

形而上学としての比較哲学

——アンリ・コルバンと井筒俊彦を手引きとして——

永井 晋

序

以下で、「比較哲学」とは何かという根本的な問いに対して一つの考察を行いたい。それは、哲学や宗教を「比較する」とはどういうことか、それにいかなる意味があるのか、それは最終的に何を目指しているのか、を明らかにすることである。この問いにはもちろん多くの回答が可能であり、以下で述べるのは一つの考えに過ぎない。

そのアイデアを予め特徴づけておくと、比較哲学を形而上学として見直す（基礎づける）、というものである。そしてそのための方法として現象学を使用する。これは、別の視点から（現象学の側から）見れば、比較哲学を通して現象学を前進させる（還元を徹底化する）試みでもある。さらに言えば、そこには、現象学を形而上学として推し進めた時、その一つの可能

性が「比較哲学」にあるのではないか、という見込みがある。そして形而上学から見れば、ハイデガーの「存在の問い」の呪縛（「西洋形而上学」を「存在・神・論」としてトータルに解体する）から逃れて、「一（者）」の学としての形而上学を「現象（学）」としていかに救い出すか」ということでもある。つまり、この三つの契機、①比較哲学、②形而上学、③現象学をめぐって、いずれにも新たな可能性を見出すことが以下の目的である。要するに、比較哲学によって現象学を徹底させ、それによって新たに形而上学を可能にし、そして現象学的形而上学によって比較哲学を「基礎（意味）づける」という、三重の還元を遂行するということである。そしてその結果として、ヘーゲルを一つの頂点とする「絶対知」の理念をめぐって新たに考え直すことが可能になるであろう。

一 マゾン・ウルセルの比較哲学

——なぜ比較するのか？

まず、「なぜ比較するのか？」という問いから始めたい。西洋の学問における「比較」（比較言語学、比較文学、比較人類学等）は、そもそも西洋に西洋以外の様々な文化についての知識がもたらされた時に、それらを比較して学的に理解し、知の地平を拡大することとして行われたが、その際、多くの場合、西洋の優位を確認し、そこから他の諸文化を位置づけることが公然とであれ暗黙のうちにであれ動機になっていたと思われる。したがってそこには根本的に西洋中心のナオリエンタリズムの視線が潜んでいる。

他方で、確かに異文化との比較は、逆に西洋が自己自身を相対化することにもなりうるのであり、ヴォルテールなどに代表されるように、実際にそのような「東洋」からの西洋批判が行われたことも事実である。しかしそれも、西洋が自己の理想像を「東洋」というイメージに投影しただけであって、正しくオリエンタリズムに他ならない。

歴史的な比較におけるこのような批判機能の欠如は、厳密な方法論の不在に起因していると思われる。方法論的な反省がなければ、どのような視点（西洋中心主義やその反動としての西洋批判など）からでも、いかなる素材（非西洋的な諸文化、諸伝統）でも自由に比較可能である。そのような作業が無意味な

のではなく、それは確かに新たな発見をもたらすかもしれないが、それによって結局何が明らかになったのかは不明であろう。歴史的・経験的比較の持つこのような傾向に対して、マゾン・ウルセルは、方法論的な自覚を持って「類比」による構造的な比較を提唱し、今日理解されている「比較哲学」の基礎を築いた。⁽¹⁾「比較哲学 (Philosophie comparée)」という言葉は、一九二〇年代の初めに彼がその博士論文において初めて使用したものだと言われている。しかし、その超歴史的な志向にもかかわらず、本論で主な参照項とするアンリ・コルバンが言うように、彼の試みもお歴史主義、すなわち「年代的継起と歴史的因果性に支配された哲学の歴史という唯一の視点」⁽²⁾を免れてはいない。その点を以下で考えてみる。

「類比」の方法は、二つの文化対象（哲学であれ宗教であれ）を、それらの内容を捨象し、関係（形式）だけを比較するものである。それは

$$A/B = Y/Z$$

と表現される。例えば、

ソクラテス／ギリシャのソフィスト || 孔子／中国のソフィスト⁽³⁾

これ自体は、歴史的・経験的なものから、それらに共通する超歴史的な関係のみを方法的に抽出することによって、内容の差異についての先入見や方法的恣意に左右されない普遍的な学識の方法として一応評価されるであろう。しかしその一方で彼が固執するのが、比較哲学の実証性である。つまり、恣意

性をできる限り排除するために、比較の際に用いられる資料の歴史的客観性が徹底的に確立されねばならないのである。比較哲学における彼の目論見の一つは、一つの文化（西洋哲学）への閉鎖的限定に必然的に伴う独断を、他文化（東洋哲学）の客観的な資料に基づいた実証的な比較によって訂正することであり、その究極的な目的は、真に客観的な哲学を構築することなのである。

これは、そもそもマソン・ウルセルの「比較哲学」の目的が、東洋の諸伝統「そのもの」の理解にあるのではなく、異文化との比較を媒介として、彼の前世代のヘーゲルや、同時代のベルクソンなどの恣意的で独断的な（と彼が考える）哲学に対して、実証科学をモデルとした真に実証的で客観的な哲学を打ち立てるといふ、もっぱら西洋哲学の内部での問題であったことを意味している。そしてこの西洋的な認識においては精神と歴史の二元論が大前提となっており、ここでは比較哲学とは様々な異文化の宗教や哲学の歴史的資料という経験的多様性の中に、一なる精神が「類比」という形式的・アプリアリオリな方法によって同一性を認識し、客観的真理に向かって行くという典型的な表象知である。

しかしこのような方法では、資料の中に現れているインドやイスラームなど東洋の形而上学は学の対象として表象され、客観的認識（西洋的表象知）の拡大に役立ちあはしても、「そのもの」として、その「現前」において経験されることはなく、ま

して解釈者そのものを変容させることなどはありえない。しかし本当は、この変容こそが東洋形而上学の唯一の目的なのである。

この、歴史の実証主義と西洋中心主義に支配された古典的な比較哲学（「実証哲学」という意味での *Philosophie positive*）の構想に対して、コルバンは、現象学の方法を使用することによって比較哲学の意味と機能を根本から変容させようとするものである（「肯定哲学」としての *Philosophie positive*）。それは、資料の歴史的ではなく現象学的読解によって東洋形而上学（彼にとっては主にイスラーム神秘主義）の経験を、表象するのではなく「現前させる」ことであり、それによって西洋の閉域を突破することである。

二 現象学の方法

マソン・ウルセルの古典的な比較哲学に対して、その先入見をできる限り解除した比較を行うためにふさわしいのは、「事象そのもの」に密着する現象学の方法であろう。以下では、コルバンによるマソン・ウルセル批判の試みを手引きにして考えてみる。

コルバンによれば、現象学的方法には、フッサール、ハイデガーに従って二つの意味がある⁴。

それはまずフッサールの「本質直観」であり、歴史的比較に対して、文化（宗教、哲学）の多様な歴史的形態を通して普遍

的本質構造を直観的につかむものである。この「本質」は、後に述べるように、還元の深化の中で「象徴的元型」へと姿を変えてゆく^⑤。

さらに、コルバンがハイデガーから継承した現象学の理念とは、①「現前」、②「現象を救うこと」、③「隠れたものの開示」からなる。

①「現前」とは、フッサールにおいてと同じくハイデガーにおいても、「事象そのもの」を、それに外的な媒介を排して直接（現象学的な意味で）「主観的に」体験することであり、

②「現象の救済」は、ハイデガーが「存在と時間」で提起したように、現象を「己を示すもの、顕なもの、そして、その現れの中で、その現れのもとに同時に隠れたままにとどまることによつてしかその現れの中で己を開示することができない何かを示すもの」として、現れるがままに委ねることである。この定義によつて現象概念は、フッサールにおける志向性の呪縛を逃れて、「存在」にまで拡大される。

③そしてその救済は「隠れたもの（存在）を開示すること（現前させ、救い出すこと）」に他ならず、この開示が、後に見るように、コルバンにおいてはハイデガーの哲学的解釈学からイースラム神秘主義の霊的解釈学（「ターウィル」）へと移行させられる。

では、真に歴史主義と西洋中心主義を乗り越えるのはどのような現象学であるか。それを、まずフッサールとハイデガー

の現象学の核となつていられると思われ体制を見ることによつて考えてみる。

1 フッサールの現象学

フッサール現象学の基本的な構想は、「事象そのもの」に接近するべく、還元をトータルに遂行することによつて理論的な先入見を解除し、自然的態度において忘却されていた主観的に与えられた現象を救い出すことにある。この理念を徹底することによつて、例えばハイデガーにおいては、もっぱら存在者の世界に目を奪われていた（とハイデガーが考える）フッサール自身の先入見も解除して「存在」経験が可能になり、また比較哲学においては、資料に記録された内容を理解してそれらを類比的に比較する、という客観的な操作ではなく、その内容を解釈する者に現前させ、そこで救われる現象を体験させるといふ、いわば「主観的」な経験が可能になる。

しかし、繰り返し指摘されてきたように、フッサールの現象学ではこの現象学の理念と彼の実際の分析の間に齟齬があり、それは、フッサールが、非（もしくは先）現象学的な先入見になお暗黙のうちにとらわれていたためである。完全な還元が理念にとどまり、不可能であることが、分析の中で次第に明らかになるのである。

ではその先入見とはいかなるものか。それが、「還元によつて顕わになる経験次元（超越論的主観性）を志向性（〜）にいつての意識」が構成（現象化）する」という現象学の根本体

制に他ならない。

もちろん、フッサールがいかに「主観性」に固執しようと、それは体験に還元された「超越論的主観性」（還元された、地平的に経験されるという意味で「主観的」な現象領野）であって、主観と客観、精神と物質が具体的に区別されるわけではない。しかしその経験の只中に志向性の本質（ \sim についての意識）としてなお残る二元論の残滓が、「空虚志向」とその「直観的充実」という新たな（還元された）二元論である。そこでは、あらゆる経験が否定性（空虚）を介して行われる。それはまた、いかなる経験も一つのパースペクティブからのみ可能だ（射影する）という地平構造である。ある対象についての意識が「まだ」その対象そのものを捉えて「いない」、地平に媒介されないような世界経験はありえないという否定性が、単に人間の能力の有限性ではなく、まさしく「事象そのもの」の構造だというのがフッサールの一貫した考えである（フッサールは、「神にとってさえ世界は射影する」と言っている）。そしてこの否定性の直観による充実が理性の目的論を形成し、そのプロセスが歴史なのである。

この根源的否定性は、経験のさらに根本において、時間性の構成（現象）にすでに介入している。空間内の知覚を形成する地平の否定性に先立って、経験一般の地平を構成する「生ける現在」の分析は、少なくとも一九〇五年の時点では、原印象の原贈与（原湧出・原産出）が根源的に空虚地平の否定性に媒介

されてのみ可能であることを示している。しかしこれも、事象にはその外部からしか接近できないという非現象学的な二元論の先入見に由来するものではないか。実際、フッサールのこの内的時間意識の分析に対するミシェル・アンリの分析は、原印象が、いかなる地平的否定性も介入する以前に、その全き肯定性において自己顕現することが可能であることを示している。⁽⁶⁾

2 ハイデガーの現象学

フッサールの現象学の方法は、その後、新たな諸現象に直面し、それにふさわしい還元を遂行するに依じて多様な経験に拡大されてゆくが、その中には否定性をもはや含まないように見える経験も含まれている。しかし、その分析が成功しているかどうかここでは問わないが、彼の現象学はその根本的なモデルとしてはあくまでも対象知（知覚）に定位するものであり、その限りで地平的否定性に媒介されざるをえないものであるように思われる。

少なくともハイデガーは、世界から「存在」へと還元を深めるに当たって、この（存在という）「事象そのもの」をその外部から無理やり現れさせ、それによって仮象へと偽装してしまふ志向性の否定性から、存在が「おのずから顕になる」現象化の原理として、地平の否定性よりもはるかに深い「事象そのもの」としての否定性、すなわち無へと移行する。そしてこの無は、まさしく存在の現れ（ヴェール）に他ならない。無が存在の対立概念ではなく、存在自体がそのまま無として、あるい

は無を通して現れることによって、存在がいれば存在論的差異として自己媒介し、かくして「おのずから」顕になることができるのであり、それこそが真の現象（ファイノメノン）であるというのが（少なくとも『存在と時間』における）ハイデガー現象学の基本構想である。

ここで問題なのは、次元が変化しているとはいえ、現象化原理として新たに否定性（無）が登場したことである。もちろん、存在の現れ（「ヴェール」）としての無は、地平的否定性のような相対的な、もしくは（メルロ＝ポンティの意味で）可逆的な否定ではなく、存在者の世界である地平世界全体のトータルな否定である。このラディカルな否定をハイデガーは、メルロ＝ポンティの「可逆性」のように地平的否定性の只中に、それと重ねて読み取るのではなく、存在者の全体がそこに滑り落ちる、あるいはそこに浮かぶような絶対的否定性の無として、すなわち存在論的差異として経験しようとするのである。

これは果たして真の事象そのものの現れ、現象学の理念の実現であろうか。否定性は、地平から存在論的差異へと深化させられたとはいえ、やはり「事象そのもの」ではなく、そこから「ずれ」であり、したがってその「外からの」現象化ではないのか。これに対して、存在論的「差異（ずれ）」を、もはやその背後に遡りえない究極の事象（存在＝事象そのもの）とするハイデガーからすれば、この「ずれ」こそが事象そのものなのだということになるだろう。しかし、本論の考えからすれば、

これは肯定性の背後に構造的に常に—実体化されていないとはいえ—否定性を見る執拗な二元論的先入見であるように見える。これは、レヴィナスが提起した「存在論は根源的か？」という問い、存在しない現象は考えられないのか、要するにポジティブな現象として「神は存在するのか」という本質的な問いにつながってゆくものである。

果たして存在論的差異（無）という否定がその背後に（もしくは手前に）遡りえない事態なのか。それをほみ出す現象＝経験は「ない」のか。つまり、「存在者と存在（無）」の二元論、というよりも差異には収まらない、その「中間」の第三の経験次元はないのか。そしてそれは、もはやいかなる否定性にも媒介されることのない、純粹肯定性からなる現象性であり、ここに至って「事象そのもの」に向かう現象学の理念が実現されるのではないか。これが次に問うべき問いである。

三 コルバンの現象学

このように、フッサール、ハイデガーいずれの現象学にも共通している問題は、現象化の原理が「否定性」であることである。彼らにおいて現象学、すなわち「隠れたものの開示」における、還元の本に顕になる「現前」は本質的に否定性（地平及び存在論的差異）によって条件づけられており、否定性を媒介しないで現れる「肯定的」現象はすべて仮象とされる。その限界によって、自然的態度における隠蔽から「救われる現象」の

タイプと範囲もおのずから限界づけられている。例えばレヴィナスの現象学は、まさしく、他者の「顔」という肯定的現象を提示することによって、志向性及び存在論的差異に媒介される現象性の限界から「存在に感染されていない神」を他者の現象として救済する試みであった。

コルバンの現象学は、私の考えでは、イスラーム神秘主義を手引きとすることで、レヴィナスと同じくセム的一神教の神経験からして否定的現象学の限界を突破し、肯定的現象学からなる一つの次元全体を救い出そうとするものである。そしてそれは、(地理的・歴史的な意味での)西洋から東方(東洋、オリエント)への単なる風土の移行もしくは拡大(オリエンタリズムⅡ西洋中心主義)ではなく、またマソン・ウルセルがやったように、比較哲学のための資料を(これも地理的・歴史的・経験的な意味での)東方(東洋)にまで範囲を拡大して求めることでもなく、還元の徹底化による「事象そのもの(神)」へのさらなる接近、それによる現象学の理念の実現に向けた前進なのである(そしてこの「事象そのもの」がまさしく、コルバンにとって超歴史的な意味での「東洋」である)。すなわちそれは地平的拡大ではなく垂直の深化である。そしてそれによって開示される現象性は、レヴィナスのように倫理的経験に限定されることもなく、普遍的なものである。

そのような現象性がいかなる否定性も含まないのは、ここで問題になっているのが一神教における神の唯一性だからであ

る。それは、志向性や存在論的差異といった外的な媒介を現れる条件とせず、その一性を分断するいかなる否定性も含まない唯一の神の純然たる「自己顕現」でなければならず、それは、神の肯定性だけからなる徹底した内在においてのみ可能である。言い換えれば、この現象性は「一であることそのことが、それを否定されることなく(無に媒介されることなく)即多として現れること」、華嚴の言葉を使うなら「一即多」、「一即一切」でなければならぬ。ここでは、フツサールの志向性、ハイデガーの存在におけるように、何らかの「差異(無・否定)」が存在者の同一性を形成するのではなく、一には厳密にいかなる差異も無もない。そしてそれが、ハイデガーにはトータルに見過ごされていた現象の次元の現象性として現れるのである。

このような徹底化された現象学を、コルバンは『存在と時間』を参照して「隠れたものの開示」と呼んでいるが、それを意図的に“*kashf al-mahjub*”とアラビア語で表現している。究極の現象学は、コルバンの考えでは、セム系の言語に根づいた東方(東洋、オリエント)の一神教の伝統にこそあるのである。彼の『存在と時間』への書き込みがすべてアラビア語でなされていたという事実は大変示唆的である。⁷⁾

言語が経験(現象)のあり方を根本的に規定する以上、このアラビア語の表現には重大な意味がある。つまり、存在から神への還元的移行(もしくは「上昇」)は、ハイデガーやコルバンの考えに従えば、それら(存在と神)がそこに宿る、もしくは

はそれらが不可避の媒介とする言語の差異に根本的に規定されているということである。すなわち、その相違によって、それぞれの「隠れ」とそれにおいて開示される「現れ」の様態が決定的に変わってくるのである。以下の議論を先取りして言うなら、コルバンの「隠れたものの開示」は、ハイデガーにおいてよりもさらに言語（解釈学）に密接に関わっており（というよりも、彼にとつて現象学は解釈学と同一である）、その解釈学は、アラビア語というセム系の言語の特性に全面的に根づいている。その特性とは、①まず第一に、セム的一神教の言語が、神自身の内的な自己顕現（神顕現 theophanie）、自己分節化であり、したがって神の「象徴」であるという点である。②そして第二に、世界はこの言語を「元型」として無から創造されたという点である。すなわち、神の自己分節としての言語の発生自体には無（否定）は介入しない。無は、それに基づく天地創造において初めて現れる。言語自体は、神の象徴かつ世界の元型として、これから見るように、一なる光の無礙な遊動なのである。

これはさらにどのような経験なのか、コルバンがそこに新たな現象学を読み取るイスラーム神秘主義の神経線に即して見てゆく。

四 イブン・アラビーの創造的想像力

コルバンは、その現象学のモデルとして、イスラーム神秘主

義の中でも特にアンダルシア出身のスーフィ、イブン・アラビーの「スーフイズムと、イランのシリア派神秘主義者スフラワルデーの「東方照明哲学（東洋哲学）」を参照しているが、ここでは比較的明快なイブン・アラビーの「創造的想像力」論を主に手引きとする。⁸⁾

1 神顕現としての「第一の創造」

イブン・アラビーは、そのヴィジヨンの物語（*Teivisionnaire*）において、多くのグノーシス主義者と同様、神は無から天地を創造する「以前」に、自己の内部で「最初の（第一の）創造」を行ったとする。彼の神智学は、もっぱらこの「世界創造以前の神の内部」の世界をフィールドとし、それを象徴的に物語るものである。

その物語によれば、この第一の創造は、神がその「孤独の悲しみ」を癒すために自分自身を振り返り（反省・反射）、自分（一）の内部で自分を（他・多として）映したものである。つまりこの最初の振り返りにおいて、一なる神の中に「見る神」と「見られる神」が分裂し、多様性が初めて生じたのである。

しかし、「神が他・多となって現れる」と言っても、ここではまだ「神の外部（無から創造される天地・被造界）」は創造されていないのだから、それは、神に外的な原理（時間・空間）によって多様化されるような厳密な意味での「神の他者」ではない。ということは、神は自己の「内部に」、「自己に留まりながら自己とは異なるもの」を創造したことになる。この一見逆

説的な出来事は、例えば「神という母胎が子を孕んだ・産んだ」というタントラの産出の論理で語ることもできるが、イブン・アラビーはそれを「一なる自己を多様な鏡に映した」という映像の論理で語るのである。すなわち、第一の創造とは「神顕現 (theophanic)」としての創造に他ならない。

そして、イブン・アラビーの語る物語においては、この鏡こそが人間、しかも「無からなる被造界」にまだ落とされる以前の「天使的人間」なのであり、その機能はひたすら、現世における認識能力である意識や理性の根底で「魂・心」の「創造的想像力」によって一なる神をその内側から、そのまま映し出すことである。すなわち、神は自己を一なるままに多様な現象として、つまり「一即多」として見、かくして「孤独の悲しみ」を癒すために、その媒介として人間を創造したのである。続いて起こった第二の「天地創造」によって、人間は神の内部からその外部の、無から創造された現世に落とされ、そこで時間や空間、歴史といった否定性に支配されるに至るが、それでも己になお備わる「魂・心」創造的想像力」を通してかろうじてこの神の内的映像の世界に接近することができるのである。

神の内部に映されるこの映像世界は、これも(仏教も含めて)数多くのグノーシス的思惟に共通して用いられる光のメタファを用いて語られるが、それは二つの段階からなる。①まず第一に、一なる光が無数の鏡に己を映すことによって多様な光線に分裂し、②さらにそれらの鏡同士が相互に映し合っ

た映像世界を作り出してゆく。この事態は、井筒俊彦が構造的に比較しているように、イブン・アラビーや華厳仏教、さらにはユダヤ神秘主義カバラにも共通して見られるものであり、ハイダル・アーモリーや華厳に見られる灯明の図やマンダラ、あるいはその垂直のバージョンとしてのセフィロート図に、井筒の言う元型イマジユとして典型的に表現されている。

2 中間イマジナル界

この、一なる神が無数の鏡に映って作り出す映像世界こそが、未だいかなる物質性(現象学的には地平)によっても動きを止められることなく無礙に漂う透明な光の現れとして、現象学の究極のフィールドであろう。そしてそれこそ、コルバンがスフラワルデーの「アラム・アル・ミサール (alam al-mithal) (井筒の訳では「形象的相似の世界)」を“mundus imaginis”というラテン語に翻訳し、さらに「イマジナル (imaginal)」という造語や「想像界 (monde imaginal)」、「中間界 (monde intermédiaire)」とつけた表現を用いてフランス語に移そうとした純粹映像の世界である。

この世界は自律したイマジユ(それも現世的な感性的イマジユではなく元型イマジユ)の世界であり、他の認識能力から独立した完全な存在論的身分を持つ。それは、多くの場合近代的二元論の先入見ゆえに誤解されるように、単なる空想(イマジネール)や、感性と悟性を媒介する図式機能ではない。この、想像力の本来の形而上学的機能からの追放・墮落・蔑視

は、①イスラームにおいてはアヴェロエスのアリストテレス主義に淵源する、想像力の媒介機能を否定した「神(存在≡肯定)と被造界(無≡否定)」の二元論に基づく神学により、②また西洋においてはラテン・アヴェロエス主義と精神と物質の近代二元論の先入見によって生じたものであるが、これらのいずれも、それぞれ「第一の創造」、「精神と物質の中間世界」としての創造的想像力を否定することにより、この世界の实在性を喪失して表象の世界にこもるのである。

3 新たな還元と象徴の現象学／解釈学

コルバンがイブン・アラビーをはじめとするイスラーム神智学から練り上げた新たな、徹底化された還元とは、まさしく、フッサール、ハイデガーに至るまで西洋哲学を支配するこのような想像力の否定もしくは切り詰めによって形成された非实在的な表象の世界を主観性のメタノエシス的な深層へと還元し、それによって、実在そのものの自己顕現である元型イマージュのみからなる中間界イマジナルへと深化もしくは上昇し、帰歸することに他ならない。したがってこの新たな現象学においては、

- ①「現前」は、もはやいかなる否定も(その条件として)含まない、純粹肯定からなる「超現前」ともいうべきものとなり、
- ②そのようなものとして、二元論によって覆い隠されてきた「中間界イマジナル」の現象の全体が忘却から「救い出される」。
- ③それに応じて「隠れたものの開示」も、ハイデガーにおける

ものからその様態を変容させる。

すなわち、ハイデガーでは、「隠れたものの開示(現れ)」、あるいは「現れ(存在者)の隠れ(存在)」とは「存在論的差異」に他ならず、存在が無として存在者の全体から隠れることで存在者が現れる、もしくは存在者の世界全体が無の中に漂っているという事態である。つまり、「隠れたもの(の)開示(現れ)」(あるいは「現れ(存在者)の(の)隠れ(存在)」という時、この(の)はラディカルな(つまり存在者の世界全体の)否定に他ならない。

これに対してコルバンの現象学においては、「隠れたもの(の)開示」の(の)は、「隠れたもの」とその「開示」とが、否定を介することなく、完全に「同じ」であることを示すものであり、いわば「即」を意味している。上に見たように、物質性なき光の相互反照からなるイマジナル界においては「隠れたもの」はその「開示」に対してその否定として隠れるのではなく、両者は完全に透明だからである。

このような、「隠れ」と「現象」を「即」で結ぶ関係、隠れた神の内的自己顕現が「象徴」であり、コルバン・イブン・アラビーの還元は、まさしく世界全体を神の象徴に変容させることに他ならない。象徴は、①一方では、神・一者が垂直に(すなわち内的に)自己顕現したものであり、②他方で、被造物の世界から見ればその元型として、まさしく神と世界の中間・媒介として機能する。イブン・アラビーの言い方をすれば、神の

内部で第一に創造される、すなわち神自身が自己分節化したものが象徴であり、それを元型として第二に被造物の世界が創造されるのである。

このような還元された象徴界の経験のモデルがイスラーム神祕主義、とりわけシーア派における神の象徴としての聖典解釈学（ターウィル＝内的解釈学）である。それは、聖典テクストを、単なる記号からなるテクストとして読むのではなく、この世界（被造界）から神の内部の中間界に還元・上昇させ、もしくは回帰させることによって、記号的で文字通りの意味作用から、それが本来持つ象徴的で元型的な、無限の潜在性を秘めた意味作用へと取り戻す。ここでは、象徴的元型的潜在性としての聖典は解釈されることで一旦隠れたものから「ザール（外的な・現れた・顕教的な意味）」となり、その限りで潜在性を失って特定の意味に限定されるが、まさにその開示において（即）潜在性へと引き戻され、さらに新たな解釈を可能にする。それが「パーティン（内的な・隠れた・秘教的な意味）」である。それは、象徴の解釈を通した同じ一つの神の自己顕現として、常に新たな意味を創出する創造的な解釈学なのである。

結論 形而上学としての比較哲学

この「隠れたものの開示」（現象学）としてのターウィル解釈学こそ、まさしく、コルバンと井筒がその元型的比較哲学において採用する方法である。彼らは資料テクストを解釈する

が、それは歴史的な解釈―それは歴史を唯一のエレメントとする以上、歴史に現れた「外的な意味（ザール）」しか明らかにできない―ではなく、そのテクストの「内的意味（パーティン）」を探る。それは、歴史の地平とその意味作用をエポケーしてテクストを一者の象徴たる元型へと還元し、元型の解釈学を行うことである。

このような形而上学的背景を前提にして見るなら、歴史的比較の立場から常に批判の対象となる井筒俊彦の「構造的比較」は、東洋思想の経験的な諸伝統からそれらに共通するパターンを恣意的に抽出したのではなく（それはマソン・ウルセルが行ったことである）、逆方向に、経験的諸伝統がその歴史の中への多様な顕在化であるような潜在的元型へと還元的に「戻る」こと、「回帰すること」である。要するに、これらの、下方から見れば「元型」であるものが、上方から見れば神・一者の「象徴」であることを見落としてはならないのである。

注意すべきことは、このような象徴の比較哲学においては、解釈の対象であるイスラーム神智学の神経験そのものがまさしくその解釈の方法となっていることである。つまり、この解釈は、解釈者自らが一なる神の内に入り、その鏡となってそれを内側から映すことに他ならない。ここでは事象と方法が一致している。この一致はまさしく形而上学が最終的に求めるものであり、ヘーゲルが到達したと信じたものである。しかし、ヘーゲルが、神がその外部の、人間を主人公とする歴史を媒介とし

て、すなわち「精神」として自己回帰することを「絶対知」の実現として構想するのに対して、イスラーム神智学の形而上学はあくまでも神の内部で、すなわち歴史に先立って、ヘーゲルが見損なっていた中間イマジナル界をもつばら舞台として行われる。それゆえに、一方で、神の内的自己知(自己回帰)という意味での「絶対知」が獲得されるとともに、他方ではこの「絶対知」は、神の内部で(より正確には神そのものとして)実現されるといふまさに同じ理由で、決して「完結=完成」することがない。ターウィル解釈学における「隠れたものの開示」は、隠れが開示される現れと厳密に「同じもの」であるがゆえに(開示そのものがまさしく隠れであるゆえに)、完成することはない。そしてその未完結性(無限性)は、当然、フッサールの「志向性の目的論」に見られるような歴史の中での地平的な「終わらなさ(無限性)」でもない。

これが、あらゆる実体性を純粹現象性に還元したものととして、本論で「徹底化された現象学」と呼んできたものである。そして、純粹映像(元型的象徴)へと還元されることで、一者・神はその自己顕現としての多者との間にもはや何ら妨げを持つことなく、それを介して真の意味で自己回帰する。この「即」を介した自己回帰が現象学的に徹底された「形而上学」であり、そしてこれらの多様な自己顕現(象徴的元型)が相互に交錯し合うことがまさしく「比較哲学」なのである。そしてこれこそが、多様な伝統の間を無礙に横断する、一見恣意的で強引に見

える井筒やコルバンの比較哲学が、単なる恣意ではなく、神とその象徴・元型を通して経験する形而上学的現象学の実践そのものである理由なのである。

- (1) Paul Masson-Oursel: *La philosophie comparée*. Alcan, Paris 1923. (Traduit en anglais comme: *Comparative Philosophy*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd, London 1926.) (邦訳『マッサン・ウセル比較哲学』(小林忠秀訳、末木剛博監修、一九九七年))
 - (2) Henry Corbin: *Philosophie iranienne et philosophie comparée*. Bucher/Chastel, Paris, pp.21-34 を参照。
 - (3) Masson-Oursel: *op. cit.*, pp.49-50 (traduction anglaise).
 - (4) 以下、Henry Corbin 前掲箇所を参照。
 - (5) その一つの典型的な例を、コルバンの友人である井筒俊彦の『意識と本質』(一九八三年)に見ることができろ。
 - (6) Michel Henry: *Phénoménologie matérielle*. PUF, Paris, 1990. 1. *Phénoménologie hyélique et phénoménologie matérielle*. を参照。なお、フッサールは、一九一七年から一九一八年に行っていたいわゆる「スノウ草稿」における時間意識の新たな分析において、さらに還元を徹底させることによって、原印象の自己贈与自体が過去把持に先立つ志向的構造を持つことを突き止めているが、この点にはここでは立ち入らな。
 - (7) Henry Corbin: *op. cit.*, p.23.
 - (8) 以下、Henry Corbin: *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*. Zeme édition, Aubier, Paris. を参照。
- (ながい・しん、現象学・神秘主義、東洋大学教授)