのである。

ところで、「無底」は「根底」と「実存するもの」との区別に始まる神の自己顕示以前と以後のところへ、それぞれ「無差別」および「愛」として一応位置づけられる(VII.406)。ところで、もしまた「無底」がこのような位置づけに終わるとしたら、それは先の「意欲」あるいは「根源意志」を最終とする「実在-観念論」の延長線上において捉えられることになる。もしそうであるならば、上述したように「悪」の問題を介して徹底遡及された「自由」の問題が、再び消極的・過程的な思弁のうちに捉えられることとなり、その「無底性(Grundlosigkeit)」を見失うこととなる。ここに既に『世界時代(Weltalter)』のシェリングの形而上学的体系構築の挫折に繋がる問題が伏在していると言えると思うが、彼の「無底」理解にはそのような形而上学的把握のみでは尽くされないものがある。それが本発表で追跡しようとしているテーマであり、ここでは「人間的自由」の問題の徹底追究、すなわちその「主体性」あるいは「実存性」の徹底において開かれる「無底」の立場である。

第2部【哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として】シンポジウム】

【中心存在者】

さて、このような「無底」理解を探る手がかりを与えるものとして、『自由論』には「中心存在者」としての人間存在の規定がある。これはほぼ「精神」としての人間存在と同義であり、これについてシェリングはおおよそ次のように述べている。

一切の「自然存在者」はその存在を「根底」のうちに、すなわちいまだ「光」＝「知性」との統一に達していない「原初的憧憬」のうちにもっているに過ぎない。したがって「自然存在者」のうちでは、その「中心」が「光」へと変貌されていない。このような「自然存在者」をシェリングは「周辺的存在者(peripherische Wesen)」と呼んでいる。これに対して人間のうちでは上述したように「諸力の分開」が進んで、遂には「原初的暗黒の最内奥最深の点」が「光」へと変貌されている。この場合、人間の意志は「一切の特殊意志の中心」として「根源意志」と一つである。ここからシェリングは「人間のみが中心存在者であり、それゆえまた中心に留まるべきである」と言うのである。(VII.363,410-411)

シェリングによると、そもそも「人間は時のなかで生まれるのであるが、しかも創造の原初(中心)へ創り出されている」(VII.385)。そして、その「創造の原初(中心)」へと創り出されている人間の為す「永遠の叡知的行」について次のように述べている。

「それによって時間のなかの彼の生が限定されている行為は、時間ではなく永遠に属している。その行為は時間上ではなく、時間を貫いて(その時間に捉えられることなく)本性上永遠なる行為として、生に先立つ。その行為によって人間の生は創造の原初にまで達する。したがってまた人間は、この行為によって創造されたものの外に立ち、自由であり、自ら永遠の原初である。」(VII.385-386)

「中心存在者」としての人間の為す行為が「創造の原初」にまで達するということ、そしてその行為によって「自由」であり、自ら「永遠の原初」であるということは「中心」において生きる者の無底的あり方を示している。「無底」において生きるということは「最深の深淵」と「最高の天」とを、その底なきところから生きることにはほかならないが、人間が今・ここで行う行為が、それがいかなる行為であれ、「永遠から」、既に「創造の原初」から行為していたものとして、無底的に領解されるのである。

【我性に死に切ること】

ところで、このような「中心存在者」としての規定からまた人間精神の立場における「悪」の必然性について次のように述べられている。

「生そのものの不安(*die Angst des Lebens selbst*)は人間を、彼がそこへと創り出された中心から駆り立ててしまう。というのは、この中心は一切の意志の最も純粋な本質として、すべての特殊意志にとって焼き尽くす火だからである。この中心において生きうるためには、人間は一

シェリングにおける哲学と宗教について

切の我性に死に切らねばならない。それゆえその自己性の安らいを求めるために、この中心から周辺へと歩み出することはほとんど必然的企てである。それゆえ罪と死の普遍的必然性がある。その場合、死とは浄化されるために人間の意志が通過しなければならない火としての我性の現実的死滅である。」(VII.381)

上述したように人間の精神は「我性」がそれになったものとして、それにとっては「悪」が必然的である。そして、それは「我性の現実的死滅」である「死」によってのみ浄化される他ないのであり、その点がここでは「中心存在者」としての規定から説明されているのである。ところで、またここでは「中心存在者」としての人間精神のもう一つの可能性が示されている。すなわち、人間はその「我性」ゆえに「中心から周辺へ」と歩み出ることがほとんど必然的であるが、しかし先に引用したように「人間のみが中心存在者であり、それゆえまた中心に留まるべきである」とも言われていた。そして、またこの「中心」に留まり、「中心」において生きうるためには「一切の我性に死に切ること(aller Eigenheit absterben)」が必要であるところでは述べられているのである。

以上のように『自由論』における叙述・展開は、「自由」の問題、特に「悪」の問題を介しての「人間的自由」の問題を根源遡及するものとして極めて興味深い。そこでは「自由」の問題が、デカルト以降の近代哲学の問題を踏まえ、特にカントにおいて明確にされた「叡知の本質」に基づいた「主体性」の問題として徹底究明されている。そして、その主体的自由の問題がここでは究極的には「根源意志」まで掘り下げられた「自由」の「無底性」(VII.350)として露わにされていると言える。ところで、そもそも『自由論』の根本課題は「自由」を中心とした学的体系構築であった。それは「自由」と「体系」という根本的に矛盾するものを一つにする試みであった。確かに、『自由論』においては「人間的自由」の「無底性」が究められていると言える。ただし、その「人間的自由」がまた最終的には神の世界創造の「過程(Proceß)」のなかに(X.120-125)、その途中的あり方として位置づけられるとしたら、彼が言う「決して割り切れない剰余(der nie aufgehende Rest)」(VII.360)や「一切の有限な生命に附着する悲哀(die allem endlichen Leben anlebende Traurigkeit)」(VII. 399)等は、結局その目的論的思弁のなかで、その「理由」「根拠」「根底」を与えられ、割り切ることができるようとなり、慰められるものとなる。そこでは「悪」の問題を通して究められた「自由」の問題が、結局のところ「有底化」することとなる。

3 脱我性～『学としての哲学の本姓について』～

さて、『自由論』におけるシェリング哲学の基本的立場を破り、新たな存在理解への道を開

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

くものは「生そのものの不安」と呼ばれるような実存的経験であると言って良いであろう。しかも、その新たな存在理解を開くのは、その「不安」からの逃避ではなく、「中心存在者」としてのあり方の徹底であり、そしてそのために通過しなければならない「一切の我性に死にきる事」である。そして、まさにこのような意味での脱我的経験を主題的に取り扱うものが『エアランゲン講義(Erlanger Vorträge in den Jahren 1821-1825)』⁵の一つである『学としての哲学の本性について(Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft)』である。

【絶対的主体】

ところで、『学としての哲学の本性について』もいわゆる「体系志向」の問題で始まっている。つまり、先ず「学としての哲学」は「人間的知の体系」でなければならないと述べられている。そして、そのような体系を可能とする原理として構想されるのが、「永遠なる自由」と「知恵(Weisheit)」とを本質とする「絶対的主体(das absolute Subjekt)」である。

シェリングは先ずこの「絶対的主体」の「運動」を「無知の知」から「知ある無知」へと到る三段階において構想する。すなわち、①「無知の知」のうちにある「絶対的主体」とは、その「知恵」に拠って「客体的産出」＝世界創造をする以前の状態にある。次に、②「絶対的主体」はその本質の発現によって「客体的産出」を行い、自ら「客体」となり、「対象的」となる。そして、その産出創造された「客体」の「形」あるいは「形態」を通して「知的」となる。そして、③一旦「客体」へと発現した「絶対的主体」は、そこにおいて一切の「形から形へ」あるいは「知から知へ」と究め尽くさねばならない。そして、再度自己をその絶対性において見出すことができるような「無知の至福」へと還帰しなければならない。しかし、その「無知」は一切の「知」を究め尽くした「無知」であるから「知ある無知」と呼ばれる。この場合、「絶対的主体」は単に①の段階へ還帰してしまうのではない。「知ある無知」は①と②の立場を総合する立場として成立しており、そのことを可能とするのが「運動」の原理である。①→②→③の「全運動」によって、「絶対的主体」は「客体として主体であり、かつ主体として客体である」。ここにおいて初めて「絶対的主体」は自己をその絶対性において認識する。しかし、そのことは当然ながら「永遠なる自由」と「知恵」とをその本質とする「絶対的主体」としてのみ可能である。(IX.220-226)

【深淵的自由】

さて、シェリングはこのように「学としての哲学」を可能ならしめる「原理」として「絶対的主体」の「運動」を構想している。そして、その「運動」は「無知の知」から「知ある無知」へと到る「絶対的主体」の自己認識の運動として一旦自己完結していた。つまり、それは「永遠なる自由」と「知恵」とを本質とする「絶対的主体」にとつてのみ可能な認識であった。ここでは次にそのような認識が我々人間にとつていかにして可能であるかが問われる。シェリン

シェリングにおける哲学と宗教について

グはこの問いを「いかにして我々はかの永遠なる自由を体得できるのか(Wie können wir jene ewige Freiheit innewerden?)」(ebd.221)という問いとして立てている。

そして、彼はこの問いに答えるためにまず、エンペドクレスまで遡源されるという古き教え、すなわち「等しきものは等しきものによってのみ認識される」という命題を提示する。例えば、我々が光を見ることができるのは我々の眼うちに太陽のような光があるからである。それが「等しきものは等しきものによってのみ認識される」(ebd.221, VII. 337)ということであるが、それと同じように我々が「絶対的主体」を認識することができるためには、我々のうちに「絶対的主体」に等しきもの、すなわちその本質である「永遠なる自由」と「知恵」とがあらねばならない。このことに関連してシェリングは次のように述べている。

a)人間のうちにのみ「かの深淵的自由(jene abgründliche Freiheit)」がある。人間は「時の只中にいるのであって、時のなかにはいるのではない(mitten in der Zeit nicht in der Zeit)」。

b)かつて「原初」であり、「力」であり、「一切のものの絶対的中心」であったという「暗い記憶(eine dunkle Erinnerung)」が人間のうちで明らかに働いている。(IX.227)

この a)「深淵的自由」と b)「暗い記憶」とを手掛かりに、人間は自己のうちに「永遠なる自由」と「知恵」とを探することができる。ところで、ここで叙述されている事柄は、まさしく『自由論』において考究された境位と符合している。すなわち、『自由論』においても先に引用したように「人間は時のなかで生まれるのであるが、しかも創造の原初(中心)へ創り出されている」(VII.385)と述べられていた。そして、その「中心」において生き、「無底」から生きるということは、先ずその「実存」の「根底」にある「我性に死にきること」を要求する。『学としての哲学の本性について』においては、それが「脱我」の問題として、ここで取り出した「深淵的自由」あるいは「暗い記憶」を手がかりに「絶対的主体」の本質としての「永遠なる自由」を求めるという仕方では追究されるのである。

【脱我】

さて、「脱我」とは「我々の自我が自己の外へ、その位置の外へ立てられる」ことを意味する。その「自我の位置」とは「主体であるという位置」であるが、「自我」は「絶対的主体」に対しては「主体」であることはできず、「その場所」を「放棄(verlassen)」して、「自我の外」に立てられねばならない。この「自己放下(Selbstaufgegebenheit)」においてのみ、先述した「絶対的主体」は「自我」に対して「立ち現われる(aufgehen)」ことができるのである。(IX.229)

この「自己放下」についてシェリングはまた次のように述べている。「絶対的主体」とは「何かあるもの」ではなく、「無」であり、しかも同時に「一切」である。それは「真に無限なるもの」であり、「把握できないもの」である。したがって、「絶対的主体」に対しては「一切の有限なるもの」あるいは「存在するもの」は「放下」されねばならない。「一切を放下するこ

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

と (alles zu verlassen)」が肝要である。妻子のみならず、「存在するものとしての神」も放下されなければならない。そこから「自ら真に自由な哲学の出発点に立とうと欲する者は、神すらも放下しなければならない」と言われる。すなわち、一旦一切のものを放棄し、自ら一切のものに見捨てられた者だけが、「自己自身の根底」に到り、「生の全き深み」を認識するに到るのであり、「かの自由な天空へ飛び立とうと欲する者は、客体のみならず自己自身も放下しなければならない」と言われるのである。(ebd.217-218)

このような「脱我」を通してのみ我々は上述の「等しきもの」、すなわち「永遠なる自由」と「知恵」とを体得しうるのである。それではそのような「脱我」はいかにして生起するのか？この点についてシェリングはまたおおよそ次のように述べている。

人間は「かの根源的自由」を自己の「対象(Objekt)」とし、それを「知」へもたらそうとする。そこには必然的に次のような矛盾が生じる。人間は「永遠なる自由」を「自由」として「知り受け取ろう(wissen und empfinden wollen)」とする。しかし、それは「対象」とされることによって「不自由(Nichtfreiheit)」となる。それでもなお人間は「自由」としてのそれを求め欲する。このように人間は絶えず「自由」を求めるが、「自由」は常に人間を見捨て逃げてしまう。このような状況のなかで、人間の内に「回転運動(eine rotatorische Bewegung)」が生じる。この「内的回転運動」は人間のうちに「引き裂くような極度の疑い、永遠なる不安の状態(der Zustand des zerreißendsten Zweifels, der ewigen Unruhe)」を醸成し、人間は「最高に不自由な状態」に置かれる。そして、この人間の側に生じる緊張は、その「絶えざる回転運動」のなかで遂にその「最高点」＝「極み(ακμῆ)」に達する。その「極み」に到達した刹那「放荷(Entladung)」が生じ、その「緊張」から一挙に解放される。その瞬間、人間はその自己中心的なあり方を破られ、「周辺」へと投げ出される。すなわち「無知」の状態へ突き戻される。そして、この「無知」の状態において初めて、「絶対的主体」は人間の最内奥に「立ち現われ」、人間はその本質としての「永遠なる自由」＝「知恵」を「体得する」に到るのである。(ebd.230-231)

【哲学の立場】

以上のように「脱我」を介して、先に形而上学的原理として構想された「絶対的主体」が人間主体において検証されることになる。それをシェリングは「我々の意識」あるいは「我々の知」の「深化過程(ein tiefgehender Proceß)」(ebd.234)と呼び、それをまた次のような「無知の知」から「知ある無知」へと到る三段階において叙述している (ebd.231-233)。

①「絶対的主体」は「脱我」によってその自己中心的なあり方を破られた人間の最内奥に、すなわちその「絶対的内面性」において自己を見出している。それに対応して「我々の知」はその自己中心的な「主体であるという位置」を「放下」し、「周辺」へ、すなわち「絶対的外

シェリングにおける哲学と宗教について

面性」へ投げ出され、「絶対的無知の状態」、すなわち「無知の知」へ突き戻されている。ところで、「絶対的主体」はその本質からしてこの「絶対的内面性」という「狭さ」のうちに留まることはできない。それは必然的にその「狭さ」を捨て、「外面性」へ移行し、「客体」となる。

②第二段階においては、この「絶対的主体」の「主体から客体への移行」が、「人間的知」における「客体から主体への移行」へ反映される。すなわち、「人間的知」はその「無知の知」の状態から一転して「知ある者」の立場へ高められる。それはちょうど或る対象が水に映じているように逆立ちした関係にある。いわゆる「反省」の立場はここに成立する。

③ところで「絶対的主体」は、さらにその「外面性」、すなわち「客体」に留まることはできず、再度その「主体」の位置を回復する。これに対応して「人間的知」はもう一度「無知」の状態に突き戻される。しかし、この時「人間的知」はもはや単なる「無知」ではなく、その展相によって深められた「知ある無知」である。

このように「脱我」を介して「人間的知」と「絶対的主体」とは「対応関係」に入る。この「対応関係」は「恒常的交渉」、「恒常的会話」あるいは「内的交通」とも言われる。この関係のなかで、一方では「絶対的主体」は「運動性そのもの」であり、他方では「人間的知」はこの「運動」を「持続させ、遅滞させる力」である。シェリングは、この「持続させ、遅滞させつつ、反省する知」を「哲学者の知」と考え、それをソクラテスの助産術に比している。すなわち、賢明な助産婦は出産を急がせず、出産の正しい時が来るまで陣痛を耐え忍ぶように産む者に訓戒する。このような助産婦の「知恵」は「脱我」を介して「絶対的主体」との「交渉」関係に入った哲学者の取るべき態度に匹敵する。ソクラテスは「知らないということのみを知っている」と言った。このことによって彼は「本来的に知を産み出す者」＝「絶対的主体」に対する彼の関係を言い表そうとしたのである。(ebd.238-239)

以上のように『学としての哲学の本性について』においては「哲学」の立場が、「絶対的主体」の自己認識の「運動」の「人間的知」への反映として、「無知の知」から「知ある無知」へと到る途中性において捉えられている。すなわち、そこでは「学としての哲学」は飽くまでその「学」以前の「無知の知」と「学」以後の「知ある無知」の中間段階に位置づけられていると言わざるをえない。そして、特に注目すべきは、脱我的経験がそのような「学」以前および以後のものを開くものとして、哲学する者にとって必須のものと考えられる点であり、またそこで得られる「永遠なる自由」と「知恵」とは必ずしも「学としての哲学」の射程のうちにあるとは言えないということである。そこに後にシェリングが、特にヘーゲル哲学において完成・完結したドイツ観念論を「消極哲学」として清算し、「積極哲学」を提唱する必然性があると言える(X.126-164)。

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

4 積極哲学の提唱 ～神智主義と哲学～

シェリングは、『最近の哲学の歴史に寄せて(Zur Geschichte der neueren Philosophie, Münchener Vorlesungen, 1827)』の冒頭において、この歴史的回顧をする種々の理由を述べている。ただ、彼の最大の関心事は、この歴史的回顧を通しての「哲学の概念」そのものの変更である。すなわち、カントによって導入された「消極的なもの」と「積極的なもの」との区別、その分離過程とそれに次いで起こった哲学の「積極的なもの」への変容過程を哲学史的に跡付けることが、シェリングのこの近世哲学史の眼目である。(X.3)

さて、この『最近の哲学の歴史に寄せて』の最後の部分で (ebd.182-192)、シェリングは神智主義とヤーコプ・ベームの立場について論じている。それは決して偶然や彼の主観的関心へ還元できるものではなく、その強靱な哲学的思索によって掘り下げられた西洋形而上学の問題が、宗教の次元に属するベームの神智主義のうちに、その応答を見出したと言うべきであろう。そして、そもそも「積極哲学」はベームの神智主義において頂点に達した「神秘的教説」を「学的形式と方法」をもって展開することを試みる哲学である (X III.120)。

【神智主義】

さて、シェリングに拠ると神智主義者は次のように主張する。「人間の本質」はそもそも「創造の始元」にあったものであり、そこでは被造物にではなく、「創造の源泉」に等しいものであった。ところが、人間はその「根源的創造」によって置かれた場所に留まっていなかった。その「中心的位置」を喪失し、自ら「事物」となってしまった。すなわち、人間は「誤れる脱我(eine falsche Ekstasis)」によって「周辺的知」へ帰属することになった。ところで今や人間は「反転的脱我(eine umgekehrte Ekstasis)」によって再びその「中心」へ移し入れられるべきである。そして、「万物の中心点」へ、そして更には「神性そのもの(die Gottheit selbst)」なかへと再び移し置かれるべきである。(X.185-186)

神智主義はこのように「直接経験」、すなわち「観(Schauen)」のうちにあって、万物を「神のうちにあるがままに、その真の根源的關係」において見ることを誇るものである(ebd.184)。ただし、ヤーコプ・ベームが「出会うものに会う」と述べているように(ebd.187)、神智主義はそれを「媒介する器官」を欠いている(ebd.188)。それをまさしく「学的認識」へともたらずのが「積極哲学」である。

【積極哲学】

さて、「神秘主義者」は、彼が主張するものによってではなく、彼がそれを主張する仕方によってそう呼ばれる (ebd.191)。「積極哲学」は「一切の思惟以前にして外にあるところのもの(das, was vor und außer allem Denken ist.)」である「絶対的先者(das absolute Prius)」から出発する(X III.126-127)。その「絶対的先者」は「その前で思惟は沈黙し、理性自身が屈服す

シェリングにおける哲学と宗教について

るところのもの」(ebd.161)であり、「理性」はそこでは「脱我的(ekstatsich)」(ebd.163)である。それはもはや「消極哲学の終局」であるような「神の概念」ではなく、それを放棄するときそこから出発することができる「神性の先者(das prius der Gottheit)」であり(ebd.159)、「先行する根拠なしに現存するもの」、「無底的に現存するもの(das grundlos Existierende)」である(ebd.168)。それはまさに神智主義における「観」あるいは「直接経験」において開示されるものであり、それを「宗教の次元に属するもの」と呼ぶならば、「積極哲学」はまさにそこから、またそこにおいて哲学することを企図するものであると言える。

さて、本発表の冒頭では、シェリング哲学の固有性を宗教の次元との関わりにあると述べたのであるが、彼がフィヒテやヘーゲル哲学と常に一線を画し、常にその固有性を主張し続けるところには、以上のような「直接性」・「無底性」・「脱我性」等の言葉において辿ることができるような根本経験があると言える。また、誤解を恐れずに、さらにもう一步踏み込んで言うならば、彼の「積極哲学」は、特にドイツ神秘主義において開かれた「神性の無」＝「無底」から、またそこにおいて哲学するものであり、それはそれまでのキリスト教的・西洋形而上学的パラダイムの清算と再構築に繋がる発想を含むものであると言えると思う。

おわりにかえて

最後に、以上のようなシェリングにおける「哲学と宗教」の理解に基づいて、彼の『世界時代』の構想と挫折について附言して置きたい。

「世界時代」の構想はシェリング哲学の形而上学的総括を企図するものである。すなわち、それは①「根源存在者の展開の歴史(die Geschichte der Entwicklungen des Urwesens)」(N.10)として「真の体系」＝学的な哲学体系の構築を目指すものであり、もともと「過去」、「現在」、「未来」に亘って展開・記述される筈のものであった。しかし、現在確認される三つの草稿のいずれもその過去篇で途絶している。何故、それらが過去篇で途絶してしまったのか。そこには②本発表で追跡した「学」以前のものとの関わりの問題があり、それがこれらの草稿においてもその序の部分で「学」のあり方の問題として追求されているのである。

①の問題は「神の決断(ein Entschluß Gottes)」(N.101)という言葉に集約される。すなわち、「過去」における「根源存在者」が「現在」へと展開する最終局面で出て来る言葉が、結局この「神の決断」という言葉に尽きるのである。そこに「根源存在者」の展開を学的必然性において構想しようとする試みの挫折がある。確かに「根源存在者」は「神」ではなく、「超＝神性(Ueber=Gottheit)」(N.16)、「何ものも意欲しない意志(der Wille, der nichts will.)」あるいは「無にして一切」(N.15)である等の様々な言及がなされているが、結局そのような「根源存在者」が「現在」へと歩み出す学的必然性が見出されないのである。そこで「学の沈黙」という

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

言葉が発せられ、改めて「無知の知」ということが述べられているのである(N.103)。

②ここには「根源存在者の展開の歴史」として学的体系を構築する「学」のあり方そのものに対するシェリング自身の葛藤があり、その点が三つの草稿の序のいずれでも言及されていると言える。それはまた本発表で検証した「学」以前のものへの関わりを開く脱我的経験に繋がる言及であり、次のように述べられている。すなわち、「根源存在者の展開」を叙述するためには、人間のうちに「世界の外に、世界を超えてある原理」が認められなければならない。この「原理」によって、あらゆる被造物のうちで人間のみが「根源存在者の展開」の長い道程を「現在」から「過去の最深の夜」まで遡源できる。それは「人間の魂」が「万物の源泉」から創造され、それに等しいからであり、それゆえ「人間の魂」は「創造を与り知ることができる」のである(eine Mitwissenschaft der Schöpfung)。そのためには、人間は「超世界的原理」のうちへ転置され、「観」のうちへ高められねばならない。詩人のみならず、哲学者も「魅するもの(Entzückungen)」を必要とする。(N.4,6)

以上のような『世界時代』における記述は、本発表で迎ろうとしたシェリングの「哲学と宗教」に関する彼の基本的考え方と符合する。再度確認するならば、次のように言えよう。

①シェリングは、ドイツ観念論者の一人として、飽くまで「学としての哲学」の立場、すなわち「絶対的主体」や「根源存在者」を原理として体系構築を志向する「学」の立場に立とうとしている。それは彼においては「意欲が根源存在である」という言葉を最終表現とするような「実在—観念論」として一応完成されていると言えるところがある。そして、その「根源意志」の立場は、人間の主体的自由の問題、特に「悪」の問題を介して、その底なき深淵性を露わにしつつ、ダイナミックな展開を見せている。

ただし、②彼の場合、その「学」の立場には常に根本的葛藤がある。すなわち、それは「宗教の次元に属するもの」との葛藤と言えると思うが、その葛藤によって究極的に「学」はその「学の沈黙」の局面に立たされる。そして、そこから「学」は「無知の知」から「知ある無知」へと到る中間段位に位置するものとして「消極的なもの」と解される。すなわち、「人間的知」は「根源的知の観念的反復」あるいは「観念的模造」とされる(IX.223,224)。しかし、そのような「消極哲学」に対して、「絶対的先者」を出発点とする「積極哲学」が提唱される。その「絶対的先者」とは「超神性」あるいは「無」であるとも言われ、典型的にはベーメの神智主義において開かれているような「宗教の次元に属するもの」である。そこでは「根源意志」を究極処とし、すべてを「過程」において捉えるような目的論的・形而上学的立場が破られ、「あるものをあるがままに」捉えるような「積極哲学」の立場が開かれる。

以上のようにシェリング哲学の固有性は「宗教の次元に属するもの」との葛藤のうちに求めることができると思う。そこでは最終的には「学としての哲学」のあり方をめぐり、新たな哲

シェリングにおける哲学と宗教について

学＝「積極哲学」の可能性が提唱されている。そして、その「積極哲学」構想には、「何故にそもそも或るものがあるのか、何故に無ではないのか」という問い（XⅢ.7）に代表されるように、それまでの西洋形而上学的枠組みを破り、更には現代におけるニヒリズムの問題をも射程に収めるようなものが包含されていると言えると思う。

¹ Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Suhrkamp Verlag, 1971, Werke 20, S.422

² Schelling, F.W.J.; *Darstellung des philosophischen Empirismus*. Scellings Werke, Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred Schröter, Fünfter Hauptband, 1965

なお、引用はシュレーター版に付記された K.F.A.シェリングによって編纂された 1856 年の原版の巻数（ローマ数字）および頁数に拠って表記する。

³ Schelling, F.W.J.; *Die Weltalter, Fragmente, In den Urfassungen von 1811 und 1813* herausgegeben von Manfred Schröter, Nachlaßband, 1966

シェリングの『世界時代』には三つの草稿がある。第一草稿（1811 年）および第二草稿（1813 年）はシュレーターによって整理出版された上記の遺稿版（以下の引用は N.と略す）へ、また第三草稿（1814 年あるいは 1815 年）は彼によって編纂された全集版の第四巻に収められている。

⁴ Schelling, F.W.J.; *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*, XⅢ.171

そこでは「積極哲学」が「全く理性の外にあるもの」に屈服し、そこから出発するのは、再度「理性の権利を回復する」ためであることが述べられている。

⁵ シェリングのエアランゲン在住時代は、1820 年から 1821 年にかけての冬から 1827 年の夏に及ぶおよそ数年間に過ぎない。しかしながらそれは後期シェリングを理解するために重要な時期であるミュンヘン在住時代（1806－1841）のちょうど中間に当たる。シェリングは 1806 年にナポレオン戦争の煽りを受けてデュルツブルクからミュンヘンに移ったのであるが、そこで後期シェリングの思想展開に重要な影響を与えたフランツ・フォン・パーダーに出会っている。殊にパーダーを介して知ったヤーコプ・ペーメの神智学の影響は見逃すことができない。特にまたこのペーメの影響のもとに企図され、結局は未完に終わった形而上学的労作『世界時代』も 1810 年には既に着手されている。したがって、エアランゲン時代はペーメの神智学から摂取された形而上学的背景のもとに彼の思想展開がなされた時代であると考えられると思う。（Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Philipp Reclam, Einleitung von Horst Fhurmans 参照。）

神の収縮（ツィムツム）

ーシェリング『世界年代』とルリアのカバラーー

永井 晋

シェリングが『自由論』以後、1810年の『シュトゥットガルト私講義』から1814、15年の『世界年代』にいたる時期にカバラー、とりわけイサク・ルリアの「ツィムツム（神の収縮）」の構想を彼の哲学の核心に据えたことはよく知られているが、その主題的な研究は極めて少ないようである。シェリングとカバラー一般の関係についての研究としてはシュルツの「シェリングとカバラー」¹があるが、とりわけ「ツィムツム」に焦点をあてたものとしては、ハーバーマスの論文²以外にはクリストフ・シュルツの「シェリングにおけるツィムツム」³がおそらく唯一のものであろう。しかしこれも、ルリアのツィムツムに関してはショーレムの研究を参考とした一般的な説明しかなされていない。以下では、『世界年代』におけるルリアの影響に関してはシュルツの論文を参照しつつ、ルリアの本来の「ツィムツム」の構想とシェリングが彼の哲学に導入した限りでの「神の収縮」の構想を対比し、前者から後者へいかなる変容が生じたのか、そしてそれによって何が得られ、何が失われたのかを検討する。

1. カバラーとは何か：「容量を超えたものを受け取る」

まず最初に、「カバラー」という言葉の字義的意味の解明から始めたい。このヘブライ語の言葉は、一般に「伝統」を意味するが、元来は「受け取る」ことである。世代を超えて「受け取られたもの」が伝統なのである。カバラーの場合、それは第一に、「弟子が師から秘密の教えを受け取ること」であるが、その起源は、モーゼが神から「トーラー」の真の（秘密の）意味を直接（口頭で）教えられた＝受け取った出来事にまで遡る。第二に、この「受け取ること」は、有限な被造物である人間が、無限（エン・ソフ）の神という「受け取りえないもの」を「受け取る」こと、「容量を超えたものを受け取る」ことを意味する。

具体的な作業としては、これは「トーラー」の文字テキストを読むこと、解釈することである。

¹ Wilhelm August Schultze, Schelling und die Kabbala, in: *Judaica* XIII, 1957.

² Jürgen Habermas, Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus, in: *Theorie und Praxis*, Frankfurt a.M., 1963/1988.

³ Christoph Schultze, Zimzum bei Schelling, in: E. Goodman-Thau (hrsg): *Kabbala und Romantik*, Tübingen, 1994, p.97–p.118.

神の収縮（ツィムツム）

カバラーにおいて、文字（22 のヘブライ文字）とは、神の啓示として、無限の神が有限の文字の形に凝縮し、仮初めに世界の中に見える形を取ったものであり、「トーラー」のテキストとは、それらの文字が組み合わさって形成されたテキストであると考えられる。「受け取りえないもの」が、まず始めに、文字として「目に見える」という意味で「受け取りうる」ものとなったのである。しかしこの文字は、本来は受け取りえないもの（無限）の有限化（可視化）であるから、その中に無限の意味の奥行きを秘めている。この神の形態化としての文字テキストを神の暗号として解釈する作業が解釈学としてのカバラーであり、「受け取りえない」神を受け取ることの具体的な内実である⁴。

このように、「神を受け取るもの」はそれを形態化する文字およびその解釈者であるが、カバラーの象徴体系の中で、これらは「器」として表象される。「容量を超えて受け止めきれない」ことは、器が割れて炸裂すること（「器の破壊」）としてイメージされ、それは、解釈者が文字を解体してそこに全く新たな意味を発見し、それによって自らも全く新たなものへと生成変化すること、さらにはそれによってメシアニックな終末の救済に接近することを意味している。

この、神の内部での神の痕跡としての文字テキストの啓示と、そのテキストの読解によって終末/救済に向かう過程を壮大な神話的イメージで表現したものがイサク・ルリアの「ツィムツム」（神の収縮）である⁵。

2.ルリアのツィムツム

16 世紀パレスチナで活動したイサク・ルリアの「ツィムツム」は、古代・中世のカバラーが過去の創造の解明にもっぱら向かい、また少数の者の間での秘儀伝授的な性格を持っていたのに対して、メシアニックな未来への志向を持ち、また民衆を巻き込む社会改革運動の次元にまで拡大されたものとして、近代カバラーの始まりと言われている。それは、天地創造に先立って起こった神の内部での出来事を、神の内なる三次元の時間位相によって構造化されたものとして描く（語る）ものである。その三次元とは以下のようなものである。

(1)過去=創造：ツィムツム（神の収縮）

⁴ Cf. Marc-Alain Ouaknin : *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles*, Paris, 1991, p.13–32, « Pourquoi la Cabale ? »

⁵ この点に関して、ゲルシヨム・ショーレム『ユダヤ神秘主義』（東京、1985 年）、永井晋「神の収縮」（『現象学の転回』（東京、2007 年）を参照。

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

(2)現在=啓示：シェビラー・ハ・ケリーム（器の炸裂）

(3)未来=贖罪/救済：ティクーン（修復）

(1)ツィムツム

「創世記」の冒頭には、「始めに（ベレシート）神は天地（世界）を創造した」と記されているが、ツィムツムとは、この、神がその外部に向かって行った創造行為に先立って、「先ず始めに自己の内部に収縮した（退却した・隠れた）」という出来事（「第一の創造」）である。この原出来事の以前には神しか存在しない汎神論的な状態であり（エン・ソフ=無限）、そこには世界創造の兆しもなかった。そこで、「始め以前の始め」に神は自己の内部に収縮し、唯一の点（原初点）に凝縮した（この原初点はヘブライ語アルファベットの「ヨッド」にあたる）。それによって初めて神の中に「無の空間」が開け、そこようやく神以外のもの（天地=世界）が創造される（「第二の創造」）余地が生じたのである。

極限まで凝縮した原初点は爆発=炸裂し、そこから神が光となって無の空間の中に流れ込んでくる。この光はアダム・カドモン（原人間）を形成し、10のセフィロート（生命の樹=神人同型的身体構造）として形態化する（これら10のセフィロートは神の10個の属性を表し、セフィラーの間を結ぶ22の「小径」はヘブライ語アレフベイトの22文字を表している）。これが天地創造以前の、神の内部での「過去」に起こった原初の「創造」である。

(2)シェビラー・ハ・ケリーム

神の光はさらに流出し続け、すでに形成されたセフィロートが10個の「器」となってこれを「受け止めよう」とするが、神の光の強度ゆえに、上位三つのセフィロート（ケテル・ホクマー・ピナー）を残して、第4セフィラー以下の七つのセフィラーはこの光を受け止めきれずに炸裂し、その破片が無の空間の中に無方向に飛び散ってゆく。これが第二段階の「シェビラー・ハ・ケリーム」（「器の崩壊/炸裂」）である。この割れた器の破片が文字であり、これらの文字の組み合わせによって「トーラー」のテキストが形成されるが、このテキストが「現在」における神の「啓示」である。

(3)ティクーン

さらに、これらの碎けて飛び散った器の破片を集めて元の器に修復する作業が「ティクーン（贖罪/救済/修復）」である。破片には、そこに流れ込んだ神の光の「残滓/痕跡」が付着しており、破片はそれを覆い隠している「殻」である。この殻を取り去って光の痕跡を集め、元の神の光を再現するのが修復であり、それによってメシア的終末=救済に近づくのである。修復は、

神の収縮（ツィムツム）

①解釈学的次元と②世俗的次元の両面で行われるが、①では、殻は文字であり、そこに隠された神の光の残滓は文字の隠された意味であって、「トーラー」を解読して文字の中に秘められた新たな意味（ヒドゥシュ）を発見すること（ミドラシュ）がその具体的な作業となる。また、②世俗的次元では、それが社会改革運動として実践される（例えば、サバタイ・ツヴィの偽メシア革命運動）。これが「未来」の「救済/贖罪」に向かう行為である。

3.カバラーの論理：炸裂的読解

神の内部でのこの三次元の出来事は、それによって啓示された神の痕跡である「トーラー」のテキストを解釈者が解釈することにおいて以下のように反復される⁶。

(1)すでに解釈されたテキストの意味から退却=収縮する（ツィムツム）。これは、具体的には、「テキストの中に穿たれた穴=無意味」である「神名」と「余白」によって行われる。すでに解釈された意味に満ちた「トーラー」のテキストの只中で、「神名」と「余白」は意味を持たないものであり、この無意味の経験を通して既成の意味を相対化する。これは神の内部へのツィムツムで「無の空間」が開かれることに対応する。

(2)(1)で開かれた無意味の空間の中で、既成の、固定して自明のものとなった意味を、そこに秘められた無限の新たな意味可能性に向けて炸裂させる（シェピラー・ハ・ケリーム）。ゲマトリア（文字を数値に換算し、それと同じ数値を持つ他の言葉に跳躍的に接続する）、ノタリコン（文を分割し、組み合わせを変えて再結合する）、ツェルフ（語の文字の順序を入れ替える）などの技法によって、或る語や文を、意味的に断続した他の語や文へと跳躍的に結びつけて、一時的に別の意味地平を形成し、その中で新たに意味させる。

(3)これによって新たな意味（ヒドゥシュ）が発見される（ティクーン）が、これは被造界に現れ、意味として理解されることで再び動きを止めて凝固し、新たな意味可能性を閉ざすため、すぐさま(1)、(2)を経てさらに新たな意味可能性へ向けて解体され、炸裂させられる。

4.シェリング『世界年代』における「ツィムツム」

(1)シェリングによる「ツィムツム」の導入とその変容

⁶ 以下、永井晋「神名の現象学」（永井前掲書所収）を参照。

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

シェリングは「ツィムツム」の構想を、バームやとりわけエティンガーのキリスト教カバラーを通して、『自由論』からいわゆる後期の「肯定/積極哲学」にいたるまでの時期に彼の哲学に導入したが、当然ながらそれをルリアの本来のユダヤ的文脈から切り離して、キリスト教と哲学というそれとは異質の土壌に移植したのであり、ルリアの本来の構想はそこで決定的な変質を被っている。では、それはいかなる変質であり、それによって何が得られ、何が失われたのか。

シュルテが指摘するように⁷、シェリングの著作で初めてはっきりと「ツィムツム」が現れるのは、『自由論』の要約である1810年の『シュトゥットガルト私講義』においてである。『自由論』においても『私講義』においても、根本の問いは、「いかにして絶対者としての神がそれ自身のうちで差異化し、有限となり、世界の有限性において己を啓示しうるのか」、また「いかにして永遠で絶対の神は、自己自身のうちに時間の始まりを措定できるのか」というものである。

これはまさしく、上に見たように、ルリアのカバラーが、哲学とは別の次元で回答を与えた問題である。それゆえに、この問いに従来の（直接的にはヘーゲルの）哲学とは異なる新たな解決を見出そうとしていたシェリングはルリアのツィムツムを導入するのだが、彼はそこに三位一体を導入することで以下の二点を引き出そうとする。

(1)三位一体による神の内部の構造化

(2)神からの世界/自然の実存の発生

まずシェリングは、バーム/エティンガーのキリスト教カバラーにならって、ルリアのツィムツムを三位一体による神の内部の構造化として解釈し直す⁸。

①過去＝収縮：父/神が、過去において自己自身のうちに収縮し、隠れる。これは「怒りの神」、すなわち『旧約』の神を表す。

②現在＝拡張/膨張：現在において、神の愛によって息子が誕生(受肉)し、そこから全てのものが創造される。これは『新約』の「愛の神」を表す。

③未来：聖霊が、①「収縮/父/怒り」と②「拡張・膨張/息子/愛」の抗争を和解させる。

⁷ Schulte, 前掲論文 P.104.

⁸ 以下、主に Schulte, 前掲論文 P.105 を参照。

神の収縮（ツィムツム）

これは、(1)神が、全くの無差別たるエン・ソフ(無限)の状態から、これら三つのペルソナ＝時間位相への自己展開を通して生ける神として自己を意識化し、かくして自己に回帰する動的プロセスであるが、シェリングはこの収縮を二重化することによって、同時に(2)神と、神によって産み出される世界(自然)との関係をも説明する。つまり、いかなる二元性もない無根拠なエン・ソフ(無限)の只中に、まず収縮によって根拠(父)が形成され、次いでそれに対抗する拡張/膨張(息子)によって実存する世界が産み出される。対立する二方向に向かう力の抗争の中で、後者が前者に勝った時に存在者の世界が生じるとされるのである。

ただし、『世界年代』の1810年版がこの三位一体を通した世界発生のプロセスを「無からの創造」ではなく、一にして全なる神の内部で起こる「形成」とする汎神論的立場を採るのに対し、1814、15年の版では、世界/自然は収縮によって神の外に出て神と区別されるが、なお神のうちに根拠を持っているとして、有神論との調停が計られている。

他方で、無根拠かつ無差別なエン・ソフの収縮と膨張は次のような二元的対立概念を生み出し、それら二つの対立する力の「絶えざる動的な緊張」が現実性を構成するとされる。

①収縮：実在、客観、必然性、物質、非合理、無意識

②拡張：理念、主観、自由、精神、合理、意識

ツィムツムを適宜変更して得られるこのような概念への展開によって、神は哲学の対象となるであろう。

(2)ルリアのツィムツムとの違い

再びルリアのツィムツムに立ち返って、シェリングによってキリスト教と哲学を通してそれがいかに変質させられたかを見てみる。この変質は単なる変容ではなく、正反対への転換である。

①まず、ルリアでは、収縮は「怒り」ではなく「神の愛（慈悲＝ラハマヌート）」である。神は、母胎が子を産むように、何ら根拠なき無償の愛の行為として身を退き、世界を生んだのである。収縮した神は父ではなく母である。

②収縮の後で神から生じるのは、ルリアでは「神の受肉＝一人息子の誕生」ではなく「光の流出」とそれに続く「器の炸裂」であり、その結果無方向に飛び散ってゆく無数の器の破片であり、文字である。受肉がただ一人の息子であるのに対して、炸裂した破片は逆に無数に、無方向に拡散してゆく。ユダヤ教では、文字テキストの解釈による新たな意味の発見と子の産出は、

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

いずれも「ヒドゥシュ」（新たなもの）の産出として対応関係にあることを考えるなら、これはまさしく一人息子の誕生の対局の出来事である。

③このような炸裂の未来には聖霊によるいかなる調停も父への回帰もない。修復され、発見された意味はすぐさま新たに収縮して未知の未来に向けて炸裂する。未来のメシアニックな終末は約束されているが決して到来しないのである。

ルリアとシェリングの根本的で決定的な相違は、ルリアのツィムツムが、ユダヤ神秘主義として、あくまでも神の痕跡たる文字を媒介として神の内部で起こる出来事であり、決して受肉を通して神の外部の世界に現れることがない点である。確かに、神の収縮によって生じた文字とその組み合わせであるテキスト（トーラー）は神が残し、そこに仮初めに凝縮した痕跡であり、それによって無限の神（エン・ソフ）は有限な、見える形態を取り、世界の境界線上に姿を現わす。しかしその文字テキストが世界の中で見え、またその意味が世界地平の中で理解されるや否や、その意味はすぐさま新たな意味に向けて解体され、炸裂してゆく。カバラーにとって神（もしくはその一性）とはこの生命の絶えざる創造的跳躍そのものに他ならず、それを構造化する（絶えず動かす）のがツィムツムなのである。

これに対して三位一体を採るシェリング、少なくとも1814、15年の『世界年代』では、神は「一人息子」キリストとして受肉し、神の外部＝世界の只中に身体という物質性をまとうて現れる。これは、神の生命の跳躍を可能にするユダヤ的な文字の次元を飛び越えて直接世界に現れぎり、この創造的動きを停止させることである。シェリングの収縮が拡張/膨張との対立において、無差別・無根拠のエン・ソフから直ちに対立概念からなる哲学の論理へと移行できたのはこのゆえであろう。そこでは、文字テキストという神と世界の間次元をエレメントとするカバラーの生命の論理は、概念の対立からなる疑似的な動きを対象とする哲学の論理に取って代わられるのである⁹。

以上は、「ルリアのカバラーとシェリングの『世界年代』」という難問についての、主にルリアの視点からのごく簡単な試論であるが、当然ながら問題はこれほど単純なものではない。シェリングが『世界年代』で試みたことはおそらく、本論で強調した、ユダヤのカバラーにおいて文字テキストという、神の内部でありながら世界と接する次元で展開する神的生命の論理を、三位一体と哲学を通して改めて物語ることだったのではないかと思われる。

⁹ Schulte, 前掲論文VI、VIIを参照。

収縮をめぐるシェリングとイブン=アラビー

小野 純一

1 はじめに

歴史哲学として他性・時間・歴史の発生を基礎付けようとした未完の「世界年代(Weltalter)」は、構想の中心に「収縮 (Contraction; Zusammenziehen)」概念を据えるⁱ。このことは、収縮概念が「世界年代」の思考全体に関わり、その哲学を特徴付けることを意味する。しかし、この概念は、破棄された草稿群でのみ鍵概念として表立つとしても、シェリング哲学の発展史全体にとり重要である。なぜなら、無根拠 (Ungrund)、そして収縮の概念により、シェリング哲学は、消極哲学から積極哲学へ転回し、その中で自然は歴史へと転じるからである。

収縮の概念はシェリング哲学内部の発展史を超えて観念論やドイツ神秘主義へ連なり、少なくともユダヤ神秘主義ないしカバラへと広がる特殊で複雑な背景を持つと考えられるⁱⁱ。このような概念を理解するには、これが指定される必然性がどのように議論されたか検討する必要がある。しかし、この概念を歴史的起源に要素還元し影響関係を示すことは、その意義の射程を示すことではない。この概念の本来的意義は、史的関係の確定によって了解される性格のものではない。この概念において思索の方向性を決定する契機や理念が何かを論じることがその理解に不可欠である。

シェリングにおける収縮概念をめぐり、史的研究を超えて哲学的意義を追求する研究はわずかである。そのような哲学的解釈の中でも、「世界年代」のうち現存する「過去」をめぐる未完の草稿群に唯物論への突破口を読み取りつつ収縮の意義を提示したハーバーマスの文章が、この主題をめぐる数少ない先駆的取組みであるⁱⁱⁱ。確かに収縮は他性を生起させる動きの始まりに相当するが、シェリングは「世界年代」の収縮を非実体的個体化の契機と捉えているのではないか。その場合、ハーバーマスの洞察に富んだ業績は、観念論から唯物論への移行を重視するあまり、非実体化の運動を物象化として理解されよう。だが、レヴィナスが収縮を現象学的文脈で言及するように、この概念は実体化も概念的偶像化をも阻止する運動と考えられが^{iv}、ハーバーマスもレヴィナスも非実体化の観点からシェリング解釈を展開しない。

「世界年代」はいかなる構想のもと他者と歴史の非実体的生起を提示するのか再考すべきである。本研究は歴史的連関性を検証するのではなく、シェリングが「世界年代」の中心概念と

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

して収縮に込めた意図と哲学的意義と普遍性を明確にするため、概念が示す思想構造を明示し、その類似性に着目し、比較検討により独自性を解釈する。シェリングが言及するアラビア逍遥学派の知性単一説は、彼の思索のあり方に直接関わるだけでなく、収縮をめぐる比較研究において考察の照準を定める上でも示唆的であろう。これは彼の懐古趣味を示すよりも、シェリング哲学が持つ可能性、多様性、非排他的柔軟性、異なる思想との親和性などを、効果的に明瞭化すると思われる。この比較検討のため、本稿は神秘主義者イブン=アラビー（Ibn al-‘Arabī；1165-1240）の収縮の理念を取り上げたい。

2 収縮の系譜

歴史的に考えるなら、収縮概念がペーメだけでなくルーリヤー（Yizḥak Lūriyā；1534-1572）のカバラーにも直接に起源することは、ローゼンツヴァイクやハーバーマスによる言及でよく知られている。カバラーはユダヤ神秘主義の一形態としてアラビア思想の圧倒的影響下、13世紀頃のイベリア半島で成立した。カバラー成立に影響を与えたアラビア思想を特定する作業は進んでいないが、その中の一人にイブン=アラビーがいることは間違いない。〈具体的な文献学的・歴史学的に特定は行われてないが〉イブン=アラビーはイベリアでユダヤ人思想家らと直接交流していたとされる。〈シェリングが参照したルーリヤーの生きた時代と場所において、イブン=アラビー思想が支配的でもあった事実を考えても、ルーリヤー以前のユダヤ思想やアラビア思想の一部が捉えようとした他性生起としての収縮とシェリングのそれとが系譜上無関係とは考えにくい。〉

イブン=アラビーはイベリア半島に生まれたアラブ人で、彼以降のイスラームに絶大な影響を与えた。シリアに移住する以前、彼はイベリアで生前のイブン=ルシュド（Ibn Rušd；1126-1198）と面識がある。イブン=ルシュドはアリストテレス解釈の権威として、アラビア哲学に対する以上に、トマス・アクィナスに対し、またスコラ哲学全体にもいわゆるアヴェロエス主義を通して影響力をもった。シェリングが言及するアラビア逍遥学派とその知性単一説は、イブン=アラビーがそこに生き、その中からそれを批判する形で新たな知のあり方を模索し創出した知的ミリュに支配的であった。イブン=ルシュドで議論の頂点に達した知性単一説によると、知性は個々の人間に個別的に存在せず、唯一の普遍的知性が個々の人間に顕現する。イブン=アラビーもシェリングも知性単一説の一元論を批判的に吟味し、しかし流出論の階層性を用いず、収縮概念によって個体化する顕現の仕方を基礎付ける。それは唯一の普遍的知性を非対象的に思考する全く新しい構想である。ここにおいてシェリングとイブン=アラビーは哲

収縮をめぐるシェリングとイブン=アラビー

学的観念としての収縮をめぐる一つの系譜をなす。ちなみに、アラビア語を読めたシェリングにイブン=アラビーの著作に触れる機会がなかったとしても、ルーリヤーと知性単一説を介した関係性も見出せよう。

ルーリヤーの本名、イツハーク・ベン・シュロモー・ルーリヤー・アシュケナズィが示すように、父はアシュケナズィ系つまりドイツ系ユダヤ人で、現在のドイツもしくはポーランドにあたる地域からパレスティナに移住した。母はセファルディすなわち北アフリカ系ユダヤ人で、16世紀のカバラー主義者の多くがムスリム聖者信仰と深いつながりのあったモロッコ出身者と考えられている。ルーリヤーはこの両親のもとオスマン帝国支配下のエルサレムで生まれ育ち、エジプトのカイロでも生活し、後にパレスティナで活動した。彼の思想における父を介してのアシュケナズィ系ハシディズムの痕跡は不明である。中世ユダヤ人の多くがイスラームの圧倒的な影響下にあり、ルーリヤーの活動の中心地セフェドもオスマン帝国支配下にあり、カバラー自体が13世紀イベリア半島や地中海南岸を中心にイスラームの決定的影響下で成立した事実を勘案すれば、ユダヤとイスラーム間での歴史的関係性を収縮概念に認めることも突飛ではない。

収縮の問題に古代教父や新プラトン主義の史料から取り組むことは、歴史的起源の調査として興味深い。シェリングがラテン語訳で参照したルーリヤーを含むカバラー文献やアラビア逍遙学派との関係も概念史的問題として論じる価値があろう。カバラー以前のユダヤ思想を除外しても、少なくともカバラーにイスラームを通じて新プラトン主義が流入している。シェリングに新プラトン主義的流出論を読み取ることも容易である。だが、イブン=アラビーとシェリングの流出論は通常の階層構造を示さない。また、彼らに新プラトン主義、古代キリスト教神学、その他の共通の典拠を確定できても、両者が収縮の理念や形象を思考の中心に据えた理由がもつ意義という本質的で決定的な問いが未解決のまま残る。それどころか、シェリングやイブン=アラビーの非対象化思考は、新プラトン主義を根本的に克服しようとするものとも考えるべきであろう。

収縮という特異な概念を基軸にシェリングとイブン=アラビーの叙述を観察すると、絶対者から特殊者が、一者から多者が、原初的経験から他性が顕現する事態を説明する思惟上の共通性が認められるに留まらず、叙述の際の形象的表現までもが類似することがわかる。さらに興味深いのは、両者とも神学的ないし形而上学的言説を展開しつつ最高審級を常に還元しようとする契機を見せることである。彼らが収縮をめぐる思想構造も言語表現も類似性を示すのは、影響や理念が歴史的共通性よりも、アリストテレス的思惟に代わるものとして、収縮ないし無根拠を基礎に新しい認識論もしくは論理学を基礎付ける点で哲学的ヴィジョンを共有するからだ。また、両者は、他性の本源的生起に関して特殊な人間論を展開する。イブン=アラビー

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

は、これを聖者あるいは「完全人間 (al-insān al-kāmil)」論として展開し、アラビアないしイスラーム神秘主義でこの理念に関して理論を確立した人物である。その意味での完全人間に対応する理念も、収縮をめぐるシェリングの文脈で登場する。この人間論は宗教的ヴィジョンの動機付けに留まらず、他者や歴史の成立を言語化する際に必然的に付随する人格性が本来の主題と思われる。

本稿では、収縮をめぐる本質的類似に鑑み、哲学概念としての収縮がもつ概念的振幅と可能性を見極めるため、シェリングとイブン=アラビーの間の共通性と差異性を見定めたい。そこで、以下の構成で収縮をめぐる二人の思索の意義を問うことに集中する。まず、収縮概念を成り立たせる基礎理念をシェリングの著作に探求する。続いて、イブン=アラビーの主著における顕現説がもつ類似性を示す。最後に両者の差異に着目し、思索の方向性を決定する契機や理念を論じ、収縮概念がもつ普遍的意義と可能性を考察する。この操作により当比較考察は、一つの哲学概念の可能性を吟味することを超えて、類似する傾向を示す二つの思惟が見据えたものがもつ独自性と普遍性をそれぞれの背景と文脈の中で明確化することを目指す。

3 シェリングにおける収縮の概念

シェリングは、他性の生起を、人間意識が経験を主客に二分化・対象化しない次元からの離脱、あるいは、意識と経験が二極に固定化されていない力動的あり方からの分離として論じ、他者の原理を思惟しようとする^v。この試みは『自由論』で無根拠の概念を通し、「世界年代」では収縮の概念を通して改めて確立し直される。この一連の企図は、窮極性において全ての根拠そのもの、根拠が存在するということ自体を捉える場合に現象する事態 (das Wesen des Grundes) を、あらゆる存在、あらゆる二元化、あらゆる差異化の以前 (vor) として原根拠 (Urgrund) という審級すら還元した絶対性、無根拠としか呼びようがない事態にまで遡る^{vi}。この歩みは、シェリング哲学の神秘化と言われる側面が本当は何であったか見極めるために重要と思われる。

述語付けが一切機能しない水準 (Prädicatorlosigkeit) をシェリングは無根拠と呼ぶ。あらゆる差異性が生起する絶対的以前なので無差異 (Indifferenz) とも呼ばれる^{vii}。ここでいう絶対とは時間性も他性も生起していない絶対的以前という究極性であり、超越ではない。これは世界からの超越ではなく、むしろ全存在の根拠自体、世界そのもののあり方である。この事態の把握は実体化し対象化する思惟には本来不可能ゆえ、無根拠は到達不可能性という意味で絶対的他性である。この絶対的他性は相対的他性の真の根拠と考えられる。

収縮をめぐるシェリングとイブン=アラビー

諸存在者が現象している現実が世界であるためには、無根拠という本源性、ないし絶対性の変貌が要請される。つまり、諸原理の統一性が消失し原理間に分離が生じて、無差異が差異に、あるいは無根拠が根拠に転じねばならない。この転換は差異化された各单位に絶対的無差異が一つの全体として生起することであり^{viii}、差異性、すなわち世界・時間・歴史が生じるとは、時間性を帯びて過去（das Vorhergehende）となった時間的以前としての以前が、時間的存在それぞれの根拠になることである^{ix}。

この転換は自らを過去へもたらす無根拠の動きである。絶対者、つまり神に対し他なるものが生起するという世界の生起、被造物の発生は、神の内部の出来事から人間の世界の出来事への転換によって過去が生じることである。しかし、この転換は二重であり、絶対的過去が隠れなければ相対的過去は現れず、生起の瞬間に過去がその本性上隠れることは、再び形而下の時間・歴史の発生以前の神の自然という非時間的以前という非顕現が、隠れという仕方では自己を表わすことでもある。

『自由論』で窮極の絶対性として提示された無根拠は、「世界年代」でその働きを自らを過去へ戻す運動、自らを非実体的に引き戻す収縮に変貌する。収縮は世界が存在化する瞬間の出来事と存在の仕方としての力動性であり、世界生起の瞬間を示す。収縮によって、全き無差異のさなかで絶対的自然の本性に自覚が生じ、続いて本性の作用が意思を生み、意思が他者を生む。これらの段階は各々一単位となり顕現の度合を示し、各段階の展開が各单位内に同時に生じる非階層的流出構造を示す。顕現の度合の差異は、各单位が潜在的に同時に常に包摂されていることである。

シェリングは非顕現から顕現までを叙述する^x。それを度合の差異に従えばこう纏められよう。自覚の手前は純粋な無差異の段階、完全な無差異であり、純然たる統一性という純粋性の段階であり、これは如何なる二元性も示さない^{xi}。そして、ここから絶対者が自分の自然を自覚する過程、純然たる主客の統一が差異化する過程が始まる。絶対者内部の自然における自覚のさまは、自覚成立の段階では主客が未だ無差異であり統一性を保ちながらも、統一性に内的差異の傾向が自覚され、差異化された諸原理同士が互いを志向し合う事態として記される。

収縮はこの引き戻し、この自覚、この相互規定からなり、この形で初めて絶対者、すなわち神は自己を知る。絶対者という意味で、神という言い方がなされるとき、神学的神ではなく哲学的神としての絶対性の究極の単位が指定されている。絶対性ないし究極性の単位としての絶対者は、上述の無根拠により、また収縮の動きにより、実体化されず、ゆえに物象としても概念としても一切の偶像化から乖離している。この点が、シェリングの記述する自覚の特徴である。シェリングの言い方に倣えば、ここでは相互に異なる原理は確執や対立なしに各瞬間互いに純粋な喜びの中で自由に相互浸透し合う事態が確認できる^{xii}。自由とは実体化からの自由と

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

考えられる。自覚は、神が自らに原理を意識すること、神的諸本質をなす諸原理同士が志向し合う働きを意味し、自己以外を対象とはせず、互いが互いを包摂する。他者に場所を空けるという意味と共に、包摂は収縮の重要な運動の一面だが、後で言及するように主客合一のような差異性の消滅や全体化ではない。

「ここではまだ主客の拮抗も、存在における不和をも考えられない。むしろ、好ましい相互作用のなかでそれらは互いを見出し見出されることを享受している。純粹さは歓喜なくしてその最初の最も生粋の実在性を感覚しない。しかし、収縮する力はその厳格さと辛辣さの柔和化、その魅力的な欲望の鎮められた渴望を喜ぶ」^{xiii}。

主客の対立がここで生起しないのは、二つの力を存在の中で結び合わせる必然的紐帯 (nothwendiges Band) における、自由な、各瞬間に自己を反復し「収縮する原理 (das contrahierende Princip)」の行為によってである。この行為は自分自身と「同様に (gleicherweise)」戯れるさまを呈する。同様にとは、無根拠が同時に両方であるのでも、二つの力という相異なる二項あるいは二単位として同時に存在するのでもなく、逆に二つのそれぞれにおいて同様に無根拠が顕現することである。この現れ方が収縮の原理であり、この収縮により無根拠とは他なるものが生起する場が準備される。各瞬間自由に出現しようとし、また各瞬間ごとに再び柔和的に統一されつつ、止揚されない二つの力は、存在者の中に、自己の本性が開示される驚きを伴う静かな観照性の無上の喜びを生じさせている。意識できうる最も本源的な本性のこの水準では、作用的意志の働きで主客の分離は生起しておらず、分離への静かな衝動が認められるといえよう。

二つの拮抗し合う力の現れようとする衝動は、作用的意志を安らぎに留まらせてはおかない。この作用的意志は、愛と憎の相反する原理を一つにする二重的本質である^{xiv}。作用的意志が自らに愛のあることを感じ、作用的意志が愛である意志でもある限り何かを愛そうとし、つまり対象を見出そうとし、存在化としての分離が生じる。ここで二つの原理間での拮抗が二種類の意志の争いとして現実化し、この転変は拡張と収縮の転換となる。「これら二つの拮抗する意志の争いにおいて意志は自分の自由を失い、最初の鼓動する点として、決して終わらぬ心収縮 (Systole) と心拡張 (Diastole) に安らぎを求めても見出さぬ神性の心臓のようになる」^{xv}。神の原初的生における「神性の心臓」という形象でシェリングは、拡張と収縮の絶え間ない転換、生と死、存在と非存在の不断の変転を叙述する。拡張は愛の広がり、すなわち世界生起の働きであり、相互浸透としての収縮は常に拡張を伴うことが神の心臓の比喻で示される。このように表現された収縮運動の生じる諸原理は、永遠の原形象とよばれプラトンのアイデアと

収縮をめぐるシェリングとイブン=アラビー

比定され^{xvi}、後にも取り上げられている^{xvii}。

諸原理が成立しているということは、たとえそれが神的意識の内部の出来事であっても、精神と物質、主客、愛憎という二元性が、潜在的に観点の相違として成立することを示す^{xviii}。言い換えると、認識対象と認識主体が互いの中に自分自身を見出す形で互いを認識し合い働きかけ合っている。これが絶対者の自覚の段階であり、より神学的には神の意識のあり方であり、「最初の働きかける意志（der erste wirkliche Wille）」である。これをシェリングは「主客の収縮する紐帯（das zusammenziehende Band von Subjekt und Objekt）」として、前節で言及したアラビア逍遥学派の知性単一論の用語である紐帯が収縮するという新解釈を加える^{xix}。このことは後で再び触れる。

ここでの問題は、シェリングが紐帯の働き方、諸原理の相互浸透を収縮と捉えている事実である。紐帯は、別個の実体的存在として存立する主客を結びつけることではなく、対象化する思惟において主客として成立することとなる二つの力が、相互浸透しつつ自由に自己を存在者のうちに本性として顕現させることだと理解できる。シェリングにとり、収縮は顕現ないし現象のあり方を示す概念であり、彼は主客を結びつけるという論理性の根拠を担う紐帯が、経験においては顕現の場、ないし顕現自体であることを主張している。主客未分が、潜在的に自らを差異化する力動性という収縮をもつことを収縮する紐帯の語は意味している。

自覚する意志が最も根源的な原理、愛として顕現するとき、主客の分離、他者の創造が起きる。神の愛も、愛であるからには、愛の対象として神以外のなにものかがなければ、愛として成立しない。このとき収縮は、他者の場を作るために神が自らを収縮すると神話的に理解される。絶対者が神内部の絶対的倫理および物語からの分離という収縮を実行し、相対的に差異化された倫理と歴史の世界が成立する。神の意志においては優先的であった愛・善は、憎・悪に優先性を譲る。この原理の分離と優先順序の転換を機に、倫理的原理が発生することで、完全なものから不完全なものが生じる理由、神に等しき存在であり、かつ、神ならざる存在として人間と悪と自由の成立根拠も説明される。

人間は神と同一ではないが神に等しい存在であるゆえに、自由を濫用することもある。このようにして、悪の根拠が説明され、そのような状態で「過去」から進展する歴史が神内部の物語としての「以前」に対立する「現在」である。現在において神のごとき地位にある人間は、悪をなし得る点において神に劣るが、神的諸原理、すなわち普遍の本質を神同様に認識し得る点において神に等しい。ここで、絶対性の単位としての哲学的神は人格性を獲得し、一方では歴史世界が要請する人格性の基礎を提供するが、他方では神学的形象化に繋がり、実体化や偶像化といった回避すべき陥穽に接近すると言える。この全体が収縮の運動と思われる。

最後に、本節で叙述したシェリングの構想する収縮の働きを次の四点にまとめておく。

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

- 1) 神内部における無とも呼ぶべき差異化以前の状態、純粋な一性の水準。
- 2) 神の自然としての神的本質の成立、外部性がない潜在的差異化の生じた内的統一の水準。
- 3) 意志の慈愛による現れとしての世界創造を準備する二元性や時間性の潜在的発生の水準。
- 4) 神と同一ではないが神に匹敵する他者としての人間と歴史の現働的成立の水準。

1と2はともに神の自然、本性そのものである。3では愛が神の自然の中から存在化の働きを担う意志として作用する。しかし、これらの区分は段階的に生じるのではなく、概念的思考や時間観念の生起以前なのだから、同時的である。区分が認められるとすれば時間軸に並ぶ変遷ではなく、顕現の度合、あるいは収縮の度合の差異がその都度の実在性における異なる水準として示される。この全区分と収縮が時間的でないとは互いを規定し合う形でその都度生起することを意味する。これによって個体化を実体視せずすむと思われる。

この区分は、イブン=アラビーの顕現説における区分に概ね対応し、彼との共通性と差異性を示す指針となろう。そのような類似性を確認できるだけでも、この種の比較考察はある程度行う意義があろう。しかし、同類の問題と概念をめぐる思索を比較検討することが真に有意義であるのは、比較により多角的にシェリングの独自性を描出するだけでなく、未完に終わった「世界年代」で彼が逢着した困難をも浮き彫りに出来ることが期待されるからである。

イブン=アラビーにおける二元論的対立の彼方のうち、この無根拠に相当する側面は、相対無であって、絶対性において捉えられた無ではないことが明言される。シェリングがあえて無と言わずに無根拠ないし無差異と呼ぶ実在の積極性は、イブン=アラビーでも明示される。

4 イブン=アラビーの顕現説

イブン=アラビーの顕現説がなしえたイスラーム思想史上最も重要な貢献は、絶対者内部の他者性の顕現が絶対者を実体化も概念化も概念の偶像化もなしえぬ原理だと明示したことである。彼は、絶対者である神にとってさえ自覚できない、いわば無意識の水準を措定する。これは、相対者である人間からすれば、神を直知できてもなお及びえない水準があるということである。神学的に言うなら絶対的外部である「神そのもの (*dāt Allāh*)」という表現がこの水準であり、より哲学的には「存在本性 (*dāt al-wuḡūd*)」や「絶対存在 (*al-wuḡūd al-muṭlaq*)」である。これは人間が認識するような個別存在たる存在者の存在ではなく、そのような存在を成り立たせる根拠である。存在以前であるため、イブン=アラビーはこれを「不在」「隠れ」「非顕現」「不可視」と訳しうる言葉 (*gayb*) でも呼ぶ。

この絶対性の水準における顕現の本源性はイブン=アラビーの叙述においては多様に呼ばれ、

収縮をめぐるシェリングとイブン=アラビー

用語間に明確な区別をおかないこと、この水準を差異化する解釈も可能であることから、見解の相違が生じる。事実、イブン=アラビーにおける本源性を解釈する学派は、差異化しない派と差異化する派に分かれる。前者はダーウード・カイサリー（Muḥammad Dāwūd Qayṣarī；c.1260-c.1350）が、後者はアブドゥルカリーム・ジリー（ʿAbd al-Karīm al-Jīlī；1365-c.1428）が代表する。

差異化しない解釈は、有的側面として「神そのもの」「存在本性」「絶対存在」に焦点を当てるといえよう。この場合、究極的段階は、神が自らの存在を意識するのみで内部分裂は生じていない絶対的一性（aḥadiya）であり、主客の区分がない純粹的統一性を神の自覚が起り神そのものが顕現する相と捉える。これが「神そのもの」や「絶対存在」「不可視」にあたる。この絶対性としての有の究極性の段階は、その究極性ゆえに、また主客の区分がないゆえに、人間の思惟を超越する。

差異化する解釈は、この人知を超える側面を、人間的認識の外部として絶対的他性が存在以前、すなわち存在性が奪われた事態と捉え、その無的なあり方へ実在性を引き戻す立場である。絶対性を主客未分の有的究極性と捉えるか、その無差異性を無と捉えるかをめぐり、二項対立的概念思考が及ばない領域にも、有的段階と、それをさらに超越する無的段階を認める。これは神自身にとっても神内部の他者とされ、この点で、絶対的意味での他性、ないし外部性を思考するからだ。

顕現の過程では、窮極処に続いて、神本体が各性質ごとに内的・潜在的に分裂することによって神が自己の属性・本質を認識する段階が生起する。これら諸本質は神の属性とも神名ともいわれる。神の諸属性、すなわち永遠の真理は、神の最大の名（Allāh）の下に統一されており、依然として神は統合的統一性（wāḥidiya）を保ちうる。この段階の役割、神名や神的属性の振る舞いに関する見解にはもはや如上の根本的相違はないと思われるので、イブン=アラビーの記述のみまとめる。

まず神が自身を認識対象とすることで神の自覚が生起する^{xx}。この水準は本質的に非存在、あるいは不可視である^{xxi}。神の自覚は神が自らの諸性質を理解することであり、諸性質が存在化により様々な形となり世界が生起する。つまり、絶対的一性に内的分裂、ないし差異化が生じる。この段階でもまだ神名同士は互いを志向し合うのみで存在化しておらず、統合的一性として絶対者の水準にある^{xxii}。神名、神の意志にある永遠の真理、根源形象、普遍的実在（umūr kullīya）と言い換えられる神の属性は、その存在付与的性質から「慈愛の息吹（al-naḥās al-raḥmānī）」とも呼ばれる。

多数性と時間性の支配する世界が生起する直前に生じる先時間的、あるいは非時間的事象の顕現を、永遠の諸真理の運動としてイブン=アラビーは次のような形で神話的に描き出す。自

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

己以外に認識されることを欲した神は他者の創造を望む^{xxiii}。この望みは神の愛として解される。「最も原初の運動は世界が非存在の休息から存在の状態へ移行する運動である。それゆえ存在の真のあり方とは休止状態からの運動といえる。そして、世界が存在化する運動は愛の運動である」^{xxiv}。実在を潜在性から現働化する愛による存在化は、神の言葉「私は隠れた宝であった。私は知られることを望んだ」における欲求をイブン=アラビーが解釈したものである。

存在化として存在性が迸り出る直前、神名は愛で飽和する。神は神名の飽和を和らげるため、神名に息吹を吹きかけることで神名が感じる内的圧力の苦しみ(karb)を世界に吹き飛ばした。それは、神が安らぎ(rāḥa)を愛したからである^{xxv}。神は息をする毎に自己顕現し、各瞬間ごとの世界現出は二度と同じ世界を繰り返さず、神の息吹が吹くその都度新しい創造が行われ、新たな自己顕現の度毎に先行する自己顕現としての世界は消滅し生まれ変わる^{xxvi}。つまり、存在は一息ごとに非存在へと転じ、即座に先行の存在と類似のものが存在化する^{xxvii}。

神的愛の観点から、存在化は、神的息で神名という自身の属性に慈愛を与えることで神が世界に愛を送るともされる^{xxviii}。慈愛の息吹を送り出す運動をイブン=アラビーは、神名が感じる内的圧力を収縮、圧力による苦しみを吹き飛ばすことを拡散、そして存在化の運動を神と神秘家の心臓(qalb)の絶え間ない脈動(taqallub)と捉え^{xxix}、神が自己顕現する仕方とする^{xxx}。この運動が呼吸の運動とも心臓の拍動とも比定されるのは、それが生命のあり方であり源であるという考え方にに基づき、世界の顕現が生命論としても語られるからである。ここでは心臓の形象に留まろう。

彼は、世界が瞬時瞬時に存在と非存在の間を転じるさまを形象的に描き出すのに続いて、人間の認識とその経験の中で生じる二通りの顕現を心臓の拍動に関連させ、主著の題名の由来を説明する。その箇所では、窮極処を神の自性ないし彼性(huwiya)の顕れを、その他者性ないし外部性を強調しつつ叙述する^{xxxi}。

「心は永遠を包摂する。では、時間的なものへ転じる存在者を心はいかにして認識するのか。真実在が様々な形に顕現するなら、心も神的顕現が生起する形に従って必然的に拡張し収縮するはずである。心は顕現が生起する形を超え出ることはない。叡智者ないし完全人間の心は、指輪の石を嵌める台座のごとくである。台座は石を超え出ることなく、その大きさと形に従う。…神には二つの顕現の様式がある。一つは不可視の顕現(tağallī ḡayb)、もう一つは可視の顕現(tağallī šahāda)である。不可視の顕現では、神は心の[ありかを見出す]備え(isti'dād)を与える。これが本性(dāt)の顕現であり、その実在性(haqīqa)は不可視であって、神自身が自己言及する場合も「彼(huwa)」と呼ぶ彼性である。この「彼」はいかなる場合も永遠に「彼」に相応しい。この備えがそれに、つまり心に実現すると、神は可視の顕現を通して可

収縮をめぐるシュERINGとイブン=アラビー

視的世界に顕現する。こうして心は神を見出し、神が自己を心に顕現する形で心は露わになる」^{xxxii}。

この文章はイブン=アラビーの著『叡智の台座』第12章「シュアイブの言葉における心の叡智の台座」の一節である。シュアイブ(Šu‘ayb)という人物は、一般に旧約聖書のエテロ(Yitro)にあたるとされる。台座とは指輪の石を嵌める台座であり、ここでは叡智が納まる場を意味する。全27章の各章にイブン=アラビーはそれぞれ一人の預言者をあて、計27人の預言者の叡智のあり方をその現れの間という形象により説く。章の名前にあるように、ここでは心ないし心臓という言葉がシュアイブの有する神的叡智とそのあり方を表象する。

心という言葉は、ここでは神の心臓と見神者たる完全人間の心臓として、臓器と精神の両方の意味で意図して流動的に用いられる。一般人の心、つまり認識・感覚・思惟能力は、対象化思考を超えて経験を究極的に還元して本源の実在性まで到達することは通常はできない。が、そのような絶対性において経験を把握できる叡智を獲得した者が完全人間である。知性単一説では本来人間はこのような叡智を有すると説かれ、イブン=アラビーもこの点で一致する。後者はこれを本性、あるいは実在性の立ち現れ方の考察へ展開し、前者を根本から変革する。

心は絶え間なく収縮し拡張する運動の一点として顕現の間になる。ただし顕現はそもそも不可視の顕現と可視の顕現という二種類の顕現からなる。二つの顕現は事実上は同時生起だが、性質の差異ゆえに二段階に分けて叙述される。不可視の顕現は神内部の顕現、すなわち神の自意識の成立であり、それは神が自己の諸属性を自覚することである。神内部で諸属性、神名、あるいは慈愛の息吹が発生した際にこれらを受け取る場が先ず神内部に成立する。これをイブン=アラビーは備えと呼ぶ。この備えの場に神が「息を吹き込む(nafḥ)」ことが不可視の顕現であり、これを前提に感覚世界が生起することが可視の顕現である^{xxxiii}。

備えが与えられる場が引用箇所では心と呼ばれるが、別の箇所では絶対者が自己を映し出す絶対者内部の鏡とも言われる。その場合、鏡を見る当事者が鏡に映る映像を見ると忽ち鏡自体を見ることが出来ないと言い添えられる。顕現の場が退くことが重要であり、このような形で自己が自己のうちに覗き込むと自己自身を見出すという自覚のあり方と、退く顕現の間という神内部の他性が、鏡の比喻でも明示される^{xxxiv}。

上の引用では、神自身が自己言及する際に「彼」と呼ばざるをえない他者性、外部性が、顕現において自らを他者化し退き非顕現化する。「こうして、心は神を見る。また、神が自己を心に顕現する形の中で心は露わになる」ことは、鏡の比喻では、見るものと見られるものの一致、見る側と見られる側が相互に作用し合う仕方の自己開示、主客の相互貫入という形での顕現、顕現の場が非顕現化することに対応する。存在者が顕現し認識されることは、心という永

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

遠の段階から、可視的世界、つまり時間的で非永遠的なものへの転換を意味する。

顕現の最終段階は、時間性の成立、すなわち、人間が相対者として経験を対象化する世界の成立である。普遍的実在が世界として現出するとき、それらは永遠的なものから時間的なものへと転換する^{xxxv}。この転換点が上述の水準では神的心であり、相対的世界の水準では具体的存在、特殊者である。特殊者において初めて、非存在であった根源形象、普遍的実在、神的諸本質と呼ばれる普遍者が現実化する。普遍者は純粋に思惟の対象であることをやめず、個体化・対象化・実体化を被る^{xxxvi}。

神的叡智の保持者、神秘主義者、つまり完全人間は、それらを自己の内に見出すことで神と一体化する。すなわち、神は知られたいという欲求を、神的諸原理、すなわち普遍の本質を神同様に認識する可能性を持つ点において神に等しい人間を創造することで満たす^{xxxvii}。ただしイブン=アラビーによれば時間的存在である人間は絶対的存在が持つ本質的必然性を有しないため、絶対者自体を直接知ることは出来ない^{xxxviii}。常に絶対的の差異が普遍者と特殊者の一致には絶対的外部性、彼性として介在する。なお、神の属性全てを併せ持つ具体的存在の出現をイブン=アラビーは完全人間の成立として説き、旧約聖書の預言者、イエス、ムハンマド等を例に挙げる。

この節を終えるにあたりイブン=アラビーが説く顕現の諸相を以下の4段落に分け、彼の顕現説を纏めておく。

- 1) 絶対者の存在性の窮極である神内部の絶対的水準に、絶対的他性ないし無を認める。
- 2) 絶対的一性の顕現。神の唯一性のみで、神の属性も顕現していない水準。
- 3) 統一的一性の顕現。神の属性が慈愛により不可視的に顕現し、多様な形象が神の意識に移る。
- 4) 感覚世界の顕現。

1と2は神の自然であり、3では愛が神の自然の中から、存在化の動きを担う意志として作用する。その結果、神にとっての他者を世界と人間として神は作り出す。顕現の度合の観点からは、1から3は非顕現であり、4で初めて感覚世界が顕現する。顕教的神は4において初めて感覚世界や相対者に対し顕現するが、顕現自体は神の神自身に対する顕現として2と3で生起する。1を非顕現の中の非顕現とイブン=アラビーは考え、一切の実体化がなく無とも言えよう。その場合は、神内部の自性を神の唯一性そのものと同定するだけでなく、絶対的他性である彼性の非実体性ゆえに無を認めると言える。少なくともイブン=アラビーの原文から絶対的他性への遡源は明らかである。この観点の成立こそ実体化の無根拠さの根拠であろう。

収縮をめぐるシェリングとイブン=アラビー

5 収縮の働きをめぐる共通点

シェリングとイブン=アラビーの顕現説は以下の点で共通している。則ち、顕現を極限まで遡った際に絶対的他性が見出しうる記述を展開する点、また絶対的他性を無と解釈できうる点である。その水準が相対化へ傾くと普遍者同士の相互貫入が観察され、それが自由の根拠とされ得る言及も共通する。この部分と全体の一致の動きを心臓の比喻で生命論的に展開しようとする意図も通じ合う。シェリングでは神内部の無根拠を無差異、差異化以前の水準における純粋な一性の状態の本源性という意味で無が認められ、これはイブン=アラビーにおいて絶対的で純粋な一性、純粋な存在として捉えられる。

シェリングは『自由論』で、神の無自覚な意識・無意識の次元を神が自己の存在の純粋な「であること (Daß)」という述語性以外は何も自己の内に含まれず、存在と思惟が統一された場であるという^{xxxix}。これは「世界年代」のシェリングでは無根拠や無差異と呼ばれる絶対的水準に相当する。この絶対性の顕現に有的な側面と無的な側面を分けて見出す場合、無的な側面を認めることは人間的認識の外部を指定し、絶対的他者を認め、顕現の諸相に非実体化の契機をもたらすゆえに、哲学に決定的な違いを生む。『自由論』や「世界年代」では主客未分における存在性の究極の純粋性が無根拠として特徴付けられ、無差異を認識対象がない無の水準とみなし、絶対者の内部に無を見出しうる。イブン=アラビーの場合は、認識対象の根拠が不在という言葉で非実体的に表現され、これを神自身ですら三人称で呼ばざるをえないと明言される。これは絶対的差異、絶対者内部の外部性、絶対的他性であり、絶対者にさえ到達不可能であることが強調されていると解釈できる。

続く段階からが神自らを自覚する水準であり、神の属性が意識される。神の自覚の端緒では内部分裂は生じていない。両思想家は絶対的他者から同一性へ進んだこの水準に絶対的一性ないし統一性を見出す^{xl}。ここは部分が全体を含む、あるいは各単位の構成要素が全体の構成要素と一致することが、単位同士の覗き込みにより自覚される。イブン=アラビーは、これを神が依然として統合的一性を保ちつつも、神内部に内的分裂・差異化が生じるに留まり、神名同士は互いを志向し合うのみで、外的に、つまり経験世界の成立として世界が存在化していない段階とする。シェリングも神の存在本性に言及し、二項対立的に拮抗するし合う力動性としてある程度の二元化を認めつつ、両者には完全なる分離が生起せず、自由な相互浸透を繰り返す段階と考える。プラトンのイデアに比される根源的諸形象が神の意識に神の諸本質として意識され、神自身が認識対象となることで神の自覚が起る。その意味で全てはまだ本質的に非存在である。しかしこれらが存在化すると様々な形をとり、世界が生起する。

神の自意識、神が自身の諸属性を自覚することが、相互に差異化される原理がこの水準では

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

完全な差異化に至っていないことを、原理ないし属性という単位の内的要素が同一であることとして両思想家は表現する。各单位同士は、将来差異化されれば判然と区別されて性質上結びつかないものでも、ここではその共通性故に自由に結びつきうる。それを確執や対立なしに各瞬間互いに純粋な喜びの中で自由に相互浸透し合うと表象することも共通である。さらに、この動きが存在化へ向かうことを存在論ではなく、心臓の形象により生命論の方向へ展開する顕著な意図も通底する。従って、歴史の発生に理論化しうる思考が、生命の形式としての時間的人格の議論へ向かうことも通じ合う。

シェリングは二元性の潜在的発生の中で意志が愛として振る舞うことを心臓の運動で表現することとから、拮抗する二つの力の相互浸透という力動性が収縮と拡張で捉える。絶対者が顕現へ向かい他性を生起させる初動は、他性のための場所を空ける収縮であった。が、それ以降、顕現は収縮とそれに必然的に伴う拡散との同時生起、他性と同一性の相互侵入により、相対性の生起が準備される。この仕組み全体が収縮の意味と思われる。

イブン=アラビーにおいても自覚の運動を収縮運動と呼べる。刻一刻に移り変わる実在界の様子が心臓の拍動で示され、神の慈愛による不可視の顕現として様々な潜在的形象が神の意識に移る様子、神的属性の相互作用の不断の動きが叙述される。心臓の拍動という形象は、心臓、つまり神の本性が現働化する場所から存在化、実在化の動きが瞬間ごとに贈与される比喩を超え、人間がそのような実在化を経験する場所ないし人格であるという論へと展開される。

非実体化的顕現の諸水準でもシェリングとイブン=アラビーは一致する。永遠の元形象、つまりプラトンのイデアが、神の自意識の内部で生じる自覚の場、神の内的自己顕現の働きの中心であり、その自覚を諸原理が収縮運動として互いに働き合うと捉える点、そしてこの段階は非顕現であるから二元性が潜在的に生起する現場であるが完全な二元性は認められない点、その理由は、各单位がそれぞれ自己の構成要素を共通させる点、つまり単位間の差異が潜在的であるという諸点である。このことが重要なのは、非顕在的な絶対的他性が各单位に介在し、同一化ないし全体化も実体化も回避されるからである。また、この水準は二人にとり各個が全体を含む運動が絶え間なく生じる段階であり、自覚に焦点を当て、自己が自己を見るときも表現される。

自覚をイブン=アラビーは鏡の比喩でも示した。鏡を見ることで、神は自己を自覚するが、鏡に映る影像是自己でありつつ彼とも呼べる第三者である。部分が全体を含む、部分と全体の一致という表現にあわせるなら、鏡をのぞく自己と、鏡に映る自己との一致、そして自己の構成要素一つ一つに無根拠、絶対的他性が含まれ、自己の全てを含む、あるいは映す鏡は自己にとって絶対的他性である。神の諸属性が現れれば、神の本性そのものは退却し、鏡を覗き込んで影像が映れば覗き込む目からは鏡自体は退却する。自覚に関しては、自己の内なる彼ないし

収縮をめぐるシェリングとイブン=アラビー

自性を自覚した瞬間、自覚の場たる鏡は自覚できず、自覚の場たる鏡を意識した瞬間、自己の本性たる内なる彼は退き、それを見ることは出来ない。この退却という事態を、場所を譲ると捉えれば、まさに収縮の理念そのものである。

ここに焦点の違いを見出すなら、シェリングは顕現の端緒から完結まで一貫して収縮という言葉を実在の運動を示す用語として用い、次節で述べるように論理学の革新を試みる点と、イブン=アラビーは収縮すなわち顕現に伴う非顕現の介在を認める点にある。ゆえに後者では、最も原初的な水準では第三者、絶対的他性が到達不可能なものと明示され、この水準で自覚が顕在化するとともに、自覚の場が非顕在化する点が強調される。

このように、神的本質の相互志向がより顕現へ近づき現実化が起きる構造も、その描写や意義付けも、シェリングとイブン=アラビーは共有している。絶対的他者の非顕現性と第三者性は、比較すれば強調の度合に差異が認められるが、相対的他者の生起は同様に理由付けられる。すなわち、神の自意識が最も根源的な愛として現れるとき、他者の創造が起き、相対性の世界も成立する。神の愛が他なるものを必要とし、神は他者の場を作るために自らを収縮する。収縮が二方向的であるように、愛は絶対者と相対者の二方向への運動を示す。神の自己愛が、神の他なる人間の愛へ転じるのだ。転換の場は心ないし心臓であり、これは人格の生起点であり時間的世界の生起点でもある。

最終段階が非時間的なものから時間的なものへの転換であることも共通する。シェリングは時間と歴史の成立を、完全性において神と同一ではないが神に匹敵する完璧な他者としての人間の成立として、歴史の現働的な生起として、イブン=アラビーは神内部を離脱し、可視的顕現により感覚世界が顕在化するとして顕現を説く。シェリングはここから歴史を論じるが、イブン=アラビーの関心は、時間的なものと永遠的なものとの対立であることから分かるように、時間軸の歴史にはない。感覚世界の生起は潜在的に相対的であったものが、顕在的に相対化されて人間に認識される水準の成立である。この認識の場が両者の形式言語では心であったが、この水準は相対的人格としての人間の成立でもあるから、一個の人格が成立した段階であり、構造的に見た場合、収縮はこれを以て終わる。もちろん、人間は認識する限り、その都度この収縮を繰り返す個的核である。

以上で4段階で示される顕現過程を両思想家は基本的に共有することが確認できた。第一に顕現の過程、第二に形象性、第三に絶対的他性を導入して、収縮運動を常に他性が介在する相互浸透的運動として、実在のあり方を実体化回避的に思惟する点で共通している。では、このような基本枠が共有されながら何が決定的に異なるのか。絶対的他性と顕現に伴う顕現の場の退却という非顕現化が強調の度合の差をみせることは上で既に指摘した。以下では別の相違点を考察したい。

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

6 シェリングとイブン=アラビーの相違点

収縮は、非神話的に言えば、経験で本質が把握され実在が個体化される認識過程である。神話的、神学的に、あるいは神の観点から、収縮過程は神の自己顕現ないし世界創造の過程であり、逆に完全人間が神に至る階梯である。完全人間の成立可能性は、イベリアのアラビア逍遙学派が知性単一説として説き、イブン=アラビーの完全人間論もその理念と哲学的系譜をそこに求めることが出来る。知性単一説によれば、個々の人間に個別的に知性が存在するのではなく、唯一の普遍的知性のみが存在し、それが個々の人間に顕現する。能動的知性と資料的知性は本来的には唯一同一の実体である。唯一同一の実体として形相 (*ṣūra*) を生起する観点からは能動知性とされ、個体化して形相を受容する観点からは資料的知性とされる。

シェリングはトマス・アクィナスの伝統に従い、『神話の哲学』「第20回講義」でヌースと人間靈魂の結合説としてこれに疑念を呈する。結合の役割を担うのが紐帯である。アラビア哲学者らがヌースは神的であるとはせず、ただそれは個々の人間の精神ではないが全ての人間に共通である普遍的知性と考えたようだとシェリングは述べる。神と人間の一致を含む収縮の概念が「世界世代」以降は思索の主要な地位から退くことを考えれば、『神話の哲学』での知性単一説の否定はある程度の整合性を持っているように思われる。ここから、アリストテレス、ひいては古代哲学が、能動知性の説で乗り越えられない限界に達したと考え、シェリングはその乗り越えを意志の概念の導入で図る。悪をも行い得る自由意志の誕生は神的本質の優劣順序の転換を惹起し、イブン=アラビーを補う形で倫理学の基礎をここに見出した点がシェリングの独自性であろう。自由意志の成立は、悪とともに歴史の発生の根拠にもなる。近代化を推進するシェリングがここで自由意志と歴史とを哲学したことは、当然、近代的自我の問題と無縁であったイブン=アラビーとの決定的相違であり、収縮は近代性に反するといえる。

悪と自由意志の問題に関し、完全人間成立の文脈でイブン=アラビーは次のように考える。神が息により神名という自身の属性に慈愛を与えることで世界に愛を送るということは^{xii}、見方を変えれば、神は自身の属性である形相によって世界を意のままに支配することである^{xiii}。これは人間の自由意志が否定される決定論を主張しているかに思われる。しかし、これは人間が神の属性を身に宿すことであり、自由が確保される。ここにアラビア逍遙学派の知性単一説で結合と呼ばれる人間による神認知は融合を認める。イブン=アラビーでは神的属性と神の本体が区別され、その絶対的他性に人間は到達できない。融合という言葉で個が全体に消滅することは意図されず、逍遙哲学とは決定的に異なるのだ。

「そこ〔神を認識する最終段階〕では、我々の姿が絶対者の中に見える。そして、絶対者の中で我々は互いに自己を開示し合っているのが見える。我々は互いに認識し合いながら、同時

収縮をめぐるシェリングとイブン=アラビー

に互いに区別されている」^{xliii}。これは上の収縮の例で見た属性の相互浸透と一致する。これがイブン=アラビーの意図する消融のあり方、神人合一なら、そこでは合一でありながら個々が差異化を自覚出来る状態が確保されていることになる。収縮は全体が個に個が全体に転換し続ける運動であった。鏡の例でも、自己と映った自己が、映る鏡の介在によって顕現と非顕現、差異化と同一化を繰り返す。すなわち、合一を人間の観点では、部分が全体を含み、互いが互いを移し合う段階の自覚までしか追えず、神の観点に立って初めて、この水準は神の自覚の段階であり、自覚以前の神における絶対的他者は人間には認識できない。ここでは絶対的他者が全体化や消融を阻止する働きをするのだ。究極的な他者性が全体主義的傾向を阻むイブン=アラビーの言明と比較するなら、シェリングが知性単一説がもつ全体主義的可能性を単にトマス・アクィナスに従って批判したのではなく、収縮、紐帯、収縮する紐帯をめぐる思索を下に哲学的に疑問を呈したと考えられよう。

神の自意識から世界が存在化することに関し、シェリングは自由意志の誕生に伴う意志の実質化と歴史化を論じるのに対し、イブン=アラビーは転換の中心としての人間を実体化した他者とは認めず、その柔軟性を強調する。理性は因果関係を見出し述語付けにより存在と存在者を関係づけるが、柔軟性を通して思惟するなら、アリストテレス論理学の書き換えが読み取れる^{xliv}。命題「AはBである」においてAは主語、Bは述語であり、述語となる概念が10の範疇に分かれるという構造が、普遍と特殊の転換という体験により書き換えられる。述語の一つである存在が常に主語の位置に来なければならず、主語の位置に来るものはあらゆる属性を統合する絶対存在なのだ。絶対存在はアリストテレス論理学の述語付けを拒否するもので、実体ではなく、絶対存在の個体化を瞬時瞬時に繰り返す働きである^{xlv}。従って、来るべき論理学は、この現実を反映し、各個に全体が包摂されつつも個体化が成立するさまを述語付けするという非アリストテレス的構造をとるであろう。こうして、実体化する思惟を糾弾するイブン=アラビーは新しい論理学を希求し、中世論理学からいち早く超出する傾向を示す。これは実体化を拒否する思考を論理的に実現しようとするシェリングにも読み取れる。

「世界年代」のシェリングは、実質化と歴史化を意識的に思考する点では近代性を示す。実体化を完全に払拭するのではなく、彼の精神一元論は同時に一元論としての物質の世界観への傾向を示しうるのである。実質化は実体化や物象化に転じやすく、実際ここに唯物論の萌芽を見出しうるように、収縮の次元で主張された精神と新体制の二元論回避が身体すなわち物質の一元論へと向かう。その場合、自由意志はどう確保されるのだろうか。これに対し、イブン=アラビーは唯物論へも唯心論へも傾斜せず、出来事を線上に並べて一元的時間軸により時間を捉えないのは、絶対的な柔軟性として保障された自由を相対性の世界に見据えるからである。収縮の哲学によれば、自由の基礎には精神性と物質性の二元論をとらない絶対的柔軟性がある。こ

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

の柔軟性の主張はシェリングにおけるよりもイブン=アラビーに明確である。しかし「世界年代」はこの観念を徹底して哲学化する。それは個が個として純粋な喜びの中で互いを認め合う次元が収縮の不断の動きとして存在界全体に通底しているとして歴史哲学を描こうとしたことに顕著である。

収縮は収縮と拡散という相反する運動からなる。二つの運動は志向性の出現と消滅を、詳しくは部分と全体の一方が顕現すれば他方が非顕現化することを意味する。あらゆる対立が成立しない根拠としての収縮は、単に対立構造が崩壊していることを意味せず、対立という排他的差異構造において実体的に確定されていた概念の意味の実体性ないし偶像性が崩壊することを示す。そして、体験の本性性、より本来的な意味の純粋性、出来事の原因性における意味の力動的流れの中に体験自体が投げ出されることが、固定的な意味が本性性へ還元される体験である。そのような本来的なあり方を表現するために、特殊な用語と論理が用意されるのだ。ここで両思想家に近代性を超えた現代的思考との共通性が見出せる。収縮というカバラー起源の概念使用に鑑みるなら、新しい意味の出現を炸裂と形象する思惟がここで哲学化されているともいえる。排他的差異構造なくしては認識の成り立たぬ意味作用がその無限性を迸らせ、暗雲がさけて光が差し込むように志向性が一気に現れる。そのような体験の本源的水準を哲学することが、収縮の哲学の本領であると思われる。上述のようにシェリングがアラビア逍遥学派における主客の結合を意味する紐帯の概念にカバラー由来の収縮という概念を附加したのはこの意図による。

7 おわりに

相互浸透としての差異化の運動は、現れと隠れの両方向の動きを伴う顕現であり、この運動は、心、人格性、人間という思惟する特殊者において実現され、この実現は瞬時瞬時に潜在化と現働化、可能態と現実態、普遍と特殊の転換として実行される。この実行の主体として、収縮は神に似た存在である人間を神の他者として生み出す。人間は神と同一ではないが、神的諸原理、普遍の本質を神同様に認識する能力を持つゆえに神に等しい存在で、まれにその能力を全き形で現働化する人格が現れる。この過程全てが収縮運動に相当する。本稿は、収縮をめぐるシェリングの思考と、収縮を古風な形で示すイブン=アラビーとを比較し、シェリングが近代化と哲学化により取りこぼした直感の原初性をイブン=アラビーで補い、また逆にシェリングが示した哲学化の可能性をイブン=アラビーに見出した。さらに、収縮のもつ普遍的意義や汲み尽くされていない可能性を示そうとした。近代化の中でシェリングが自由意志と歴史を哲

収縮をめぐるシェリングとイブン=アラビー

学することは、通時的時間観念において経験を捉え、物象化の問題を思索することに繋がる。このことは線の時間表象も物象化も回避する収縮に沿わない。収縮を絶対的他性の顕現と非顕現の転換として主題かしなかったシェリングは「世界世代」を放棄せざるをえなかったのではないだろうか。

しかし、収縮は、顕現の諸水準、実在のあらゆる水準で生起している。これを問うことは、シェリングやイブン=アラビーを現象学のような現代哲学の議論の現場に連れ出す。例えば、収縮を論じるレヴィナス哲学の批判的検討にも寄与すると思われる。レヴィナスは収縮を論じる文脈でスピノザや東洋思想のようなあらゆる部分を包み込む全体性の思考と呼び、それが絶対的他性を抹消するとして糾弾する。しかし、部分が全体を包むことは、イブン=アラビーにおいては他性を（確保する）ことである。この意義は、レヴィナスが「世界年代」やルーリヤーの影響をシェリングに見出したローゼンツヴァイクを参照しているという表面的問題を遥かに超える射程をもつ。レヴィナスが意味的出来事として収縮に言及する際、心臓の動きや呼吸という形象をイブン=アラビー同様用いることも考え合わせよう。単に表現上類似する比喻が用いられているのではなく、そこには非顕現性が見出される共通性がある。非顕現は、経験の現場における意味の絶対性が確定的意味の段階へ概念化する直前の、意味が氾濫し方向付けられていない経験の最中における顕れの純粹現象性においてが見出され、あらゆる他者経験のその都度ごとに、経験の生起に場を譲る形で介在する。

収縮はもはや形象でも修辞でもなく、経験の実相を描写する言葉と考えるべきである。収縮が全体化を極限において差異化する非顕現の働き方であると分かった今、イブン=アラビーが神秘主義をもとに築いた思想が、その主客未分の理念ゆえにのみ全体主義的思考とされるなら、レヴィナス自身が収縮の理念によって、全体主義的思考へ接近していることになりかねない。そう考えたとき、シェリング、イブン=アラビー、ルーリヤーが収縮をめぐる共通の理念的な思考の場を形成し、この思考の場が現代哲学の取組みにも接近しうる性格のものであることが納得できよう。

私は本稿で、現代哲学の関心からシェリングに現代的可能性を探り、同じ意図でイブン=アラビーを解釈し、両者を現象学的に理解することで、両者がレヴィナスが批判したような全体を鳥瞰する立場の哲学からの突破口をその思想の根幹に有することを示した。また、本稿は、哲学概念としての収縮に、西洋思想、ユダヤ思想、イスラーム思想が共に対話する基礎を未来志向的に見出そうとした。少なくとも、「世界年代」や『叡智の台座』は、収縮という概念を通して、現代哲学の中心へ切り込むに留まらない。収縮は、異他的なもの、他者、他文化、異文化、異質なものを、自己へ取り込む包摂的理解ではなく、異他性と多義性をそのままに生かす柔軟性をもった思考を示す。その思考を再生させる企てもまた現代的文脈には必要ではない

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

だろうか。

参考文献

- Habermas, J., 1978 [1963], *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am main: Suhrkamp Verlag. 細谷貞雄・訳、1999『理論と実践：社会哲学論集』未来社。
- Ibn al-‘Arabī, Muḥyī-’d-Dīn Muḥammad Ibn-‘Alī, 1446, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. A. ‘A. Afīfī, al-Qāhira: ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī. [= *Fuṣūṣ*]
- Levinas, E., 1961, *Totalité et infini; Essai sur l’extériorité*, La Haye: M. Nijhoff. 熊野純彦・訳、2005-6『全体性と無限』上下巻、岩波書店。
- Levinas, E., 1974, *Autrement qu’être; ou, Au-delà de l’essence*, La Haye: M. Nijhoff. 合田正人・訳、1999『存在の彼方へ』講談社。
- 永井晋、2007『現象学の展開：「顕現しないものに向けて」』知泉書館。
- Schelling, F. W. J. von, *Sämmtliche Werke*, hg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart, 1856-1861. [= SW]
- Schelling, F. W. J. von, *System der Weltalter*, hg. v. S. Peetz, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.
- Schelling, F. W. J. von, *Die Weltalter: Fragmente; in den Urfassungen von 1811 und 1813*, hg. v. M. Schröter, München: Beck, 1966 [1946]. [= Urfassungen]

ⁱ シェリングは「世界年代」で「収縮」を「拡張（Expansion）」と対立させる場合はラテン語起源の語彙を、「収縮する」「収縮した」など動詞の変化形には、ドイツ語化したラテン語起源の用語（*contrahieren*）の他、ドイツ語起源の語彙（*Zusammenziehen*）を当てる傾向がある。

ⁱⁱ 永井晋、2007『現象学の展開：「顕現しないものに向けて」』（知泉書館）は随所で収縮概念に関し、史的考察ではなく、ユダヤ神秘主義、特にルーリヤーやレヴィナスを中心に哲学的意義を論じている。また、本稿の末尾で炸裂と収縮の関わりを言及するが、同書ではユダヤ神秘主義における炸裂の意義も論じられている。なお、ルーリヤーはルリアないしルリヤ、カバラーはカバラ、イスラームはイスラムと音写されうるが、本稿は長母音を省略せずに記す。

ⁱⁱⁱ Habermas, J., *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am main: Suhrkamp Verlag, 1978 [1963].

^{iv} Levinas, E., *Totalité et infini: Essai sur l’extériorité*, La Haye: M. Nijhoff, 1961; *Autrement qu’être; ou, Au-delà de l’essence*, La Haye: M. Nijhoff, 1974.

^v *System der Weltalter*, 204, 207ff.

^{vi} 「あらゆる根拠、あらゆる実存者、つまりあらゆる二元性すべてに先んじて、ある存在本性 [ein Wesen] があるはずだ。我々はそれを原根拠、あるいはむしろ無根拠という他にどうよびうるのか」(SW VII, 406)。シェリングがここで窮極的審級として原根拠を導入するや、すぐさまその究極性が絶対視されるのを防ぐ役割を担わせる形で、これを無根拠と言い換えている。この言い換えは決して文体や修辭だけに留まらず、

収縮をめぐるシェリングとイブン=アラビー

シェリングの思考が、経験の本来性へと遡ることを示す。彼は経験の絶対性に遡り、根拠の存在本性（das Wesen des Grundes）を捉えようとしている。

vii SW VII, 406.

viii 同 408.

ix 同上。

x 同 29, 30.

xi Urfassungen, 26.

xii 同 30.

xiii 同上。

xiv 同 34-35.

xv 同 35.

xvi 同 31.

xvii „Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten“ (gelesen in der Gesamtsitzung der Akademie der Wissenschaften zu Berlin am 17. Januar 1850).

xviii Urfassungen, 31-32.

xix 同 29.

xx Fuṣūṣ, 51.

xxi 同 76.

xxii 同上。

xxiii 同 48.

xxiv 同 203.

xxv 同 144-145, 204.

xxvi 同 126.

xxvii 同 155.

xxviii 同 122.

xxix 同 120.

xxx 同 122.

xxxi アラビア語の huwa は、「彼」と「それ」を、またその抽象化名詞 huwiya は、「彼性」や「それ性」の他、「自己同一性」「それ自体」の意味でも用いられる、単なる人称代名詞や指示語としての三人称の意義を超える。ここでは、如上の「同一性」と共に、神内部の彼性あるいはそれ性という他者が理解できる。

xxxii Fuṣūṣ, 120-121.

xxxiii 同 49.

xxxiv 同 61.

xxxv 同 52.

xxxvi 同 51ff.

xxxvii 同 53.

xxxviii 同 55.

xxxix SW VII, 362.

xl Theorie und Praxis, 208.

xli Fuṣūṣ, 122.

xlii 同 198-199.

xliii 同 82.

xliv 同 185.

xlvi 同 122.

総合討論¹

パネリスト

菅原 潤

岡村 康夫

永井 晋

小野 純一

司会

長島 隆

長島 それでは、それぞれ発表していただいた方々から、簡単に、話し足りなかった、あるいは他の先生の報告を聞いて、もうちょっと付け加えてみたいということがありましたら、それぞれ菅原先生からずっと順に、それぞれ5分程度で付け加えていただきたいなと思います。で、あと一つだけちょっと断っておきますが、現在東洋大学では、この国際哲学研究センターと並んで、TIEPh、エコフィロソフィーというプロジェクトも走っておりまして、実を言うと先ほど、この TIEPh の中心になっておる河本英夫先生が、こちらのシンポジウムにも話を聞きに来られておられました。まだエコソフィーのほうもこちらと同時並行的にやってる最中なので、シンポジストの方々の話を聞いた段階で、途中下車してあちらのほうに戻っていったということがございます。そういうこともあります。このシンポジウムはそれだけ関心の高いシンポジウムであります。ですから、ぜひこちらも活発にディスカッションを進めていきたいと思っています。それでは、菅原さんよろしくをお願いします。

菅原 はい。そうですね、ちょっと言いかけて、言いよんだところがあったんですが、自由論のところでの愛の話なんです、これは、ウングルント（Ungrund：無底）が愛といいますか、いわゆる、命題的存在の中で、その収縮力と拡張力が、一応落ち着いたような状態で A と B が共存するというような形。それが無底としての愛であるというような話があります。で、その愛と、あといわゆる拡張力のほうでいくのも、まあちょっと愛っていうふうな話をし

¹ 以下は 2014 年 2 月 22 日に行われた東洋大学国際哲学研究センター主催シンポジウム「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」での総合討論をもとにしたものである。

総合討論

ているんですが、これはベクトルが逆なんですよ。拡張力のほうですと、いわゆる俗に言うエロスの何かを求めるほうなんですけど、無底としての愛のほうは、そうじゃないです。で、ひょっとしたらこれが、まあアガペー（agape：愛）とかとも、関わる話なのかなあという気がしました。というのは、後の、永井先生と、その小野先生のほうの話での、いわゆるシェリングの違いを際立たせるために、ちょっといわゆるこの、破裂というか、器を吹き飛ばすというような話の絡みで、拡張力の話が出ていたのですが、そのことも愛と絡げるところがあるんじゃないかなという気もしたものでした。で、ちょっとそこを、考えました。で、あとですね、これは、質疑とかでも関わるかもしれないんですが、とりあえず Weltalter のほうでは、その、子供をつくるという中での二つ、二力の均衡関係でつくる。それが、いわば、言葉というものとしてあるんですが、これ永井先生の話でも出たのが、いわゆる飛び散ったものから語があって、それを解釈するという話。これはだいたい、言葉のイメージがたぶん違うなって感じがありまして、シェリングであれば、それは、受肉であり、永井先生の話であると、それは、解釈される語であるというような形で、で、このあたりが、シェリングの話だと、何とか啓示の話と、あるいは、エクスターゼ（Ekstase：脱我）の話とつながらないかなっていうことを、考えながら聞いてたってというようなことでして。で、その関係で、愛の話に二通りあるっていうことを、ちょっと付け加えさせていただきます。以上です。

長島 はい。続きまして、岡村さんです。

岡村 はい。私がシェリングを読み始めた動機は、大学院の時に武内義範先生がヘーゲルを読んでおられて、そのヘーゲルのディアレクティーク（Dialektik：弁証法）とかスペクラツィオン（Spekulation：思弁）というのが良く分からなかったのですが、シェリングを読み始めたら、彼のデンケン（Denken：思考）がぴたっときたというところからであったと思います。ただ、シェリングからペーメへいってしまって、長いことペーメの中でもがいて、ようやくちょっと出られたなと思っている状況の中で、今はもう一度またシェリングを見直そうかという段階にあります。それで、ペーメのテオゾフィー（Theosophie：神智学）と、今日お聞きしました永井先生と小野先生の話というのは、かなり同じような内容だと思います。ただ、シェリングの場合は、そういうテオゾフィー的なデンケンというのを、どういうふうに哲学するかってというのが一番大きな課題ではなかったかと思います。

確かに永井先生と小野先生がまとめられたようなシェリングの Weltalter 理解はあると思いますが、ただあれは単なる草稿であって、僕はそれが未完であった、完成しなかったというところが一番気になる場所なんですね。それについて、実は先ほどは要領悪くて発表が長くな

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

って、僕原稿（本別冊）の83ページのところを、本当はここをメインに今回はやるべきだったと思います。要するにですね、結局 *Weltalter* の構想というのは、やはりシェリング哲学の形而上学的総括を企図するものであったと思います。その草稿の最初の部分にですね、「根源存在者の展開の歴史」として「真の体系」構築を目指すものだということが書かれています。で、その後、「過去・現在・未来」にわたって記述するはずのものであったわけですね。ところが、私はその、シュレーターが出しました三つの草稿しか読んでないんですけども、いずれも、過去篇で途絶してしまっているというところですね。なぜそれが、「過去」で途絶してしまったのかという、確かに、永井先生も発表されていましたが、「現在」へ出るところをですね、「神の子の誕生」みたいな形で書いているところはある、予告として書いているところあるんですけど、結局そこへ到ってないんですよ。そこが問題だと思っています。

そこにまあ特に、シェリングの場合、その問題は結局「学」以前の問題になると思っています。その問題は、原稿（本別冊）の91ページの終わりの2段落目3段落目のところなんです。が、「神の決断」という言葉に集約されると思うんですね。「神の決断」という言葉が出てしまえばですね、それはもう哲学に関わる問題ではないんですね。「神の意志」だとか「神の決断」というようなことはですね。確かに「根源存在者」に関して、シェリングは「神」ではなくて *Ueber=Gottheit* とか述べていますね。それから今日はですね、お二方は特に「収縮」の形でお話をされたんですけども、シェリングの場合は、やっぱり *Der Wille, der nichts will.* ですね。「収縮する意志」の前って言うたらいいか、「何も意欲しない意志」というそういう立場が出ている。「収縮」のみならず「拡張」も、その「何も意欲しない意志」の中での出来事であるというふうに言えるとは思いますが、そのレベルの議論はですね、やはり「学的必然性」においては書けなかったといいますが、結局「根源存在者」が「現在」へと踏み出す「学的必然性」っていうのがどうしても書けなかった。そこが、挫折しているところじゃないかと思うわけですね。だからその、92ページの上から3行目にありますけども、「根源存在者の展開の歴史」として「学的体系」を構築する「学」のあり方そのものに対するシェリング自身の葛藤があるんじゃないかということです。だからそれが、「学以前のもの」への関わりを開く「脱我的経験」について、そういうことも、やはり序文だけですね、三つの草稿が重なっているところなんで、そのいずれもですね、「学」のあり方の問題を書いているわけですね。

で、やはりそこに最終的に出てくるのは、エクスターゼ（*Ekstase*：脱我）につながるような「超世界的原理」への転置（*versetzen* という言葉、*Versetzung* という言葉を使ってみましたけどもね）、そこへの「置き換え」という、そういう問題を取り上げているわけですね。だから、そのへんの問題っていうのをずっと考えてですね、確かに、パーメなんかの展開、テオゾーフィシュな展開というのはですね、今日のイブシ＝アラビーのお話を聞いて、本当に同じ

総合討論

ような内容のものだというふうなことは、感じたんですが、ペーメの場合も、そういうテオゾーフイシュな展開と同時に、非常にこう神秘主義的な体験の話が出てくる。それはやはり、この「脱我」の話になってくるわけですね。テオゾーフイシュな展開をする、それをなしうる出発点に、その「靈的経験」というのが出てくるわけなんです。そのへんのところで、シェリングの哲学の根本的葛藤っていうのがあるんじゃないかと、そういう具合に思っているところです。あと 92 ページのそこ、ちょっと大きな枠で書いてありますが、まあこういう、特にシェリング哲学の固有性っていうのは、「宗教の次元に属するもの」との葛藤というふうに言えるんじゃないかと。それが、特に Weltalter の中で、顕著に表れているのではないかと。すいません、ちょっと長くなりました。

長島 はい。それでは、永井先生。

永井 そうですね、シェリングについては、お二方のご指摘があったようにこんな簡単なものではなく、私の発表はルリアのカバラーとの違いを際立たせるために非常に図式的に話しました。シェリングのことはまったく勉強不足で、長島さんと読書会をやっているくらいで、まだまだ勉強が足りないんですけども。きょうお話をしたのは、見込みというか、受肉、文字と受肉というところですね。そこで、やはり還元不能なその断絶があるのではないかという、一方ではですね。それから哲学、さっき先生がおっしゃったような、その学的必然性と、学問にしていこうというところに、これはどうしても学問にはならない世界ですよね。ですから、それを学問にしようとした時に、これは最初から挫折が運命づけられているわけで。その問題ですよ。だからそういう、学問の中に入らないような元の原体験みたいなところを構造化していくと、ルリアだとまあこういう型になるんじゃないかなという気がしました。だから、シェリングが物語としての哲学という時に、その物語ということだけを使ってルリアはやっていくわけですよ。シェリングの場合は、そこを哲学にしていくんではしょうけれども。物語という点に関しては、恐らくルリアのようなやり方というのは一つのモデルなんじゃないかと思いますね。

あとは、時間がなくて言えなかったんですけども、ルリアだけでなく、要するにカバラー的経験というのは、「動き」の経験なんですよ。ですから、文字と受肉の違いって、かなり乱暴なことを言ったんですけども、受肉が入ってくることによって何か止まってしまうんですよ。世界の実存の中に落ちてきてしまうということがあって。だから要するに、神と世界というこの二つの分け方のモデルでいくと、どうしても封印されてしまう次元があって、僕の考えだと、その間の次元というのが一番大事なんじゃないかというふうに思うのですが。だ

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

から、今日お話しをした解釈学が文字の次元ということで、さっき先生がおっしゃいましたけれども、この文字とか言語というのは、いわゆる哲学、西洋哲学とか西洋の文脈の中で出てくるような言語とはもう本質的に違う。ヘブライ語やアラビア語などセム系の言語というのは非常に特殊な言語構造を持っていますから、これはドイツ語とかフランス語とか英語とかに翻訳できないですよ。ギリシャ語にもラテン語にもできない。そういうセム系言語の特殊性に完全に則っていますから、ヘブライ語から離れてしまったらこれはもう違うものになってしまうんですよ。だから、シェリングが哲学の中に導入したという以前に、それを西洋語に翻訳した次元でもうその動きというのは封印されてしまいました。そういう非常に面倒なものです、カバラーというのは。ちょっと長くなるのでこれぐらいにしますけど、また。

長島 はい。最後に小野さん、どうぞ。

小野 私はすでに5分長くしゃべってるんで、あんまりしゃべると申し訳ないんですけど。そうですね、その、無底に関して、つまり私は、無根拠というふうに訳しましたけれども、根拠づけられないものとして、イブヌ＝アラビーは語っていて、あまり詳しくは言わないんですね。人間の知が及ばないというだけで。それを詳しく論じた近世西洋哲学というのは、もう尊敬に値するというか。アラビア哲学だったら、もうそこは扱わないと言ってしまったところを、まさに主題にしているのがシェリングだというのは、その通りだと思います。イブヌ＝アラビーの特徴というのは、むしろそれを論理学のほうに持っていった場合と、あるいは、想像論のほうに持っていった場合。想像というのは、イマジネーションのほうに持っていった場合どうなるかというほうに、重きがあるように思います。論理学のほうに持っていくほうは、あまり具体的には書いていなくて、アリストテレス学批判という形を取っていて、アリストテレスであれば、[経験判断の命題のうち] 主体、主語のところにくる存在を、イブヌ＝アラビーは、あれは特殊存在ではなく、一種の特殊な普遍者、普遍者ではあるけれども、本当に特殊な絶対的に特殊である普遍者というふうに捉えて、もうこれは絶対存在であって、人間は、及びえないものであるけれども、そこに述語づけするという形で、論理学を構想しようとしていたように思います。そこらへんは、もしかしたらシェリングが考えていた新しい哲学とか、新しい論理学の方向につながるんじゃないかな、とは思っています。想像論というのは、プラトンのイデアが自由な動きをするというところで、それは、先ほど永井先生がおっしゃった、神話的あるいは、物語的な方向性を持っている、持っていて、実際にそういう形で、人間が身体性を持ったまま、そのイデア世界を、どう体験するかというようなことは、[イブヌ＝アラビーは] たくさん書いて書き残しています。そんなところです。

総合討論

長島 それでは、私のほうから質問させていただいて、徐々にですね、フロアの方からのこのディスカッションへと移っていきたいと思うんですけども、実を言うと、岡村先生が、その？ページで、過去篇で途絶しているというふうにおっしゃっていますね。三つのドルックですね、草稿という、全部過去篇で途絶しているんだと。なぜ、それらが過去篇で途絶してしまったかっていう、ここのところについて、岡村先生はお話しされたわけですけども。歴史というものをですね、まあ前面に出して捉えてった場合に、どうなのだろうかって。過去篇で、途絶せざるを得ないのがね、歴史なんではないかなっていう印象を受けるんですね。これは要するに、現実へと転換する時に、神の決断というところで現実が始まると。それは、分かるんですね。そして実際、現実には、われわれは生きているわけであって、その現実を正当化するためには、この神の決断に基づく正当性っていうことを明らかにするっていうことですね、Weltalterの書かれてるところですが。未来に関しましては、これ神の決断なのか、あるいは、人間の決断とか、人間の選択の可能性となるのか。歴史哲学ということを考えた場合に、だいたい歴史の法則性みたいなものを、あの時期は考えていたと思うんですね。ヘーゲルにしろ、シュレーゲルにしろ。これをまあ、そここのところを、ああいう法則性を未来とするならば、そここのところに決断の法則、選択ですよ、未来に関しては。そここのところが、シェリングの場合に、未来に対して開放的であるというか、そこがあるんじゃないかなっていう気がするんですよ。だから過去篇で、シェリングは終わらざるを得ないんじゃないかと。選択というのは、かなりの可能性というか、場合によっては偶然的に、選択してくれるわけで。どうなんだろうかと。いうところを、岡村先生からはじめてお答えいただくという形で。

岡村 そう、あのちょっと分からないんですが、その「歴史」といわれる場合の「歴史」ですよ。

長島 はい。

岡村 どういう「歴史」を考えておられるのか。

長島 時間系列における。

岡村 「歴史」ですね？

長島 歴史です。

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

岡村 それはでも、この、ここでいわれている「過去」というのは、「永遠の世界の永遠の出来事」だって言っているわけですね。それが、今われわれ人間が「主体的自由」を持って生きている「歴史の世界」にはまだ到っていない。

長島 到っていない。

岡村 それ以前のところで終わってしまっているということなんです。

長島 ええ。だから、シェリングの定義してるところがどこであるかっていうことと関係あるんですけども、その過去に関しても、われわれは知ることができないんですね。文献とか等々読んでみないとですね。そこのところで、無時間的な形で、現実を正当化する。現実には、シェリングが存在してデンケンしてると。そこのところの正当化するロジックを浮かび上がらせてくる、それが、過去、現在なのかなっていう。ええ。

岡村 はいはい。だから、そのへんは、序文のところですね。やはり、*Mitwissenschaft* っていうんですけど、「創造を与り知る」というのですね。「過去の最深の夜」まで、われわれ人間は遡源できる可能性を持っているという。ただそのためには、やはり、その「超世界的原理」の中にフェアゼッツェン (*versetzen*: 転置) されなきゃいけない。それをまあ「脱我」の経験だという見方をしているんじゃないかと思うんですね。

長島 ええ。

岡村 だから、そこから新たな、ある意味での、まあ、ポジティブな哲学というのを、もう1回考え直す可能性を感じていたんじゃないかというような、そういう、ちょっと、お答えになってないかもしれませんが。そういうふうに考えているわけですけどね。

長島 菅原先生どうですか？

菅原 ああ、同じ質問ですか？ 私の発表では、過去は二通りあって、現在に至って再考される過去と、有史以来にずっと、過去で止まる過去という話と、この両方をまたがらせて書いているということが、結構重要な話だと思ひまして。やっぱり、どっちか一つだとなんか、過去を語ったことにならないっていう含みがあったと思うんですが、それが、分けて考えられるよ

総合討論

うに恐らく、消極哲学と積極哲学という時に、移っていくんじゃないかなって印象があるんですね。そしてそれで、過去が改められて、そのまあ消極哲学として扱われるっていうような感じだと思うんですね、で、それで、そういうのは未来についての話っていうのが、ちょっと。過去を定立されると、前が開けてくるような話っていうのがあったんですね。で、それが、何なのかちょっと分からないところがあるんですが、恐らく、過去として定立して相関的に現在があるというところで、まあ現在があるわけで、それより先は、ちょっとあるってことが、恐らくそれは、未来だと思うんですね。で、その未来を、ちょっと積極的にはあまり、語ってはいなかったんですが、いわゆる、まあ私、ここまでしか言えないんですけども、また堂々巡りするような時の、きっかけにもなるような未来でもあるんですね。その場合の未来っていうのはですね。で、そこしかうまく、そこしかまあ、Weltalter では、語ってはいなかったっていう印象があります。で、その未来が、その啓示の哲学でどうなってるかっていうところまでは、ちょっとまだ分からなくて、ただ、啓示というものが Offen で、開けてるっていう意味からすると、多少、Offenbarung 自体に、未来性に見えるのかなっていうことまでしか、ちょっと言えないっていう感じでしょうかね。一応、過去と未来の話としては、そのぐらいしかちょっと今のところは言えません。

長島 ええと、どうですか？ 永井先生。過去。未来について語るということは、ほぼシェリングの場合には、無理なんじゃないかなっていう気がするんですよ。語り始めると、例えばそこから一つの法則性を導き出して、ヘーゲルだったらヘーゲル、自由の展開っていう形で語るということは、あり得ると。ところが、シェリングの場合の、その過去論というのが、結局そういう法則性みたいなのを断念したところにあるんじゃないかなと思っているんですね。すると、未来に関しては、神の決断、例えば、要するに現在に至るためには、神が現実化するっていう形で、決断しているわけ。ところが、未来に関して、その人間のリアリティ、シェリングの思考のリアリティっていうことをいった場合には、シェリング自身が決断する、あるいは、人間が決断するという形を取らざるを得ない。そうすると、人間が決断するとするならば、歴史の選択肢っていうのが、無数にある。そういう開放性を、シェリングの場合に、シェリングの思考自身がですね、歴史に対しては持っているんじゃないかな。ガチガチの必然性ではなく。それは、未来がこう、いくつもあり得る。

永井 うん。なるほど。

長島 うん。そのこのところがあるから、ある意味では歴史っていう形で見た場合に、過去しか

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

語れない。一般的にそれは、あくまでも現在の正当化。自分自身が、存在するっていうことの正当性を明らかにする。そういう議論としてね、語られるだろうなという感じなんですけど。どうでしょう？

永井 いや、その歴史の問題が問題にならないから。

長島 なるほどねえ、そうですねえ。

永井 歴史は入ってこないですよ。だから、歴史ではないけれど、時間性があるんですよ。時間、いわゆる歴史の中の時間じゃなくて。だから、それがこのテキストを通じた時間なんですよ。だから、そのテキストというのは、本だから目に見える、ヘブライ語の形になっているけれど、だけどそれは、その時間の中で固まっていないので、さっきも言いましたけど、読めるけれども理解はされないんですよ。つまり、そこが一番微妙なところで、分かったと思ったら逃げてしまうという。分かってしまったら歴史の中に入りますよ、これは。だけど、分かった途端にもう無限に引いていってしまうという議論ですから、これはまたツィムツム、収縮していくわけです。だから、さっき言ったように、そのヘブライ語の言語構造から考えないと、分からないんですよ。ヘブライ語のテキストは、これは歴史の中に入ってこないですね。だから歴史と、神と歴史の中間の次元でやっていくと。先にも言った文字とかテキストのカバラー経験が起こるのはそこだけです。だから、そういうシェリングの過去、現在、未来という問題は、カバラー、ツィムツムでは、ルリアでは、起こらないんですよ。だから、もう完全に次元が違ってしまいうことで、長島さんへの答えにはなっていないけれど、レベルが違ってしまいうこと。

岡村 うん。そこを、僕は、「宗教の次元」ということで、言いたいことはまったく重なっていると思います。

永井 ええ。

岡村 永井先生が言われたように、96 ページのですね、その「器の破裂」というところですね、これは要するに、そこの、ちょっとこの文章の書き方そのものが、なんか解釈者がまだ残っているような書き方をされてますよね。

総合討論

永井 はいはい。

岡村 これでも、解釈者自身がやっぱり破裂をしてしまうという体験じゃないかと思うんですね。

永井 そうです。そうです。ええ。

岡村 そのへんが、やっぱり「脱我」の話と重なるような。それと、まさに今言われたような、その「過去・現在・未来」というのは、そういう歴史観そのものが、まさに Weltalter で、それを考えようとしているんじゃないかと思うんですけども。人間が、主体的に行動する自由のレベルで考える歴史ではもはやなくなっている。それは、Weltalter の訳語の意味を考えるとということがありましたけども、やはりそれはもう「存在」の問題になっているんですね。「存在と時間」の問題になっていると思うんですが、そこはまさに、違う次元に入り込んでしまったと。で、それまでの「学としての哲学」では、もはや耐え切れないような問題に入ってしまったということではないかという読みなんですよ。

永井 うーん。

岡村 だから、Weltalter は、非常に象徴的な、シェリング哲学がぶつかったですね、一番根本的な問題を表している著作じゃないかというふうに思いますね。

永井 うーん。まあその、学という時の、その学のあり方がね、やはりこれは基本的には体系構築で。

岡村 そうです。そうです。

永井 ええ。で、しかも体系構想をつくっていくためには、例えば言語の意味作用とかそういうものに決定されてしまうので、だから、カバラー的経験を学にする時に、学の意味が問題なんですけれども、哲学にするための言語の手法って、たぶんあるんですよ。それはたぶんバルクソンがやったことだと思います。バルクソンの哲学というのは本当に哲学かどうか分からないんですけれども、少なくともそのドイツ観念論的な学とはまったく違って。

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

岡村 そうです、はい。

永井 だから、これを哲学と認めるか認めないかはあると思うんですけど。少なくとも一応、ある程度の論理をつくって哲学の体裁を取らせたのは、たぶんベルクソンではないかなというふうに考えてますね。

長島 そろそろ、パネラー同士での議論が開始され始めているんですけども。パネラーに対して、何か質問、あるいは議論ありましたらば、出していただけるとよろしいんですが。菅原さん、どうですか？

菅原 ああ。そうですね、先ほどこちよっと質問的なことを投げたところがあったんですが、永井先生がおっしゃっていた文字か受肉かって話は、やはり非常にやっぱり大きいなっていう感じはしました。文字は文字なんですけれども、やっぱり受肉のような文字しか考えていなかったってということだと思んですけども、シェリングの場合は。でも、やっぱりユダヤの場合では、違うというか、つまり、破片ですから。つまり、まとまってないわけですね。

永井 うん。そうですね。

菅原 ですから、そこをね、いわゆる文字のイメージが違うってということだと思んですけど。で、それで、特に永井先生のほうに、ちょっとお聞きしたいような感じがしますが、いわゆる聖書を理解する時に、よく、ブーフシュターベ（Buchstabe：文字）とガイスト（Geist：精神）っていう言い方をする時に、そのガイストで、まあやるっていうのが、まあ考え方としてありますが、それはやっぱり、ガイストでも駄目なんですかねえ？ ユダヤのほうですと、どうなのかなっていう気がちょっとしたんですけど。

永井 うーん。いや、ガイストはないですね。

菅原 ああ、やっぱりないんですね。

永井 全然ないです。ええ。だから文字、ブーフシュターベとガイストっていう対立は、まったくないですね。だから、ガイストでいっても、やっぱり止まってしまうわけですね。だから、例えばドイツ観念論で、シェリングでもヘーゲルでもやはり「動き」だということなんですけ

総合討論

れども、これは、カバラー的经验からすれば「動き」じゃないですよ。対立を媒介して動いていくと。これ、動きじゃないですよ。

菅原 ああ。

永井 止まったものの論理的な動きという、まあ疑似運動というんでしょうね、カバラーからすると。だから、文字が成就されるという発想ではなくて、さっきも言いましたけど、文字というのは神の動き、生命ですから。ヘーゲルとかシェリング、あるいはフィヒテが言うレベルではないんですけど。でも別の意味で神は生命ですから、その生命が仮初めに動き止めて形になったものが文字なんですよ。だから、文字というのは、絶対に記号じゃなくて、まさに収縮ですから、無限の凝縮体ですよ。だから記号の反対なんです。だからもう、溢れかえっているわけですよ。で、それが文字という形を一応取っているだけで、それをちょっと突つくと、もうすぐバツと変形していくわけですよ。で、この突つづく作業が解釈なわけです。で、動かしていく。だけど、分かった途端に止まってしまうので、止まった途端にそれは嘘になってしまうわけですよ。だから、またその動きに戻してやらないといけないので。だからカバラーのテキスト読みというのは、分からないように読むんですよ。『ゾーハル』とか、ああいうのは解釈学ですけども、要するに分からないために読むという。それがカバラー的な読解なんですよ。だから、分かってしまうともう止まってしまうと。それはもう偶像崇拜になってしまうんですよ。

菅原 ああ。

永井 受肉という形で、アイコンとしてキリストが身体をまとして現れたと。この身体をまとったイメージになってしまうと止まってしまうというものなんですよ。逆に、文字のレベルではまだ、文字という形が動きの媒体となることによって動いていくと。解釈者がそれを常に新しく解釈することによって動いていくわけです、神の生命は。だからそういう意味で、人間は、その神の生命に与るわけですよ。だから、その文字という媒体を超えてしまうと、もうこれは別の迷いになってしまって。つまり、人間のほうで勝手にそのテキストの意味を理解してしまうというのが一方にあって、それから、テキストの意味を踏み越えて、そのテキストの真の意味が分かったと。これもまた迷いなんですよ。だから、その中間で、絶えず文字を読み続けていくというか、新しく読み続けていくことしかない。キリスト教から見ると、それが要するに律法の世界で、だからイエスはそこを批判してその文字を成就させる。約束を成就させるとい

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

うふうにいくんですけれども、律法というとき、そもそも律法が書かれた文字のあり方が、(ユダヤ教とキリスト教では)全然違うんですよね。だから、受肉から文字を否定的に見るという発想はもうできないんですよ。これがキリスト教の側でつくった論理で、今日はそれを強調したんですけれども。全然違う経験なんですよ。キリスト教が十字架を持ってきてユダヤ教を成就したという形に持って行ってしまうと、一つのストーリーができるんですけれども。連続した物語に見えるんだけど、実はまったく違う経験がそこで起こっているんじゃないかと僕は考えていましてね。

長島 その場合、要するにその文字っていうのはね、神の動きの断片だっていうことというわけでしょう？

永井 うーん。

長島 すると、その断片に対して、われわれがコミットするっていうことは、要するにそれを捉えるっていうことは、できない。

永井 できないですよ。

長島 うん。

永井 だから、それを読むことしかできない。

長島 うん。読んで、理解はできないわけですよね？

永井 理解できない。うん。

長島 それはもう断片だから、そこんところは、何となく分かるわけですよ。神の動きですよ。こう動いているっていう。そこんところ、直感するっていう形なのかなあ。

永井 そうじゃないです。直感じゃないです。メタファーでいうと、愛撫することですね。だから、カバラーって、エロスの行為なんですよ。レヴィナスがエロスの現象学ということをやりますけれども、そこで非常によくカバラーの解釈学のあり方が出ていて、女性を、恋人

総合討論

を愛撫するというんですね。カバリストがテキストを読む時は、その愛撫するというメタファーです。愛撫することによって子供が生まれるんだけれども、愛撫することによってその女性が自分の所有物になることはないですよ。愛撫することによって逆に逃げてくということですから。ここで、触れるんだけど隠れてしまうという、そういう非常に分かりにくい事態が起きるんですね。これがカバラー、これはタルムードでもやりますけれど、ユダヤのテキスト読解なんですね。それが「分かる」というのではなくて、「孕ませる」ということですよ。

長島 なるほど、はい。それじゃあですね、さらにパネラーの方で何か、他のパネラーで、ご質問ありましたら、出していただけると幸いですけども。どうですか？小野くん。何か。

小野 歴史のことにに関してですけど、シェリングが生きた時代、時期っていうのは、まさに、歴史学が生まれた時ですよ。近代が生まれてくる当にそのさ中、近代をつくる中で、歴史を考えなきゃいけないような時ですよ。シェリングは、世界年代、世界世代で行おうとしているのは、本当は、そういう歴史性が否定されるような構造を元から持ってる。

永井 そう。持ってると思うんですね。

小野 だからもう、近代がまさに成立する最中に、ポストモダンのこと、やっているんですよ。

長島 あの時期はその、啓蒙的な歴史から始まって、シェリングが亡くなる頃には、いわゆる実証主義的な、歴史を構想するというとか、ああいう人たちが出てくる時代ですよ。で、その枠を突破するロジックというかな、そのところで、歴史というものをシェリングが考えているだろうという気がするんですね。過去現在未来なんていう形で。その、過去現在未来自身は、そういう啓蒙家、あるいは歴史家、あるいは当時出てきているマルクスあたりですよ。僕なんか、シェリングの現在に向かっているあれが、何というのかな、過去の存在についてのロジックというのが、マルクスが一番近いんだろうという気がしていますよ。マルクス主義じゃなくてね。マルクスって、未来を語らなかつたんじゃないかと思うのですよ。実を言うんですよ、現実の分析だけなのだと思う。ああいう議論の仕方は、シェリングもあるんじゃないかという印象を受けてるんですね。未来を語るというのは、意外と簡単に、夢を語るというようなところでしかないですよ。予感するとか、そういう形だったら、あり得ると、シェリングの場合いうわけですよ。一番最初にですね。だから、そういうことを予感できる

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

っていうことは、でも、それ語れないんですよ。

岡村 マルクスは、よく分からないんですけど、やっぱり「積極哲学」の出発点にあるのは、やっぱりそういう「歴史」に対する絶望だと思うんですよね。本当に当時は、ヘーゲルなんかは、そういう確信、未来に対する確信があったのかもしれませんが。「歴史の世界」そのものが目的を見失っているという、そういう状況の中ですね、もう何も根拠もなくなる、無目的になって「一切がむなし」というですね。かなりもうニヒリスティックな問いかけの中で、あの有名な、「そもそもなぜ或るものがあるのか、なぜ無ではないのか」という問いを立てているところがあると思うんですね。このへんで、さっき、小野先生が言われたように、ポストモダンっていうんですかねえ、僕は今回の発表では、まあちょっとそこまで射程を延ばすのはどうかと思うんですけど、現代におけるニヒリズムの問題ですね。まあ、キリスト教的西洋形而上学的パラダイムそのものを破っていくんですね。そういうものの萌芽はやっぱりシェリングの中にあるんじゃないかと、それをまあ、*Weltalter* の根本問題でもあったんじゃないかと、そういう予測で読んでいるところがあるんですね。ただ、「積極哲学」の構想が、これは完成をしておりますので、そこがずいぶん、まあ、一応「あるものはあるがままに」という言い方したんですけど、なんかものをですね、プロセスにおいて捉える捉え方とは違うんですね。まったく違う発想というのをしようとして、まあできなかったという。それはやはり、まだ「理性」の媒介機能に対する信頼があったところがあるんじゃないかなというような気がするんですね。ただ、シェリングは、「なぜフエアヌフト（*Vernunft*：理性）はフエアヌフトであってウンフエアヌフト（*Unvernunft*：無理性）ではないのか」という、そういう問いも出していますね。ので、そのところはですね、小野先生が言ったようなポストモダ的なものにつながる問題を、すでに感じ取っていたというところじゃないかなというような気がするんですけどね。

長島 ええとですね、質問表にお書きになっていただいた方が、お一人おられるんですが、これは、先ほどこっと岡村先生が触れられたんですが、この *Weltalter* の訳語の問題ですね、岡村先生は世界時代、永井先生、小野先生は世界世代と訳す。

永井 いや、*Weltalter* って言いましたよね。

長島 これですね、菅原先生は訳をされた理由をおっしゃったので、お三方の先生には、なぜその訳を選択されたのか。どうでしょう？

総合討論

永井 いや、僕はだから、もう Weltalter にしたんですよ。分からない。翻訳の仕方。

長島 永井さんは訳さないで、原語で Weltalter だと、どうですか？小野くん。

小野 ガブリエル先生の翻訳をした時は、世界年代にしたんですけどね。今回は気分を変えて、柔軟性を持って。「ヴェルトアルター (Weltalter：世界時代)」って聞くと、すぐに「ツァイトアルター (Zeitalter：時代)」を思い浮かべるんですよ。

永井 ああ。Zeitalter ね。

小野 19世紀はもう、「ツァイトアルター (Zeitalter：時代)」について考えた時代なのに、なぜかシェリングは、突然、「ヴェルトアルター (Weltalter：世界時代)」について考えるっていう、対立では、考えてはいるんですけど。でもこれいろいろな文脈で、どう使われてるかを調べないと、やっぱり訳語の決定は難しいですよ。

長島 そうですね、Weltalter という言葉は、シェリングだけじゃなくて、フリードリヒ・シュレーゲル、あれも使っているんですよ。調べると。

小野 「ヴェルトガイスト (Weltgeist：世界精神)」が、どう展開していくかってことも、もしかしたら念頭にもあるだろうし。世代でも年代でも、ちょっと難しいです。

岡村 いや。僕はいつも、なんかベームでもですね、ウングルント (Ungrund) を「無底」と訳してしまって、そのベームが持っている言葉の表現のダイナミクスを、もう固定化して、概念に固定化してしまうっていうふうに批判されてしまうんですけど。なんかしかし、カタカナで言ってしまうとね、それで済んでしまうようなところがあって、その文脈の中に置かれた場合は分かるんですけど、何らかのやっぱり訳語はつけざるを得ないかなとは、いつも思っているんです。先ほど申し上げたように、まあちょっと、そこまで深く考えてこの「世界時代」という訳をつけたわけではないんですけど。まあ単なる、一応ですね、「根源存在者の展開の歴史」というのはゲシヒテ (Geschichte：歴史) と言っているんですよ。そういうものも射程に入れようとしたんですけど、でも、そこらへんの、当時の持っていた歴史観っていいですかね、世界観ていうか、そういうものも崩れるようなところに、踏み込んでしまったというところがあるので、まあ、訳が揺れてる状況ではあります。まあ特に、世界の問題、ザイン (Sein：

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

存在)の問題とツァイト (Zeit: 時間)の問題を、ハイデガーじゃありませんけども、そういう問題に踏み込んでいるなという気がするんですけども。

長島 質問をいただいた方、いかがですか？

質問者 あ、はい。先ほど質問した理由というのは、先ほど話題にも挙がっておられた、歴史の問題についての、先生方の立場の違いがあるのかなと思ったので、そうした理由から、つまり、*Weltalter* を、どのように捉えることができるのか。でも、今、議論をずっと聞いていまして、まあそれほど、すごく意味の広い言葉だということは承知しておりましたし、この上で、日本語にするとしたら、で、あえて、どれか一つを選ばなければいけないとしたら、という。

永井 歴年と訳す人いますよね？

菅原 いや私、一時期ありました。それ。

永井 ああ、そうですか。

菅原 世界歴年と訳したことがあって。

永井 それは、どういう含みなんでしょうか？

菅原 ですからやはり、流れるっていうのと止まるっていうのと、両方入れるっていうのがあってですね。あと、遍歴とかって訳した人いたんですが、それはちょっと世界が動きすぎる感じがしまして。そこらへんの落ち着き具合が、すごく難しいんですよね。

永井 ああ。

菅原 私も、いわゆる、人がどう訳してるかチェックすることがあって。あと、「の」が入るか入らないかも含めてですね。

永井 難しい。

総合討論

菅原 難しいなと。今のところ、ずっと思ってますけどもね。

長島 やっぱこれは、今のところ、それぞれの先生がそれぞれに訳して、もしこういう質問が出た場合には、きちっと答えてみるっていう、その繰り返しの中で…じゃないかって気がするんですよね。あとはそのたびごとに、そういう当時の使い方ですよね。もうちょっときちっと見ていく必要があるんじゃないかという感じもするし。

—— 他言語への翻訳ってありますか？ 英語とかフランス語とか。

永井 les âges。

長島 フランス語が二つあるんですよね。

永井 âges。les âges でもいいんだけど。両方とも âges ですよ。

長島 で、英語もあるんですよね。

小野 英語も ages。

—— ages of the world ですよ。

—— age ですよ。

—— ちょっとそのまま訳してるだけな。

—— そのまま訳してるだけ。

長島 ちょうどここでしゃべっていただいている方々が、Weltalter だと、Weltalter っていうテキスト自身が、そう読まれていないっていうところあるんですよね。今、岡村先生とか、あと菅原先生、あるいは、何人かの人ですね。名前がパパッと拳がっちゃうような人くらいしか、恐らく、三つあるけども、そのシュレーターが出したものをに入れて、一番最初の土台、基礎資料として三つあるんですよね。息子が入れた第3ドルックっていうやつと、シュレーターが二つ

第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

入れた、エールステドルック、ツヴァイテドルックっていう、この三つそのものも、恐らく丹念にチェックして読んでるっていうのは、数少ないっていうか、やりづらいテキストですよ。そういうこと自身がね。で、その後、ちょうど小野くんが、今回引用してくれたのは *System der Weltalter* って。Weltalter は複数ですよ。それが出まして、そしてその後に、2000 年代になって、その *Die Weltalter Fragmente* という、こういう分厚い、分厚いんですよ、あれほんと、ペーパーバックみたいな感じなので、それが出てる。そして、研究がやっと、ホグレーベが 80 年代に、薄いやつを出したんですけどね。その後、分厚いものが 2000 年代に「思弁と経験」シリーズから、あの叢書の中で、1 冊出てる。そしてさらに、やられてて。そういうので、やっぱりそういう研究者それ自身が、菅原先生なんかも言っていたけど、あれは、読むのでは、読み方があるとかね、そういうところを、やっと、ドイツ語の中でも、計画、いわゆる、そういうものがあるぞっていうところから、出てきてて。で、恐らく今、全集を編集しておりますから、その中で、ザントキューラー、ブレーメンのザントキューラーグループが、15 巻で出すってことを言っているのがあるんですね。メモとかそういう、ノートとか、そういうのを全部やっていて、それが 4 巻まで出てんですね。で、これが自由論と、この Weltalter に関する資料なんですね。そういうことになっていますから、今の段階で、できる限りのことをやっといて、次の世代あたりで、資料はもう全部見れるっていう感じになるんじゃないかなと、っていう感じはするんですね。だから、そういう意味では、今回こういう形でシンポジウムを組んだというのも、ある意味では、日本でも、もうちょっと Weltalter を、要するに、どうしてもですね、僕なんかもやっぱ、Weltalter についてペーパー書けないところがあるのは、そこなんですよ。勝手なこと言うのは、勝手なことできるんですよ。探していけばね、データベース化して探しちゃえてね、ああ、そういうこと言ってるなというところは探せますから。で、それでシェリングにも Weltalter が、きちっと解析できているっていう自信は、まったく持ってないですね。そういうやり方しちゃうと。そうすると、うん。だからといって、みんな読まないのではなくて、このへんで頑張って、もう 1 回読み返していくという、その運動の出発点になればいいんじゃないかなって感じは、しているんですよ。

永井 なんか質問ないの？

質問者 また、質問なんですけど。これは、岡村先生のほう、内容の話なんですけども、言葉のことについてなので、ちょっとあれなんですけど。91 ページの中で、上のほう、「おわりにかえて」の前のところで、神性、ドイツ神秘主義の関連についてふれたところで、神性の無というところで、「＝無底」っていう形にしてるんですけど、やっぱりこれ、ここは、イコール

総合討論

でいいんでしょうか？

岡村 はい。一応ペーメの本（『無底と戯れ～ヤーコプ・ペーメ研究～』）でですね、そのあたりのことを少しは書いたつもりで、まあ、エックハルトの、特に「神性の無」というやつ、その流れの中に明らかにペーメもいるという、まあこれは、西谷〔啓治〕先生の受け売りでもありますけども、そういうふうな感じで捉えてはいます。はい。で、そうですね、そういうことです。

質問者 その、無底とやった時に、ペーメの、他のエックハルトとかとは区別される独自性みたいなところとかが含まれるんですか。

岡村 はい。まあ、まったくそれは「自由」の問題をめぐつてと言って良いと思います。エックハルトも読まれたら分かりますが、彼は非常に思弁的な要素が強いですけれども、ペーメの場合は、「自由意志」の問題っていいですかね、そこんところを、かなり踏み込んでいて、このウングルトという概念に至ったんじゃないかという具合に思っていますから、そのところもまたペーメの本で一応書いてありますので。

長島 それでは、予定時間になってしまいましたので、ありがとうございます。これまでの経緯ですが、マルクス・ガブリエル先生の講演会を、さきほども言いましたように12月にやりまして²、今回このシンポジウムをやって、報告書を、この取り組みの最初の報告として、刊行することにしたいと。ぜひ、期待していただけると幸いかなと思っておりますので。じゃあ、どうも、終わらせていただきます。

(了)

² 【注】本別冊第一部を参照。

Weltalter の研究動向とマルクス・ガブリエルのシェリング研究

長 島 隆

本稿では、1811 年から 1815 年ごろにシェリングが取り組んだ Weltalter の研究の現状について明らかにしたうえで、マルクス・ガブリエルのシェリング研究がどのような意味を持つのかを明らかにすることを課題とする。そのさい、とりわけガブリエル自身が執筆している後期シェリング研究についての解明¹を参考にしながら明らかにしていくことにしたい。

1. シェリング研究の動向と Weltalter 研究の位置

ガブリエルの動向論文（注 1 参照）自身が、最近刊行された 7 つのシェリング研究書についての書評とその位置付けを行おうとする論文である。その際、彼は Walter Schulz の『シェリングの後期哲学におけるドイツ観念論の完成』²を重要な、豊かな影響を与えた論文であると評価して、それを継承したのが Manfred Frank の『存在の欠如。シェリングのヘーゲル批判とマルクス弁証法の端緒』³であることを指摘する。

1) 私もすでに指摘してきたように、シェリング研究は 3 つの傾向に分かれていた。第 1 に、マルクス主義的研究の方向であり、ハインリッヒ・ハイネの「ドイツにおける哲学と宗教」、エンゲルスの 3 つの「反シェリング論」、マルクスの「聖家族」における指摘をうけて、ジョルジュ・ルカーチの『理性の破壊』において頂点に達し、現代ではゲルト・イルリッツの『理性の要求』が継承した⁴。それにたいして第 2 の研究方向が、実存主義的研究の方向である。これ

¹ Markus Gabriel, *Sein, Mensch, Bewußtsein. Tendenzen der neueren Forschung zur Spätphilosophie Schellings*, in: *Philosophische Rundschau*, Bd.52(2005), S.271-301.

² Schulz, Walter, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart: Kohlhammer, 1954.

³ Manfred Frank, *Der Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, F.a.M. 1975(2.Auflage, 1992).なお、第 2 版には長い序論がサルトル論として付加された。

⁴ これらはすべて邦訳がある。つい最近まで実存主義的シェリング研究は邦訳がなかったが最近相次いで邦訳された。したがって、現在では日本語で基本的翻訳は読めるようになった。長島編「日本語で読めるシェリング文献」『講座 ドイツ観念論 第 4 巻 自由と自然の深淵』弘文堂、1990 年。その後の研究状況については、「シェリング年報」に文献目録が掲載されている。

Weltalter の研究動向とマルクス・ガブリエルのシェリング研究

は、ほぼ3つの研究によって代表される。すなわち、ハイデッガーの「自由論」研究であり、ヤスパーズの『シェリング、偉大さとその運命』⁵そして Walter Schulz の前記著作である。第3の研究方向は、まさに通説的な研究であり、19世紀において成立したヘーゲル中央派による哲学的な位置づけである。「カントからヘーゲルへと至る過渡的位置づけ」がシェリングとフィヒテに与えられた哲学史的な位置である。だから、リヒャルト・クローナーの『ドイツ観念論の発展—カントからヘーゲルまで』⁶、ニコライ・ハルトマン『ドイツ観念論の哲学』⁷、クローナー・フィッシャー、エルトマン等の哲学史がこの流れをつくったと言えるだろう。

1970年以後、第3の流れを覆す研究が中心になってきた。その中心はやはり、1954年以来開始されたシェリングの新版全集の編集である。第1と第2の流れが焦点としていたのが「後期シェリング」であり、2つの方向はその対立的な理解である。この対立は「非合理主義の淵源」としてのシェリングと「実存主義の源泉」としてのシェリングの対立である。その際後期シェリングの「神智学的傾向に陥った」ことを問題にしており、それをどう評価するかが対立的に理解されたのである。

だが、問題はこのシュルツの研究にあり、第2の流れに入れているけれども、これは「実存主義」的研究にとどまらず、むしろそれを超えた研究の内容を指示していたのである。まさにこの研究は、ガブリエルも指摘するように、後期におけるシェリングのヘーゲル批判を問題にし、そこにシェリングの現代的可能性を見る。後期シェリングの中心に立つテーゼはまさに「一体なぜ理性が存在するのか、なぜ非理性が存在しないのか」というテーゼである。ヘーゲルが自己定立としての自由を「絶対的自己媒介」の端緒として捉えた。それにたいしてシェリングは、「自分自身を基礎づける主観性という主観性のパラダイム」を引き受け観念論的な構想に統合しようとする。シュルツはシェリングが「媒介された自己媒介」という思想形態を絶対的主観性のかわりに置いたことを指摘する。

ガブリエルによれば、このシュルツの仕事を継承したのがマンフレート・フランクの『存在の欠如。シェリングのヘーゲル批判とマルクス弁証法の端緒』であった。フランクが示したのは、「シェリングの洞察がヘーゲルの存在の本質への解消にたいする批判として再構成される」ことである。その際ヘーゲルは「存在を本質の前提構造に埋め込み、概念に残余なく転換しよう」と試みたと理解される。

⁵ Jaspers, Karl, *Schelling: Größe und Verhängnis*, Piper Verlag, 1954. 邦訳『ヤスパーズ』（那須、山本、高橋訳）行人社、2006年。

⁶ 上妻精他訳、理想社、1999年。

⁷ 村岡晋一他訳、作品社、2004年。

論文

このようにシェリングの独自性を主張し、ドイツ観念論の可能性を捉えなおす試みは、最近ヴォルフガング・ヤンケの『ドイツ観念論の三重の完成。シェリング、ヘーゲルそしてフィヒテの書かれざる学説』(2009 年)⁸によってさらに展開され、ドイツ観念論の3つの道として示された。これによって、70 年代以後部分的に示されてきた、シェリングが初めからフィヒテから独立的地位を占めるという主張を始め、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルの哲学的動向がはっきりと「哲学運動」であることが明らかになった。『純粹理性批判』によるカントの超越論哲学の提起以来のドイツ観念論の運動は、まさにその諸側面へと展開し、哲学の深部にまでその問題提起が浸透し、その土台をつくり返す運動として展開されたことを示す。この点で、重要なプロジェクトは、本稿の枠組みを超えるけれども、指摘しておく必要があるだろう。すなわち、ディーター・ヘンリッヒが主導した「コンステラチオン・プロジェクト」⁹と、シュテフェン・ディーチュラによる、カントの影響下におけるカントの受容の追跡研究である¹⁰。これらはまさにカントの提起の広がりを極めて大きく捉え、ドイツ観念論の運動のダイナミズムを示してくれる。またヘンリッヒのプロジェクトから生まれたヘルダーリンにたいする着目は、ヘルダーリン研究として結実し、さらにヘルダーリン研究の成果も挙げられている¹¹ことを指摘しておく。これらの「ドイツ観念論の運動」を見てくると、カントによる「哲学革命」すなわち、カントの『純粹理性批判』に始まる批判主義による「超越論哲学」こそが、哲学の全領域に浸透し、哲学の前提を全面的に覆し新しい基盤を形成していく、新しい時代の思想的形成の姿を見ることができる。

2) さて、以上の動きの中で、シェリングの研究もまた、1つの転回を示した。それはいわゆる「消極哲学」へのプラトン研究の導入の問題である。シェリングの初期におけるプラトンを発見するのは、まさにシェリング・コミッションによる「歴史的―批判版」の編集の重要な成果である。すなわち、「ティマイオス評釈」が編集され、刊行されたことである。

⁸ Wolfgang Janke, *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre* (Fichte-Studien, Supplementa), Amsterdam/New York: Rodopi, 2009.

⁹ Henrich, Dieter, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1991.

¹⁰ Steffen Dietzsch, *Dimensionen der Transzendentalphilosophie 1780-1810*, Berlin: Akademie Verlag, 1992. 邦訳『超越論哲学の次元 1780-1810』(長島隆・渋谷繁明訳)、知泉書館、2013 年。

¹¹ Henrich, Dieter, *Der Gang des Andenkens. Beobachtungen zu Hölderlins Gedicht*. Stuttgart 1986; ders., *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794/95)*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1992. そして、ヘルダーリンについては、Jamme, Christoph & Völkel, Frank, *Hölderlin und der deutsche Idealismus*, 4Bde. が Frommann-Holzboog Verlag から 2005 年に刊行されている。

Weltalter の研究動向とマルクス・ガブリエルのシェリング研究

もちろん、初期シェリングにおいて「プラトンの傾向」が存在することはすでにこの発見以前にも指摘されていた。すなわち、重要なものとしてはハラルド・ホルツの研究とバイアーヴァルテスの研究を挙げておこう¹²。彼らの研究はこの「ティマイオス評釈」の刊行以前のものであり、まさにシェリング研究にとって、その理論分析からの問題提起であった。ホルツの研究は、初期シェリングの哲学的営みの背景としてプラトンを指摘したものであり、バイアーヴァルテスは、とりわけ、シェリングにおける新プラトン主義の問題を提起したものである。したがって、彼らの研究は文献的には確証できなかったわけであるが、極めて精緻な分析をしていたことが改めて思い出される。

このプラトン受容は、ガブリエルによれば、次のように理解されている。

「ヴァルター・シュルツとマンフレート・フランクのプログラムの進路を示す仕事はシェリングの後期哲学が総じて観念論的理性概念の変容を前提し、この変容が存在概念の様相を内在するという洞察を共有する。形而上学的實在論のもとに、現実性の真の存在が原理的にまた説明されえないというテーゼが理解されるなら、プラトンによって、結局はパルメニデスによって残された、存在と思惟の同一化すなわち規定性が形而上学的實在論のそれぞれの形式にたいして無条件に限界づけることが見られる。存在が認識可能であるとすれば、存在はまた完全に認識可能でなければならない。」¹³

このシェリングによるプラトン受容は、「ティマイオス評釈」についての論文の執筆者において基本的に一致していると言えるだろう。筆者が知る限り、最初にこれについて言及し、分析したのは、ビルギット・ザントカウレン¹⁴である。彼女は、「ティマイオス評釈」の刊行以前に草稿を見てこれを書き、このテキストの理解がカント超越論哲学の枠組みでのプラトン受容であることを指摘している。実際、シェリングがこの「ティマイオス評釈」（シェリングのノートであるが、したがってノートを取りながら学んでいたと言った方がよいかもしれない）を

¹² Holz, Harald, Das Platonische Syndrom beim jungen Schelling(Hintergrundtheoreme in der Ausbildung seines Naturbegriffs), in: *Die Idee der Philosophie bei Schelling. Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie*, Freiburg-München: Verlag Karl Alber, 1977, S.19-63.なお、バイアーヴァルテスのものとしては次の3つを挙げておく。Beierwaltes, Werner, *Platonismus und Idealismus*, F.a.M: Vittorio Klostermann, 1972.; ders., *Identität und Differenz*, F.a.M: Vittorio Klostermann, 2002(1. Auflage, 1980); ders.(Hrsg. und Einleitung), F.W.J.Schelling, *Texte zur Kunstphilosophie*, Ditzingen: Reclam, 1986. 後期を視野に入れてはいけれどもバイアーヴァルテスの研究は同一性哲学の時期に集中している。

¹³ Gabriel[2005]S.273.

¹⁴ Birgitt-Sandkaulen-Bock, *Ausgang vom Unbedingten*, Göttingen: Vandenhoeck& Ruprecht, 1990

論文

執筆していた時期は、まさにカントの研究をしていた時期であり、基本的にこのような傾向を賛成することができる。この後、クリングスの解説論文があり、基本的に同一方向の議論である。その後、この「ティマイオス評釈」はフランスにおける翻訳、さらに、イタリア語の翻訳が刊行されている¹⁵。

リュウディガー・ブープナー¹⁶も、「ティマイオス評釈」が公刊された直後、シェリングの自然哲学にたいするその意義について自然哲学がフィヒテとの対決から登場するのではなく、カント哲学をプラトンから必然的に補完することとして現れることを指摘し、後期シェリングの神話論もまたプラトンからの再構成として理解されるべきだと指摘することになる。ガブリエルはまさにブープナーの議論をこう要約しながら、プラトンとカントがシェリングを貫通する2つの線であることをブープナーが指摘していることを見ている。「ティマイオス評釈」については現在のところこれらの論文が指摘する方向が基本的な了解であるだろう。

そして、今後いわゆる「消極哲学」の研究にとって、このプラトンの契機は無視することができないであろう。実際のところ、筆者は、加えて「マルキオン論文」¹⁷に注目している。この論文もまたまさにカント批判主義の線上で、マルキオンのグノーシス的傾向、そしてネオプラトン主義的傾向を問題にする。すなわち、カント的—批判主義的契機とプラトン—ネオプラトンの契機の媒介こそがシェリングの試みであるとすれば、まさにその後のさまざまな契機もまた十分明晰に理解することができるからである。この時期のシェリングの著作執筆時期を検討すれば、

1792 年 「悪の起源」論

1793 年 「神話」論

1794 年 「ティマイオス評釈」、「可能性」論文

1795 年 「自我」論文、「書簡」論文、「マルキオン」論文

¹⁵ F.W.J.Schelling, „*Timaeus*“ (1794), Hrsg. von Hartmut Buchner mit einem Beitrag von Hermann Krings: Genesis und Materie. Zur Bedeutung der „*Timaeus*“- Handschrift für Schellings Naturphilosophie (Schellingiana, Bd.4), Stuttgart-Cannstatt: fommamm-holzboog, 1994; F. W. J. Schelling, *Le Timée de Platon*, Traduit et présenté par Alexandra Michalewski, Presses Universitaires du Septentrion, 2005; F.W.J. Schelling, *Timaeus* introduzione di Francesco Moiso, Guerini E Associati, 1995. モイザーのイタリア語への翻訳は、ドイツ語のオリジナル版の1年後であり、極めて早い時期に刊行されている。この点はイタリアのシェリング研究がすでに歴史的にもシェリング受容の点でも独自の動きを示しながらドイツのシェリング・コミッションと連携していることを示す。

¹⁶ Bubner, Rüdiger, Die Entdeckung Platons durch Schelling, in: *Neue Hefte für Philosophie*, Göttingen: Vandenhosck&Ruprecht, 1995, No.35, S.32-55.

¹⁷ Fridericus Guilielmus Josephus Schelling, *De Marcione Paullinarum Epistolarum Emendatore*, Tübingen, 1795.

Weltalter の研究動向とマルクス・ガブリエルのシェリング研究

1796 年 「諸論文」、「理念」

以上のようになる。すなわち、この時期は、まさにカントを受容し、フィヒテに着目していた時期であり、1794 年から 1796 年までが「超越論哲学」の時期であり、自らの独自性を「自然哲学」に定め、その方向での最初の論考を発表する時期にあたる。したがって、「ティマイオス」評釈もまた、カント受容の線において捉えられることになる。その中で古代の存在論を復活させようとする試みがまさに「認識論」からその根拠として存在論を置こうとするのがシェリングの試みであると言えるだろう。もちろんこの試みでは新しい土台のもとで（すでに述べたように、カントによる「哲学革命」によってくつ返され新しく作り上げられた土台のもとで）行われるが故に、この存在論のあり方もまた変貌するのであるが。

実際この著作執筆時期を見ればわかるように、シェリングの「超越論哲学」への取り組みの時期に、「ディマイオス評釈」と「マルキオン」論文が書かれているのである。

このとき、私が「マルキオン」論文に注目するのは、まさに「古代の存在論」の理解にかかわるからである。マルキオンはあまり(キリスト教にかかわらない我々にとっては)知られていないけれども、2 世紀のキリスト教徒であり、最初に正典の整理を行ったとされる人物である。そのさい、パウロ書簡を重視し、イエスの救世主であることを否定したとされ、教会から追放された。護教家たちの批判を受けることになる。とりわけテルトリアヌスの「マルキオン論駁」は重要なものとされる。マルキオンの思想は「グノーシス」の影響を受けていることが指摘される。

シェリングの「マルキオン」論文もまた、この「グノーシス」の問題を浮かび上がらせる。すなわち、シェリングの「古代哲学」はまさにプラトン、アリストテレスから新プラトン主義にまで広がっていると言えるだろう。だから、バイアーヴァルテスの研究はこの問題について重要なものであり、しかもこの研究が「同一性」哲学の時期を対象にしていることについても考慮すべきである。実際、シェリングの思想展開の中で、自然哲学を経て同一性哲学に転回する中で、次第に、この「古代哲学」の存在論の問題は大きくなっていく。とりわけ Weltalter の時代においてこの問題の重要性は浮かび上がる。今回のシンポジウム（本別冊第 2 部参照）において小野純一氏がユダヤ教カバラの背景にある(最近の中世哲学研究の 1 つの中心的傾向である)アラビア哲学の側から Weltalter の中心概念のひとつである「収縮」の問題を比較検討しているのは、まさにこの初期からのシェリングの理解からすれば、「中期」―「後期」哲学への 1 つの問題提起であると言えるだろう。また永井晋氏の議論はユダヤ教カバラとシェリングの議論を検討の対象としたものであり、重要な方向を示すと思われる。

岡村康夫氏の議論はまさに岡村氏が長年取り組んできたヤーコプ・ベームからシェリングの Weltalter の理論構造を解析したものであり、そこには先の 2 人と共有するものがあると言わ

論文

ねばならない。菅原潤氏の議論はシェリングの Weltalter に内在しながら、Weltalter の理論的問題を摘出したものである。

まさに Weltalter は最初期のシェリングの試み、そして自然哲学、同一性哲学を貫通し、それぞれの時期にそれぞれの独自性を持ちながら、カントの超越論哲学を土台にして、その射程をどこまで伸ばすことができるかという試みを集中的に展開して見せたものだと言えるのではないか。

2. Weltalter 研究の現段階

さて、次に Weltalter の研究の現段階を、その資料の刊行にそくして明らかにしておきたい。現在は Weltalter にかんする資料が極めて多く刊行され、われわれ自身がかなり精力的に読むことを要求されているからである。次に研究状況を3つの段階に分けて検討するつもりである。

1) Weltalter 草稿の刊行状況

周知のように、シェリングの死後息子の Karl Friedrich が整理して全集を刊行した際に(1856-1861)、Weltalter の草稿を収録したことによって知られるようになった。

その後、シェリング著作集としてこの Weltalter の2つの草稿を収録した補巻をつけてマンフレート・シュレーターによって、ファクシミリ版で刊行されたことによって研究の機運は高まったと言えよう。

- ① Die Weltalter(1813), in: *Sämmtliche Werke*, Bd.VIII, S.197-344.

これは Druck III と呼ばれるものであり、草稿では3番目のものである。これが次の2つにたいして最後の修正稿である。1861年に刊行された。

- ② Die Weltalter Druck I(1811), in: *Schellings Werke, Nachlaßband*.hrsg. von Schröter, Manfred, München: C.H.Beck,1946,S.3-107.

- ③ Die Weltalter Druck II(1813), in: *Schellings Werke, Nachlaßband*.hrsg. von Schröter, Manfred,S.111-184.

この3つの印刷稿(Druck)がWeltalterの基本テキストとすることができるだろう。Druck IIIはシェリングの息子によって、1861年に刊行された。彼が編集したオリジナル版全集第8巻で発表されたのである。1813年というのは印刷された時期であり、それをシェリングが朱を入れて完成したものにしたのは、さらに「1814(あるいは1815年)」と特定されている。②、③を公表したシュレーターも引用しているこの箇所を紹介しておこう。

「それは、かつて長く待ち望まれた作品の最初の部分である。それについて多くのボーゲ

Weltalter の研究動向とマルクス・ガブリエルのシェリング研究

ンはすでに 1811 年の終わりに、再び 1813 年に印刷されている。ここで刊行されたものはおそらく 1814 年（あるいは 1815 年）に由来し、Weltalter のこの部分のさまざまな加工のもとでもっとも完全なものである。この草稿がシェリングの論文の中に現存したのである」(SW VIII, V)。

シュレーターによる②、③の刊行の前に、実はもう 1 つ刊行されている。

④ *Die Weltalter*, hrsg. von Kuhlenbeck, Ludwig, Reclam, 1913.

236 ページのものである。私はこれを見ていない。だから、この版が、息子版を文庫用に編集しなおしたものであるか、あるいは新しいものを文庫として刊行したのかどうかはわからない。書誌的事項を紹介するだけである。

それにしても、第三印刷稿の刊行後シュレーターの刊行まで 85 年の空隙があり、④がその間に、52 年後に刊行されていることは重要である。Weltalter の言葉が、意外に普及していたことがよくわかる状況を前提しながら¹⁸われわれにとってはシェリングの Weltalter の全貌が見ることができなかったのである。なかんずく、1944 年 7 月 11, 12, 13 日の空襲によってシェリングのミュンヘン遺稿(大学図書館の地下倉庫に保存されていた)は灰燼に帰した。だから、シュレーターはフーアマンズの戦前の報告の重要性を指摘する。すなわち、フーアマンズは 1940 年の「シェリングの最後の哲学。後期観念論の開始における消極哲学と積極哲学」の紹介である。

そしてシュレーターは、1804 年の「哲学と宗教」、1806 年の「自然哲学序論へのアフォリスメン」をへて、1809 年の「人間的自由の本質」を経て 1810 年の「シュトゥットガルト私講義」を Weltalter に先行する重要なシェリングの著作であることを指摘する。

シュレーターの「編集者の序論」は、これらの 3 つの印刷稿のテキストの分析を行っており、必読であると言えよう。

⑤ Siegbert Peez(Hrsg. und eingeleitet), *F.W.J.Schelling, System der Weltalter*, F.a.M.: Vittorio

¹⁸ Weltalter の使用は例えば、ロマン主義の思想家の中で使われている。ノヴァーリス、あるいはシュレーゲルも使用していることを指摘しておく。ノヴァーリスの *Ofterdingen*, あるいはシュレーゲルの草稿である。またフランツ・バダー (Franz Baader, 1765-1841) にも『Weltalter』(1858 年)という作品があるが、これは、執筆時期はもっと早いころからのものをまとめたものであり、実際死後に刊行されたものである。そのため更にグリム辞典(*Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Bd.28, S.1526-1528)では、①Zeitalter という意味と②「特定の世界史的時代段階に指標」に分けられるという。彼らの説明では、Schelling の名前を挙げるとともに、それ以前の使用例として、J.Balde の作品(1658 年)、J.Grob の詩(1678 年)などを挙げるとともに、Lichtenberg の 1800 年の論文集なども挙げている。ここでは、それらを検討することは不可能であるが、これらもまた視野に入れる必要があると思われる。

論文

Klostermann,1990.

これは、当時は新進のペーツが編集して序論を書いている。いわゆる聴講者の Ernst von Lasaulx の「講義筆記録」である。1827・28 年冬学期のミュンヘン講義である。シェリングで「講義筆記録」は珍しいと思われる。これは講義筆記録では最初のものであろう。この講義自身は、Das System der Weltalter」という題目を持って告知されたものであり、実際に 11 月 26 日に始められ、この講義は Weltalter については初めての講義であった。ペーツによれば、この講義は、5 つの部分に分かれている。第 1 部（第 1 講義から第 5 講義まで）で、シェリングは「哲学の概念」を展開し、諸体系の連続という現象を示すが、キリスト教的教説を指示することによって、「神の歴史性」と時間性を問題にする。したがって、この議論の帰結として哲学に新しい課題を要請することになる。第 1 に、学としての哲学の性格の変更、第 2 に、知の概念の変更、第 3 に、体系概念の変更、第 4 に変更された体系概念には叙述の変更された方法が対応する。この 4 点をシェリングは要求する。

第 2 部（第 6 講義から第 14 講義まで）では、シェリングは、いわゆる「近代の哲学の歴史」を展開し、デカルト以来の神の論理的概念にその誤謬を見ることになり、ヘーゲルの哲学史と共有する 2 つの概念を指摘する。すなわち、哲学史は取り扱われるべき事柄そのものの展開であること。およびこの展開が、シェリングによれば、彼の固有の観点、積極哲学において頂点に達することである。

第 3 部（第 15 講義から第 23 講義まで）では、後に「哲学的経験論の叙述」として展開されるものであるが、第 2 部での歴史的展開にたいする体系的展開を目指した部分である。ペーツは、ここに「積極哲学の前史にして予備作業」と位置づけられる「ヤコービの信仰哲学の新しい価値づけ」が含まれているのは驚くべきことであると述べている。なお、第 20 講義において、「論理学」から「自然哲学」への移行の問題において、ヘーゲルが「決断」を問題にしたことにシェリングが言及していることをペーツは指摘しており、この講義はまさにドイツ観念論の到達点を示すものになっている。

第 4 部（第 24 講義から第 30 講義まで）は、積極哲学の第 1 部で、創造神の理論でその高点を獲得することを指摘する。

第 5 部と最後の部分（第 31 講義から第 44 講義まで）では、この構想に含まれた、さまざまな体系的含意である。

ペーツは以上のようにこの講義の解説を行っている。

- ⑥ F.W.J.Schelling, *Weltalter-Fragmente*(Schellingiana 13.1,2), hrsg. von Klaus Grotzsch Mit einer Einleitung von Wilhelm Schmidt-Biggemann, Stuttgart- Cannstatt: fromman-holzboog,2002.

Weltalter の研究動向とマルクス・ガブリエルのシェリング研究

この書につけられた序論は、その影響史を簡潔に分析しており、われわれが錯綜するテキストにたいして介入する際の見取り図を与えてくれるように思われる¹⁹。

くわえて、現在刊行中の次のものは研究を刷新する可能性を含んでいる。

⑦ F.W.J. Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher*, Felix Meiner.

ここでは、刊行年をつけない形で表記しているのは、以下で述べるようにいわゆる「刊行中」であるからである。膨大な未整理のシェリングの手稿、日記、書簡の類がベルリンのアカデミーに残っている(「ベルリン遺稿」)ことはすでによく知られている。その整理の中心は、Schellingforschungsstelle zu Berlin であるが、それと並行して Brehmen のザントキューラーを中心として整理が進められていたことは知られていた。そのブレーメンのグループが刊行し始めているのがこれである。その「ベルリン遺稿」の中の「諸構想と日記」であり、18 巻が予定されている。4 巻(第 1 巻、第 2 巻、第 12 巻、第 14 巻)が、フェリックス・マイナー社から刊行されている。この後、残りがフロムマン・ホルツボーク社の出版社を移して刊行されることがすでに告知されている。この出版社の変更はいくつかの要因があると思われるが、その 1 つにはこの整理編集の中心になっていたザントキューラーの退職という事情もあると思われる。すでに刊行されている第 1 巻、第 2 巻は編者が Hans J. Sandkühler と Martin Schraven 及び Lothar Knatz であったが、第 14 巻はシュラーベンだけが編者として名前を挙げられている。今後、シュラーベンが中心となってこの刊行は続けられるようである。

Weltalter にかんしては、第 1 巻(1994 年)、第 2 巻(2002 年)が宛てられておりすでに刊行されている。しかも第 2 巻は「サモトラケの神々」であるから、おそらく「ベルリン遺稿」では、この 2 巻が該当するだろう。したがってほぼ Weltalter にかんする資料は出そろったと言えるかもしれない²⁰。

だが、講義筆記録にかんしては果たしてどの程度残っているだろうか。シェリングの場合、講義筆記録がヘーゲルの場合の筆記録と異なり、すでにいくつか息子版にも採録されている。それは、たしかに聴講者が筆記したものであるが、シェリングはそのままにして置かず、それシェリング自身が朱を入れて完成させたものであるからである。その意味で、シェリングは聴講者の誤解などをそのままにしておかないのである。

¹⁹ なお、「人間的自由の本質」のブーフハイムの編集したテキストにおけるブーフハイムの解説もまた、この解説と同様に我々が、この時期のテキストを読む上での見取り図となるので重要なものと思われる。

²⁰ 第 12 巻は 1946 年の日記、第 14 巻は 1948 年のものであり、これは 1948 年の革命期のものである。なお、ベルリン遺稿の中には 1809 年から 1854 年に亡くなるまでに 41 冊の日記(Kalendarien)が残っているという。

論文

2) 翻訳書の問題

翻訳では、現在英訳が2つ、仏訳が3つある。まず英訳である。

- ⑧ *The Abyss of Freedom/Ages of the World*, An essay by Slavoi Zizek and the complete text of Schelling's *Die Weltalter*(second draft, 1813) in English translation by Judith Norman, the Michigan University Press, 1997.
- ⑨ F.W.J. Schelling, *The Ages of the World*, translated, with an introduction by Jason M. Wirth, State University of New York, 2000

前者は、第2印刷稿(Druck II)の英訳であり、後者は第3印刷稿(Druck III)の英訳である。翻訳にあたってのテキストの選択が面白い。今日の編集は19世紀の編集方針と異なって、初版を重視し、シェリングの始原的な発想を確定する作業を重視する方向がある。だが、シェリングのようにそれを自ら朱を入れ、さらに完成へ向けて努力し、それが挫折する作品が多いときに、どれを重視するかは議論が多いと思われる。だから、英訳のように、初版に着目するのではなく、そのできるだけ完成に近い形態を重視するのは、1つ検討を要するところだと思われる。そして、ヘーゲルのようにほぼ講義筆録が確定されている場合と異なっており、今なお膨大な草稿の整理の段階にあり全貌が分からない思想家の場合²¹、これは1つの見識であると思われる。ここでは、特に Druck II を取り上げた⑦からその選択の意味について、ジジェクの述べていることを紹介しておきたい。すでに、指摘されるように、Weltalter は、3つの Druck がすべて、「過去」、「現在」、「未来」という3つの部分を計画し、その第1部すなわち「過去」だけを含んでいる。そこからジジェクは次のように言っている。

「それらは、過去と現在の間の種別化の、すなわち運行の自己閉鎖的な回転運動から世界の発生の説明を与えるという決定的な点で中断させられている。しかしながら、それらのまさにその失敗において、3つの印刷稿は、論証できることであるが、ドイツ観念論の極点であり、同時にその輪郭が唯一ドイツ観念論の状態において識別できる知られない領域への飛躍(breakthrough)である。この飛躍は第2草稿において最も明白である。そしてこ

²¹ シェリングの性格に起因するものであると思われるが、彼が何回か行っている講義にかんしては、その聴取者の筆録に自分で朱を入れ直していることが確認される。そして、最後の「啓示の哲学」にかんしても、この講義筆録を無断で公表したパウルスに怒り、裁判沙汰にしていることは、考慮される必要があるだろう。Manfred Frank(Hrsg.u. eingel.), Schelling Philosophie der Offenbarung 1941/42, F.a.M.: Suhrkamp, 1977. フランクのこの書には、パウルスの「…ついに明らかになったシェリングの積極的啓示の哲学」という、この論争になったものが収録されている。加えてこの論争にかかわる文献を Anhang として収録している。

Weltalter の研究動向とマルクス・ガブリエルのシェリング研究

の理由で、本書における翻訳のために選択された」²²。

このような理解で、まさに「過去」から「現在」への飛躍という問題をドイツ観念論そのものの問題として捉えようとするジジェクの理解が示されている。そしてこのような理解は、すでに指摘したように、ペーツもまた言及しているのであるが、まさにヘーゲルが「論理学」から「実在哲学」への移行を、「創造以前の神の叙述」としての論理学から「決断」によって自然哲学へと移行することと相即する議論であると言えるだろう。この点の検討は重要な課題であると言えるだろう。今回の討論でも、「過去」から「現在」への展開においてシェリングが挫折していることは指摘されているが、この意味をどのように理解するかはペーツやジジェクの指摘を踏まえて今後検討を要する課題であると言えるだろう。

次いで仏訳書である。すでに述べたように三つある。

- ⑩ F.W. Schelling, *Les Âges du monde suivis de Les Divinité de samothrace*, traduction de S. Jankélévitch, Paris: Editions Montaigne, 1949.
- ⑪ Schelling, *Les Âges du Monde, versions Premières 1811 et 1813*. Traduction de Bruno Vancamp. Préface de Marc Richier, Editions OUSIA, 1988.
- ⑫ Schelling, *Les Âges du Monde. Fragments dans les premières de 1811 et 1813* editées par Manfred Schröter, traduit par Pascal David, Puf, 1992(2005)

ジャンケレヴィッチの訳は戦後すぐのものであるが、「サモトラケの神々」の翻訳を加えて、現行の Weltalter の理解に近いものである。⑪は、リシエの 30 ページ程度の序文が付けられており、この序文は Weltalter の解釈であり、「残虐と形而上学的ユートピア」という題目が付けられている。これも、シュレーターが明るみに出した二つの印刷稿の翻訳である。また⑫も、4 部構成であり、第 1 部、第 2 部がシュレーター版遺稿巻の第 1 印刷稿、第 2 印刷稿のフランス語訳であるが、それに加えて、第 3 部、第 4 部で、断片の収録がなされ、Weltalter の分析がなされ、Weltalter の理念の解明がなされている。したがって、仏訳は⑩、⑪、⑫と充実した分析が行われており、研究の蓄積がうかがわれる。

なお、1 つ私は未見なのであるが、正確に報告できないけれども、次のものも Weltalter にかんする翻訳を含んでいるようである。

- ⑬ Pau, Thomas(translated), *Idealism and the Endgame of Theory: Three Essays by F. W. J. Schelling*, New York:Suny press, 1994.

²² Zizek[1997], 3f.

論文

3) 刊行に即した研究の状況

次に、研究の現状を研究書にそくして検討しておきたい。

まず、第1期である。3つの草稿がそろう、それを対象として研究が促された時期である。この時期の研究としては3人の研究者によるものが挙げられる。

① Benz, Ernst, *Schelling, Werden und Wirken seines Denkens*, 1955

ベンツの研究はまさにスウェーデンの神秘思想家スウェーデンボリとのつながりを明らかにしたものである。このスウェーデンボリはすでにカントが「視霊者の夢」において扱っているわけで、その影響がシェリングにあることを解明する。ベンツはフランツ・バーダーやルドルフ・オットーの研究を行っており、そういう意味ではこのような研究については重要な仕事をなしていると言えるだろう。このような研究の方向はスウェーデンボリ研究の側からも提出されていることは注目すべきだろう²³。この影響がピエティズムを介して影響していることはまさに、次のものが明らかにする。このような研究の方向を日本では、中井章子氏が研究していることも忘れてはならない。

② Habermas, Jürgen, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, 1954.

ハーバーマスのこの本書は、彼の学位論文であり、タイプ印刷し、製本されたものである。これは本としては刊行されていない。彼は本書では、マルクス主義の動向を解析するところから始め、シェリングの全体を視野に入れて分析する。そして、「ピエティスムス」との関連を重視し、後期に向かう議論を整理している。その中心章はまさに *Weltalter* を扱っている。彼はさらに、『理論と実践』の中にシェリング論を収録し、また『哲学的プロフィール』には、エルンスト・ブロッホ論を「マルクス主義的シェリング」と呼んで執筆している。そして、『理論と実践』は、初め副題の「社会哲学論集」の名前で刊行され、その後「理論と実践」の名前で未来社から刊行されている。この論文はまさに「収縮」の概念を中心に扱い、その過去から現在への転換を問題化している。この新装版が同じ未来社から1999年に刊行されている。

③ Wieland, Wolfgang, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlage und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Heidelberg: Carl Winter, 1956.

この論文は極めて冷静にテキスト分析を行っている。「時間」に注目して論じたのも彼が最初ではないかと思われる。

この3つがまさに第1期の研究の方向を占めるものであるが、まさにこれらの研究を受けて

²³ Horn, Friedmann, *Schelling & Swedenborg: Mysticism and German Idealism (Swedenborg Studies)*, Swedenborg Foundation, 1998.

Weltalter の研究動向とマルクス・ガブリエルのシェリング研究

前述のヴァルター・シュルツの研究があることは留意されたい。

第2期は、ホグレーベおよび、フランクの研究に代表される。くわえて、この時期にはランフランコーニの研究²⁴がある。フランクの研究はすでに言及したが、ここではホグレーベの仕事については次節に回し、ランフランコーニの議論を紹介しておきたい。この書は附論として3つの Druck のそれぞれについての区分を行い(これは便利である)、簡潔な解説を付している。また最初の章で、「Weltalter とその解釈」を論じ、Weltalter の成立史と受容史を扱っている。そのうえでテキストの構造分析を行っている。この書がそういう意味では包括的な研究書といえることができるだろう。

第3期は、まさにテキストの刊行では、⑥と⑦以後の研究ということになるだろう。この時期はまさに Gabriel の研究が代表するのではないかと思われる。そしてこれは現在に直接継続しており、われわれもまたこの段階で議論を展開することが必要だろうと思われる。とりわけ、この場合に、以下で紹介するけれども、ガブリエルの研究とその前提であるホグレーベの研究の継承が重要であり、またブレーメンの研究者たちの仕事も注目すべきであるだろうと思われる。

いずれにせよ、Weltalter にかんしては、資料的には今日ほぼ出そろったと思われるのであり、それらの読解に基づく研究の展開が重要になってくるだろう。

3. マルクス・ガブリエルの研究－ホグレーベの継承者としての

まさに、ガブリエルはホグレーベの後継者として 2009 年以来ボン大学の教授として登場した。彼は 1980 年生まれであり、ドイツで最も若い教授であるという。彼はシェリング研究によって哲学的とラーニングを受け、彼はまさに分析哲学との対決という課題を担って登場した。それは、まさに本別冊に掲載したガブリエルの第1の論文はそれを示している。

1) 分析哲学との対決とシェリング研究

ホグレーベは、まさに『述定存在論と発生』²⁵において、Weltalter を対象とする。ガブリエ

²⁴ Lanfranchi, Aldo, *Krisis. Eine Lektüre der „Weltalter“-Texte F.W.J.Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1992

²⁵ Hogrebe, Wolfram, *Prädikation und Genese. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings >>Die Weltalter<<*, F.a.M:Suhrkamp, 1989. この Prädikation を、本別冊に納められた小野の訳では『述定』と訳しているが、ここではあえて『述定存在論』と訳している。ホグレーベは『述定』は分析哲学の用語であるが、それを使用して分析哲学に対決しながら、存在論的な独自のシェリング解釈を展開しているからである。それで彼のこの存在論的主張を「述定存在論」としている。

論文

ルは、この仕事を「Weltalter の新機軸を開く解釈」と高く評価する。以下、ガブリエルにしたがって²⁶、紹介する。ホグレーベは、「述語的回転」について語るが、これは意識一般にたいする存在論的構造を前提し、「判断」の方向へと歪曲されざるを得ないという。彼の解釈はまさに、あらゆる存在者の基質が問われるとき、3つの傾向をシェリングは確定することになる。第1の方向は、何ものかが存在するとき、この何ものかを指す「代名詞的存在」がある。第2に、「何ものかであって他のものではない」ためには、何かあるものの特性を持たねばならず、「述語的存在」を持たねばならない。第3に、「代名詞的存在」の個別性を「述語的存在」の普遍性と媒介するためには、第3者を必要とし、これが「前置詞的存在」である。だから、「何であるかが一般に立てることができる」ためには、つねにすでに確立された「前置詞的空間」として存在しなければならない。ガブリエルによれば、このホグレーベの議論は後期シェリングのポテンツ論によって豊かにされる。

このホグレーベの仕事から出発したのが、ダニエル・ゾルベルガー²⁷である。ゾルベルガーは「消極哲学」と「積極哲学」の再構成を目指している。「消極哲学」は絶対的端緒にたいする探求であり、積極哲学は現実性の知性的性格を問い、「知性性」において我々が事実的に生きていることを主張することになる。ガブリエルはゾルベルガーの議論が「シェリングの宗教史の試みを理念の実現の経過を跡づける試み、すなわちアプリアリなものの経験論を跡づける試み」として見ていると指摘する。そして、ガブリエルはゾルベルガーの研究を次のように評価している。

「シェリング後期哲学のゾルベルガーの解釈は認識論の一面性についてのホグレーベの証明を適用する際に体系的に重要なシェリングの潜勢力を示している。ここで私の見解ではまだ汲みつくされない源泉がシェリングのヘーゲル批判をめぐる議論には存している。すなわち、最近ヘーゲルが認識論者として再発見されたことである」²⁸。

この見解は、ジープらの「ヘーゲルの遺産」の議論を前提し、そこでの認識論者ヘーゲルをめぐる論争を前提し、「認識論から存在論へ」の転換が、まさにドイツ観念論共通の問題であるところに、シェリングーヘーゲルの対決を見ることになる。

ホグレーベと同様に分析哲学との対決を極めて強く意識しているのがマンフレート・フラン

²⁶ Gabriel[2005],S.293.

²⁷ Daniel Sollberger, *Metaphysik und Invention*, Koenigshausen & Neumann,1999.

²⁸ Gabriel[2005]ibid.

Weltalter の研究動向とマルクス・ガブリエルのシェリング研究

クである。彼の議論にも簡単に触れておきたい。端的に『自己意識と自己認識』²⁹を挙げることでできよう。これは副題に「主観性の分析哲学についての諸論文」という題が付されている。「自己認識は根源的現象ではなく、自己意識を前提する」というテーゼに基づき、「自己意識の反省構造」が自己認識であるとし、すでに『存在の欠如』の第2版で付されたサトルを前提して議論する。フランクの本書の第2章の第1番目の論文は文字通り、「言語分析と自己意識のネオ構造主義的理論」という題目を持っている。「グスタフ・ベリマンによってそのように名づけられた〈言語論的転回〉の後に我々は意識哲学への転回を体験している。こうして安逸な図式もまた動揺している。この図式によれば、ヨーロッパ哲学の進歩が存在論から意識哲学を経て言語哲学への思惟の経過として反映されていた」(159f.)。このような現代哲学の認識に基づき、ディーター・ヘンリッヒの「主観性理論」が決定的な代弁者であることを指示する。それにたいして、ネオ構造主義と言語分析の結合した方向における主観性理論が「自己意識」と「自己認識」を等しいものと見ることによって、「心的現象が非身体的現象である」、「心的現象は身体的領域において因果的結果を持っている」、「身体的現象は因果的に閉じられている」という3つのテーゼでまとめられる「一つの問題」にぶつかることを指摘する。そしてこのような方向の議論をドイツ語圏ではハーバーマスも共有し、トゥーゲントハットが代表することを指摘する。フランクは、問題が繫辞 (Prädikat) によって存在者がどのように表現されるかであるとし、自己意識理論をホグラーベが主張する「述語的存在」と結合する。そしてそこから分析的主観性理論を批判することになる。

2) ガブリエルのシェリング研究

それではガブリエルのシェリング研究はどのような方向に向かうのか。彼の多産な著作はまさに第1に、懐疑主義の問題であり、古代と近代のそれを扱う幅広い研究を行っている³⁰。第2に、認識論問題を取り扱っている。この方向もまた認識論における懐疑主義の問題を重視し、存在論との交差において認識論を扱っている³¹。そして、分析哲学を強く意識して、それと対決しながら、ドイツ観念論の可能性を浮かび上がらせる方向を目指している。シェリング研究

²⁹ Frank, Manfred, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1991.

³⁰ Gabriel, Markus, *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*, Berlin: Suhrkamp, 2009.; ders., *Antike und moderne Skepsis zur Einführung*, 2008.

³¹ Gabriel, Markus, *Die Erkenntnis der Welt: Eine Einführung in die Erkenntnistheorie*, Freiburg: Verlag Karl Alber, 2012.; ders., *An den Grenzen der Erkenntnistheorie: Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus*, Freiburg: Verlag Karl Alber, 2014.

論文

はまさにガブリエルのこの方向の出発点にあたることになる。

彼のシェリング研究は、後期シェリングを、「神話の哲学」を対象としており³²、彼の問題意識は次のように言われている。

「世界と何であるか」、この問題がシェリングを初期の営み以来緊密に取り組ませ、ヨーロッパ形而上学の全伝統と対決することに動かしてきた問題であるとガブリエルは捉える。そして、それは今日では、ヨーロッパの形而上学において *philosophia perennis* の根本状態に帰属しているものから独立した問題であり、現実的である。ヨーロッパ形而上学の古典的諸問題にたいするシェリングの回答を詳細に追求することが豊かな展望を与える企てである。

ガブリエルは、このように主張し、シェリングの哲学的思惟がヨーロッパの形而上学の中心的で思弁的問いの中に立っている。だから、後期の「神話の哲学」もまた思弁哲学の包括的な体系の一部だと主張する。

このような方向は、本稿で最初にガブリエルのシュルツの研究を紹介したが、まさにシュルツの研究の方向を受け継いでいると言えるだろう。

そのうえで、シェリングの後期哲学が存在者の全体を総体性として把握する絶対的観念論の制限をも主張していることを指摘し、「シェリングの神話の哲学はこうして観念論の限界がシェリング後期哲学において結局乗り越えられることができないかどうか、どの程度までそうかという問題が、意義があり、差し迫っているほど広く思弁哲学自身の限界に衝突する自然的思惟の重要な証拠である」(3)とする。そのために、シェリングの神話の哲学がガブリエルの研究の対象として選択されることになる。ここで、シェリングの試みにおける自己発生という意識形式を重視することになる。

後期シェリングはまさにすでに述べたように、実存主義的研究が高く評価したわけであるが、ガブリエルはこれらの研究を視野に入れて、議論の方向を明らかにしようとしている³³。ガブリエルのこのシェリング研究はまさに先行研究を批判的に受容しつつ、包括的に取り上げている。そのうえで、先行研究の強さに引きづられることなく、思弁哲学のシェリングの展開という線貫徹する。この理解は重要である。「ティマイオス評釈」以来の「超越論哲学」の世界の全体へと転回していく姿をシェリングの哲学的営みにみ、そこから現在の分析哲学との対決という課題をも了解している。きわめて強靱な哲学的営みを感じさせる。

³² Gabriel, Markus, *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings Philosophie der Mythologie*, Berlin&New York: Walter de Gruyter, 2006.以下では、本書からの引用にさいして、ページ数だけを指示する。

³³ チリエット (Xavier Tilliette) のシュルツ批判を、とりわけシェリングとヘーゲルの対自にたいする異論にガブリエルが注目しているのは面白い。だがこの検討は本稿では視野の外にしている。

Weltalter の研究動向とマルクス・ガブリエルのシェリング研究

くわえて、ガブリエルの本書以後の研究の展開もまた本書にすべてがあると思われる。彼は、まさにパルメニデス以来の「存在と思惟の統一」を問題にし、それをプラトンの「パンテオース・オン」を問題にし、シェリングがこれを神のうちに見出すことを指摘する。まさに古代の理解を、カントの「全体としての実在(omnitude realitas)」=「認識可能なものすべての総括」と結合して、シェリングがカントの超越論哲学の線上にまさに古代の存在論を復活させる姿を浮かび上がらせる。

このようなガブリエルにとって、まさに第2の認識論の試みが登場してくるのは当然のことだろう。かれは『世界の認識』において次のような議論を展開する。

第1章で彼は「基礎と方法論」という題目をつけ、その第1節で、分析的方法と総合的方法という題目をつけ、ヴィルフリート・セラーズらの分析哲学の方向を視野に入れる。ブランダム、マグダウエルらのヘーゲル研究の試みが当然彼の念頭に入っている。そして、前掲のホグレーベの作品を中心に、ホグレーベの他の作品を含めて検討の対象にしている。そのうえで、彼はシェリングの初期以来の課題を確認することになる方法的検討としてプラトンの議論を分析哲学的な基準に対置する。対置するプラトンに議論は、まさに先に紹介した「プラトン評釈」を前提し、かつソクラテスの「夢」と「ロゴス」の3つの意味を明らかにして、そこから分析的認識論と対峙する。第2章はまさに「懐疑主義の諸形態」を問題にして分析哲学の限界を指摘し、「コンテクスチュアリズム」を主張することになる。だが、この「コンテクスチュアリズム」自身はすでに至る所で議論されていることがあり、この議論において、ガブリエルの研究が独自の積極性をどう展開するかが期待されるところである。

おわりに

ガブリエルの議論が「後期シェリング」とりわけ、神話の哲学の焦点を合わせながら、シェリングの全体を視野に入れる研究となっている。この試みは、まさに筆者が最初に示した研究史上のシェリング像の分裂という事態に対する明確なアンチ・テーゼという意味を持っていると言えるだろう。とりわけ最初期のプラトン受容を重視することによってガブリエルは前期と後期の分裂を架橋する。そしてこの架橋によって、シェリングの全体の一貫した理解がまさにガブリエルにとっては、シェリングの哲学的営みがそれ自身として極めて現代的であることを主張する根拠となる。このシェリング研究の後、かれは「懐疑主義」の研究を深く追求し、その上で、認識論問題を、存在論を媒介にして展開する。そして分析哲学の介入を積極的に受け止めながら、それに対峙していく彼のその後の、現在の哲学的営みだと言えるだろう。そして、研究史的に見れば、ホグレーベ、ガブリエルと流れる線は、シュルツ、フランク、ヤンケらの研究の線と繫結し、ドイツ観念論全体の活性化につながる営みといえるだろう。その意味で、

論文

われわれ日本で哲学に従事する研究者にとってもきわめて刺激的な営みであると言えるだろう。

彼の明確な主張はまさに、次の2つの著作にあるようである。

Warum es nicht die Welt gibt?, Berlin: Ulstein, 2013.

Der neue Realismus, Berlin: Suhrkamp, 2014.

前者は、ガブリエルの近著であり、これは眼を通すことができる。後者はガブリエルの編著であるが、「新実在論」という題目は、まさにフランクらも執筆している。また最近同じ題目の議論が生じていることもあり、新たな潮流の形成を予感させる。2014 年秋の刊行が予告されているところであり、従って筆者もまだ眼を通すことができていないが、ガブリエルを含め多数の論者が非常に面白い議論を展開してくれるのではないかと期待している。今後の活動が楽しいな哲学者であることは間違いないであろう。

『国際哲学研究』別冊 6

共生の哲学に向けて

宗教間の共生の実態と課題

東洋大学国際哲学研究センター編

2015 年 3 月

はじめに

東洋大学国際哲学研究センター第3ユニット長

宮本 久義

東洋大学国際哲学研究センター第3ユニットは、「多文化共生社会の思想基盤研究」を課題としている。本『国際哲学研究』別冊6に収めるのは、2013年11月30日に開催されたシンポジウム「宗教間の共生は可能か」、ならびに、2014年11月29日に開催されたシンポジウム「精神性に与える瞑想の効果」に基づく研究成果である。それぞれの趣旨や概要に関しては、企画立案をされた渡辺章悟研究員による報告を参照していただくとして、ここでは、特に後者の瞑想に関連して予備的調査もかねて実施した、ミャンマーの宗教的状况に関する現地調査(2013年2月28日から3月3日)の報告を掲載しておきたい。参加者は宮本久義研究員(東洋大学文学部)、渡辺章悟研究員(東洋大学文学部)及び井上忠男客員研究員(学校法人日本赤十字学園)の3名で、概要は以下の通りである。

3月1日、ヤンゴン市内のマハー・ササナ・メディテーションセンター及び International Medetation Center (IMC)を訪れた。現在、ミャンマーの瞑想センターが世界的に関心を集めている様子を確認した。そのあと、ビルマ独立の父アウン・サン将軍記念館及び同将軍の名が冠せられたヤンゴン最大の市場を視察したあと、多数の信者が訪れる世界最大規模の仏塔シュエダゴン・パヤーを見学。聖なる仏塔というほどの意味で、ここにはブッダの2本の聖髪が奉納されているという。2日はヤンゴンに次ぐ第二の都市マンダレーに移動し、まず、アマプラ地区のマハーガンダーヨン僧院を視察。同国約30万の仏教僧の養成施設の一つで、約1,100人の修行僧が厳格な修行生活を営んでいる。そのあと、ダンマ・マンダパ・ヴィパッサナー・センターを視察。ここではセンターのマネージャーであるウ・アウン・ティン師から説明を受け、短時間ではあったが瞑想を体験した。もう一か所ダンマ・マンダラ・ヴィパッサナー・センターも訪れたが、1か月の研修が始まったところで、中は見られなかった。「世界最大の仏典」とされる700基以上の石造仏典を収めるマハムニ・パヤー(大仏塔)を視察。ホテルに行く途中、得度式の行列に遭遇した。男子は馬、女子は牛車に乗っていて、仏教徒としての儀式ではあるが、日本での七五三の行事に近いと感じた。3日早朝にヤンゴンに戻り、巨大大理石石仏寺院大仏を視察。午後は、ミャンマー民主化のシンボリック的存在である民主国民連合NLD(アウン・サン・スーチー党首)の事務所を訪問。スーチー氏関連のドキュメンタリー著書『アップ・クローズ』の著者モエ・リン氏と対話の機会を得た。夕方、市庁舎や最高裁判所が立ち並ぶ市の中心部にあるスレー・パヤー(聖髪の仏塔)を訪問した。その仏塔は庶

民に愛される浅草のようなところにある。すぐそばに大きなキリスト教教会とイスラーム礼拝堂があり、多宗教が混在する環境がよくわかる。ミャンマーといえばすぐに仏教国というイメージが浮かぶが、東南アジアの国々も長い歴史の中で、さまざまな宗教を受け入れてきたのである。帰国のため空港に行く途中、テレビ・ニュースで何度も放映されているスーチャー女史の自宅前を通過した。

人口の約9割が仏教徒であるミャンマーで、現在盛んに行われているのが瞑想である。外国人も非常に多く研修に訪れる。今回の調査目的の一つはその実態を視察することであった。ヨーガや禅に共通するヴィパッサナーという修行法が主流で、今後、瞑想というきわめて平和的な修行方法が多文化・多宗教社会においてどのような意味や役割を持っているのかを検証していきたい。

本センターも来年度で最終年度を迎える。そこで、多文化共生の思想基盤研究の成果収斂の場として、連続研究会「多文化共生を考える」を2014年10月より立ち上げた。来年度には一般向けの書籍としてその成果を世に還元する予定である。

最後になったが、執筆者・関係者の皆様、本誌の刊行をお認めいただいた村上勝三センター長、シンポジウム等の運営の実務に尽力いただいた堀内俊郎研究助手にこの場を借りてお礼申し上げます。

目次

はじめに

宮本 久義	3

【シンポジウム「宗教間の共生は可能か」】

「宗教間の共生は可能か」シンポジウム概要

渡辺 章悟	9

異宗教間の共存は可能か ―仏教国スリランカを中心に

釈 悟震	11

モンゴル帝国時代の仏教とキリスト教 ―カラコルムの宗教弁論大会を中心として―

バイカル	22

富永仲基と平田篤胤の仏教批判

菅野 博史	29

【シンポジウム「精神性に与える瞑想の効果」】

「精神性に与える瞑想の効果」シンポジウム概要

渡辺 章悟	47

ヨーガ派の瞑想 ―一境集中への架け橋―

番場 裕之	49

上座仏教と大乘仏教の瞑想―その共通性

袁輪 顕量	60

アメリカにおけるマインドフルネス・ブーム ―現代社会への影響とその意義―

ケネス田中	80

シンポジウム
「宗教間の共生は可能か」

「宗教間の共生は可能か」シンポジウム概要

渡 辺 章 悟

東洋大学国際哲学研究センター第3ユニットでは、2013年11月30日（土）14:00～16:30、東洋大学白山キャンパス6号館2階6211教室にて、「宗教間の共生は可能か」と題するシンポジウムを開催した。これは、昨今特に問題とされている宗教間の相剋と共生ということに焦点をあてて、主に仏教研究者を中心として、共生の可能性を探ろうという意図のもと行われたシンポジウムである。具体的には、宗教間のディベートの記録を参考に、それぞれの宗教は生命の根源をどのように考えたのか、その相違と共通性を探り、宗教の相剋の実態、およびその対立から見る共生の実現について分析し、問題の解決へ向けた可能性を考えることを意図したものであった。企画立案者の筆者による開会あいさつの後、3名の提題者が提題を行った。

釈悟震先生（（公財）中村元東方研究所専任研究員）は、「異宗教間の共存は可能か—仏教国スリランカを中心に」と題する提題を行った。19世紀後半にスリランカで行われたパーナドゥラー論争と呼ばれる仏教徒とキリスト教徒の論争を題材とし、「宗教の理解を通じて、異文化に対する認識を広げ、ひいては人間理解を深める」必要があり、「異宗教間の対話はより深く行われなければならない」と結んだ。バイカル客員研究員（桜美林大学准教授）は、「モンゴル帝国時代の仏教とキリスト教—カラコルムの宗教弁論大会を中心として—」と題し、1254年、モンケ・ハーンの治世下、モンゴル帝国の都であるカラコルムのネストリウス派キリスト教礼拝堂において開催されたキリスト教徒、イスラム教徒と仏教徒による弁論大会を取り上げ、「世界の三大宗教の信徒、またカトリック教に異端とされていたネストリウス派キリスト教徒が、このような平和な環境の中、平等な立場で弁論できたことは有史以来、はじめての出来事だと言っても過言ではない。これはモンゴル遊牧文化を継承した帝国のハーンたちの寛容性と調和性がもたらしたものであると考えられる」と結んだ。最後に、菅野博史先生（創価大学教授）が、「富永仲基と平田篤胤の仏教批判」と題する提題を行った。富永は、明治以降の近代仏教学において常識となった大乘非仏説論、つまり、大乘経典は歴史的釈尊が直接説いたものではないとする説を、すでに江戸時代、『出定後語』において歴史的観点から提唱した思想家である。他方、平田は、それを受けて仏教研究に取り組み、『出定笑語』を著した国学者である。その両者の仏教批判を詳しく紹介した上で、特に平田について、「日本の古伝説を補うためと、その普遍性を論証するために、中国、インドの古伝を研究する必要があったこと、国

シンポジウム「宗教間の共生は可能か」

学の宗教化にともなって、同じ土俵の競争相手とも言うべき仏教を厳しく批判する必要があったことなどを理由として、仏教の研究に取り組んだと思われる」と指摘し、さらに、「彼が仏教界の制度的改革にはまったく消極的であったことも見逃せない事実」として指摘した。

続く総合討論では、フロアからの共生についての展望、一神教と多神教の間の共生の可能性など、さまざまな質問に対して、提題者が丁寧に答えた。最後に、宮本久義研究員（第3ユニット長）が閉会のあいさつを行った。シンポジウムは40名ほどの参加者があり、共生の可能性に正面から切り込んだ有意義な会となった。

異宗教間の共存は可能か

—仏教国スリランカを中心に

釈 悟 震

「はじめに」

1951年（昭和26）サンフランシスコ講和会議において世界の勝戦国が次々と敗戦国に対する責任と補償を求める中で、後のスリランカ¹大統領になったジュニウス・リチャード・ジャヤワルダナ（J.R.Jayewardene: 1906～1996）氏は「怨みに報いるに怨みを以てしたならば、ついに怨みの息むことがない。怨みをすててこそ息む」（Dhammapada.No.5. 中村元博士訳）という仏典の言葉を引用し、日本に対して戦後の補償を放棄し被害者が加害者を許す寛容の慈悲の精神を世界に向けて発したのは今尚記憶に新しい。これは日本が時の戦争で敗戦し、物理的のみならず精神的にも沈滞していた日本人に心理的、精神的勇氣と希望を持たせると同時に、平和の大切さを心に刻ませずにはおかなかったであろう。このように日本の現代の歴史の中に忘れることのできない小さい巨国の姿は日本のみならず世界各国の人々に多くの感銘を与えたに違いないだろう。

ところで、このようなスリランカに対して今日の日本の学会において現代スリランカに関する研究はそう多くない。わずかな研究書はあるが、いずれもインド研究の一部として扱われているものが多く見られる。しかしながら近年、スリランカ仏教と関連する民俗宗教の研究を実地調査のかたちでまとめた、前田恵学編著『現代スリランカの上座仏教』²は長い仏教学の研究史において日本の仏教学会の研究方法に関して新しい問題提起を示したものであると言っても過言ではないだろう。つまり「日本の大学における思想研究ならびに教育は、……文献学や文献紹介に終わっている傾きがある」³との中村元博士のご指摘をおおげさにいえば見事にクリアしたものといえよう。ここではこれらの研究書を詳評する場ではないのでこのへんで止めておく。

さて、ここで本稿の主題に入ると、すでに発表要旨で述べたように、スリランカは4半世紀に及ぶ政府とタミル系ヒンドゥー教徒との宗教対立の国のイメージがあるが、歴史的には仏教を中心に宗教討論を通じての宗教共存が積極的に行われてきた。その典型が、仏教とキリスト教の対論である「パーナドゥラー論争」である。しかし、この対話の文化は今日のスリランカでは積極的な評価が得られていないとされる。

シンポジウム「宗教間の共生は可能か」

本研究はスリランカにおける異宗教間対話研究を中心に、同国における異宗教間の共存思想及びその具体的な展開としての対話の歴史的経緯と共にその現代的な意義を明らかにし、日本のみならず世界に向けて、スリランカにおいて醸成された諸宗教間対話の思想と、その 21 世紀的な意義を発信提言することをめざすものである。

I. スリランカにおける異宗教間の共存と寛容思想の歴史的経緯

紀元前約 243 年ころ、アショーカ王 (B.C.268～232) の命によって王子マヒンダ (Mahinda B.C.281～202) ⁴が、紀元前 247 年、一行 7 人とともにスリランカに來島し、新しい宗教であった仏教を伝えたのがこの国の仏教文化の始まりであるといわれている。以来、同国は名実共に仏教国として、その歴史を生きてきた。

ところで、西欧の列強により、その事情は一変した。例えば 1505 年、ポルトガル人の來島によって異教とみなされた仏教やヒンドゥー教は迫害され、ローマン・カトリック教が宣教された。

ポルトガル時代 (1505～1658) 時代がおわりオランダ時代 (1658～1796) になると平和を願って戦争はしなかったが、プロテスタントの普及に全力を尽くした。すなわち、キリスト教徒の洗礼と結婚を登録する学校台帳 (School Tombos) まで備えられた。あるいは、学校教育においても従来の仏教思想による意識変化を徹底的にキリスト教化させた。従って、仏教やヒンドゥー教の寺院用地は没収され、プロテスタントの教会地に転用された。のみならず、バーガー (Burgher) と呼ばれるオランダ人の混血児は 1 階級をつくって勢力をもつに至った⁵。

ここで長い歴史をもつこの国の仏教思想は完全にその機能を失うことになる。そしてこの国には具足戒を授けた比丘僧というものが完全に無くなった。

そこでスリランカの地理的にほぼ中央に位置するキャンディを重心に栄えた王朝のヴィマラダンマスリヤ 2 世 (Vimaladhammasuriya II, 1687～1707) は、現在のミャンマー即ちビルマから 33 人の高僧を招き、沈みかけた仏教を復興させようと力を尽くした。又、シリヴィンジャサーハ王 (Sirivijayarājasīha, 1739～1747) は、ビルマや現在のタイのシャムから戒を授けることができる比丘たちを迎えようと努めたが、嵐や国王の死によって果たすことができず、次のキッティシリ・ラジャサーハ王 (Kittisirirājasīha, 1747～1781) は、1750 年タイのシャムのアユチャに使節を送り、1753 年に時のタイのダンミカ王 (Dhammika) からウパーリ (Upāli) 長老など 13 人の比丘と 7 名の沙弥とスリランカになかった黄金の仏像を贈られた。彼らは、国王に出迎えられ、時の都キャンディに入った。これはあたかも日本の奈良時代に鑑真和上 (689～763) を唐から迎え、彼が日本の律宗の開祖になった様子を思わせるものがある。

ここにスリランカ仏教の三大宗派の一つであるシャム派 (Siyam Nikāya) が起こることとな

異宗教間の共存は可能か—仏教国スリランカを中心に

った。そして 55 年後の 1808 年に在家の者がビルマに行き、受戒して伝来したアマラブラ派 (Amarapura Nikāya) と、遅れること 56 年後の 1864 年、同じくビルマ即ち、ラーマンニヤに行って具足戒を受け帰朝し、その伝統を伝えるラーマンニヤ派 (Rāmañña Nikāya) などが次いで創生し今日に至っている⁶。

特にこの 3 宗派は今日もなおこの国の仏教の中核を成しているが、前のシャム派がタイの律師によってその脈を引くのに対し、後の 2 派は共にビルマからその脈が引くのが大きな特徴といえよう。

このように幾つかの仏教復興運動はあったものの、植民地支配が進むとともに、キリスト教布教活動の促進と、土着の仏教、ヒンドゥー教に対する圧力強化の流れが変わることはなかったと言えるだろう。

しかしながら、幾多の外圧による苦難の歴史をもちながらも、スリランカは何とか今日仏教国としての伝統を守っている。中でも特にイギリスの植民地時代には仏教徒に対する圧力とキリスト教に改宗させようとする宣教活動はその頂点を極めた。

すなわち、もともとスリランカでは、仏教は王室の保護のもとにあり、国教としての地位を占めていた。だからこそ、旧王領をイギリス王室に譲り渡した 1815 年のキャンデイ条約第五条には「仏教の不可侵・保護」が盛り込まれていた⁷。植民地支配の実権を得たイギリスも、最初のうちは、仏教サンガ（僧団）を保護していたのである。

Ⅱ. 強まるイギリスプロテスタントの布教

しかし、このような政策に対して、イギリスのキリスト教団は、スリランカでも英国本国においても、共に抗議し、キリスト教政府が仏教の伝統を認めることは大きな誤りであると強く主張した。キリスト教側の強力な圧力は、19 世紀中ごろには、総督 J.A. Stewart Mackenzie (1837～1841) をして Mahā Nayaka Thero の任命承認を拒むまでにいたっている⁸。Mahā Nayaka Thero とは仏教教団の最高位で、管長職にあたる。この任命書にサインしないことは、仏教の公的な地位を否認することに連なるものである。こうした傾向が次第に強まり、政策面でキリスト教が優先されるようになった。近世から近代にかけて、キリスト教がヨーロッパ列強の植民地政策と同調し、相互に補完しあっていたことは周知のことだが、ここスリランカでも例外ではなかった。

仏教の活動は制限され、キリスト教への改宗が強制された。例えば、生まれた子供は洗礼を受けないと登録されなかったし、結婚も同様だった。あらゆる機会を通じてキリスト教は援助され、仏教の伝道、教育活動は疎外されるに至った。仏教徒としての自尊心は傷つけられ、自立性も失われた。キリスト教の宣布は宗教上の問題ではなく、スリランカ人の文化とアイデン

シンポジウム「宗教間の共生は可能か」

ティティにかかわる問題となっていたのである。

もっとも、キリスト教徒も自らの宗教を単なる政策だと意識していたわけではない。キリスト教徒はキリスト教こそが唯一絶対の信仰だと心から信じていたわけだし、どんな手段を講じてでもキリスト教を広めることがキリスト者として当然の義務であると考えていた。自分の信仰を広めることが人間としてなすべき善であるし、これが植民地政策と相乗りするようになっても不思議ではなかった。この視座からみると、キリスト教以外の宗教はすべて邪宗教であり、その信者は卑しい人たちにほかならなかった。こうした考え方はイギリス国教会ヒーバー司教の手による次の有名なセイロン賛歌に如実に示されている。

「かぐわしく風は流れて、香料の香りをはこび、セイロンの島をおおう。幸多き よろずのなかに、いやしきただ人間のみ。愛の心あふれて神のみ恵みを説くも益なし。盲いたる邪教徒たちは、木や石にひれふし拜む。」⁹

この歌は、今なおイギリスのいたるところの教会において唄われているようである¹⁰。

またプロテスタント諸派の人びとは「仏教僧の説法を妨害し、仏教徒との対決を求めた¹¹」のであるが、当初仏教徒はキリスト教徒との論戦を拒否していたとされる¹²。

Ⅲ. 異宗教間の対話と共生を求めて

しかし当時のこうした深刻な状況の中に仏教徒側にも危機感をもって現状に対処し打開しようとする動きも生まれてきた。その運動とは自らの伝統を見直し、仏教徒としての自覚を促そうとする動きであり、そしてまさに、キリスト教徒を相手として教義の是非、適不適を論ずる対論であった。1865年 Baddegama における論争、同年8月 Waragoda における論争、1866年の Udanvita における論争、1871年の Gampola の論争などがそれで、こうした諸論争の帰結が、Pānadurā の論争であった。この論争に勝ったことは、当時の仏教徒に仏教徒としての誇りを取り戻させ、大いなる自信と喜びを与えた、と伝えられている。これらの論争を Pañca Mahāvādaya (五大論争) といい、今日においても仏教徒としての誇りが脈々と続いている¹³。

これらの論争の中でも、今から約130年前の1873年(明治6)8月26日と28日、当時のセイロン(現在のスリランカ)の Pānadurā という漁村において、一万人の群衆の前で仏教徒とキリスト教徒との間で行われた教義論争はこれらの一連の論争の中核をなしている。またその関係資料も出版されており、学術的な価値も高い¹⁴。この宗教対論である「パーナドゥラー論争」は近代宗教史の渦巻きの中で生じた歴史的事件であるといえよう。

この論争の様子は、ジョン・カッパー(John Capper)による克明な記事が、当時の有力紙である『セイロン・タイムズ』に掲載され、それは後日、さらに詳細に、同社の編集者の手でシンハラ語による単行本として発行された。このシンハラ語の単行本を、多くの人々の請いに応

異宗教間の共存は可能か—仏教国スリランカを中心に

じて英訳したのがカツコリヘ（Katukolihe）である。そしてさらにこの論争は、当時たまたまスリランカに滞在していたアメリカの学者ピーブルズ（J. M. Peebles）によって記録され後に出版された¹⁵。

この「パーナドゥラー論争」には、仏教側からはモホッチワテ・グナーナンダ（Mohaṭṭiwatte Guṇānanda）比丘が、キリスト教側からは第一日目にデヴィッド・シルヴァ（David De Silva）牧師が、第二日目にはF・S・シリマンナ（Sirimanna）伝道師も討論者として参画した。聴衆は、初日が五千人、二日目には一万人を越えたと推定されている¹⁶。繰り返しになるが、このような大勢の人々を前にして行われた宗教的論争は、他宗教との融和・共生を目的とした友好的な対話ではなく、あくまでも自宗教の優位、正当性を打ち立て、雌雄を決するための言論による熾烈な戦いであった。したがって両陣営からは上述の討論者のほかに、それぞれの宗教を代表する長老、有力者たちが参集している。仏教側からはスリランカ仏教界の大指導者のスマンガラ（Sumaṅgala）長老をはじめグナラタナ（Gunaaratana）長老など四人が臨席する一方、キリスト教側はS・ロンドン（London）牧師をはじめ三人の牧師、さらに医師、弁護士など当代を代表する著名人が臨席していた。彼らは、この討論会のいわば監視者であり、目撃者であった¹⁷。

この討論会をある意味で最も特徴付けているのは、全体を通じてあらかじめ厳密な規定が設定され、その規定のもとで肅々と教理対決が執り行われたという点である。これは世界の宗教間対話の歴史的観点から見ても、また今日的な視点から見ても、きわめて画期的なことではないかと思われるので、その規定内容を具体的に紹介したい。

規定は十項目から成っていた。第一は「論争は、口頭で行うこと」であり、あくまでもこの討論会が、平和裡に行われること、そして現場に居る誰もが生中継を見るようにして目の当たりにできる形の、討論者としての力量がまともに問われる、文字通り真剣勝負をもって双方相まみえる形で行うことが宣言された。第二項では「双方の議論を記録し、対論者がそれぞれ記録文書に証明のサインをすること」と規定され、この討論の意義・内容をその場限りで終わらせることなく、長く後世に至るまで、また広く世界に開かれた討論として残し、かつ討論者はそのような歴史的に重大な意味をもつ自身の発言に責任を持つことが求められている。

第三項は「討論者は、引用する書物と論文の典拠を正確に示さなければならない」という内容であり、双方とも自宗教および相手の宗教の聖典、教義、伝統を正確に理解した上での客観的かつ論理的な論難応酬でなければならず、確固たる文献的裏付けを欠いた思い付きや、いい加減な批判は許されなかった。第四項では「一人の対論者の持ち時間は一時間とする」として無用な饒舌を戒め、第七項では、対論の日付を1873年8月26日と同28日の両日に定め、さらに討論時間は「午前8時から10時まで、および午後3時から午後5時まで」という限定が

シンポジウム「宗教間の共生は可能か」

付けられた。

このような形式上の諸規定に加えて、第五項では討論すべきテーマ内容が具体的に定められていた。討論は、まずキリスト教側からはじめることが定められ、そのテーマは「仏教の虚偽性を提示すること」であった。次に仏教側は、「仏教の虚偽性に対するキリスト教側の発言に対して必ず答弁した後、キリスト教の虚偽性に対する対論を行う」ことが定められた。

また、大勢の聴衆が集まることが推測された本討論会では、不測の事態も予想されたため、第八項と第九項では聴取者の静謐を保つべく、両教の代表者はそれぞれ責任を負うとの規定が加えられ、最後の第十項には、この対論のために特設会場を設営する旨も記された¹⁸。

以上の十規定から成る協定書は、双方の宗教の代表者各々三人が署名し、1873年7月24日に承認された。この合意のもとに、仏教とキリスト教の宗教対決ともいえる両者の対論が、多くの聴衆の見守るなか行われた。

この「パーナドゥラー論争」で何が争われたかについての詳論は時間の関係上省き、ご興味がおありの方は、先年筆者が拙訳注した邦訳書を参照されたい¹⁹。

IV. 「パーナドゥラー論争」で学ぶ異宗教間の共存が可能かに対する世界への示唆²⁰

この論争に関しての評価としては、「伝道師たちは今や己れの判断の誤りを悟り、もはやそれ以上の挑戦はしなかった²¹、あるいは「この時の対論は、キリスト教側の思惑に反し、仏教がキリスト教よりも優れているという印象を参会者に与える結果になった²²。」というように概してキリスト教側の劣勢で終わったという発言が目をひく。但し、前述のように仏教側は終始シンハラ語で民衆に語り懸けたのに対して、キリスト教側はパーリ語の専門用語などを多用したために議論の優劣の判断において不利となったのではないかと指摘する意見もある。またキリスト教側の討論者のレベルが充分でなかったという点を考慮すべきだという見解もある²³。

いずれにしてもこの討論会の報告書を読んだ者、あるいはこの議論の様子を伝え聞いた人びとに与えた影響は大きなものがあつた。この対論を機に植民地支配下において劣勢であつたスリランカの仏教徒は自らの信仰や伝統に対する自信を回復し、さらにこの論争が引き金となつて新しい仏教の近代化運動が世界に広まっていった²⁴。

「パーナドゥラー論争」は当時どのように人々（特に欧米の知識人）に受けとめられ、どのように評価されたのか。またその後、世界の諸国にどのような形で波及していったのか。本論文の結論に代わるものとして最後にこの問題をまとめておきたい。

まず当時の欧米の知識人による評価をある意味で代表すると思われるのは、前述のピーブルズの著書の以下の序文の言葉であろう。

異宗教間の共存は可能か—仏教国スリランカを中心に

(仏教・キリスト教) 両側ともにかれの味方を持っており、いつものように両方が自己の勝利を主張した。公平無私な見解を持っていると見られる人々の種々な印象を私が聞いた限りでは、仏教側の僧は品格すぐれた討論者であり、そして一般民衆の心をわがものとして、大衆をかれの側に引きつけた。一部のキリスト教徒が論争の結果に満足しなかったことは確かである²⁵。

その勝敗の判定はさておいても、この論争がスリランカの人々に仏教徒としての誇りと自信を呼び起こさせ、良識的なキリスト教徒にさえも感銘を与えたことは確かである。後にインドの仏蹟・仏教復興運動を指導し、「大菩提会」を創設したアナガカ・ダルマパーラ (Anagarika Dharmapāla: 1864～1933) もこの討論の結果に影響された一人である。この論争が、歴史的に、スリランカの仏教国としての命脈を名実ともに維持し、現代のスリランカの上座部仏教の再生に貢献した非常に重要な出来事であったことは否定できない事実である。

また、これらの論争を知ったアメリカのヘンリー・スティー爾・オルコット (Henry Steel Olcott: 1832～1907) が、グナーナンドの下を訪れ仏教に改宗したことはよく知られた事実である。彼は、1875 年にアメリカのニューヨークにおいて神智学協会をマダム・ブラヴァツキー (M. H. P. Blavatsky: 1831～1891) と共に設立していたが、1880 年 5 月にスリランカを訪れ、仏教に改宗すると、同年 6 月には仏教徒神智学協会 (The Buddhist Theosophical Society) を設立した。この協会は「仏教徒の子弟が仏教の教育を受けることができるよう、仏教学校設立をめざしたものであった²⁶」。また、仏教徒神智学協会は、「実際には改革仏教そのものでもあった²⁷」であり、これはオルコットなりの仏教理解を基礎としている。彼は、キリスト教的な発想で仏教の近代化に邁進し、多くの教育機関や仏教教団の組織化を行い、その運動は仏教の近代化に大きな貢献を為した。

そして、そこで教育を受けたのが、仏教復興運動の指導者 A・ダルマパーラである。一般にダンマパーラとして知られる彼の旧名は、ドン・デヴィッド・ヘーワヴィタルネ (D. D. Hewavitane) である。彼はコロomboの富裕層の家系に生まれ、基礎的な教育はキリスト教系の学校で受けている。しかし、彼は「パーナドゥラー論争」に触発され、グナーナンドに師事し、またオルcottの来訪当初より通訳などで関係を深めた。彼は、のちに仏教徒神智学協会から離れるが、その後も仏教の近代化に大きな足跡を残した。特に、仏教の聖地ブダガヤーを仏教徒の手に取り戻そうとする運動は、大きな反響を呼び、仏教の近代化運動の象徴的存在となっている。

日本から遙か遠い小さな島国で前世紀に行われたこれらの論争は決して日本人とも無縁ではなかった。この事情はインド哲学仏教学研究の泰斗によって、左記のように印象深く語られているので、やや長い引用ではあるが、ここに掲げる。

シンポジウム「宗教間の共生は可能か」

スリランカのグナーナンダ師がアメリカのオルコット大佐を精神的に覚醒させたということは、実はわが国・日本における仏教復興の起動力となったのである。明治維新の廃仏棄釈ののちに、明治十一年に原坦山が東京帝国大学で『大乘起信論』を講義したのが仏教復興のはしりのように思われているが、実は原坦山²⁸にそのような確信を起こさせたのは、オルコット大佐の書である。

原坦山は、仏教を印度哲学と呼ぶことに、むしろ積極的であったようである。原は明治20年（1887）二月文科大学において「印度哲学要領」と題して演説し「ヲルコット氏曰ク、レリジョン（宗教）ト云語ハ仏教ニ用ユルコト妥当ナラス、仏教ハ寧ロ道義哲学ト称スヘキナリト、余ハ直チニ心性哲学ト云フヲ適當トス、本校ニ於テ印度哲学ト改ムルハ尤モ当レリ」と述べている。（『哲学雑誌』1冊、3号、明治20年、105頁）

驚ろくべし、1875年にニューヨークに設立され、インド、セイロンなどにおける仏教復興運動の原動力となった神智協会（The Theosophy Society）の創設者ヘンリ・スティーラ・オルコット（Henry Steele Olcotte）の影響を、原坦山は受けていたのである。そうして日本におけるインド哲学講学ということは、一つの大きな世界史的な動きの波動と見なし得るであろう。

廃仏棄釈ののちの日本における仏教復興というものは、草の根から芽がひとりでに生えて出て来ように仏教が復興したのではない。スリランカにおけるグナーナンダ師の発した起動力がついに原坦山をして行動を起こさせたのである。その事情については原坦山著『大乘起信論両訳勝義講義』（昭和63年、……功運寺刊）の序文のうちにわたくし（*中村元）は詳しく述べておいた。（*は引用者による補足）²⁹

まさにこの論争は、日本の仏教学の発展にまで影響を与えていたのである。

以上のように南アジアの一漁村で引き起こされたこの論争が、仏教の復興運動を引き起こし、また欧米人に仏教への関心を高めることとなったことは、現在世界各地で進められている宗教間対話ならびに共生思想に、大きな希望を与える事例となるのではないだろうか。また、喩え本小論で扱ったような宗教間対決、つまり宗教間における厳しい批判を通じてすら異なる宗教の接触が結果として異宗教間の相互理解を深め、さらには新しい共生関係を生み出す可能性を持つということは、この論争によっても明らかである。

「おわりに」

今日の世界はグローバルな時代になっている。しかしながら、世界の紛争は、いまなお止むことがない。その紛争の原因のひとつとして、文化や宗教の違いによる民族や諸社会グループ間の相互の誤解や無理解がある。そこで、世界の主要な宗教の世界観をより一層知るべきであ

異宗教間の共存は可能か—仏教国スリランカを中心に

り、各宗教と密接に結び付いた生活習慣や思惟方法などの生活文化の伝統にも注目していく必要があると思う。今こそ、諸宗教間の批判ではなく、「諸宗教共存」や「異なる宗教間の寛容や共生」を促すことこそ、異文化の理解につらなる道でもある。すなわち、宗教の理解を通じて、異文化に対する認識を広げ、ひいては人間理解を深め、最も安定した安らぎのある世界を求める学際的な進展が課題とも思われる。

その意味において現在さかんに行なわれている異宗教間の「対話」はより広く、より深く行なわなければならない。相手を批判ばかりする「対論」は「対話」や「共生思想」に移行していく時代がすでに来ている。このような時代を確実にとらえ実行に結びつけさせるためには、1958年（昭和33）スリランカの一人の仏教徒 Dr. A. T. Ariyaratne が諸民族、諸宗教多元主義を基に始め、国際的にも高く評価されている NGO 団体の Sarbodaya 運動に期待されるところが多い。

付記

本小論は、【科学研究費補助金（基盤研究(A)課題番号 19202003）「インド宗教思想の多元的共存と寛容思想の解明」】（平成19年～21年、研究代表者、釈悟震）の研究成果の一部であり、【科学研究費補助金（基盤研究(A)課題番号 25244003）「インド的共生思想の総合的研究—思想構造とその変容を巡って」】（平成25年～28年、研究代表者、釈悟震）の研究成果の一部を用いている。

¹ スリランカの全人口約 1887 万と推定される内の約三分の二を占める主要な民族。言語はインド＝ヨーロッパ語族のシンハラ語を話す。大部分は仏教を信奉しているが、ヒンドゥー教の影響を受けたこともあり、カースト制をもっている。しかし必ずしもインドと同様なカースト制ではなく、スリランカ人特有なものであり、婚姻は交差いとこ婚が望まれている。住民の 70%以上がおもに仏教徒の Sinhala 族と、約 20%がヒンドゥー教徒の Tamil 族、約 9%がイスラム教徒で構成されている（2002 推計）[ブリタニカ国際大百科事典 小項目版 2007]。

² 本書は、1986 年、東京の山喜房仏書林から刊行されて以来、多くの反響を基に、朝日新聞社の「朝日学術奨励金」、中日新聞社の「中日文化賞」を受賞するなど、学会のみならず、一般社会全般においても多大な評価を得たスリランカ仏教を知るために欠かすことの出来ない名著といえよう。現在は、『前田恵學集別巻二』（山喜房仏書林、平成 18 年）に結集されている。

³ 『比較思想研究』第 17 号、比較思想学会、2 頁。

⁴ この Mahinda 王子や王女 Sanghamittā に関する物語について、「あくまでも伝説であり、史実ではない」ことが、インドの歴史学の立場から主張されている。（例えば、山崎元一『アショカ王伝説の研究』春秋社、昭和 54 年、156～185 頁）しかし、このような主張には、仏教学者の間では、そのまま受け止められていないようである。例えば、前田恵學博士は、「Mahinda 伝説を否定することが、学問的に厳密な態度であるとする歴史学者の考え方もあるが、解せぬことである。歴史学的偏見であるように思われる。」と、従来の研究姿勢を「偏見」として断じておられる。（『パリー学仏教文化学』第 11 号、パリー学仏教

シンポジウム「宗教間の共生は可能か」

- 文化学会、1998 年、ii 頁）あるいはまた、この Mahinda に関する物語は、異宗教徒からスリランカ仏教を批判するものとしても用いる場合もあった。例えば、昭和 31 年の、仏紀 2500 年記念祭 (Buddha Jayanti) の直前、シンハラ語の日報新聞が、ローマ・カトリック教徒の手によって刊行された。この新聞には、セイロンへの仏教初伝者と云われる Mahinda は「500 人以上の仲間とともにセイロンへ来た。かれら仲間はセイロンに到着して、この国の美しい女性を見るや、煩悩の虜になり、黄衣を傍らに脱ぎ捨てて、性的享楽にふけた」(Report, p.35:36: Cf. I.D.S Weerawardana, *CEYLON. General election 1956*, Colombo 1966, p. 148.) といい、史実に反する捏造でもってスリランカ仏教の非正当性を主張しながら、批判をした。(前田恵學博士『前田恵學集第三巻 現代スリランカ仏教の世界(1)』山喜房仏書林、平成 16 年、334～335 頁。
- ⁵ G.C.Mendis: *Ceylon Today and Yesterday*, pp.60-61; 早島鏡正『初期仏教と社会生活』岩波書店、昭和 39 年、121 頁。
- ⁶ Gunratna Panabokke: "History of Buddhist Sangha in India and Sri Lanka" Colombo, The Postgraduate Institute of Pali and Buddhists, University of Kelaniya, 1993, p.216.
- ⁷ Colvin R.de Silva: *Ceylon under the British Occupation*, Colombo 1953, vol.I, pp.162-164.
- ⁸ H.A.J, Hulugalle: *British Governors of Ceylon*. Lake House: Colombo, p.61.
- ⁹ Bhiksu Sangharakshita: *Anagarika Dharmapāla*, 1952.; 藤吉慈海師『インド・タイの仏教』大東出版社、1991 年、85 頁。
- ¹⁰ 藤吉慈海師『インド・タイの仏教』大東出版社、1991 年、85 頁。
- ¹¹ Richard F.Gombrich: *Theravada Buddhism: A social history from ancient Benares to modern Colombo*. London: Routledge and Kegan Paul. 1988. p.178.
- ¹² Richard F.Gombrich: *ibid*, p.178.
- ¹³ T.S.Dharmabandhu. "Panca Maha Vādaya" Anula press, Maradana. Sri Lanka, 1956. Re Edition Buddhist Cultural Center, Colombo, 2003.etc.
- ¹⁴ Richard F.Gombrich: *ibid*, p.182.
- ¹⁵ The Great Debate, *Buddhism and Christianity, Face to Face* (Colombo, 1955) として出版された。
- ¹⁶ Richard F.Gombrich: *ibid*, p.182.
- ¹⁷ 釈悟震訳注『キリスト教が仏教か——歴史の証言』山喜房佛書林、1995 年、314 頁。但し、Wilhelm Halbfass, *India and Europe*, State University of New York press, 1988, pp. 36-53 では、キリスト教の伝道師とインドを中心とした南アジアにおけるヒンドゥー教や仏教との関係を記す中に若干の言及がある。特に同書 43 頁で、当時の宣教師たちが、異教徒に対して「寛容」ともいえる態度で接したその背景には、当時のヨーロッパの理性崇拜、啓蒙主義の時代背景があったという指摘がなされているように、このような討論におけるキリスト教側の討論者もまた、立会人もそれに相応しい能力を持ったものであったかは不明である。
- ¹⁸ 釈悟震前掲書、9～10 頁。
- ¹⁹ 釈悟震前掲書。
- ²⁰ 以下の論考は先年筆者が発表した「スリランカにおける仏教とキリスト教の歴史的対論——「パーナドゥラー論争」の意義——」(『宗教研究』第 82 巻、第 2 輯、日本宗教学会、2008、316～320 頁) によるものである。
- ²¹ Richard F.Gombrich: *ibid*, p.182.
- ²² 前田恵學『現代スリランカの上座仏教』(前田恵學集別巻 2)、山喜房佛書林、2006 年、480 頁。
- ²³ P. Friedlander, "Rediscovering the Dharma: Western Encounters With Buddhism in 19th Century South Asia," p. 46.
- ²⁴ F. Katukolihe, *Pānadurā Vādaya* (The Panadura Controversy), Lankaputhra Press, Colombo, 1948. Re-edited by Pranith Abhayasundara, *Controversy at Pānadurā or Pānadurā Vādaya*, Published by The State Printing Corporation, Colombo, Sri Lanka, 1990.

異宗教間の共存は可能か—仏教国スリランカを中心に

²⁵ 詳しくは、釈悟震前掲書、203 頁参照。

²⁶ 前田前掲書、480 頁。

²⁷ Richard F.Gombrich: *ibid*, p.186.

²⁸ 原坦山【はらたんざん】1819-1892 年（文政 2-明治 25）幕末・明治期の曹洞宗の僧、仏教学者。磐城平藩士新井勇輔の長子で幼名は良作。号を覚仙、別に鶴巢とも称した。15 歳で昌平黌に入って儒学を学び、また医術を修めたが、20 歳のとき出家して大中京璨（だいちゅうきょうさん）の法を継いだ。さらに西洋医学の研究を行い、1856 年（安政 3）には京都心性寺に住したが間もなく退き、72 年（明治 5）教導職に任命された。2 年後に出版法違反の責任を負わされて同職を免職され、また僧職も剥奪されたが、80 年に復籍している。東大印度哲学科の最初の講師。のち曹洞宗大学林総監。

²⁹ 中村元「監修のことば」釈悟震前掲書、113 頁。

モンゴル帝国時代の仏教とキリスト教

ーカラコルムの宗教弁論大会を中心としてー

バイカル

一、モンゴル帝国の宗教政策とカラコルムの宗教事情

13世紀初頭、チンギス・ハーンがモンゴル高原を統一し、「モンゴル・ウルス」という国家を打ち立てた時、その国民の半数以上は、ネストリウス派キリスト教徒であったと推測される。それ以外に仏教徒、ムスリム、道教及び儒教の信者もいた。特に、モンゴル帝国のハーンの側近に、様々な信仰をもつ異邦人が数多く集い、宮廷では、シャーマン、キリスト教徒、仏教徒、ムスリムが重要な役割を果たした。

このことから、フフ・テンゲル（蒼き天、シャーマニズム）を信仰するチンギス・ハーンとその後継者たちは、宗教に対して寛容な政策をとり、信仰の自由と平等を保障していたことがわかる。

1220年、チンギス・ハーンは、カラコルムの地で都を建設しはじめ、1235年オゴタイ・ハーンにより宮殿が完成された。1247年グユク・ハーンの時代、カラコルムでは中国禪宗寺院である太平興国寺が既に建てられていた。1253年末、モンケ・ハーンが、少林寺長老福裕を、首都カラコルムにおけるキタイ、チベット、タングート、ウイグルなどの国や地域から来た仏教徒を管理する「都僧省」（職名）に任命した。福裕は「キタイ僧侶」ではないかと考えられる。キタイ僧侶は、後の1255年と1258年に行われた「仏教と道教の論争」に、仏教側の代表として参加した人物である。

1254年頃、カラコルムには、「いろいろ異なった民族に属する異教の寺院十二、モスク二つ、教会一つ」¹があったと、フランス国王ルイ9世の使節として、遙々モンゴルに来た修道士ウィリアム・ルブルック²が、ルイ9世への報告書に記録している。

二、ウィリアム・ルブルックの記録したモンゴルの仏教事情

ウィリアム・ルブルックは、カラコルムに滞在中仏教寺院に行き、仏教徒と積極的に交流しようと努めていた。彼の報告書に、仏教徒と寺院及び仏教徒の信仰について、以下のように書いている。

モンゴル帝国時代の仏教とキリスト教—カラコルムの宗教弁論大会を中心として—

1、仏教徒について

「異教徒の司祭たちは誰でも、頭髪とあごひげとをすっきり剃り落し、・・・サフラン色の僧衣をまとって貞潔をまもり、百人か二百人かがいっしょに、一つの共同生活をしています。・・・(僧侶たち)、聖歌隊がむかいあつてうたうように、たがいにむかいあつてすわり、両手に経典を持ち、ときどきそれを台の上におきます。寺院にいるあいだじゅう、頭には何もかぶらず、黙読して沈黙をまもります。・・・(僧侶たち)、何処へ行くさいでも、丁度わたしどもがロザリオをたずさえるように、ひもに株を 100 か 200 とおしたものを手にし、しょっちゅう、「オン・マン・バッカム」、・・・つまり、「おお神よ、なんじ知れたもう」という言葉をとなえます。こういつて神を念ずる回数が多ければ多いほど、神の功德が多くうけられると信じているのです。・・・〔僧侶が死ぬとその〕死体は、むかしからのしきたりに従って焼き、その灰を一尖塔のてっぺんにおさめます」³。

2、仏教寺院について

「異教寺院のまわりの境内は、美しい内庭になっていて壁ですっきりかこまれ、その南側に大きい門が一つあって、そこに司祭たちがすわってしゃべりあいます。その門の上部には、できれば町全体を見おろしてそびえ立つような長い棒が一本立てられます。この棒によって、その建物が異教寺院であることが知れるのです。いまのべましたのは、あらゆる偶像礼拝者のもとで共通に見られる現象です。・・・寺院には、・・・大小さまざま、沢山の偶像」⁴が崇拝されていた。

3、仏教徒の信仰について

ウィリアム・ルブルックは神や霊および偶像について仏教徒に尋ねたことがある。その答えを記そう。

「われわれは、ただ御一体の神しかおられないと信ずる。・・・神は一つの霊であると信ずる。・・・神がかつて、人間性を執ったことがあると信じない。・・・われわれはこれらの像を、神にかたどってこしらえるのではない。われわれのうち誰か裕福なものが死ぬと、その息子が妻、または誰かそれに親しいものがその死者の像をつくらせて、ここに安置し、われわれがそれを、死者の追憶のために崇敬するのだ。・・・(人間をうれしがらせるためではなく)、人々の追憶のためにするのだ。・・・(靈魂は)、われわれのからだのなかにある」⁵と明言していた。

三、モンケ・ハーンと彼の宗教認識

ウィリアム・ルブルック修道士はモンゴルに滞在中、モンケ・ハーンに数回謁見していた。帰国を前にした最後の謁見では以下のような会話をしたという記述がある。

モンケ・ハーン：われわれモンゴル人は、それによってわれわれが生き、それによって

シンポジウム「宗教間の共生は可能か」

われわれが死ぬ、唯一の神しかましまさぬことを信じ、われわれはその神に、正しい心をもって向かう。

ウィリアム・ルブルック修道士：神ご自身、これをききとどけたもうでしょう。それは、神のたまものによるのでなければ、おこりえねことでございますから。

モンケ・ハーン：しかし、神は手にいろいろ異なった指を授けたもうたように、人々に、いろいろ異なったみちを与えたもうた。汝たちには、神は聖書を授けたもうた。それなのに、汝たちキリスト信者はそれを守らない。聖書には、人は他人を非難すべし、などとは書いていないはずだ。それとも汝らは、書いてあるとでも言うのか？

ウィリアム・ルブルック修道士：書いてありません。しかし、わたしははじめから、誰と口論する気はさらにないと、はっきり言っておいたはずでございます。

モンケ・ハーン：余の言葉は、汝にはあてはまらね。つぎに同じくまた、[聖書には、]人の金銭のために正義の道からはずれるべし、などとも書いていないはずだ。

ウィリアム・ルブルック修道士：いいえ、陛下。本当のところ、わたしは金銭を得ようとしてこの地方へ参ったものではありません。いやそれどころか、私は、自分に差し出されたものをことわりました。

モンケ・ハーン：いまの余の言葉は、汝にはあてはまらね。余が言っていたように、神は汝たちに聖書を授けたもう。なのに汝たちはそれを守らない。これにたいしてわれわれには、神は占者たちを与えたもうた。われわれは、この占者たちの告げるままに行動し、安穩にくらしている⁶。

この会話から分かるように、モンケ・ハーンは各宗教を五本の指に喩えた上で、自分の宗教信仰を明言していた。同時に、キリスト教徒の「排他的」な考えと自己利益を求める姿勢を取り上げて批判していたことがわかる。

モンケ・ハーンはシャーマニズムを信仰していたが、母親であるソルコクタニ・ベキ⁷の影響でキリスト教に関する教養（認識）はあった。同時に各宗教に対する関心もあったと考えられる。

チベット語史書『Deb ther dmar po』などには、モンケ・ハーンは元々外道（ネストリウス派キリスト教）を信仰していたが、カルマ師の説法と法要により、仏教に改宗したと書かれている。

モンケ・ハーンは、「ここには・・・キリスト信者・イスラム信者・テュイン（僧侶）どもがいるが、誰もがみな、自分たちの奉ずるおきてが一番すぐれ、自分たちの文献つまり聖典が一番真実だ、と言ってはばかりない。・・・一堂に集めて議論させ、各自自分のいうことを書きとどめさせ、真実を知りたい」⁸と命じた。そのため、宗教弁論大会が開催されるようにな

モンゴル帝国時代の仏教とキリスト教—カラコルムの宗教弁論大会を中心として—

った。

四、有史以来の世界宗教弁論大会

1254年5月30日に、モンゴル帝国の都であるカラコルムのネストリウス派キリスト教礼拝堂において、キリスト教徒、イスラム教徒と仏教徒による弁論大会が開かれた。審判役にモンケ・ハーンの3人の書記がつとめ、3人はそれぞれキリスト教徒、イスラム教徒、仏教徒であった。大会は、「誰も相手と口論したり、相手を侮辱したりしてはならぬ。また、誰もこの討議を妨げる如き騒ぎをおこしてはならぬ。これらにそむけば死刑である」⁹というモンケ・ハーンの厳しい命令のもとで行われた。そのため、弁論者たちは、まず相手を「友よ」と呼んでから課題に入った。

キタイ人の僧侶が、「世界はどのようにして創られたという問題か、それとも、死後に靈魂はどうなるかということか」と、ウィリアム・ルブルック修道士を中心とするキリスト教側に聞いたところ、ウィリアム・ルブルック修道士は「それはわれわれの論争の一番はじめに持ち出すべきことではない。万物は神に由来し、神は万物の根元であり源泉である。だから、われわれはまず、神について話すべきだ。お前たちは神に関して、われわれとは異った信仰をいっているが、マング（モンケ・ハーン）は、どちらの信仰が一番優れているか、知りたがっておられるのだ」¹⁰と応じた。すると、審判役たちが賛成したため、「神」について、主に一神教と多神教について論じあった。

以下はその内容である。

キリスト教側：「神は存在し、しかも、唯一の神しかましまさず、さらに神は完全なただ一つの御本性をそなえた御者である。このことをわれわれは心に堅く信じ、この口で公言する。お前たちは何を信ずるものか？」

仏教側：「愚者どもは唯一の神しか存在せぬと言うが、賢者たちは多くの神がましますと言う。お前らの土地には、強大な君主たちがいるではないか？そしてその最高の君主が、このマング＝カン（モンケ・ハーン）ではないか？神々についても同じことで、異なった地域にそれぞれ異なった神が存在するのだ」

キリスト教側：「それは悪い例証、つまり、お前が人間界のことから神を論じて言っている比喻にすぎない。その論法でゆくと、有力なものは誰でも、自分の領土内では神と呼ばれうる。ということになるからな。」

仏教側：「お前たちが唯一の存在であるという、お前たちのその神とは、一体、どんなものののだ？」

キリスト教側：「そのほかに神なきわれわれの神は全能でましまし、したがって、いか

シンポジウム「宗教間の共生は可能か」

なるものの助けをも必要としたまわぬ。いなかえって、われわれ誰でも、神の御助けを要するのだ。人間の場合はこれとはちがう。あらゆることをなしうる人間は誰ひとりいない。だから、地上には多くの君主がいかければならぬだ。人間は単独では何もかも背負いきれぬのだからこれは当然だ。また神は全知でまし、したがって、一人の相談役をも必要としたまわぬ。いなかえって、すべての智慧は神から発するのだ。その上さらに、神にまざって善なるものはなく、神はわれわれの善行を必要としたまぬ。われわれは神のうちに生き、動き、存在しているのだ。われわれの神とはこういう御者である。だから、これ以外のものは考えてはならぬのだ。」

仏教側：「そうではない。それとはちがって、天上には、その根源についてわれわれのまだ知らない最高神が一つ存在し、その下には一〇、さらにその下には一つ、下位には一つ、下位の神が存在する。そして、地上には数かぎりない神が存在するのだ。・・・お前たちの神が、お前のいう通りのものならば、神は何故、天地万物の半分を悪につくったのだ？」

キリスト教側：「そんなことは嘘っぱちだ。悪をつくったのは神ではない。存在するのはすべて良いものなのだ」

仏教側：「もしそうなら、悪は何処から生まれるのだ？」

キリスト教側：「その問いは正しくない。悪が何処から生まれるかどうかをきく前にまず、悪とは何ぞや、をたずねるべきだ。しかし、はじめの質問にかえり、お前たちはどんな神でも全能と信じているのかどうか、これに返答してくれ。そのあとでわたしは、お前のだしたいと思う問いにのこさず答えよう」

仏教側：「どの神も全能ではない」

キリスト教側：「それならば、お前たちがどんな危険に遭遇しても、お前たちの神はどの神も、お前たちを助けられぬというわけだ。神の手に負えぬ災難がおこらぬでもないからな。それだけでない。「だれも、ふたりの主人に兼ね仕えることはできない」。ならば、お前たちは、天上と地上とに存在するそんなに沢山の神々に、どうすれば仕えられるというのだ？」

仏教側：沈黙¹¹。

弁論大会には、各宗教の「一番賢いもの」以外に大勢の人々が出席し、最後の自由議論となり、「ネストリウス派キリスト教徒とイスラム教徒とはともに、大声でうたいました。それから、ひとりも残らず、心ゆくまで飲み」¹²、解散した。

世界の三大宗教の信徒、またカトリック教に異端とされていたネストリウス派キリスト教徒が、このような平和な環境の中、平等な立場で弁論できたことは有史以来、はじめての出来事

モンゴル帝国時代の仏教とキリスト教—カラコルムの宗教弁論大会を中心として—

だと言っても過言ではない。これはモンゴル遊牧文化を継承した帝国のハーンたちの寛容性と調和性がもたらしたものであると考えられる。

(モンゴルのキリスト教に関しては、拙論「モンゴルのオルドス地域におけるキリスト教の過去と現在—ウーシン旗の「エルケウン」について」、桜美林大学『人文研究』第4号、2013年3月。「モンゴル帝国の寛容性」植民地文化学会『植民地文化研究』12、2013、などを参照されたい)

参考文献

- 護雅夫訳『中央アジア・蒙古旅行記——遊牧民族の実情の記録』、光風社出版、1989年
 耿昇 何高濟訳『ルブルックの東方旅行記』(中国語)、中華書局、1985年
 江上波夫『モンゴル帝国とキリスト教』、サンパオロ、2000年
 佐口透『モンゴル帝国と西洋』、平凡社、1970年
 C.M.ドーソン著、佐口透訳注『モンゴル帝国史』5巻、東洋文庫、平凡社、1976年
 杉山正明『モンゴル帝国と大元ウルス』、京都大学学術出版会、2004年
 ガブリエル・ローナイ著、榊優子訳『モンゴル軍のイギリス人使節〜キリスト教世界を売った男』角川選書、1995年
 那谷敏朗『十三世紀に西方見聞録』、新潮社、1993年
 窪徳忠『モンゴル朝の道教と仏教—二教の論争を中心に—』、平河出版社、1992年
 [明]宋濂等撰『元史』、中華書局、1976年
 [波斯]拉施特主編、余大鈞、周建奇訳『史集』、商務印書館、1983年
 [伊郎]志費尼著、何高濟訳『世界征服者史』、商務印書館、1980年
 [亜美尼阿]乞刺可思・剛札克賽著、何高濟訳『海屯日記』、中華書局、1981年
 [法]伯希和著、馮承鈞訳『蒙古於教廷』、北京中華書局、1994年

¹ 護雅夫訳『中央アジア・蒙古旅行記——遊牧民族の実情の記録』、光風社出版、1989年、p.259.

² ウィリアム・ルブルック (Guillaume de Rubrouck, 約1215~1270)、フランスのフランドル地方出身のフランシスコ会修道士。ルイ9世のサルタクアテ親書を帯びて1253年にアークルを出発した。12月モンゴル帝国の都であるカラコルムから南約300km離れてオンギンゴル (Onggi-yin goul) につき、翌年の1月そこでモンケ・ハーンに謁見した。4月カラコルムにつき、7月帰国の旅にでて、1255年トリポリに着いた。1256年『東方諸国旅行記』という報告書を書いた。

³ 前掲書、pp.200-201.

⁴ 前掲書、p.201.

⁵ 前掲書、pp.202-203.

シンポジウム「宗教間の共生は可能か」

⁶ 前掲書、pp.275-276.

⁷ ソルコクタニ・ベキは、ネストリウス派キリスト教を信仰するケレイト部族の王であったオン・ハンの実弟ジャガ・ガンボの第3女である。12世紀から、西洋の伝説で東方のキリスト教国の君主プレスター・ジョンと知られたのは、ケレイト部族の王である。ソルコクタニ・ベキは誠実なキリスト教徒であり、モンゴル帝国と西洋のキリスト教世界との交流に多大な影響を与えたとされている。元朝の創始者フビライ・ハーンはソルコクタニ・ベキの次男であり、中央アジアでイル・ハン国の創始者フレグは三男である。

⁸ 護雅夫訳『中央アジア・蒙古旅行記——遊牧民族の実情の記録』、光風社出版、1989年、p.267.

⁹ 前掲書、p.270.

¹⁰ 前掲書、p.271.

¹¹ 前掲書、pp.272-274.

¹² 前掲書、p.274.

富永仲基と平田篤胤の仏教批判

菅野 博史

[1] 富永仲基の『出定後語』について

1 大乘非仏説論

富永仲基（1715-1746）といえば、明治以降の近代仏教学において常識となった大乘非仏説論を、すでに江戸時代において提唱した天才思想家との評価が一般的である。大乘非仏説論とは、大乘經典が歴史的釈尊の直接説いたものではないことを意味する。つまり、釈尊（紀元前6世紀-5世紀、または5世紀-4世紀）が亡くなって3、400年経過した紀元前1世紀頃から、部派仏教の一部の出家者たちが新しい宗教的ニーズに応えるような新しい仏教思想を盛り込んで創作した作品が大乘經典であるというものである。この考えは現代においてはすでに常識となっているが、日本の仏教界にとっては、明治の半ばにヨーロッパのインド仏教の歴史的研究を学ぶことによって、はじめて知った事実であった。

この大乘非仏説論が提唱される以前、すなわち江戸時代までの日本では、すべての經典は歴史的釈尊の金口直説とされていたのであるから、18世紀前半に活躍した富永仲基が20代の若さで、漢文資料のみによってこの説を提唱しえたことは、彼の鋭い知性を十分に物語るものである。

実は、富永仲基の代表的著作である『出定後語』の内容は、大乘非仏説論に尽きるわけではなく、小乗の説も多くは釈尊滅後の成立であることを論じ、さらに、仏教の諸思想・概念の展開をあとづけるなど、いわば仏教思想の発達変遷に対する歴史的研究とでも呼ぶべきものである。

2 富永仲基の仏教との出会い

2.1 『説蔽』

富永仲基は『出定後語』の序文において、幼少の頃から儒教の典籍に親しんだことを述懐しているが、15歳の頃、早くも『説蔽』という書を著わして、懷徳堂の師、三宅石庵（1665-1730）の不興を買い、懷徳堂を破門になったという伝説がある。『説蔽』そのものは現存しないが、他の著作『翁の文』『出定後語』などから、その内容の一部が知られる。それによれば、この

シンポジウム「宗教間の共生は可能か」

書は中国の先秦時代の諸子百家の学説、とくに儒教の成立の歴史を批判的に論じたもので、すべての思想は、それ以前の思想を何らかの点で乗り越えようとして成立したものであり、その意味でいずれも相対的な地位を占めるにすぎないことを主張したもののようである。したがって、孔子、および彼の開いた儒教も絶対的な正しさを誇ることはできないことになるので、いくら三宅石庵が折衷的な学者とはいえ、仲基のこの書が快く迎えられなかったとしても無理もないと思われる。

2.2 加上説

この思想の発展の法則、つまり先行する思想を克服、凌駕しようとして、他の思想が生まれ、ここに思想の発展が生じるという考えは、彼の思想史研究の基本原則であり、先行する思想を克服、凌駕しようとすることを、「加上」という。この加上の原則は、『出定後語』において全面的に仏教思想の発達に分析に適用されており、その具体的な内容は後に紹介するが、この加上説がすでに15歳頃の仲基に確立されていたことは注目すべきであろう。もっともこの加上説は荻生徂徠(1666-1728)の思想の影響を受けたものともいわれている。ただし、孔子の思想をも相対化する仲基の加上説は徂徠より徹底したものであることも事実である。

2.3 仏教との出会い

その後、富永仲基は『出定後語』の序文にあるように、幼少の頃から学んだ儒教に加えて、仏教の典籍を学ぶようになった。彼と仏教との関係については、古く黄檗版一切経校合雇用説(慧海潮音『捫裂邪網編』の説)があるが、時代が合わない。また、鳳潭(1659?-1738)の講筵に連なったことがあるのではないかなどという想像も出されている。また、より現実的な説として、仲基の母方の菩提寺、黄檗宗善福寺での法話聴聞の可能性を示唆する学者もいる。

いずれにしろ、『出定後語』を執筆するには、一切経を直接読む必要はないものの、中国人仏教徒の著作をかなり多く読まなければならない、それなりに時間のかかる作業であったであろうと思われる。仲基のもう一つの代表作『翁の文』の自序が成った元文3年(1738)11月には、『出定後語』の草稿もほぼできあがっていたことが推定されるが、実際に『出定後語』が刊行されたのは、延享2年(1745)11月、『翁の文』が翌年2月、仲基はその年の8月に世を去っている。自分の死期を悟ったかのように、相次いで代表作を刊行し、短い生涯を終えたのである。

3 富永仲基の思想史的研究の意味——誠の道を明らかにする

3.1 『翁の文』

富永仲基は『説蔽』において中国思想(とくに儒教)の思想史的研究を行い、『出定後語』においてインド仏教の思想史的研究を行った。このようなインド仏教、中国思想の思想史的研

富永仲基と平田篤胤の仏教批判

究の目的は、『翁の文』によれば、今の世の日本に行われるべき誠の道を明らかにすることであるとあってよいと思われる。『翁の文』には「今の世に、神儒仏の道を三教とて、天竺・漢・日本、三国ならべるものゝ様におぼへ、或はこれを一致ともなし、或はこれを互ひに是非して争ふことにもなせり。しかれども道の道といふべき道は、各別なるものにて、此の三教の道は、皆誠の道に、かなはざる道也としるべし。いかにとなれば、仏は天竺の道、儒は漢の道、国こととなれば、日本の道にあらず。神は日本の道なれども、時こととなれば、今の世の道にあらず。国ことなりとて、時ことなりとて、道は道にあるべきなれども、道の道といふ言の本は、行はるより出たる言にて、行はれざる道は、誠の道にあざれば、此三教の道は、皆今の世の日本に、行れざる道とはいふべきなり」¹とある。

3.2 仏教・儒教・神道の批判

富永仲基は、当時の日本に行われていた権威ある思想、宗教としての仏教・儒教・神道について、時、処の2つの視点から批判を加えている。つまり、仏教、儒教はそれぞれインド、中国という外国の思想であり、日本の道としては不適格であり、神道は日本の思想であるから、国の点では問題がないが、昔の思想であり、今の思想としては不適格であるというものである。

すでに述べたように、富永仲基は『説蔽』においては儒教を、『出定後語』においては仏教を対象として、それぞれの思想発展の軌跡を明らかにすることによって、それらの思想の権威を相対化した。これによって、どのような思想も本来、歴史的相対性を免れることはできないことが明らかになり、その意味で、仏教も儒教も、今の世の日本という、特定の時と処に限定された歴史的境位においては、すでに実践するべき道ではないことが明らかになった。そこで、改めて、同じく相対性を免れることはできないが、今の世の日本に適合する「誠の道」を明らかにすることができるようになるのであり、その課題に応えるべく、著されたものが『翁の文』であった。

3.3 誠の道

では、今の世の日本に行われるべき道とは、具体的にどのような内容なのか。『翁の文』の第六節には次のようにある。「唯物ごとそのあたりまへをつとめ、今日の業を本とし、心をすぐにし、身持をただしくし、物いひをしづめ、立ちふるまひをつつしみ、親あるものは、能これにつかまつり、君あるものは、よくこれに心をつくし、子あるものは、能これををしへ、臣あるものは、よくこれをおさめ、夫あるものは、能これに従ひ、妻あるものは、能これをひきひ、兄ある者は、能これをうやまひ、弟あるものはよく是れを憐み、年よりたるものは、よく是れをいとをしみ、幼なきものは、能これを慈み、先祖のことを忘れず、一家のしたしみをおろかにせず、人と交りては、切なる誠をつくし、あしき遊びをなさず、すぐれたるをたつとび、愚なるをあなどらず、凡我身にあてて、あしきことを人になさず、するどにかどかしからず、

シンポジウム「宗教間の共生は可能か」

ひがみて頑からず、迫りてせはせはしからず、怒どもそのほどをあやまらず、喜べどもその守りを失はず、楽むで淫るるにいたらず、悲しびて惑へるに至らず、ことたるも、ことたらぬも、皆我仕合よとそれに心をたり、受まじきものは、塵にてもとらず、あたふべきに臨みては、国天下をも惜まず、衣食のよしあしも、我身のほどにしたがひ、奢らず、しはからず、盗まず、偽らず、色このみてほふれず、酒飲してみだれず、人に害なき者を殺さず、身の養をつつしみ、あしき物くらはず、おほく物くらはず、暇には己が身に益ある芸を学び、かしこくならんことをつとめ、今の文字をかき、今の言をつかひ、今の食物をくらひ、今の衣服を着、今の調度を用ひ、今の家にすみ、今のならはしに従ひ、今の掟を守、今の人に交り、もろもろのあしきことをなさず、もろもろのよき事を行ふを、誠の道ともいひ、又今の世の日本に行はるべき道ともいふなり」²とある。

ここに示された日常生活の倫理は、どれも目新しいものではなく、当時の日本の社会において肯定されていた体制的保守的な倫理であったことは一目瞭然であろう。富永仲基自身、『翁の文』第七節において、これらの倫理は仏教や儒教の典籍にすでに説かれているもので何ら目新しいものでないことを認めている。

3.4 自然発生的倫理

ただし、彼はこの倫理の自然発生的ともいうべき、人間としてあまりにも当たり前であること、そのこと自身を非常に重要視し、次のように述べている。「扱此誠の道といふものは、本天竺より来りたるにもあらず。漢より伝へたるにもあらず。又神代のむかしに始りて、今の世に習ふにもあらず。天よりくだりたるにもあらず。地より出たるにもあらず。只今日の人の上にて、かくすれば、人もこれを悦び、己もこころよく、始終さはる所なふ、よくおさまりゆき、又かくせざればかなはざる、人のあたりまへより出来たる事にて、これを又人のわざとたばかりて、かりにつくり出たることにもあらず。されば今の世にうまれ出て、人と生るるものは、たとひ三教を学ぶ人たりとも、此誠の道をすてて、一日もたたん事かたかるべし」³とある。

3.5 誠の道の発見と加上説

このような誠の道の立場から、仏教、儒教、神道の三教を見直せば、これらの三教の中にも、この誠の道と合致する教えは確かに存在するのであって、三教を実践する者もこの誠の道を自覚し、それを実践すればよいことになる⁴。ところが、この三教の中に誠の道に合致するものがあることを認識することはそれほど容易なことではない。なぜならば、仏教、儒教といっても、その原初的な姿は失われ、歴史的に複雑な展開を見せ、決して誠の道のような簡潔明瞭性がないからである。かえって、仏教や儒教の徒は、その複雑に展開した思想の豊かさを誇っているありさまだからである。

そこで、仏教、儒教のように複雑に展開した思想史の中から、その本質的な部分を見いだす

富永仲基と平田篤胤の仏教批判

ために、富永仲基が考案したものが加上説である。この加上説を『翁の文』では、きわめて平易に「おほよそ古より道をとき法をはじむるもの、必ずそのかこつけて祖とするところありて、我より先にたてたる者の上を出んとするがその定まりたるならはしにて、後の人は皆これをしらずして迷ふことをなせり」⁵と説明しているが、ここには、加上という思想発展の原則を知らなければ、複雑な思想の発展に迷わされて、本質的な部分を見失う恐れがよく示されているといえる。

富永仲基は、仏教や儒教の複雑に展開した思想の総体を客体として対象化し、先行する思想を克服、凌駕しようとして、つまり、加上しようとして、他の思想が生まれ、ここに思想の発展が生じるという、思想発展の原則を方法論として、古い思想と新しい思想とを区別することを可能にしたのである。つまり、加上される前の古い思想と、その古い思想を加上して生まれた新しい思想とを区別することが可能となり、それによって、仏教や儒教の複雑多様な思想にそれぞれ思想史的な位置づけを与えることができるようになったのである。特定の思想の絶対的な権威を認めず、すべて歴史的な相対性を免れないとする、このような考えが仏教や儒教の徒から激しく憎悪されたことは、『説蔽』による三宅石庵との不和の伝説、『出定後語』に対する仏教界からの激しい反発によく示されている。

3.6 善を立てる

上に述べたような誠の道と仏教・儒教との思想的な合致については、『出定後語』の序文に、「曰く、儒仏の道も、またかくのごとし。みな、善を樹つるにあるのみと」⁶とあるように、善を行うことに認めている。このことは『出定後語』の最末尾の「諸法あひ万すといへども、その要は善をなすに帰す。苟によくその法を守りて、おのおの善をなすに篤くんば、則ち何ぞ彼此を択ばん。仏もまた可なり。儒もまた可なり。苟に善をつくるをなせる者は、乃ち一家なり。何にかいはんや。同じく仏を宗として、その派を異にする者をや。いたづらに、その派の異なるを争うて、善をなせることなき者は、われ、これを知らず。文もまた可なり。幻もまた可なり。その志、誠に善をなすにあらば、則ち何ぞ不可ならん。いたづらに、幻と文とに淫して、善をなすにあらざる者も、またわれ、これを知らず」⁷の文にもよく示されている。

3.7 三教の特色

文中の幻と文は、インドの仏教の幻術好みと中国の儒教の文辞好みを意味する。富永仲基はこれらに対して、日本の神道の特徴として、神秘・秘伝・伝授好みを挙げている⁸。

以上、述べたように、彼の仏教、儒教の思想史的研究は、加上説を駆使して、それらの思想の本質的な部分を取り出すこと、そして、それは彼の主張する誠の道と合致することを示すことになったのである。

シンポジウム「宗教間の共生は可能か」

4 『出定後語』の内容

4.1 書名の由来

まず、書名は「定を出て後語る」という意味である。如来が禪定を出て、その後に弟子たちに説法を開始することは、仏典によく見られる。『出定後語』自体に書名の意味を明らかにする箇所がある。それは「空有第十八」⁹に、仏が入定する前に説いた事がらに対して、500人の阿羅漢が種々の解釈をなして帰するところを知らなかったので、仏が定を出て後、いずれの解釈が仏意に合致しているかを仏に質問したが、仏はいずれの解釈も仏意そのままではないといいながらも、いずれも正理に従っているので正教とすることができると認めたとある箇所である。

要するに、富永仲基は仏教の思想の発達を歴史的に解明しようとしたわけであるが、このことは後代に成立した思想をすべて無価値とする偏狭な考えを意味するのではなく、後代に発達した思想は仏説そのままではないが、正しい道理にかない、正しい教えであるならば、その価値は十分に認められる、というものであった。仏の出定後のエピソードはこのことを意味するものとして、書名に取り上げられたものと推定される。

また、富永仲基は自分自身を「出定如来」¹⁰に擬し、富永仲基如来が定を出て後語った本書を「出定經典」¹¹と名づけている。富永仲基の本書にかけた自信のほどが窺われるが、彼はこの自信の書が、釈尊の生まれたインドにまで流布することを願望して、「願ふ所は、則ちこれをその人通呂大都に伝へ、及ぼしてもって、これを韓もしくは漢に伝へ、韓もしくは漢、及ぼしてもって、これを胡西に伝へ、もって、これを釈迦牟尼降神の地に伝へ、人をして、みな道において光ることあらしめば、これ、死して朽ちざるなり」¹²と述べている。

本書は二十五章から構成されている。内容は先に述べたように、仏教のさまざまな思想が実は釈尊がそのまま説いたままのものではなく、長い歴史の間に発達、付加したものであることを論じたものである。紙数の関係で、いちいちの章について紹介することはできない¹³。そこで、第一章、第三章のインド仏教の歴史的発展を論じたところを簡単に紹介する。

4.2 教起の前後

第一章は「教起の前後」と名づけられ、仏教の興起の歴史を論じたものである。その内容を以下、整理して示す。

4.2.1 生天思想

仏教は外道に加上したものであり、その外道は天を根本としていた。その天に二十八天があるが、初めは六欲天があるだけであったが、欲界（地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人・六欲天）、色界の十八天と次々に加上され、空無辺処天、識無辺処天などの無色界の天も加上され、最後に、アーラーラの無所有処天、ウツダカの非想非非想処天が加上されて、二十八天になった。

富永仲基と平田篤胤の仏教批判

釈尊は、この外道の生天思想を乗り越えるために、さらに天を付加する方法は採用せず、過去七仏を根本として、生死を超越し、不可思議な神通力によって外道を帰服させ、インドの人々を帰依させた。

4.22 部派仏教

釈尊が亡くなると、迦葉が仏典の結集を行い、大衆部も仏典の結集を行って、上座部と大衆部の2部に分かれ、その後18部に分かれた。これらはいずれも有を根本とする小乗であり、この時にはまだ大乘はなかった。

4.23 大乘仏教

その後、文殊の徒が『般若経』を作ったが、これは空を根本とする大乘であった。ここに、大乘と小乗の対立が生まれたが、まだこの時点では諸経の成立順序の説はなかった。

4.24 諸経の成立順序

しかし、その後、法華氏、すなわち普賢の徒が『法華経』を釈尊成道後40余年に説かれたものと説き、諸経の成立順序の説が生まれた。内容的には有と空とに加上して、実相を説いた。また、『解深密経』も法華氏の党であると規定されている。

その後、次々に、前説を加上して、多くの大乘経典が作られていった。すなわち、『法華経』の後に、華嚴氏は釈尊が成道して14日の内に『華嚴経』を説いたとして、従来の小乗、大乘より優れた教えとし、次に、兼部氏が『大集経』、『涅槃経』を作り、次に、頓部氏が『楞伽経』を作り、これは菩提達磨氏となって、中国の禅宗の開祖となった。頓部氏の後、最後に秘密曼陀羅金剛手氏が密教経典を作った。このように、前説を乗り越えようとする加上という意識があつて、次々と経典が創作されていった。

最後に、富永仲基は「これ諸教興起の分かるはみな、もとそのあひ加上するに出づ。そのあひ加上するにあらずんば、則ち道法何ぞ張らん。乃ち古今道法の自然なり。しかるに後世の学者、みないたづらに謂へらく、諸教はみな金口親しく説く所、多聞親しく伝ふる所と。たえて知らず、その中にかへって許多の開合あることを。また惜しからずや」¹⁴と述べている。

4.3 如是我聞

第三章は「如是我聞」と名づけられる。普通、「我」は阿難を指し、阿難が親しく釈尊から教説を聴聞したことを意味する「如是我聞」について、実際は、この「我」も後世の「我」であり、「聞」も後世の「聞」であることを述べている。阿難が仏に侍していなかったときの経説を阿難がどのようにして知ったかという問題についてさまざまな伝承があることを指摘したうえで、「ああ、これ何ぞ解の不一なる。長と説き、短と説き、要するにまたこの失を保護するに過ぎず。笑ふべし。経説、仏後五百歳の人の作れる所。故に、経説に五百歳の語多し」¹⁵と述べ、実際に阿難の集めた経がほんのわずかであることについて、「その実、阿難集むる所

シンポジウム「宗教間の共生は可能か」

は、則ちわづかに阿含の数章のみ。説は下に見ゆ。その他は則ち、みな後徒の託する所、ただに阿難に出でざるのみにあらざるなり」¹⁶と述べている。

以上は、『出定後語』のごく一部の内容であり、このほかにも、仏教の思想・概念の歴史的発展を指摘した記述が多い。これらは、細部になると、現代の仏教学とは一致しない点もあるし、まだ解明されていない事からについての断定的な臆説も混じっているが、江戸時代において、漢文の仏教資料だけで、このような推定をなした富永仲基の慧眼には驚きを禁じ得ない。

5 『出定後語』の反響

『出定後語』は仏教の思想史的研究を試み、その中から誠の道と合致するものを見いだすことを志した著作であるが、その大乘非仏説論は仏教界の激しい反発を生み出し、感情むき出しの反駁書が出された。時代順に挙げると、釈放光（生没年未詳）の『辯後語』（延享3年、1746）、無相文雄（1700-1763）の『非出定』（宝暦9年、1759）、慧海潮音（1783-1836）の『摑裂邪網編』（文政2年、1819）がある。

これに対して、『出定後語』に触発され、服部蘇門（1724-1778）は『赤傀儡』を著して大乘非仏説を主張し、仲野安雄（1694-1778）は『出定後語』に語注を付けて『出定附解』を著した。また、本居宣長（1730-1801）は、『玉勝間』（寛政11年、1799）第八巻において、『出定後語』を取りあげ、「ちかきよ大坂に、富永仲基といへりし人有り。延享のころ、出定後語といふふみをあらはして、仏の道を論へる、皆かの道の経論などいふ書どもを、ひろく引出て、くはしく証したる、見るにめさむるこちする事共おほし。そもそも此人、儒のまなびをも、いふかひなからずしたりと見えて、その漢文もつたなからず、仏ぶみを見明らめたるほどはしも、諸宗の物しりといはるるほうしも、かばかりはえあらぬぞおほかんめるを、ほうしにもあらで、いといみしきわざにぞ有ける、そののち無相といひしほうしの、非出定といふ書をあらはして、此出定をやぶりたいれど、そはただおのが道を、たやすくいへることをにくみて、ひたぶるに大声を出して、ののしりたるのみにて、一くだりだに、よく破りえたることは見えず。むげにいふかひなき物也。さるは音韻のまなびに、名高き僧なるを、ほとけふけみのすぢは、うとかりしと見えたり。されどかの道のまなびよくしたるほうしといふとも、此出定をば、えしもやぶらじとこそおぼゆれ」¹⁷と激賞している。

この本居宣長の言に触発されて、平田篤胤（1776-1843）が『出定後語』を捜し求め、ついに自らも『出定笑語』、その他の仏教関連の著作を多数著して、仏教を批判したことは有名な逸話である。次節において、その平田篤胤の仏教研究の内容を紹介する。

富永仲基と平田篤胤の仏教批判

〔2〕 平田篤胤の『出定笑語』について

1 平田篤胤と『出定後語』との出会い

篤胤は、先に引用した『玉勝間』に触発され、八方手をつくして『出定後語』を捜し求めた。篤胤は、富永仲基や服部蘇門の著作に啓発され、自ら仏教研究に取り組み、まずは『出定笑語』を著わしたが、彼はその自信のほどを次のように語っている。「篤胤が仏書の学問は、これらを梯立と致して入り始めたことで、かの藍^{ママ}は藍より出て藍より青し、とか申す様に、此二書の過りをも亦た余程考へ出し、夫にそへて、仏道より起つたるつゝえ・害を論弁いたすが今度の趣意でござる」¹⁸と。

2 近世の排仏論

平田篤胤の仏教批判の内実とその意味を検討する前に、近世の排仏論全体のなかで、篤胤の仏教批判の占める位置はどんなものであったかについて考察する。

2.1 近世前期

柏原祐泉氏¹⁹は、近世の排仏論を前期・後期の二期に分け、前期の排仏論の担い手を、主として儒学者と考え、また新興の国学者をも含ませた。そして、彼らの排仏論の特徴を、①戦国時代以後の中世的伝統秩序の否定と強い自我意識の発達により生み出された人間主義的、現実主義的な思想を基調としていること、②仏教批判の裏面に神道思想への関心が深められていること、③前期儒学者は、幕藩体制の建設期から定着期にいたる時期に、仏教の反倫理性、身分的秩序への背反性を批判することによって、仏教の超越的宗教力を排除して、封建的社会秩序の中に仏教を組み込むための理論づけの役割を果たしたこと、などと捉えている。

2.2 近世後期

後期の排仏論については、幕藩体制の衰退期から幕末崩壊期にかけてのものであり、以下のように分類している。①経世論家と呼ばれる儒学者の中から、社会的、経済的な立場から仏教の実際的な面を批判する学者が出たこと。柏原氏はその批判の内容として、僧侶は四民以外の遊民であり、伽藍仏教は国費、民費の浪費であるから、廃寺、減寺、合寺により経費を節約すること、宗門改制、寺請制を止め檀家制を廃止して寺院に流れる民費の消費を防ぐこと、寺領を削減すること、度牒制を復活して僧尼取締りを強化することなどの主張を挙げている。②合理的、科学的な研究方法を推進する多くの儒学者が、各自の個性的な学問を生み出すとともに、仏教を思想的な面から批判したこと。これは、大阪尼崎の懷徳堂一派の人々に多いとされ、仏教の宇宙観、須弥山説、地獄極楽説、輪廻転生説、因果応報説、靈驗効験説などを合理主義によって否定した。その代表的な人物として富永仲基が挙げられている。③とくに幕末になると、

シンポジウム「宗教間の共生は可能か」

危機意識や社会的不安の増大にともない、より切実な仏教批判が生まれたこと。たとえば、水戸学派の人々は、実利的な政治上の救済策として仏教対策を講ずることを説き、国学者の中には、篤胤が出て、庶民の宗教的要求や新しい政治理念の模索が見られる時代傾向に対応して、国学の宗教化につとめ、そのため仏教を激しく排斥したとされる。

平田篤胤の仏教批判の具体的内容については後に紹介するが、結論を先取りして、柏原氏の整理した近世の排仏論の全体と篤胤の排仏論とを比較すると、前期排仏論の①にある人間主義的、現実主義的な思想を基調としている点は篤胤にも見られる。篤胤が、仏教は人情の自然に反するものであることを強調している点である。前期排仏論の②にある神道思想への関心という点が篤胤に当てはまることは言うまでもないことであろう。前期排仏論の③にある仏教の反倫理性への批判も篤胤の排仏論に見られる。後期排仏論の①にある具体的な仏教対策は篤胤には見られない。これは平田篤胤の思想が幕藩体制に対して、その社会改革を主張するようなものではなく、すこぶる現状是認的な思想であったことと関連している。すでに、檀家制度の確立によって幕藩体制に完全に組み込まれていた仏教に対しても、篤胤は是認的であって、社会的な改革をまったく提案していない。後期排仏論の②については、篤胤も仏教の宇宙論、須弥山説などを科学的な立場から批判している。ところが、一方、篤胤は妖怪の存在を肯定したり、輪廻転生を肯定したりしていて、科学的批判という点では二面性を持っていたようである。

3 『出定笑語』の内容について

『出定笑語』三卷（『仏道大意』ともいう）は、文化8年（1811）の講説と推定されている。本書の内容²⁰については、篤胤自身が冒頭に「さて是は出定笑語の大意で、演説致すことは、まづ第一に天竺の国の水土・風俗より致して、其の国の始の伝説、由来、また釈迦一代のあらまし、又もろもろの仏教一部一冊として釈迦のまことの物でなく、残らず後人の記したる物なる慥なる論弁。さて仏法が諸越へつたはり、夫より御国へ伝はったることのあらあら、また御国にある所の諸宗の始まり、及び宗旨々々の立方、さて仏法の本意、また当時世にをる者の仏法の心得方などのことを申すのでござる」²¹と記している。

では、内容の一部を箇条に整理して示す。

- (1) 釈迦は外国の人であるから、我が先祖、身の本とも言うべき御国の神を釈迦の下に置くのはけしからんことであると批判している。
- (2) 天竺は釈迦の生まれた国だから、仏教徒は良い国だと思っているが、実は唐土などよりも悪い国である。仏教徒の玄奘も天竺については良く言いたいはずなのに、『大唐西域記』には悪く書いてある点かえって信頼できるので、天竺について知るにはこの書によるのがよろしいとして、天竺の人間は大変下品で、熱国ゆえにみな黄黒いと述べている。

富永仲基と平田篤胤の仏教批判

(3) 釈迦の家系、釈迦の誕生について以下のように記している。生まれて7歩歩み、「天上天下唯我独尊」といったこと、母の脇から生まれたこと、梵天にお参りに行ったときに、梵天が釈迦を天人の中の尊であるから自分を拝ませてはならないと父の浄飯王にいったこと、釈迦が7歳のとき、あらゆる学問を自然に知っていたとされること、釈迦が16,7歳のとき、老人、病人を見て無常を感じたが、これは浄居天が釈迦に菩提心を生じさせるために、老人、病人に化けたとされることなどは、みな偽りであると批判している。要するに、篤胤は、仏典に記されている釈迦の神格化に関する部分を批判しているのである。

(4) ある仏典によれば、釈迦には3人の夫人と3人の子がいたことが判明するが、一部の仏典はそれを隠そうとしていると批判している。この妻子の記事に関連して、仏典は釈迦の直説ではなく、後世の弟子たちが偽り作ったものであることを指摘して、「一体もろもろの仏経を、みな釈迦の説いたことを記した物じゃと思って、世人は居るけれども、尽く後の出家どもの釈迦に託けて偽り作った物に相違なく、其訳は具さにこの次の会に申すつもりでござる」²²と述べている。

(5) 篤胤は天竺の梵天王を古伝説として高く評価して、「彼の国にも天津神の天地を始め、世にありと有る事共はその御霊に因って出来るものじゃといふ伝が有って、これを彼の国では、梵天王といひ伝へてをるでござる。……この梵天王と申すは、即ち皇産霊神の御事をかく申伝へたものでござる。……また夜見の国の伝もある。これは彼の国の辞では那落といふでござる。その那落と云ふは地の底なる獄屋といふことで、ここが御国の真の伝説と違って人間生涯善根をつめば、死して後、天堂と云って即ち梵天帝釈の御許へ生れる。また悪事をすれば那落へ行つて、そこに居る所のあらぶる神、十王などと云ふに責られるといふでござる。此等は彼の国の古伝説で決して作って云うたこととは見えぬでござる」²³と述べている。

(6) 篤胤は釈迦の断食修行や臨終の時の背痛を、あまりに情けないありさまであると批判している。

(7) 釈迦の神通について、神通と言えは聞こえは良いが、これは今の幻術に過ぎないと批判している。ただし、篤胤は神通そのものの存在は否定しておらず、釈迦が神通を縦横無尽に使って布教していったありさまを批判的に紹介している。

(8) 篤胤は仏教よりも婆羅門教に同情的であり、「婆羅門どもの説く所は彼の国の古伝説を本とし、今ある実事を見て道を論じ親妻子も其俣あり、愛情もすてぬもの故、いはば国にはえつきの道でござる」²⁴と述べている。

(9) 仏典の成立については「大乘の経々とはもとより、小乗、阿含部も、ともに釈迦の入滅後、迦葉・阿難の輩が三蔵を結集したる時より、遙か後の世人の書いたもので、其内小乗阿含部の経々は、先に記したるもの故、十の中に三つ四つは、実に釈迦の口から出たる俣のことも

シンポジウム「宗教間の共生は可能か」

あれど、大乘といふ諸の経共は、凡て全く後人の釈迦に託して、偽り作ったものに違は無いでござる」²⁵と述べている。これは富永仲基の思想を受けたものである。

(10) 大乘經典の中では、とくに『法華經』について「みな能書ばかりで、かんじんの丸薬がありやせぬもの」²⁶と痛烈に批判している。いわゆる『法華經』無内容説である。これに関連して、『法華經』の価値を高めた中国の天台大師智顗が智者大師と称されるのに対し、「智者ではなくて愚者大師とも云ふべきものでござる」²⁷と悪口を言っている。

(11) 篤胤は上に述べたように仏教を厳しく批判しているが、最後に、「然れどもここに心得べきことは、今かやうに天下にひろがって、かの切支丹のさわぎ以来、この坊主どもに宗旨を改めさせらるる事となり、また死りたるときは僧が来て改むるも、変死を御吟味なさらんが為で、今は上よりの御定となりてをること故、如何程いやに思へばとて、こりゃどうもならぬこと。また先祖の墓をも守らせおくこと故、その心しらびをして、其分相應に、坊主をも扱ふべきこと。只々申したる事どもは、人の惑ひを解くばかり、迷はぬやうにと申すことでござる」²⁸と述べ、現状是認的、すなわち、幕府の対仏教政策に対して肯定的な発言をしている。

そして、師の本居宣長が「上よりの御定」を非難してはならないことを注意していることを述べ、そのような意味を持つ師の歌を3首、すなわち、「かもかくも時の御令にそむかぬぞ神の真の道には有ける」「時々御法令も神の時々御命にしあればいかで違はん」「今の世は今の御法令をかしこみて異しき行ひ行ふなゆめ」を引用して、本書を結んでいる。

雑駁な整理であるが、篤胤の仏教批判のおおよその内容を知ることができたと思う。

4 その他の仏教関係著作

4.1 『出定笑語附録』二巻（別名『神敵二宗論』）

本書は文化8年から10年にかけての成立と推定されている。「一之巻」が仏教全体の批判に当てられ、「一之下」が浄土真宗の批判に当てられ、「二」が日蓮宗の批判に当てられている。なお、類似のテーマを扱った著作に『釈氏根元記』がある。

4.2 『悟道弁』二巻（下巻の別名『尻口物語』）

本書は文化8年から10年にかけての成立と推定されている。上下に分かれ、「上巻」では、禅僧のはったりを批判したり、人間の自然の人情を肯定する立場から、吉田兼好の『徒然草』を批判したり、太宰春台の『弁道書』を取り上げて、その天地開闢についての説を批判したりしている。「下巻」は、『尻口物語』といい、本郷式部の七日にわたる道学の講義を一日ずつ整理しながら、厳しく批判している。『尻口物語』の名称の由来については、「尻口合わぬ」の略記で、首尾一貫しないという意味であろう。

4.3 『印度蔵志』十一巻、『印度蔵志稿』四巻

『印度蔵志』は文政3年(1820)から文政9年にかけて草稿ができたと推定されている。『出定笑語』が有名であるが、実際には、『印度蔵志』こそ平田篤胤の印度学・仏教学研究の名著と認められる。完成すれば二十五巻のはずであったが、現存するのは十一巻である。

内容は、巻第一から三までが印度国俗品で、インドの地理、風俗について記したもの。巻第四から八までが大千世界品で、仏教の宇宙論について記したもの。巻第九より巻第二十までの十二巻は現存しないが、『印度蔵志稿』四巻がこの部分に該当するのではないかと推定される。巻第二十一から二十三までが印度伝通品で、仏滅後のインド仏教史について記したもの。巻第二十四と二十五の二巻は欠けているが、おそらく中国と日本の仏教史について記す予定であったろうと推定される。

『印度蔵志稿』四巻は、前の二巻は世間成敗品(世界の終末に生じる火災についての記述)・起世本縁品(世界の誕生、および人間社会の誕生、具体的には王の起源、四姓制度の起源などについての記述)・仏祖世系品(釈尊の家系についての記述)・仏生養育品(釈尊の誕生と養育についての記述)・遊学納妃品(釈尊の幼少時の学習・結婚・子供の誕生などについての記述)・発心出家品(釈尊の出家についての記述)・求道樂行品(釈尊が苦行を始める前の修行についての記述)・仏像品・三災品・瞿曇氏累祖・鹿苑説法などの品名の記されている部分からなり、巻第三、四は品名が無く、『長阿含経』遊行経などに基づきながら、釈尊の説法、死について記している。『出定笑語』にも見られたが、周那の釈尊毒殺説をやや詳しく展開している。その後、『長阿含経』、『増壹阿含経』『中阿含経』『雜阿含経』から順に経文を抄出している。これらは、「仏祖生涯品」と呼ばれていたと推定されているが、『出定笑語』に述べられたことと内容的にほぼ一致しており、その資料的根拠を示したものと考えられる。

4.4 『密法修事部類稿』四巻

本書は文政5年(1822)頃の成立と推定されている。真言宗の秘密儀軌を抄録したものである。

5 平田篤胤の仏教批判の意義

以上、平田篤胤の仏教関係の著作の概略を紹介した。これによって、篤胤の仏教批判の内容がおおよそ理解できたと思う。篤胤は日本の古伝説を補うためと、その普遍性を論証するために、中国、インドの古伝を研究する必要があったこと、国学の宗教化にともなって、同じ土俵の競争相手とも言うべき仏教を厳しく批判する必要があったことなどを理由として、仏教の研究に取り組んだと思われる。その仏教批判はときに野卑とも言うべき点が少なからず見られるが、『印度蔵志』『印度蔵志稿』などを参照すると、篤胤の仏教研究はかなり本格的な深い研

シンポジウム「宗教間の共生は可能か」

究をしていることが判明する。

そして、篤胤の研究の具体的な内容としては、インド仏教史に関しては、小乗仏典でさえも釈尊滅後の弟子たちの手になるものが多いこと（とくに後世における釈尊の神格化を厳しく批判している）、言うまでもなく大乘仏典は後世の偽作であることを主張している。これは富永仲基、服部蘇門の説を受けたもので、珍しいものではないが、篤胤はさらに、後世の産物は価値が劣るという彼独自の価値観を適用して、大乘仏教よりは小乗仏教の方に価値があり、さらに仏教の創始される以前のバラモン教こそが古伝説を保持していて、仏教より尊い存在であることを主張している。

篤胤の仏教批判の中心的論点は、仏教が人間の自然の情に反するものであること、人倫的秩序を乱すものであることを批判することにある。これらの論点も珍しいものではないが、彼は彼の主張する御国風の立場から批判するわけである。彼の辛辣な仏教批判は墮落した仏教界に不満を持っていた庶民階層には拍手喝采を受けたであろうが、予想外にも、彼は仏教界の制度的改革にはまったく消極的だったことも見逃せない事実だと思う。

〔参考文献〕

1. 石浜純太郎・水田紀久・大庭脩『翁の文』（『日本古典文学大系 97・近世思想家集』所収、1966 年、岩波書店）
2. 脇本平也『日本の仏教 14・近代の仏教者』（1967 年、筑摩書房）
3. 水田紀久「『出定後語』と富永仲基の思想史研究法」（『日本思想大系 43・富永仲基・山片蟠桃』所収、1973 年、岩波書店）
4. 中村元『近世日本における批判的精神の一考察』（1949 年初出。『改訂版 近世日本の批判的精神』、『中村元選集』7 所収、1965 年、春秋社）
5. 西田長男「平田篤胤の学問自筆本「大毘婆沙論抜萃」を中心とするその印度学・仏教学を通じて」（『国学院雑誌』64-11・12、1963 年 11 月）
6. 三木正太郎「平田篤胤の仏教研究」（『皇学館大学紀要』6、1968 年 2 月）
7. 柏原祐泉「排仏論の発展」（圭室諦成監修『日本仏教史Ⅲ 近世・近代篇』所収、1967 年、法蔵館）
8. 松永材『平田篤胤の仏教観』（1944 年、風間書房）
9. 王頌「富永仲基及其批判精神」（中国北京大学哲学系、『哲学門』第 18 輯）

富永仲基と平田篤胤の仏教批判

-
- ¹ 『翁の文』 第一節。『日本古典文学大系 97・近世思想家集』（岩波書店、1966 年）547-548 頁を参照。
 - ² 同上、551-553 頁を参照。
 - ³ 同上、553 頁を参照。
 - ⁴ 『翁の文』 第 8 節を参照。
 - ⁵ 『日本古典文学大系 97・近世思想家集』 554 頁を参照。
 - ⁶ 『日本思想大系 43・富永仲基・山片蟠桃』（岩波書店、1973 年）12 頁を参照。
 - ⁷ 同上、105 頁を参照。
 - ⁸ 『翁の文』 第 14 節から第 16 節を参照。
 - ⁹ 『日本思想大系 43・富永仲基・山片蟠桃』 74 頁を参照。
 - ¹⁰ 同上、16 頁を参照。
 - ¹¹ 同上、28 頁を参照。
 - ¹² 同上、12 頁を参照。
 - ¹³ 詳しい紹介は、拙稿「出定後語—近世における仏教の思想史的研究—」（大倉精神文化研究所編『月例講話集』7 所収、1992 年 11 月、67-95 頁）を参照。
 - ¹⁴ 『日本思想大系 43・富永仲基・山片蟠桃』 19-20 頁を参照。
 - ¹⁵ 同上、23 頁を参照。
 - ¹⁶ 同上、24-25 頁を参照。
 - ¹⁷ 『日本思想大系 40・本居宣長』（岩波書店、1978 年）249 頁を参照。
 - ¹⁸ 長井真琴校註『出定笑語』（日本先哲叢書六、広文堂書店、1936 年）204 頁を参照。
 - ¹⁹ 柏原祐泉「排仏論の発展」（圭室諦成監修『日本仏教史Ⅲ 近世・近代篇』所収、法蔵館、1967 年）100-110 頁を参照。
 - ²⁰ 『出定笑語』その他の平田篤胤の仏教関連の著作の内容については、拙稿「平田篤胤と仏教」（『大倉山夏季公開講座Ⅱ』所収、1993 年 8 月、7-31 頁）を参照。特に『印度蔵志』については、拙稿「平田篤胤の『印度蔵志』と仏教研究の意義」（『大倉山論集』三七、1995 年 3 月、41-75 頁。『近世の精神生活』〔続群書類従完成会、1996 年 3 月、697-734 頁〕に再録）を参照。
 - ²¹ 長井真琴校註『出定笑語』13-14 頁を参照。
 - ²² 同上、60-61 頁を参照。
 - ²³ 同上、83-85 頁を参照。
 - ²⁴ 同上、132 頁を参照。
 - ²⁵ 同上、214-215 頁を参照。
 - ²⁶ 同上、250 頁を参照。
 - ²⁷ 同上、251 頁を参照。
 - ²⁸ 同上、371 頁を参照。

シンポジウム
「精神性に与える瞑想の効果」

「精神性に与える瞑想の効果」シンポジウム概要

渡辺 章 悟

2014年11月29日（土）、東洋大学白山キャンパス8号館125記念ホールにて、東洋大学国際哲学研究センター第3ユニットは、「精神性に与える瞑想の効果」というシンポジウムを開催した。はじめに、筆者が、「瞑想について、歴史性を踏まえた上で、それぞれの発題者に瞑想の意義と効果などを示していただき、さらに現代の瞑想が宗教性や地域性を超えた普遍的な広がりを持ちつつある現状を確認し、その根拠を参加者と討議しながら探ってゆく。このような瞑想の効果を考究することにより、多文化社会における共生の可能性を解明する一助としたい」という趣旨説明を行った。その後、3名による講演が順次なされた。各講演者のタイトルと要旨は以下の通り。

1. 番場裕之氏（日本ヨーガ光麗会会長）「ヨーガ派の瞑想～一境集中への架け橋～」。

『ヨーガ・スートラ』の行法には、身体感覚としての内部刺激を伴うものがある。読誦による声の振動、調気法による気道の摩擦感、坐法による姿勢維持にともなう身体感覚などである。この内部刺激は、散乱しやすい心を一境集中させる強い力となり、瞑想への手段となる。調気法によって息が丁寧に調えられると、心の情動を反映した乱れた粗い呼吸がなくなり、三昧へと導かれる。息が長く繊細に調えられると、鼻腔の最上部である上鼻甲介を通る。そこには嗅覚神経が密集していて、そのすぐ上が脳となる敏感な箇所である。嗅覚神経を刺激すると副交感神経が活性化され、心の情動は沈静し、瞑想に必要な準備が調えられる。これが、インド的調気が鼻孔呼吸を重視する理由である。

このように、内部刺激は心を一点に集中させる強い力となることから、瞑想の導入として積極的に活用することにより、現代の我々にも多大な恩恵をもたらすものと思われる。

2. 蓑輪顕量氏（東京大学教授）「上座仏教と大乘仏教の瞑想—その共通性」。

仏教の瞑想は止観と呼ばれる。止の基本は、心を一つの対象に結びつけることであり（三昧という）、その対象は業処と呼ばれた。一般的な業処は呼吸の入る息、出る息であり、その延長線上に出現する境地が禪那（ドゥヤーナ）と呼ばれ、それは心の働きの減尽に至るものである。一方の観（ヴィパッサナー）は、心の働きに注意を振り向けるように観察するものであって、念処に起源する。この時、言葉を用いずに観察できるようになると、判断、了別の働きを起こさずに認識することが可能となり、無分別と呼ばれる境地になる。上座仏教ではこの境地

シンポジウム「精神性に与える瞑想の効果」

に到達することで生じる心の転換が大事にされた。大乘仏教の瞑想も、基本は上座の瞑想と同じである。仏像を業処に用いる、見仏体験や言葉を繰り返す（念仏や題目など）などの変化は認められるが、心を一つの対象に結びつけて心の働きを静めていく、あるいは心の働き全てを気づいていくという観察の機能面から考えれば、ほぼ相違はない。

3. ケネス田中客員研究員（武蔵野大学教授）「アメリカにおけるマインドフルネス・ブーム—現代社会への影響とその意義—」。

仏教に基づくマインドフルネス瞑想は今や、仏教の壁、いや宗教の壁を超え、心理療法や医学の領域までも広まる目覚ましい発展を遂げている。心理療法では、患者が自分の問題を見つめ、向き合い、そして受け入れる有効な手段となっている。医療の分野では、痛みを軽減したり免疫を高めたりする効果が出ている。そして、一般にもストレス等の現代人の精神的な問題解決の突破口として、若い世代まで人気を呼んでいる。本発表ではアメリカにおけるマインドフルネス・ブームについて、その現代社会への影響と意義を考察した。

総合討論では発表者同士で意見が交わされ、また、会場からの質問にも丁寧な応答があった。閉会あいさつを宮本久義研究員（第3ユニット長）が行い、精神性のみならず身体性や社会性にまで広がりのある充実した討論内容であったとの総評がなされた。90名ほどの来場者のあるシンポジウムとなった。

ヨーガ派の瞑想

～一境集中への架け橋～

番 場 裕 之

はしがき

ヨーガの伝統が萌芽する紀元前七―六世紀頃をひとつの基点と考えると、『ヨーガ・スートラ』(YS)の完成はその千年以上後のことであり、その間にヨーガ派の伝統の中に様々な瞑想体系が取り入りこまれてくる。ヨーガ体系の原初の姿は、*Maitri-Upa.*に記される六支の体系であり、その影響を受けてのYSの八支(yoga-aṅga)であると考えられる^{*1}。

YSを概観すると、有想三昧(samprajñāta-samādhi)・無想三昧(asamprajñāta-samādhi)、有種子三昧(sabija-samādhi)・無種子三昧(nirbija-samādhi)、そして、八支のなかの後三支にあたる、凝念(dhāraṇā)、静慮(dhyāna)、三昧(samādhi)の三系統の瞑想体系が見える。

私はかつて、インダ的調気法と中国的呼吸法の相違について言及したが^{*2}、インド、中国、日本のそれぞれの文化圏で伝承、実践されてきたことの間には大きな違いがあることがわかった。たとえそれがインド発祥のものであっても、それを担う人々、民族性、地域が異なることによって次第に変化してきたからである。伝来、解釈、発展していく過程で様々な思想の流入と時代的変遷によって、思想、それに基づく実践が多岐にわたり変容してきたのである。このようにして、YSにも起源の異なる多様な瞑想体系が混在しているのである。

YSに説かれている瞑想への手段を検討した結果、瞑想への手段には、身体感覚としての内部刺激を伴うものとそうでないものの二系統あることが分かった^{*3}。内部刺激を伴うものは、読誦による声の振動、調気法による気道の摩擦感、坐法による姿勢維持にともなう身体感覚などである。これらの内部刺激は、散乱しやすい心を一境集中させる強い力となっていることが分かってきた。

本発表では、このような角度から、身体感覚としての内部刺激と瞑想の手段について、瞑想の手段であるとは明記されていない調気法について実践的に検討する。

瞑想の段階と種類

ヨーガ派の場合、瞑想による一定の境位をあらわすものとして、心作用の止滅(citta-vṛtti-nirodha)^{*4}があるが、それに至る瞑想的行法をあらわす代表的なものの例として、瑜伽(yoga)、

シンポジウム「精神性に与える瞑想の効果」

静慮 (dhyāna)、三昧 (samādhi)、定 (samāpatti) などが用いられる。先に述べたように、瞑想を主なテーマとする YS には、有想三昧・無想三昧⁵と有種子三昧・無種子三昧、それに八支など、三系統の起源を異にする複数の瞑想説が複合的に統合されている。

三昧自体には、対象が心像に残っている有想三昧、心像はなくなったが未だ潜在印象の残る無想三昧、有種子三昧、すべてが消え去った無種子三昧などいくつかの行程にわかれている。YS の瞑想説は、対象と心像の性質や潜在印象の有無などによって階梯分けされる心一境性への過程を表すプロセスであり、また、その状態を表す境位である。そのうち、無想三昧 (asamprajñāta-samādhi) は、他の行法との関わりで繰り返し触れられており、他の瞑想より存在感があるところから判断すると、なんらかの中心的位置づけとなっていると思われる。

この三体系の特徴を述べると、有種子・無種子のみが境位を詳細に説明していて、有想・無想と八支の瞑想は比較的総括的に説かれている。また、有想・無想と有種子・無種子の二体系はいずれも仏教の瞑想説との関わりが深いのに対して、八支の瞑想は、*Maitri-Upa.* の六支体系に類似が見られ、八支に説かれる体系が正統思想の伝統的な仕方を引き継いでいると同時に、瞑想説が詳細に発達する以前の原初的姿を反映していると理解できる。また、八支は段階的な実践と瞑想への展開を見据えた教則本的に構成されているのも特徴である。

また、静慮 (dhyāna)、三昧 (samādhi) などについて明確な規定なく同義語として明確な区別なく使用されてきた仏教に対して、YS では、凝念 (dhāraṇā)、静慮 (dhyāna)、三昧 (samādhi) が明確に概念規定されている。この三者は同一の対象に行われるので綜制 (saṃyama) と総称されるが、個々に見てみると、心を特定の場所に縛りつけるという凝念、縛り付ける対象としては、臍の輪、心臓の蓮華、頭蓋の光明、鼻の先、舌の先や外部の対象などとされている⁶。そして、その凝念と同一の対象に想念を専心するという静慮、静慮と同じ対象だけが顕れていて、本性が無くなったかのような三昧である。

八支における三昧は、綜制の過程から見れば最終段階、すなわち段階的な三昧の結果的な状態を表す境位である。「対象だけが顕れていて本性が無くなったかのように」という表現の仕方は、有種子三昧のなかの無尋定 (nirvitarkā-samāpatti) とまったく同じである⁷。

ウパニシャッドの伝統的な仕方を継承する八支の三昧 (samādhi) は、無種子三昧の外的部門⁸とされているところを見ると、YS の瞑想説は、伝統的なものの上に多様な起源の異なるものが取り入れられ、そちらが YS の主要な瞑想説へと位置づけられてきたものと理解できる。

瞑想の手段～三昧への架け橋～

YS には、瞑想の門戸をくぐるための直接的な手段がいくつか記される。瞑想の境位にはプロセス、過程としての側面と状態、結果としての側面がある。前者はその境位が次の境位への

ヨーガ派の瞑想～一境集中への架け橋～

前提や手段となる動的なものであり、後者は結果としての境地、状態を表す静的なものである。八支で見ると、外的とされる前五支が後三支の手段であり、後三支は一体として扱われると同時に、凝念は静慮の、静慮は三昧へのプロセス、過程となっている。

YSでは瞑想への架け橋と明記あるいは理解できる作法に、自在神祈念 (īśvara-praṇidhāna)、読誦 (svādhyāya) と坐法 (āsana)、調気法 (prāṇāyāma) などが示される。

[自在神祈念・読誦]

上記にあげた四種の手段のうちで、瞑想への直接的な手段として明記されるのは、自在神祈念と読誦である。自在神祈念によって三昧が成功⁹あるいは、自在神祈念によっても（無想三昧が起こる）といい¹⁰、自在神祈念と瞑想は深く関連づけられていることがわかる。

自在神祈念は、病氣、怠慢、疑念、無頓着、不精、放逸、妄見、[三昧の] 不獲得、階梯を維持できないことなど、三昧に対する障りを生じなくさせる効果がある¹¹。また、心の散乱 (citta-vikṣepa) をともなう苦、不満、手足の震え、入息・出息の粗い流れ等を回避するためには、特定の原理の修習 (eka-tattva-abhyāsa) が効果的とされるが¹²、Vācaspatimiśra はその特定の原理について、自在神祈念を挙げている¹³。ともかく、散乱状態を一境状態に導くには、特定の原理の修習が必須となる。

また、自在神祈念と関連して説かれるのが読誦である。読誦とは、聖句を低誦することであり、解脱へ導く聖典を学習することである¹⁴。Yogabhāṣya (YBh) では、聖句の口誦とその対象、意味を念想することによって心一境性が獲得されるとする¹⁵。つまり、自在神祈念によって無想三昧が導かれ、読誦によって心一境性が導かれるというのである。このように瞑想と関わりが明言される手段は自在神祈念と読誦のみであり、その他のものについては、文脈的に読み取らねばならない。

[行事ヨーガ (kriyā-yoga)]

また、自在神祈念と読誦に苦行 (tapas) を加えたものに、行事ヨーガ (kriyā-yoga) がある。YBh によれば、苦行は多様な業と煩惱が熏習したものを打破するのには欠かせない実践で、苦行なくしてはヨーガは成就しないとされる¹⁶。行事ヨーガは、無想三昧を導く自在神祈念と心一境性を導く読誦、そして業と煩惱を打破する苦行の総体であるが、これはまた、三昧の発現と煩惱を弱めることを目的としている¹⁷。これが専心されることによって、三昧智という炎によって焼かれた種子のように、諸煩惱を結実できないものとする¹⁸。

シンポジウム「精神性に与える瞑想の効果」

[坐法 (āsana)]

坐法は、その理想が堅固で且つ心地好いものであり^{*19}、それは、身心の力みを弛緩させ、無限なるものへの定・合一 (samāpatti) によって完成される^{*20}。その結果、苦と楽、涼と暑等の極端な状態 (dvamdva) に苦しめられることがなくなる^{*21}というのが YS での記述だ。YBh は 11 種類の坐法を紹介し、Tattvavaiśārādī (TV) や他の注釈書ではその実践方法を示している。

この中に、坐法が瞑想の手段であるという記述はないが、最終的な坐法の完成には無限なるものへの定・合一 (samāpatti) が必須とされている。これは、身体を震えさせる原因となる力みが除かれることと、心が無限なものと合一することが、坐法を完成させる^{*22}とする YBh の記述からも確認できる。つまり、坐法には座り方としての完成と定・合一 (samāpatti) による完成の二段階が示されていて、前者は安定、堅固さを強調し、坐の安定を確保することの重要性を述べる。そして、無限なるものとの定・合一という第二の手段を説いている。すなわち、坐法には「坐としての安定」と「合一による一境集中」という二面性と段階があるのである。それは、第三支の坐法に瞑想が強く意識されているということに他ならない^{*23}。

このように、坐を取ることと三昧に至ることとの間には、手段としての坐と結果としての三昧という関係と同時に、坐＝三昧という関係も透けて見える。坐と三昧の境界は表裏一体であり、坐を取ること自体が瞑想への架け橋であり瞑想そのものともなるわけである。

[調気法 (prāṇāyāma)]

YS を遡ること約千年ほど前に、Kāṭhaka-Upa. においてはじめてヨーガが明確に内面的修養法をあらわすようになり、そこでは知覚器官、マナス、ブッディの統御に尽くされた状態をヨーガと称し、それが最上最高の境地であるとされた。その後、Śvetāśvatara-Upa. において、呼吸の統御がインド精神史の上で明文化される。そこでは、驛馬を繋いだ車を御するようにマナスを抑制し、呼吸を統御し、調えつつ鼻孔から出息することが示された^{*24}。

YS でいう調気法 (prāṇāyāma) は、正しい坐法を体得したのちに、心の散乱をとまなう入息 (śvāsa) と出息 (praśvāsa) の粗い流れを絶つ (gati-viccheda) ための呼吸統御法である^{*25}。散乱を抑え込むことは、瞑想のプロセスとして必須の項目である。後に触れる TV の解釈のように、gati-viccheda を中世ハタ・ヨーガ的止息法 (kumbhaka) を想定して呼吸を止める止息や保息として理解されることもあるが、それは時代の変容であって、YS を見る限りでは、それは呼吸を止めることなく、入出息の粗い流れを絶つことである。

呼吸統御の方法として、YBh では、出息後におこる「外的な働き」(bāhya-vṛtti)、入息後におこる「内的な働き」(abhyantara-vṛtti)、この両者に依らず一度だけ特別な努力によっておこる「停止された働き」(satambha-vṛtti) をあげている^{*26}。これに対して、TV では、腹内の息を

ヨーガ派の瞑想～一境集中への架け橋～

空にして腹内の空気が外側に保持される出息法 (recaka) によって、あるいは外側の空気が内部に保持される入息法 (pūraka) によって、またあるいは、息を保つ止息法 (kumbhaka) によって入出息の粗い流れを絶つと表現を変えている²⁷。

この recaka, pūraka, kumbhaka は中世ハタ・ヨーガ的表現であり、古典ヨーガ体系の系譜のなかでは、TV になって初めて使われるようになる用語であることから、YS 本来の意味合いと合致しているかには疑問が残る²⁸。特に止息法 (kumbhaka) は止息や保息となり、YS のニュアンスとは温度差を感じるからである。

śvāsa と praśvāsa はそれぞれ一般的意味での入息、出息をあらわすが、これらは、心が散乱している時に存在し、三昧状態のときには存在しない²⁹。また、調気法実践時の息は、場所、時間、数によって把握され、さらに、外的な働き (bāhya-vṛtti) も内的な働き (abhyantara-vṛtti) も必要としない第四の働きがある³⁰。それは、呼吸統御の修習によって次第にヨーガの階梯を修得して心的境位が高まった際におこる状態で、その際は、場所、時間、数によって把握された外的な働きと内的な働きが不要となる。このようにして、次第にヨーガの段階を獲得することによって、散乱をともなう入息と出息の粗い流れがなくなっている状態を第四の働きという。

第三の静止した働きは、散乱をともなう入息と出息の粗い流れがない点では同じであるが、それは特別な努力をすることによっておこるもので、呼吸は場所、時間、数によって把握され長く微細に調っている。これに対して第四の働きは、散乱をともなう入息と出息の粗い流れを制御することによるヨーガの階梯を獲得することが原因であり、外的な働き、内的な働きが不要になったあとに、散乱をともなう入息と出息の粗い流れがないのが、調気法の第四の働きである³¹。

すなわち、YS の調気法 (prāṇāyāma) は、心の散乱をともなう入息と出息 (śvāsa-praśvāsa) の粗い流れを絶つ (gati-viccheda) ための実践であり、それを YS と YBh では外的な働き (bāhya-vṛtti)、内的な働き (abhyantara-vṛtti)、停止された働き (satambha-vṛtti) という手法によって、また TV では、出息法 (recaka)、入息法 (pūraka)、息を止める止息法 (kumbhaka) という手法によって、徐々に長く微細に呼吸を調えていくと述べたのである。そして心的境位が高まった際に、より次元の高い形で呼吸が調えられた状態となる。このことから、流れを絶つために satambha-vṛtti や kumbhaka などの止息は、プロセスの段階で手段として行われるが、流れを絶つこと (gati-viccheda) が止息や保息を意味するものではない。調気法とは、散乱をともなう入息と出息の粗い流れ (śvāsa-praśvāsa) を超越して心の散乱とともにある呼吸を質の高い状態へと導くための呼吸統御法なのである。

心が三昧状態にあるときには、散乱をともなう入息 (śvāsa) と出息 (praśvāsa) の粗い流れは存在しない³²。これは、呼吸面における散乱性の超越であり、三昧状態の心との深い関係性

シンポジウム「精神性に与える瞑想の効果」

を表している。その後、智慧を覆い隠していた煩惱が衰え、意 (manas) が凝念 (dhāraṇā) などに適合するようになるという。坐法と同様に、瞑想への手段とは明記されないが、文脈的には、調気法が第四の段階に到ったときに瞑想への入口となると理解したい^{*33}。

[吐息 (pracchardana) と止息 (vidhāraṇa)]

調気法とは別の箇所、呼吸統御の手段として吐息 (pracchardana) と止息 (vidhāraṇa) が示される。これは慈、悲、喜、捨の想念とともに、心の静澄 (citta-prasādana) を導く手段とされている^{*34}。YBh と TV では、吐息 (pracchardana) は、特別な努力によって、腹内の空気が両鼻孔からゆっくりと吐き出される (recyate) ものとされる。そして、止息 (vidhāraṇa) は調気法 (prāṇāyāma) とされる。更に出息された息と腹内にある息を抑制することであり、出息後に直ちに入息するものではないとしている。吐息と止息によって体内の空気が弱められたとき、心は確固たる境位を獲得するとしている^{*35}。

ここでは、少し実践的見地から捉えてみたい。吐息の特別な努力 (prayatna-viśeṣa) がどのようなものであるかは示されず不明であるが、止息 (vidhāraṇa) は調気法 (prāṇāyāma) とされるので、先に述べたように、心の散乱とともにある呼吸を質の高い状態へと導くための呼吸統御法と理解できるだろう。そこで、出息後に直ちに入息しないということは、止息 (vidhāraṇa) が止息法 (kumbhaka) のような息を「意識的に止める」ではなく、むしろ「自然と止まる」ことを表しているように思える。呼吸の実践の場合、「意識的に止める」と「自然と止まる」は全く違った意味を持っている。

出息し終わった後に次の入息まで自然と止まった状態、つまり、次の入息までに一定の「間」をおき、出息による弛緩を感じとることと関係があると思われる。自然と息が止まった息の流れの「間」があることで、身心の統一感をもたらし、意識が急速に内面化を実感できるからである。これは、呼吸による緊張や身体の動きが一切なくなった安息の状態である。出息は弛緩をもたらし、ゆっくりと出息してゆくことで心の静まりや平安を感じることができる。そこに「間」を感じることで、その感覚が無限に広がり続けていくような余韻を感じることができる。呼吸の「間」は、入息、出息に時間的空間的な拡がりや内面的深まりを生み出すのである。

おそらく、止息 (vidhāraṇa) は、吐息 (pracchardana) の後にそうした「間」を自覚することを意味するのではなかろうか。このように捉えると、止息 (vidhāraṇa) は散乱をとまなう入息と出息 (śvāsa-praśvāsa) の粗い流れを超越していくための呼吸統御法、すなわち調気法であるという記述には合点がいく。

ただ、果報の視点からみると、八支の調気法 (prāṇāyāma) が智慧を覆い隠していた煩惱が衰え、意が諸々の凝念などに適合するようになるとするのに対して、吐息 (pracchardana) ・止

ヨーガ派の瞑想～一境集中への架け橋～

息 (vidhāraṇa) は心の静澄 (citta-prasādana) の修得であって、前者の方がより高位の行法と理解できる。

瞑想と調気法～身体からの内部刺激～

上記で見てきた瞑想の手段を総括すると、自在神祈念 (īśvara-praṇidhāna) は心の散乱をとまなう諸々の原因を回避させて無想三昧を導き、読誦 (svādhyāya) は心一境性をもたらす。これに苦行を加えた行事ヨーガ (kriyā-yoga) は三昧を発現させ、諸煩悩を非常に弱くするというものだった。そして、坐法 (āsana) と定・合一 (samāpatti) とは表裏一体であり、坐を取ることがその手段でもあり瞑想そのものとも理解できた。

調気法 (prāṇāyāma) においても、心の散乱をとまなう入息と出息の粗い流れを超越する手段であり、それによって煩悩が衰え、禪定三昧の実践に耐える環境を調える。YBh では、調気法はすぐれた苦行であり、それによって不浄が浄化され、智慧が明るく輝くものと説いている^{*36}。止息 (vidhāraṇa) には「間」を自覚する重要な意味合いが見出せた。ただ、智慧を覆い隠していた煩悩を萎えさせ、禪定三昧への確実な段階を作り上げるのに不可欠なものとされながら、自在神祈念や読誦に見られるような直接的に瞑想に繋がる手段とは記されることはなかったが、調気法の実践も粗い息づかい (śvāsa-praśvāsa) の流れを絶つための特定の原理の修習と理解できた。

はしがきで触れたように、瞑想への手段とされるものには、身体感覚としての内部刺激を伴うものとそうでないものの二系統に分けられる。そして、この内部刺激は、散乱しやすい心を一境集中させる強い力となり、瞑想への手段となっている。それは、読誦による声の振動、調気法による気道の摩擦感、坐法による姿勢維持にともなう身体感覚などである。

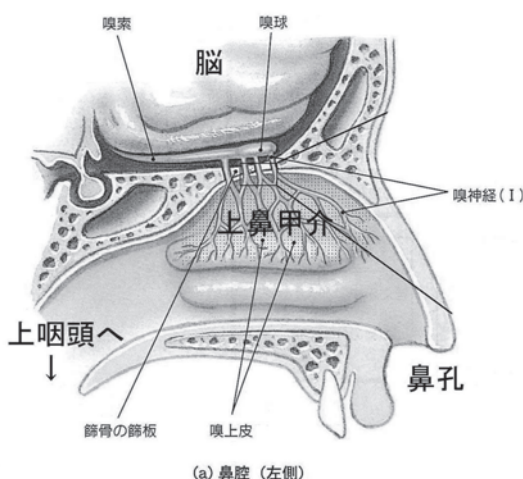
自在神祈念が念による集中であるのに対して、読誦は、呼吸とともに音声媒体となり、胸部、頭部に響く声の振動をとまなう。調気法は、気道を通過する息による内部刺激と腹部や胸部が連動する身体感覚がある。鼻孔による入出息を原則とするインダ的調気法では、息は鼻孔―鼻甲介―上咽頭を経て気道へと入息し、その逆の経路を経て出息する。特に繊細でゆっくりとした鼻孔出息であれば、息の流れがより刺激の強く沈静効果の高い最上部の上鼻甲介を通り、頭蓋に響くような感覚を得ることができる。図のように^{*37}、この箇所は脳に近く敏感であり、嗅覚の神経が集中している。ここを息が通ることによって副交感神経を刺激することができる。副交感神経の活性は情動のない沈静感を体感するには必須の要件なのである^{*38}。

息の粗い流れをなくすという調気法の理念は、このようなことが関連していると考えられる。つまり、息の流れが粗く速いと上鼻甲介を通ることはほとんどない。このことは、淡いかすかな薫りを嗅ぐときには、ゆっくりと入息しないと感じにくいところからもわかる。上鼻甲介や

シンポジウム「精神性に与える瞑想の効果」

嗅覚の神経を刺激した際の独特の感覚は、まさに身体感覚としての内部的刺激そのもので、散乱していた心であっても、否応なくその感覚のみを捉えてひとつの対象に心が固定された集中状態、つまり凝念となり、三昧への準備が調うものと考えられる。

前述のように、調気法は瞑想への手段とは明記されないが、第四の段階に到ったときが瞑想への入口となると理解できる点、それを粗い息づかい (śvāsa-praśvāsa) の流れを絶つための特定の原理の修習 (eka-tattva-abhyāsa) と理解できる点、そして、内部刺激による身体感覚が一境集中への架け橋となると捉えられる点、これら三点のことから調気法 (prāṇāyāma) は瞑想の手段としての非常に効果的な手段であると考えられる。



内部刺激の時代的変遷～むすびにかえて

内部刺激の強さという視点で見ると、YSの実践よりも中世ハタ・ヨーガのそのほうが、より強力なものとなっている。そして、現在広く行われている現代ハタ・ヨーガは、身体の条件付けとして積極的なアーサナを行うのが特徴であるが、その動的な内部刺激はさらに強力なものとなり、心を特定の対象に縛り付ける凝念 (dhāraṇā) の手段としても、一層効果的に一境集中へと誘うこととなる。

ただ、現代ハタ・ヨーガは、20世紀前半にクヴァラヤーナンダやクリシュナーマーチャリヤ等によって、中世ハタ・ヨーガや西洋の体操の要素との習合から発展したものである³⁹。したがって、アーサナを積極的に行うという要素は古典期にはなかったものであり、内部刺激による身体感覚の捉え方も多分に違ったものだと考えられる。

YSの時代には少なかった身体的アプローチが随時加味されて現代に至るのであり、古典期

ヨーガ派の瞑想～一境集中への架け橋～

の内部刺激はより繊細で微妙なものであったに違いない。ただ、YS の読誦、坐法、調気法などの瞑想の手段は、意識性や念による他の手段による集中よりも力強く、具体的であったと考えられる。

^{*1} yoga-aṅga は YS では八支であるが、六支で説くものも多い。八世紀後半の *Guhyasamāja-Tantra* でも、pratyāhāra、dhyāna、prāṇāyāma、dhāraṇā、anusmṛti、samādhi の六支瑜伽として説かれている。この他、*Maitri-Upa.6-18*、*Yogacūḍāmaṇi-Upa.1-2*、*Gorakṣaśataka 4* などでも六支の体系を示している。このように多くの体系で様々な文献で yoga-aṅga が説かれ、系統や時代の違いによって独自の意味合いをもたせた幾つもの aṣṭa-aṅga が存在していた。

Allgemeine Geschichte der Philosophie 1-2 / Paul Deussen, F.A. Brockhaus, 1919, Leipzig pp.347～348.

^{*2} 拙稿「インドの調気法と中国的「呼吸法」」『東洋学研究』第 49 号、2012 年 3 月。

^{*3} この他に、無想三昧の手段として、信仰 (śraddhā)、努力 (vīrya)、念想 (smṛti)、三昧 (samādhi)、真智 (prajñā)、強い熱情 (tīvra-samvega) 等が挙げられるが、いずれも内部刺激を伴うとは考えられない。

^{*4} *yogaś citta-vṛtti-nirodhaḥ* // YS1-2

^{*5} YS と YBh は、思想根拠が微妙に異なっており、asamprajñāta という表現は YS では使われない。YS と YBh を無条件に一体のものと見なすことは危険である (金倉圓照「ヨーガ・スートラの成立と仏教との関係」『印度學佛教學研究』1(2), 259-268, 1953)。YBh の解釈中心とした禪定観については、遠藤康「ヨーガの神秘体験と知識(2): asamprajñata-samadhi 覚え書き」『愛知文教大学比較文化研究』2 巻、2000 年、pp.9-26 に詳しい。

^{*6} *nābhicakre hṛdaya-puṇḍarīke mūrdhni jyotiṣi nāsikāgre jihvāgra ity evam ādiṣu deśeṣu bāhye vā viṣaye cittasya vṛtti-mātreṇa bandha iti dhāraṇā* // YBh3-1

^{*7} *smṛti-pariśuddhau svarūpa-śūnya iva arta-mātra-nirbhāsā nirvitarkā* // YS1-43

tad-eva artha-mātra-nirbhāsaṃ svarūpa-śūnyam iva samādhiḥ // YS3-3

^{*8} *tad api bahir aṅgaṃ nirbijasya* // YS3-8

^{*9} *samādhi-siddhir īśvara-praṇidhānāt* // YS2-45

^{*10} *īśvara-praṇidhānād vā* // YS1-23

^{*11} *tataḥ pratyak-cetanā-adhigamo 'py antarāya-abhāvaś ca* // YS1-29

vyādhi-styāna-samsāya-pramāda-alasya-avirati-bhrānti-darśana-alabdha-bhūmikatva-anavasthitatvāni citta-vikṣepās te 'ntarāyāḥ // YS1-30

^{*12} *duḥkha-daurmanasya-aṅgam-ajayatva-śvāsa-praśvāsā vikṣepa-saha-bhuvah* // YS1-31

tat-pratiśedha-artham eka-tattva-abhyāsaḥ // YS1-32

^{*13} *ekam tattvam īśvaraḥ prakṛtatvād iti* // TV1-32

^{*14} *svādhyāyaḥ praṇava-ādi-pavitṛṇāṇaṃ japo mokṣa-śāstra-adhyayaṃ vā* // YBh2-1

^{*15} *tad asya yoginaḥ praṇavaṃ japataḥ praṇava-artham ca bhāvayataś cittam ekāgraṃ saṃpadyate* // YBh1-28

^{*16} *na-atapasvino yogah sidhyati / anādi-karma-kleśa-vāsanā-citrā pratyupasthita-viṣaya-jālā ca aśuddhir na antareṇa tapaḥ saṃbhedaṃ āpadhyate iti tapasa udānam* // YBh2-1

^{*17} *samādhi-bhāvana-arthaḥ kleśa-tanūkarāṇa-arthaś ca* // YS2-2

^{*18} *sa hy āsevyamānaḥ samādhiṃ bhāvayati kleśāṃś ca pratanū karoti / pratanūkṛtān kleśān prasamkhyāna-agninā dagdha-bīja-kalpān aprasava-dharmaṇaḥ kariṣyati-iti* // YBh2-2

^{*19} *sthira-sukham āsanam* // YS2-46

^{*20} *prayatna-śaithilya-ananta-samāpattibhyām* // YS2-47

^{*21} *tato dvamḍva-anabhighātāḥ* // YS2-48 極端な状態 (dvamḍva) は、苦行 (tapas) によって耐えるべき

シンポジウム「精神性に与える瞑想の効果」

ものとして説かれているものであるが、坐法が完成することによってそれを超越することを考えると、坐法の完成によって、苦行では目的とされた煩惱の破壊 (kleśa-sambheda) と心の静澄 (citta-prasāda) も獲得していると理解できる。

*22 *prayatna-uparamāt sidhyaty āsanam yena na aṅgam ejayo bhavati / anante vā samāpannam cittam āsanam nirvartayati iti* // YBh 2-47

*23 坐禅における坐とその精神性を対比した逸話がある。『正法眼藏』『三昧王三昧』によると、
 驀然トシテ盡界ヲ超越シテ。佛祖ノ屋裏ニ大尊貴生ナルハ。結跏趺坐ナリ。一略一佛祖ノ堂奥ニ箇中人ナルコトハ。結跏趺坐ナリ。佛祖ノ極之極ヲ超越スルハ。タタコノ一法ナリ。
 と坐こそ重要性と意味の重点が置かれており、結跏趺坐こそが坐禅であると述べている。また、巻末の部分では

初祖ノ命脈。タタ結跏趺坐ノミナリ。初祖西來ヨリサキハ。東土ノ衆生。イマタカツテ結跏趺坐ヲシラサリキ。祖師西來ヨリノチ。コレヲシレリ。シカアレハスナハチ一生萬生。把尾收頭。不離叢林晝夜祇管跏趺坐シテ。餘務アラサル。三昧王三昧ナリ。

初祖の菩提達磨尊者が西來したことで結跏趺坐がもたらされ、東域の人々も結跏趺坐をするようになったと伝えている。道元禪師のいう坐禅とは、もっぱら坐の一字のみに重点があり、結跏趺坐することこそが三昧王三昧なのであって、坐禅とはすなわち結跏趺坐であると解している。『止観の研究』pp.26-27.

*24 *prāṇān prapīḍyeha saṃyukta-ceṣṭaḥ kṣiṇe prāṇe nāsikayā-ucchvasita / duṣṭāśva-yuktam iva vāham enaṃ vidvān mano dhārayetāpramattaḥ* // Śvetāśvatara-Upa.2-9

*25 *tasmin sati śvāsa-praśvāsayor gati-vicchedaḥ prāṇāyāmaḥ* // YS2-49

*26 *yatra praśvāsa-pūrvako gaty-abhāvaḥ sa bāhyaḥ / yatra śvāsa-pūrvako gaty-abhāvaḥ sa ābhyantaraḥ / tṛtīyaḥ stambhava-vṛttir yatra ubhaya-abhāvaḥ sakṛt-prayatnād bhavati* // Ybh2-50

*27 *recaka-pūraka-kumbhakeṣu asti śvāsa-praśvāsayor gati-viccheda iti prāṇāyāma-sāmānya-lakṣaṇam etad iti / tathāhi ---- yatra bāhyo vāyur ācamya antar dhāryate pūrake tatra asti śvāsa-praśvāsayorgati-vicchedaḥ / yatra api kauṣṭhyo vāyur virecya bahir dhāryate recake tatra asti śvāsa-praśvāsayor gati-vicchedaḥ / evaṃ kumbhake 'pi iti* / TV2-49

*28 『解説ヨーガ・ストラ』佐保田鶴治 平河出版社、1988年、p.114.

*29 *prāṇo yad bāhyam vāyur ācāmati sa śvāsaḥ / yat kauṣṭyam vāyur niḥsārayati sa praśvāsaḥ / ete vikṣepa-sahabhuvo vikṣipta-cittasya ete bhavanti / samāhita-cittasya ete na bhavanti* // YBh1-31

*30 *bāhya-abhyantara-viśaya-ākṣepī caturthaḥ* // YS2-51

*31 *deśa-kāla-saṃkhyābhir bāhya-viśaya-paridrṣṭa ākṣiptaḥ / tathā ābhyantara-viśaya-paridrṣṭa ākṣiptaḥ / ubhayathā dirgha-sūkṣmaḥ / tat pūrvako bhūmi-jayāt krameṇa ubhayor gaty-abhāvaḥ caturthaḥ prāṇāyāmaḥ / tṛtīyas tu viśaya-ālocito gaty-abhāvaḥ sakṛd-ārabdha eva deśa-kāla-saṃkhyābhiḥ paridrṣṭo dirgha-sūkṣmaḥ / caturthas tu śvāsa-praśvāsayor viśaya-avadhāraṇāt krameṇa bhūmi-jayād ubhaya-ākṣepa-pūrvako gaty-abhāvaḥ caturthaḥ prāṇāyāma ity ayaṃ viśeṣa iti* // YBh2-51

*32 *samāhita-cittasya ete na bhavanti* // YBh1-31

*33 *tataḥ kṣiyate prakāśāvaraṇam* // YS2-52, *dhāraṇāsu ca yogyatā manasaḥ* // YS2-53

*34 *pracchardana-vidhāraṇābhyam vā prāṇasya* // YS1-34

*35 *kauṣṭhyasya vāyor nāsikā-putābhyām prayatna-viśeṣād vamaṇam pracchardanaṃ, vidhāraṇam prāṇāyāmas tābhyām vā manasaḥ sthitiṃ sampādayet* // YBh1-34

pracchardanaṃ vivṛṇoti --- kauṣṭhyasya iti / prayatna-viśeṣād yoga-śāstra-vihitād yena kauṣṭhyo vāyur nāsikā-putābhyām śanai recyate / vidhāraṇam vivṛṇoti --- vidhāraṇam prāṇāyāmaḥ / recitasya prāṇasya kauṣṭhyasya vāyor yad āyāmo bahir eva sthāpanam na tu sahasā praveṣanam / tad etābhyām pracchardana-vidhāraṇābhyām vāyor laghū-kṛta-śarīrasya manaḥ sthiti-padaṃ labhate / TV1-34

ヨーガ派の瞑想～一境集中への架け橋～

^{*36} *tapo na param prāṇāyāmāt tato viśudhir malānām diptiś ca jñānasya / YBh2-52*

^{*37} 井上貴央訳『カラー人体解剖学 構造と機能:ミクロからマクロまで』西村書店、2003年、p.366. 一部加筆修正。

^{*38} 拙稿「日本人の呼吸観～古典から現代的解釈に臨む～」『東洋学研究』第50号、2013年3月。

^{*39} 伊藤雅之「現代ヨーガの誕生～身体文化におけるグローバルとローカル～」『体育の科学』62巻5号、2012年、pp.349-354、伊藤雅之「現代ヨーガの系譜～スピリチュアリティ文化との融合に着目して～」『宗教研究』84巻4号、2011年、pp.417-418.

上座仏教と大乘仏教の瞑想

—その共通性

袁 輪 顕 量

はじめに

上座仏教の中に伝えられた瞑想をまず簡単に触れたいと思います。その基本は心の働きを静めていくサマタ（止）と、ありのままに観察していくヴィパッサナー（観）とに区分されています。その方法はインダス文明から継承されたものと推測されますが、心の働きを何か一つの対象に結びつけることが基本となりました。それはまさしく体験の知でありました。心を何かに結びつけることはヨーガと呼ばれますが、インド哲学のヨーガ学派の聖典である『ヨーガ・スートラ』には、「心作用の抑制がヨーガである」と定義されています。これは何か対象に心を結びつけ、心の働きを静かにしていったことを意味します。

さて、釈尊も、このような心の働きを静める観察法を、悟りを開かれるまでの修行時代に行っています。ウッタカラマブッタ仙には「なにものもない」のだと感じられるだけの境地（無所有処）を、アーラーラ・カーラマ仙には「微細な働きだけが残った」境地（非想非非想処）を教わり、自ら難なく体験したと伝えられています。

この二つは、心を静める観察法の9段階の一つとして位置づけられました。大事な点は、心を何か一つのものに結びつけることにあります。これを仏教ではサマーディ（三昧）と呼びました。かの有名な玄奘三蔵は、心を一つの対象に結びつけること（心一境性）と訳しています。

さて、一番簡単な方法は、入る息、出る息に心を結びつけることです。この方法は、入息出息の観察と呼ばれ、もっとも基本的なのですが、人間の心は何か考えることが仕事と見えて、実際にはすぐ様々なものごとを考えてしまいます。言うは易く行うは難しの典型でしょうか。心がどこかに飛んで入ってしまったとしても気がついて、またもとの観察の対象に戻って観察します。（戻らなくてもよいから、それを観察し続けるという方法もあります）練習を繰り返している内に、心は次第に静かになり、やがて何かを探し求める気持ちと、喜びと安楽な気持ちが生じる段階へと至ります。この段階がジャーナ（禅定）と呼ばれますが、最終的には心にかなる働きも生じない、滅尽定と呼ばれる境地に至ります。これで輪廻の問題は解決か…というと、実はそうでもありません。

定の境地に入っている最中は良いのですが、普通の状態にもどれば、前と同じようにさまざ

上座仏教と大乘仏教の瞑想—その共通性

まな心の働きが生じます。そこでお釈迦様は、苦しみ、悩みを越える別の方法があるに違いないと考えて、少し方向性を変えた心の観察法へと、さらに歩を進めました。これが、現在、上座仏教でヴィパッサナー（観）と呼ばれる観察法になりました。

しかし、その実体は、パーリ語で書かれた仏典になりますマハーサティパッターナスuttaを見てみますと、サティパッターナ、すなわち念処と呼ばれた観察の方法であることが知られます。基本的に、現在、観と呼ばれているものは、パーリ仏典の中に登場する、念処であると言って良いと思います。

心の働きを観察するときの心を結びつける対象はカンマッターナ（業処）と名付けられました。この業処は、初期には四つに分類されていました。身体の動き（身）、苦楽などの感受（受）、心の働き（心）、誰もが持つ心の働き（法、一般には五蓋と五蘊）の四つです。身体の中には、呼吸も入れば運動も入ります。運動は珍しく思われるかも知れませんが、歩く動作を初めとして、全ての動作が同じように捉えられる対象として扱われました。目の前に円盤のようなものを置いて、それに心を結びつけることも行われていることが確認されています。心を何かの対象に結びつけるという基本的なところから見れば、それは何でも可能であったはずで、やがて、言葉もその対象として使われるようになりました。短い言葉を唱えることも、文章に心を結びつけることも、基本的には同じ事であったと位置づけることができます。東アジア世界で盛んに行われる称名念仏や唱題にも、そのような機能があると理解されます。

さて、次に観について、もう少し詳しく見てみましょう。観とは観察することです。ヴィパッサナーと呼ばれ、心の働きすべてを見ることを行っています。その方法は、止の時とほとんど変わりませんが、注意すべきところは、観察の対象の業処が一つに限定されないことです。

そもそも観という言葉は、動詞の形で出てくるのが最初であったようです。ウパニシャッド文献の中には、「AをBと見なす」というような用例が登場しますが、このような観察の方法は、仏教のなかにも伝えられたと考えられます。後に大乘の世界で大切にされる「世界はすべて空なるものである」と繰り返し観察する、空観と呼ばれる方法などは、この延長線上で考えられます。これは、実は、心を一つの対象としての文章に結びつけていることになりますので、機能的には「止」の働きに他なりません。

では、止と対比されたときの観とはどのようなものなのでしょうか。

一つは、目覚めに結びつく観察と言えば良いと思われますが、観察が「名色の分離」に進むときには観と呼ばれるようです。名色の分離というのは、捕まえられている対象と、捕まえている心の働きに分離されることを意味します。たとえば、呼吸の観察で、入る息、出る息と気づいていたときに、「風のような空気の流れがあって、それが気づかれる対象になっている、気づいているのは心の働きであって、名前を付けているようなものだ」と感じ取られる瞬間が

シンポジウム「精神性に与える瞑想の効果」

訪れますが、これが名色の分離です。この時の「名」は、まさに言語機能でして、判断、了承、分別をする心の働きです。ここでは、色は捉えられる対象であって、すがた、形です。

実は、ここから心の微細な働きを区分する方向の観察が可能になります。そして、五蘊と呼ばれる心の働きが見て取られるようになります。それは、私たちが何かを認識するというのは、外界の刺激を受けて、心の中に捕まえられる対象としての影像ができて、それを「何々だ」と判断しているのだということが明らかにされることでもあります。

さて、ここで問題となるのは、「何々だ」と判断する心の働きです。この働きの生じる直前には、過去からの記憶や学習の働きが、何らかの影響力を及ぼしていると捉えられるのですが（でなければ判断はできませんので）、とにかく、捉えられる対象が心に描かれて、それに言語機能が働いて、何々だという判断を起こしているのです。実は、この「何々だ」という判断、了承、分別の働きがくせ者で、この働きから私たちは、次なる心の反応を引き起こすのだと捉えられていたのです。

たとえば、人から悪口を言われたとしましょう。まず言われた内容を理解し悪口だという判断が起きます。そして「いやだな」と嫌悪、あるいは「何を」と怒りの気持ちがこみ上げてきます。このような反応を起こすのが我々の日常です。ですから、日常の悩み苦しきは、この判断、了承、分別の働きから生じることになります。スッタニパータの中にも、「識別作用から悩みや苦しみが起こる、識別作用のない人には悩み苦しみが無い。」の言及が見えます。

では、どのようにすれば、識別作用、すなわち判断、了承、分別の起きないような状態が出現するのでしょうか。ここにヴィパッサナーの真骨頂があると考えられるのですが、それは、五官で感じ取っていること全てを、気づきの対象とすることでありました。ただし、ここには少し注意が必要で、気づくときに、言葉を使って気づくのか、言葉を使わないで気づくのか、二つの方法が存在しています。言葉を使わないで気づくときには、心を振り向ける、または注意を振り向けるという言った方が相応しいのですが、これこそがまさにヴィパッサナー観と呼ばれるものになっているのです。

ことばを使わないで気づくことができると主張したのが仏教者たちなのですが、とにかく、五官で感じ取っていることをすべて対象として気づきます。止の時には、一つの対象を気づくことに専心することで心が静まっていきましたが、観では、複数の対象を次々と気づきます。究極は、身体で感じ取っている、感覚機能すべてを対象にして、心を振り向けることができるようになれば、判断、了承、分別の生じない、でも、見たり聞いたり認識は存在している、不可思議な状態が生まれてきます。これが無分別と呼ばれる境地になります。この時、私たちは、月並みな表現ですが、世界との間に差別のない感覚を体験します。自他の一体化といってもよいのですが、この時、自己中心的な考え方を脱却し、他者に対する慈しみの心が自然

上座仏教と大乘仏教の瞑想—その共通性

に起きてくると言います。

さて、観の方法においては、この注意を振り向けること（気づきと入っても良いのですが）がもっとも大事な点になります。現代、仏教の瞑想としてはやりになって居ますマインドフルネスという言葉は、実は、これを表したものです。

ところで、日常の生活の中では常に言葉が働いており、気づくときにも、ことばが介在しています。そのときにも、気づきは可能であり、判断、了承、分別を気づくことができます。たとえば、痛みであれば「痛み」、かゆみであれば「かゆみ」と気づくことができます。このように気づければ、同じように、次なる感情を起こして、それに支配されることは少なくなっていくます。つまり顔をしかめたり、ひっかいたり行動とは、一線を画せるようになります。

ここに観の現実的な効能が存在します。つまり、日常において起こしている感情も、気づきの対象とすることで、その感情に支配されることから、少しずつ離れていけるようになるのです。

それは、心が判断、了承、分別のところで、一度止まることをも意味します。釈尊の言葉で言えば、「第二の矢がない」になりましょうが、いやな言葉を聞いても、その言葉を理解するだけに留まり、いやな気持ちを起こさない、美しいものをみても、美しいと感じるだけで、手に入れたと思い悩むようなことはなくなっていくます。ここには明らかに、悩み苦しみからの脱却が可能になっています。

なお、インド世界では、観察の対象は、四念処と言われ、身体の動き（身）、苦楽の感受（受）、心に生じる働き（心）、誰もがもつ心の働き（五蓋や五蘊）に分類されましたが、中国世界では、新たな区分けが生じました。これは後述します。

いずれにしろ、観の練習によって、自らの心を、悩み苦しみを起こさないように調べていくことを目指したのです。厳密に言えば、苦楽双方を乗り越えようとしたのですが、実際、そのような心に調え上げるのは容易なことではありません。パーリ仏典の中でも、様々な感情や苦楽がなくなるとは述べず、そのような心の働きが生じて、「それに耐えられるようになる」と述べています。ここに、人間の心のありようを深く追求し、現実に立脚した仏教の深みがあるように思います。

1 大乘の瞑想

ここまで、上座の瞑想を概観してきましたが、今度は、大乘仏教における瞑想を概観してみたいと思います。大乘仏教の瞑想を知るための資料は、古来、知られている初期の観仏經典および禪觀經典を見るのが一番の正統的な方法だと思います。観仏經典というのは『観仏三昧海經』（仏陀跋陀羅（359-429）訳）『観弥勒菩薩上生兜率天經』（沮渠京声（5世紀）訳）『観普

シンポジウム「精神性に与える瞑想の効果」

賢菩薩行法経』（曇摩蜜多（356-442）訳）などを指し、禅観経典と言われているものは『達摩多羅禅経』（仏陀跋陀羅訳）や『坐禅三昧経』（鳩摩羅什（344-413）訳）などです。

上座仏教と大乘仏教の瞑想の間には、何か相違があるのではと考えておられる方がおられると思いますが、基本的な原則は上座仏教の瞑想と変わらないようです。結論的なことを言ってしまうと、大乘仏教でも、基本的には止や観の伝統がそのまま生きていっていると言って良いと思います。では、大乘仏教の瞑想の特徴というようなものはないのでしょうか。心を一つの対象に振り向けること、すなわち三昧の原則はそのまま適用されていますし、心の働きを静める方向での瞑想である止の場合は、同じように一つの対象に心を結びつけています。「観」の場合も、同様です（対象とするものは業処と呼ばれてきましたので、ここでも業処と呼びたいと思います）。ですから、業処を選んで心を振り向けるという点では全く異なりません。

しかし、業処にどのようなものを用いるのかという視点から考えると、新しい展開があったことも確かです。さらには東アジア世界に仏教伝来以前から存在した、気を鍛錬する呼吸法との類似性などもあって、新たな要素が仏教の修行法の中に入り込んできました。それでは、業処の展開と、東アジア世界の新たな要素という二つの視点から、大乘仏教の瞑想を概観してみたいと思います。また最後に、大乘仏教の後期に登場する密教の瞑想や日本の瞑想についても少し触れてみたいと思います。

2 新たな業処

① 仏の姿が観察の対象となる

まず大乘になってからの業処の展開という視点から考えてみましょう。業処の種類は、上座仏教の場合は、『清浄道論』 *Visuddhimagga* に紹介される 40 種類の業処が代表的なものです。その中に「随念の修習」と言われるものが出てきますが、最初に登場するものは仏の十号です。仏の異称である十号を心の中に思い浮かべ、確認するというのが存在します。しかし、仏を思念することであるとしても、そこには仏の姿そのものを思念するという形式は存在しませんでした。ところが、大乘の瞑想になりますと、仏の姿そのものを思念するという形式が登場します。十号という具体的な言葉を心の中に思い浮かべる対象として用いる形式から、大きな飛躍を起こし、仏そのものの姿形を心の中に思念するというものが登場します。

これは仏の姿・形が、心を振り向ける対象として用いられることになったことを意味します。言葉から具体的な形象に、業処が変化したということです。その最初期のものを伝えていられると考えられる経典が、観仏経典と言われる経典の代表格である『般舟三昧経』です。『般舟三昧経』は、仏が行者の心中に立ち現れると説く経典で、紀元前 1 世紀頃に成立したのではないかと考えられています。初めて仏の姿が心の中に現れると説くのですが、それは仏の姿の特徴を、

上座仏教と大乘仏教の瞑想—その共通性

心を振り向ける対象としてすなわち業処として用いた經典であると言えます。また、その成立の地も中央アジアであると考えられています。經典の巻上では次のように出てきます。

仏に向かつて念ずる意は乱れず、智慧を得て精進を離れず、善知識と共に空を行じ、睡眠を除いて（中略）この行法を保つので、三昧を致せば、すなわち三昧を得て、現在の諸仏は、悉く前に在りて立つ。（大正一三、九〇四中～九〇五上）

そして、具体的な事例として、西方の阿弥陀仏を念じることが示されるのですが、其の中に仏の身体には「三十二相有りて悉く具足し、光明は徹照して端正なること比ぶるもの無し（大正一三、九〇五中）」と念じなさいと示されます。すなわち仏の具体的な姿を心に思い浮かべることが行われています。

具体的な仏の姿、形が要求されるようになりますと、実際に、仏の姿、形を作るようになるのは当然予想される展開です。これが仏像を作り始めるようになった起源の一つと考えられます。もっともどちらが先かは、鶏と卵のような関係で明確にはできません。

ただ仏像が作られるようになった時期は、美術史の研究では紀元後1世紀頃と考えられていますので、おそらく止の瞑想の業処として、仏の身体的な特徴が対象にされるようになった時期の方が、早かったのではと思われます。

仏の姿そのものを業処として使用する瞑想の方法は、次第に東に伝わっていきます。その中でまた新たに仏の姿かたちだけではなく、仏の住まわれておられる浄土の様子も、業処として用いる經典が登場します。その代表的なものが『観無量寿経』です。

『観無量寿経』では十六想観という瞑想の対象が紹介されます。日想観、水想観、地想観、樹想観などが登場しますが、それは、日没の太陽、西方の一切が水であること、阿弥陀の極楽国土を観ること、極楽に生えている樹木、茎、枝葉、果実に専心することなどを指しますが、それは、明らかに心の中に思い浮かべ、そこに心を集中させていく方法です。『清浄道論』の中に「遍による三昧」というのが有り、「地が遍満するとみる三昧」「水が遍満するとみる三昧」などが紹介されていますが、日想観、水想観などは、上座仏教の伝える「遍による三昧」の延長線上にあり、次の国土、樹木想は、心を結びつける対象を限定的にしているだけと考えて良いでしょう。

ただし、気をつけなければならない点は、經典の中には、日想観などと「観」という文字が使われていますが、実際に行っていることは、心を結びつける対象すなわち業処は一つですので、機能的には止の働きであり、ヴィパッサナーvipassanāの意味を持つ「観」ではないということです。ここには注意しなければなりません。インドの仏典が古典漢文に翻訳されたとき

シンポジウム「精神性に与える瞑想の効果」

に、サマタ samatha とヴィパッサナーは止と観と翻訳されましたが、心を一つの対象に振り向けていることを、心が業処を観察しているという意味で、観というようにも使用しました。つまり観を、一般的な動詞の意味で使うことがあるのです。たしかに、止も観も、業処を観察していることには変わりありませんので、そこに相違はありません。ですから、一般に観という言葉が用いられるのですが、サマタとヴィパッサナーと言った時のヴィパッサナーは、業処を複数のものにして、判断、了別が生じない、いわゆる無分別の状態を目指して、複数の業処を観察し続けていくことが基本であったと考えられますから、対象を一つのものに限定して観察をする観とは異なります。そこで、ここでは、止と観とが明瞭に対比され、業処を複数のものにして観察する際のヴィパッサナーの意味の観の時には、括弧を付けて「観」と表記したいと思います。

②仏の名前を唱える形式が生まれる

中国に仏教が伝えられて、変化を受けた点の一つに、仏の名前を繰り返し唱えるという形式が登場したことが挙げられます。これがいわゆる称名念仏です。浄土教の最初は中国では廬山の慧遠（334-416）にあったと考えられますが、正面に出して浄土教の特徴として位置づけたのは、唐代の善導（613-681）です。称名念仏の最初は善導にあったというのが一般的な理解ですが、とにかく仏の名前を唱え、仏を心にも思い浮かべていくという方法が登場します。

この方法は、『清浄道論』の中に登場する「随念の修習」の新しい形態と考えて良いでしょう。とくに「涅槃」、「悟り」などの良い言葉を心に思い浮かべ、口にも唱え確認し続けていく「寂靜随念の修習」と呼ばれる修習との連続性が推測されます。

つまり、仏の御名を唱えて心にも仏を確認していくというのは、形態的には「寂靜随念の修習」そのものであると言って良いと思います。もちろん、この「寂靜随念の修習」は、止の範疇に含められていますので、念仏を唱えることも、止の瞑想であると位置づけられます。

但し、良い言葉を口に出して確認する時に、どのように唱えていたのかという問題があります。東アジア世界では、それが比較的穏やかな声で、ゆっくりと唱えられていたように思われます。ここに一つ特徴が有るように思います。同じフレーズを繰り返していくときに、テンポ良く大きな声で唱えてしまうと、心は高揚していきます。ですから、そうならないように、ゆっくりと唱えていたのではないかと考えられます。

この視点から考えますと、中国の揚州の靈巖山寺に伝わった仏七の念仏はどちらかと言えばゆっくりしていますし、また、日本の唐招提寺に伝わる釈迦念仏や、西大寺の光明真言は、驚くほどゆっくりとしています。

上座仏教と大乘仏教の瞑想—その共通性

③気の流れが業処となる

仏教が中国に伝えられたのは紀元前後の頃と考えられていますが、それ以前から中国に存在していたものに身体への眼差しがありました。それは医学思想または老荘思想の一環でもあるとも言えると思いますが、とにかく人間の身体を捉える眼差しに「気」なるものが存在していました。

気ぎの存在は、すでに戦国時代に意識されていたことが『行気玉佩銘』^{ぎょうきぎよくはいめい}と呼ばれる資料から分かります。そこにおいては身体の中を上下に動く呼吸なるものが意識されていました。身体の中を上下に動く何か、それが気です。その気を確固たるものとするためには、呼吸が媒介となっていました。具体的には息を吸うときには何かが下から上がってくるのを感じ取りながら息を吸い、息を吐くときには何かが下に下がっていくのを感じ取りながら、息を吐きます。つまり気は、呼吸と結びついて認知されていくものでありました。

このように、身体の中を流れる気を認知するための練習が呼吸と結びついていましたので、インドから仏教が伝播し、入息出息の観察も伝わった時、インド伝来の入息出息の観察は、中国の気の認識と重なって受容されたことと推測されます。呼吸に合わせて身体の中を上下する「気」を観察することが、仏教の入息出息の観察であると理解されたのだと思います。

ここに気の流れが業処として観察される方法が登場するのだと考えられます。また、そのように理解したからこそ、インド系の仏教が、東アジア世界に素直に受け入れて行かれるようになったのではないかと逆に想像されます。

二 南北朝時代に流行した瞑想に関する経典

南北朝時代、仏教の翻訳に関して大きな画期が訪れました。それは、鳩摩羅什が登場し、新たに仏教独自の用語を成立せしめたことです。それは道安によって提唱された、翻訳論を受けて展開したものでした。鳩摩羅什は、禅観に関する経典も翻訳したことになります。禅観という言葉も、東アジア世界ではよく使われる言葉ですが、禅は禅那、禅定の意味ですので、機能で考えた場合には心の働きを静めるという作用があります。ですから、いわば止の範疇に入ります。ということは、禅観という言葉は、禅なる観察という意味と、禅と「観」という二つの観察という意味にも解釈が可能です。ここでは、止の訳語とほぼ等しい意味での禅と、「観」と考えて（つまり二つのものとして）理解したいと思います。

さて、中国南北朝時代の代表的な禅観経典の一つが『坐禅三昧経』です。本書は、鳩摩羅什訳とされていますが、実際にはお弟子さんたちが、当時、広まっていた瞑想に関する典籍を幾つかまとめて翻訳して一書とし、師匠の鳩摩羅什からお墨付きをもらったものと考えられています。ですから、羅什訳とされたのだと推定されていますが、実際にはお弟子さんたちが集成

シンポジウム「精神性に与える瞑想の効果」

した典籍と考えられています。

この『坐禅三昧経』は、中国で広く受容されることになるのですが、実際の内容は、止に対する言及が多いと言わざるを得ません。上座系の瞑想を最初に示し、後に大乘系の瞑想を付加していますが、その全体は、とても興味深いものです。幾つかの表記を見ていきたいと思います。

① 『坐禅三昧経』の示す瞑想

坐禅三昧経は二巻よりなる小部の経典です。初巻は、瞑想を実習しようとする人々にそれぞれ性格の違いがあり、それに応じて業処が決められることが記されています。あれこれと考えてしまいノイローゼがちの人には入息出息の観察を、瞋恚の多い人には慈悲観を、などのように出て参ります。業処がそれぞれどのような性格の人に合っているのかという視点が見られます。これは実際には上座部系の瞑想の中にも出てきますので、別に新しいことではありません。さらに、修行の階位と関連が登場します。巻上の最後の部分に「等分（貪瞋痴が同じくらいずつ存在する）を治する法門」というのが登場しますが、そこで観察の対象になっているものは、仏の三十二相と八十種好です。その最後に次のように出てきます。

心を専らにして仏を念じなさい。（中略）このように、乱れなければ、この時、一仏、二仏乃至十方無量世界の仏たちの色身を見ます。（大正一五、二七七上）

ここでは明らかに三十二相八十種好という仏の身体的特徴から仏そのものを見ることになるかとされています。仏の身体的な特徴から仏の姿そのものが心中に浮かび上がると言うのです。巻下になりますと、観として四念処の観察が出てきます。言葉は「四念止の観」ですが、念をそこに留めるという意味合いです。その内容は次のようなものです。

身は種々にして様々な苦が多い、因縁より生じるが故に無常であり、種々に悩むが故に苦であり、身に三十六物があるので不浄であり、自在を得ることが出来ないので無我であると、このように観察することを習う。（中略）これを身念止という。（大正一五、二七八下）

身体に対して、それぞれが無常、苦、不浄、無我であると観ていくことが観であると説明されます。次に感受、心の働き、法にも適用され、自在ではないから無主、無主であるから空であるとの理解が「心念止」の中で語られ、無常、苦、不浄、無我は、無常、苦、空、無我という表現に取って代わられます。つまり、観察の対象である身、受、心、法において、無常、苦、

上座仏教と大乘仏教の瞑想—その共通性

空、無我であると観察することが、観として語られています。このような観察の仕方が語られることは、大乘の特徴の一つと考えられます。また、これは「身念止」との表現から考えますと、明らかに「止」の範疇に入ります。言葉で確認をとるかの如くに、見えていますから、心の働きを静める効果を持っています。

また、『坐禅三昧経』では、仏道を求めるのであれば、「十方三世の諸仏の生身に繫念専心すべし（大正一五、二八一上）」との表現もあり、仏の姿を観察することが、重要な要素として位置づけられています。さらには慈心を修すること、十二因縁を観察することなども挙げられています。後者は上座仏教の中でも実習されているものですから、共通の特徴といえることができるでしょう。

②その他の大乘經典の示す止と観

大乘仏教とは何かという視点から考えますと、その特徴は大乘の經典が作成され、その信奉者が現れたことであったと言えます。逆説的な言い方をすれば、大乘經典が大乘の信奉者を作ったということでしょうか。さて、その大乘仏教の初期には、般若經典が成立し、空が強調されました。やがて中観と唯識という学派が出来上がりますが、インド仏教においては、この中観と唯識という二つの潮流が、大乘仏教の主流になります。この二つの潮流の内、唯識学派が瑜伽行という心を観察する行との関連を強く持っていますので、唯識系の経論から、止観に関する記事を見てみたいと思います。たとえば、唯識学派が根本經典として用いる『解深密経』を例に挙げてみますと、卷三分別瑜伽品の中に、次のような記述が出てきます。

一人空閑（の場）に居て作意思惟し、また此において能く心を思惟し、内心に相續して作意思惟する。このように正しく行なえば、安住が多いので、身の軽安及び心の軽安起こる。これを奢摩他と名づける。（大正一六、六九八上）

心の働きである作意思惟を継続的に行っていることが分かります。やがて心が安定して心身の軽安が得られることが奢摩他すなわち止であると説明されています。心を一つの対象にむけていることは間違い有りません。一方の観は、次のように説明されます。

すなわち、このように三摩地の影像の知られる意義の中において、能正に思扱し最極に思扱し、周遍に尋思し周遍に伺察する、あるいは忍、あるいは樂、あるいは慧、あるいは見、あるいは観であると。これを毘鉢舍那と名づける。（大正一六、六九八上）

シンポジウム「精神性に与える瞑想の効果」

三昧は止の一つですから、止で思惟されている内容を心の中に思い定めて、細かく観察して、これはどのような性格のものなのかを判断しているのが観であるということでしょうか。少々、理解しにくいところがありますが、止で捉えられていた対象が、客体化されて捉えられていると言えます。つまり、原始仏教で述べていたところの名色に分離されていることを示しているものと考えられます。とすれば、観は名色に分離するところをもって、その特徴と捉えていたとも言えます。そうだとすれば、この点では大乘も上座仏教も殆ど変わりません。

三 天台大師智顗の観の瞑想

①対象を判断、了承、分別しない観察

天台大師（538-598）の瞑想はインド仏教の瞑想に忠実のように見えます。しかしながら新しい部分も登場します。その一つは業処の分類です。興味深いことに、上座仏教以来の伝統であった四念処という業処の分類の仕方が新しくなり、『天台小止観』や『摩訶止観』では歴縁と対境という二つのグループに分けられました。

歴縁は、行・住・坐・臥・作作・言語の六つを指し、対境は、色、声、香、味、触、法の六つを指します。歴縁とは読んで字の如く、縁を経歴するもので、自分のなす動作を中心として観察します。作作は人間の様々な動作を意味していると考えられます。最後の言語というのは、言葉を気づきの対象とすることですが、これは、『清浄道論』に説かれた随念の修習の延長線上にあると考えられます。随念では仏の十号や、良い言葉が心を振り向ける対象として用いられていましたが、よく考えてみれば、まさしく言葉すなわち「言語」に他なりません。

対境は、対象に対するものの意ですが、感覚機能の対象を業処にしています。こちらは私たちが感覚器官によって外の刺激を受け止めることを念頭に置いています。ものを見たり、音を聞いたり、においを嗅いだり、味を味わったり、ものに触れたり、考えたりなど、感覚機能の対象となっているものを通じて、止観を実践するというものです。

このように天台大師の整理した業処の分類は、とても分かり易く合理的なように思えます。四念処では心、法の区別が、なぜ同じ心に生じる働きなのに別のグループにされるのか、その必然性がなかなか納得できませんので、その難点をうまく解決しているように思います。

ところで、判断、了承、分別（すなわち識）の生じる前に気づくと言うことは、『天台小止観』にも登場します。対境修止観すなわち感覚機能の対象になっているものを業処として使う修習の中の、音を対象として観察するところの記述を見てみましょう。

声を聞くなかに観を修するとはどのようなことか。次のように考えるのがよい。聞くところ

上座仏教と大乘仏教の瞑想—その共通性

ろの声为空であり無所有であることに随えば、ただ感覚器官と対象とが和合して、耳の感覚機能を生じているだけである。つぎに意識が生じて、強制的に分別を起こしている。これによってすぐにあらゆる煩悩や善悪などの法が存在する、だから声を聞くと名づける。(通常とは) 反対に声を聞く心を観て、姿かたち(相貌)は見ない。だから、聞く者も一切の法も、畢竟空寂であると知るのがよい。これを観を修すると名づける。(大正四六、四六八下)

天台大師の説明では、認識の対象になっているものと感覚機能とが結び付き、視覚機能が生じ、その後に意識が生じて、「これは何々だ」と分別判断を起こしている、そして煩悩などが次に起きるのだ、だから普通とは違って、声を聞く心を観察し、姿かたち(相貌)は見ないと述べています。

文章の中に登場します「相貌」というのがキーワードだと思います。普通には「姿、かたち」という意味ですが、それはまさしくある形態を伴って対象となった心の働き(すなわち想)が生じて、それを対象として「何々という音だ」という判断を起こしている時の、その「何々だ」という判断が、「相貌」という言葉で表現されていると考えられます。

これは、原始仏教以来の五蘊の流れと重ね合わせて考えてみれば、理解しやすいと思います。私たちの心は、外界の刺激を受け止めて(受)、捉えられる対象としての影像を描き出し(想)、それに対して、これは何々だ、という判断(識)を起こしています。そこから、また次から次へと心の反応が展開していきます。

天台大師は、その一連の流れを明確に見ていることが分かります。「相貌を見ず」というのは、認識の対象となった影像を、識の働きによって、それが何々だと判断する働きには注目しないことを述べているのです。かわりに、そのような認識の対象となる影像そのもの、あるいは影像を生じさせている心の働きそのものを観察すると主張していると考えられるのです。

これは、まさしく上座仏教の中に説かれてきていた「観」vipassanāの目指したものです。この点から、天台は、五蘊の働きを確認する観察法として、そして判断、了承、分別の分別を起こさないこと(無分別智)を目指した観察法を「観」と捉えていることが分かります。

②中国の伝統的な気の視点の導入

もう一つ天台大師の主張する止観の方法論の中で、興味深い点が指摘できます。それは中国の伝統である医学思想の視点、すなわち気の観点が導入されていることです。

さて、上座仏教の瞑想の中に、身至念の修習というものがありませんでした。それは、体の部位、たとえば髪の毛は不浄である、皮膚は不浄である等と、身体部位に心を振り向けて、それが

シンポジウム「精神性に与える瞑想の効果」

不浄であると観察するものでした。天台の中では、体の部位に心を振り向けることを「繫念の止」と述べて採用しているのですが、振り向ける場所が独特なものになってきています。その心を振り向ける場所が、中国で伝統的に見いだされてきた身体のツボなどに相当するのです。たとえば、気の集まる丹田は、明らかに心を振り向ける場所になっています。たとえば、『次第禪門』の中には止を繫縁の止、制心の止、体真の止と三つに分類することを述べ、繫縁の止は次のように説明しています。

今、繫縁の止というのは、心を鼻柱、臍間などの処に繋ぎ、みだりに駆けめぐらせない、だから繫縁の止と名づけるのである。(大正四六、四九二上)

心をつなぎ止める部位としてあげられているのは鼻柱と臍間です。臍間はへその周辺ですから、伝統的には臍下丹田に相当する箇所です。ということは、心をつなぎ止める対象が、東アジア世界で気が集まるところとされた場所になっています。また、入る息、出る息の観察も、インドのものとは大分変わっています。こちらは『天台小止観』の記述です。

次に口から濁気を吐くのがよい。気を吐く方法は、口を開いて気を放ち、荒かったり急であってはならない。これによって綿々と続いて気を恣にして出す。身体の中の百脈の通じていないところに想いを致し、息を放ち氣に随って出す。口や鼻を閉じて清気を納める。このようにすること三度に至り、身体と息とが調和するなら、ただ一遍でも事足りる。(大正四六、四六六中)

ここでは明らかに氣という言葉を使っています。ここからは、呼吸の観察が氣と密接に結びついて行われていたことがわかります。また天台大師の著作とされる『六妙法門』では次のように示されます。

行者は、随息によるので、いわゆる一には息の入るを知り、二には息の出るのを知り、三には息の長短を知り、四には息の身体に満ちるのを知る。(大正四六、五四九中)

息の入る、出るのを観察するのが入息出息観でしたが、ここでは「身体に満ちる」という表現が目立ちます。身体に満ちていくのは明らかに呼吸そのものではなく、呼吸を媒介にして確固とされた何かであると認めざるを得ません。それは「氣」に他なりません。とすれば、呼吸の観察と氣の観察とが、渾然一体となっていることが知られます。

上座仏教と大乘仏教の瞑想—その共通性

これらの点から考察すれば、中国の仏教では（といっても実際に中国の仏教として伝持されたものは大乘仏教ですので、大乘仏教においてはと言っても良いと思いますが）、身体を見る眼差しが加えられて、気を観察することと入息出息の観察が、ほぼ同値のものとして受け止められたことが分かるかと思います。つまり、呼吸に心を振り向けることは、ほぼ呼吸とともに確固なものにされる「気」に心を振り向けることとなったのです。ここに新しい中国的な展開があったと言うことができます。

四 禅宗の展開

中国で生じた達磨大師を初祖とする禅宗も大乘仏教の一つとして考えることができます。そこで、次に禅宗における展開を考えてみましょう。禅宗の実践体系が、『天台小止観』に基づくものであるという指摘はすでに為されていますが、基本は止と観であることはほぼ間違いありません。しかしながら、残された資料から考察する限り、そのような形跡を見いだすことは難しいのが現実です。それは、考察の対象とされる資料が語録であつたり、灯史^{とうし}であつたりと、修行の実践体系に直接に触れるような資料が殆ど残されていないからです。しかしながら、これらの資料の中にも、禅宗の修行の実際を彷彿させるような記事が時折見られることもあります。

そもそも唐代の禅宗は、即心即仏、即心是仏、平常心是道など、馬祖道一（709-788）によって示されたように、己の心こそが仏に他ならないという自覚をすることが最も大事なことであり、禅はそこから出発するものだとして受け止められていました。ですから、そのことに気づかせることが一番に求められ、そのために用意周到に工夫された資料が語録であつた、ということが明らかにされています。

たとえば、「仏とは何か。麻三斤。」という問答を挙げてみましょう。「仏さまとは何か。麻布三キログラムです。」という内容ですが、これでは何が何だか分からないように思われますが、麻布三キログラムというのは、唐代、出家をする時に、衣をしつらえるために必要となる布の量だったといえます。つまり、この問答は、その衣を着ているあなた自身が仏に他ならない、ということを言外に気づかせようとしていたというのです。

このように、禅宗は、自分自身で気づかなければ何にもならないと考えていたようですので、一見したところではまったく意味のないような問答が作られましたが、唐代に出来上がったものは、かならず「己の心こそが仏に他ならない」という事実自ら気づかせるようにする工夫であつたと考えられます。

この矛盾に満ちた問答は「公案」と呼ばれるようになりますが、後に、原始仏教の時と同じような使われ方が登場します。それは宋代の五祖法演、圓悟克勤のあたりから始まり、大恵宋

シンポジウム「精神性に与える瞑想の効果」

杲（1089-1163）の時点で大成されたものと考えられています。実は、意味の分からなくなった問答の文章を、心の中に抱き続けるものとして使用するようになりました。これは、文章を業処として心の中に抱き続けていることに他なりません。ですので、その観点から見れば、伝統的に伝持された「随念の修習」に、ほぼ同じであると言えます。この瞑想は、心を静めていくための修習です。実際、大恵の語録の中では、心に浮ついた気持ち（掉挙）や暗く沈んだ気持ち（昏沈）が生じたときには、「狗子に仏性有りや。有り（または無し）。」などの公案を心の中に抱きなさい、そうすれば、そのような心の働きは速やかになくなるでしょうと説いています。

さて、この時、心に抱き続ける対象となる文章は、公案とも呼ばれますが、話頭（お話）という言葉の方が、より好まれて使われました。お話を心の中でじっと見つめていくという方法をとりますので、話をじっと見つめるという意味の「看話」という言葉ができ、この方法は「看話禪」という名称で呼ばれるようになりました。何か中国的な新しい修行方法のように思われるかも知れませんが、業処に「言語」があると示した天台の分類に従えば、まさに「話頭」は「言語」の範疇に入りますし、また、心を一つのものに振り向けていますので、「止」の工夫の一つであることがよく分かります。

さて、中国では大恵の頃に、もう一人の有名な禅僧が登場します。その方が宏智正覚（1091-1157）です。宏智の禅はその方法から、默照禪と呼ばれます。宏智は、心に生じる働きをじっと眺め続けることが大切だと主張しました。本来、默照禪、看話禪という言葉は、大恵が宏智を批判して默照だといい、宏智が大恵を批判して看話だと言ったところから始まります。

さて、宏智の默照は、心に生じる様々な働きを眺め続けることだと説明されます。この時、「眺める」という言葉が使われるところが興味深いのですが、それは心に生じた働きを、ただ見つめ続けています。これは、どうやら判断や了別を加えずに、心を振り向けていることだ、とも解釈されます。

このように理解しますと、默照禪では、心が外界の刺激を（六根で）受け止めていることを、判断、了別を加えずに見ていることと理解されます。つまり、天台が『天台小止観』の中で「相貌をみない」と述べていたことと合致するのではないかと思います。この立場に立ちますと、これは「観」の世界ではないかと思います。

中国の禅宗では、もう一つ興味深い展開が生じました。清朝の末期頃に確認されるのですが、新しい「話頭禪」というものが登場します。この禅は虚雲禅師（1840-1959）という人が行ったことが確かめられ、また現在、揚州の**高旻寺**（中国の四大叢林の一つです）に、実際に伝持されていることが確認されます。

この場合の話頭は、文字通り「話の頭」であり、それを観察しなさいと指導されます。本来、

上座仏教と大乘仏教の瞑想—その共通性

話頭の「頭」の字は助字で意味が無いはずなのですが、いつの間にか意味を持つと解釈されるようになり、発語の最初の部分と理解されるようになりました。ですから、私たちが、何か物を言おうとした時には、心の中に何らかの働きが生じ、そして次に言葉ができてきますので、その、言葉にならない最初の部分をつかまえることですよ、と説明されるのです。

発語の時に生じる心の最初の揺らぎとでも表現しても良いのかと思いますが、その揺らぎに気づくことです、と説明されるのです。この方法は、心の働きが静まっていないととても気づくことができないと思います。その意味では止の実習の上に、ようやく成り立つものではないかと思ひますし、止観の伝統の中に無理矢理当てはめてみれば、「観」に入るようにも思ひます。

五 日本仏教における新しい工夫

では最後に日本仏教における展開を考察してみましょう。日本には、六世紀の半ばに仏教が伝えられますが、本格的な禅観が伝えられたのは七世紀の半ば過ぎ、玄奘に従って法相を学び、帰朝後は飛鳥の法興寺に住した道昭（629-700）によってでした。『続日本紀』に収載された道昭の伝記の中に、禅観に入ると「三日に一度、または四日に一度、立ち上がるだけであつた」という記述が出てきます。この記事を止の観点から見れば、止の究極である「滅尽定」に到達すれば、大体三、四日、長くて一週間、その定の状態にあると言いますから、道昭は滅尽定に入っていたことが推測されます。確証はありませんが、おそらく止の究極の滅尽定を修得していたのではないのでしょうか。

残念ながら、日本の奈良に伝わった仏教がどのような修行法を伝えていたのかはよく分かりません。道昭が玄奘や慧滿（禅観に巧みであつたと言います）に習ったという記事を信用すれば、おそらく伝統的な止、観であつたのではないかと思われます。少し時代が立ち、鑑真が来朝しますと、天台の典籍が伝えられますので、天台の修行法が入ったことが考えられます。四種三昧や入息出息観などのようなものであつたかも知れません。奈良末では元興寺の智光（709-770?）が登場し、『観無量寿経』に基づき、観想の念仏を行ったことが知られます。

平安時代に入りますと、比叡山には天台の行法が最澄（767 または 768-822）によって伝えられます。代表的なものは四種三昧（常行三昧：つねに歩き続ける集中、常坐三昧：つねに座り続ける集中、半行半坐三昧：半分は歩き半分は坐る集中、非行非坐三昧：歩くのでも坐るのでもない集中）です。後に円仁（794-864）は、これに善導に始まった五会念仏ごえを導入したと伝えられます。具体的には常行三昧の中に善導流の念仏を入れたとされます。常行三昧は、堂の中をお念仏を唱えながら歩き続ける行です。「歩々、声々、念々」という言葉が伝わっていますが（典拠は『摩訶止観』巻第二「歩歩声声念念、唯在阿弥陀仏」（大正蔵四六、一二中）

シンポジウム「精神性に与える瞑想の効果」

との記述です)、ゆっくりとお念仏を唱えながら、堂内を歩く行法となっています。これも、止観の観点から見れば、基本は止の行法になり、心の働きを静めていく行法になるかと思われます。

六 密教における工夫

平安時代の初期に空海が真言宗を開いたことはよくご存じのことと思いますが、密教は大乗仏教の興起した後、インドに於いて7世紀頃から出現したものと考えられています。そして、その中でも止観の基本は流れています。たとえば成就法という行法が登場しますが、その中の要素にサマタとヴィパッサナーが入っています。

たとえば、密教の行法として名高いものに虚空蔵菩薩求聞持法や阿字観、月輪観が存在しますが、そのどれもが業処になるものを持っています。求聞持法では、虚空蔵菩薩の真言を日に一万遍繰り返すことが求められていますが、同じ真言を唱え続けるのですから、「言語」により、心を一つの対象に結びつけていることになります。また阿字観は、行者の目の前に、悉曇しつたん文字の「阿」を描き、それをずっと見つめ続けることを行いますから、これも明らかに、文字を業処として、心を一つの対象に結びつけています。月輪観は、月輪（月のこと）が業処になっています。このように、文字を業処として用いたところが、密教の特徴の一つになるかと思います。

また身体の部位の中の重要なところに心を集中させるという方法も説かれます。その重要な箇所はチャクラと呼ばれていますが、その起源はインドのヨーガ・クンドリニー・ウパニシャッドにあったと言われます。

七 奈良仏教における工夫

院政期の頃から中世の奈良に掛けては、特筆すべき行法が登場します。まず最初は、興福寺に活躍した菩提院蔵俊（1104-1180）によって発案されたと推定されていますが、解脱貞慶（1155-1213）の残した短編を集めた『解脱上人小章集』という資料の中に登場する「弥勒教授の頌」です。本来は「観影唯是心」に始まる八句が用いられるのですが、便法として「念仏のように『観影唯是心』の一句を繰り返し唱えるのが良い」とも示されます。短いフレーズを繰り返し唱えるのは、念仏と同じことと推測されます。弥勒教授の頌は『阿毘達磨雜集論』の中に出てくる一節で、かつ法相宗にとっては大事な文章ですので、それをを用いることに意義があったのでしょう。これも、短い言葉を繰り返し唱える点から見れば、止の働きを持った行法とすることができます。

解脱貞慶が創始したことが明らかな行法に、もう一つ別のものが存在します。唐招提寺の釈

上座仏教と大乘仏教の瞑想—その共通性

迦念仏会です。そしてもう一つ奈良で重要なものは、叡尊が創始した西大寺の光明真言会です。釈迦念仏は釈迦牟尼仏の法号を唱える法会、光明真言会は光明真言を唱える法会として今に伝わります。前者は単に「南無釈迦牟尼仏」と、後者は「オム・ベイ・ロ・シャ・ノー…（光明真言）」を唱え、そして一歩ずつゆっくりと歩くのみの行法ですが、特徴はその唱え方にあります。実は釈迦の法号も光明真言も、とてもゆっくりと唱えているのです。これらは明らかに止の行法になると考えられます。実際に体験してみますと、心が静かになっていくのを感じます。念仏と同じように、心の働きを静めていくための行法として工夫されたものであったと推定されます。なお、日蓮宗が伝えるお題目も、修行道の観点から見れば、同じような意義を持つものと言えましょう。

つまり、短い言葉を繰り返しゆっくりと唱えるというのは、原始仏教の修行道の中で意識されていた「寂靜随念の修習」に他ならないと言うことができるかと思います。

八 禅宗の伝えた行法

中世の時代の行法としては禅宗の伝えたものが注目されるものであることは言を俟ちません。しかし、五山や林下の寺院に伝わった行法がどのようなものであったのかを伝える資料は、あまり多くはありません。現在の宗の区分に従うのであれば、臨済宗と曹洞宗ですが、実は、そのどちらも、行法としては「止と観」との双方を伝えていたと推定されます。もともと臨済宗、曹洞宗ともに止観という用語を殆ど使いませんので、その判断には難しいところがあることは否めません。しかし此处では、代表的な人物の残した資料から推定してみます。

まず曹洞宗では道元（1200-53）の残した坐禅の指南書に『普勸坐禅儀』がありますが、その中では明らかに心の働きを静めていくことが記されています。「心意識の運転を停め、念想観の測量を止めて、作仏を図ることなかれ」（『道元禅師全集』下巻、3頁）という記述が出てきます。心の働きを止めていくことが出てきますので、明らかに止を意識していることは間違いありません。

また『正法眼蔵』現成公案の中に「仏道を習ふといふは自己をならふ也。自己をならふといふは自己を忘るるなり。自己をわするるといふは万法に証せらるるなり」（『道元禅師全集』上巻、7頁）との有名な言葉が出てきますが、この「万法に証せらるる」というのは、あらゆる外界をそのままに受け止めていることを示しているのではないかと考えられます。一つの解釈に過ぎないかも知れませんが、そのままに受け止めて判断を加えていないことを示していると理解できる可能性を持っています。とすれば、こちらは「観」を念頭に置いていると考えられます。

また臨済では、^{えんにべんえん}円爾辯円（1202-80）の伝記資料の中に登場する「理知、機関、向上」とい

シンポジウム「精神性に与える瞑想の効果」

う釈尊の教えの区分が参考になります。機関と向上は公案の分類ですが、機関は「狗子に仏性有りや」のようなものとされますので、これは宋代の用法から考えれば、明らかに言語を用いた止の工夫であることが分かります。向上は、その語録の中に「水は是れ水、山は是れ山」（『聖一国師語録』『示藤丞相』旧版大仏全九五、125 頁、元は文偃の『雲門録』上に出る言葉）のような公案が該当すると示されていますが、この向上に分類された公案は、その文章は、ありのままを述べた、絶対的な存在であることを表すと言われるのですが、それは判断、分別が加えられていないことを象徴的に表しているとも考えられます。そうとすれば、明らかにそれは「観」の境地を言語表現したものということができるのではないかと思います。

このように禅僧が残した資料は、自らの言葉で悟りの境地を示しており、伝統的な仏教用語をあまり使ってくれていませんので、その解釈が難しいのですが、修行道の観点から見ますと、どうやら止と「観」とを実践していたものと捉えられるのです。

おわりに

最後になりましたが、「観」の観察が完成した時には、判断、了別の生じない、世界と私とが一体となった境地が体感されると言います。「観」には名色の分離がまず最初の段階として重要なものになります。やがて、その「名」に相当する識が生じないように、修習していきます。その時には、表現することのできない喜びと、世界に対する慈しみが自然と心に生じてくると言います。ここに至れば、自己を中心としたエゴの世界から脱却することになります。自己中心性の世界から、他者への慈しみの世界に生まれ変わると言い換えても良いでしょう。

仏教の未来は、みずからそのような体験をして、自己を中心とした世界から脱却すると共に、そのような慈しみを実際に体験できる人を、一人でも多く社会に送り出すことだと思います。それは、優しさを届けられる人を一人でも多く増やすことだとも言えます。

仏教の将来は、仏教を捉えるときに忘れてしまいがちな行の世界、すなわち心を見つめることを見直すことによって、とても身近なものとしてよみがえることは間違いありません。それは上座の瞑想実践に限らず、大乘の瞑想実践でも同様であったことに、今一度、思いを致す必要があるように思います。

参考文献

- 荒木見悟『大慧書』（禅の語録 17 筑摩書房、1969）
 石田秀美『中国医学思想史—もう一つの医学』（東京大学出版会、1992）
 小川 隆『語録の思想史—中国禅の研究』（岩波書店、2011）
 同 『神会 敦煌文献と初期の禅宗史 唐代の禅僧 II』（臨川書店、2007）

上座仏教と大乘仏教の瞑想—その共通性

同 『語録のことば 唐代の禪』(禪文化研究所、2007)

同 『続 語録のことば 「碧巖録」と宋代の禪』(禪文化研究所、2010)

袁輪顕量『仏教瞑想論』(春秋社、2008)

山部能宜「大乘仏教の禪定実践」高崎直道監修『大乘仏教の実践』(シリーズ大乘仏教3 春秋社、2011)

山崎泰廣『密教瞑想法』(永田文昌堂、1974)

(本論は、『仏教瞑想ガイドブック』(SamghaJapan Extra Edition1、サンガ、2014)に収載された、拙論「大乘仏教の瞑想概観」に、当日の報告に合わせて加筆修正を加えたものです。)

アメリカにおけるマインドフルネス・ブーム

—現代社会への影響とその意義—

ケネス田中

1. アメリカ仏教の現状

まず、アメリカにおけるマインドフルネスという課題は、アメリカ仏教の伸びという現象を抜きにして語られないと思います。従って初めに、アメリカ仏教の伸びについて簡単に説明をさせていただきます。より詳しく知りたい方は、私の『アメリカ仏教』と題する本を買ってください。はい、常に宣伝しているのです！（笑い）

その前に言い忘れましたが、すでに日本でもマインドフルネスの実践が、アメリカからの影響に刺激されて盛んになりつつあります。例えば日本では、マインドフルネス学会が2年ほど前に設立されました。この中でマインドフルネス学会に所属している方はいらっしゃいますか？いらっしゃらないようですね。先ほど番場先生から聞きましたが、二週間前に NHK で15分くらい、アメリカ中心のマインドフルネスについて放映されたそうです。このように、日本にもこのアメリカ的なマインドフルネス願想が伝わってきているのです。2015年にはジョーン・ハリファックス（Joan Halifax）という禅老師が京都で大きな会合を開く予定となっていて、それに関わる準備会が、私の武蔵野大学で2014年11月1日に行われました。このような動きが日本でもあるということをご理解ください。

まずアメリカで仏教が伸びているということは、多分皆さまも少しはご存知だと思います。どれほど伸びているかというと、「かなり」伸びているということです。もちろん、アメリカではキリスト教が主流を占めていますけれども、50年ほど前は91パーセントがキリスト教徒だったのですが、今は75パーセントに低下しています。仏教は実はナンバー3の宗教と言ってもいいほど伸びています。キリスト教と比べるとかなり少ないのですけれども、全米人口の1.2パーセントであり、350万人ほどが仏教徒ということです。

そして興味深いことは、無所属派が50年前には1パーセントだったのですけれども、今は19パーセントと大幅に増えているのです。どの宗教にも所属していない人々が全米人口の19パーセントで、20代と30代という若い世代の間では驚くべき33パーセントとなっているのです。ここにも、マインドフルネスやスピリチュアル、つまり今回のシンポジウムのテーマで

アメリカにおけるマインドフルネス・ブーム—現代社会への影響とその意義—

ある「精神性」との関係があるのです。それについては後ほど言及します。

先ほど言ったように仏教徒は350万人ですが、その他には「仏教共感者」という人々もいます。彼らは自分たちが仏教徒であるとは断言しませんが、共感している人たちなのです。彼らは、ナイトスタンド・ブuddhist（Nightstand Buddhists）と言っているのです。この説明をまた後でしたいと思いますが、簡単に言いますと、彼らは、本を自分の家で夜中に読んで、それを寝る前にナイトスタンド、即ち、ランプの台に置き、そして寝て翌朝起きて、前の夜に読んだ本を思い出しながら瞑想する。そのようなことをする人たちを、ユーモラスに「ナイトスタンド・ブuddhist」と、私の友人でもあるトーマス・トイード（Thomas Tweed）というアメリカの宗教学者が付けて、この分野のはやり言葉になっています。

あとは、「宗教やスピリチュアルに関して仏教に強い影響を受けた」という人が、数年前の調査では2500万人となっていて、この大きな数字には専門家たちも驚きました。すごい数です。私もびっくりしています。従って、仏教徒とナイトスタンド・ブuddhistと仏教に強い影響を受けたという3種類のグループを合計すると、3500万人くらいの人々、大体10人に1人が仏教に関わっているということになるのです。

では、アメリカで「どの宗派の信者の数が一番多いか」と聞かれた場合、宗派というより4つの種類（グループ）があると私は答えます。第1は、19世紀以降、太平洋戦争迄に渡った仏教、それは中国系と日本系なのです。第2は1960年以降に渡った、それ以外のアジアからの仏教、特に東南アジアが中心となります。そして3と4が興味深いというのは、彼たちは改宗者で、仏教徒として生まれてはいないのですが、大人になって自分の意思で仏教に改宗したからです。この改宗者は、二つに分けられると言えます。第3グループは瞑想を中心とする改宗者で、禅とチベット仏教と南方仏教という三つの宗派が主流となっています。共通しているのは、皆瞑想が中心であるということです。そして第4はSokagakkai USA（SGI-USA）で、題目を唱える改宗者を指すのです。会員数は10万人くらいでそれほど多くありませんが、一つの教団組織としてはアメリカ仏教の中では、一番大きいかもしれません。

2. 背景・原因

ではなぜこのように仏教が伸びているかということ、簡単に申しますと、背景・原因として、アメリカの宗教状況が変わったということがその一つです。1960年ごろ迄は、プロテスタントが圧倒的な影響力を占めていましたけれども、それがだんだんと崩れて、多様性に満ちた宗教環境が生まれ始めたのです。それが仏教を受け入れる環境を構築した要因の一つとなったのです。アメリカ人の中では、特にプロテスタントの3分の1が一生に宗派を変えることが示すように、自分の宗教は自分が決めるという精神があります。アメリカ人にとっては、家族の宗

シンポジウム「精神性に与える瞑想の効果」

派に順応するのではなく、自分が惹かれる宗教を選ぶのが当然なこととなっています。従って、仏教に興味を持てば、すんなりと改宗するということが比較的可能となるのです。

そしてもう一つは、宗教組織と関わり方の変化があると思います。昔は教会のメンバーになって、そして会費を払って、多くの教会の行事に関わっていく義務が普通であった。だけどそのような関わり方は、変わりつつあり、そこまでの負担を好まなくなったのです。その一方どうするかというと、人々は一つ、または、限られたことにしか関わっていかなくなってきたのです。例えば瞑想に興味があるのだったら瞑想にしか参加せず、または社会活動をやりたい人はその教会の社会活動に力を入れるのです。そのようにして人々の教会や宗教施設への関わり方が変わってきたということなのです。

その中で仏教に関わる人は、ほとんど儀式や宗教的な行事に関わりを持たず、ただ瞑想だけでいいというような関わり方の人が非常に多いのです。だから入りやすいのです。キリスト教の伝統的な教会に行くよりも、仏教のメディテーションセンターに行くと、ただメディテーションだけに参加し、参加費を払った際に時には寄付をするが、それ以上にはセンターとは深く関わらないのです。このような関わり方の人が多くいるのです。これは、特に若い人にあてはまるようです。

最後に、やはり何と言ってもスピリチュアリティです。スピリチュアルと日本でもよく聞く言葉ですが、今日のテーマの「精神性」のことです。これがアメリカにおける宗教のあり方を変えていく要因となっていると思います。ではスピリチュアルというのは何かというと、私は「個人の聖なる体験」と考えており、これには三つ要素があるのです。1つ目は、「団体」ではなく「個人」。2つ目は「普段」ではなく「聖」なるもの。そして3つ目は「知的」のみではなく身体全体で「体験」することが含まれるのです。ですから、個々の聖なる体験、これは新しい宗教形態だと言えるのです。

このようなことに惹かれる人は、英語の Not Religious But Spiritual（宗教的でないがスピリチュアルである）で、NRBS といって、正式な調査の対象のカテゴリーとして出来上がっているのです。NRBS といって、そういう人たちが認められているということは、こういう人たちが多くなっているということです。そのスピリチュアル、伝統的な宗教からスリビジュアル的な宗教観を代表するキーワードとして、「神、罪、信仰、懺悔、道徳」というような伝統的な言葉よりも、「連結性、一体性、落ち着き」が挙げられます。これらこそメディテーションで得られる成果を表すキーワードだと言えます。

このようにして、仏教に魅かれる最も大きい理由は、私はメディテーションだと思います。仏教がアメリカで伸びている原因もメディテーションと言えます。先ほど申しましたように、教義ではなく、行いが重視されるのです。ですからアメリカで仏教者の間で初めて出会うとき

アメリカにおけるマインドフルネス・ブーム—現代社会への影響とその意義—

には、「あなたの宗派は何ですか」ではなく、「あなたのプラクティスは何ですか」(What is your practice?)と尋ねるのが普通となっています。特にどんなメディテーションをやっているかということに興味があるのです。

仏教・キリスト教対話の分野でも非常に有名なカトリックのシスターが、仏教の伸びた理由をこのようにまとめています。「キリスト教やユダヤ教は、日常を精神的、スピリチュアルに生きるように十分な指導をしていない。それに比べ、アメリカの仏教徒が見事に成し遂げていることは、十分な僧侶や寺院や組織がなくても、悟りの道を在家中心の文化に紹介し、それを日常生活に直接導入していることだ。」このように仏教は、誰にでもでき、誰でも参加できるようなメディテーションを提供したのです。

3. 「マインドフルネス」(mindfulness) という用語の由来

それで今メディテーションという言葉を使っていますが、最近、最もポプラーなメディテーションは、マインドフルネスというもので、これが今日の私のお話の主題となります。まずマインドフルネスという言葉ですが、パーリ語のサティ (sati)、先ほど蓑輪先生の説明もありまして、サンスクリットはスムリティ (smṛti) と言いますが、漢訳では「念」が主です。現代日本語では「記憶」や「注意深さ」となり、蓑輪先生は「気づき」という言葉を使われて、それも現代日本語として適切だと思います。このマインドフルネスにはまず二つのレベルがあって、一つは英語にすると memory と remembering となり、思い出す・思い浮かべることを指します。もう一つは awareness、attention というような、要するに、気づき、集中、注意深さのことを意味するのです。即ち、この二つは、思い出す・記憶と、気づきなのです。

アメリカのマインドフルネスの運動というものの流れは、基本的には東南アジアの上座部系から発生したものです。禅はもちろん日本の鈴木大拙や鈴木俊隆がアメリカへ伝えた長い伝統がありますけれども、マインドフルネスといいますと、これは東南アジア系の流れから発生したものです。その代表的なものとして、Insight Meditation Society という教団が挙げられます。

そしてこのマインドフルネスという言葉のアメリカでの更なる使用法ですが、英語では「be mindful」と言うのと、「注意しなさい」ということで、日常的にでもよく使います。運転するときに「注意しなさい」「be mindful when you drive」、それに、「ness」の抽象名詞が付いて、「mindfulness」という、造語的な独特な言葉が出来上がったと言えるのです。興味深いことは、このマインドフルネスというブームが、他の仏教の瞑想を説明するときにも使われるようになったことです。禅の歴史はアメリカではもっと早いのですが、最近では禅の人でも「Zen mindfulness」と良く言っているのです。

シンポジウム「精神性に与える瞑想の効果」

4. 「マインドフルネス」の発展 — 初期

それでは次のマインドフルネスの発展のことについて話させていただきたいと思います。初期の段階として、まだマインドフルネスが流行る以前の 60 年代には、TM、Transcendental Meditation が普及していました。これはどちらかというとヒンドゥー教的な系統の瞑想で、かなり普及したのですが、今は低下しているようです。その理由は多分宗教的色彩が強すぎたと言えることです。その後と言ってもまだ 1970 年代で、ダニエル・ゴールマン (Daniel Goleman) というハーバード大学等に関係している心理学者が活躍します。「Emotional Intelligence」(感情的知恵) という本を書いて、世界的に有名になった方ですが、この人も瞑想について広く深く言及しましたが、まだ心理学や心理療法の領域の中でしか語っていなかったなのでその効果は限定的でした。

その後、先ほど言った Insight Meditation Society の創立者の一人であるジャック・コーフィールド (Jack Kornfield) という方は、最初は Peace Corps というケネディ大統領が始めた海外救済運動に関わって、東南アジアに行くのです。そこで仏教とその瞑想に出会って、それをアメリカへ持ち帰ったのです。ジャック・コーフィールドも博士号を持つ心理学者でもあります。彼は、Insight Meditation Society という仏教瞑想教団の設立という非常に素晴らしい成果を挙げていますが、前のゴールマン先生と同じように、まだ心理学や心理療法の枠の中に限られていたのです。

次は、マーク・エプスタイン (Mark Epstein) という方で、ニューヨークの精神科医です。去年の日本仏教心理学会大会での基調講演者として来日してもらいました。彼はフロイトの精神分析がベースとなっていて、仏教徒でもあり、マインドフルネスを心理療法に活用しているのです。その中でフロイトの治療において、「思い出す」ということが強調されます。そのときにエプスタイン師は、患者には自分の感情または自分の行動を見つめるひとつの方法としてマインドフルネスを取り入れてきたのです。まず問題は多くの患者は、自分の感情を意識していないということなのですね。それをまず、ただ口で話すだけではなくて、瞑想させることによって、その人が意識化し、気づくことになるのですね。先ほどのサティ・スマリティの意味の一つであった「気づき」ということが強調され、良い成果を出すことができるそうです。

そこでマインドフルネスの具体的な説明をさせてもらいます。私は若いときタイ国で、2 カ月くらいの短い期間でしたが、頭を剃って、出家僧侶を体験することができました。先ほどの養輪先生が説明をされていたように、呼吸に集中し、そしていろいろな思いが生じるとそれに気づいて、それに執着しないとか、それにこだわらず、さっと逃していくというようなマインドフルネス瞑想を教わりました。

アメリカにおけるマインドフルネス・ブーム—現代社会への影響とその意義—

ただその際、呼吸だけではなくて、生活全体に僧侶としてマインドフルネスを実践していかなければいけなかったのです。例えば、食べるときにも、手でつかんで口に持っていくのも非常にゆっくり、そしてじっくり味わうことが求められました。食事は大体 30 分くらいかかりました。テレビなどはありませんし、1 人でゆっくりと食べるというようなマインドフルネスということ、師から厳しく指導されました。その中で、一つとても印象に残っているのは、雑巾を干すときに線があって、それを私が普段のようにポンと掛けたら、先生から「駄目だ駄目だ、それはマインドフルネスではない」と注意されたのです。「どうしたらいいのですか」と尋ねたら、先生は雑巾を持って「線の下から持って行って、線の後ろから手前の方へかけなさい」とやってくれたのです。「どうしてそういう面倒くさいことをやるのですか」と言ったら「そのほうがマインドフルに行えるからだ」という答えでした。簡単な方法でやると、自分の行動に気づくのが難しくなるのです。このようにしてですね、気づきということはマインドフルネスの根本にあるのです。

そしてもう一つは、気づいていく内容としては不安や恐れというものもあります。しかし、そういう嫌な感情というものは止められないのです。フロイトも同じようなことを言っています。こういうような悪い感情というか、嫌な感情は止められない。しかし、それをマインドフルネスで気づくことによって、完全にコントロールすることはできないが、過度な不安な気持ちに侵されることがないようになるのです。その実例として次のようなことが挙げられます。

一昨日、私の腎臓のほうが弱まっているので、病院で検査することを要請されました。皆さんも経験があると思いますが、その後、結果を聞くため担当医師に会う迄の待つ間は、やはり不安が高まってくるものです。例えば、「もし思ったより悪かったらどうしよう」とか「もっと食事に気を付けるべきであった」という思いが頭を駆け巡るのです。そこで、今回は、待っている間マインドフルネスを行うことにしました。まず、自分の色々な思いや思考が生じてきて、それに気づき意識化することが以前よりできるようになります。その思いも、「腎臓がより悪くなったら、透析になってしまう。そうなったら、仕事ができなくなってしまう。そうなったら、家のローンが返せなくなってしまう。」と、どんどんと妄想が生まれてくるのです。しかし、マインドフルネスを行うことによって、ああ、そういう心配もあるのだな、と見つめることができ、それらを客観視し、拘らないようにすることで、不安の感情が以前のように生じなくなったのです。

その後、担当医師と会ったら思ったよりかなり良い結果でした。従って、最初に感じていた不安は、無用であったのです。しかし、マインドフルネスを行なっていなかったら、妄想する思いにもっと悩ませられていたことでしょう。マインドフルネスによって私の思いが妄想であるということを教えてくれたのです。妄想に振り回されないようにするのがマインドフルネス

シンポジウム「精神性に与える瞑想の効果」

の目的の一つなのです。

少し自己体験的なことを話させてもらいましたが、話を戻しますと、マーク・エプスタイン先生は精神科医で仏教徒でありながら、巧みに瞑想を取り入れていろいろな成果を出しているのです。

5. 「マインドフルネス」の発展 — ジョン・カバットジン、科学者 (John Kabat-Zinn, 1944 年生)

マインドフルネスの発展において、非常に重要な人物は、ジョン・カバットジン (John Kabat-Zinn) という科学者です。彼は 1979 年にマインドフルネスという瞑想法を南方上座部系の仏教グループの中で教わって、それを今度はマサチューセッツ州大学のメディカルスクール (医学部) においてマインドフルネスを中心としたクリニックを始めたのです。ですからその時点で宗教の枠からマインドフルネスの瞑想法を取り出したというところに先見の明があったのです。

その後このプログラム、Mindfulness Based Stress Reduction (マインドフルネスに基づくストレス低減) というトレーニング方法が成立していったのです。要するに 8 週間コースですね。毎週 2 時間、このマインドフルネス瞑想とボディー・スキャンをやって、家で DVD を見たり宿題があったりして、6 週間目には 7 時間の集中的なリトリートもあるのです。このトレーニングに関しては、いろいろな効果が出ています。例えば、心臓病、癌、肺疾患、高血圧、頭痛、慢性的な痛み、不眠症、皮膚病、不安、ストレスなどの改善が見られるのです。このような精神的、特に身体的な悩みにおいて調査をした結果、かなりの、36 パーセントの症状が減ったという成果が出たそうです。それでこのように今でも盛んに行われ、1979 年以来 1 万 7 千人が参加しており、また、5 千人の医者がこのコースを推薦しているのです。

6. 社会へのより広い応用

社会へのより広い応用として、今はジョン・カバットジンの特定なマインドフルネス・コースのことをここに述べましたが、実はこれを超えてももっとも広い影響が見られるのです。紹介をしたい 2 人の女性のことを話させてください。1 人はキエラ (Kiera) という方です。キエラは精神病院の患者として入院していたときに、マインドフルネスに出会った。ここでは、僧侶ではなく、精神科医にこの瞑想法を教わったのです。

もう 1 人は、ルービン (Rubin) という女性です。ルービンは、ニューヨークに住んでいて、『The Happiness Project』(幸福のプロジェクト) という本を書き、その本が、ニューヨークタイムズのベスト・セラー・リストに 2 年間も載ったのです。この本を書いた経緯というのは、

アメリカにおけるマインドフルネス・ブーム—現代社会への影響とその意義—

「人生がハッピーではない、これではいけない」と、そういうことを漏らしたら、仏教徒でもない友達が「ではマインドフルネスをやったらどう」と言われて、マインドフルネス瞑想を始めたそうです。そうしたら彼女にとって大変な効果があり、「心を落ち着かせ、脳の機能を高めてくれる。この今の瞬間の経験をよいものにしてくれる。ストレスを軽減し、そして痛みを癒やし、悪い癖を直してくれる。基本的に人々をハッピーにさせ、身を構えることが軽減され、他者と関わっていくことを促進してくれる。」と、話しているのです。

ということで、「社会への広い応用」については、ざっと言えますけれども、今言ったようなことと関係して、マインドフルネスはもちろんもう仏教の枠を超えて、刑務所、教育機関、企業、そして軍隊などにも応用されているのです。特に軍隊ではトラウマ（PTSD）の回復にも効果があるという成果が出ています。そしてうつ病やバイポーラー障害（双極性障害）にも効果が出て、なんとアンチエイジング（非加齢）にも効果が出るという報告もあります。

このようにお分かりのように、もう宗教の枠を超えているということですが、これに対して批判もあります。なぜかと言うと、マインドフルネスやメディテーションというのは、産業主義や営利主義に基づく大きな産業の一側面となっているからです。要するにマインドフルネスに関する職業も増えている。先ほど言ったトレーナーという人たちの職業も増えるし、座蒲のようないろいろなマインドフルネス・グッズもよく売れています。リトリートの運営に関してや宣伝に関しても資金がかなりまわるようになっていきます。

そしてマインドフルネスの応用にも批判的な意見が出ています。例えば大企業がマインドフルネスを導入しているのです。また軍隊でも用いているのです。そうになると、宗教から発生したメディテーションが、金もうけや戦争という非宗教的な目的を手助けして良いのか、という批判もあります。

7. マインドフルネス・ブームの社会的意義

最後に、マインドフルネス・ブームがもたらす社会的意義は、結構面白いと思います。この点だけについても、もっと話すべきかと思いますが、時間の関係で省かざるを得ません。現代社会という現象には、平等化、理性化、多様化、世俗化、個人化という五つの特徴があると私は見ています。早い話、マインドフルネスというのがなぜこれほどポピュラーになってこれほど広まったのかというと、今言った現代社会の特徴に合っているからだと思います。新しい宗教形態・パラダイムに、マインドフルネスが合っているということです。

マインドフルネスは、アメリカ仏教の発展に大きく貢献していることは、既に指摘しました。私は、アメリカ仏教は30年後には、第2の宗教になると予測しています。というのは、ユダヤ教は今全米人口の2パーセントですが、ユダヤ教徒の数はほとんど伸びないと思われます。

シンポジウム「精神性に与える瞑想の効果」

しかし仏教は、現在 1.2 パーセントで、数は着実に伸びることが予想されるので、30 年後にユダヤ教徒の数を抜く可能性は非常に高いと思われます。もちろんキリスト教と比べれば少ないですが、フランスでは仏教徒が 4 パーセントとなっているそうです。すごい数ですよ、非常に多いです。ですからフランスは「仏国」と言うのです（笑）。

それで、次ですが、そこで重要なことは、マインドフルネス・ブームは、仏教の枠を超えていくので、マインドフルネスの仏教色を弱めていくと危惧されています。それはマインドフルネスを行うのには、仏教のことを学んだり知ったりすることが求められないからです。しかし大きな目で見ると、マインドフルネスは、仏教のアメリカ社会への浸透を進める役目を果たすことになると思います。そしてもう一つは、いくら何と言ってもマインドフルネスには仏教的な要素は少なからず残りますので、アメリカにおいての仏教の存在感を保ってくれると思います。

最後ですが、これは非常に面白い点なのです。この *Mindful America*（マインドフル アメリカ）という本は、私の友達のジェフ・ウィルソン准教授が書いたものです。そこで彼は、このマインドフルネス・ブームという現象を、非常に面白く評価しているのです。それは、マインドフルネス・ブームがアメリカにおける「現世利益」だと見ているのです！仏教がアジアに広まった一つの理由は、悟るためだけではないことは明らかですね。それだけだったら、仏教徒はごく限られた数になっていたと思います。特に日本では死者儀礼と合体したことでこれほど普及したと言えると思うのです。アメリカで仏教に改宗するような人々は、死者儀礼にはほとんど興味を持ちません。仏教に死者儀礼を求めるではありません。何を求めるかというと、マインドフルネスなどのメディテーションなのです。現代人の日常のいろいろな問題を和らげてくれる効果があることから、ジェフ・ウィルソン助教授は「マインドフルネスはアメリカの現世利益的である」と評価するのです。

どうもありがとうございました。

『国際哲学研究』別冊 7

共生の哲学に向けて
——イラン・イスラームとの対話（2）——
Towards a Philosophy of Co-existence:
A Dialog with Iran-Islam(2)

東洋大学国際哲学研究センター編

2016 年 2 月

はじめに

東洋大学国際哲学研究センター第3ユニット長
永井 晋

本別冊は2014年12月13日、東洋大学白山キャンパス5号館井上円了記念ホールにて開催された国際哲学研究センター第3ユニット主催の国際シンポジウム第3回「共生の哲学に向けて：イラン・イスラームとの対話―井筒俊彦の共生哲学―」での成果、ならびに、井筒に関する論文1本を収録している。連続シンポジウム「イラン・イスラームとの対話」は、2012年11月6日に東洋大学で第一回が行われ、日本では一般に知られていなかったイラン思想の紹介を行い、その翌年にはテヘランのアカデミーサイエンスで西田哲学や初期仏教など、日本の思想や仏教思想を論じる二回目が行われたが、今回はそれらを踏まえて井筒俊彦をテーマとした。井筒に関しては数年前からある種の流行のようなものが起こっており、2014年が生誕100年だったこともあってか、多くのものが出版されているようである。それらは多くがジャーナリスティックなものや、より学問的なものでも専門領域からの関心が多いようだが、われわれの活動はこれらの現象からは一線を画している。われわれ第3ユニットの活動はそもそも哲学者井筒の根本にある哲学的精神を継承するものとして開始されたものであり、彼の構想した精神的「東洋哲学」の構築を目指しているからである。また、彼の友人であり師でもあるアンリ・コルバンの思想と同様、井筒哲学の揺籃の地となったイランとの関わりの中で井筒哲学を論じることこそがわれわれにとって重要なことであった。このシンポジウムでは井筒について三つの観点から発表が行われ、井筒思想の持つ多面性をある程度引き出せたように思う。もちろんこれは、われわれの活動全体に通底している井筒哲学に関するイランと日本の共同作業の第一歩であり、今後も継続して問われるべきものであることは言うまでもない。なお、シンポジウムの記録に加え、小野純一客員研究員による井筒の言語論に関する論考一編を収めた。

Foreword

Chief, the 3rd Unit of
the International Research Center for Philosophy (IRCP),
Toyo University

NAGAI Shin

The present Extra Issue collects and presents the results of the third “Toward a Philosophy of Co-existence: A Dialogue with Iran-Islam” international symposium held on December 13, 2014, in the Inoue Enryō Memorial Hall of Building 5 on Toyo University’s Main (Hakusan) Campus and made possible through the sponsorship of 3rd Unit of the International Research Center for Philosophy (IRCP). This third symposium’s subtheme was “The Philosophy of Co-existence by Izutsu Toshihiko,” and this volume also includes a paper on Izutsu. The first outing of this ongoing “A Dialogue with Iran-Islam” symposium series was held November 6, 2012, at Toyo University, which provided the opportunity to introduce Iranian thought to Japan, where it is generally not well known. The second gathering took place the following year at Iran’s Academy of Sciences, where participants took up such facets of Japanese and Buddhist thought as the philosophy of Nishida Kitarō and the essence of early Buddhism. In recent years, Izutsu has seen a kind of trend in popularity, perhaps set into motion by the hundredth anniversary of his birth in 2014, with numerous works published about both the man and his thought. Many of these have been journalistic, but those of a more scholarly nature have attracted a great deal of interest from specialist domains. Our activities are clearly separate from these two approaches. The work of IRCP 3rd Unit began as an attempt to carry on a philosophical spirit whose foundation originally rests with this philosopher Izutsu; the goal has been to construct the spiritually “Oriental philosophy” that he envisioned. Furthermore, the very act of discussing Izutsu’s thought in connection with Iran—the cradle of his philosophy, just as it had been for that of his friend and mentor Henry Corbin—has been very important for us. Three presentations were made in this third symposium, each with a different perspective on Izutsu, drawing out to a certain extent the diversity contained in his thought. Naturally, it goes without saying that this event was merely the first step in a joint Japanese–Iranian effort to work on the philosophies of Izutsu that underpin all of our work, and will continue to be the object of further scrutiny to come. As already noted, the records of the symposium are accompanied by a discussion of Izutsu’s linguistics, offered by IRCP visiting researcher ONO Jun’ichi.

目次

はじめに	
永井晋	3
【シンポジウム：共生の哲学に向けて イラン・イスラームとの対話―井筒俊彦の共生哲学―】	
グローバル化時代における文化交流についてのいくつかの考察	
アブドッラヒーム・ギャヴァーヒー（訳：豊岡めぐみ）	13
イランにおける百科事典編纂に関する一考察	
カーゼム・ムーサヴィー・ボジュヌールディー（訳：大塚修）	25
現代の「イラン的イスラーム」哲学におけるコルバンと井筒の役割に関する導 入的比較研究：ハイデガーからマシニョンまで	
エフサン・シャリーアティー（訳：景山洋平）	50
井筒俊彦のイラン神秘主義哲学に対する関心	
ナスロッラー・プールジャヴァーディー（訳：諫早庸一）	68
イスラーム学者としての井筒俊彦	
竹下政孝	82
【論文】	
井筒哲学における言語論の問題と意義	
小野純一	86

The Table of Contents

Foreword	
NAGAI Shin.....	4
【Symposium : Towards a Philosophy of Co-existence: A Dialog with Iran-Islam: The Philosophy of Co-existence by Izutsu Toshihiko】	
Some Observations about Cultural Interactions in a Global Age	
Abdolrahim GAVAHI.....	7
نگاهی به دانشنامه نویسی در ایران	
کاظم موسوی بجنوردی.....	20
An Introductory Comparative Study on the Role of Corbin and Izutsu in the Philosophy of Contemporary ‘Iranian Islam’: Analyzing Its Motives and Resources from Heidegger to Massignon	
Ehsan SHARIATI.....	31
L’introduction d’une étude comparative sur le rôle de Corbin et d’Izutsu dans la philosophie contemporaine de l’« islam iranien »: Analyse des motifs et des ressources, de Heidegger à Massignon	
Ehsan SHARIATI.....	40
Izutsu’s Interest in Iranian Mystical Philosophy	
Nasrollah POURJAVADY.....	58
Toshihiko Izutsu’s contribution to Islamic Studies	
TAKESHITA Masataka.....	78

In the Name of God

Some Observations about Cultural Interactions in a Global Age¹

Abdolrahim GAVAH

Introduction

To start with, let me thank the kind invitation and warm reception of our dear hosts at the International Research Center for Philosophy of Toyo university, especially my dear friends professor Miyamoto, Professor Nagai and Dr. Horiuchi, and last, but not the least, Bahman Zakipour.

I sincerely hope that our this round of dialogue, like the previous ones held alternately in Tehran and Tokyo, will submit fruitful results and would further enhance our mutual cultural understanding and cooperation.

Before addressing our main topic of “Cultural interaction in the age of globalization”, since the meaning of “culture” is somehow clear, let us start by giving some clarifications on the definition and process of “globalism” and “globalization”.

As the distinguished scholars present in our meeting know, the concepts of “globalism” and/or “globalization”, which we will later on address the difference between the two, are rather “new” terms (concepts) designed to address the “new” world order or situation. Nevertheless, these concepts, by being somehow “new”, are not yet well defined or formulized. That is why we have to give at least some preliminary definition of the concept, in order not to leave our audience quite empty-minded.

Following are some definitions of the concept of globalization.

1. Globalization is man’s collective self-consciousness of interconnectedness of human societies and increasing convergency

between all kinds of international political and cultural processes and the mutual connection of the world together (M.R.Dehshiri, Religion and Globalization, 2014, p.12).

2. Globalization means the emergence of a new era and a new world order in which local minor or partial affairs are redefined and reproduced in the form of global major or universal issues.

Also, in the age of globalization, local distinctions somehow disappear and hence the whole world follows a unified pattern (ibid., page 83).

3. Talinson holds that globalization makes sense in the process of rapid expansion of complex interconnections between various societies, cultures, institutions and individuals all over the world (ibid).

4. Harvey is of the opinion that globalization includes two elements of contraction in time and space and reduction of distances (ibid., 99).

5. Others have defined globalization as unification and integration of the whole world with the aim of establishing a sustainable peace all over the globe (ibid, 145) or creation of a trans-national civil society (ibid., p.194).

Our next introductory comment concerns the distinction between the natural process of “globalization” and the intended or designed project of “globalism”, the former being a natural and inevitable positive process very much to the benefit of mankind, while the latter being an un-natural and premeditated project of big powers in order to preempt the resources of small societies, thus being undesirable and to a large extent harmful. Those opposing “globalism” consider it as a new kind of imperialism and hegemony (ibid., 70).

2. Globalization and global cultural interactions

As the esteemed scholars present in the meeting very well know, there are a vast number of good books and articles on globalization in digital form (for example just now there are more than 9,500,000 entries about Globalization on Google, which is beyond any meaningful categorization

Some Observations about Cultural Interactions in a Global Age

and or reference). Therefore, we will only give some of our own preliminary observations on the subject-matter and leave the rest to our scholarly audience.

1. In a globalized age, in the same way that in the globalized economy of the present world you can participate in an economic transaction from any corner of the world, as if the whole world has turned into a very large global corporation and each of the 7,000 million population of the world being a member or share-holder of this big company, the global culture too follows the same trend and so, different local or national cultures are no more like separate independent islands but are acting more and more like interconnected parts of a global culture or a rather huge cultural corporation.

2. In this huge “public cultural corporation” each country, nation or community, be it small or large, plays its share based on its own cultural heritage and vitality.

3. In the light of the fast and rapid globalization process, taking over all people all parts of the globe, nowadays a Japanese person living in a far corner of Japan, or an Iranian individual living in a distant village, is no more a purely Japanese or Iranian person per se, but is one who is rarely thinking and acting globally. Just as, nowadays, all the sciences and technologies belonging to different races and or nations have become “global” or “international” too, transpassing all the national boundaries.

Along the same line, in our age of globalization, even different schools of thoughts and ideological doctrines have surpassed the boundaries of being Iranian, Japanese, or even regional, communal, Western, Eastern, and other particular denominations, and are being qualified by such global attributes as secular, plural, material, and else, which are all trans-national (international) qualifications.

4. In the globalization age of the man’s culture and civilization, not only individual cultural differences and oppositions, but even cultural distinctions and privileges are fastly fading away, being largely replaced by cultural commonalities and interferences which is a new phenomenon and deserves new attention.

5. Nowadays, issues such as population growth, poverty,

environment protection, global warming, economic development, unemployment, class differences, water shortage, carbonic emissions, ozone layer, world trade, AIDS, Ebola, drugs, addiction, human rights, moral disorder, family bonds, and the most important of all, war and blood-shedding and religious, racial, political and other sorts of conflicts, are all global problems demanding global attention and solutions.

Let us recall the famous Iranian poet's verses which is also adored at the entrance of United Nation's building:

- The whole mankind are members of the same society, since they are all born from the same germ.
- That is why when a single member of this whole society feels pain, all other members feel uneasiness too.

6. There is no doubt that both religions and cultures, doing with nations and communities, as well as traditions and customs, have different inherent capabilities and capacities for "globalization" or continued survival and even further development and growth in a globalized age. Furthermore, the level of economic growth of different societies, along with their level of socio-political development, is a determining factor in their potential capacity to adapt globalization.

7. Also, it seems that nowadays concepts such as religion, ethics, spirituality, mysticism, tradition, modernity, conscience, obligation, and else should all be considered more at a global/universal level than a local/national or even regional one.

8. In the capacity of a religionist and specialist in comparative religious studies and phenomenology of religion, and also a lecturer in foreign (non-Islamic) religions and history of religion, I am of the opinion that some religions, like Buddhism, Islam and Christianity, have a more trans-national or global capacity than some other religions such as Judaism, Shintoism, Hinduism, and else. Therefore, in globalized age, the religions belonging to the first group have a better chance of survival than those belonging to the second group. Although religions like Hinduism and Shintoism have demonstrated very good sustainability at national level.

9. Also, in the capacity of a modern Muslim scholar and

intellectual, I firmly believe, on one side, in the global capacity of Islam as a truly international religion (for details see Dehshiri, *Religion and Globalization*, chapt. 1-4) and, on the other side, in the rich wealth of the Persian language and the Iranian culture and civilization once spreading from China's borders to the Mediterania and part of Europe (for details see Motahhari, *Mutual Contributions of Islam and Iran*; Velayati, *the Role of Iranians in Islamic Culture and Civilization*), thus concluding that in the past centuries and ages the combination of Iran and Islam have been able to play an outstanding role in the man's culture and civilization, a capacity which can be well utilized in the present world situation.

10. As a last comment in this short list of preliminary observations on cultural interaction in the globalization age, one should also notice that most of the important books written on this subject in recent times deal with global issues such as Michael Foucault's *End of the World*, Samuel Huntington's *Clash of Civilizations*, Rene Guenon's *La regne de la quantite et les signes de temps*, Jean Guiton's *Dieu et la science*, Konrad Lorenz's *Eight Great Sins of Civilized Man*, Anthony Arblaster's *the Rise and Fall of Liberalism*, Lester Thurow's *the Future of Capitalism*, and hundreds of other good relevant books.

3. Summary and Conclusion

1. Previously, I have talked about Japan's unique privilege to be in a position to act as a cultural model for Iran and rather all other Asian countries, a model of industrial progress while maintaining its useful and valuable cultural traditions.

In other words, we Iranians and other Asian countries can learn many lesson from Japan and that is why we are here today, lessons on how to integrate tradition with modernity, attain material progress and welfare while keeping national ethical values, achieve development while preserving the environment, etc.

2. There is no need that we try to lay new foundations in our bilateral cultural relations, rather we have to revive our old legacies and

transactions, a sample of which we can find in the Nara Imperial Museum or in so many literary valuable pieces as the works of Hashim Rajabzadeh, Kamyar Abedi, the memories of many Japanese tourists & diplomats, scholarly works on Iranology in Japan, Morio Ono's Khairobad-Nameh, Masih Mohajeri's Islam in Japan, and finally my own book on Shintoism.

3. Finally, since in my opinion religion still is the foundation of every nation's cultural heritage, be it Islam in Iran or Shintoism or Buddhism and other religions in Japan, so it can play an important role in promoting ethical and spiritual values and virtues in different societies, though we are not at all ignorant of the also negative and destructive role of religious misunderstanding and religious fanaticism, narrow mindedness, and shortsightedness in promoting violence and antagonism within and / or between human societies.

That is why we recommend that by removing the dust of such misunderstandings and misrepresentations from otherwise the genuine face of any religion, we should all join hands to better utilize this beneficial tool in promoting sustainable peace in our motherlands and outside world.

Thank you for your kind attention.

Notes

¹ Paper presented by Dr. Abdolrahim Gavahi, president of the World Religions Research Center in the Conference "Towards the Philosophy of Coexistence: Dialogue with Islamic Iran", International Center for Philosophy, Toyo University, Tokyo, Japan, Dec. 11-14, 2014.

グローバル化時代における文化交流について のいくつかの考察¹

アブドッラヒーム・ギャヴァーヒー
翻訳：豊岡 めぐみ

イントロダクション

まずはじめに、東洋大学の国際哲学研究センターに、ご招待いただき、歓待を受けましたことをここに感謝申し上げます。とりわけ、私の友人である、宮本久義先生、永井晋先生、堀内俊郎氏、そして特にバフマン・ザキプールさんに感謝申し上げます。

私は今回お話をさせていただくこのラウンドが、かわるがわるテヘランと東京で開かれた前回のものと同様、実りある成果をもたらし、またわれわれ相互の文化理解や協力をさらに高めることを心から願っています。

「グローバル化時代における文化交流」というメイントピックについてお話しする前に、「文化」の意味は何らかの仕方ですでに皆様に明らかなだと思しますので、「グローバリズム」および「グローバリゼーション」の定義とプロセスについて明確にすることから着手しましょう。

このシンポジウムにご出席なさっているすぐれた方々をご存知のように、「グローバリズム」および/または (and/or) 「グローバリゼーション」という概念は、後でこの2つは違うものだと言べることになるのですが、「新しい」世界の秩序や状況に向けられた「新しい」ことば（概念）といえます。それにもかかわらず、この「新しい」ということによって、これらの概念は、まだ十分に定義されたり組み立てられているわけではありません。こういうわけで、ここにいらっしゃる聴衆の方々にとって、これらの概念が良くわからないままでもいらっしゃることを避けるために、少なくともこうした概念に予備的な概念を与えなければならないと思います。

以下がグローバリゼーションという概念の定義です。

共生の哲学に向けて——イラン・イスラームとの対話（２）——

1. グローバリゼーションは、人間の社会が相互に結びついているという人間の集団的自覚であり、あらゆる種類の国際的な政治や文化のプロセス間の集中を促進し、世界と世界を相互に結びつけることです（M.R.Dehshiri, デフシーリー、『宗教とグローバリゼーション』、2014, 12 ページ）。
2. グローバリゼーションは、新しい時代および新しい世界秩序の出現を意味します。そこでは、ローカルな（ある特定の地域）の数的に少なかったり、小さな出来事というものは、グローバルな大多数の、全世界で扱われる問題へと再定義され、再生されます。
また、グローバリゼーションの時代において、ある特定の場所に限られた局所的な差異は消えつつあるし、それゆえ、全世界には統一化された型が置かれるのです（ibid.83）。
3. Talinson は次のように述べています。「グローバリゼーションは、さまざまな社会、文化、慣習、世界中の個人のあいだに複雑な相互連結をすばやく拡張していくのですが、それはそういったプロセスの中における常識です」、と（ibid.）。
4. Harvey は、グローバリゼーションは、時間と空間を短縮し、距離を短縮するという２つの要素を含んでいるのだという意見を持っています（ibid.99）。
5. 他の人たちは、持続可能な平和を確立するということを目指し全世界の統一化、統合化として、あるいはまた国家を超えた市民社会の形成のことだとグローバリゼーションを定義しています（前者 ibid.145 後者 ibid.194）。

次に、「グローバリゼーション」の自然なプロセスと、計画された「グローバリズム」というプロジェクトの間に存立する差異について、お話をさせていただきます。前者は人類に多大な利益をもたらす、自然で積極的なプロセスですが、一方、後者は小さな社会の財源をまず占拠するため、不自然で、前もって計画された大きな力に対するプロジェクトのようなものであり、それゆえ、好ましくないものですし、ある程度の被害をもたらすものです。このような「グローバリズム」に反対することは、それを新しい種類の帝国主義やヘゲモニーとみなすことです（ibid.70）。

グローバル化時代における文化交流についてのいくつかの考察

2. グローバリゼーションとグローバルな文化交流

シンポジウムにご出席なさっている方々はよくご存知だと思いますが、グローバリゼーションに関するすぐれた本や雑誌は膨大な数にのぼります（例えば、google でみたところ、意味のあるカテゴリーや言及以外のものも含め、今日、9,500,000 以上ものグローバリゼーションにかかわるものが見出せます）。

それでは、私自身の予備的考察に入ることといたしましょう。そして、残りのトピックにつきましては、聴衆である皆様がよくご存知だと思いますのでお任せいたしたいと思います。

1. グローバル時代において、現在の世界のグローバル化した経済において、あなたは世界のどこにいたとしても経済取引に参加することができます。あたかも、全世界は非常に大きなグローバルな企業へと変わり、世界の 70 億の人口がそれぞれ、この大企業のメンバーとなったり、株主となったりすると仮定したら、グローバルな文化もまた、同じ傾向に従うこととなるでしょう。それゆえ、ある特定の地域や国の異文化は、もはや独立した島のように分かれているのではなく、グローバルな文化が相互に結びついたものとして作用したり、あるいはむしろとてつもなく大きな文化的団体として作用するようになります。
2. このとてつもなく大きな「公的な文化的団体」のなかで、それぞれの国、共同体、コミュニティは、それが大きかろうと小さかろうと、それぞれの文化的な遺産や文化的な活力に基づいてその役割を演じます。
3. 迅速なグローバリゼーションのプロセスを考えると、世界のあらゆる場所にあらゆる人を連れて行くことができますし、今日、日本の隅の方にも日本人は住んでいますし、遠くの村にもイラン人は住んでいます。こういう人たちはもはやそれ自体で純粋な日本人であるとか、純粋なイラン人であるとかいえなくなっています。とはいえ、彼らはグローバルに物事を考えたり行動できる人となっているのです。今日、異なった人種や国に属しているあらゆるサイエンスやテクノロジーが、「グローバル」であったり「国際的」になったりしたのと同様、それらはあらゆる国の境界を越えていくのです。

同様の仕方で、グローバリゼーションの時代において、異なった学派

共生の哲学に向けて——イラン・イスラームとの対話（２）——

やイデオロギーですら、また、イラン人であるとか、日本人であるとか、はたまた地域や共同社会、西洋や東洋、それから個々の宗教までも、そういった境界を超えたのですが、これらは、今述べたようなグローバルな属性によって、非宗教的で、多元的で、マテリアルなものとしてみなされています。そして、そのことがあらゆる国を超えた（いわば国際的な）ものとしての資格をもつのです。

4. 人類の文化や文明のグローバリゼーションの時代において、単に個人の文化的な差異や対立だけでなく、文化的差異や特権ですら減少しているのですが、それは個人の文化的な差異や対立に代わって、文化的な共通性が生まれたり、文化的に外的影響を受けたりするようになったからです。このことは新しい現象ですし、新しく着目されるべき観点です。
5. 今日、たとえば、人口増加、貧困、環境保護、地球温暖化、経済発展、失業率、階級の違い、水不足、二酸化炭素の放出、オゾン層、世界貿易、エイズ、エボラ、麻薬、依存症、人権、無秩序、家族の絆、それから、あらゆるもののなかで最も重要だと思われる、戦争や殺戮、宗教、人種や政治的対立といった問題はすべて、グローバルな視点でもって着目すべき問題であるし、また解決されるべき問題です。

イラン人の有名な詩人のある作品をここで想起してみましょう。その詩は、UN（United Nations Building）の玄関に掲げられています。

- ・ あらゆる人間は、同じ社会に属する構成員である。なぜならわれわれは皆、同じ根源から生まれたからである。
 - ・ この社会全体の構成員の一人が何か痛みを感じる時、こういうわけで、他のすべての構成員たちも同様に（痛みを感じ）心配をする。
6. 宗教と文化のどちらも、伝統や慣習に関わるのと同様に、国家やコミュニティに関わるものですが、それらは「グローバリゼーション」やグローバル化する時代の中で、古いものが今後も継続して残っていくことや、さらなる成長や発展に対して、さまざまな固有の能力を有しています。さらに、社会政治的発展のレベルに加えて、さまざまな社会の経

グローバル化時代における文化交流についてのいくつかの考察

済発展のレベルは、グローバリゼーションに順応するための潜在的能力において、ある一定の要因です。

7. また、今日、宗教、倫理、精神性、神秘主義、伝統、現代性、良心、義務などといった概念は、ローカル/国家的レベルや宗教的レベルよりも、グローバル/世界的レベルでもっと考えられるべきであると思われます。
8. 宗教の比較研究や宗教に関する現象学の宗教家であり、またその専門家として、あるいはまた、諸外国の宗教（イスラム教ではない宗教）および宗教史の担当者として、私は仏教、イスラム教、キリスト教のような宗教が、ユダヤ教、神道、ヒンドゥー教などのほかの宗教よりも、国家を超えた、いわばグローバルな力を有しているという見解をもっています。それゆえ、グローバル化した時代において、最初のグループに属している宗教は、二番目のグループに属している宗教よりも、今後もそれが残っていくのに多くのチャンスをもっているのです。ヒンドゥー教や神道のような宗教は、国家的なレベルにおいて、持続可能性を示すのですが。
9. また、現代のイスラム教の学者として、私は以下のように思います。一方で、真の国際的宗教（これについては Dehshiri デフシーリーの『宗教とグローバリゼーション』の 1～4 章をご覧ください）としてのイスラム教のグローバルな力において、また他方で、ペルシャ語の豊かさやかつて中国から地中海やヨーロッパの一部にまでひろがっていたイスラム文化やイスラム文明において（これについては Motahhari モタッハリー『イスラム教とイランの相互的貢献』； Velayati, ヴェラーヤティ『イスラム教の文化と文明におけるイラン人の役割』をご覧ください）、過去何世紀にもわたって、イランとイスラム教の結合は、文化と文明のなかで顕著な役割を果たすことができたのですが、それは現在の世界情勢のなかで十分役立たせることができる力なのです。
10. グローバリゼーションにおける文化交流における予備的考察のなかのこうした短い項目の最後となる 10 番めのコメントとして、わたしたちは、グローバルな問題を扱っている、以下に挙げるような、近年執筆された重要な本に注目すべきです。

その本とは、たとえば、Michael Foucault の「世界の終焉」、Samuel Huntington

共生の哲学に向けて——イラン・イスラームとの対話（2）——

の『文明の衝突』、Rene Guenon の『量の支配と時の徴』、Jean Guiton の『神と科学』、Konrad Lorenz の『文明化した人間の8つの大罪』、Anthony Arblaster の『自由主義の盛衰』、Lester Thurow の『資本主義の将来』、などこの他にも数多くのすばらしい本があります。

3. 概要と結論

1. はじめに、わたしは日本独自の特権について語りましたが、それは日本がイランにとって、むしろアジアの諸外国にとって、文化的モデルとして影響を及ぼすようなポジションにあるということでありますが、それはどんなモデルかといいますと、産業を促進する一方で、有益で価値のある、文化的な伝統を維持するというモデルです。

言い換えれば、わたしたちイラン人とそのほかのアジア諸国は、日本から多くのことを学ぶことができるのです。というのも、わたしたちは今日、現代的なものと伝統とをいかに融合させるのかを学んでいるのです。そしてまた、国家の倫理的価値を維持しながら物質的な進歩や幸福を得ることについて、また環境を保護しながらいかに発展を成し遂げることができるのかを学んでいるのです。

2. わたしたちのこうした両方にまたがるような文化的な関係（国家の倫理的価値を維持しながら物質的な進歩や幸福を得ることについて、また環境を保護しながらいかに発展を成し遂げることができるのか etc）において、新しい基礎を築こうとつとめる必要はありません。そうではなく、むしろわたしたちは、古くから受け継がれたものや遺産をよみがえらせるようにしなければいけないと思うのです。事例を挙げるとすれば、奈良にある、奈良国立博物館、あるいは、たとえば、Hashim Rajabzadeh ハーシェム・ラジャブザーデ、Kamyar Abedi カームヤール・アーベディーの多くのすばらしい文学的作品、多くの日本の旅行者や外交官のメモリー、日本におけるイランについての学問的研究、大野盛雄氏の Khairabad-Nameh 『善と悪書』、Masih Mohajeri マーシ・モハジェリーの『日本におけるイスラーム教』、そして最後に私自身の著作である『神道について』などにおいて、わたしたちはそれらの中に模範を見いだすことができるのです。

グローバル化時代における文化交流についてのいくつかの考察

3. 最後に、私の考えでは、宗教はいまだあらゆる国家の文化的遺産の基礎といえます。それはイランにおいてはイスラム教、日本においては仏教や神道なのですが、さまざまな国において、倫理的、精神的な価値を高める際に宗教は重要な役割を果たすことができます。とはいえ、消極的で破壊的な役割をも宗教が有しており、時に誤解したり、宗教に熱狂してしまったり、狭い考え方をしてしまったり、人間社会の内側や、あるいはそうした社会と社会の間に、暴力や対立を引き起こしてしまったりという暗い側面があることは否めないのではありませんが。

こういうわけで、私は以下のことを推奨します。宗教の真の側面によって、そのような誤解をしてしまったり、不正確に捉えてしまうという不名誉を取り除くことにより、わたしたちは、皆、自国および世界の外側の持続可能な平和を維持しつつ、こうした有益なツールをうまく利用するよう手を取り合うべきなのです。

ありがとうございました。

原註

¹ 世界宗教センター所長、アブドッラヒーム・ギャヴァーヒーによって、東洋大学国際哲学研究センター（12月11－14日、至東京）における国際シンポジウム、「共生の哲学に向けて：イラン・イスラームとの対話」において発表したもの。

نگاهی به دانشنامه نویسی در ایران

کاظم موسوی بجنوردی

دانشنامه نویسی، یعنی مجموعه های چند علمی، مخصوصاً دانشنامه های تخصصی در ایران سابقه ای بس دیرین دارد. گرچه تحقیق و تألیف هریک این آثار بنا بر شرایط زمان و وضع علم در آن روزگار معمولاً توسط یک تن صورت می پذیرفته است. کتابهایی چون احصاء العلوم ابونصر فارابی، مفاتیح العلوم خوارزمی (قرن 4/ق 10م)، جامع العلوم فخرالدین رازی (قرن 6/ق 12م)، درة التاج قطب الدین شیرازی (قرن 7/ق 13م) از آثار چند علمی؛ و کتابهای بزرگ الحاوی محمد بن زکریای رازی در طب (قرن 3/ق 9م)، القانون ابوعلی بن سینا در طب (قرن 4/ق 10م)، الشفای همو در فلسفه؛ و در قرون متأخر تر کتاب نفائس الفنون شمس الدین آملی (قرن 8/ق 14م) از جمله آثار دانشنامه ای برجسته در ایران قدیم به شمار می روند. در قرون 12 و 13/ق 18 و 19م چند فرهنگ نامه و تذکره دائرة المعارف گونه در ایران پدید آمد که مشهورترین آنها یکی نامه دانشوران است که تدوین آن در سال 1294ق/1877م به فرمان ناصر الدین شاه و زیر نظر اعتضاد السلطنه، مشتمل بر احوال و آثار دانشمندان ایران و اسلام آغاز شد و جلد اول آن در سال ۱۲۹۶ق/1879م، ولی تعداد مجلدات منتشره آن از هفت جلد تجاوز نکرد. کتابهای ریاض السیاحة و بستان السیاحة نوشته حاجی زین العابدین شیروانی هم از آثار دایره المعارف گونه همین دوران و مشتمل بر اطلاعات وسیع تاریخی و جغرافیایی و احوال شاعران و صوفیان و دانشمندان است.

کتاب های دیگری از قبیل ریاض الجنة (تألیف سال 1216ق/1801م) و بحر العلوم (تألیف 1209ق/1795م)؛ و نیز گنج دانش از محمد تقی خان حکیم (تألیف در ۱۳۰۵ ق / 1888م از دیگر آثار دانشنامه گونه در این ادوارند.

در دوران جدید و احساس لزوم گسترش دانش میان طبقات مختلف مردم، کوششهایی برای تألیف فرهنگنامه ها و آثار دانشنامه ای به شیوه جدید ظاهر شد. برخی از مهمترین آثار پدید آمده در این زمینه ها عبارتند از :

1- لغتنامه دهخدا

اثری است فرهنگ‌نامه‌ای- دانشنامه‌ای که توسط دانشمند و ادیب برجسته، علی اکبر دهخدا برای گردآوری و عرضه گستره وسیع لغات فارسی و گویشهای آن و نیز احوال مختصر ادیبان و دانشمندان و آثار آنها، بنیان نهاده شد. جلد اول لغتنامه در سال 1325 ش/1946 م منتشر شد و تنظیم و ویرایش و تکمیل آن تا قریب به چهل سال بعد با تغییراتی در سازمان لغتنامه به طول کشید. چاپ قدیم این اثر در 50 جلد به قطع بزرگ و مشتمل بر 26 هزار صفحه بود. ویرایشهای بعدی این اثر، بر فواید کتاب بسیار افزوده است.

2- دایره المعارف فارسی

دانشنامه‌ای است در 3600 صفحه در قطع بزرگ و مشتمل بر سه جلد، زیر نظر غلامحسین مصاحب، و سپس رضا اقصی، نخستین دایره المعارف عمومی به سبک جدید به زبان فارسی است. جلد اول این دایره المعارف در سال 1345 ش/1966 در تهران منتشر شد. اساس این دایره المعارف، دانشنامه دو جلدی کلمبیا ست که نزدیک به همان اندازه نیز مدخلهایی در باره تمدن و تاریخ ایران و اسلام به آن افزوده شده است. مقالات همین مدخلها با دقت تمام و به قلم استادان برجسته نوشته شده است و از اهمیت و سندیت بسیار برخوردار است.

3- دانشنامه ایران و اسلام

به سبب اهمیت روز افزون تحقیقات ایران شناسی و اسلام شناسی و اعتبار دانشنامه اسلام Encyclopedia of Islam که چاپ اول آن به سه زبان آلمانی و فرانسه و انگلیسی در لیدن هلند منتشر شده و سپس به زبانهای عربی و اردو و ترکی نیز ترجمه شده بود، احسان یار شاطر در سال 1353 ش/1974 به فکر ترجمه چاپ دوم همین دایره المعارف به زبان فارسی و تکمیل آن با مدخلهایی در باره ایران و تشیع افتاد. اجرای این کار به زودی آغاز شد و تا 1357 ش/1978 م تعداد 10 جزوه از آن، مشتمل بر مقالات ترجمه شده از EI2 (چاپ دوم دایره المعارف اسلام) و مقالات تألیف شده توسط محققان ایرانی منتشر شد. اما با سقوط حکومت پهلوی و ظهور جمهوری اسلامی، احسان یارشاطر به امریکا رفت و در آنجا به طراحی و تدوین دانشنامه‌ای مخصوص فرهنگ و ادب و تمدن ایران زیر نام

دایره المعارف به زبان انگلیسی در امریکا منتشر شده است. در دوره جمهوری اسلامی چندین دایره المعارف تخصصی و عمومی در ایران تأسیس شد که دایره المعارف بزرگ اسلامی، دانشنامه ایران، دایره المعارف فرهنگ عامه، دانشنامه جهان اسلام، و در درجات پائین تر دایره المعارف تشیع از همه مهمترند.

4- دایره المعارف بزرگ اسلامی

این دانشنامه حاصل کوششهای پژوهشی مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی (مرکز پژوهش های ایرانی و اسلامی) است که در اسفند ماه 1362 ش/مارچ 1984 م به منظور تحقیق، تدوین و انتشار دانشنامه های عمومی و تخصصی و کتب مرجع در ابعاد مختلف معارف بشری به ویژه فرهنگ و تمدن اسلامی و ایرانی به دست کاظم موسوی بجنوردی بنیاد نهاده شد و شماری از برجسته ترین دانشمندان و محققان ایرانی به همکاری دعوت شدند. این مرکز به عنوان نخستین گام تألیف دایره المعارف بزرگ اسلامی را، مشتمل بر مهمترین ابعاد و وجوه فرهنگ و تمدن ادب و هنر و تاریخ و فلسفه و علوم اسلام و ایران، در دستور کار خود قرار داد. اجرای طرح عملاً از اواسط سال 1363 ش/1984 م آغاز شد و جلد اول آن در سال 1367 ش/1988 منتشر گردید. تا کنون که سی سال از تأسیس این مرکز سپری شده است، 21 مجلد از دایره المعارف بزرگ اسلامی به زبان فارسی منتشر شده است.

اهمیت روز افزون این دایره المعارف و استقبال محققان جهان اسلام و اسلام شناسان و ایران شناسان سراسر جهان، این مرکز را تشویق به ترجمه آن به زبانهای عربی و انگلیسی کرد. ترجمه عربی دایره المعارف بزرگ اسلامی مدتی پس از انتشار جلد چهارم متن فارسی، در همین مرکز توسط مترجمان و استادان میرز آغاز شد و نخستین مجلد آن در سال 1370 ش/1991 م بیرون آمد. تا کنون هشت مجلد از متن عربی دایره المعارف بزرگ اسلامی منتشر شده است.

ترجمه انگلیسی دایره المعارف بزرگ اسلامی نیز چند سال بعد توسط مؤسسه مطالعات اسماعیلی لندن به مرکز پیشنهاد شد و پس از مذاکرات مفصل و ایجاد گروهی مشترک و مرکب از محققان مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی و مؤسسه مطالعات اسماعیلی، اجرای طرح آغاز گردید. سرانجام در سال 2000 م نخستین جلد متن انگلیسی دایره المعارف بزرگ اسلامی زیر عنوان اسلامیکا Encyclopaedia Islamica که زیر نظر مرکز دایره

لیدن هلند منتشر گردید و با استقبال مراکز اسلام شناسی و ایران شناسی غرب روبرو شد. تا کنون چهار مجلد از اسلامیکا منتشر شده است. دانشنامه اسلامیکا در سال 1389 ش/2010م جایزه بین المللی کتاب سال ایران را دریافت کرد.

5- دانشنامه ایران

دانشنامه ای است عمومی و مشتمل بر مهمترین وجوه و مباحث فرهنگ و تمدن بشری به زبان فارسی که توسط مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی منتشر می شود. مقصود از تدوین این دانشنامه گسترش دانش عمومی نسبت به دستاوردهای علمی و فرهنگی جهان است. به همین مناسبت بخش بزرگی از مقالات آن از دانشنامه های معتبر جهان (به زبانهای مختلف، مخصوصاً به انگلیسی، آلمانی و فرانسه) استخراج و به زبان فارسی ترجمه می شود. اما آنچه مربوط به فرهنگ و تمدن ایران و اسلام است، اختصاصاً برای این دانشنامه تألیف می گردد یا از دایره المعارف بزرگ اسلامی که توسط همین مرکز تدوین و منتشر می شود، به دانشنامه ایران منتقل می شود. نخستین مجلد دانشنامه ایران در سال 1384 ش/2005م در تهران منتشر شد و تا کنون چهار جلد آن بیرون آمده است.

6- دانشنامه فرهنگ مردم ایران

این دانشنامه هم از آثاری است که توسط محققان مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی نوشته و تدوین می شود. تحقیق و تدوین این دانشنامه از اردیبهشت 1387 ش/2008م به عنوان دانشنامه ای تخصصی و مفصل در زمینه فولکلور و مردم شناسی ایران آغاز شد و جلد اول آن در سال 1391 ش/2012م بیرون آمد و تا کنون دو مجلد از آن منتشر شده و با استقبال اهل تحقیق روبرو گشته است. نویسندگان این دانشنامه نیز، مانند دایره المعارف بزرگ اسلامی مرکب از محققان ایرانی و غیر ایرانی اند.

7- دانشنامه تهران بزرگ

دانشنامه تهران بزرگ، دانشنامه ای تفصیلی و تخصصی است که به منظور تدوین مرجعی جامع، موثق و ناظر بر همه جنبه های حیات مادی و معنوی تهران بزرگ طراحی شده است. تحولات شتابناک تهران در چند دهه گذشته، چهره این شهر را به قدری دگرگون ساخته که با هویت چند دهه پیش خود فاصله بسیار گرفته است. از اینرو مرکز دائرةالمعارف بزرگ

تخصصی با موضوع تهران بزرگ را در دستور کار خود قرار داد. دانشنامه تهران بزرگ بر حسب سه ناحیه بزرگ کلان شهر تهران، در سه بخش تدوین خواهد شد. بخش نخست شمیران، بخش دوم شهر تهران و بخش سوم ری. هر یک از این سه بخش دارای عناوین خاص خود است که به ترتیب حروف الفبایی تنظیم شده است. دو جلد از این دانشنامه که به شمیران اختصاص دارد در سال 1392ش/ 2013م منتشر شده است.

8- دانشنامه جهان اسلام

این دانشنامه در سال 1362ش/ 1983 در تهران بنیاد نهاده شد و مقصود از آن ادامه تدوین دانشنامه ای بود که احسان یار شاطر تألیف و ترجمه آنرا بر اساس ویرایش دوم دایره المعارف اسلام چاپ اروپا (EI2) آغاز کرده و حرف آ و الف آنرا در ده جزوه منتشر کرده بود. به همین سبب دانشنامه جهان اسلام از حرف با شروع شد و بخش اعظم مقالات نخستین مجلدات آن ترجمه مقالاتی در باره اسلام و ایران از دو دانشنامه معتبر EI2 و Iranica بود که به صورت جزوه منتشر می شد؛ اما به تدریج به سوی تحقیق و تألیف گرایش یافت و غالب مقالات مجلدات اخیر تألیف محققان و دانشمندانی است که اختصاصاً برای دانشنامه جهان اسلام مقاله نوشته اند. نخستین جزوه دانشنامه جهان اسلام در سال 1369ش/ 1990م منتشر شد. بعدها چاپ جزوه را رها کرد و به چاپ دانشنامه به صورت مجلد بزرگ روی آورد. تا کنون 17 مجلد بزرگ از این دانشنامه به چاپ رسیده است. دو جلد از این دانشنامه هم به عربی ترجمه شده است.

イランにおける 百科事典編纂に関する一考察

カーゼム・ムーサヴィー・ボジュヌールディー
翻訳：大塚 修

百科事典とはすなわち知識の集成のことである。イランにおける専門的な百科事典の編纂にはとても古い歴史がある。もっとも、これら一つ一つの作品は、通常は、当時の時代背景や知的環境に左右されながら、一人の編者により準備され執筆されたものであったわけだが。前近代イランで編纂された百科事典の傑作として挙げることができるのは次の諸作品である。諸学問に関する作品では、アブー・ナスル・ファーラービー Abū Naṣr Fārābī 著『学問総説 *Iḥṣā' al-'Ulūm*』、フワーリズミー Khwārizmī 著『学問の鍵 *Mafātīḥ al-'Ulūm*』(ヒジュラ暦 4 世紀／西暦 10 世紀)、ファフル・アッディーン・ラーズィー Fakhr al-Dīn Rāzī 著『学問の集成 *Jāmi' al-'Ulūm*』(ヒジュラ暦 6 世紀／西暦 12 世紀)、クトゥブ・アッディーン・シーラーズィー Quṭb al-Dīn Shīrāzī 著『王冠の真珠 *Durrat al-Tāj*』(ヒジュラ暦 7 世紀／西暦 13 世紀)。また、医学に関するムハンマド・イブン・ザカリーヤー・ラーズィー Muḥammad ibn Zakarīyā Rāzī 著『包含 *al-Hāwī*』(ヒジュラ暦 3 世紀／西暦 9 世紀)、アブー・アリー・イブン・スィーナー Abū 'Alī ibn Sīnā の手になる医学に関する『医学典範 *al-Qānūn*』(ヒジュラ暦 4 世紀／西暦 10 世紀)、および哲学に関する『治癒 *al-Shifā'*』といった大部な作品、さらに後の時代に編纂されたシャムス・アッディーン・アームリー Shams al-Dīn Āmulī 著『高貴なる学問 *Nafā'is al-Funūn*』(ヒジュラ暦 8 世紀／西暦 14 世紀)。ヒジュラ暦 12～13 世紀／西暦 18～19 世紀のイランでは、百科事典的な辞典や人物伝が何点か編纂された。それらの中で最も有名な作品が、『学者の書 *Nāma-yi*

共生の哲学に向けて——イラン・イスラームとの対話（２）——

Dānishvarān』である。イランとイスラームの学者たちの生涯と業績を扱った作品で、ヒジュラ暦 1294 年／西暦 1877 年、ナーセッロディーン・シャー Nāṣir al-Dīn Shāh の命令により、エエテザードッサルタネ I'tiḍād al-Saltāna の監修の下で編纂が始められた。ヒジュラ暦 1296 年／西暦 1879 年に第 1 巻が出版された。出版されたのは 7 巻目までで、以降の巻は出版されなかった。ハージー・ゼイノルアービディーン・シールヴァーニー Hājī Zayn al-'Ābidīn Shīrvānī の手になる『旅の園 *Riyāḍ al-Siyāḥa*』と『旅の庭園 *Bustān al-Siyāḥa*』もこの時代に編纂された百科事典的作品であり、歴史的・地理的に幅広い情報と詩人・神秘主義者・知識人の情報を含むものである。

『天国の園 *Riyāḍ al-Jinna*』（ヒジュラ暦 1216 年／西暦 1801 年）や『学問の海 *Baḥr al-'Ulūm*』（ヒジュラ暦 1209 年／西暦 1795 年）といったその他の作品、また、モハンマド・タギー・ハーン・ハキーム Muḥammad Taqī Khān Hakīm 著『知識の宝庫 *Ganj-i Dānish*』（ヒジュラ暦 1305 年／西暦 1888 年）は、この時代の別の種類の百科事典的作品である。

現代になり、知識を様々な階層の人々に普及させる必要性が高まると、現代的手法を用いた辞典や百科事典を編纂しようという試みが見られるようになった。この分野に関して著された最も重要な諸作品の中には、次のようなものがある。

1. 『デフホダー辞典 *Lughat-nāma-yi Dihkhudā*』

著名な知識人・文学者であるアリー・アクバル・デフホダー 'Alī Akbar Dihkhudā が、ペルシア語とペルシア語諸方言の語彙、および文学者・知識人の簡潔な経歴と業績を広く収集し解説する目的で編纂した辞典的・百科事典的作品。『デフホダー辞典』の第 1 巻は、ヒジュラ太陽暦 1325 年／西暦 1946/7 年に出版された。デフホダー辞典研究所による様々な改編を伴う編集・調整・増補の作業には、その後約 40 年の時が費やされた。この辞典の旧版は、大型の判型で 50 巻、26,000 頁にもなる。後に手が加えられたことで、本の有用性は一層大きくなった。

2. 『ペルシア語百科事典 *Dāyirat al-Ma'ārif-i Fārsī*』

グラーム・ホセイン・モサーヘブ Ghulām Ḥusayn Muṣāḥib、その後、レザー・アクサー Riḍā Aqṣā が編集した大型の判型で 3 巻、3,600 頁にもなる百科事典。ペルシア語で現代的手法を用いて編纂された、最初の総合百科事典。この百科事典の第 1 巻はテヘランでヒジュラ太陽暦 1345 年／西暦 1966/7 年

イランにおける百科事典編纂に関する一考察

に出版された。この百科事典の原型となったのは、2 巻本の『コロンビア百科事典』ⁱである。ほぼ同じ程度の分量、イランとイスラームの文明・歴史に関する項目も補われている。これらの項目の記事は、著名な専門家たちが細心の注意を払いながら書いており、とても重要で信頼のおけるものである。

3. 『イラン・イスラーム百科事典 *Dānish-nāma-yi Īrān wa Islām*』

イラン学・イスラーム学研究の日毎に高まる重要性、および『イスラーム百科事典 *Encyclopaedia of Islam*』(初版はドイツ語、フランス語、英語の3ヶ国語でオランダのライデンで出版され、その後、アラビア語、ウルドゥー語、トルコ語にも翻訳された)が獲得した信頼性に鑑み、エフサーン・ヤールシャーテル *Iḥsān Yārshātir* は、ヒジュラ太陽暦 1353 年／西暦 1974/5 年に『イスラーム百科事典』第2版をペルシア語に翻訳し、イランとシーア派に関する項目を増補するという考えに至った。この作業はすぐに実行に移され、ヒジュラ太陽暦 1357 年／西暦 1978/9 年までに 10 冊の小冊子が出版された。その中には、『イスラーム百科事典』第2版から翻訳された記事、およびイラン人の研究者たちが執筆した記事が含まれている。

しかし、パフラヴィー朝体制の崩壊とイスラーム共和国の誕生にともない、エフサーン・ヤールシャーテルはアメリカに去った。彼はアメリカで、『イラン百科事典 *Īrānīkā*』ⁱⁱというタイトルで、古代から現在に至るまでのイランの文化・文学・文明に特化した百科事典を計画し編纂した。今日に至るまで、この百科事典は、アメリカにおいて、英語で 15 巻以降まで出版されている。

イスラーム共和国の時代のイランでは、多くの専門的な百科事典や総合百科事典が出版されている。それらの中でもより重要なのは、『イスラーム大百科事典 *Dāyirat al-Ma‘ārif-i Buzurg-i Islāmī*』、『イラン百科事典 *Dānish-nāma-yi Īrān*』、『民俗学百科事典 *Dāyirat al-Ma‘ārif-i Farhang-i ‘Āmma*』、『イスラーム世界百科事典 *Dānish-nāma-yi Jahān-i Islām*』、少し対象を狭めたものでは『シーア派百科事典 *Dāyirat al-Ma‘ārif-i Tashayyu‘*』といった百科事典である。

4. 『イスラーム大百科事典 *Dāyirat al-Ma‘ārif-i Buzurg-i Islāmī*』

この百科事典は、イスラーム大百科事典センター(イラン・イスラーム研究センター)における研究努力の賜物である。このセンターは、ヒジュラ太陽暦 1362 年エスファンド月／西暦 1984 年 3 月、人類の知識に関する様々な事柄、特に、イスラームとイランの文化・文明に関する、総合百科事典・専門的な百科事典・参考書を準備し、編纂し、出版するという目的の下に、カ

共生の哲学に向けて——イラン・イスラームとの対話（2）——

ーゼム・ムーサヴィー・ボジュヌールディーによって設立され、イラン人の著名な知識人・研究者たちが協力者として招聘された。このセンターは最初の一步として、イスラームとイランの文化・文明・文学・芸術・歴史・哲学・学問の最も重要な諸側面に関する記事を扱う『イスラーム大百科事典』の編纂を、作業計画の中に入れた。実際に計画が実行に移されたのは、ヒジュラ太陽暦 1363 年／西暦 1984/5 年の中ごろで、第 1 巻はヒジュラ太陽暦 1367 年／西暦 1988/9 年に出版された。このセンターが設立されてもう 30 年にもなるが、今日に至るまでに、ペルシア語版『イスラーム大百科事典』は 21 巻目まで出版されている。

この百科事典の重要性が日毎に増し、イスラーム世界の研究者、および世界中のイスラーム学者・イラン学者に歓迎されたことに励まされて、このセンターはそのアラビア語訳・英語訳の編纂に取り組み始めた。『イスラーム大百科事典』アラビア語版の編纂は、ペルシア語版の第 4 巻が出版されてしばらく経った後、このセンターにおいて名高い翻訳家と専門家たちにより始められ、第 1 巻はヒジュラ太陽暦 1370 年／西暦 1991 年に出版された。今日に至るまで『イスラーム大百科事典』アラビア語版は 8 巻目まで出版されている。

数年後、『イスラーム大百科事典』英語版の編纂についても、ロンドンのイスマール派研究所から提案があった。詳細な打ち合わせを経て、イスラーム大百科事典センターの研究者たちとイスマール派研究所の研究者たちからなる合同の研究班を作った後、計画が実行に移された。そして、ついに西暦 2000 年、『イスラーム大百科事典』英語版の第 1 巻が、『イスラーム百科事典 *Encyclopaedia Islamica*』というタイトルで、オランダのライデンで出版された。これは、イスラーム大百科事典センターとロンドンのイスマール派研究所の監修の下、翻訳・編集されたもので、西欧のイスラーム学やイラン学の諸研究機関に歓迎されている。今日に至るまで『イスラーム百科事典』は 4 巻目まで出版されている。『イスラーム百科事典』は、ヒジュラ太陽暦 1389 年／西暦 2010/11 年には、イラン年間国際図書賞を受賞している。

5. 『イラン百科事典 *Dānīsh-nāma-yi Īrān*』

イスラーム大百科事典センターにより出版された、ペルシア語による総合百科事典で、人類の文化・文明に関する重要な事項が掲載されている。この百科事典は、世界の知的・文化的成果から出てくる一般教養を普及させる目的で編纂された。それ故に、記事の大多数は、世界的に権威のある百科事典（様々な言語、特に、英語、ドイツ語、フランス語）から引用され、ペルシア

イランにおける百科事典編纂に関する一考察

語に翻訳されたものである。しかし、イランとイスラームの文化・文明に関連する事項に関しては、特別にこの百科事典のために書き下ろされたものである。あるいは、まさにこのセンターで編纂・出版された『イスラーム大百科事典』から引用されてきたものである。『イラン百科事典』の第1巻は、ヒジュラ太陽暦 1384 年／西暦 2005/6 年にテヘランで出版され、今日に至るまで4巻目まで出版されている。

6. 『イラン民俗学百科事典 *Dānish-nāma-yi Farhang-i Mardum-i Īrān*』

この百科事典もまた、イスラーム大百科事典センターの研究者たちにより執筆・編纂された作品である。この百科事典は、ヒジュラ太陽暦 1387 年オルディーベヘシュト月／西暦 2008 年に、イランにおける民俗学・人類学の専門的で詳細な百科事典として、編纂作業が開始された。第1巻はヒジュラ太陽暦 1391 年／西暦 2012/3 年に出版された。今日に至るまで2巻目まで出版され、専門家たちに歓迎されている。この百科事典の執筆陣も、『イスラーム大百科事典』と同様に、イラン人とイラン人以外の専門家たちより構成されている。

7. 『大テヘラン百科事典 *Dānish-nāma-yi Tīhrān-i Buzurg*』

『大テヘラン百科事典』は、包括的で信頼できる、大テヘランの物質・精神生活のあらゆる事柄を扱う参考書を編纂するという目的の下に企画された、詳細で専門的な百科事典である。ここ数十年間のテヘランの急速な発展は、数十年前の姿からは想像もつかないくらいに、この町の姿を大きく変貌させた。それ故に、イスラーム大百科事典センターは、テヘランのもともとの姿を、子孫のために記録するという目的で、大テヘランという主題の詳細で専門的な百科事典の編纂を作業計画の中に組み込んだのである。『大テヘラン百科事典』は、テヘランの大きな三つの地域区分にしたがい、3部構成で編纂される予定である。第1部はシェミーラーン、第2部はテヘラン市、第3部はレイである。これらの3部は独立した構成になっており、それぞれにアルファベット順に配列された項目が設けられている。この百科事典からはシェミーラーンに関する2つの巻がヒジュラ太陽暦 1392 年／西暦 2013 年に出版された。

8. 『イスラーム世界百科事典 *Dānish-nāma-yi Jahān-i Islām*』

この百科事典の編纂は、ヒジュラ太陽暦 1362 年／西暦 1983/4 年、テヘラ

共生の哲学に向けて——イラン・イスラームとの対話（2）——

ンで始められた。その趣旨は、ヨーロッパで出版された『イスラーム百科事典 *Encyclopaedia of Islam*』第2版に基づき、エフサーン・ヤールシャーテルが執筆・翻訳を始め、アレフの項目までを10冊の小冊子で出版していた百科事典の編纂を引き継ぐことにあった。それ故に、『イスラーム世界百科事典』はバーの文字から始まる。初期の巻に掲載されている記事の大部分は、『イスラーム百科事典』第2版と『イラン百科事典』という2つの信頼できる百科事典に収録されているイスラームとイランに関連する記事の翻訳にすぎず、小冊子の形で出版されていた。しかし、徐々に専門的に研究し執筆するという傾向が強くなり、近年出版された巻に掲載されている記事の大半は、特別に『イスラーム世界百科事典』のために記事を執筆する研究者・知識人たちの手になるものである。『イスラーム世界百科事典』の最初の小冊子の出版は、ヒジュラ太陽暦1369年／西暦1990/1年のことであった。その後、小冊子での出版は取りやめとなり、百科事典は装丁された巻の形で出版されるようになった。この百科事典は今日に至るまで、17巻目まで出版されている。この百科事典の2巻分がアラビア語に翻訳されている。

訳者註

ⁱ *The Columbia-Viking Desk Encyclopedia*, 2 vols., New York: Viking Press, 1953.

ⁱⁱ *Encyclopædia Iranica*

An Introductory Comparative Study on the Role of Corbin and Izutsu in the Philosophy of Contemporary ‘Iranian Islam’: Analyzing Its Motives and Resources from Heidegger to Massignon

Ehsan SHARIATI

Henry Corbin was among those spiritual philosophers of the contemporary world who deserve novel and serious investigations, particularly in the realm of comparative¹ philosophy (and mysticism) with a phenomenological-hermeneutic vein serving as a connective bridge between the contemporary western philosophy (in the continental Europe) and the oriental philosophy (in Iran and in the Islamic world- and in particular, Shiism). This French philosopher was on the one hand, an expert in German philosophical language and translated for the first time two works by Martin Heidegger into French, while on the other hand, and at the same time, as a pupil of the eminent historian of the Middle Ages, Etienne Gilson, and of the protestant theologian, Jean Baruzi, and eventually under the guidance of Louis Massignon (as of 1928 onwards), turned to the spiritual philosophy, mysticism and Sufism in the Islamic World and the Shiism. After an initial fascination with Ibn Arabi, he particularly undertook a re-reading of the works of Shahab al-Din Suhrawardi (m. 1191 AC) and his *Hikmat Al-Ishraq* (*Theosophia Matutina* or the Oriental Theosophy). He later set out to systematically introduce worldwide other-less known- Iranian Shiite theosophers such as Mirdamad, as well as Mulla

Sadra and his *Hikmat Motaalyiah* (the Supreme Theosophy). In escaping from his 'occidental exile', Corbin sought the Orient (in the sense intended by Suhrawardi) and discovered it in the center point and the standard-bearer land of Pars (or Iran) as a sort of 'idea' (Image). The advent and the works of Corbin in Iran influenced a generation of Iranian philosophical intellectuals brought up in the Islamic culture, especially in the sense of boosting their self-confidence by recognizing them (e.g. such figures as Ahmad Fardid, Daryoush Shayegan, Reza Davari, etc.) He also influenced other figures of common perspectives worldwide. In France, he presented the Iranian Islamic tradition of philosophy and mysticism, and his works attracted even such neo-philosophers as Christian Jambet. Toshihiko Izutsu was a prominent philosophical figure and Islamologue in Japan and worldwide who apparently under the influence of Corbin turned to the study of comparative philosophy and comparing the intellectual heritage of Ibn Arabi with the Taoist teachings. The collection of his researches on Iran and the Islamic world has been the subject of serious attention (and still-ongoing criticism and study).

The most significant lesson Corbin learned from Heidegger was that the existence of *Dasein* is shaped by the *Dasein*'s ongoing understanding (interpretation) of himself. As Heidegger points out in *the dialogue with a Japanese friend (Dialogue on Language*²) about his past intellectual progress, he had been long familiar with Dilthey's reading of the concept of 'hermeneutics' through his early theological studies in his youth. Heidegger's intention is to open a realm wherein revelation in *Logos* becomes possible³. However; unlike Heidegger, Corbin applied this hermeneutic key or interpretation method for other purposes which differed from the deeply finitude-oriented worldview of the master of Freiburg in line with ex-istence and horizontal transcendence. Corbin applied this hermeneutic key to open another world known as the world of 'ideas' (the world of 'images, land of no-where, Malakout, Horquelia or Suhrawardi's 'eighth climate'⁴) which is not necessarily death-directed but rather, is on the other side of or 'beyond' death. In Corbin's view, the realm of *Malakut* (the world of angels) which is located in between the realms of *Nassut*

(nature, or sense perception of empirical data) and *Jabarut* (the world of reasons or the categories of heavenly pure reasons) is the bridging sphere of human soul or 'psyche'; it is the field of 'active imagination' which connects the other two spheres by its two-way movement. Corbin's phenomenology, in order to respond to the irresolvable questions of Heidegger's thought, and in its methodologically hermeneutic tour, relies on 'spiritual interpretation' or referral of the exoteric to the esoteric, the unveiling of the hidden (equal to Heidegger's *Entdecktheit*, and Shiite theosophers' reception of truth as the 'unveiled'⁵ (*kashf al-mahjûb, a-letheia*)).

The attraction of Heidegger's thought (after Henri Bergson and his theory of Duration or *durée*) was- in addition to his discussion of thought and 'language'- due to his presentation of novel conception of 'time'. Heidegger pictured time as an integral whole originated in the future, and at the same time, as the way of resumption of the past tradition (in the service of the future), which was quite innovative. In Heidegger's terms, evolvments in historical eras lacked any necessary logical and pre-structured chain of progress, as versus the Hegel's idea of linear progression. Apparently, this notion of time and history resembled the Islamic understanding of the concept of time in one aspect. Massignon has described the Quranic conception of 'time and space' as a milky way of 'instants' and 'points'⁶.

Corbin, under the influence of Heidegger's critique of Hegelian philosophy of history, revived the archaic French term 'historial' to mark the difference with the term 'historique' in order to distinguish between the two notions of the 'empirically historical' (the ontic conception) and 'history as destiny' or *geschichtlich* (the ontological conception). He turned the Heideggerian realm of historicity and horizontal transcendence to a kind of vertically ascending and spiritual-divine 'metaphysics' (though not 'metaphysics' as intended in the negative sense by Heidegger).

The radical criticism of modern subjectivity by Heidegger paved the way for restoration of the dignity and revival of expectations from the art (poetry) for the purpose of resuming the tradition and even preparing for the return of the divine, as well as for meditative thought as paving the

ground for the advent of the future God. The hidden sources of this thinking, rather than originating in the Christian mysticism (Eckhart, etc.), had its roots more deeply in persistent perusal of the texts and translations of the oriental wisdom of the Taoist tradition⁷. However; despite his belief in serious dialogue with theologians, particularly those of Kierkegaardian inclinations, and in spite of his acquaintance with the thoughts of such figures as Karl Barth (d. 1968) and his impacts on the thoughts of figures like Rudolf Bultmann, he did not tolerate 'theological' reading of his works (for instance, efforts to build a Christian philosophy with a neo-Thomist approach as undertaken by Gilson) and considered it incompatible with the radical questioning of philosophy which he regarded as being methodologically atheistic. Even his quasi-mystic tendencies or his attention to the 'sacred' (*heilige*) in particular in the fields of art and poetry cannot qualify as a 'religious' or 'theological' mysticism (though on the other hand, his thought cannot be considered non-theological or atheistic in the sense that the works of Sartre can be so described). It so appears that similar to Wittgenstein in this sphere, Heidegger believed that 'whereof one cannot speak, thereof one must be silent'. This type of agnostic skepticism, though limited to the methodology of philosophizing, apparently could not quench the spiritual thirst in Corbin. By learning from Gilson's knowledge of the history of Islamic and Christian philosophy in the Middle Ages, he had been influenced by the passion of a figure like Massignon, who followed the transfiguring Hallaj-wise path towards the live deity in an existential manner and in the lived experience, while treading on the footsteps of Salman Parsi after an heartfelt method of thinking ('thinking by the heart' to use the Quranic term).

By seeking shelter in Massignon's thought, he adopted an overall approach toward esoterism or the spirituality and mysticism (Sufism) of the Iranian Islam (Refer to this conception in the title of the treatise '*Salman Parsi: the First Spiritual Blossoms of the Iranian Islam*'-1934). The name of Salman-e-Pak (and his spiritual development path from Mazdaism through Christianity and towards Islam and Shiism) typically represents such an approach and direction toward the Iranian and Islamic spirituality and mysticism.

However; the master and the pupil disagreed in certain respects⁸:

- First, Massignon's approach to the Islamic world always incorporated two aspects of the religious-mystic and the socio-historical, whereas Corbin was in search for a meta-historical sphere for establishing dialogue with other spiritual traditions worldwide, eventually leading to the differences between these two figures in holding two distinctive types of relationship between mysticism and social commitment;
- The second difference between the two figures lies in their respective sensitivities in assessment and criticism of the strong points and the weak points in the Iranian Shiism;
- And the third difference is in their evaluation of Ibn Arabi's intellectual heritage, and in particular, the doctrine of the unity of being.

Massignon suspected the late theoretical (or being-based) mysticism, as compared to the early intuitional mysticism, to have been intermingled with the Christianized version of the neo-Platonic philosophy⁹ (i.e. the doctrine of emanation), which threatened to metamorphosize the intuitional-psychical 'passion' into a sort of categorical-mental thought of Greek nature (*Logos*)- without benefitting from- in Nietzschean terms- the natural gay character of the Greek in skepticism and suspension of natural intellectual-critical theorizing in various fields- from cosmology through ethical philosophy and politics).

On the one hand, Massignon described the doctrine of the unity of being as some form of existential monism of pantheistic nature which is not technically identical to monotheism in the sense of the unity of the multifarious, while on the other hand, he believed that the over-density of the intellectual-theoretical approach in the sphere of mysticism would deprive the religious concepts- in the Kierkegaardian sense of the term- of their tragic-paradoxical profundity.

Last, not only Massignon did not stand in good terms with the Sufistic seclusion from the world and evasion of the society, but rather, he saw in the sense of social responsibility towards the people and the creation an equivalent of one's faith and love of the divine. However; as a result of his

philosophical taste and upbringing, he welcomed the theoretical (and Platonic) aspect of Ibn Arabi's mystical heritage, especially his theorizing on active imagination. He regarded the unity of being identical with esoteric monotheism (*There is nothing in being but Allah*), as versus exoteric monotheism (*There is no God but Allah*)¹⁰, and did not accept the monistic charge. Corbin avoided any reduction of the divine and cyclical history to sociological historicism and showed no apparent interest in political matters.

In Abrahamic religions, the concept of a 'personified (and moral) God' has been relied upon figuratively to establish a dialogical relationship with man. In the words of Iqbal Lahouri: '*the anthropomorphic conception of God is inevitable for understanding of life... this typical representation of the ideal person is one the most fundamental elements of the Quranic conception of God...*'¹¹

But in Corbin's view, the exoteric form of monotheism is paradoxically susceptible to the danger of falling into two potential abysses: on the one hand, there is the risk of 'assimilation' (incarnate anthropomorphism such as the dogma of incarnation in Christianity); and on the other hand, it is faced with the threat of 'abstention' (abstract agnosticism)¹². Esoteric monotheism treads on the thin line between these two abysses of heresy.

Establishment of a dialogical relationship between the Islamic (theoretical) mystical conception of a personified and intimate God and the ontological divine reality of the oriental wisdoms- of the Taoist and the Buddhist traditions- may contribute to purification of the anthropomorphic conceptions of the deity (which are regrettably prevalent nowadays in the lands and among the sons of Abraham) by adopting some form of *theologia sive via negationis* (negative theology). On the other hand, one can introduce the spiritual-mystic experience of the Islamic world and Iran in bringing together the various transcendent spheres of being among people to the culture and spirituality of the far east by taking inspiration from the approach adopted by the late Izutsu and thus shed light on certain possible unconscious defaults in this realm of civilization.

In the face of the principle or dogma of incarnation in Christianity, the Christian mystics sought to extend the conception of God to the cosmic

divine entity by relying on negative theology. In contrast, the Islamic mystics endeavored to emphasize the personified figures and attributes of God as described in Quran against the principle of the absolute abstraction and unity of the Islamic deity.

On the other hand, the ontological and non-anthropomorphic mysticism of the Far East (as especially crystallized in Taoism) apparently has some conformity with the Eckhartian negative theology, Heideggerian ontology and the (supreme) unity of being in Ibn Arabi. In his book 'Sufism and Taoism', Professor Izutsu speaks of the possible conformities and comparisons between the ontological mysticism of the Far East and Ibn Arabi's thought.

At any rate, our world today more than ever is in need of certain serenity (*Gelassenheit*), and in this global spiritual dialogue, the oriental wisdoms can afford thought-provoking reflections for the use of the 'last man' (the mediocre man). However, as late Izutsu points out, the precondition for such a dialogue is to have a common linguistic basis¹³. The destination of this type of dialogue and esoteric dialogical communication is the (philosophical) Orient and its common language in oriental semiology of the synchronized structure in the tripartite articulation theory of Izutsu (which is the focal point of his thought): 1- The world of essences (senses and natures) which are distinct and based on the principles of identity and non-contradiction; 2- Complete absence of structural articulation or 'negation' of the acquired knowledge through religious and mystical meditation and practice as well as deconstruction of the world and the first encounter of the conscience with the world; 3- by departing from this zero point of consciousness, revival of a new form of articulation and attainment of an unmediated self-articulation of 'non-being', the mystical divine, or the One. At this stage, everything comes up blinking and inter-permeates flexibly and transparently. At the second stage, by further deepening the experience, a creative and magical form of language starts speaking out whose semantic energy had previously been hidden in the 'non-articulation of the absolute'.

Aligning with Corbin, Izutsu call this deep sphere of consciousness and being (essence) the 'Orient' and undertakes to analyze the various oriental

traditions such as Taoism, 'vacuum of phenomena' in Buddhism, Brahma, the 'divine names' in Sufism, Sepherots in Jewish Kabbalah, etc. and evaluates them in the lights of the works of such contemporary figures as Merleau-Ponty, Deleuze, and Derrida.

Derrida's Archi-Writing or Archi-Trace is equal to Izutsu's deconstructive articulation of the second stage, after the deconstruction of the first-stage articulation. At this stage, the language starts eschatological 'dissemination' through 'non-articulation of the absolute'¹⁴, in the same way that Derrida changes the spelling of the term *différance* to *différAnce* by turning 'e' to 'a' so that it turns into a motive and active noun denoting both the differentiating and the delaying functions of the language.

Such comparative searches for synonyms which may be prone to faults in some occasions were among the characteristic features of Corbin's and Izutsu's critical method wherein, in order to avoid syncretism, each concept can be understood only in its respective system by applying the method of appropriateness, though in this way, comparison among different thought systems also becomes possible.

As the concluding remark, it should be pointed out that if the common esoteric and spiritual direction of all Orientals of the world from any civilization and religion be identical, it would not be inappropriate to quote- in tribute to both Corbin and Izutsu- Corbin's famous motto:

“Orientals of the World, Unite!”

Notes

¹ For the 'comparative methodology' since P.Masson-Oursel, see H.CORBIN, «*Philosophie iranienne et philosophie comparée*», Téhéran: Académie de Philosophie, 1976, trad.pers., S. J.Tabatabai, p. 20

² GA12, 91

³ P.Arjakovsky, F.Fédier, H.France-Lanord, *Le Dictionnaire M.Heidegger*, art. «*Herméneutique*», Paris: Cerf, 2013, p.60 ¶; + GREISCH, J., «*Ontologie et temporalité*», Paris :PUF, 1994

An Introductory Comparative Study on the Role of Corbin and Izutsu in the Philosophy of Contemporary 'Iranian Islam': Analyzing Its Motives and Resources from Heidegger to Massignon

⁴ See the old notion of seven geographic climates where the world is divided into seven equal circles.

⁵ See Fadaï Mehrabani, M., "Istâdan dar ân Suye marg" (stand beyond death, responses of H. Corbin to Heidegger in perspective of the Shiite philosophy), Tehran: Ney, 2012

⁶ « Pour l'Islam, qui est occasionnaliste, et ne saisit la causalité divine que dans son « efficence » actuelle, seul existe l'instant, hîn (Q. 21, III ;...), ân (Q. 16, 22), clin d'œil » (Q. 16, 79 : lamh al-basar),... » ; « le temps n'est donc pas une « durée » continu, mais une constellation une « voie lactée » d'instant (de même que l'espace n'existe pas, il n'y a que des points). » ; L.MASSIGNON, « Le temps dans la pensée islamique » (Eranos, XX, 1952, pp.141-148), in *Opera Minora de L.M.*, tome II, 1963, p. 606

Voir aussi: IQBAL, Muhammad, *The reconstruction of religious thought in Islam*, London: Oxford UP, 1934, rep. A.P.P., 1986, pp. 73 sq. (III.The Conception of God).

⁷ Cf. Reinhard May, „Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss“, Stuttgart: Steiner Verlag Wiesbaden; Eng. Trans. Parkes, Graham, *Heidegger's Hidden Sources: East Asian Influences on His Work*, Routledge, 1996 ; voir aussi LÖWITH, Karl, «Remarques sur la différence entre Orient et Occident», in Rev. «Le philosophe», Labo. de philo.», N°41 (printemps 2014), Paris: Vrin, pp. 181-127

⁸ JAMBET, Ch., «Le soufisme entre L.Massignon et H.Corbin », in «Le Caché et l'Apparent», Paris l'Herne, 2003, p. 145 sq. ; + *Opera Minora de L.M.*, tome II, 1963, *Mystique musulmane et mystique chrétienne au Moyen Age*, pp.480 sq. (Monisme testimonial/Monisme existentiel)

⁹ *Ibid.*, t. II, 1963, p.481

¹⁰ Corbin, H., *Le paradoxe du monothéisme*, Paris: l'Herne, 1981, pp. 14, 19

¹¹ IQBAL, M., *ibid.*, pp.59, 63

¹² Corbin, 1981, *ibid.*, p. 101, *De la nécessité de l'angélologie*

¹³ « ...I started this study prompted by the conviction that what Professor Henry CORBIN calls 'un dialogue dans la métahistoire' is something urgently needed in the present world situation. For at no time in the history of humanity has the need for mutual understanding among the nations of the world been more keenly felt than in our days. 'Mutual understanding' may be realizable - or at least conceivable _ at a number of different levels of life. The philosophical level is one of the most important of them... These considerations would seem to lead us to a very important methodological problem regarding the possibility of meta-historical dialogues. The problem concerns the need of a common linguistic system. This is only natural because the very concept of 'dialogue' presupposes the existence of a common language between two interlocutors... » T. IZUTSU, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Berkeley: Univ. of California Press, 1983, pp.469, 471

¹⁴ Cf. M.Dalissier, S.Nagai, Y.Sugimura, « Philosophie japonaise, Le néant, le monde et le corps », Paris : Vrin, 2013, p.362-364

L'introduction d'une étude comparative sur le rôle de Corbin et d'Izutsu dans la philosophie contemporaine de l'« islam iranien »: Analyse des motifs et des ressources, de Heidegger à Massignon

Ehsan SHARIATI

Henry Corbin fut l'un des plus remarquables philosophes spiritualiste du monde contemporain, notamment dans le domaine de la phénoménologie herméneutique et, de la philosophie (et de la gnose) dite « comparative »¹, qui en tant que « pont » reliant les philosophies occidentale et orientale, mérite encore de nouvelles études de qualité.

Le premier traducteur de deux principaux textes de Heidegger en français et, simultanément, élève de Étienne Gilson, éminent historien de la philosophie médiévale, et de Jean Baruzi, historien des religions et de la théologie protestante, il fut finalement « orienté » (depuis 1928), sous l'égide de Louis Massignon, vers la philosophie mystique du monde musulman et shiite iranien. Après avoir été attiré par l'enseignement d'Ibn 'Arabi (ob. 1240), il s'est consacré à l'étude systématique et l'édition critique de l'œuvre de Shrawardi (m.1191) et sa « Sagesse orientale »(illuminative). Enfin, il est devenu initiateur sur le plan mondial, de la lignée des sages théosophes négligés de l'Iran shiite, des figures de proue comme Mîr Dâmâd (m. 1631), et Mullâ Sadrâ (m. 1640) et leur « sagesse transcendante ». En quête de l'« Orient » (au sens illuminative du terme), s'évadant de son « expatriation

L'introduction d'une étude comparative sur le rôle de Corbin et d'Izutsu dans la philosophie contemporaine de l'« islam iranien »: Analyse des motifs et des ressources, de Heidegger à Massignon

occidentale » (*qurbat-e qarbî*), Corbin l'avait trouvé en Iran, en tant qu'Idée «imagonal» ; cette contrée «intermédiaire et médiateur». L'entrée de Corbin sur la scène intellectuelle iranienne, avec sa stratégie de « réenchantement du monde » et son entreprise de reconnaissance des philosophes traditionnels, avait fortement influencé toute une génération de jeunes philosophes iraniens en leur donnant confiance (par exemple A. Fardid, D. Shayegan, R. Davari, etc.).

Au niveau international aussi, son influence est repérable sur les figures célèbres de même obédience ou perspective. En France, il a renouveler les études et la connaissance du monde philosophique irano-islamique, et a attiré des figures même parmi les «néo-philosophes», comme Christian Jambet. L'un de ces penseurs de renommée internationale fut l'islamologue japonais Toshihiko Izutsu, qui apparemment, sous l'influence de Corbin, a entrepris des recherches comparatives entre l'héritage intellectuel d'Ibn 'Arabî et des enseignements taoïstes (et bouddhisme zen), et son œuvre est toujours d'actualité, surtout en Iran et dans le monde musulman.

La leçon la plus importante que Corbin avait appris chez Heidegger est «l'idée d'herméneutique». Le Dasein est toujours habité par une tension venant de ce qu'il a à être et se meut dans une entente implicite de ce qu'être signifie. «L'herméneutique est donc le geste qui ouvre la dimension à partir de laquelle est ménagée la possibilité d'apparaître.»²

«Le mérite immense de Heidegger restera d'avoir centré sur l'herméneutique l'acte même du philosophe... si je me réclame de la phénoménologie, c'est que l'herméneutique philosophique est essentiellement la clef qui ouvre le sens caché (étymologiquement l'ésotérique) sous les énoncés exotériques.»

Comme l'affirme Heidegger dans l'entretien avec un (ami) Japonais (Acheminement vers la parole³), la notion d'herméneutique lui était familière depuis ses études de théologie de jeunesse ; et Corbin insiste sur cet aspect. Cependant, Corbin malgré Heidegger, utilise cette *clavis hermeneutica* (*ta'wil*) dans une visée différente ; une perspective incompatible avec la vision du monde profondément « fini » et la transcendance existential, extatique, et « horizontale » du maître de Fribourg. Cette clé va ouvrir la porte d'un autre monde que les philosophes iraniens

appellent le « *mundus imaginalis* » (Pays du non-où, Royaume des corps subtils, Terre céleste de l'âme, Huitième climat⁴ de Sohrawardi) ; non plus en vue de la mort comme ultime horizon, mais de l'«au-delà» (de la mort). Chez Corbin, la sphère angélique de l'âme (*Malakût*) est un espace intermédiaire aussi substantiel que les deux autres domaines de la perception expérimentable des données sensibles (*Nâsût*), et le monde de l'intellection et des catégories intelligibles (*Jabarût*). C'est la sphère de l'âme humaine, le champ de l'imagination active, qui dans son va-et-vient réciproque relie les deux autres sphères.

Afin de répondre aux problèmes insolubles posés par Heidegger la phénoménologie de Corbin, dans sa tournure herméneutique, utilise la méthode interprétative des sages chiïtes⁵, à savoir l'extraction de l'«inapparent» (*bâtin*) à partir de l'apparent» (*zâhir*), menée vers un «dévoilement» (*kashf al-mahjûb*), analogue de la conception de la Vérité chez Heidegger, conçue comme « dé-cèlement » (*a-λήθεια*) et de «dé-couvrement» (*Entdecktheit*, GA20, 349).

A part le thème de la «compréhension» et du «langage», l'attrait de Heidegger, depuis Henri Bergson et sa conception de la «Durée», est dû à sa nouvelle vision du concept du «temps». D'un côté, Heidegger saisit le temps comme une totalité dont l'origine se trouve dans l'avenir, et de l'autre, sa manière de «reprise de la tradition», au service de son avenir, fut inédite. Face à l'idée hégélienne du «progrès» linéaire, l'évolution des «époques» historiques, n'admettent pas la «suite» logique et prédéfinies. Cette pesée de la temporalité et de l'historialité ressemble sous un aspect, à la conception islamique du temps. Massignon décrivait l'espace et le temps dans le Coran, comme une voie lactée rassemblant des «instants» et des «points», ne formant pas un système close⁶.

Corbin s'inspirant de la critique heideggérienne de la philosophie hégélienne de l'histoire, avait ressuscité l'ancien mot français de «historial» pour traduire la distinction entre historique-geschichtlich- du point de vue ontologique et historique empirique et historiographique. Il a transformé la dimension de l'historialité et la transcendance horizontal de Heidegger en une sorte de métahistoire et trans-physique (non «métaphysique» au sens essentialiste et négative chez Heidegger)

longitudinale et verticale, sacrée et spirituelle.

La critique radicale de subjectivisme moderne de la part de Heidegger, avait pavé la voie pour une réhabilitation de l'art (poésie), la reprise de la tradition, et même le retour du religieux (du sacré), ainsi que pour une pensée méditative et préparatoire attendant la venue du «dernier Dieu» d'à-venir.

Les «sources cachées»⁷ de cette pensée, était enracinées, plus que dans la mystique chrétienne (Maître Eckhart, etc.), dans la lecture des traduction de textes fondamentaux des sagesse orientales de type taoïstes, etc.

Cependant, malgré sa conviction concernant la nécessité d'un dialogue sérieux avec les théologiens, notamment du style kierkegaardien, et son intérêt pour la vision de théologien comme Karl Barth (m. 1968), et l'influence qu'il a exercé sur des figures comme Rudolf Bultmann (m.1976), il ne supportait pas une synthèse « théologique » (du genre «philosophie chrétienne» néo-thomisme d'E. Gilson) ; et il la ne trouvait pas conciliable avec la «piété questionnant» de la philosophie, qui selon lui est méthodologiquement «athée». Même sa tendance semi-mystique ou sa conception de la dimension sacré (*heilige*), surtout dans les domaines de l'art et de la poésie on ne peut pas encore la considérer comme gnostique-religieuse et aucunement «théologique» ; quoique d'autre part, à l'instar de Sartre, on ne puisse nullement le déclarer athée, voire agnostique. Apparemment, Heidegger était persuadé, à l'instar de Wittgenstein, «sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence! »

Ce genre de sceptico-agnostique, même dans la limite «méthodique» de la démarche philosophique, ne pouvait répondre à la soif de Corbin pour la spiritualité. Formée à l'école de Gilson et sa vaste connaissance de la philosophie médiévale, Corbin fut aussi emporté par la grande passion de Massignon; dans sa quête du « Dieu vivant », ses recherches sur la trace de Halladj, et de «Salman le perse» et sa «conscience du cœur» selon l'expression coranique (*ta'qqul bi-qalb*).

Dans son « exile » occidental, Corbin avait trouvé un « asile » chez Massignon qui lui a «orienté» vers le soufisme ou la spiritualité de l'«Islam iranien» (cette expression apparaît sur le titre même du livre "*Salman et les prémisses spirituelles de l'Islam iranien*" -1934, trad. en pers. par Ali

Shariati). Le nom de Salman (et son itinéraire intellectuel du mazdéisme au christianisme et à l'islam et au chiisme) est le symbole de cette métamorphose spirituelle de l'Occident vers l'Orient.

Le maître le disciple se divergeait aussi sur certains points importants⁸:

- D'abord, attitude de Massignon envers le monde et la culture de l'Islam, prenait toujours en considération les deux aspects religieux-mystique et socio-historique, alors que Corbin était à la recherche d'un climat et d'une conscience «transhistorique», afin d'agencer un dialogue «ésotérique» avec d'autres spiritualités universelles; leur approche différait donc en ce qui concerne le rapport entre la gnose et l'engagement social ;
- Ensuite, les sensibilités propres à chacun de ces deux personnalités dans leurs analyses respectives sur des points forts et faibles du chiisme iranien ;
- Enfin, leur évaluation de l'héritage intellectuel d'Ibn 'Arabi et sa doctrine de « l'unicité de l'être ».

En comparaison avec le soufisme originel et son monothéisme ou monisme baptisé «testimonial» (*shohûdî*), dont l'apogée se trouve chez Halladj, le monisme tardif, dite «existentiel» (*wojûdî*) exprimé par la gnose «spéculative» (*nazarî*), d'un Ibn 'Arabi, se divergeait, en ce que Massignon soupçonnait ce dernier de se confondre d'une manière syncrétique avec une sorte de «néoplatonisme (la théorie émanatiste de «*feyz*») christianisé»⁹; une gnose qui risque de se verser dans la pensée catégorielle subjective (*qâlî*) de type grecque, et de perdre son âme intuitive et existentielle; sans pour autant procurer réciproquement l'esprit «joyeux» et naturel grecque selon Nietzsche en philosopher, douter, critiquer, suspendre (*epochê*) le jugement, dans les divers domaines de la vie, de cosmologie à l'éthique et à la politique.

Massignon baptisait la doctrine de «l'Unicité de l'Etre» d'Ibn 'Arabi, le «monisme existentiel» de type panthéiste, c'est-à-dire ne correspondant pas précisément au monothéisme comme l'unité de diversité ou «l'unité et de la différence» (selon la formule hégélienne).

D'ailleurs, il croyait que la densité de l'attitude ratio-spéculative dans le domaine mystique dépouille les allégories «religieuses» de leur profondeur

«tragico-paradoxe» (au sens existentiel kierkegaardien des termes).

Enfin, Massignon n'était pas en bons termes avec l'isolement mystique, l'évasion soufiste hors du monde et d'aversion pour la société, mais au contraire, il trouvait la solidarité sociale comme la contrepartie de la foi et de l'amour divin. Corbin qui avait suivi la formation philosophique au contraire accueillait avec enthousiasme cet allure platonicienne et spéculative de la doctrine de l'imagination créatrice chez Ibn 'Arabi.

Il voyait dans la doctrine le «l'Unicité (transcendantal) de l'Être» d'Ibn 'Arabi le vrai monothéisme «ésotérique» ou ontologique (*tawhîd wajûdî* : «il n' y a dans l'être que Dieu»), face au monothéisme exotérique ou théologique (*tawhîd oûhî* : «il n' y a de dieu qu'Allah »)¹⁰ ; et n'admettait point l'imputation de monisme (panthéiste). Il évitait tout réduction de l'histoire cyclique sacré à l'« historicisme sociologisant », et ne montrait aucun signe d'intérêt pour les affaires publiques et les problèmes politiques. La conception du «Dieu personnel» (et moral) dans les religions abrahamiques est faite symboliquement pour que l'homme entre dans un rapport intime avec la divinité ; comme l'explique bien M. Iqbal : “*An anthropomorphic conception is especially unavoidable in the apprehension of life...*”; “*This characteristic of the perfect ego is one of the most essential elements in the Quranic conception of God...*”¹¹

Toutefois pour Corbin le monothéisme sous sa forme apparente exotérique « périt dans sa triomphe, ..en devenant à son insu..une idolâtrie métaphysique », car il est exposé à un double piège : l'agnosticisme (*ta'tîl*) abstrait , et l'anthropomorphisme (*tashbîh*)¹², comme c'est le cas dans le dogme de l'Incarnation dans le christianisme. Le vrai monothéisme ésotérique marche alors sur cette voie étroite de la frontière entre deux types d'idolâtrie ou d'associationnisme (*shirk*).

Etablir un rapport dialogique entre la conception du soufisme spéculatif islamique de Dieu personnifié et intime d'une part, et le sacré cosmologique des sagesse orientales- du type taoïste et bouddhiste zen- peut à l'instar de la théologie négative apophasique aider à corriger les fausses perceptions anthropomorphistes de la divinités ; des conceptions qui de nos jour font rage chez les enfants d'Abraham. Et d'autre part, en s'inspirant de la

démarche du feu Izutsu, introduire en extrême Orient l'expérience spirituel-mystique du mode islamo-iranien (à savoir le rapprochement humain de la vérité de l'Être, du sacré, et de la divinité) et d'examiner leurs points communs ou distincts, claires ou obscures des deux rives.

Les mystiques chrétiens, face au dogme de l'incarnation, essayaient à l'aide de la théologie apophatique/négative, corriger les illusions anthropomorphique de Dieu ; les mystiques musulmans au contraire, face à l'éloignement et l'abstraction de Dieu absolument transcendant, trouver les attributs humains et personnel de Dieu dans le texte sacré, le Coran.

D'ailleurs, la gnose onto-cosmologique non-anthropocentriste de l'Orient (notamment dans le taoïsme), semble plus convergent davantage avec la gnose négative de type eckartien, l'ontologisme heideggérien, ainsi que les thèses monistes transcendantal du genre ibn 'arabien. La preuve c'est, entre autres, la brillante étude du professeur Izutsu sur «Le sufisme et le taôisme».

En tout cas, notre monde contemporain a plus que jamais besoin de sérénité (Gelassenheit, sakina, sahy), et dans ce dialogue universel, les sagesses orientales ont des questions troublantes à poser au «dernier homme» médiocre (nietzschéen). Cependant la condition, au préalable, de tel dialogue, comme le précise Izutsu, est d'avoir une base linguistique commune.¹³

La destination de ce genre de dialogue dialogique «ésotérique» est l'Orient (au sens philosophique), et son langage commun, selon Izutsu, c'est la sémiologie orientale de la «structure synchronique» de «théorie de l'articulation» tripartite chez Izutsu (le «noyau» de sa pensée comme le précise le professeur Nagai) : «articulation 1- le monde des essences figées et auto-identiques selon le principe d'identité ou de non-contradiction ; art. 2- la non-articulation absolue, la néantisation de la conscience artificielle par l'exercice mystique et la destruction du monde des sens et essences déterminés ; art.3- l'auto-articulation immédiate du 'Néant', 'Dieu', ou l'Un', à partir de ce 'Point zéro' de la conscience, de toutes les choses qui surgissent à chaque instant dans un clignotement, et s'interpénètrent, toute fluides et transparentes.» c'est au cours de cette deuxième étape qu'avec l'approfondissement de l'expérience mystique, un langage créateur

L'introduction d'une étude comparative sur le rôle de Corbin et d'Izutsu dans la philosophie contemporaine de l'« islam iranien »: Analyse des motifs et des ressources, de Heidegger à Massignon

et 'magique' commence à discourir et à exprimer l'énergie sémantique latente condensée de l'étape précédente. 'L'Orient' d'Izutsu est cette nouvelle dimension de la conscience et l'être (essence), équivalent du 'monde imaginal' de Sohrawardi-Corbin, issu des Noms divins du soufisme d'ibn 'Arabi, de la 'vacuité-phénomène' du bouddhisme, ainsi que d'autres traditions comme le 'Tao', le 'Brahman', les Sefirot de la Kabbale juive, etc. A présent, cette philosophie 'orientale' est prête à vérifier ses thèses à l'aune de la philosophie occidentale moderne et postmoderne, de Merleau-Ponty, de Deleuze, de Derrida : ainsi, la 'différance' et l'« archi-écriture » ou 'archi-trace' derridienne deviennent l'équivalent de la déconstruction de la seconde étape et articulation en déconstruisant la première ; c'est ici que le langage à travers la 'non-articulation' est mu dans un mouvement de 'dissémination' et prend par exemple chez Derrida la figure de 'a' dans la 'différance' 14(en effet, Derrida change le mot différence pour le transformer en nom du verbe et de mouvement et montrer les deux fonctions du langage : distinguer et différer temporellement).

Repérer ce type d'équivalences «comparatives» et de correspondance entre les diverses cultures, qui n'est pas parfois sans risque d'erreur et de confusion entre les registres, est l'un des traits caractéristique de la méthodologie de Corbin et d'Izutsu. Ils expliquaient comment pour éviter tout genre de syncrétisme, chaque concept doit être rigoureusement compris dans son propre système et en «proportion» avec d'autres concepts correspondants. Ainsi, cette méthode produit la possibilité de comparaison entre les systèmes de pensée très différents.

En conclusion, si le sens ésotérique ou spirituel commun de tous les « Orientaux » du monde, de toutes les civilisations ou religions, est le même, il ne sera pas incongru, en souvenir et dans le pays de Izutsu, de rappeler le slogan de Corbin, et de répéter après lui:

« Orientaux du monde, unissez-vous ! »

Note

¹ Pour la méthodologie comparative depuis P.Masson-Oursel, voir H.CORBIN, «*Philosophie iranienne et philosophie comparée*», Téhéran : Académie de Philosophie, 1976 , trad.pers., S. J.Tabatabai, p. 20

² Cf. P.Arjakovsky, F.Fédier, H.France-Lanord, *Le Dictionnaire M.Heidegger*, art. «*Herméneutique*», Paris: Cerf, 2013, p.60 ¶; + GREISCH, J., «*Ontologie et temporalité* », Paris :PUF, 1994

³ GA12, 91

⁴ Voir l'ancienne notion de sept climats géographiques où Le monde est divisé en sept cercles égaux.

⁵ Voir Fadâi Mehrabânî, M., «*Istâdan dar ân sûye marg* », se tenir au-delà de la mort, les réponses de H. Corbin à Heidegger du point de vue de la philosophie shiite, Téhéran : Ney, 2012

⁶ «*Pour l'Islam, qui est occasionnaliste, et ne saisit la causalité divine que dans son «*efficience*» actuelle, seul existe l'instant, hîn (Q. 21, III ;...), ân (Q. 16, 22), clin d'œil*» (Q. 16, 79 : lamh al-basar),...» ; «*le temps n'est donc pas une «*durée*» continu, mais une constellation une «*voie lactée*» d'instant (de même que l'espace n'existe pas, il n'y a que des points).*» ; L.MASSIGNON, «*Le temps dans la pensée islamique*» (Eranos, XX, 1952, pp.141-148), in *Opera Minora de L.M.*, tome II, 1963, p. 606

Voir aussi: IQBAL, Muhammad, *The reconstruction of religious thought in Islam*, London: Oxford UP, 1934, rep. A.P.P., 1986, pp. 73 sq. (III.The Conception of God.

⁷ Cf. Reinhard May, „*Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*“, Stuttgart: Steiner Verlag Wiesbaden; Eng. Trans. Parkes, Graham, *Heidegger's Hidden Sources: East Asian Influences on His Work*, Routledge, 1996 ; voir aussi LÖWITH, Karl, «*Remarques sur la différence entre Orient et Occident*», in Rev. «*Le philosophe*», Labo. de philo.», N°41 (printemps 2014), Paris: Vrin, pp. 181-127

⁸ JAMBET, Ch., «*Le soufisme entre L.Massignon et H.Corbin* », in «*Le Caché et l'Apparent*», Paris l'Herne, 2003, p. 145 sq. ; + *Opera Minora de L.M.*, tome II, 1963, Mystique musulmane et mystique chrétienne au Moyen Age, pp.480 sq. (Monisme testimonial/Monisme existentiel)

⁹ *Ibid.*, t. II, 1963, P.481

¹⁰ Corbin, H., *Le paradoxe du monothéisme*, Paris: l'Herne, 1981, pp. 14, 19

¹¹ IQBAL, M., *ibid.*, pp.59, 63

¹² Corbin, 1981, *ibid.*, p. 101, *De la nécessité de l'angélologie*

¹³ «*...I started this study prompted by the conviction that what Professor Henry CORBIN calls 'un dialogue dans la métahistoire' is something urgently needed in the present world situation. For at no time in the history of humanity has the need for mutual understanding among the nations of the world been more keenly felt than in our days. 'Mutual understanding' may be realizable - or at least conceivable _ at a number of different levels of life. The philosophical level is one of the most important of them... These considerations would seem to lead us to a very important methodological problem regarding the possibility of meta-historical dialogues. The problem concerns the need of a common linguistic system. This is only natural because the very concept of 'dialogue' presupposes the existence of a common language between two interlocutors...*» T. IZUTSU, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Berkeley: Univ. of California

L'introduction d'une étude comparative sur le rôle de Corbin et d'Izutsu dans la philosophie contemporaine de l'« islam iranien »: Analyse des motifs et des ressources, de Heidegger à Massignon

Press, 1983, pp.469, 471

¹⁴ Cf. M.Dalissier, S.Nagai, Y.Sugimura, « *Philosophie japonaise, Le néant, le monde et le corps* », Paris : Vrin, 2013, p.362-364

現代の「イラン的イスラム」哲学におけるコ ルバンと井筒の役割に関する導入的比較研 究：ハイデガーからマシニョンまで

エフサン・シャリーアティー

翻訳：景山 洋平

アンリ・コルバンは、真剣な検討を改めて受けてしかるべき現代世界の精神的な哲学者たちのなかでも、特に、(大陸ヨーロッパにおける) 現代西洋哲学と(イランとイスラム世界、特にシーア派における) 東洋哲学との架橋に仕える現象学的＝解釈学的な系譜との比較哲学¹(と神秘主義)の領域に位置づけられる。一方では、このフランスの哲学者はドイツの哲学的言語のエキスパートであり、マルティン・ハイデガーの二つの作品をはじめてフランス語に翻訳した人物である。ただし、その一方で、同時に、中世の傑出した歴史家のエティエンヌ・ジルソンの弟子として、そして、プロテスタント神学者であるジャン・バルージの弟子として、そして、最終的に、(1928 年以後は) ルイ・マシニョンの指導のもとに、コルバンは、イスラム世界とシーア派における精神哲学、神秘主義、そしてスーフィズムへと転換した。初めてイブン・アラビーに熱中した後、コルバンはシャブン・アル＝ディン＝スフラワルディ(1191 年没)とそのヒクマート・アル＝イシュラク(曙の神智学あるいは東洋の神智学)の再読にことさらに取り組んだ。その後、彼は、ミルダマードや、ムラ・サドラと彼のヒクマート・モターリアー(至高の神智学)といった、他のそれほど知られていないイランの神智学者を、体系的な仕方で世界に紹介する仕事を始めた。自らが被った「西洋における追放」から逃れつつ、コルバンは東洋(スフラワルディが意図した意味で)を探究し、それを、パルシア(またはイラン)の中心にして標準を定める地の内に、

現代の「イラン的イスラム」哲学におけるコルバンと井筒の役割に関する
導入的比較研究：ハイデガーからマシニョンまで

ある種の「観念」(イメージ)として見いだした。コルバンのイラン来訪とその著作は、イスラム文化の内でも育てられたイランの哲学的な知識人世代に影響を与えたが、それは特に、彼ら — アフマド・ファルディッド、ダルユシュ・シャイエガン、レザ・ダーワリといった人びと — に自らを認識させる事を通じてその自信を増大させたからなのだ。彼は、世界中で、共通したパースペクティブを持つ他の人びとにも影響を与えた。フランスで、彼はイランにおけるイスラム哲学と神秘主義の伝統を紹介し、そして、彼の作品はクリスチャン・ジャンベのような新世代の哲学者まで惹き付けた。日本とそして世界的に見ても傑出した哲学上の人物でありまたイスラム学者でもあった井筒俊彦は、明らかにコルバンの影響の下に、比較哲学研究に転向し、イブン・アラビーの知的遺産と道教の教説を比較する作業をおこなった。イランとイスラム世界に関する彼の研究の集成は、今日でも真剣な注意を向けられる(そして今なお批判と研究を受ける)主題である。

コルバンがハイデガーから学んだ重要な教訓は、現存在の実存が自ら自身に関する現存在の生き生きと歩み抜かれる了解(解釈)によって形成されることである。ハイデガーが『日本の友人との対話(言語についての対話)』²で自らの過去の知的成長について指摘するように、ハイデガーは長きに渡り、若い時分の初期の神学研究を通して、ディルタイによる「解釈学」概念の理解に親しんできた。ハイデガーの目的は、ロゴスにおける啓示が可能となる領域を打ち開くことである³。だが、ハイデガーと違い、コルバンは、この解釈学の鍵ないし解釈の方法を、実＝存と地平的超越に則して有限性へと深く方向づけられたフライブルクの巨匠の世界観とは異なる他の目的に用いる。則ち、コルバンは、この解釈学の鍵を、「観念」の世界として知られるある他の世界(「観念」の世界、「どこにもない領野、マラクート、ホルクエリアあるいはスフラワルディの『第八の風土』」⁴)を開くのに使用したのだが、この世界は必ずしも死に方向づけられたものでなく、むしろ、死とは反対側ないし「その彼方に」あるものである。コルバンの見解では、ナスット(自然あるいは経験的与件の感覚知覚)とジャバルート(理性の世界ないし天界の純粋な理性の諸範疇)の領域の中間に位置づけられたマラクートの領域(天使の世界)は、人間の魂ないし「ブシュケー」が持つ架橋的な圏域である。つまり、それは、二種の運動によって他の二つの圏域を結合する「能動的想像力」の領野である。ハイデガーの解き明かしえぬ問いに、その方法論的には解釈学的な道行きにおいて応答すると、コルバンの現象学は「霊的解釈」

共生の哲学に向けて——イラン・イスラームとの対話（2）——

ないし公教的なものの秘教的なものへの差し向けに依拠するもの、つまり、（ハイデガーの被暴露性と同じく）隠されたものの露呈、そして、シーア派の神智学者による「覆いを取り去られたもの」⁵（カシュフ・アル＝マージュブ、アレーティア）としての真理観に依拠している。

（アンリ・ベルクソンと彼の持続ないしデュレの理論の後では）ハイデガー思想の魅力は — 彼の思想と「言語」に加えて — 「時間」に関して彼が新しい概念を提示したことによるものである。ハイデガーは、時間を、将来から生成する統一された全体として描出すると同時に、（将来に仕えるところの）過去の伝統の取り戻しの方途としても描き出したのだが、これは極めて革新的なものであった。ハイデガーの言葉でいうと歴史的時代の進展はいかなる必然的な論理的で先行的に構造化された進歩の系列ももつものでないのだが、これは、ヘーゲルによる単線的な進歩の観念とは全く反対のものである。明らかに、こうした時間と歴史の概念は、ある側面ではイスラーム的な時間概念の理解に類似している。マシニョンはクルアーンの「時間と空間」の概念を「瞬間」と「点」の銀河系（milky way）として記述したものである⁶。

ヘーゲルの歴史哲学に対するハイデガーの批判に影響を受けつつ、コルバンは、「歴史的(historique)」の語とは異なる古いフランス語の単語「歴史的(historial)」を蘇らせ、そうすることで、「経験的な意味で歴史的」(存在者的概念)と「運命としての歴史」ないしは《生起として歴史的(geschichtlich)》(存在論的概念)を区別しようとした。彼は、ハイデガー哲学における歴史性と地平的超越の領域を、垂直に上昇する霊的にして神聖な「形而上学」の一種へと転化させた（とはいえ、それはハイデガーが否定的な意味で考えた「形而上学」としてではない）。

近代的主観性に対するハイデガーの根本的批判は、芸術（詩作）への期待に尊厳を回復してその再生に道を開く。その際、詩作は、伝統を回復し、更には聖なるものの帰還を準備するという目的に、そして、将来せる神の到来のための基盤を準備することとしての瞑想的思索にも仕えるのである。この思索の隠れた源泉は、キリスト教神秘主義（エックハルトなど）に由来するよりむしろ、道教的伝統を戴く東洋の叡智のテキストとその翻訳を徹底して読み抜いたことにより深い根を持つものである⁷。とはいえ、神学者 — 特にキルケゴール的な傾向を持った神学者 — との真剣な対話への彼の信念にもかかわらず、そして、カール・バルト（1968年没）のような人物の思想を熟知して、ルドルフ・ブルトマンのような人物の思想にハイデガー自身が影響を与えたにもかかわらず、彼は自らの作品が「神学的」に読まれることを許

現代の「イラン的イスラム」哲学におけるコルバンと井筒の役割に関する
導入的比較研究：ハイデガーからマシニョンまで

容しなかったし（例えば、ジルソンが企てた新トマス主義的なアプローチによってキリスト教哲学を構築する試み）、そうした企てを、彼が方法論的に無神論的と見なした哲学の徹底した問いの営為と両立しないものと考えた。彼のなかば神秘主義的な傾向、あるいは、特に芸術と詩作の領野における「聖なるもの（heilige）」への着目は、「宗教的」ないし「神学的」神秘主義と性格づけられるものではない（たとえ他方で、サルトルの著作がそうでありうるような意味では、彼の思想が非神学的ないし無神論的とは性格づけられえないにせよ）。この分野でいうとウィトゲンシュタインと似た仕方で、ハイデガーは、「語りえぬものについては沈黙しなければならない」と信じていたように思われる。しかるに、たとえ哲学の営為の方法論に限定されとしても、こうしたタイプの不可知論的懐疑主義がコルバンの霊的な渇きを癒せない事は明白である。中世のイスラム教とキリスト教の哲学史に関するジルソンの知識から学ぶことによって、コルバンはマシニョンのような人物の情熱に影響を受けたのだ。そして、そのマシニョンは、生ける神性に向かうハラージュの叡智の変容する道のりに、実存的な仕方で、また生きられた経験において、随従したのであるが、その一方で、心根の底から感得する思索の方法を追ってサルマン・パルーシの足跡を辿りもしたのである（クルアーンの用語を使うなら「心情による思索」である）。

マシニョンの思想に拠り所を求めることにより、コルバンは、イラン的イスラムの秘教主義ないし霊性と神秘主義（スーフィズム）への包括的なアプローチを採用した（論考「サルマン・パルーシー：イラン的イスラムの最初の霊的開花 1934 年まで」の表題におけるこの概念を参照せよ）。サルマン・エ・パク（そして、マスダ教からキリスト教を経てイスラムとシーア派に至る彼の霊的发展）は、そうしたアプローチとイランおよびイスラムの霊性と神秘主義を典型的に代表している。

だが、師と弟子の間にはいくつかの点で相違点がある⁸。

— 第一に、イスラム世界へのマシニョンのアプローチは常に宗教的・神秘的なものと社会的・歴史的なものの二つのアスペクトを合同させるものである。他方で、コルバンは、世界中の他の霊的伝統との対話を打ち立てるためにメタ歴史的な領域を探究していた。こうした違いは、神秘主義と社会的コミットメントの関係に関する二つの異なるタイプをこの兩人が抱くことへと繋がった。

— 両者の第二の違いは、イランのシーア派の長所と短所に関する評価と批判への両者の感受性にある。

共生の哲学に向けて——イラン・イスラームとの対話（２）——

— 第三の違いは、イブン・アラビーの知的遺産、特に、存在の統一の教説に関する彼らの評価にある。

マシニョンは、初期の直感的な神秘主義と比べて、後期の理論的（ないし存在に定位する）神秘主義が、新プラトン主義哲学⁹がキリスト教化されたもの（則ち、流出論）と混合されてきたと疑った。この場合、直感的に靈魂に根ざした「情熱」はギリシア的な本性（ロゴス）の範疇的・心理的な思想の一種に変身させられてしまう恐れがあり、そうして、宇宙論から倫理学的哲学・政治学にいたる多様な領野における自然的・知的・批判的な理論的営為に対する懷疑主義と延期のせいで、— ニーチェ的な言葉を使うと — ギリシア人の自然な喜ばしき（gay）性格から受益することもなくなるのである。

一方で、マシニョンは、存在の統一の教説を、多様の統一という意味での一神教とは技術的に同一視できない、多神教的本性を持った実存的一元論のある形式として記述した。他方で、彼は、神秘主義の領域において知的＝理論的アプローチが過剰に用いられることは、— 語のキルケゴール的な意味において — 宗教的な諸概念から、その悲劇的＝逆説的な深さを奪い取ってしまうと信じた。

最後に、マシニョンはスーフィズムの世界からの隠遁と社会からの隔離には馴染むことがなかったが、それだけでなく、彼は、民衆と被造物に対する社会的責任の感覚の内に、聖なるものへの信仰と愛の対応物を見た。だが、彼の哲学的な嗜好と修養過程の結果として、彼は、イブン・アラビーの神秘主義的遺産の理論的な（そしてプラトンのな）アスペクトを、特に、能動的想像力に関する彼の理論的営為を高く評価した。彼は、公教的一神論（アラ以外に神はなし）の反対物として、秘教的一神論（存在の内にはアラ以外に何も無い）を存在の統一と同一のものと考え¹⁰、そして、一元論との批判を拒絶した。コルバンは、聖なるものと伝説的歴史を社会学的歴史主義に還元することを避けたし、政治的事象に表だった関心を示すことはなかった。

アブラハムの諸宗教において、「人格化された（道徳的な）神」の概念は、形象的に、人間との対話的關係を設立するための基盤となってきた。イクバル・ラフーリの言葉で言うと、「神の擬人的な概念は、生の理解にとって避けがたいものである… 理想的人格のこうした類型的表象は、クルアーンの神概念の最も根本的な要素の一つである。」¹¹

だが、コルバンの見解では、一神論の公教的形式は、逆説的にも、二つの潜在的な奈落に陥る危険に曝されている。一方では、「同化」（キリスト教の

現代の「イラン的イスラム」哲学におけるコルバンと井筒の役割に関する
導入的比較研究：ハイデガーからマシニョンまで

受肉論のような受肉による擬人観)の危険がある。他方では、「棄権」(抽象的不可知論)の脅威にも直面している¹²。秘教的一神論は、これらの異端の二つの奈落をすり抜ける細い小道を歩んでゆく。

人格化された親密な神に関するイスラムの(理論的な)神秘主義的概念と、東洋の叡智の、つまり道教と仏教の伝統における存在論的な聖性のリアリティとの間に対話的關係を打ち立てることは、神学ないしは否定の道(否定神学)のある形式を採用することによって、(今日残念ながらアブラハムの諸国と息子たちの間で行き渡っている)神性の擬人的概念を純化することに貢献するかもしれない。他方で、人は、存在に関して人びとが抱いたさまざまな超越的領域を統合することにおけるイスラム世界とイランの霊的＝神秘主義的な経験を、後期井筒が採用したアプローチからインスピレーションを受けることによって、極東の文化と精神性に紹介し、そうして、文明のこの圏域におけるありうべき無自覚の欠点に光を当てることができるだろう。

キリスト教の受肉の原理ないし教説に立ち臨んで、キリスト教の神秘家は、否定神学に依拠することにより、神の概念をコスモス的な聖なる存在者へと拡張する事を求めた。反対に、イスラム教の神秘家は、イスラムの神性の絶対的な抽象化と一性の原理に対して、クルアーンに記述されている神の人格化された形象と属性を強調する冒険を行った。

他方で、極東の存在論的で非・擬人観的な神秘主義(特に道教に結晶化されたものだが)は、明らかに、エックハルトの否定神学、ハイデガーの存在論、そして、イブン・アラビーにおける存在の(至高の)一性とある親和性を持っている。『スーフイズムと道教』において、井筒教授は、極東の存在論的神秘主義とイブン・アラビーの思想のありうべき親和性と比較について語っている。

とにかく、今日の我々の世界は、これまで以上に、ある平静さ(ゲラッセンハイト)を必要としており、そして、このグローバルな霊的対話において、東洋の叡智は、「末人」(凡庸な俗人)の使用の為に、思考を挑発する省察へと導くのである。だが、後期の井筒が指摘する通り、そうした対話の予備的条件は、共通の言語的基盤をもつことである¹³。この種の対話と秘教的・対話的なコミュニケーションの運命は、井筒の三肢に分節化された理論における共時的構造の東洋的記号学のうちに見いだされる、(哲学的な)東洋とその共通言語である。その井筒の理論は次のように構成される。1：同一性と無矛盾の原理に基づけられていて、判明に分離した、本質(意味と本性)の世界；2：宗教的・神秘的瞑想と修練、また、世界の脱構築や世界との意識の

共生の哲学に向けて——イラン・イスラームとの対話（2）——

最初の邂逅によって獲得された知識の「否定」ないしはその構造的分節の完全な欠如；3：意識のこのゼロ点から出発することによる、「非＝存在」、則ち神秘的で聖なるもの、あるいは一者の無媒介の自己分節を、新しく分節化して習得する新たな形式の再生。この段階では、万物は瞬くように現出して、柔軟かつ透明に相互浸透する。第二の段階では、経験をさらに深めることによって、言語の創造的で魔術的な形式が、誰の意味論的エネルギーが「絶対無分節者」の内にそれまで隠されていたかを語り出す。

コルバンと連帯しつつ、井筒は、意識と存在（本質）のこの深層領域を「オリエント」と呼び、道教、仏教における「現象の空無（vacuum of phenomena）」、ブラーフマー、スーフイズムにおける「神聖なる名」、ユダヤのカバラーにおける生命（セフィロト）等のさまざまな東洋的伝統の分析を引き受ける。そして、これらを、メルロ＝ポンティ、ドゥルーズ、デリダといった現代の人物の作品に照らして評価する。

デリダの原＝エクリチュールや原＝痕跡は、井筒による第二段階の脱構築的分節と等しいものであり、これは、第一段階の分節の脱構築の後に来るものである。この段階では、「絶対無分節者」を通じて¹⁴、言語は終末論的な「散種」を始める。これは、デリダが「差異（différence）」の綴りの「e」を「差延（différAnce）」の「a」に変え、そうして、言語の差異化と遅延の両機能を指し示すモチーフないし能動的な名辞と転じさせたのと同じ仕方である。

場合によっては間違いも起こすであろう意味の似た語のこうした比較探究は、コルバンと井筒の批判的方法の特徴的性格に属するものであり、そこでは、混合主義を避ける為に、それぞれの概念はただ適切性的方法を適用するなかで各々のシステムにおいてのみ理解される。たとえ、こうした仕方、異なる思想システムの間の比較が可能になるとしても。

結びの言葉として、次のことを指摘したい。いかなる文明と宗教に由来するにせよ、世界のあらゆる東洋人の共通の秘教的・霊的な方向が同一であるならば — コルバンと井筒の両者に捧げて — コルバンの有名なモットーを引用することは不適切ではあるまい。

「世界の東洋人よ、団結せよ！」

原註

¹ マッソノーウルセル以来の「比較的方法論」については：see H.CORBIN, «Philosophie iranienne et philosophie comparée», Téhéran: Académie de Philosophie, 1976, trad.pers., S. J.Tabatabai, p. 20

現代の「イラン的イスラム」哲学におけるコルバンと井筒の役割に関する
導入的比較研究：ハイデガーからマシニョンまで

² GA12, 91

³ P.Arjakovsky, F.Fédier, H.France-Lanord, *Le Dictionnaire M.Heidegger*, art. «*Herméneutique*», Paris: Cerf, 2013, p.60 ʔ; + GREISCH, J., «*Ontologie et temporalité*», Paris :PUF, 1994

⁴ 七つの地理的風土という古い概念を見よ。そこでは、世界が七つの等しい円環に分割される。

⁵ See Fadai Mehrabani, M., "Istâdan dar ân Suye marg" (stand beyond death, responses of H. Corbin to Heidegger in perspective of the Shiite philosophy), Tehran: Ney, 2012

⁶ 「機会論者であって、顕在的な『作用』における以外には神聖な因果性を知らないイスラムにとっては、ただ瞬間のみが存在する。hîn (Q. 21, III ;...), ân (Q. 16, 22), 瞬き(clin d'œil)」;「それ故、時間は連続する『持続』ではなく、瞬間の『銀河系』の布置である(同様に、空間も存在しない。ただ点のみが存在する。); L.MASSIGNON, «*Le temps dans la pensée islamique*» (Eranos, XX, 1952, pp.141-148), in *Opera Minora de L.M.*, tome II, 1963, p. 606 Voir aussi: IQBAL, Muhammad, *The reconstruction of religious thought in Islam*, London: Oxford UP, 1934, rep. A.P.P., 1986, pp. 73 sq. (III.The Conception of God).

⁷ Cf. Reinhard May, „*Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*“, Stuttgart: Steiner Verlag Wiesbaden; Eng. Trans. Parkes, Graham, *Heidegger's Hidden Sources: East Asian Influences on His Work*, Routledge, 1996 ; voir aussi LÖWITH, Karl, «*Remarques sur la différence entre Orient et Occident*», in Rev. «*Le philosophe*», Labo. de philo.», N°41 (printemps 2014), Paris: Vrin, pp. 181-127

⁸ JAMBET, Ch., «*Le soufisme entre L.Massignon et H.Corbin*», in «*Le Caché et l'Apparent*», Paris l'Herne, 2003, p. 145 sq. ; + *Opera Minora de L.M.*, tome II, 1963, *Mystique musulmane et mystique chrétienne au Moyen Age*, pp.480 sq. (Monisme testimonial/Monisme existentiel)

⁹ *Ibid.*, t. II, 1963, p.481

¹⁰ Corbin, H., *Le paradoxe du monothéisme*, Paris: l'Herne, 1981, pp. 14, 19

¹¹ IQBAL, M., *ibid.*, pp.59, 63

¹² Corbin, 1981, *ibid.*, p. 101, *De la nécessité de l'angélologie*

¹³ 「… 私がこの研究を始めたのは、アンリ・コルバン教授が『メタ歴史学における対話』と呼んだものが現代世界の状況でなにか緊急に必要とされているものだという確信にうながされてのことである。人間性の歴史のいかなる段階においてであれ、世界の諸国民のあいだの相互理解への必要が、我々の時代より強く感じられたことはなかった。『相互理解』は実現可能であろう — あるいは少なくとも、理解可能である — 一生の異なる諸次元において。哲学的水準がそのうちでもっとも重要なものの一つである… この省察は、メタ歴史学的対話の可能性に関する極めて重要な方法論的問題へと我々を導く。その問題は、共通の言語体系の必要である。これは、正に「対話」の概念こそが二人の対話者の共通の言語の存在を前提するがゆえに、ひとえに当然の事である。」 T. IZUTSU, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Berkeley: Univ. of California Press, 1983, pp.469, 471

¹⁴ Cf. M.Dalissier, S.Nagai, Y.Sugimura, «*Philosophie japonaise, Le néant, le monde et le corps*», Paris : Vrin, 2013, p.362-364

Izutsu's Interest in Iranian Mystical Philosophy

Nasrollah POURJAVADY

In an interview I had with Professor Toshihiko Izutsu (1914-1993) in London in March 1984, one of the questions I asked him was: what made you interested in

Islam and Islamic studies?

Izutsu had started his studies on Islam with Arabic Language. Since Arabic was not taught in Japanese universities at that time, he started to study it by himself. Then, when he met the Tatar Muslim scholar Musa Jarollah, he continued his studies with him for a couple of years. Several years after that, he travelled to Arabic countries, such as Egypt and Lebanon, before going to Montreal in 1961 to teach Islamic thought.

The answer that Izutsu gave me was somewhat vague. He said since he had studied languages and linguistics, it was rather natural for him to study Arabic, even though Arabic was not commonly studied in Japan. Though Izutsu started his career as a philologist, he became interested in philosophy. Having learned the Arabic language and grammar, he began to study Islamic thoughts. In his interview he mentioned that there was something mysterious in Islamic thoughts, in philosophy and mysticism, which brought him to Islamic teachings.

My first encounter with Izutsu's name was with Sabziwari's book on Islamic Transcendental philosophy. Izutsu had edited this text book with Dr. Mahdi Muhaqqeqh and written an essay as an introduction to it in English. I must admit that I knew nothing of Islamic philosophy when I started

reading Sabziwari's book and Izutsu's essay proved to be an excellent introduction for me. Izutsu's interest in Islamic philosophy had not brought him to the study of Transcendental Philosophy of Mulla Sadra, but to the more fundamental books on the subject, particularly the works of Ibn Sina. Izutsu had, in fact, taught Ibn Sina's *Isharat* at Mac Gill and told me the edition he used in his classes was Tehran lithograph edition. Though Izutsu had travelled to Arabic countries for a number of years and had studied Muslim philosophy and Mysticism in Arabic, he became informed while at Mac Gill with the role of Iran and Persian language in the history of Islamic intellectual activities, particularly Sufism. It was in fact Sufism that brought me to a more personal contact with Izutsu in the late 60's.

The first time I encountered Izutsu was in the Ni'matullahi Khaneqah in Tehran. He had come to visit the Shaykh of this order Dr. Javad Nurbakhsh and he was accompanied by his wife and Professor Herman Landolt. Thanks to the endless efforts of Dr. Mahdi Mohghegh to make Mac Gill University and Tehran University join in some academic ventures, Izutsu and Landolt had had a chance to visit Iran more often and that made Iranian students such as me, benefit from Izutsu's presence more regularly.

Throughout the 70's and until the Islamic revolution in 1978, Izutsu regularly came to Iran each year and spent a few months there, teaching not only Ibn Arbi's *Fusus al-Hikam* to a number of closer students, but also a course on comparative oriental philosophy as well. I attended every class he taught, as well as meeting him at his apartment once or twice every week. In his apartment he taught ancient Greek to Gholam-Reza A'vani and myself. I also met him personally to discuss the translation and commentary of a book that both Izutsu and myself had developed a deep interest in, namely *The Sawanih* of Ahmad Ghazzali.

Izutsu and I both knew about *The Sawanih* and its importance in the field of Islamic mysticism and Persian mystical literature. Izutsu, I believe, had heard about this book from Professor Landolt and I had happened to stumble upon it at the Library at Tehran University by chance. I remember the first time I read some of the chapters of this book I felt deeply impressed by it. This book had been edited and published in Istanbul by Helmut Ritter the year I was born and the poem that Ritter had put in front

of the first page as an epigram proved to be appropriate to express the effect that this book has had on me.

I did not know that the roses were colored so beautifully,
 Intending to allure me.
 Yes, flowers they were, only when I looked from afar,
 But when I came closer and looked, I saw nothing but fire.

Fire is a metaphor in Persian and Arabic literature used to represent love. It was first the Sufi Martyr Hussain b. Mansur al-Hallaj who used this metaphor in one of his poems. Love, for Hallaj, is a divine attribute, which is identical with the Essence. It shows its nature, as fire, when it comes into the temporal world along with the holy Spirit and manifests itself as the lover and the beloved. This is basically the mystical philosophy of Hallaj that Ahmad Ghazzali had adopted and tried to discuss in his book.

Izutsu had a vague idea of this mystical philosophy. He knew that when Ghazzali spoke about love, he did not simply mean the feeling that one has for his or her sweetheart. Ghazzali was a mystic, a Sufi, and his interest in psychology was more philosophical than the Psychology of the peripatetic Philosophers. Once he suggested to me that it is better to call Ahmad Ghazzali's mysticism "Metaphysics of Love".

One day when I was discussing one of the chapters of the *Sawanih* with him, he said: "Why don't you translate it into English?" That was the first time the idea of translating the *Sawanih* came to my mind, and I must say that it took me by surprise. I had translated some of the Sufi poems of the Ni'matullahi masters with the collaboration of my American friend Peter Wilson and Peter used to attend Izutsu's classes in the beginning of the course. But translating the *Sawanih* seemed a challenging task which I was not prepared to undertake at the time. I must admit that the difficulty lied not in Persian language, but rather in the mystical philosophy, or, in Izutsu's words, the Metaphysics of love.

My first reaction to Izutsu was: "I can't". After that, we did not continue the talk about the translation. But sometime later, as I was speaking about another idea in the *Sawanih* and comparing it to the similar idea in Ibn

Arabi, he repeated the same question: "Why don't you translate it? " To which I replied again: " I can't." "Yes, you can, " He said." What makes you think you can't?"

"There is no use in simply translating this book. This is a book about the basic ideas behind Persian mystical poetry. It is a book which contains most of the metaphors that were used by the great Persian poets such as Sana'i, Attar, Sa'di and Hafiz. You need a commentary to go along with the translation. Without a commentary the work would be mostly incomprehensible for the English readers. It would be like translating Hafiz into English without a commentary.

"That is good", he said. "Write a commentary too."

When I think back, I believe this conversation was repeated at least one more time, until I said to him: "Would you be willing to help me and go over the translation as I proceed? I will do the translation and write the commentary provided that you go over the translation and the commentary."

He accepted, and after a few weeks I brought him the translation of Ghazzali's introduction as well as the first chapter, and thus our work begun.

Sawanih is a short book, comprising some 77 chapters of various lengths. Some chapters are only three or four lines and some more than one page. It is basically a literary work, and the author uses literary devices, such as metaphors, anecdotes, poems, quotations from famous Sufis to explain his ideas. The author refers to his metaphors and his symbolism as allusions (*isharah*), a term used by classical Sufi masters when they wanted to refer to their particular style of speaking or writing. As an allusion, *Isharah* is an expression holding an unexpressed idea. The speaker or the author might use one word which is taken from a line, a Koranic verse, a poem, or a story that was meant to explain a metaphysical or mystical idea. For example, when the author wants to speak about his idea of the primordial love and the precedence of the Creator's love to that of his creatures, he would write:

The root of love grows out of the infinite pre-existence. The diacritical dot of the letter ba of yuhibbuhum (He loves them) was

cast as a seed on the soil of yuhbbinahu; nay, that dot was cast on hum (them) till yuhibbunahu (they love Him) grew out.

These sentences obviously may sound cryptic, somewhat gibberish. But if we know what those Arabic words refer to and remember what the Sufis say about the eternal and primordial love, then we will see that the meaning is not difficult to grasp. Ghazzali here is referring to the famous Koranic verse which speaks about the reciprocal love that exists between God and human beings. It says in two words: *yuhibbohum wa yuhibbunahu* (V, 54). God says that He will bring "a people whom He loves and who in return love Him." This, according to the Sufis, means that God's love for human beings preceded man's love for Him, because the word *yuhubbuhum* is mentioned before *yuhibbunahu*. Using the metaphor of the tree and the fruit, Ghazzali says that God's love for man was the tree and man's love for Him its fruit. Naturally the tree comes first. But how does the tree come into being and how does the fruit grow out? The answer is very simple. For a tree to come into being one has to plant a seed. The seed is obviously love, not the love in *yuhubunahu*, but the love in *yhibbuhum*. So, Ghazzali takes the diacritical dot in the word *hub* to symbolize the essence of love as it existed in God.

The meanings that Ghazzali is alluding to by using the Koranic words are easily recognized, but sometimes Ghazzali uses words that are not easily recognizable. For example, he uses an Arabic word in the fourth chapter which I used to think to be Koranic, but after years of study, I found out that it was not exclusively taken from the Koranic verses but also from a line by Hallaj.

I don't believe I was able to translate more than one third of the *Sawanih* and write commentaries on those chapters while Izutsu was still in Iran. My commentaries on the earlier chapters were naturally more extensive and I had to rewrite some of them after having discussed them with Izutsu. I stopped the work temporarily when the Revolution started. The last couple of months when Izutsu was stranded in Tehran waiting for his flight to take him to Japan, I used to see him almost every day. Tehran, and in fact the

whole country, was on fire those days, and we couldn't ignore what was happening in the streets. Izutsu was afraid to go out and he would wait every evening for me to come to visit him. Instead of talking about Persian mysticism we would talk about the revolution that was taking place in the streets. " This is going to change everything", he used to say. One day he talked about his memories of the war in Japan and how it changed everything. He said he can never forget when they were throwing bombs on the streets of Tokyo. Now that I think back, I think he was somewhat predicting the eight year war we had with Iraq.

I remember one day he said: "They will throw bombs at you." I didn't know his predictions will come true less than two years. When the dictator of Iraq Saddam Hossein throw the first bombs on Tehran, I recalled what Izutsu had told me before.

When the war begun is 1980, I was almost through with the first draft of my translation. I had continued the rest of the translation and commentary, without having the benefit of discussions with Izutsu. Two years later when I finished the task I wrote to Izutsu in Japan and asked him whether he would be willing to write an introduction . He apologized and said he is too busy with a book he was writing in Japanese.

The most important thing I did during Izutsu's stay in Tehran was the reconstruction of the metaphysical system that Ahmad Ghazzali had in mind. Ghazzali was aware that in writing his book he was venturing on a new task. He was going to write somewhat systematically on a mysticism which was based on the idea of Love. Other mystics had talked about love before, but to use it as a central idea around which a whole series of interrelated ideas developed was not done systematically. This central idea is not what we ordinarily think it to be. Commonly we think of love as a strong emotion directed to another person, considered as the beloved. Without rejecting this common notion, Ghazzali makes it clear that this is not what he means by love and what he expects the reader to understand by the word 'love' (*ishq* or *hubb*). Thus, in his introduction to the *Sawanih*, Ghazzali warns his readers that they should not interpret love simply as a strong affection one has, as a lover, towards another person, as the beloved. The reader should take this concept unconditionally, i.e. in an absolute way.

What does it mean to understand love in an absolute way? Ghazzali responds to this question by simply saying that it should not be related solely to the creatures, nor to the Creator (به شرط آن که در او هیچ حواله نبود نه به (خالق و نه به مخلوق). Thus when Ghazzali speaks of the lover and the beloved, he speaks not merely of human beings. For Ghazzali, God can enter an amorous relation with His creatures. In other words, God can be the lover while human beings are His beloveds. Or a human being can fall in love with God, thus making God his or her beloved. But before God enters such a relationship with his creature, he falls in love with Himself. This means that God essentially loved Himself. Before any creature came into being, God loved Himself in His own Essence.

The idea of God loving Himself from eternity is usually called the Essential Love (*ishq-i dhāti*) and it is expressed by the Neo-Platonic philosophers such as a Farabi and Ibn Sina who were before Ahmad Ghazzali. It is in fact quite likely that Ahmad Ghazzali had read the works of these philosophers, particularly Ibn Sina's treatise on love. But Ghazzali's primary source must have been the writings of Hallaj, particularly his poems, as well as Mustamli's commentaty on the *Kitab at-ta'arruf* of Abu Bakr Gulabadi (commonly known as Al-Kalabadhi) . In any case, Ghazzali expresses the idea of Essential Love not in the manner of the philosophers but in the manner of a poet, such as Hallaj. *Sawanih* is written in prose, but Ghazzali's prose is very much like poetry. This can be seen particularly in one of the chapters where he tries to explain the idea of Essential love.

It is its own bird and its own nest, its own essence and its own attribute, its own feather and its own wing. It is the air as well as the flight, the hunter as well as the game, the goal as well as the searcher for the goal, the seeker as well as the sought. It is its own beginning and its own end, its own king and its own subject, its own sword and its own scabbard. It is the garden and the tree, the branch and the fruit, the bird and the nest.

او مرغ خود است و آشیان خود است. ذات خود است و صفات خود است. پر خود است و بال خود است، هوای خود است و پرواز خود است، صیاد خود است و شکار خود

مستقبل خود است، طالب خود است و مطلوب خود است. اول است، قبله خود است
 خود است و آخر خود است. سلطان خود است و رعیت خود است، صمصام خود است و
 نیام خود است. او هم باغ است و هم درخت، هم شاخ است و هم ثمره، هم آشیان است
 و هم مرغ.

This chapter is indeed one of the most profound and at the same time beautiful chapters in the *Sawanih*. It is indeed an artistic creation, like a music composition. It starts with calling love a bird, residing in its own nest, and ends with the same metaphor and in fact the same words. All of the metaphors refer to one and the same idea, the idea of Essential love. While the philosophers say the First, i.e. God, loved Himself in His essence, Ghazzali says it is its own bird and its own nest, i.e. in the divine Being the lover and the beloved are one, or the Essence is identical with its attribute.

The idea of the Essential love runs through all Persian Sufi poetry, particularly the Neo- Hallajian Sufi poets such as Attar and Hafez. One of the things that kept Izutsu interested in Ahmad Ghazzali was the impact that his love mysticism had on later Persian Sufi writers and poets.

Before coming to Japan, I happened to see the publication of one of my books in Persian on the idea of the primordial Covenant, a covenant between God and human beings that is the subject of one of the Koranic verses. The book is entitled '*ahd-e alast*', and as I have mentioned in my introduction, the idea of primordial Covenant is one of the topics of discussions I had with professor Izutsu. I mentioned to him that this covenant plays an important role in the poetry of most Persian mystical poets, including Hafez. Izutsu of course knew about the Koranic verse where God says that he made a covenant with the seeds of the children of Adam and asked them: "Am I not your Lords," whereupon they all responded by saying: "yes". He was also familiar with the mystical interpretation of this verse done by the Sufis. But he was not aware of the impact of this idea on Persian Sufi poetry. I asked him whether or not this idea could be found in one of the Oriental religions or philosophies. His answer was: "no".

The idea of the primordial Covenant between God and the human beings,

is based on a Koranic myth which was made the subject of discussions among classical Sufis, particularly the early Sufis of Baghdad, and then caught the attention of the Persian Sufi poets. Long before the Persian Sufis talked about this covenant in their poems and before some of them tried to relive the myth of "*alst*" in their poetry, it was Ahmad Ghazzali who discussed it in one of the chapters in his book. I will end this talk with a brief account of the mystical interpretation of this myth among the Persian Sufis, particularly Ahmad Ghazzali.

The basic story is rather simple, with some minor differences in different versions of the story. According to a more popular version, after the Fall of Adam and Eve, one day God stops Adam and actually pushes his hand into his back and brings out from his loins all the seeds of the children that will be born in the future. The seeds are then made to stand before God and He makes a covenant with all of them by asking them: Am I not your Lord? To which they all say: Yes. The Sufis have then interpreted this primordial and mythical event as a covenant between human beings as lovers and God as the Beloved. For orthodox Muslims, human beings have made a pledge to be the servants of the Lord, but the mystics who define the relation between man and God in terms of love, consider human beings as lovers of God.

Though they are naturally predisposed to be in love with the divine Beloved, human beings do not actually direct their love towards this Beloved. Once they leave the spiritual domain, where the pledge was made, and the children come to this world, they forget their pledge and fall in the trap of illusion. Instead of directing their love towards the divine Beloved, human beings fall in love with the relative beings. Only a small group of people are actually able to escape from this trap and fulfill their pledge. These people are called the friends of God and they are identified as the Sufi Saints. In other words, all people are naturally predisposed to be in love with the divine Beloved, but they do not all practice it and therefore they do not all reach union with the Beloved. Only the mystics, i.e. the Sufis, are actually able to practice their love for the Beloved and attain union. Persian mystical poetry is in fact the story of how these friends or lovers practice their love and how they experience their vision of the

Izutsu's Interest in Iranian Mystical Philosophy

Beloved and finally their identification with the Beloved, an identification which takes place by way of surrendering one's being to the Being of the Beloved. This is how the Sufis interpret the name Islam. To be a Muslim, it is not enough to give up to God your possessions, but your very soul, your existence. Could this have been the idea that attracted Izutsu to Islam?

井筒俊彦の イラン神秘主義哲学に対する関心ⁱ

ナスロッラー・プールジャヴァーディーⁱⁱ

翻訳：諫早 庸一

1984年3月にロンドンで行った井筒俊彦教授（1914–1993年）との対談のなかで私が彼に投げかけた質問のうちの1つが「何があなたをイスラム研究へ向かわせたのか」であった。

井筒のイスラム研究はアラビア語の学習に始まった。当時、アラビア語は日本の大学では教えられていなかったため、彼は自分自身でそれを始めた。その後、タタール人ムスリムのムーサー・ジャーロッラーⁱⁱⁱと出会った後、2年間は彼とともに勉強を続けた。その数年後、1961年にモンリオールにてイスラム思想を教えるに先立ち、彼はエジプトやレバノンといったアラブ諸国を歴訪する。

井筒が私に返した答えはいささか曖昧なものだった。彼が言うには、彼は以前より言語や言語学を勉強してきており、日本においてアラビア語学習が一般的ではなかったとしても、彼にとってアラビア語を学習することはむしろ自然のなりゆきであった。井筒は言語学者としてそのキャリアをスタートさせたものの、次第に哲学に関心を深めていく。アラビア語を学んだ後、彼はイスラム思想の研究を始めた。対話のなかで彼は、自らをイスラム学の教授へと導いたイスラム思想・哲学・神秘主義にはどこか深遠なところがあったと述べている。

私が初めて井筒の名に触れたのは、サブザワーリー（Sabzawārī: 1797–1871年）によるイスラムの超越哲学についての書のなかであった。井筒はこの書をムハッゲグ博士とともに校訂し、その書の序として英語で文章を寄せていた。私は、サブザワーリーの書と、私にとって素晴らしい導入となった井筒

井筒俊彦のイラン神秘主義哲学に対する関心

の文章を読み始めるまで、イスラム哲学について何一つ知らなかったことを認めなければならない。井筒のイスラム哲学への関心は、ムッラー・サドラー（Mullā Ṣadrā: 1572–1640 年）の超越哲学への研究へと彼を誘いはしなかったが、しかしこのテーマに関して、特にイブン・スィーナ（Ibn Sīnā: 980–1037 年）の諸著作のような、より基礎となる諸文献へと彼を導くこととなった。事実、彼はマギル大学^{iv}においてイブン・スィーナの『示唆と助言（*al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*）』を教授した。彼は私に、その授業ではテヘランの石版を用いたことを告げている。井筒は数年にわたりアラブ諸国を旅し、アラビア語でのムスリム哲学や神秘主義思想を学んではいたが、イスラムの知的営為、特にスーフィズムの歴史のなかでイランおよびペルシア語の果たした役割について知ったのは、マギル大学滞在中のことであった。実際のところ、スーフィズムこそが 1960 年代の後半に私が井筒とより個人的に交際することになった要因であった。

私が初めて井筒と出会ったのはテヘランにあるニーマトッラー教団の道場^vであった。彼はこの教団の導師^{vi}であったヌールバフシュ博士を訪ねてきており、ヘルマン・ランドルト教授とその妻を伴っていた。メフディー・モハッゲグ博士のマギル大学とテヘラン大学との学術提携に向けての絶え間ない尽力のおかげで、井筒とランドルトはより頻繁にイランを訪れる機会を得ることになり、それによって私のようなイラン人学生たちは、井筒の滞在の恩恵により定期的に浴することとなった。

1978 年のイスラム革命に至るまで 70 年代を通して、井筒は毎年定期的にイランを訪れ、数カ月滞在した。そこで彼は限られた数の親しい学生に『叡智の台座（*Fuṣūṣ al-Ḥikam*）』を教えただけでなく、比較東洋哲学の講義も行った。私は彼の授業にすべて出席し、毎週 1 度か 2 度彼のアパートでも彼と会っていた。アパートで彼は、ゴラーム・レザー・アアヴァーニーと私に古典ギリシア語を教えていた。さらに私は個人的に彼と会い、井筒と私が双方ともに関心を深めていた書、すなわちアフマド・ガザーリー（Aḥmad al-Ghazālī: 1126 年没年）の『直観（*Sawānīḥ*）』^{vii}の訳注について議論していた。

井筒と私は双方ともに『直観』と、イスラム神秘主義とペルシア語神秘主義文学の分野におけるその作品の重要性を知っていた。思うに、井筒はランドルト教授からその書について聞いていたのだろう。私は偶然にもテヘラン大学図書館でその書にめぐり会っていた。覚えていることは、最初にこの書のいくつかの章を読んで、それに深く感銘を受けたことである。この書は私

共生の哲学に向けて——イラン・イスラームとの対話（２）——

が生まれた年にイスタンブルでヘルムート・リッターによって校訂・刊行されており、その最初の頁にリッターが付した詩は、この書が私に与えることになる影響を非常にうまく表現しているように思われる。

その薔薇がこんなに美しく彩られていることを私は知らなかった。

私をおびき寄せようと意図していたことも。

そう、それは花であった。私が離れて見ていた限り。

しかし、ひとたび近付いて見れば、私には火しか見えなかった。

火はペルシア語・アラビア語文学において愛を表すのに使われるメタファーである。スーフィーであった殉教者フサイン・ブン・マンスール・ハッラージュ（Ḥusayn b. Maṣṣūr al-Ḥallāj: 922 年没）が自らの詩のうちの 1 つでこのメタファーを最初に用いた。愛とは、ハッラージュにとっては神の属性であり、本質と同一である。それは現世に聖なる魂とともに現われ、自らを愛し愛されるものとして顕現させる時、自らの性質を火として示す。これが基本的にはアフマド・ガザリーが取り入れ、自らの『直観』で議論しようとしたハッラージュの神秘主義哲学である。

井筒はこの神秘主義哲学に対し、漠然とした思想を抱いていた。ガザリーが愛について語る時、彼が意味しているものが単に恋人への感情ではなかったことを井筒は知っていた。ガザリーは神秘主義者であり、スーフィーであった。そして彼の心象表象への関心は、ペリパトス派の哲学者の心象表象以上に哲学的であった。かつて、井筒は私に、ガザリーの神秘主義は「愛の形而上学」と表現するのがよいとそれとなく述べたことがあった。

私が『直観』の諸章の 1 つについて彼と議論していたある日のこと、彼は言った。「これを英語に訳してはどうか」と。これが『直観』の翻訳というアイデアが私の脳裏をよぎった最初のものであり、それを驚きをもって受け止めたことを述べなければならない。私はすでにアメリカ人の友人であるピーター・ウィルソンとともにニーマトッラー教団の師たちによるスーフィズム詩をいくつか翻訳していた。ピーターもまた当初から井筒の授業に出ていた。しかしその時点では『直観』の翻訳は私にはあまりにも難しすぎる、むしろほとんど不可能であるように思えた。その難しさはペルシア語にあったわけではない。そうではなくて、むしろその神秘主義哲学、つまり井筒の言葉を借りれば、愛の形而上学にあったのだ。

私の井筒に対する最初の反応は「できません」であった。その後、私たち

井筒俊彦のイラン神秘主義哲学に対する関心

は翻訳について話を続けることはなかった。しかし、それからしばらくして、私が『直観』の別の観念について述べ、それをイブン・アラビー (Ibn al-‘Arabī: 1165–1240 年) の類似の観念と比較していると、彼は再び同じ質問を繰り返した。「それを翻訳してみてもどうか」と。それに対して私は再び「できません」と答えた。「いや、できる」彼は言った。「何をもってできないと思っているのだ」。「この書の逐語訳は何の役にも立ちません。これはペルシア語神秘主義詩に通底する基礎観念についての書であり、サナーイー (Sanā’ī: 1074–1134 年) やアッタール (Attār: 1221 年没)、サアディー (Sa‘dī: 1292 年頃没) やハーフィズ (Hāfiz: 1390 年頃没) といった偉大なペルシア詩人によって用いられたメタファーのほとんどがこの書に含まれています。翻訳に併せて注釈が必要です。注釈がなければ、この作品は英語読者にとってほぼ理解不可能なものとなることでしょう。それはハーフィズの英訳を注釈なしで読むようなものです」。

「いいでしょう」。彼は言った。「注釈も付けなさい」。思い返すに、確かこの会話は少なくとももう 1 回は繰り返されたように思う。最終的に私は彼に言った。「私を手助けし、私が進むたびに翻訳を見ていただいてもよろしいですか。もしあなたが翻訳と注釈を見てくださいるのでしたら、私は翻訳を行い、注釈を記しましょう」。彼はこれに同意し、こうして 2・3 週間の後、ガザリー序文の翻訳を第 1 章とともに彼のところに持っていった。我々の仕事が始まったのである。

『直観』はそれぞれに長さの異なる 77 章からなる小篇である。いくつかの章はわずかに 3・4 行のもので、またいくつかは 1 頁以上ある。それは基本的には 1 つの文学作品であった。著者は修辞表現やメタファー、逸話、詩、高名なスーフィーたちからの引用を用いて自らの思想を表現していた。著者は「示唆/イシャーラ (ishārah)」として自らのメタファーや象徴性に言及する。この単語は古典期のスーフィーの師たちによって用いられ、彼らが自らに特有の話し方・書き方に言及したい時に使われた。示唆として、イシャーラは内側に隠れた思想を内包する表現である。話者なり著者なりは、形而上学的あるいは神秘主義的概念を表現している『クルアーン』の章句や詩あるいは物語から取られた 1 語をおそらくは使うことになる。例えば、著者が始原の愛と、創造主の愛の被造物のそれに対する先行性の概念について話したいとき、彼は以下のように書くことになる。

愛の根は無限の先在から生じる。「yuḥibbuhum (彼が彼らを愛する)」の

共生の哲学に向けて——イラン・イスラームとの対話（２）——

バー（b）の文字に付される点は^{viii}、「*yuḥibbūnahu*（彼らが彼を愛する）」の土壌に投じられた種子であったか。否、その点は「*yuḥibbūnahu*（彼らが彼を愛する）」を生み出すべく「*hum*（彼ら）」に投げかけられたものののだ。

この文章は謎めいたものとして響くことは明白であるし、なにか訳の分からないものである。しかし、もし我々がそうしたアラビア語の語句が指していることを知るならば、そしてスーフィーたちが永遠かつ始原の愛について述べていることを思い出すならば、その意味を掴むことが難しくないことが分かるだろう。ガザーリーはここで、神と人間との間に存在する相互的な愛について述べる有名な『クルアーン』の章に言及している。そこでは2つの語「*yuḥibbuhum*（彼が彼らを愛する）」と「*yuḥibbūnahu*（彼らが彼を愛する）」が用いられる（『クルアーン』第5章54節）。神は言う。神は「神が彼らを愛し、また彼らも神を愛すところの人々」をもたらすであろう。これは、スーフィーたちによれば、神の人間に対する愛が人間の神に対する愛に先行していることを意味する。なぜなら「*yuḥibbuhum*（彼が彼らを愛する）」の語は「*yuḥibbūnahu*（彼らが彼を愛する）」の前に述べられているのだから。木と果実のメタファーを用いて、ガザーリーは神の人間に対する愛が木であり、人間の神に対する愛が果実だと語る。当然ながら木が先に生じる。しかし、いかにして木は生まれ出で、いかにして果実は生じるのか。その答えは実に単純である。つまり、木を生み出すためには種をまかねばならない。種とは明白に愛であり、それは「*yuḥibbūnahu*（彼らが彼を愛する）」ところの愛ではなく、「*yuḥibbuhum*（彼が彼らを愛する）」ところの愛なのである。従って、ガザーリーは「愛（*ḥubb*）」の語にある[bを示す]点を、神のなかに存在する愛の本質の象徴と捉えているのである^{ix}。

ここで『クルアーン』の語句を用いてガザーリーが示唆した意味は簡単に捉えうるものであるが、しかし時にガザーリーは全く簡単には捉えられない語句を用いることがある。例えば、彼は私が『クルアーン』のものだと考えていたあるアラビア語の語句を第4章で用いる。しかし、数年の研究の後、私はそれが『クルアーン』からではなく、ハッラージュの文から取られたものであったことを知るに至った。

井筒がまだイランにいる間に、『直観』の3分の1以上を翻訳し、それらの諸章に注釈を付すことができるとはとても思えなかった。当然ながら、その最初の諸章に対する私の注釈はより長いものとなり、それらについては、井

井筒俊彦のイラン神秘主義哲学に対する関心

筒と議論した後でいくつかを書き改めなければならなかった。革命が始まると私はその仕事を一時的に中断した。井筒がテヘランに留められ、日本へのフライトを待っていた最後の2カ月、私は毎日彼に会いに行ったものだった。その当時テヘランは火のなかにあり、我々は辻々で起こっていることを無視することはできなかった。井筒は外に出ることを恐れ、私が訪ねてくるのを毎晩待つようになった。ペルシア神秘主義について語る代わりに、我々は街頭で起こっていた革命について語ったものだった。「全てが変わりつつある」。彼はよくそう言っていた。ある日、彼は日本における彼の戦争の記憶について話し、いかにしてすべてが変わったのかを語った。彼は、日本で道々に爆弾が投下された時のことを2度と忘れることができないと言った。私が今思い返していることを知って欲しい。彼は我々がイラクと戦った8年にわたる戦争をいくらか予見していたのだ。私は彼がある日言ったことを覚えている。彼らは君たちに爆弾を投下することになるだろう、と。彼の予見がそれから2年も経たずして現実となろうとは、その時知る由もなかった。サダム・フセインが最初の爆弾をテヘランに落とした時、私は井筒が言ったことを思い出していた。

その戦争が1980年に始まった時、私は翻訳の初稿をほぼ書き上げていた。私は井筒との議論の恩恵に与ることなく、残りの訳注を続けていた。私がその仕事を終えて2年したのち、当時日本にいた井筒に手紙を書き、序文を書いてもらえないかと頼んだ。彼は謝罪し、他の仕事にかかりきりになっていると言った。彼は当時日本語で本を書いていたのだ。

井筒のテヘラン滞在中に私が取り組んだ最も重要な仕事は、アフマド・ガザーリーが構想した形而上学的体系の再構築であった。ガザーリーは、自らの書を著すなかで、新たな挑戦に乗り出していることを自覚していた。彼は愛の思想に基づいた神秘主義についてある程度体系的に書こうとしていた。他の神秘主義者もそれ以前に愛について語っていたが、しかしそれを中心概念として、それに関連する一連の概念を発展させていくことは、誰も体系的には為し得ていなかった。この中心概念は、我々が通常そのように考えるようなものではない。共通認識として、我々は愛を最愛と考える他者に対する強烈な感情のように捉えている。この通念を否定することなしに、ガザーリーは、彼が愛という言葉で意味するものが、読者が愛の語（*ishq* もしくは *ḥubb*）によって理解するであろうところのものとは異なることを明らかにしている。したがって、『直観』の序文のなかでガザーリーは、愛を単に愛する人としてのある人が、愛される人としての他の人に向ける強い感情のように

共生の哲学に向けて——イラン・イスラームとの対話（２）——

のみ捉えるべきではないと警告している。読者はこの概念を無条件に、つまりある絶対的な方法で捉えるべきなのである。

ある絶対的な方法によって愛を理解するとはいかなることなのであろうか。ガザーリーはこの質問に対して、簡潔に答える。曰く、それはただ創造主のみ委ねられるものでもなければ、被造物のみに委ねられるものでもない（به شرط آن که در او هیچ حواله نبود نه به خالق و نه به مخلوق）。したがって、ガザーリーが愛するものと愛されるものについて語る時、彼は単に人間について語っているわけではない。ガザーリーにとって、神は彼の被造物たちに愛を注ぐこともできる。言いかえれば、神が愛するものとなり、人間が愛されるものとなることもできる。一方で、人間が神を愛する、つまり神を彼または彼女に愛されるものとすることもできるのだ。しかし、神が彼の被造物とこのような関係を結ぶ前に、神は神自身を愛する。これが意味するのは、神は本質的に神自身を愛するということである。あらゆる被造物が生まれ出る前に、神はその本質のなかで彼自身を愛している。

無限の過去より神が自らを愛しているとする思想は通常「本質的愛（*‘ishq-i dhātī*）」と呼ばれ、それはアフマド・ガザーリー以前の、ファーラービー（Fārābī: 950 年頃没）やイブン・スィナーのような新プラトン主義哲学者たちによって表現されるものであった。事実、アフマド・ガザーリーはおそらくこれらの哲学者の著作、なかんずくイブン・スィナーの愛についての論稿を読んでいた可能性が高い。しかしガザーリーにとっての原典はハッラージュの著作、特に彼の詩であったに違いない。いずれにせよ、ガザーリーは「本質的愛」の思想を哲学者たちのやり方のなかでではなく、詩人、ハッラージュのようなスーフィー詩人のやり方において表現するのである。『直観』は散文で書かれているが、しかしガザーリーの散文は極めて韻文に近い。このことは、彼が「本質的愛」の思想について説明しようとする諸章の 1 つにおいて特に強く見られる。

それは自らの鳥であり、自らの巣である。自らの本質であり、自らの属性である。自らの羽であり、自らの翼である。自らの空気であり、自らの飛行である。自らの狩人であり、自らの狩りである。自らの向かうところであり、自らの迎えるところである。自らの求めるものであり、自らの求められるものである。自らの始まりであり、自らの終わりである。自らの王であり、自らの臣民である。自らの剣であり、自らの鞘である。それは庭でも、木でもある。枝でも、果実でもある。そして巣でも、鳥

井筒俊彦のイラン神秘主義哲学に対する関心

でもあるのだ。

او مرغ خود است و آشیان خود است. ذات خود است و صفات خود است. پر خود است و بال خود است، هوای خود است و پرواز خود است، صیاد خود است و شکار خود است، قبله خود است مستقبل خود است، طالب خود است و مطلوب خود است. اول خود است و آخر خود است. سلطان خود است و رعیت خود است، صمصام خود است و نیام خود است. او هم باغ است و هم درخت، هم شاخ است و هم ثمره، هم آشیان است و هم مرغ.

この章は『直観』において最も深遠であると同時に、もっとも美しいものの1つでもある。それはまさに作曲のような芸術的創造である。それは愛を自らの巣にある鳥と呼ぶことに始まり、同じ語句を用いた同じメタファーに終わる。それらのメタファーの全てがあるものとそれと同じ概念、「本質的愛」の概念に言及している。哲学者たちが一者つまり神が、その本質において神自身を愛することを述べるのに対し、ガザーリーにとってそれは自らの鳥でありながら、自らの巣でもある。つまり神的な存在のなかでは、愛するものと愛されるものは同一なのである。

「本質的愛」の思想はあらゆるペルシア語スーフィー詩、なかでもアッタールやハーフィズといった新ハッラージュ主義詩人たちを貫いている。アフマド・ガザーリーが井筒の関心を捉えたものの1つは、彼の愛の神秘主義が後代のペルシア語スーフィー作家・詩人に対して与えたインパクトであった。

日本に来る前、私はたまたま始原の契約、神と人間との契約の思想について私がペルシア語で書いた刊行物に目を通した。それは『クルアーン』の章句の1つに主題として現れるものであった。その本は『始原の契約（‘Ahd-i Alast）』という表題を持ち、私が序文で述べたように、始原契約の思想は、私が井筒と議論したトピックの1つである。私は井筒に、この契約がハーフィズを含むペルシア神秘主義詩人たちの詩のなかで重要な役割を担っていることを述べた。井筒はもちろん以下の『クルアーン』の章句を知っていた。そこでは、神がアダムの子孫たちと契約し、彼らに尋ねる。「私は汝らの主ではないのか」。それに対し彼らはみな「そうです」と答えた^x。彼はもちろんスーフィーたちによって為されたこの章句の神秘主義的解釈にも精通していた。しかし、彼はこの思想がペルシア語のスーフィー詩に与えた影響に気付いていなかった。私は彼にこの種の思想を他の東洋宗教あるいは哲学のなかに見ることができるか否かを尋ねた。彼の答えは「否」であった。

神と人間とのあいだの始原契約の思想は、イスラムの神話に基づいたものであり、私が井筒との会話の後、長い年月を経て発見したところによれば、

共生の哲学に向けて——イラン・イスラームとの対話（2）——

この思想は古典期のスーフィーたち、特にバグダードの初期のスーフィーたちの議論的となり、その後ペルシアのスーフィー詩人の目を引いた。ペルシアのスーフィーたちが自らの詩のなかでこの契約について語るはるか以前、彼らの幾人かが彼らの詩のなかで「始原」の神話を蘇らせようとする以前に、ガザリーこそがそれを彼の書の章の1つで議論していた。この講演を締めくくるにあたり、ペルシアのスーフィーたち、特にアフマド・ガザリーによるこの神話の神秘主義的解釈について少々述べ、その後幾人かの詩人たち——特にハーフィズ——が彼らのガザル（抒情詩）のなかでこの神話をいかに蘇らせようとしたのかについて述べることになる。

ヴァージョンごとに細かな相違点はあるが、基本的な物語はむしろ単純である。より知られたヴァージョンでは、アダムとイヴの降下の後、ある日、神はアダムを立ち止まらせ、実際に自らの手を彼の背中へと押し込み、彼の腰部から未来に生まれる子供たちの種すべてを取り出す。これらの種はその後神の御前に立たされ、神は以下のように彼らに尋ねることで、彼らのすべてと契約を交わす。「私は汝らの主ではないのか」。それに対し彼らはみな「そうです」と答える。後にスーフィーたちは、この始原的で神話的な出来事を、愛する者としての人間と＜愛される者＞としての神の間の契約として解釈した。正統派ムスリム^{xi}たちの解釈では、人間は主の奴隷であると誓約を交わしたとされる。しかし、人間と神との関係を愛の名のもとに定義する神秘主義者たちは、人間を神を愛する者と見なす。

人間は本来神聖なる＜愛される者＞を愛するように向けられているにもかかわらず、実際にはこの＜愛される者＞に愛を向けない。誓約が交わされた精神的な領域をひとたび離れれば、そして子供たちがひとたびこの世界に出れば、彼らは自身の誓約を忘れ、幻想の罠に落ちる。愛を聖なる＜愛される者＞に向ける代わりに、人間たちは関係あるものたちと恋に落ちる。一握りの人々だけが、実際にこの罠から抜け出し、誓約を全うすることができる。これらの人たちが、神の友と呼ばれるスーフィー聖者である。換言すれば、すべての人は本来神聖なる＜愛される者＞を愛するように向けられているが、しかし彼らすべてがそれを実践するわけではなく、従って彼らすべてが＜愛される者＞との合一に達するわけではない。神秘主義者たち、すなわちスーフィーたちだけが、実際に＜愛される者＞のための愛を実践し、合一を得ることができる。ペルシア語神秘詩は実のところ、これらの友あるいは愛する者が彼ら自身の愛をいかにして実践し、＜愛される者＞の顕現と、最終的には＜愛される者＞との一体化——愛される存在に自らの身を委ねるなかで起

井筒俊彦のイラン神秘主義哲学に対する関心

こる一体化——をいかにして経験するかという物語である。これが、スーフィーがイスラムの名を解釈するやり方である。ムスリムであるためには、自らの持てるものだけではなく、まさにあなたの魂そのものを、あなたの存在を神に投げ出さなくてはならない。これが、井筒をイスラムに惹きつけた考えではなかっただろうか。

訳者註

ⁱ 翻訳文のカタカナ表記に関しては、近代以降の人物に関しては現代ペルシア語表記（短母音: a, e, o）を用いる。一方で、前近代の人物に関しては、古典ペルシア語表記（短母音: a, i, u）を用い、生没年も付す——場合によっては没年のみ。著作と術語一般に関しても、古典ペルシア語表記を用いている。なお、本報告で語られるエピソードのなかには、プールジャヴァーディーのエッセイ「井筒先生との最後の会見」で語られているものも多い（ナスロッラー・プールジャヴァーディー、岩見隆・松本耿郎（共訳）「井筒先生との最後の会見」『井筒俊彦著作集』第 11 巻（付録），中央公論社，1993 年，2-8 頁）。

ⁱⁱ Nasrollah Pourjavady: 元テヘラン大学教授。

ⁱⁱⁱ Mūsā Jār-Allāh (1867-1949 年)。

^{iv} McGill University. カナダ、ケベック州はモントリオールにある総合大学。

^v Khānaqāh. スーフィー教団の修行のための施設・建築物の名称。「僧院」あるいは「道場」のような機能をもつ施設・建築物として現在でも各地にみることができる（川本正知「ハーネカー」大塚和夫ら（編）『岩波イスラーム辞典』岩波書店，2002 年，797 頁）。

^{vi} Shaykh. 長老・年輩者の意。宗教的な文脈では、徳の高いウラマーやスーフィー・聖者への敬慕の表現として使われる。ペルシア語・トルコ語の影響の強い地域では、役職名のように使われることもあり、スーフィーの師、スーフィー教団全体の長、個々の修行場の長などがこの名で呼ばれる（赤堀雅幸「シャイフ」大塚和夫ら（編）『岩波イスラーム辞典』岩波書店，2002 年，446 頁）。

^{vii} プールジャヴァーディーの述べるところによれば、この書の表題である「サワーニフ」とは、神秘主義者が純粹精神の世界から受け取る直観や思想を意味する（ナスロッラー・プールジャワディ，三浦伸夫（訳）「愛の形而上学——アフマド・ガッザーリーのスーフィズム」『イスラーム思想 2』（岩波講座東洋思想，第 4 巻），岩波書店，1988 年，130 頁）。

^{viii} アラビア文字のバー（b）は横に線を引いた後、その下に点を付す。ここでは、その点について述べている。

^{ix} 加えて同形の単語「種（*ḥabb*）」にもかかっている表現である。

^x 『クルアーン』第 7 章 172 節。

^{xi} イスラムを語るうえで「正統派（orthodox）」というタームは馴染まない、というのが一般的な認識であるが、ここではスーフィーとの対比で——つまり神秘主義に対置される法学者やその解釈に基づく人々という意味において——この語が用いられている。

Toshihiko Izutsu's contribution to Islamic Studies

TAKESHITA Masataka

This year 2014 marks the centenary of Toshihiko Izutsu's birth and many books and articles are being published about him, and his complete works published in Japanese are in the process of coming out as *omnia opera* consisting of 13 volumes. (As far as I know 8 volumes out of the 13 volumes were published so far.) Recent studies in Japan on Izutsu mainly focus upon Izutsu as an original philosopher, especially a philosopher of language and mysticism. However, here in my comment, I reevaluate Izutsu's accomplishments as a specialist in Islamic studies, that is, the first Japanese scholar on Islam who used original Arabic sources and earned international fame. I have to emphasize 'international', because when I was a university student, that is in the late 60's and the early 70's, he was not very well-known in Japan. His major works, that is, the semantic studies of the Qur'an, had been published only in English, and his Japanese works which he wrote in his twenties, that is, *A History of Arab Philosophy* (1941) and *the Life of Mahomet* (1952), had been long out of print. He left Japan in 1961, and he had no strong ties with Japanese academic circles. His background is also very different from other Japanese scholars in the field of Middle Eastern studies. Most Japanese scholars received their academic training abroad, either in the Middle East or in the West, and when they return to Japan, they publish their works mainly in Japanese. However, Izutsu received his academic training in Japan, and while in Japan, he published his works mainly in English, which was really amazing in those days. Even when I was a student, there were very few libraries in Japan, which had Arabic and Persian books. Even the secondary sources in

Western languages were not easily available.

His two books, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran; A Study in Semantics*, published in 1959 and *God and Man in the Koran, Semantics of the Koranic Weltanschauung*, published in 1964 are ground-breaking works in Qur'anic studies, and were translated into many languages, such as Arabic, Persian, and Turkish. Qur'anic studies occupy a central place in the field of Islamic studies, both in the West and Muslim countries. How in this well-studied field can a Japanese scholar living in Japan where there are no library resources, make a substantial contribution? The main stream of Qur'anic studies in the West is historical, such as Nöldeke's *Geschichte des Qorans*, which uses many native commentaries and chronicles, or source studies like Heinrich Speyer's *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, which uses many pre-Islamic Jewish and Christian sources. On the other hand, Muslim Qur'anic studies are mainly exegetical, and heavily relying on traditional commentaries and biographical literature. Also Muslim commentaries are traditionally atomistic, that is, they comment verse by verse, and word by word, and usually ignore the whole structure. Izutsu's studies opened up an entirely new dimension in Qur'anic studies. First, his studies are based on clearly-stated methodology. It is Weisgerber's semantic *Weltanschauung* which Izutsu adapted for his semantic analysis of the Qur'an. He took the Qur'an as a closed text, and through the analysis of the interconnection of the key-terms he tried to show the *Weltanschauung* of the Qur'an. This kind of approach does not need a big library of Qur'anic commentaries and pre-Islamic Jewish and Christian sources. Also his awareness of the rigorous methodology is something new in the field of Islamic studies. His approach to the Qur'an had a strong influence, both on Muslim scholars, such as Fazlur Rahman and Nasr Abu Zayd, and on non-Muslim scholars.

When he moved to McGill University, he changed the subject of his study from the Qur'an to Ibn Arabi. The major work in this field is *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, published in 1966-1967. In the preface of the 1983 edition, he writes as follows.

"At that time I was becoming conscious of myself gradually getting into

a new phase of my intellectual life, based on a series of rigorously philological, comparative studies of the key terms of various philosophical traditions in the Near, Middle, and Far East.”

It is possible that Izutsu's choice of Ibn Arabi was inspired by Corbin's famous work, *L'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi* (1958), although he did not mention Corbin's work in his book. Indeed, the approaches of the two scholars are very different. Corbin did not intend to present a whole philosophical system of Ibn Arabi; rather he picked out certain themes which drew his interest, such as the world of archetypes (*alam al-mithal*), and love for a beautiful woman who is a manifestation of divine beauty. As a whole Corbin was not so much interested in the philosophical structure of the Unity of Existence, which is central to Ibn Arabi's thought. On the other hand, Izutsu's approach to Ibn Arabi's text is very similar to his approach to the Qur'an. He chooses Ibn Arabi's *Fusus al-Hikam* out of hundreds of Ibn Arabi's writings, and analyses the key terms in the text rigorously and elucidates Ibn Arabi's philosophical Weltanschauung. It is an *explication de texte*. He is not interested in the historical background nor later commentaries (except for the occasional uses of Kashani's commentary.) It must be remarked that a comparative part (Part 3) is relatively short, and as in his two works on the Qur'an, methodological preliminaries are put in the beginning of the comparative part, which shows his strong awareness of methodology.

His next major study in the field of Islamic studies is *The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics*, which Dr Pourjavadi already mentioned.

It is interesting to imagine what would have happened if he had continued to stay in Iran. Considering a kind of the renaissance of Islamic Iranian philosophy at that time in Iran, he would have continued his pursuit of Persian wisdom, and would have elucidated many difficult texts such as Suhrawardi, Mir Damad, and other philosophers, which had been rediscovered by Corbin in collaboration with Ashtiyani, and he would not have returned to his original project of reconstructing “Oriental philosophy,” or “synchronic construction of a metaphilosophy of Oriental philosophies”, because the attraction of Persian wisdom is so strong.

After his return to Japan, he seems to have been interested more in speculative Buddhist philosophy than in Islam. His father was a devout Zen Buddhist, and it is because of his resistance to Zen Buddhism that he was attracted to the rationalism of Greek philosophy. By returning to Japan from his long journey in Canada and Iran, he seems to have returned to his spiritual home, Buddhism, but it is not Zen Buddhism, but a highly speculative, philosophical Buddhism. And it is his long-term research in speculative, philosophical Sufism which enabled him to rediscover similar tradition in Buddhism.

イスラム学者としての井筒俊彦

竹下 政孝

本年 2004 年は井筒俊彦生誕 100 年ということで、日本では多くの井筒俊彦に関する著作や論文が出版されました。また全 12 巻（別巻 1 巻）なる井筒俊彦全集も刊行中であり、現在は第 8 巻まで出版されました。最近の日本における井筒俊彦研究は、彼の独自の哲学者、特に言語哲学、神秘哲学の巨匠としての側面からの研究が主流であります。しかし、今日は、この席をかりまして、井筒俊彦のイスラム学者としての側面について簡単にコメントしたいと思います。実際、彼は原典であるアラビア語を使ってイスラムを研究した最初の日本人学者であり、またこの分野において、最初に高い国際的名声を獲得した日本人学者であります。ここで、「国際的名声」と申しましたのは、私が、学生時代を送りました 60 年代の終わりから、70 年代のはじめにかけて、井筒俊彦の名は日本ではほとんど知られていなかったからです。後で述べる、彼の主著であるコーランの意味論的研究に関する二つの著作は英語で刊行されました。かれが 20 代で書いた『アラビア思想史』や『マホメット』はすでに長い間絶版になっていました。井筒俊彦の学者としてのキャリアは、日本人の多くの中東研究者とは正反対の道を歩みました。多くの日本人研究者は、学問形成期に、欧米あるいは中東に留学し、帰国してからその成果を日本語で発表します。井筒俊彦は、学問形成期には留学経験がなく、日本で教職生活に入ってから、英語のみでその主要業績を発表し、それが海外で認められ、1961 年日本を離れ、カナダのマックギル大学で教鞭をとります。彼が日本を離れずに、英語で業績を発表し、それが海外で高い評価を得たということはその当時の日本の研究水準を考えれば驚くべきことです。なぜならば、私の学生時代でさえ、アラビア語やペルシャ語の本を所蔵している大学図書館はほとんどなく、また欧米の二次文献でさえ、完備していなかったからであります。

イスラム学者としての井筒俊彦

井筒俊彦の二つの著作 *The Structure of the Ethical Terms in the Koran, A Study in Semantics* (1959), *God and Man in the Koran, Semantics of the Koranic Weltanschauung* (1964) は、コーラン研究に新しい道を拓くもので、トルコ語、アラビア語、ペルシャ語などの多くのイスラム諸国の言語にも翻訳されました。コーラン研究はイスラム研究の中心であり、西洋の学者によっても、ムスリム学者によっても多くの研究の蓄積がありました。ほとんど原典や二次文献を所蔵しない日本で、日本の学者がどのようにしてこの分野で世界的な業績をあげることができたのでしょうか。それは今までとは違った新しい問題設定とそれに取り組むために考え出された新しい方法論の導入でした。それまでの欧米のコーラン研究は、聖書批判学の方法をそのままコーランに応用した成立史的文献学が中心であり、テオドール・ノルドケの『コーランの歴史』がその代表的成果でした。また欧米では、コーランのユダヤ教、キリスト教的源泉の研究も盛んに行われました。代表的な著作はハインリッヒ・シュパイヤーの『コーランにおける聖書の物語』であります。それに対してムスリムの伝統的コーラン研究は方法的には各節ごと、あるいは各語ごとの注釈が中心であり、内容的には難解な個所の文法学的・辞書の説明、啓示の下った状況の歴史的説明などの文献学的注釈か、あるいは神学、法学、神秘主義の立場からの創造的注釈が大部分でした。井筒の研究は、まずコーランを独立した一つのテキストとして設定し、テキストのキータームの分析によってコーラン独自の世界観を明らかにしようとしたものでした。また従来のイスラム研究は方法論に無自覚でしたが、彼は具体的なコーラン研究に入る前に、方法論にかなりの紙数を費やして論じました。彼がテキストの内在的分析の方法として採用したのがドイツのヴァイスゲルバーによって展開、体系化された「意味論的世界観学」とも呼ばれる意味論でした。井筒のコーランに対する新しいアプローチは欧米、そしてムスリムの多くの学者に大きな影響を与えました。たとえば、彼のコーラン研究から影響を受けたムスリムの学者として、パキスタンで生まれ、アメリカで教鞭をとったファズル・ラフマン、エジプト、カイロ大学の学者ナスル・アブー・ザイドがいます。

マックギル大学に移ってから、彼の関心はコーランからイブン・アラビーに移り、*A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism* (1966-67) を著します。

1983 年版に付けられた序文で彼は次のように記します。

「その当時私は、私の知的生活の新しい段階へ進んで行っていると自覚しつつあった。それは、近東、中東、極東の異なった哲学的伝統のキータームの文

共生の哲学に向けて——イラン・イスラームとの対話（２）——

献学的に厳密な比較研究に基づいたものであった。」

スーフィズムの中から特にイブン・アラビーを選んだのはコルバンの有名な著作 *L'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi* (1958) に触発されたのでありましょう。しかし、上記の井筒の著作中にはコルバンのこの著作への言及はありません。実際、この二人の学者のイブン・アラビーに対するアプローチは全く異なります。コルバンは、イブン・アラビーの思想の全体像を明らかにする意図はなく、彼の興味を引いたいくつかのモチーフ（想像力によって創造された世界（アールム・アルミサール）、神の美の顕現である美しい女性に対する愛）だけを詳述します。全体としてコルバンは、「存在一性論」と呼ばれるイブン・アラビー思想の哲学的構造の解明にはあまり興味がなかったように思われます。それに対して、井筒のアプローチは、彼のコーランに対するアプローチに似ています。彼は、何百ものイブン・アラビーの著作の中から『叡智の宝石』一冊をテキストとして取り上げ、キータームを「厳密に文献学的に」分析し、イブンアラビーの哲学的世界観を明らかにします。この研究は一種の *explication de texte* といえます。彼はイブン・アラビーの歴史的背景、彼の背後のスーフィズムの伝統、後世の多くの注釈者をすべて無視してひたすらテキストだけに専念します。（例外的にカーシャーニーの注釈書は時々補助的に使われてはいますが。）この書の第一部（イブン・アラビー）、第二部（老子・莊子）に比べて、両者を比較する第三部は非常に短いものです。さらにこの第三部の最初に、「方法論序説」が置かれているのは、彼のコーラン研究と同じように、方法論に対する井筒の強い拘りがうかがわれます。

イスラム研究における彼の次の重要な著作は、プールジャヴァアーディー先生が言及された *The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics* (1969) です。

もしも井筒俊彦がイランでの研究生活をずっと続けていたとしたら、彼はどのような方向に進んでいったのでしょうか。70年代のイランは、イラン・イスラム哲学のルネッサンスでした。コルバンが、アシュティヤーニーとの共同のもとに、今まで埋もれていた多くの哲学者を発掘し、校訂出版していました。おそらく井筒は、スフラワルディー、ミール・ダーマードなどの難解な著作に取り組んで、かれらの哲学的世界観を次々と明らかにしていったかもしれません。そして彼の初期の構想である「東洋哲学の共時的再構築」には戻れなかったかもしれません。イラン・イスラム哲学の魅力はそれほど強いからです。

イスラム学者としての井筒俊彦

日本に戻ってからの井筒は「東洋哲学の共時的再構築」に専念したわけですが、東洋思想の中で特に彼が晩年多く論じたのが思弁的仏教哲学（華嚴、唯識など）です。彼の父親は禅の愛好者で、子供にまで座禅をさせたということです。彼がギリシャの合理的哲学に惹かれたのは、この子供の頃の禅の影響に対する反動であったということです。つまり、彼は長い旅路の末、彼の出発点である仏教に戻ったのです。しかし、その仏教は禅ではなく、思弁的哲学的仏教です。このような仏教哲学の再発見は、彼の思弁的哲学的スーフィズムの深い研究を介してのみ可能となったと思われます。

井筒哲学における言語論の問題と意義¹

小野 純一

はじめに

井筒俊彦（1914-1993）の言語理論は概念・言語・文化の相対主義と理解されやすい表現に満ちている。実際、彼は自分の言語観を主張するとき、概念相対主義の論者たちに言及し、彼らの表現、用語、比喩を多用する。しかし、この研究で私は、井筒の思索が概念相対主義を大きく逸脱することを主張したい。私の考えは、井筒は相対主義の前提に共通する前提をある程度もちつつ、また相対主義批判と問題点を共有しているが、根本的な点で両者とも異なるというものである。

すなわち、井筒は概念相対主義を批判する普遍主義者たちの批判や問題意識に応える形で、相対主義が不可避免的に陥るアポリアを回避する方法を探求し続けた。井筒の相対主義的主張は、相対主義批判をする分析哲学が考慮しない意味論的な問題にのみ関係している。井筒は、分析哲学の立場と同じく、相対主義が前提する言語と世界の二元論を取らないが、分析哲学が主張する普遍性の根拠としての客観的世界をも認めない。なぜなら、井筒の考えでは、相対主義も分析哲学も、言語、主体、世界、体験を実体化しているからである。

客観的世界や言語ごとに個人的な言語行為が作る意味論的世界のような実体的に捉えられたものを否定するかわりに、井筒は共通理解の基礎として原体験の意味化を認める。意味化が他者に理解されること、すなわち普遍性のありかとしての間主観的な意味論的空間の成立が、コミュニケーションないし相互理解が間主観性の形成である。だが、そのような意味化を伝達するコミュニケーションには意味論的解釈学としての文化的翻訳が必須となる。井筒のこの「翻訳」論は、言語普遍主義が異言語間で共約性を安易に認め、相対主義が不当に神秘化する言語理解への井筒なりの回答と見なしうるだろう。

本稿で私は、井筒の言語理論が一種のコミュニケーション論であるという私の主張を補強する形で、井筒の言語論を翻訳理論として特徴づけようと考えている。井筒は、異文化理解を根源的に理解しようとした。彼は異他的な思想の理解に際し意味分析が必須だという。彼は自分の意味論を他者との交流と共存のためのコミュニケーションの方法論として意味論的解釈学に発展させる。この点こそが現代社会にとって最も意義深いと私は考える。

井筒哲学における言語論の問題と意義

まず井筒の言語観の基本的立場を整理しよう。それから、言語相対主義を簡単に紹介する。続いて、言語相対主義への批判をまとめる。その後で井筒の立場を再検討する。最後に、井筒のコミュニケーション論の性格を示す。それによって我々はさらなる主題、異文化間の相互理解の基盤としての東洋哲学がどんな意義を持つかという主題に接続できるだろう。

井筒言語論の概要

井筒は、自分の言語理論は自分の哲学ではなく、あくまで自分の哲学をするための基礎ない土台（「東洋哲学」）を作る方法論にすぎないと述べる²。つまり厳密には、井筒が構築しようとしていた「東洋哲学」も井筒の哲学ではないということである。彼の方法論としての言語理論とはどんなものか、様々なテキストで示されている。まずそれをまとめ、次にその意義を読み解いていこう³。

言語を論じる人たちは、言語はコミュニケーションの重要な手段であると言う。が、コミュニケーションの手段である以前に、意味論的にみた言語は一つの「現実」分節のシステムである。言語は、「なまの存在カオス」の上に投げ掛けられた言語記号の網状の枠組みである。個別言語〔ソーシャルのいわゆるラング〕は、記号単位としての語から構成される。各語の表す意味は、範例的な線を指示する。なまの存在カオスは、この線に沿って様々に分割・分節され秩序づけられる。この秩序づけに基づいて、文化が成立し、「世界」もしくは「地平」が現出する。「世界」は「自然」の変容である。この態つまり様相を実体視してはならない。「自然」の経験としての「世界現出」とは、「自然」を有意味的に構造化することである。そうでなければ経験は経験として意識されない。経験には即座に、言語的記号が介入するから、経験は意識化されるのだ。その意味で、有意味的に分節された事物・事象の全体が「世界」であるといいうが、この世界は実体視された客観的な何かではない⁴。

我々が日常で無反省に「自然に与えられたままの」事物事象と思い込んでいる「客観的対象」は、実は、「意味形象の実体化」にすぎない。諸言語のそれぞれは独自の「現実」分節のシステムを持つ。この現実とは、世界自体や客観的現実ではなく、経験の現実、そのつどの経験自体だ。分節システムは、「原初的未分節の存在」を様々な単位に分節し、それらを「人間的経験」の色々な次元において整合し、そこに一つの「多層的意味構造」を作り出す。もちろんどんな言語でもそれが人間言語である限り、すべての言語と共通する多くの基本的属性を持つ。言語活動のマクロ的な次元では意味分節が重複し、少なくとも部分的に一致し合うことが多い。そんな場合にいわゆる文化的普遍者が成立する⁵。

だが、異文化間対話において、文化的普遍者の増大は、諸民族の文化を表面的に一様化し、均一化するだけだ。画一化された状況における異文化間対話は、表面上の共通点・普遍性で満足することしか意味しない。それは異文化を理解する

共生の哲学に向けて——イラン・イスラームとの対話（２）——

ことではなく、共通点を列挙し確認するだけである。そのような状況下で話し合えば話し合うほど、実存の深みでは異文化間の亀裂が深まり、対立は先鋭化し、文化の危機に至るだけだ。そもそも、言語的単位が異文化間で共通する場合があっても、ただの近似値を文化的普遍者とみなすことは素朴すぎる⁶。

このような井筒の言語観は、彼の初期の言語理論あるいは文献研究において提示した方法論としての意味論から晩年の方法論「言語意味論的世界観学、ないし言語哲学」に至るまで意味の微細な振る舞いに注目するという態度に本質的な変化はない⁷。微細な側面の記述に関する決定的な違いは、意味のありか、意味単位、意味要素の変化を後期では阿頼耶識、種子、薫習などの唯識の用語を用いて言い換えていることである。これは井筒が長年かけて唯識の言語哲学的読み替えを実践してきた結果である⁸。継続して行われたこの創造的読み替えによって、たしかに著作集に収められた『意味の構造』は、その方法論の部分が大幅に書き換えられている⁹。しかし、井筒の表現はほとんど言語相対主義者の表現を踏襲しているかのようである。彼が不用意に、あるいは無批判に用いつづけている相対主義を再び用い、アリストテレスの第一質料、さらに大乘仏教の「空」や「無」を形而上学的観念と呼びながら論を進めることは、井筒の意図をむしろ見えにくくする効果しかないように思われる¹⁰。つまり、井筒が時代遅れで現代哲学が克服したはずの旧式の形而上学を無批判に踏襲しているという印象を与えかねない。

言語的意味が認識や行動に影響を与えるという仮説を主張する概念・言語・文化相対主義ないし意味論的相対主義は、言語学黎明期にすでにヘルダーやフンボルトに唱えられていた。のちにサピアやウォーフ、あるいはヴァイスゲルバーによって詳細に分析され理論化された。彼らを新フンボルト派とも呼ぶ。井筒は、特にヴァイスゲルバーの意味論に依拠して初期の方法論を確立し、晩年になってもその意味論を放棄していない¹¹。

井筒がとくに注目する概念は分節である。我々の心・精神は、様々な印象の変転きわまりない流れである世界を、言語体系・概念図式に従って体系化・組織化し、このようにして現実の経験は意味付けられる。これを分節という¹²。概念図式による分節は言語的パターンとしてコード化され、言語共同体の構成員である我々の世界観を作り出し、言語共同体の文化というパラダイムを作る。フーコーならそれをエピステーメと呼ぶだろう¹³。当然のように、言語文化共同体を一つの枠組みと考えるために井筒はこのような文脈でクーンのパラダイム概念に言及することを忘れない¹⁴。また、丁寧にポパーの「枠組み (framework)」概念も指摘する¹⁵。このような概念を分節が作り出す世界観とみなすゆえに、井筒は概念的相対主義をとるとみなされかねない。もちろん井筒はクワインにも言及し、概念的相対主義が異文化間の「不可共約性」(incommensurability)に至るという問題を等閑視しないが、それは「井筒＝相対論者」説を排除しない¹⁶。

しかし、不可共約性というアポリアがなぜ生じるのか、そしてこれをどう回避するか、井筒は真摯に議論している。議論の出発点は、井筒が分析哲学のように

井筒哲学における言語論の問題と意義

論理的普遍者による伝達理解だけが理解の全体ではないことに注目することである。この態度は、言語が世界認識を決定するという観念に基づくという立場によると井筒は考えている。しかし、この注意の仕方は、井筒が自ら述べるような世界の言語的分節化に直結するものではないと私は考える。なぜなら、井筒言語論は異言語間での共約可能性を根拠づけるからである。それなのになぜ井筒は概念的相対主義にこだわるのか。その理由を次に考察してから、井筒が相対主義的アポリアをどのような回避するのか検討していこう。

サルトル的体験から言語文節理論へ

井筒が相対主義とくに分節という言葉に執着するのは、自ら述べるように彼のサルトル体験が背景にあるからだ。そして、これが井筒言語論を否定的に宣伝するのに非常に大きな効果を発揮しているだろう。にもかかわらず、サルトル体験は彼の思索にとり極めて重要であったようだ。本節で引用するように、井筒はサルトル体験が彼の思索を転換ないし邁進させる契機となったと述べているほか、晩年の主著で分節を解説するにあたってサルトルの一文を引用し解釈することからも、それは明瞭である。サルトル体験とは井筒にとっての第二の嘔吐事件というべきものである。なお、第二の嘔吐事件が井筒を言語哲学へ向かわせた遠因と意義付けられるのに対し、第一の嘔吐事件は井筒をイスラーム学へ向かわせた遠因として井筒は理解している¹⁷。

第二の嘔吐は、井筒自身の肉体的嘔吐ではなく、サルトルの『嘔吐』を読んでの精神的出来事である。井筒は、戦後直ぐにサルトルの『嘔吐』を読むことによって、自分の根源的ヴィジョンの形象化の可能性、体験の哲学的表現の可能性に気づいた（原初的イマージュ、根源的イマージュと井筒は呼ぶ）¹⁸。この時、原書が入手できず、偶然見つけた和訳を読んだという¹⁹。その版は、1947年2月出版のものであろう²⁰。この時、井筒は33歳ごろと思われる。サルトルのこの作品と出会うことで、言語を中心に思考する井筒の哲学的人間学には、言語学的なものからより哲学的なものへと変貌する契機が与えられた。この体験を井筒は「サルトル的体験」と呼んでいる²¹。まずこの体験について井筒の自己理解を取り上げよう。井筒は『嘔吐』との第二次世界大戦直後の出会い「私の思想形成のプロセスを決定的に色づけた経験、サルトルの哲学との出会い」を次のように回想している。

だがそれにしても、この作品の面白さは、期待をはるかに上まわっていた。小説としてよりも、むしろ全く新しい形の哲学書として、私はそれを読んだ。特に、全体の思想的原点ともいえるべき「嘔吐」体験のあの不気味な生々しさ。口やかましいゲルソン教授すら、くやしきまぎれに（？）「下へ向う神秘主義」（つまり、天上を志向するカトリック的聖寵の祝福された神秘主義に

共生の哲学に向けて——イラン・イスラームとの対話（２）——

対して、無神論的地底を志向する呪われた神秘主義）とよんで、一応は眨めながら、それでも結局はその哲学的意義を認めざるを得なかったサルトル的存在論の極所。それをサルトルが、実存主義的渾沌のヴィジョンとして描き出す並々ならぬ手腕に、私はいたく感心した²²。

井筒はここでエティエンヌ・ジルソンの表現を引用し、サルトルのヴィジョンが神秘主義のそれに相当すると明言する。この文章は 1985 年に書かれたものであるから、この文章より先に書かれた『意識と本質』（1985 年刊行、雑誌論文としては 1980 年から連載）におけるサルトル解釈と同時期のものである。この回想や『意識と本質』でサルトル的ヴィジョンが無分節態として大乘仏教の「無」や「空」とほぼ同定されている。後者の東洋的なヴィジョンを「分節」という考え方を通して思索できることを井筒はこのサルトルとの出会いから学んだ。曰く、

古来、東洋の哲人たちが、「無」とか、「空」とかいう存在解体的概念の形で展開してきたものを、サルトルは実存的に「嘔吐」化し、それを一種の言語脱落、つまり存在の言語的意味秩序崩壊の危機的意識体験として現代哲学の場に持ちこんでくる。この主体的アプローチの斬新さが私を魅了した。それは、当時、ようやく私のうちに形成されつつあった意味分節理論の実存的基底が、東西文化の別を超えた普遍性をもつことを私に確信させた。それ以来、私の思想は、ある一つの方に、確実に進み始めた²³。

まず第一に「分節」をめぐる普遍性と、文化的に相違して実現される表象が、井筒の言語理論にとって重要になってくる。ここで井筒が「普遍性」と呼んでいるものは、生命が、具体的には人間が、環境をあるいは世界と関わる仕方の原初的水準における「意識体験」のあり方を指す。井筒は体験の原初的水準に普遍性を見出している。それが文化ごとに異なって「言語的意味秩序」化される。ゆえに井筒は生涯にわたって「分節」という考え方を主軸に置く概念的相対主義のレトリックに頼ることになる。この部分からはそう理解できよう。

この部分に対応する『意識と本質』の箇所は、井筒が「言語脱落、つまり存在の言語的意味秩序崩壊の危機的意識体験」を志向性の問題と関連させている点で重要である。井筒は以下の一文を引用するにあたり、意識とは志向性であり、志向は「必ず何かに向かって」行くのであり、すでに確定された存在者が前提されていることを示唆している。ということは、ここではすでに何かであるという本質把握、定義が行われており、志向性にはどんなに原初的であるとしても概念化以前の体験を前反省的に反省する把握ないし定義が常に潜在している²⁴。井筒がサルトルの文章を引用しながら解釈している部分をここでも取り上げて、できる限り志向性の問題に議論を集中させよう。井筒はまず次のようにサルトルを引用する²⁵。

井筒哲学における言語論の問題と意義

「存在」の深淵を垣間見る嘔吐的体験を描くとき、サルトルが、この「存在」啓示の直前の状態として言語脱落を語っていることは興味深い。

「ついさっき私は公園にいた」とサルトルは語り出す。「マロニエの根はちょうどベンチの下のところ深く大地につき刺さっていた。それが根というもののだということは、もはや私の意識には全然なかった。あらゆる語〔ことば〕は消え失せていた。そしてそれと同時に、事物の意義も、その使い方も、またそれらの事物の表面に人間が引いた弱い符牒〔めじるし〕の線も。背を丸め気味に、頭を垂れ、たった独りで私は、全く生〔なま〕のままのその黒々と節くれ立った、恐ろしい塊に面と向かって坐っていた。」

「存在」の深淵や「存在」啓示の直前の状態としての言語脱落は、たしかにサルトルの文章に「あらゆる語〔ことば〕は消え失せていた」とあることから過剰解釈とまでは言えないだろう。言語脱落という言い方から、言語的画定、言語的本質把握としての原初的概念化が生じる前と後が問題となっていることが分かる。原初の本質把握もなしに意識が動き出すなら、意識の動きつまり志向は感性経験的な存在者に迫り着けず、何々の意識という機能は不全に陥り意識は混乱する、つまり環境は不気味に映じ吐き気を催させると井筒は解釈している。すなわち、志向性の問題に井筒解釈を限定するなら、ここで彼は志向性が成立する以前の状態から、志向性が機能を十全に発揮する状態（感性経験的存在者の概念的把握つまり明確な概念化）に移行する間における志向性の働きの兆しに着目しているといえよう。「事物の表面に人間が引いた弱い符牒〔めじるし〕の線」という表現は、井筒が「分節」を解説する際に好んで用いるメタファーになっている。この問題を志向性の兆しと関連して論じるために、上に引用した部分に直結する部分に見られる井筒の典型的解釈を引用する。

絶対無分節の「存在」と、その表面に、コトバの意味を手がかりにして、か細い分節線を縦横に引いて事物、つまり存在者、を作り出して行く人間意識の働きとの関係をこれほど見事に形象化した文章を私は他に知らない。コトバはここではその本源的意味作用、すなわち「本質」喚起的な分節作用において捉えられてる。コトバの意味作用とは、本来的には全然分節のない「黒々として薄気味悪い塊り」でしかない「存在」にいろいろな符牒を付けて事物を作り出し、それらを個々別々のもの〔「もの」に強調傍点付〕として指示するということだ。老子的な言い方をすれば、無（すなわち「無名」）がいろいろな名前を得て有（すなわち「有名」）に転成するということである。…およそ名があるところには、必ずなんらかの形での「本質」認知がなければならない。だから、あらゆる事物の名が消えてしまうということ、つまり言語脱落とは、「本質」脱落を意味する。そして、こうしてコトバが脱落し、「本質」が脱落してしまえば、当然、どこにも裂け目のない「存在」そのもののだけが残る。「忽ち一挙に帷〔とばり〕が裂けて」「ぶよぶよした、奇怪

共生の哲学に向けて——イラン・イスラームとの対話（２）——

な、無秩序の塊りが、怖ろしい淫らな（存在の）裸身〔はだかみ〕のまま怪物のように現れてくる。それが「嘔吐」を惹き起すのだ²⁶。

この箇所、志向性が兆す直前が絶対無分節の「存在」といわれ、「か細い分節線を縦横に引いて事物、つまり存在者、を作り出して行く人間意識の働き」が志向性の働きであることが分かる。井筒がここでコトバとカタカナ書きにしているのは、名の働きのことであり、名付け、つまり概念化のことである²⁷。それゆえ、志向性が全く働かない状態を井筒はコトバが脱落し本質把握がなされていない状態だとここで述べている。もし、井筒が考えている分節が現象学的な志向性の働きであると解釈できるなら²⁸、この分節という働きに井筒は非常に創造的で自由な瞬間を認めていると言えるだろう。その瞬間とは「忽ち一挙に帷〔とばり〕が裂けて」志向性が働き出す兆しの瞬間である。裂ける瞬間の僅かな動き始めをどう捉えるかが井筒言語論の核心となる。

いわゆる「東西文化の別を超えた普遍性」である「実存的基底」が「言語的意味秩序」化される以前の状態のことであり、その段階では文化的差異化の影響を受けておらず、志向性が十全に働いている段階では「東西文化の別」という差異化が意識を志向的に限定している（なお、東西という単純な分割は慣用表現を用いただけだとしてもその無批判な使用自体が粗暴にすぎるが）。しかし、「志向性が働き出す兆しの瞬間」は、このような文化的差異化、意味秩序化の方向性がまだ決定されていないから自由なのだ。「意味秩序」とは言語的・文化的にコンヴェンショナルな状態という意味で不自由な状態である。次の箇所に注目しよう。

「アラヤ識」のくらい深部に流動する「意味」エネルギーの、あれこれの部分が、時と場合の要請に応じて、あるいは単独に、あるいは幾つか連合して活性化され、表層意識の白日の光のなかに浮び上ってくる。我々の言語意識のこの次元は、コトバが、あらかじめ社会慣習的に制定された記号コードの緊密な組織をなして支配している領域であって、この記号組織に組み込まれて存立するかぎりの「意味」だけ観察しているかぎり、我々の目には、その底に伏在する「アラヤ識」的「意味」エネルギーの働きは見えてこない。しかし、それが伏在することは、たとえば何かの事情でパロールの創造性が異常に昂揚する時、はっきり感得される²⁹。

我々の現に生きている世界の、コスモスとしての秩序構造、またそこに認知される一つひとつのもの〔ものに傍点〕は、決して表層レベルにおける言語のコンヴェンショナルな「意味」だけの所産ではなく、それらは、それぞれ、「アラヤ識」的「種子」の現象形態であり、深層意識的「意味」と「意味」可能体との表層的自己イメージ化なのである³⁰。

井筒はサルトル的体験を基礎に唯識の読解を通して到達した言語論の変遷を

井筒哲学における言語論の問題と意義

『意味の深み』のあとがきで振り返っている。ここで井筒は「社会慣習的に制定された記号コード」として実現していない志向性のあり方を、深部に流動する「意味」エネルギーとして認めている。前者が論理的真偽判断を行ったり定義する際に顕著となる意味の中核である。しかしそれが顕著となり中核となるためには後者が支えとなり、文脈に応じて表層的に自己をイメージ化していく必要がある。このような潜在的な意味の働きを彼は「アラヤ識」的「意味」エネルギーの働きと呼ぶ。それは概念的固定性・規定性によって厳密な思考を行う水準ではなく、何かの条件下におけるパロールの創造性から推測できるように、規定性に固体化し収斂する志向から外れた曖昧で多義的な創造性水準である。イメージ化には、イメージが固定化された水準と文脈に応じて自己を自由に形成する水準があるとも言い換えられる。イメージの生成の水準はそういう意味で創造的である³¹。この段階の前概念的で、記号化確定前の意味的あり方を井筒はイメージと呼んでいる。この水準を観察する意味論を井筒は考えている。

ここに引用した文章から5年後にも井筒は同様の説明をしている。その部分でも私が同様に注目したいのは、流動性と創造性である（「浮動性の生成的ゆれ」）。

私自身は、東洋の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。コトバそのもの、あるいは意味そのもの、にたいするこれら二つの対照的態度が、互いに著しく異なる二つの意味論として現れてくることは当然でなければならない³²。

井筒はコトバ、志向性にも表層と深層を区別する。秩序化の方向が確定している意味の働きが固定化され創造性に乏しい表層に対し、方向性が自由で柔軟な水準が深層に対応する。二つの水準、コトバつまり意味の働きの二つの様相のどちらに着目して理論を構成するかによって、異なる言語論が成り立つことを井筒は認めている。表層深層という表現は適切とはいえないが、意味の働きには、通常は潜在的あるいは非活性的であるが何かの事情でパロールの創造性が異常に昂揚する」場合がある。その創造的な可能性の部分（「浮動性の生成的ゆれ」）を扱う理論を井筒は構築しようとしているのは理解できる。

井筒は、深層における意味の可塑性に着目する³³。これを井筒は浮動的と形容する。浮動的とは、意味単位間の区画線が浮動的で曖昧であり、構造的なフィールドを形成するひとつの意味単位の中核から周辺部に行くほど、別の意味フィールドとの間の混乱や混同が生じやすいということである³⁴。概念的に一義的な水準の意味に着目する場合に、意味は論理的普遍者の役割を果たす。しかし、論理的普遍者であっても、単位間での排他性が完全に機能せずに、境界が浸透しあう場合がある。井筒が注目するのは、むしろ意味領域が浸透しあう水準である。

共生の哲学に向けて——イラン・イスラームとの対話（２）——

いちばん原則に近い形で分別が成立するのは、前述した概念的一義性の場合だけである。つまり、概念的意味の場合だけは、分節線が固定的であって、例えば A が B と混同するというようなことは原則的に排除されている。我々の普通一般の言語生活において、知覚・感覚的認識経験の基礎をなす生きた意味論的「意味」の場合は、むしろ分節の浮動性こそ原則的なのであって、この事態が、上述した意味構成要素の有機的集合体としての意味フィールドの拡がりを根本的に特徴付けるのである。意味論的「意味」を根本的に特徴付けるこの事態が、これまた上述した言語的「アラヤ識」の、より根源的な事態に基くことは言うまでもない³⁵。

確定される前の流動的・浮動的で多義的な意味のあり方を井筒は意味論的「意味」と呼んでいるが、ここでは通常の意味論ではなく、意味の可塑性の水準を扱う井筒特有の意味論のことである。ここでは先にイマージュと呼ばれていた前意味的で前概念的なものが、意味構成要素の有機的集合体としての意味フィールドの拡がりを成していると述べられている。イマージュ、形象が像をいかに結ぶかという様はもちろん動的に捉えられねばならない（「浮動性こそ原則的」）。この浮動性は、像が結ばれる際の前意味的な意味の方向性、指示作用が依然として内在的ながら、結びつきを描き出す「生成的ゆれ」である。「生成的ゆれ」という表現自体が比喩的で曖昧に思われるためか、この表現が示唆する事態を井筒は幾分言葉を増やして記述する。

「アラヤ識」の中に貯えられた「言語種子」、すなわち自己の言語化を志向しつつ一瞬も休まず蠢動する意味可能体の一々は、当然、まだほとんど自己を分別して独立した単体となるに充分なだけの力能を持たない。それらは互いにぶつかり合い、混交し、融合し、交錯し合いながら自己分節の可能性を模索するのみである。だがそれらは、表層言語の領域に入るにつれて、次第にある程度の固定性を獲得し、整理されて、そこに幾つかの、前述した意味構成要素の集合を、意味フィールド的に形成するに至るのである。このようにある程度まで秩序立てられているとはいえ、表層の意味フィールドにも明らかに分節線の絶えざる動揺が認められる。意味フィールドのこの領域的定めなさ、浮動性のうちに「アラヤ識」の構造を支配する、あの原初の意味分節的カオスの深みを、我々は垣間見るのである³⁶。

「表層の意味フィールド」から垣間見ることのできる自己言語化の志向性は、たえず運動している。それらは他者や環境との交わりによって「幾つかの、前述した意味構成要素の集合を、意味フィールド的に形成する」。この形成の受動的で生産的な現場では、意味化が完成されておらず、意味の要素同士が結びついて動的な前概念的連関構造を成している。自己言語化されていない志向性はいわば内

井筒哲学における言語論の問題と意義

在的な指示連関を成している（「領域的定めなさ」）。生成的ゆれの定めなさが定まる時に、指示連関が外在的になると考えられるだろう。意味の塊が無分節態から分節態に移行する「原初の意味分節」とは、生成的ゆれという創造性と絶え間ない動きであり、この水準ではなんら確定的な指示連関の成立ではなく、内在的で非確定的な連関である³⁷。この動きがイメージの生成的ゆれであり、意味フィールドの形成である。この出来の仕方（「互いにぶつかり合い、混交し、融合し、交錯し合いながら自己分節の可能性を模索する」）が創造的であることは、井筒がこの水準を新しい観点の成立、「気づき」の契機を見出していることから理解できる³⁸。そこに、他者との非対象化的出会い、つまり、主客がそれぞれにそれぞれでありながら、しかし対象化されずに共に成立する場の根拠がある。これはいわゆる絶対者、絶対的無分節ではない。自我が生成される直前の動き、外的な感覚的で前意味的な刺激と内的な前記号的で前意味的な刺激が意味的な像を結び始める生成の動きがここに見出されている³⁹。つまり、意味化の動きの事態を記述し、また意味論的創造性を主眼とするのが井筒の言語論である。

無分節態は物の見方の本源のことであり、その表象や見方は多様である。表象の仕方は、言語ごとに違うからだ。この知解可能性のあり方、表象の仕方、言語的近似値の用い方を入念に記述することは、無分節態（「コトバ以前」）と意味論的分節の関係性を固定的に結び付けるのではなく、翻訳・共約可能性を保証し、文化理解の基礎を与える。この方法論的柔軟性を有する言語分節理論は、体験を非実体的に捉える。この立場を東洋的現象学と井筒は名付け、東洋哲学を構築するための方法として、経験の本源的な水準が意味化されることを理論的に考察する⁴⁰。これを自分の哲学として十全に展開する時間が井筒にはなかった。だが、方法論的な柔軟性を有する言語分節理論が、異文化や他者の理解を基礎付ける方法論を井筒は述べていた。

意味論的解釈学あるいは間文化的意味論としての東洋的現象学

経験の本源性が言語的文化的に限定された意識にどのように現れるかを井筒は問う。制約下における現れ方を理解することが井筒の言語論の特徴である。従って、これは人間一般を理解するための方法ではなく、人間が言語的にどう限定されているかを知り、そうした具体的人間を理解するにはどういう手順を踏むべきかという議論である。そのために、井筒は、鍵概念、フィロゾフーム、セルモの内部に意味論的ネットワークないし意味論的システムを措定し、そうした意味論的システムから一つの特定の単語を切り離し、別の文化圏の別の言語の類似的単語に置き換えることは不可能であると考えている。そうした意味論的關係で結ばれた、そうした意味論的ネットワークを解釈し合うコミュニケーションの記述方法は、意味論的システムがあるという説明を排除せず、積極的にそのシステムを記述し伝える。この方向で井筒の言語論を建設的に解釈すべきではないだろうか。

共生の哲学に向けて——イラン・イスラームとの対話（2）——

価値判断的な概念だけが文化的脈絡に依存する意味連関をもつのではない。他の語彙も、多かれ少なかれ、その文化的脈絡によって特有のニュアンスをもつ。このような文化固有の意味連関が、それぞれの言語、それぞれの文化に存在する。井筒は文化をこのような意味論的ネットワークを形成するシステムとみなす。このような意味連関、あるいは意味のシステムは、意味論的解釈学によって、他言語においても示すことができる。そのように私は井筒理論を解釈する。

意味のシステムあるいは意味論的構造がどのようなものか、井筒は以下のように簡単に説明している。井筒によれば、各鍵概念は、概念の内部に意味論的ネットワークを持つ形で記述される。つまり、各言語あるいは各文化において重要な言葉、鍵概念は、それぞれ一単語あるいは一概念がシステムと呼ぶべき意味論的ネットワークを形成する。

例えば古典ギリシア語の *arete* は、*harmonia*、*ararisko* と密接に結びつく。これらの語の意味連関全体は「女性的な優雅さ」という基礎的な含意で連関し合う。古典ギリシア語の *arete* は、「男らしさ」を持つラテン語 *virtus* や英語 *virtue* に単純に対応させられない。このような違いを等閑視して単純に対応させるならば、我々は古代ギリシア人の意味論的意識を誤解する。中国語「徳（dé）」（道徳的に優れた性質）の基本的意味は、対応するはずの *arete* や *virtus* に基本的な水準で対応していない。なぜならそれは、「古代中国人の意味論的意識」において「得（dé）」（獲得する）と連関するからだ⁴¹。別の箇所ではアラビア語の花という言葉と日本語や他の言語の花という言葉がもつニュアンス（言葉が喚起するイマージュ）の違いが、この言葉を用いる差異に決定的に重要であることを井筒は述べている⁴²。

井筒は、現実世界の実体化を排除した観点から哲学する。しかし、言語を用いることは、言語による概念化を行うことであり、概念化はその対象を固定化する、これは概念的実体化や概念の偶像崇拜であり、概念が指し示す対象をそれとして固定化する思惟である。この立場に立つ限り、井筒は分析哲学の立場に満足は出来ない。また概念相対主義も原理的には否定せざるを得ないことになる。なぜなら、ある概念図式のなかでは実体化自体が問題視されることはないであろうし、概念相対主義は実体化を問題にすることもない。非実体性が確認出来るとするなら、一つ概念図式と全く異なる別の複数の概念図式を比較対象として引き合いに出すことで初めて、現実を分節する仕方が違うという事柄が明示され、間接的に概念が対応する対象の非実体性を示しうる可能性が示唆出来るに過ぎない。それでも、普遍者の問題など、解決せねばならない問題点が残っている。むしろ、概念図式は本性上分節される現実の対象を概念化することで概念的固定化を行い、概念の偶像崇拜を生じさせる。概念と対象との関係性を固定化することで、対象を概念的に実体化して捉えることになる。これが人間経験の原初性における観点から言語を扱った場合の井筒による批判である。あらゆる実体化を否定するが故に、概念相対主義一般も最終的に否定することになるのである。

世界ないし経験を実体化することを否定するように、意味自体を実体化して理解することを井筒は批判する。この考え方に基づいて井筒は日常言語やテキスト

井筒哲学における言語論の問題と意義

を分析する。本来流動的であるはずの意味が語ないし概念によって固定化され、我々はそれを吟味せずに理解したものとみなす。大半の場合、これで問題が生じないのは、日常言語は普遍者と個別指示代名詞の組合せにより成り、しかも普遍者や指示詞が指し示す対象が実在界にあるからだ。しかし、それとて文化や環境が違えば意味イメージ、意味フィールド、指示連関に差異がある⁴³。ところが、概念が詩のような文脈で用いられると、普遍者の意味ですら一義的ではなくなる。これは単なる多義性ではない。複数の意味単位のそれぞれが確固として存在するのではなくそれぞれが緩やかに関係し合い一つの単位を形成する。

この立場から意味論的分析を井筒はアラビア語の倫理的・宗教的諸概念に対して行った。彼の一連の研究は、理念的対話以前に必要な意味分析が、具体的にはどう行われ記述されるべきか示している。異なる言語同士の間で成立する理解、多文化共生の基礎作りは、ある種の翻訳、ある種の解釈学である。それゆえ、哲学的意味論ないしは意味論的解釈学に基づく一種の翻訳、文化理解の行為を、解釈学的コミュニケーションと呼ぶことができよう。井筒の比較哲学研究『Sufism and Taoism』は、解釈学的コミュニケーションの具体例の大規模なものである。この意味論的解釈こそが理念の次元における異文化間対話である。

井筒が相対的あるいは多様であると考えるのは、言語ごとの物の見方である。物の見方は、物の現れ方の違いを生むが、物の世界と言語の二元論を生むという意味ではない。少なくとも、井筒は客観的物の世界を措定しない。彼は物と心（概念図式）が判然と区分されるとは考えない。彼が考えるのは、ただ単に言語ごとに言語的単位の意味論的振る舞い方が異なるということだ。井筒は各言語のもつ意味論的諸差異に敏感であろうとし、分析哲学は各言語間に存在する概念的普遍性に注目しようとするという違いがある。分析哲学は、唯一の客観的世界と言語的普遍者との両者が持つ普遍性ゆえに、翻訳すなわちコミュニケーション可能と考える。井筒は、経験の意味化が共有されるゆえに相互理解が成り立ち、意味論的相違ないし多様性は、ニュアンスを描写することで異言語・異文化間で共有化すなわち理解可能化され则认为る。

従って井筒はデイヴィッドソンの言語的普遍者に基づく「相互翻訳可能性 (intertranslatability)」ないし「換算 (calibration)」の主張を否定しないだろう。しかし、普遍者だけを用いるコミュニケーションは可能なのか、可能だとしてもそれはそもそも我々がおこなっている、そして求めているコミュニケーションではない。言語的普遍者は、漠然とした意味論的近似値であり、言語を道具として考えた場合、言語的普遍者は、人間経験の巨視的次元しか伝えられない。経験の微視的次元を伝えるコミュニケーションは、意味論的普遍者の意味構造を伝えるべきだ。それによって初めて文化の違いや思想の違いが伝わるのではないか⁴⁴。

言語をコミュニケーションと道具と考えるとき、与えられたエクリチュールは、話す「行為の状況性」において、理解されねばならない。その場合、「話す行為 (parole)」という現象は、部分的にも全体的にも、完全に条件付けられ限局されていることは直ちに了解される。しかし、この「話す行為」がエクリチュール

共生の哲学に向けて——イラン・イスラームとの対話（2）——

の次元に入ると、パロールは具体的状況性が捨象されて、コミュニケーションという状況性を捨象したコミュニケーションの道具という純粹命題に近づく。パロール的状況性が命題化されると、固有名や具体的日時を含んでいても、命題の成立自体、言語化自体は、普遍者の水準で生起する。これはソシユールのいうラングの水準である。ソシユールの考えでは言語研究は言語自体を対象にするが、これは二つの極端な立場に行きつくとも井筒は考える⁴⁵。

第一の立場は、特定言語に固有の特定な意味表象は、別の言語に翻訳できないから翻訳は不可能である、と主張する。井筒は、これは成り立たないと考える。その点で井筒の理解は分析哲学による相対論批判と共通している。井筒によれば、この立場は、単語から単語へという逐語的翻訳だけを翻訳とみなしている。第二の立場は、ニュアンスの違いは、本質的ではないから翻訳する必要はない、と主張する。形式論理に翻訳できないものは本質ではなく、論理性や一義性が伝達されるべき情報であるという考えである。しかし、これでは、特定言語を理解することにも、特定文化を理解することにもならない。この言語観は、最終的には、自然言語は不要だという立場に至る。

井筒にとって異文化間対話で決定的に重要なのは、真と偽との間の決定問題や充足可能性問題だけではなく、同様に、ニュアンスの違いを説明することである。ニュアンスの違いを説明するためには、「言語自体」を対象にせず、パロール的状況性の把握と、ニュアンスを先概念的な意味論的構造として記述することが必要である。普遍性、抽象化され、言語記号に移された出来事を、もう一度、具体的状況、すなわちパロール的状況性という特殊性へ移し替え、解釈するだけでは不十分である。なぜなら、すでに存在する言語記号は非言語的出来事の状況性によって状況化されるし、そしてさらにそのシステム内でも意味論的に状況化される。ただし、言語的状況性は、現実世界の「具体的事物事象単位」の連関に対応しているとは限らない。この連関は、言語的意味連関であり、それぞれの言語に独自の連関性で意味同士が結びついたり影響し合う。これら三つの水準をもつディスクール、ランゲージュを、さらにはラングを説明することによって、翻訳不可能性を回避できると井筒は考える。井筒の考えに基づく分析の水準は次の三点であろう。

- 1) 普遍者の水準（命題化された言語の概念化されたエクリチュールの水準）
- 2) 経験の水準（具体的状況と状況拘束性というパロールの水準）
- 3) 先概念的意味連関の水準（概念化された概念が各言語に特有の意味連関によって関連づけられる水準）

解釈学的なコミュニケーションは、日常的なコミュニケーションとは違う。日常的コミュニケーションは、もちろん、文化というシステムを説明するために行うのではない。日常的コミュニケーションは、買い物における会話・情報交換、真偽の判断を伴う情報の交換などからなる。文化形成や文化現象の理解は、真偽の判断が文化形成の中心にあるわけではない。文化形成や文化現象の理解は、真偽とは関係ない価値判断を本質とする場合が多いであろう。文化的な鍵概念を意

井筒哲学における言語論の問題と意義

味論的連関構造（つまりニュアンス、イマージュ、含意）として理解するとき、語彙の水準ではコミュニケーション不可能であり、不可知論になるが、しかしながらディスクールの水準では理解可能になる、というのが井筒の主張だ。そして、各語彙、各言語的単位、各ディスクールがもつ、意味論的ニュアンスという特異性もまた論理的普遍性と同様に伝達される必要がある。

井筒は普遍者として概念化された鍵概念の内包と外延の両者をニュアンス、あるいは意味論的構造として解釈しなければ、真に理解し合えないと考えるのだ。そのとき、本来の意味での言語的普遍者、文化的普遍者が成立する。このような普遍者のみが間主観性の水準において相互理解の基盤となる普遍性を提供する。普遍性に関しては、永遠普遍の客観的なものまたは客観性が存在するのではなく、間主観性としての普遍者が真の普遍者として働くことみなすべきだ。相互理解が成り立つということは、そこに間文化意味論的思考が間文化意味論を用いて働き、間文化意味論性が顕在化しているということだ。ゆえに、意味論的解釈学という井筒の方法論は相互理解の基礎づけという意義を持つ。以上が、私が井筒の言語理論に見いだす主要性質に、解釈学的コミュニケーション論としての建設的意義を読み解いたものである。

ここで述べた考え方は、現実世界の実体化の否定、および意味の実体化の否定であることとめることができよう。この立場は言語に焦点を当てた一つの世界観であるため言語哲学とも言えるが、井筒はこれを方法論として用い、過去の諸思想を分析し、諸思想の本質を描き出す。これが井筒の意味論的分析である。この分析の結果を、思索の土台として組み立て、そこから立ち現れるイマージュを哲学として展開することを自らに課す。従って、彼の言語哲学は彼の哲学ではなく、あくまで彼の哲学を実現するための方法論としての意義を第一義的に示すのである。

相対主義と普遍主義とを超えて

以上のような井筒言語論は言語相対論と根本的な部分で見解を共有していない。井筒が相対的だと考えるのは、あくまで言語的意味構造である。相対論のように、範疇化し、体系化し、組織化する主体としての言語的意味構造（言語体系・概念図式）とその客体としての世界を、井筒は対立的に捉えない。その点で、分析哲学による二元論批判となんら相反するところはない。もし、言語間で違いがあることがお互いに確認し合えるのであれば、言語的範疇が認識や行動を無意識に規定するという言語決定論の仮説も、範疇化の異なる言語ごとに文化が異なるとする言語相対論も、人間の行動に本質的な影響を与えるとは言えないのではないか。分析哲学は、言語は人間の行動に本質的な影響を与えないという普遍主義的観点から相対論の論理的矛盾を指摘する。

デイヴィッドソンによれば、相対主義の理論的欠陥は、概念図式と世界あるいは経験という二元論（「枠組みと内容」「組織化するシステムと、組織化されるも

共生の哲学に向けて——イラン・イスラームとの対話（２）——

の」)にあり、適合 (fit) と組織化 (organize) の二点で要約される⁴⁶。相対主義は「あらゆる枠組みの外部に何か中立的で共通のものが存在するということが本質的である」と考える⁴⁷。つまり、相対主義は、経験を組織化する概念図式 (言語) と組織化されていない世界の区分あるいは経験を前提にしている。この経験の組織化と概念図式の適合に相当するものが、井筒であれば分節と呼ばれ、分析哲学的批判は考えるだろう。これは概念図式と解釈以前的内容の二元論 (a dualism of total scheme (or language) and uninterpreted content) であるとデイヴィッドソンは述べる。クワインの「二つのドグマ」批判によって脱ドグマ化された経験主義の中でさえも、「概念図式と内容の二元論」が残っていて、この残滓はクワインが見逃した第三のドグマである。なぜ「概念図式と内容の二元論」がドグマか。主張が真か偽か議論するには、その主張が理解可能でなければならない。だがこの二元論は、真か偽か判定する以前に、そもそも主張自体が理解不可能である。ゆえにこの二元論はその意味でドグマだ。

また、概念的相対主義の理屈をつき進めれば、翻訳不可能性という結論に至る。が、現実には翻訳不可能性は存在しない。ある言語で表象された「世界」つまり文化現象をべつの言語で表現し直すことは不可能である。移し替えによって、全くべつの世界が成立することになってしまうからだ。文化と言語が不可離的關係にあるなら、つまり、一つの言語が全く独自の文化としての世界を描き出すなら、ある世界を表象する図式に、別の図式を置き換えることは不可能と言わざるを得ない。従って、異なる概念図式の間では共約不可能であり、文化間でも通約不可能であることになる。また、時代が違えば言語的分節も異なり、過去の同一言語は現在のそれと異なるから、概念図式も変化しており、文化のパターンも異なる。文化と言語が不可離的關係という考え方にクーンのパラダイム論やファイヤアーベントの共約不可能性論あるいは翻訳不可能性の理論的基盤がある。

だが、現実には、我々は過去の文化表象も異文化の表象もかなりの程度理解できているだろう。我々は言語によって表象がどのように大きく異なるかという報告を知り、その大きな差異に驚く。つまり差異自体を我々は説明できるし、理解出来る。我々は言語間つまり概念枠間の違いを認識できる、つまり違いを説明できるなら、翻訳不可能性が存在しないと言わねばならない。説明可能ということは、翻訳不可能性の否定を示す。もし本当に理解できない、翻訳できないのであれば、理解出来る出来ない、違いが有る無いということすら言うことはできないはずだ。つまり、結論が異なるのだから、意味論的相対主義の前提が間違っていることになる。文の表象は言語によって異なるが、この違いは世界の違いを意味しない。言語が世界を分節し組織化するという二元論自体が放棄されるべきだ。このように普遍主義は主張するだろう。

ここでもう一度、井筒の言語理論に立ち戻ろう。厳密に読もうとするなら、井筒は客観的世界が言語と別に存在すると述べていないし、言語ごとに様々に相違する客観的世界が存在するとも言っていない。むしろ、井筒は実体化に反対であり、それゆえ客観的世界と人間側との対立という実体化は現実ではないと考え

井筒哲学における言語論の問題と意義

る。井筒が述べているのはあくまで生のままの体験世界は、有意味化されなければ厳密な意味での経験ではなく、我々が経験と呼んでいるものは意味が有る無いの区別も含めた有意味的に解釈された体験のことだ。経験は言語の物象化として実体視され、フェティシズムの対象となることを井筒が認めるということは、井筒は実体化の虚構性を認めているということだ。世界の虚構性というとき糺弾されているのは経験の対象が実体視されることである。

井筒の主張の根幹を理解するなら、井筒は完全には言語相対主義者と言えないだろう。だが、言語化される以前の客観的实在を措定し、この客観的世界が意味的に変容されるというとき、井筒の表現自体は限りなく相対主義的ドグマに近づく。たしかに、言語によって異なる表象の仕組みがある。それゆえに、井筒は概念図式を認める。しかしその上で井筒は、概念図式から独我論も不可知論も帰結しないと考える。また井筒は、概念図式は説明可能であり、共約可能的であると主張する。実際に井筒は意味的世界が相対的だ（文の表象は言語によって異なる）と考える。これは整合的か。

井筒は客観的世界そのものが異なると言っているのではない点において、井筒と分析哲学とは対立し合わないと言えよう。井筒は言語も世界も固定的にはとらえないし、分析哲学と異なり、何か客観的なもの（世界であれ言語であれ）が存在するとも考えない。井筒が措定する無分節態とは主体に対立する客観的世界あるいは現実ではない。無分節態は経験世界つまりその都度与えられる一つ一つの経験そのもの、すなわち体験の現実である。言い換えれば、無分節態は物や世界そのものではなく、様相あるいは物の見方だ。この点で、井筒の言語理論は、分析哲学同様に、分析哲学が糺弾する相対主義における二元論を批判する立場にあるが、すでに分析哲学とも立場が違う。

おわりに

言語相対主義は、言語が思考の特性を形成し、思考を制約し、認識に影響を与える一方、他方では思考の特性や習性を我々に言語が提供すると考える。だが、これから、認識は言語ごとに異なるという主張を導くことは不適切だろう。言語が認識や行動に影響する（なぜなら言語が枠組みを提供し、思考が枠組みを用いるから）という主張①は、認識や行動は言語ごとに異なるので、世界の現れ方が異なるという主張②と無条件に等価ではない。主張①からは、明確に意識しているかないかは別にしても、言語的意識性が行動の契機になっていると導かれるにすぎない。認識方法が異なるという主張は、世界が異なって現れることを直ちには意味できない。それが可能なのは、世界の現れ方や認識の仕方が修正不可能で変更不可能であり、固定的であると考えた場合のみだ。

従って、言語相対主義を認めた場合でも、認識が異なるという結論は言葉足らずである。言語相対主義が主張しているのは、言葉による認識とそれに基づく行動が言葉に影響されるということである。これは言葉と行動の関係を確認してお

共生の哲学に向けて——イラン・イスラームとの対話（２）——

り、新しい情報を付け加えず、重複表現的で無意味だと言い切ることはできないだろう。この言語相対主義の主張が問題になるのは、行動が異なるから世界が異なるという論理的飛躍にあると思われる。また、これを批判する側の問題点は、言語相対主義が、行動と世界との関係を固定的、不可逆的に捉えているとみなし、言語相対主義が問題にしているのは言語的普遍者だとみなすことではないだろうか。極端な言語相対主義者たちも、言語的普遍者を静的（変更不可能的、固定的、実体的）に捉え、また、行動と世界との関係を固定的、不可逆的に捉えているなら、論理的飛躍を行っているだけのようと思われる。言語相対主義者もそれに対する批判者（言語普遍主義者）も、なぜ言語的に規定された認識や行動が静的（変更不可能的、固定的、実体的）と考えるのか。自分の母語に規定されている思考は、自分と同じ母語を持つ別人の別の考えによって修正されうるし、別の言語を母語とする人の概念枠によって影響も受けうるし、私は別の概念的な枠組みをある程度理解することができる。言語も世界も動的に捉えようとする井筒が、静的相対主義に相当しないことは、上で議論したとおりである。

概念図式を前提にし、翻訳不可能性を主張する研究者や思想家達は、このニュアンスの違いを説明できないものとする。分析哲学者は、このように違いがあると説明できることが翻訳の成立を意味しているというだろう。これは、相手を理解しているということだ、と。この点では井筒も同意すると思われる。もし分析哲学が、形式論理で表わせる普遍者としての概念あるいは意味に焦点をあわせ、ニュアンスに関しては極端に言えば不純物と考えるなら、井筒は反対するだろう。そのような普遍者による相互理解はむしろ無理解を増長させるだけだ。意味のニュアンスの記述によって、意味論的に基礎付けられたコミュニケーションが可能になると井筒は考える。井筒はこのようにして、分析哲学と言語相対主義との対立が解消する道を選ぶ。

井筒の意味論は、内部に流動的な意味論構造を持つ鍵概念同士が、概念相互間に意味論的ネットワークを形成し、内外の意味論的構造を意味のニュアンスとして記述する。それが意味構造である。意味論的ネットワークの記述によって注目されているのは、ニュアンスの違いである。概念内部の連関においても概念外部の連関においても意味構造が流動的なのは、現実における状況の流動性と、言語的流動性の両方に由来する。言語自体は、言語外の事物や出来事の連関性とは無関係な意味論的連関性を有しているが、ランゲージュの際に、言語外的流動性と相関するゆえに、言語的流動性は、その都度、状況ごとに変化しうる。

相対主義的主張は、相対主義批判をする分析哲学が主題化しない意味論的な問題にのみ関係する。井筒は、分析哲学の立場と同じく、相対主義が前提する言語と世界の二元論を取らないが、分析哲学が主張する普遍性の根拠としての客観的世界をも認めない。客観的世界や言語ごとに個人的な言語行為が作る意味論的世界は否定しつつ、井筒は共通理解の基礎として原体験の意味化を認める。意味化が他者に理解されることは、普遍性の在り処としての間主観的な意味論的空間の成立である。それが相互理解が間主観性の形成であり、コミュニケーションの成

井筒哲学における言語論の問題と意義

立である。

このような立場から、井筒は、様々な概念を、言語活動の具体的状況において捉え、その生き生きとした具体的状況における意味の働きを比較する。井筒はさらに、歴史と伝統を異にする哲学者たちが示すそういう意味の働きを彼らの発言内容、あるいは「思想」「文化」とみなす。井筒は、こう理解された意味の働き、ニュアンスの微妙な差異を比較する、つまり、理念的に対話させる。これが、井筒が考える異文化間対話を可能にする解釈学的コミュニケーションのための方法である。意味論的に構造化されて記述されたニュアンスの違いを説明すること、つまり解釈学を根拠に、間文化的な対話あるいは翻訳は、可能であると井筒は考える。従って、このような異言語間での意味論的不一致は、ただちに翻訳不可能性を意味しない。むしろ、井筒は、解釈学的コミュニケーションによって、言語や文化の翻訳不可能性を否定する。

井筒は解釈学的なコミュニケーションの方法論として自身の哲学的意味論を提示したのだ。このような解釈学的対話の場は、井筒の構想する比較哲学であり、これは 1980 年頃からは「東洋哲学の共時的構造化」と呼ばれた。このプロジェクトの進行は、ここで述べた文化翻訳の理論を形成する過程でもあった。井筒の考えに従えば、意味論的解釈学は「東洋哲学」の構築に必須であるといえる。意味論的解釈学という井筒の方法論は相互理解の基礎づけという意義を持つと私は考える。しかし、なによりも重要なのは「東洋哲学」は相互理解の構築を本性とするし、この構築自体が一種のコミュニケーションないしディアローグをなしていることである。この意味論的解釈学に根ざすコミュニケーションは即座に可能な行為ではない。が、そのような慎重な理解の実践を繰り返すことで、異文化間に真の対話と理解が生まれるのではないだろうか。

参考文献

- ドナルド・デイヴィッドソン『真理と解釈』勁草書房、1991 年。
 Izutsu Toshihiko, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977.
 井筒俊彦『意識と本質』岩波書店、1983 年。
 同『コーランを読む』岩波書店、1983 年。
 — *Sufism and Taoism: a Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Iwanami shoten: Tōkyō, 1984.
 同『意味の深みへ』岩波書店、1985 年。
 同「三田時代」『三田文学』第 3 号、1985 年。
 同『叡智の台座』岩波書店、1986 年。
 同「気づく：詩と哲学の起点」『思想』751 号、1987 年：1-4。
 同『コスモスとアンチコスモス』岩波書店、1989 年。
 同「意味論序説」『民話の思想』佐竹昭広著、中央公論社、1990 年：271-247。
 同『井筒俊彦著作集 1』中央公論社、1991 年。
 同『井筒俊彦著作集 4』中央公論社、1992 年。
 同『井筒俊彦著作集 別巻』中央公論社、1993 年。
 永井晋「イマジナルの現象学」『思想』968 号、2004 年：23-39。

共生の哲学に向けて——イラン・イスラームとの対話（2）——

Nagai Shin, “Izutsu Toshihiko”, in: *Textes clés de philosophie japonaise*. Le néant, le monde, le corps, eds. M. Dalissier, S. Nagai et S. Yasuhiko, Paris : Vrin, 2013, 355-390.

ジャン・ポール・サルトル『嘔吐』白井浩司訳、青磁社、1947年。

註

¹ 本稿は、テヘランのイラン科学アカデミーで2015年9月13日に開催された会議のための発表原稿に、発表では省略された詳細を再掲した他、表現や議論内容を論文化にあたり大幅に追加し改めたものである。発表の機会を設けてくれたイラン科学アカデミー哲学部門に、とくに当該会議を主宰されたアカデミー会員で元駐日大使のガヴァヒー博士に記して謝意を表す。

² 井筒俊彦『著作集 1』473頁。

³ 永井晋は井筒東洋哲学と分節の哲学的意義を読み解き、本論考でも引用する箇所を含む井筒の著『意識と本質』の一部をフランス語に訳している。Nagai Shin, “Izutsu Toshihiko”, 355-390.

⁴ このパラグラフは次の箇所の言い換えである：同『意味の深みへ』1985年、55頁。

⁵ 同前、57頁以下。

⁶ 同前、58頁以下。

⁷ 同『著作集 1』473頁。井筒は他に次のように呼ぶ。「意味論的解釈学」（コーランを読む、103）「深層意識的言語哲学」（意識と本質、186）「深層意識的言語観」（同前、188）「深層意識的言語理論」（同前、190）「言語的意味分節論」（同前、413）「言語意味的分節論」（意識の形而上学、41）「言語意味分節論」（同前、44）「意味の形而上学」（意味の深みへ、221）「意味多層構造理論」（同前、221）「意味分節理論」（同前、238）「東洋的言語哲学」（同前、261）「潜勢的意味論」（意味論序説、249）「東洋的言語論」（同前、250）「意味構造理論」（同前、262）「言語意味論的世界観学」（『井筒俊彦著作集 1』473）。

⁸ 同『意味の深みへ』294頁以下。

⁹ 同『著作集 4』1992年。

¹⁰ 同、16頁以下。

¹¹ 同前。

¹² 同、18頁。井筒は、フンボルト派の分節論を禅の分節論と同定する（「この人たちの見方では、言語は第一義的には認識範型あるいは分節形態の体系であり、ある言語社会に生まれた人は、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。こうして各言語は、それぞれ一つの独自の世界像を確立するわけでありまして、従ってその言語を母国語として話す人々の心に既成の、つまりあらかじめ分節された世界の、ヴィジョンを押しつけることにならざるを得ない、と、大体こういうような主張であります」『意識と本質』411頁）。また「分節」の説明については『意味の深みへ』250頁以下参照。また「存在論的含意における「意味」とは、ソシユール系統の用語法で言えば、「差異化」あるいは差異性の原理ということになろう。より東洋哲学的な伝統によって、私はそれを「分別」または「分節」と呼ぶ」とも（「意味論序説」264頁）。

¹³ 井筒『叡智の台座』岩波書店、1986年、73頁および84頁。

¹⁴ 同『意味の深みへ』岩波書店、1985年、13頁。

¹⁵ 同、18頁以下。

¹⁶ 同、20頁以下。

¹⁷ 井筒は、中学に入学して毎日無理やり参加させられたミサが気持ち悪くて我慢できず嘔吐した、とキリスト教信者の遠藤氏に語る。この嘔吐のあと井筒は逆にそれまでまったく馴染みがなく異質であったキリスト教的世界観に関心をもち、これがセムの一神教世界への関心につながっていると解する。井筒の表現をあえて用いるなら、自分の世界分節とは異質の枠組みと精神的葛藤、その結果の嘔吐を経て、異質な世界観の分節化に親しみ始める過程といえよう。この異質なもののとの出会いが、第二の嘔吐事件、つまりサルトルの『嘔吐』との出

井筒哲学における言語論の問題と意義

会によって言語理論的に洗練化される。井筒『叡智の台座』5頁以下。

¹⁸ 同、44頁。

¹⁹ 同「三田時代」『三田文学』第3号、1985年、13頁。また、同『著作集 別巻』356頁。

²⁰ ジャン・ポール・サルトル『嘔吐』白井浩司訳、青磁社、1947年。

²¹ 井筒俊彦『著作集 別巻』356頁。

²² 同「三田時代」13頁。

²³ 同前。

²⁴ 同『意識と本質』6頁。

²⁵ 同、7頁。括弧の読みは原文ではふりがな。

²⁶ 同、7頁以下。井筒はフランス語原文を部分的に引いているが議論に影響しないので略す。

²⁷ 同『意味の深みへ』76頁。同書241頁以降を参照するなら、井筒は特殊な様々な意味を込めて、「コトバ」をカタカナで書いていることが分かる。この表現は、言語をコミュニケーションの水準だけでなく、目立たない意味効果まで含めて考えることを区別する。語を発する、何かを言う、という意味での language, speech などが念頭にあるだろう。例えばサンスクリットの vāc を「コトバ」としているし、「人間の声」と「人間のコトバ」を同格にしている。ただ「絶対無分節のコトバ」「コトバ以前のコトバ」「宇宙のコトバ」ともいうので、可能態における言語の働きも意図されていると思われる。また「神がコトバである」「神がコトバで世界を創造した」という思想も引用するので、verbum とも訳せよう。たとえば、『意識と本質』（1983年、419頁）では、Verbum Aeternum とも言えるだろうと井筒は述べている。また「コトバ」は「名」とも同一視されている。ここでは、試みに words を当てた。井筒は、*Toward a Philosophy of Zen Buddhism* において、潜在的意味効果を述べる数多くの文脈で words を用いているからである。また『コーランを読む』（247頁以降）では「バラ」という単語を「コトバ」としている。

²⁸ 分節を井筒は「現象化志向性」と言い換えている（『意識の形而上学』30頁以下）。

²⁹ 同『意味の深みへ』298頁。

³⁰ 同、300頁。

³¹ 井筒哲学のイマージュ論とその創造性に関して永井の独創的な現象学を参照。永井晋「イマジナルの現象学」『思想』968号、2004：23-39。

³² 井筒「意味論序説」250頁。

³³ 同『意味の深みへ』146頁以下。

³⁴ 同「意味論序説」264頁以下、『意味の深みへ』130頁以下。

³⁵ 同「意味論序説」265頁以下。

³⁶ 同前。

³⁷ 同『意識と本質』190頁。

³⁸ 同「気づく：詩と哲学の起点」『思想』751号、1987：1-4。また『意識と本質』における「意識と本質 VI, VII」「禅における言語的意味の問題」「対話と非対話」、『コスモスとアンチコスモス』における「創造不断」「禅的意識のフィールド構造」などにおける特殊な分節のあり方、分節（II）、すなわち意味が非実体化に振る舞い、創造性を発揮して新しい意味イマージュを生成する様が禅の特殊な言語世界を例に主題化されている。

³⁹ 同『意味の深みへ』77頁以下。

⁴⁰ 同『叡智の台座』60頁。

⁴¹ 同、84頁、『著作集 4』13頁以下。

⁴² 同『意味の深みへ』59頁以下。

⁴³ 同前。

⁴⁴ 同『意識と本質』404頁。

⁴⁵ 同前、395頁以下。

⁴⁶ 『真理と解釈』201頁

⁴⁷ 同前

IV. 一般刊行物

『近代化と伝統の間—明治期の人間観と世界観』

近代日本思想の誕生。儒教・仏教という知的伝統と、西洋哲学という新たな知が出会った明治。近代化と伝統の間で花開く新たな知の深層を明らかにする。



編 著：吉田公平、岩井昌悟、小坂国継、
東洋大学国際哲学研究センター第一ユニット

出版社：教育出版社

ISBN : 978-4-905706-39-7

頁 数：300 ページ

出版日：2016 年 1 月 27 日

価 格：2,500 円＋税

目次

はじめに 岩井昌悟

第一部 儒学と近代日本

第一章 西田幾多郎の「修養」と「研究」、夏目漱石の「ころ」の苦悩：吉田公平

第二章 西周と陽明学 ——「生性割記」における「当下便是」説批判をめぐって——：
小路口聡

第三章 蔡元培と井上円了における宗教思想の比較研究：王青

第二部 仏教と近代日本

第一章 釈迦信仰の思想史的展開——『悲華経』から大乘非仏説へ：西村玲

第二章 日本近世仏伝文学の世界：岩井昌悟

第三章 梵暦運動史の研究——19 世紀の日本における仏教科学の展開——：岡田正彦

第四章 日本近代における伝統の「発見」—井上円了の『仏教活論序論』：三浦節夫

第五章 井上円了の「近代佛教」：ゲレオン・コプフ

第三部 哲学・文化と近代日本

第一章 「美学」受容に見る明治期の人間観——西周の「美妙学説」を手掛かりに——：
相楽勉

第二章 大西祝と『良心起源論』：小坂国継

第三章 個の確立と善なる世界——西田幾多郎『善の研究』における人間観と世界観——：
白井雅人

附論 明治期と自然災害：出野尚紀

『ポストフクシマの哲学——原発のない世界のために』

東京電力福島第一原子力発電所事故は、発生から 4 年を経て、いまだ終熄の糸口すらつかめないでいる。巨大な被害をもたらし続けるこのカタストロフィを私たちはいかにして生き延びるのか。そして哲学はそのために何を語ることができるのか。哲学者と実践者とが「フクシマの後」、われわれの直面する課題を考える。



編著：村上勝三、東洋大学国際哲学研究センター

出版社：明石書店

ISBN：978-4-7503-4231-3

頁数：292 ページ

出版日：2015 年 8 月 20 日

価格：2,800 円＋税

目次

はじめに フクシマの後：ジャン＝リュック・ナンシー（渡名喜庸哲訳）

I 核時代の政治

第 1 章 フクシマ——犠牲のシステム：高橋哲哉

コラム① 「フクシマ」の記念碑化：岩田渉

第 2 章 フクシマは今——エコロジー的危機の政治哲学のための 12 の註記：エティエンヌ・タッサン（渡名喜庸哲訳）

コラム② 隔たりのなかでの闘い：堀切さとみ

第3章 核時代の生——哲学・思想からの提言：山口祐弘

II 核時代の倫理

第4章 ぼくら、アトムの子どもたち 1962～1992～2011：加藤和哉

コラム③ 「震災ユートピア」のあとで——被曝低減活動の現在：疋田香澄

第5章 予防原則の適用と環境倫理の方向性：山口一郎

コラム④ 福島原発告訴団の報告：武藤類子

III 来たるべき哲学の課題

第6章 放射線被曝下の倫理と哲学、あるいは、「人」の取り戻し：村上勝三

コラム⑤ 避難支援活動を続けてきて：木田裕子

第7章 「理想」を語る哲学：納富信留

コラム⑥ 小さき声のカノン——選択する人々、意志が芽生える瞬間：鎌仲ひとみ

第8章 為しえることと為しえないこと：ベルンハルト・ヴァルデンフェルス（武藤伸司訳）

あとがき

『越境する哲学——体系と方法を求めて』

諸学の細分化が進んだ現在、どのような学問的思考が求められるのか。

「方法」「体系」そして「翻訳」をキーワードに、共有可能な知を展望する。日・仏・独の研究者16名による真摯な思索の軌跡。



編著：村上勝三、東洋大学国際哲学研究センター

出版社：春風社

ISBN：978-4-86110-478-7

頁数：464+11 ページ

出版日：2015年11月30日

価 格：5,500 円＋税

目次

まえがき：村上勝三

第Ⅰ部 普遍方法論の現在

第1章 存在論的無差別を絶つ：ジョスラン・ブノワ（大野岳史訳）

第2章 観念としての世界、実存する世界—哲学における「真のスキャンダル」をめぐって：エドゥアール・メール（大西克智訳）

第3章 方法としてのオートポイエーシス—体系とは異なる仕方：河本英夫

第4章 国際哲学研究の方法論をめぐって—「生活世界」を基盤にする国際哲学の方法：山口一郎

第5章 現象学—間文化哲学の方法と道：ゲオルグ・シュテンガー（稲垣諭訳）

第2部 方法による越境の試みとクロスセッションの技法

第6章 体系性と普遍性：村上勝三

第7章 インド古代法の場合：沼田一郎

第8章 中国古典文学の場合：坂井多穂子

第9章 デカルト哲学の場合：村上勝三

第10章 クロスセッションの技法：村上勝三

第3部 発見の方法と翻訳の役割

第11章 移植、接ぎ木、異種交配—「実体」の迷路へ：中畑正志

第12章 「思考」を翻訳することは可能か？—訳語としての「幸福」をめぐって：神崎繁

第13章 三位一体論争におけるウーシア/ヒュポスタシス概念の変容—東方カッパドキア教父を中心に：土橋茂樹

第14章 中世イスラームにおける『諸学問の分類』と体系化の思想：竹下政孝

第15章 西洋中世における神学の方法と体系化—ロンバルドゥス『命題集』への註解をめぐって：山内志朗

第4部 理性の力と体系の取り戻し

第16章 ドイツ観念論における体系形式—近代哲学の超克に向けて：山口祐弘

第17章 理性と経験—スピノザ『知性改善論』と方法：ピエール＝フランソワ・モロー（渡辺博之訳）

第18章 デカルトにおける「方法」としての「マテーシス」—なぜ、今日、理性に踏み止まる力が求められるのか？：ドゥニ・カンブシュネル（大西克智訳）

あとがき：村上勝三

『宗教の壁を乗り越える—多文化共生社会への思想的基盤』

多文化共生、すなわち、文化的、宗教的な多様性をもつ人々が共に幸福に暮らしていくために、宗教をはじめとする異文化理解の重要性がますます高まってきている。各分野の専門家による、宗教の壁の理解と超克へ向けての熱い提言。



編著：宮本久義、堀内俊郎

出版社：ノンブル社

ISBN：978-4-903470-92-4

頁数：302 ページ

出版日：2016 年 1 月 21 日

価格：2,500 円＋税

目次

はじめに：宮本久義

【Ⅰ キリスト教社会での共生の可能性と困難さ】

教会に門松を立ててよいか—イエズス会のアジア布教における衝突・妥協・融合：

菊地章太

レッシングの宗教思想—啓蒙思想との関わりから：曾田長人

共生の形而上学：永井晋

テロ時代の人道主義の可能性と限界—共生思想としての赤十字運動の視点から：

井上忠男

【Ⅱ イスラームと他宗教との共生】

他者の共生とイスラーム：鎌田繁

偶像と多神教をめぐるイブン・アラビー—全体主義に抗うイスラームの思考について：

小野純一

現代イランにおける諸宗教の共生の実態と課題：ザキプール・バフマン

【Ⅲ インドの宗教にみる共生】

ジャイナ教における非暴力の哲学的正当化：ジャヤンドラ・ソーニー（翻訳：三澤祐嗣）

異宗教間の＜境界＞と＜共生＞—インドのヒンドゥー教とイスラームについて：

橋本泰元

伝説のラーマ王国—ヒンドゥー教聖地の栄光と重荷：宮本久義

【Ⅳ 仏教の視点から共生を考える】

「はいはい」の哲学—所期仏教からみた他者や他宗教との共生：堀内俊郎

大乘経典における慈悲と憐愍：渡辺章悟

アメリカにおけるマインドフルネス・ブーム—現代社会への影響とその意義：

ケネス田中

【Ⅴ 日本における宗教の展開】

選択から統合へ—日本中世仏教観の転換：末木文美士

「神と仏の出逢う国」再考：鎌田東二

【Ⅵ 特別鼎談】

現代の宗教状況をどう考えるか：末木文美士、斎藤明、鎌田東二。司会：菊地章太
おわりに：堀内俊郎

国際哲学研究センターの形成—多元化した地球社会における新たな哲学の構築—
平成 23 年度～平成 27 年度私立大学戦略的研究基盤形成支援事業研究成果報告書

平成 28 年 3 月発行

編集：東洋大学国際哲学研究センター

住所：東京都文京区白山 5-28-20 東洋大学 6 号館 4 階 60452

Tel&Fax：03-3945-4209；E-mail：ircp@toyo.jp

Homepage：http://www.toyo.ac.jp/site/ircp/

© 2016 東洋大学国際哲学研究センター

*本書は、私立大学戦略的研究基盤形成支援事業の一環として発行されました。