

東洋論——中村元と井筒俊彦——

若松英輔

一 「創造的誤読」

晩年の井筒俊彦（一九一四—一九九三）はしばしば、「読む」ことの意義を積極的に言及した。書くことだけでなく、「読む」こともまた、創造的営為となり得ると語った。

厳密な文献的方法による古典研究とは違って、こういう人達の古典の読み方は、あるいは多分に恣意的、独断的であるかもしれない。結局は一種の誤読にすぎないでもあろう。だが、このような「誤読」のプロセスを経ることによってこそ、過去の思想家たちは現在に生き返り、彼らの思想は撥刺たる今の思想として、新しい生を生きはじめなのだ。

ここで対比されているのは、研究と「読み」である。研究とは、客観的なテキスト検証を意味する。だが、「読む」ことは違ふ。「読み」はいつも個における現象であり、また、二度と

繰り返されることのない事象である。

人は、同じテキストをいつも同じように「読める」とは限らない。根源的な意味において、「読み」は出来事である。いつ起こるか、それは誰にも予想できない。研究しようとテキストに対峙するとき、人はすでにある言葉を見失うというのである。

東西古典を渉猟した経験において井筒は、質量共におそらく同時代の哲学者のなかで、容易に並ぶべき者なき人物だった。井筒はイスラーム学者ではない。彼はそう自称したことはなかった。彼は、文学、哲学はもちろん、宗教学、人類学、芸術など分野を積極的に架橋し、書物を著された原語で読むことを自らに課した。この彼の内なる原則が、彼に三十以上の言語を習得させる強い動機になった。だが、読んだのは古典だけではない。彼は同時代の思想家にもきわめて強く、深い関心を抱いていた。

先の一節にあった「こういう人達」とは、ニーチェを読むドゥルーズであり、ルソー、ヘーゲルを読むデリダを含むヨーロッパの現代思想家たちである。ここでは名前を挙げられていないが、デリダと深く交わり、「読む」こと、あるいはテクストの不可読性を論じたポール・ド・マンも強く意識されていただろう。

「誤読」によつてこそ、とまで井筒が言わなくてはならない今日の思想界の閉塞は今も変わらないばかりかより深まつている。哲学の領域すら、実証に基づく「科学」的であることを求める学問の世界は、「正しい」読み方を無意識的に指定し、そこに「正しい」テクストを定める。このとき、言葉は不動の記号であり、誰でもが読むことができる情報となる。井筒は、近代が生み出した固定された言葉を、「読む」ことで溶解させようとする。先の一節に続けて井筒は、こう記している。

旧来の思想の構造解体が云々され、新しい知のパラダイム、新しい「エピステーメ」が、全世界的に、切実な要求となりつつある今日、我々、東洋人も、己れの思想的過去を現代的思想コンテクストの現場に曳き出して、そこに、その未来的可能性を探ってみようとする努力を、少なくとも試みるべきではないだろうか。

いつからか近代西洋において哲学は、論理と体系をもつて語られ得ることが、その思想の真実性を表わすと考えられるようになった。科学において事実であることが、再現によつて確か

められるように、思想もまた論理の仕組みのなかで理解されることが真実性の証しとなつていった。だが、現実はいつも造られた論理を超え、真の秩序を志向して、飛躍する。人は、今は二度と繰り返されることのないこともまた、知っている。

「思想的過去」とは、いわば翼を失われた古典である。それは、図書館の奥深く蔵されたまま、読み手から遠ざけられた書物に似た、「正しい」テクストであることに蹂躪されている死物である。

古典を、今日の状況の真つ只中に引き出し、今に語りかける言葉として「読む」。過去の言葉としてではなく、今、新たに語られる言葉が現出するのを熟読と再読のなかで待つ。このとき「読む」とは、文字の奥に、不可視な、隠れたる文字を探す営みになる。このとき古典は、過去の言葉という衣を脱ぎ捨て、今日によみがえる。

仏教思想に対する歴史的研究はいままで日本で相当盛んに行われたが、ひとたび哲学的觀念の表現方法に関しては、玄奘の訳語を金科玉条とみなす傾向が現在の仏教学界においても強く存続している。しかし、唐の王朝によつて權威づけられた玄奘の訳語を、はたして二〇世紀半ばのわれわれ日本人もまたそのまま遵奉するべきであろうか。いまここでそれに対して批判的態度をとらなければ、仏教哲学の理解は望むべくもないであろう。

井筒俊彦の言葉ではない。「インド的思惟—ギリシア的思惟

との対決³」初版に付された「はしがき」にある中村元（一九二一—一九九九）が記した一節である。中国唐の時代に定められた玄奘の言葉が、不可侵な条項を遵守するかのようになり、現代においても学者たちによって貫ばれている。どこまでも表層の表記を重んじることが、果たして、仏教を今に生かすことになるのかと中村は問う。長きにわたって伝統を支えてきた術語であったとしても、今にそぐわないことが明らかならば、それを改めることに躊躇を感じてはならない、と中村は言うのである。

彼もまた、「読む」ことの意味をきわめて重くまた、深く感じていた思索者だった。膨大な著述を残した中村の叡知の源泉となつたのは彼が、「読む」ことの秘儀を見過ごすことがなかつたからではないだろうか。

また、「ここに「仏教哲学」の一語があることも看過してはならない。中村は仏教哲学の領域でも重要な業績を残しているが、ここに彼の活動を制限することはできない。だが、彼が自身を「哲学」の徒であることを感じていたことは、この一節から充分に感じ取ることができる。

二人は何度か、実際に会い、対話をしている。対話の内容は記録としては残っていないが、ある時期井筒が活動の拠点としていたカナダ・モントリオールのマギル大学を、中村元が訪れたときの写真が残っている。それがいつの時期のことか精確には分からない。だが一九六九年、ハワイ・ホノルルで行われた

第五回東西哲学会議には、中村と井筒は共に出席している。管見ながら中村の著述に、井筒の名前を見ることはできなかった。だが、井筒は幾度か中村にふれている。次の一節はその一例である。

すでに我国でも中村元博士の詳しい研究がありますので、ここでは細かいことは一切申しません。ただ今日の私のテーマとの関連で最も重要なことは、バルトリハリにおいては、一切存在の絶対的根源であるブラフマンが、本性上コトバ的なものとされ、コトバこそブラフマンのリアリテイであり、結局はブラフマンは言葉なのであるということがあります⁴。

五世紀インドの言語哲学者であり詩人でもあったバルトリハリにふれ、語られている「コトバ」の形而上学は、井筒俊彦の根本問題だったといつてよい。この講演で井筒は、自らの哲学を収斂する「存在はコトバである」との一節を口にする。

ここでの「存在」とは、十三世紀イスラームの哲学者イブン・アラビーが絶対者の異名として用いた哲学的術語である。「存在」は宗教的次元においては「神」と呼ばれる。「存在はコトバである」、絶対者はコトバにおいて自らを顕わすというのである。ただし、コトバは必ずしも言語に限らない。意味を宿す実在を指す。絵において色はコトバである。音楽においては旋律がコトバとなる。祈りにおいては沈黙すら、コトバになるだろう。

自らの根本問題において、晩年の井筒俊彦が中村の思索に親近性を感じていたことを見るのは興味深い。生涯を賭して、それぞれの「東洋」を論究したことにおいて、二人は学派と専門領域を超えて深く交わる。

二 中村元と井筒俊彦における「東洋」

「東洋」は、一九七九年イランから帰国して以降の井筒俊彦の哲学を考へるとき、もつとも重要な術語、井筒自身の言い方を借りれば、彼の中核的な「鍵⁺言語」である。「東洋」の一語がなければ、井筒俊彦の哲学は支柱を失った棲家になる。だが、我が家とは何かを端的に語ることが難しいように井筒もまた、「東洋」が何であるのかを明確に書き記すことはなかった。彼は、対談で語つたに過ぎない。井筒は、この一語を定義することなく、最後まで用い続けた。むしろ、自ずとこの一語を現出させる哲学を頭わすことを彼は自らに課した。

その道程がもつとも端的に表われているのは、彼の主著「意識と本質」の副題の変遷である。単著である「意識と本質」は、長編論文「意識と本質」とそれに関連する三つの論考によつて構成されている。

論文である「意識と本質」の副題には、「東洋哲学の共時的構造化のために」と記されている。著作全体の副題は「精神的東洋を求めて」である。後年、著作集が編まれたとき井筒は、著作の副題を「東洋の思惟の構造的整合性を求めて」と改めた。

これらの記述から井筒にとつての「東洋」は、地理的／空間的であることはもちろん、「共時的」に「構造化」し得るものでありながら、「精神的」かつ、「思惟的」でもあったことが分かる。

だが、部分の総和は必ずしも全体を示すとは限らない。全貌を知り得ないものは、完全に分類することはできない。野に咲く花を人間が知り得る知識で分別し、仮にそれをすべて集め、再構築することができたとしても、再び全体がよみがえるわけではない。花卉と茎の境があつて、ある微細な空間を満たしていた空気のような存在は、部分に分けることによつて消失してしまう。井筒の「東洋」を考へるときも同じである。この五つは、井筒の哲学においてはいつも、分かちがたく一なるものとして存在している。井筒俊彦における「東洋」は、次のように大きく五つに分けることができる。

- 一 地理的東洋
- 二 文化的東洋
- 三 共時的東洋
- 四 精神的東洋
- 五 思惟的東洋

地理的東洋にふれ井筒は、最晩年に行われた司馬遼太郎との対談（二十世紀の闇と光）で「ギリシアから中近東、インド、中国、日本までを一つの理念単位として措定して、それを「東洋」と呼んでいる」と語つた。また、「意識と本質」の執筆以前、

今道友信との対談（「東西の哲学」）では、「西はスペインのグラナダまで行ってしまふ」。さらに「グラナダから悪くすればジブラルタル海峡をこえてもつと向こうへもいきかねない。それからベルシャ、そして中国、チベット、日本などが全部一つになって、それが精神の黎明の場所みたいな感じにばくの心には映つてくる」と述べている。

ジブラルタル海峡を北に超えたスペインはイブン・アラビの生地である。海峡近くのモロッコでは井筒が「神秘哲学」でしばしば言及したキリスト教史上最大の教父の一人アウグステイヌスが生まれている。

文化的東洋とは、可視的な文化現象だけでなく、不可視な文化意識あるいは文化的精神による連帯を示す。先にバルトリハリの言語哲学にふれ、イブン・アラビとの近似にふれたが、それはこの二者間だけでなく、形をかえて、地理的東洋の随所において、また、さまざまな時代において分野の差異を超えて現出する。

共時的東洋をめぐって井筒は、「東洋哲学の諸伝統を、時間軸からはずし」、「構造的に包み込む一つの思想的連関空間を、人為的に創り出そうとする」ことであると井筒自身が「意識と本質」の「あとがき」に書いている。彼にとつてあるとき「東洋」は、不可逆である時間の秩序を打ち破るものだった。

精神的「東洋」に関しては、説明するよりも、「意識と本質」にある次の一節にふれる方が、直接かつ明瞭に井筒の認識を感

じることができらう。

スフラワルディーが「光の天使たち」について語る時、彼はたんなる天使の心象について語っているのではない。彼にとつて、天使たちは実在する。天使は、我々の世界にはないが、存在の異次元、彼のいわゆる「東洋」、「黎明の光の国」に実在する。

スフラワルディーは、イブン・アラビと同じ時代にベルシヤで生まれた神秘哲学者である。彼らは共にシリアを中心に活動したが、生前会うことはなかった。しかし後に二人の哲学は融合し、現代に続くイスラーム神秘哲学の礎を形成する。スフラワルディーが語る「黎明の光の国」は、ベルシャ語で Mashiq と書く。Ma は場所を意味し、shiq は精神の黎明の光を指す。ここはすでに人間固有の領域ではない。人間が天使に会うところであり、また、すでに死者となつた者たちと出会う場所である。

東洋的思惟と井筒が書いたのは最晩年である。ここに「東洋人の思惟方法」を書いた中村元への接近を見ないわけにはいかない。だが、そこに単純な影響を見るだけでは不十分である。「思惟」の一語は、若き井筒の代表作「神秘哲学」における鍵言語だったこともけつて見過ごしてはならない。

「東洋人の思惟方法」の運作が、中村の代表作の一つであることは論を俟たない。この題名からも明らかのように中村も「東洋」を、単に地理的領域だとは考えていない。彼においてもま

た、「東洋」が思维的共同体として認識されていたことは注目してよい。「思惟」の世界においてこそ、真の「東洋」が顕現すると中村は考えた。中村にとつても「東洋」は多層的實在だつた。先に見た「インド思想とギリシア思想との交流」で中村は、「東洋」を口授的境域としてとらえる記述を残している。文字によつて記された言葉によつてだけでなく、語られた言葉によつても「東洋」は現出する。中村はこう書いた。

インド哲学とギリシア哲学との間に多くの一致点があるということは、従来しばしば強調されている。しかし、両者の間に一方から他方への影響或いは相互の連絡があつたかということについては、なお学者の意見が分れている。「中略」ともかくインドの哲学文献をギリシアのそれと比較してみると、ギリシア人がインドの哲学文献をみづから研究したとは考えられない。もしもインド哲学から影響を受けた場合には直接に思想を口授されたのであらう。

東西の文化の交流を、可視的現象に探るだけでなく、「口授」という記録に残らない、また、論証が不可能な事象に確かな根拠を直観する。ここに中村の異能の一端をかいま見る。

ここでは、ギリシアもまた、インドと同じく思维的東洋であると思なされている。地理的には地中海文明の中心に位置するギリシアだが、思维的の地平においては「東洋」であると中村は考える。さらにインドがギリシアの影響を受けただけではない、ギリシアもまた、インドからの影響を色濃く受けていることか

ら中村は目を離さない。

インド文化はギリシア文化の影響を受けて成立したとは、西洋の文化論によつて彩色された「世界史」の常識だが、それが偏見に過ぎないことを、近代において、もつとも早く、また、的確に論じたのが岡倉天心だつた。天心は最初の著作「東洋の理想」を皮切りに、幾度となく西洋の、東洋への無理解と無知を語つた。

「明治の精神——二人の世界人」と題する文章で保田與重郎は、「天心は印度に於ける發生と支那に於ける發生と日本の本有を語つた。希臘からの影響を、希臘への影響とかきかへた」と書いている。この一文は、天心における東洋論の重要な一側面を端的に言い当てている。ここで中村は、直接天心にふれてはいないが、中村が天心の「東洋の理想」を読んでいなかつたとは考えづらい。東洋をめぐる中村は保田の指摘に共鳴する視座に立っていたように思われる。

三 東洋——光源の境域

インドからヨーロッパへの文化的流入は時代を経ることに強くまた、深くなる。その波及する力は、地中海世界を超えて、当時ローマ帝国の支配下だつたエジプトをも巻き込むようになる。

のちに新プラトン主義の祖と呼ばれるプロティノスは、ナイル川の奥深くに生まれ、その思想の基盤が形成されるまで当地

に留まった。大都市アレクサンドリアに出てきたのは彼が二十九歳のときだった。当時、アレクサンドリアは文字通り文化の交差点だった。数多の哲学、数多の靈性がそこで交わった。仏教も例外ではない。中村はプロテイノスの思想に「華嚴経」の影響が深く流れ込んでいることに注目する。

われわれは奇しくもプロテイノスの思想と「華嚴経」との類似を見出した。恐らく「華嚴経」の思想がプロテイノスに影響したのではないかと思われる。「華嚴経」と密接な関係にあることの知られているコータンにはギリシア文化の影響が顕著である。しかし両者の間に歴史的な交渉が無かったとするならば、なおさら面白いことになる。いづれにもせよ、相似た思想が現れたということは両者のよって立つ社会的な基盤は相似ていたことを意味する。

ここで中村は、プロテイノスと「華嚴経」の類似に関心を寄せるだけでなく、「両者の間に歴史的な交渉が無かったとするならば、なおさら面白いことになる」とすら言う。交流のないところにも、「文化」は共時的の生起することがあることに、中村は著しい関心を示す。このとき中村にとって「東洋」は、交流の有無を超えた、共通した普遍性を有した境域になる。井筒の「精神的東洋」が多分に異界的だったのに対し、ここでの「東洋」は、靈性的風土としての東洋とでも言えるかもしれない。文化が現象的であるとすると、靈性はいっそう實在的である。どんな手段であれ、文化は具体的に交わる。だが、靈性の交わ

りは文化と同じ地平では行われるとは限らない。事象的次元を超えた世界でも靈性は交わり得る。そうでなければ先に中村も「なおさら面白いことになる」と語ったりはしないだろう。

プロテイノスは、アムモニオス・サッカス（一七五年頃、二四二年）を師とし、十一年間そのもとで学んだ。サッカスは、名の通り「サカ族」（紀元前二世紀から紀元一世紀にかけて中央アジアから西北インドを支配した民族。主に仏教に帰依していた）なのだが、彼自身はキリスト教徒として生まれ、育っている。アムモニオスは、同時代のキリスト教思想家オリゲネスの師でもある。

こうした背景をはじめ、インド哲学からも強い影響を受けたプロテイノスにはキリスト教はもちろん、仏教の影響が流れ込んでいる可能性を指摘する意見がある。この問題を早い時期にまた、学問的実証と創造的思索を通じて「通時的」かつ「共時的」に解明しようとしたのが中村元だった。井筒もまた、次のように中村の研究にふれ、その先駆性を評価している。

「エンネアデス」と「華嚴経」の異常なまでの類似は、我が国でも中村元教授によって夙に指摘されているところではありますが、「事事無礙」をめぐって華嚴とスーフィズムとの思想構造的対応性を論じようとする今日の私の主題に近づくために、好適な第一歩として、ここにプロテイノスの一節を引用し、それを考察することによって、事物の相互滲透ということ、哲学的に分析し始める前に、予め

一種の形而上的存在風景として、イマージュ的に捉えておきたいと思ひます。

「華嚴經」とプロティノス、さらにイブン・アラビーの哲学の接点を井筒は、「事物の相互滲透」、すなわち存在者が不可分の間に交わる位相にもとめようとする。だが、そこで井筒が、論理による分析の前に、その場所を「形而上的存在風景として、イマージュ的に捉えておきたい」と語っているのはきわめて興味深い。

言語で語らなくてはならないのは哲学の宿命である。だが、言葉による思索だけでなく、ひとたび「イマージュ」の世界へと降りゆき、再び言葉によつて語る。このときの言葉は、外見は言語のままだが、その内実は言葉を超えたコトバに変じるところである。「東洋」的世界には、言語による穿鑿だけではたどり着くことはできないと井筒は考えたのだ。

主著「意識と本質」で井筒は、言語を、ひとたびイマージュ的世界を通過させることによつてコトバと化すこと、コトバとして新生させること、それが東洋哲学の伝統であることを、さまざま文化に開花した哲学、宗教、あるいは文学にふれながら論じた。言葉は、コトバに変じること人間が暮らす現象界を超えてゆく。先の一節で井筒が言及しているのはおそらく、次の一節に見られるような中村の見解である。

特に興味深いことには、プロティノスが求道者が達した究極の境地として説いていることは「華嚴經」の事々無礙

法界觀の説と非常に良く類似している。「華嚴經」は中央アジアのコータン語の影響のあつた西北インドでつくられたと考えられているが、その時代には西北インドの貨幣にはギリシア文字が刻せられているので、ヘレニズム世界と「華嚴經」の文化圏との間に交流があつたということとは、十分に考えられる。

ここでは穏やかにしか語られていないが、中村がプロティノスの哲学に敬虔なる仏教者を思わせる求道の薫りをはつきりと見ていることが分かる。貨幣の文様と靈性の交流を並行して論じるところに、中村の流儀と力量が感じられる。この短い一節にも、研究者としての中村の視野の広さと、哲学の徒として、彼もまた、強く道を求める者だつたことが如実に現われている。

この中村の一節に、先の井筒の言葉を重ねてみる。プロティノスの「エンネアデス」と「華嚴經」の共振と接近を中村が論じたのを引き受け、自分はさらにその奥にある、イスラーム神秘哲学との共鳴すら起こる哲学的源泉を探つてみたいという井筒の、先行者への敬意と共に、そこに留まることを自らに許さない、新たな「東洋」の地平をもとめようとする確固とした態度を見ることが出来る。だが、この中村の著作には、そうした井筒の試みを予想していたかのような言葉もある。中村は、イスラーム神秘主義への仏教の影響すら考えてみなくてはならないという。

なお、後世になつてから現われたことからであるが、回教

のスーパー教に対する外部からの影響はキリスト教やギリシア哲学のほうがいいが、しかし、仏教の影響も否定できないといわれている。⁽¹⁰⁾

同じ文意が、井筒俊彦の著作にあったとしても驚かない。それほどまでに中村、井筒の思想は相補的に交差する。こう述べているだけで、中村はこの主題を発展させたわけではない。そこに道を切り拓いたのは井筒俊彦だった。

井筒は、プロティノスがしばしば、「あちらでは」と、スワラルディーが「東洋」を語るようなそぶりで語り始めるのに注目する。次に引くのは、先に見た井筒の論考「事事無礙・理理無礙」のなかで彼自身によって訳出されているプロティノス「エネアデス」の一節である。

あちらでは、すべてが透明で、暗い翳りはどこにもなく、遮るものは何一つない。あらゆるものが互いに底の底まですっきり透き通した。光が光を貫流する。ひとつ一つのものが、どれも己れの内部に一切のものを包蔵しており、同時に一切のものを、他者のひとつ一つのものが、即、一切なのであって、燦然たるその光輝は際涯を知らぬ。⁽¹¹⁾

光は遍在し、万物を貫く。プロティノスと「華嚴経」、そしてイスラーム神秘哲学を底底するのは、ときに著しく、苛烈なまでに描きだされる「光」の経験であり、臨在である。イブン・アラビーが超越者を「存在」と呼んだように、「華嚴経」の作者、プロティノス、そしてスワラルディーもまた、絶対者を「光」

において語った。「ひとつ一つのものが、即、一切なのであって」との井筒の訳にはすでに「華嚴経」の一即一切の世界が重なっている。

先の引用は、後年の井筒による訳文だが、彼がプロティノスを本格的に読んでいたのは二十代の後半頃からである。一九四二年、二十八歳の井筒は大学での中に「神秘哲学」に結実する「ギリシア神秘思想史」の講義を行っている。この若き日の著作で井筒は、すでにギリシア哲学と「華嚴経」を示す記述を残している。「光」をめぐる次のプロティノスの一節もその一例である。「その時ひとは見ずして見る。そしてその時こそ本当に見るのである。何故なら光り自体を見るのであるから。それまで見て来た全てのはただ光り輝くものであって、光りではなかった」（井筒俊彦訳）。さらに、この言葉に続いて井筒は次のように記した。

光に照らされて燦爛と輝きわたる事物も確かに美しいが、光りそのものは更に美しい。靈魂はかかる光りに促されて、先ず照り輝く事物に至り、次に其等の美しき事物を悉く後に見棄てて、遂に光りそのものの裡に進み入るのである。⁽¹²⁾

「光」と「光り」は異なる。「光」は、「光り」に照らされることによって輝く。「東洋」は「光り」の世界である。「光」が人間の魂を照らす。「東洋」は理性だけでは真に認識することはできない。「光」、さらには「光り」によって照らされた魂によつてのみふれ得る境域なのである。

- (1) 井筒俊彦「意味分節理論と空海」『意味の深みへ』岩波書店、一九八五年、二三八頁。
 - (2) 同前、二二九頁。
 - (3) 中村元「インドの思惟―ギリシアの思惟との対決」春秋社、一九五九年、四―五頁。
 - (4) 井筒俊彦「言語哲学としての真言」『読むと書く井筒俊彦エッセイ集』慶應義塾大学出版会、二〇〇九年、二七四頁。
 - (5) 井筒俊彦「意識と本質―精神的東洋を求めて」岩波文庫、一九九一年、二〇四頁。
 - (6) 中村元「インド思想とギリシア思想との交流」春秋社、一九五九年、二六八頁。
 - (7) 同前、三六一頁。
 - (8) 井筒俊彦「コスモスとアンチコスモス―東洋哲学のために」岩波書店、一九八九年、八頁。
 - (9) 中村、前掲「インド思想とギリシア思想との交流」三五〇頁。
 - (10) 同前、三五二頁。
 - (11) 井筒俊彦「事無礙・理無礙」『コスモスとアンチコスモス―東洋哲学のために』岩波書店、一九八九年、九頁。
 - (12) 井筒俊彦「神秘哲学」慶應義塾大学出版会、二〇一〇年、三〇三頁。
- (わかまつ・えいすけ、近代日本精神史、批評家)

コメント

福井 一光

ハンス・ザーナーは、ヤスパースの遺稿「哲学の世界史」の

序文において、こういつている。「これまで世界史は、地方史の寄せ集めに過ぎなかった。しかし、今日、通信の技術は、地球の統一を実現し、戦争の技術は、人類を普遍的交わりへと強制したが故に、歴史は、世界史となり、従って哲学史もまた、哲学の世界史として課題となってきた」。この序文の執筆は、一九八二年のことだが、こうした問題を主題としたヤスパースの遺稿そのものは、五二、二年頃の執筆と推定され、戦後間もなくのことであった。因みに、ヤスパースが「軸の時代」という術語を使って、彼独自の「包括者論」、つまりは空間論の中に比較思想的にさまざまな「大哲人たち」を配置して見せたことは、改めて触れる必要のないほど有名な事実である。

また、これを遡ること約一〇年前の一九四二年、高山岩男が「世界史の哲学」において、こういつている。「世界史始まって以来、現代において初めて、真に「世界」の名に値する世界が出現し、「世界史」の名に値する世界史が開始せられたと考える」。「世界史とは決して国史の加算的総体ではない。世界史はいわゆる万国史ではない」。京都学派が多用した所謂「世界史的世界」が出現したという自覚の表明である。因みに、この京都学派が、これも独自の空間論といっていい、つまり「場所的論理」を背景としながらこうした思想を語ったことも、改めて触れる必要のないほど有名な事実である。

何れにしても、本格的な哲学というものは、最終的には自分の思想を支える論理を要請することになるわけだが、比較思想

に関心を向けた哲学者たちの論理が時間性ではなく、共通に空間性を背景に展開されていることは、注意しておいてよいことである。このことは、時間性を基軸にして、あらゆる思想を世界一元論的な発展史の中に止揚しようとするヘーゲルの歴史哲学を支える論理とは異なる論理を、比較思想というものは用意しなければならぬということの意味しているともいえる。

これらに挟まれた一九四七年、中村元が『東洋人の思惟方法』を発表し、その冒頭にこう書いている。「世界は一つであるということが、今日ほどわれわれに痛切に感じられる時代は、いまだかつて存在しなかつた。いまはいかなる個人も、瞬時も絶えることのない世界の激動のうちに身を投じているのである。民族あるいは国家から孤立した個人なるものがいままでに存在しえなかつたのと同様に、いまや世界から孤立した個人は存在しえないのである」。

こうして、ヤスパース、高山岩男、中村元と、思索の質は、それぞれ全く異なるにせよ、しかし彼等が今日のグローバル化の時代の到来を強く自覚し、先駆的に共通の時代認識を抱いていたことを指摘しても、そう間違いないように思う。

ただ、議論は、慎重に進めなくてはならない。グローバル化という点、私たち日本人は、直ちに思想や価値や精神が並べて一様化していくものと考え勝ちになるわけだが、しかしグローバル化とは、そう単純な一元的現象ではなく、そうであればこそむしろ社会のあちこちで文明や思想の衝突が起こる極めて

複合的な現象と捉えておかなければならないであろう。井筒俊彦は、グローバル化の過程は「一様化」と「多様化」という外見上互いにまったく相反する方向に向かうという事実」を指摘し、「これら二つのうちのどちらの方向に向かつて、一中略—それぞれ違った形で我々を深刻な危機的状况におとしいれ得るような性格のものばかり」といつているが、グローバル化は、一定の地域及び思想がグローバル化する過程においても、グローバル化の中で一定の地域及び思想同士が衝突する過程においても、比較思想の営みを顕在化させる現象といえよう。

さて、このような比較思想的自覚に深まれば深まるほど、人は相互の文化や文明、思想や価値の独自性、逆に相対性の自覚に撞着せざるを得なくなるわけだが、またそこに、この時代の思想家たちが強く意識した当時の文化理解の処理の仕方への反省が生じてくる理由がある。即ち、それまでの文化論を支配してきた思想は、一方においてデカルト的コギトという理性の主体に淵源を置く西洋近代の主知主義的伝統に則りつつ、他方においてこの主知主義的態度の内実を、実は無意識のままにも、彼等が生きた西洋社会の歴史の人間の態度と同一化してしまっている、つまり文化現象を解釈する彼らの意識の中に自民族中心主義的なイデオロギーが入り込んでしまっているという重大な欠陥があった。こうした文化論は、例えば美を解釈するにしても、要するに論理上歴史性や地理性をもたない、人間理性がただ頭の中で考え出した、例えばカントであれば、特定の関心

や意図や目的と関わりなく創造される「自由美」というような先験的な価値を、具体的な諸価値の判定基準として掲げながら、その判定基準の内実は、実は本質的には論理外の要因、その時々の世界の支配勢力のイデオロギーに依拠してしまっているところがあった。つまり、もしこうした自由美のみが真実の美であるということになると、例えば美それ自体を指摘したギリシア芸術に至高の価値を認め得ても、宗教的関心や意図や目的に基づいて発展したインドやイスラムの芸術はどのような位置づけになっっていくのか。このように文化論を考察する彼等の思惟の活動それ自体の中に、彼等が身を置く社会や歴史の諸条件が入り込んでしまっているわけである。

マックス・ウェーバーがいうように、「あらゆる文化科学の先験的前提は、我々が一定の文化を、あるいは一般にどんな文化をも、それが価値が高いものと思うことではいささかもないとしても、我々が意識して世界に対して態度をとり、また世界にある意味を与える能力と意志とを賦与された文化的人間たちであるということ」なのである。また、井筒俊彦がいうように、「人は誰でも、自分がたまたまその成員として生まれ育った文化の「枠組み」の命ずるところに従って考え、感じ、行動している。どんな人でも、自分の属する文化の基礎構造に組み込まれているカテゴリー群から抜け出すことはできない」ということなのである。しかし、そうであるが故に、またそうであればこそ、文化現象、殊に思想というものを比較論的に、言い換え

れば学問的に考察しようとする時、私たちの思惟の中に忍び込むイデオロギー性について、これを対象化出来る視点乃至方法をもたなくてはならないわけであろう。かつて、カール・マンハイムは、この問題を「思惟の存在被拘束性」という言い方で象徴的に取り出して見せたことがあった。

さて、そうなる時、私たちが思想というものを比較思想的に問題にする場合、こうした思惟の存在被拘束性を含めて比較思想の対象としなければならぬことになる。しかし、この話は、概略を語れば、こういう言い方になるわけだが、実際思惟の存在被拘束性そのものを対象化し、井筒俊彦流の術語を使えば、「緻密に構造化された言語記号の意味体系」乃至「記号のプリズム」、更に深く追求すれば「言語アラヤ識」を反省的に解き明かそうと思えば、途方もない学問的努力、緻密な学問的方法を必要とすることになる。私は、その努力・方法の模範的一例が中村元の「東洋人の思惟方法」などに典型的に表れているのだと思う。

なお、コラン初め東西古今の思想・文献を対象素材とした井筒俊彦の「意味の構造分析」なども、そうした努力の大変な証しと思うが、イスラム学とは無縁な私がコメントすることは差し控えたい。ただ、一点、井筒が「西洋人を俟つまでもなく、先ず東洋人自身が、己の哲学的伝統を内側から、主体的実存的に了解しなす努力をしなければならぬ」という時、その「主体的実存的に了解しなす努力の仕方」に、井筒俊彦と中村元

のおよそ異なる学風と方向性が垣間見えてくるように思える。

さて、中村のこの著作は、「その民族のすべての人間が採用し準拠している思维方法を考察すべきである」が故に、個別的な比較論の問題には深入りしないしながら、しかし総論的な比較論に終始するのではなく、サンسكريット、パーリなどの厳密な言語学的分析、インド古典や仏典などの豊富な文献学的研究を踏まえて、例えばインド人ならインド人の思维方法を実証的に詳らかにする態度が採られているわけである。「あらかじめアプリアリの論理的原則を立ててはならない。それは独断に傾く恐れがある。われわれはできるだけ多くの思想史的事実にもとづいて、全面的で偏見のない討究をなさねばならぬ。その研究は実証的でなければならぬ」というのが彼の基本的な態度なのである。

このような手法を採りつつ、中村は、東洋人の思维方法を実証的・反省的に考察し、私たちが無意識のうちにも採用している、東洋と西洋を直覚的・論理的、総合的・分析的、精神的・物質的等々という二分法で捉えることが極めて不適当であり、「東洋人一般、そしてそのみに通じるところの思维方法の特徴なるものは存在しない」と結論づけるのである。ただし、そう結論づける場合の彼の論証の運びは、諸事象を例示しながら極めて慎重である。

この「東洋人の思维方法」は、タイトルだけを聞くと、それを対蹠的に考えるにせよ、あるいは対比的に考えるにせよ、東

洋と西洋という二分法で事を処理した時代の産物というように誤解されることもあるかも知れないが、そういうことでは全くない。むしろ、中村のこの仕事は、今日のグローバル化した時代の中で引き受けなくてはいけない比較思想の管為と方法を具体的に提示しているものと受け止めることが出来よう。

恐らく、中村がこのようなグローバリズムと対決し得る比較思想の問題意識を抱くに至ったそもその所以は、先の哲学者たちのような近・現代の分析からというよりも、彼が元々沈潜した「文化多元的亜大陸としてのインド」の研究に深く由来するものであろう。

ただ専門を異にする私は、その研究の実証性について論評を加え得る立場にはないし、中村が活動した時代から更に後、言語学的分析・文献学的研究も一層高度に発展して、仮に彼の論証が批判の対象とされることがあつたとしても、それはこうした学問の宿命というものであつて、それによつてその学問的価値がいささかも減じられるものではなく、中村のこの仕事は、比較思想の方法論とその実証の一種のイデアールタイプス乃至イデアールメトードとして、常に私たちが比較思想を行う場合の議論の前提、モデル乃至尺度に置かれ続けていくものと思ふ。

(ふくい・かずてる、近代哲学、鎌倉女子大学教授)