

東洋哲学とは何か

齋藤慶典／安藤礼二／山崎達也

※東洋哲学研究所では、慶應義塾大学教授の齋藤慶典氏と文芸評論家で多摩美術大学教授の安藤礼二氏を招き、オンライン特別てい談「東洋哲学とは何か」を行なった（二〇二一年七月三十一日）。進行は当研究所の山崎達也研究員が担当した。本号では、その内容を一部編集して掲載する。

本てい談の意義

山崎 本日は、お忙しいところ、ご参加いただきありがとうございます。本日のてい談のテーマは、「東洋哲学とは何か」ということですが、これは意外に直接

的に問われたことがありません。東洋哲学研究所は明
年創立六十周年を迎えるわけですから、当研究所
においても「東洋哲学とは何か」というテーマについ
ては話されてきませんでした。そこでまず、本てい談
の意義を、僕からひとこと話させていただきます。

これまで、東洋哲学というと、西洋に対する東洋と
いうかたちで地理的限定を受けてきました。つまり、
インド・中国・日本における仏教・道教・儒教あるい
は日本思想というかたちで、東洋において発生した精
神的営為として理解されてきたと思います。我々は、

そこに無批判に、無反省のうちに安住してきたのではないでしようか。そこに井筒俊彦（一九一四—一九三三）が登場してきて、東洋という地理的限定を外したことに非常に意義があると思います。一九四九年に刊行された『神秘哲学』において、ギリシア以東、つまりイスラームやロシアも含めて、大きく「東洋」という意味の枠を広げました。これが、井筒哲学の非常に特徴的なところではないかと思うわけです。井筒は、哲学的思惟の創造的原点として「東洋」哲学を位置づけました。彼は、自分自身の仕事を、新たな哲学の創造であると言っています。その井筒による「東洋」哲学の基礎となるのが、共時的構造化です。

僕は、ここに疑問をもつわけです。共時的と言ったとき、歴史性が捨象されているのではないか。同時に、それは政治性の捨象ではないか。その辺りについて、安藤さんに松本耿郎さんの『イスラーム政治神学・ワラーヤとウィラーヤ』をご紹介いただきました。また、安藤さんご自身が、岩波新書から出される『高論「『靈性』の革命」』（『死者と靈性——近代を問

直す』所収）の中で論じられています。また、斎藤さんの『「東洋」哲学の根本問題 あるいは井筒俊彦』（以下『「東洋」哲学の根本問題』と略記）にある「無」の共同体あるいは「死」の共同体の検討においても政治性の問題が出てきます。松本耿郎さんの考え方、つまりイブン・アラビー（一一六五—一二四〇）の存在一性論の中に政治性が繰り込まれているという考え方と斎藤さんの政治性というのは微妙に違うところがあって、そこも大変興味深い議論になる点だと思えます。

このてい談のもう一つの意義は、井筒哲学の批判と再解釈を通して、斎藤さんの言葉で言うなら（いま・ここで＝現に）生きている我々の知によって、新たな哲学を構築する契機とすることです。このてい談が、エポックを画するものになることを期待しています。僕は、この期待は実現すると思っています。我々が（いま・ここで＝現に）存在しているということ、これは歴史的事実存という言葉で表現できると思います。井筒は、一九九三年に亡くなっています。その後に、我々は東日本大震災を経験していますし、現在におい

No Image

てい談の様子。右上から時計回りに慶應義塾大学の斎藤教授、多摩美術大学の安藤教授、東洋哲学研究所の山崎研究員

てコロナ禍の中にあります。人間の存在とか世界のあり方、国家のあり方、そういうものが、問われています。安藤さんの『大拙』を読ませていただきましたが、そこに「戦争と霊性」という章があります。西田幾多郎（一八七〇―一九四五）が一九四五年六月に亡くなって、その哲学が鈴木大拙（一八七〇―一九六六）に引き継がれたわけですが、「絶対矛盾的自己同一」から「即非の論理」への経過が非常に詳細に書かれています、とても勉強になりました。そこでは、国家であるとか、私と世界を媒介する「即」の関係が問題になっています。井筒が亡くなった後、我々はいろいろなことを経験して現在に至っています。そこで、井筒を再解釈することによって、新たな哲学的営為がどうかたちで生まれてくるのか、そういうことを考える契機になればいいなと思っています。

そこで、斎藤さんからご提案があったのですが、それぞれの著書についての読後感を話していただいて、このてい談の導入部にできればと思っています。それでは、まず安藤さんから斎藤さんの『東洋』哲学の

根本問題』を読んだ感想をお聞かせ願えたらと思います。よろしく願います。

著書の読後感…てい談のテーマ設定

安藤 本日はよろしく願います。山崎さんに問題提起をしていただきましたけれども、まさにその通りだと思います。近代には二重性にして両義性がありまして、我々は近代が可能にしてくれた地平を生きていると同時に、そこはまた非常に息苦しいところであり、なんとか逃れ出たいとも思っている。近代を乗り越えていきたいと願っている。そうすると、どうしても近代を肯定しながらも否定することになります。この地点に、強烈な暴力性を孕んでしまう可能性が大きくあるのかなと考えています。

もう一つは、いままで不問に付されてきたところなのですが、井筒俊彦を考えると、山崎さんがおっしゃったように、政治性を抜かすことはできないと思います。井筒は、大川周明への協力というかたちで、大東亜共栄圏構想に参画していますよね。しか

も、かなり意識的かつ積極的に参画している。近年の資料の発掘でその辺りの詳細が明らかにされつつあります。おそらく、私が考えるところ、アジア主義的な共同体への希望を終生抱き続けていたという点において、戦前から戦後にかけて、井筒にとって転向はないと思います。井筒思想の一番の原点にある預言者性への探求などには、近代的な宿痾である国民国家を乗り越えていくためのヒントが秘められており、正の側面から捉えることも十分に可能だとは思いますが。しかし、天皇制ファシズムに呑み込まれ、それをより純化したうえで激化し、アジア全土に強烈な破滅をもたらすというような負の側面もまた色濃くあったのではないでしょうか。そういった意味で、井筒は大変危険な思想家だと思えます。とはいえ、私は、井筒を全面的に否定しているわけではありません。世界的な経済優先のために、我々の生存が危機を迎えています。そういった資本主義的グローバリズムをどうやって乗り越えていくのかを考える際に、井筒俊彦の思想は一つの可能性を開いてくれるはずです。ただ、井筒は語学の

天才ですので、この人の書いたものを批判的に解釈していくのは、なかなか難しい。どうしても、その知識に圧倒されてしまいます。しかしながら、そこで、井筒のように普遍性を求めていく方向だけが正解なのか

というと、そうではないはず。普遍性をのみ求めるという危険性もきわめて大きいと思います。とくに、本日の大きなテーマになってくるイスラームの存在一性論は、井筒が読み解いたところでは、華厳にも通じています。鈴木大拙と西田幾多郎は、やはり戦時下において、個別の言語、個別の文化を超えた新たなネットワークを可能にするものとして華厳を取り上げます。しかし、その際に華厳は、明らかに帝国の理論にもなっていくわけです。井筒にとつての存在一性論も、もしかしたらそういう側面を孕んでいたのではないかと。「存在」という唯一の根源的なものから、森羅万象あらゆるものが生まれてくるという考え方は、何よりも「存在」だけが重視されてしまいます。そこでは、「存在」から生まれ出てくるはずの個別性が軽視されてしまいます。どうしても、具体的ないまこ

こにある私たちというものが捨象されてしまう危険性があるのではないかと考えています。

斎藤さんの『「東洋」哲学の根本問題』は、井筒思想の内側から井筒思想自体を解体するはじめての著作になったのではないかとこの感想をもっています。井筒の「存在」へと求心的に向かつていく方向を、井筒に敵対する外側から厳しく批判する人は以前からかなりいました。現在では、もしかするとそちらの方が主流なのかもしれません。逆に言うと、井筒の影響圏、その内側からは無批判に賞賛され続けてきたとも言えます。井筒の名著といわれる『意識と本質』で提起された大きなテーマに、本質が先なのか「存在」が先なのかという議論があります。井筒の存在一性論への関心から読み解いていくと、明らかに唯一の「存在」から無数の本質をもった存在者が生まれてくるという考え方が根本にあります。そう読み解けます。斎藤さんは、そのような解釈の方向への根本的な疑問をこの本で提出されました。しかし、その提出のされ方は井筒の思想を完全に否定するわけではないのです。そうで

はなくて、井筒が簡単に通り過ぎてしまうところにあえて長く留まりながら、井筒のテキストの中から本質——本質というのとはかけがえのない、いま・ここにこの「私」を形作るものです——に「存在」が重なり合ってくる、そのことの方がこそが、つまりは「存在」よりも本質の方がこそが、実は重要なのだと述べられているのが、何よりもこの本のもつ新たな価値だと思います。斎藤さんのご本では、普遍的な存在が個別的な実存性（本質）に転換するのではなく、それらが一つに重なり合うのだ、個別性に普遍性が宿るその瞬間こそが最も重要なのだと明記されています。そして、いま・ここにある本質としての「私」、「此のもの性」について、ぎりぎりまで思考しなければならぬ、それが井筒思想を再生させることに繋がる。そのように読者を励ましてくれていると思います。私にとつて非常に示唆的な視座です。また、同時に、「此のもの性」が生起してくるのは、何よりも思考し得ないものにぶち当たったとき、本質と「存在」が軋みつつ一つに結ばれ合うようなとき、そこに「存在」が本

質を反復し、本質が「存在」を反復するという未曾有の事態が生み落とされ、それこそが「私」を可能にする。そう説かれていることにも感銘を受けました。根源的な「存在」から具体的な個物が流出してくるのではなくて、個物がやむにやまれず「存在」を反復せざるを得ないような、そのような瞬間に出合い、それを生きることの方がこそが重要なのだと指摘されています。普遍でも個物でもないという問題は、井筒とも親交があったジャック・デリダ (Jacques Derrida 一九三〇—二〇〇四) を介して、ユダヤ性でもギリシア性でもなくその間を彷徨さまようことという問題に接続されています。デリダと井筒がなぜ出会い、なぜ共振したのか。斎藤さんのご本を読みながら、その点がよりクリアになりました。井筒だけですと、どうしても「存在」や普遍に重きが置かれてしまいます。そうした井筒がなぜデリダと深い対話を交わすことが可能になったのか。「存在」でも本質でもなく、ギリシアでもユダヤでもなく、何よりもその間を彷徨うことこそが重要なのだ。必ずしも井筒自身が明言しているわけではあり

ませんが、明らかに井筒の中に秘められていたそのような側面に、齋藤さんはあらためて光をあててくれたように思いました。齋藤さんは外在的に井筒を批判しているわけではなくて、井筒自身の中に齋藤さん自身の立論に重なり合う部分を見出すかたちで、内在的な批評を貫徹されたのだと思います。

ただし、齋藤さんの井筒思想の読み解き方は、当然のことですが、私自身の読み解き方とは若干違うところがあります。この後、齋藤さんのほうからも疑問を提出していただけたと思いますので、私のほうからも、齋藤さんの読みに対して率直に疑問を提出させていただきます。まず、神秘体験についての批判に関して、です。齋藤さんは、このご本で、井筒が繰り返し述べる神秘体験を達人的な体験というかたちで捉えられていて、それを重視するのは哲学ではないとの批判を述べられています。とくに、井筒の『神秘哲学』において、プロティノス(Plotinos 一〇四―二六九)が見出してきた一者との合一の体験を特権視することを批判されています。私はある一部分までは完全に同意い

たしますが、しかし、そこにはまだ抜け落ちている重要な側面が残されているように思います。井筒はプロティノスの一者を徹底的に重視すると同時に、その一者に臨むための条件もまた徹底的に思考していると思うのです。一者との合一の条件として、井筒は、人間的な自我がまさにいまこの場で壊れること、つまり憑依を考えました。『神秘哲学』は、ディオニュソスから始まりプロティノスに終わるとというのが私の読みです。齋藤さんのご本では、このディオニュソスという問題が全く論じられていません。しかしながら、井筒は終生、ディオニュソスのものに惹かれ続けていたのは間違いないと思います。たとえば、井筒にとつてディオニュソスという概念は、齋藤さんもこのご本の中で言及されている、井筒が『ロシアの人間』で取り上げた大地性、何かがそこから生まれてくる大地性と密接に結びついています。井筒自身が、ロシアの人間とはディオニュソスの人間のことなのだと宣言してくれています。つまり、ディオニュソスという概念を論じないと、井筒思想を根本的に論じたことにはならないの

ではないかと私自身は思っています。私がやりたいこともまさに井筒の内在的な批評です。井筒を否定するのではなくて、その可能性をあらためて抽出する。しかし、その際に、私にとってはディオニュソス、あるいはディオニュソスの憑依と密接に結びついた預言者という存在が最も重要です。そして、ディオニュソスと預言者の両者がともに生み出されてくる憑依とはまさに神秘的な体験であり、その言葉を越えた体験こそが、やはり井筒思想の最も根底にあり、その起源になっているのではないかと考えています。井筒を論じるときに決して外すことのできない主題であるはずで
す。

もう一つは、意味の問題です。井筒の著作のうち、私自身で翻訳したいと思った一冊が『言語と呪術』です。井筒がそこで論じている呪術とは意味そのものの母胎となるようなものですが、その際に用いられている意味とは、単に言葉が意味しているものというわけではなくて、斎藤さんが『生命と自由——現象学、生命科学、そして形而上学』の中で展開されている生命

のようなもの、あるいは「私」の外側に具体的な物として存在していると同時に「私」そのものをそこから生み出している意味という主題です。意味とはまた物でもあります。あるいは、そこで「私」と物との区別が無化されてしまうような領域に生起するもの、それこそが井筒が言う意味であり、呪術であると考えています。私にとって、この意味の問題が、井筒思想を論じていくうえで大変大きなものとしてあります。私にとって、ディオニュソスの問題と意味の問題を切り離すことはできません。憑依が意味を可能にしているのです。そこからしか井筒のもつ二重性にして両義性は読み解けないのではないかと考えています。斎藤さんの内在的批評でも、井筒自身の中に二つの極を見出されています。私自身も井筒の中に二つの極を見出しています。たとえば、道元（二二〇〇―五三）と空海（七七四―八三五）、ライプニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz 一六四六―一七一六) とスピノザ (Baruch de Spinoza 一六三二―七七)、ディオニュソスと一者、普遍と個物、偶然と必然といった二項対立的な思考の起源

をどのように考えていけばよいのか、またそこからどのように未来を開いていけるのか、ぜひお話をうかがえればと思っています。私の感想は以上になります。

山崎 どうもありがとうございます。斎藤さんのほうからも読後感をお話しいただいて、その後にとまめて議論に入りたいと思います。では、斎藤さん、安藤さんの『大拙』と『折口信夫』についてどのような読後感をおもちになられたのか、お話を聞かせいただければと思います。

斎藤 最初に、安藤さんにお礼を申し上げなくてはなりません。私自身の井筒に対するスタンスを、非常に正確に表現してくださいました。井筒に対するスタンスを私と安藤さんが共有できていること、これを最初に確認でき、とても嬉しく思っています。今回、てい談させていただくにあたって、安藤さんのご本を集中的に読んで、実に面白かったですし、学ぶところが多かった。そこで、まず私自身がどうして井筒に関わるようになったかというところから始めて、そこから安藤さんの問題意識に至る筋道を簡単にお話しすること

で読後感としたいと思います。

私にとって、井筒は最初からそんなに親しい存在だったわけではありません。そこで、どうして私が井筒と出会ったのかというところから話を始めます。私自身は、学生時代以来、西洋哲学の現象学という二十世紀初頭に成立した哲学運動を専門に勉強してきました。この現象学の創始者は、エドムント・フッサール (Edmund Husserl 一八五九—一九三八) というドイツの哲学者です。このフッサールのもと、現象学は新しい現代哲学の動向として大いに注目を集めました。何と言ってもその後、フッサールの弟子であるマルティン・ハイデガー (Martin Heidegger 一八八九—一九七六) が、ある部分ではフッサールを引き継ぎつつ、ある部分ではフッサールから一歩踏み出して西洋の現代哲学の新しい方向を指し示しました。西洋の現代哲学を語るうえで、ハイデガーの名前を欠かすことはできません。私は、このハイデガーやフッサールをずっと勉強していました。その現象学の展開は、その後フランスにも大きな影響を与えまして、哲学者でいいいます

とサルトル (Jean Paul Sartre 一九〇五―八〇) —— サルトルには井筒さんも大いに注目していました——や『レ・タン・モデルヌ』という雑誌でサルトルの盟友として活躍したモーリス・メルロ＝ポンティ (Maurice Merleau-Ponty 一九〇八―六一) —— 『知覚の現象学』という重要な著作があります——がいます。また、その後の現象学の展開の中で、エマニュエル・レヴィナス (Emmanuel Levinas 一九〇六―九五) ですとかジャック・デリダ、この辺りを勉強していました。

他方で、井筒さんの名前はもちろん早くから知っていました。大学の先輩でもありますし、私自身の現象学の師匠である新田義弘 (一九二九―二〇二〇) 先生——残念ながら昨年お亡くなりになりました——が、ある時期、井筒さんと上田閑照 (一九二二―二〇一九) さんとお三方で定期的に勉強会を開いていらっしゃいました。そのお膳立てをされたのが、井筒さんの日本での活躍に多大な貢献をされた岩波書店の合庭惇さんです。合庭さんのお膳立てで、三先生が定期的な主に鎌倉で集まっていたらっしゃいました。私は新田

先生のところで現象学を勉強していましたので、しばしば「このあいだの研究会では、こんなことが話題になった」といった話を聞いていました。そういう意味で、間接的ではありますが、ほぼリアルタイムで井筒さんが何をやっているのかを聞いていたんですね。その新田先生のお話の端々から推して、どうも自分が考えていること、やりたいと思っていることと重なることを、自分とは違う「東洋」哲学という土俵でやっているのが井筒さんらしいということに、薄々気づきました。ただ、何しろ分野が違いますし、「東洋」哲学を本格的にやろうとしたら、それこそ語学の問題があります。サンスクリット語からアラビア語からペルシア語から中国語まで、やらなければとても太刀打ちできません。これはとてもかなわないということ、横目で見ながら敬遠していました。

ところが、あるきっかけで「現象学をやっているお前ならば井筒について何か言うことがあるはずだ」というふうにな水を向けられまして、私もおつちよこちよいなもんですから「そうかなあ」なんて思って、つい

ついその話に乗ってしまったのです。それが、慶應義塾大学出版会から井筒さんの新しい全集が出るタイミングでした。続々と、井筒の本が日本語で読めるようになってきました。その後、安藤さんもコミットされている井筒の重要な英文著作も、日本語で読めるようになりました。そういう意味で、日本で井筒研究をするには丁度いい時期だったんです。逆に言えば、それまでは英文著作が中心でしたから、なかなか井筒哲学の全体像が見えませんでした。それが見えてくる時期だったのですね。そんなことで井筒の哲学に向き合ってみましたら、自分がハイデガーやフッサールを通して考えてきたこととほとんど同じことを井筒が問題にしていることに気づきまして、本格的に取り組むようになりしました。そして、『「東洋」哲学の根本問題』で書きましたように、「東洋」というのは地理的な限定がかかっているように見えるけれども、井筒においてはそうではないことがよく分かりました。でも、井筒は「東洋」哲学という名前を手放しませんでした。その理由は、あとで安藤さんと議論したいのですが、

さつき安藤さんが問題提起された、神秘というものをどう捉えるかに関わります。哲学において神秘体験がどういう位置を占めるかというのは、重要な問題です。「東洋」哲学は、ここに密接に関わっています。話を元に戻しますと、井筒哲学は、数千年にわたって人類が哲学の名前で考えてきたこと——哲学という名前が西洋の専売特許だと言うならば、哲学と呼ばなくてもよいのですが——、我々人類が言葉を獲得して以来蓄積してきた思考の原型というか骨格というか、そういうものを問題にしています。それを現代のフッサールやハイデガーも問題にしていることが分かりまして、どんどん井筒哲学の中に入っていくことができるようになりました。

この間までは、ここまで止まりでした。しかし大変幸いなことに、このてい談のお話を山崎さんにいただいて、安藤さんのご著書に触れることができました。実は、自分の大学の先輩ということもあって、井筒との繋がりで気になっていた二人の学者が、折口信夫（一八八七—一九五三）と西脇順三郎（一八九四—

一九八二)でした。ただ、二人とも文学畑の人ですから、哲学をやっている自分からは少し疎遠で、気になりつつも、そこには入って行けませんでした。ところが、今回、『折口信夫』を拝読して、井筒の哲学と折口や西脇がやっていたことが一番本質的な部分でかなり太く繋がっていることが見えました。実に、面白かったです。折口は、最終的に万葉びと、つまり古代学まで遡ります。西脇も古代ギリシアが大好きであると同時に、マラルメ (Stéphane Mallarmé 一八四二—一九八) をはじめとする現代詩の中で言語の古層に向かい合っていました。それは、井筒が共時的構造化の操作を通じて取り出そうとした「ある」あるいは「存在」という事態——我々の現実の根本を構成している次元——をどう考えるかという問題だったわけです。折口や西脇においても問題になっていた「ある」とその最初の場面、エネルギーの塊である「ある」の闇の中から最初の言葉が発せられる次元を考える問題意識、これらが井筒と繋がっていることが安藤さんのご本を通じてはつきり私に見えてきましたので、大変示唆的

でした。しかも、折口や西脇は、世代的にちよつと遡る『大拙』で取り上げられた鈴木大拙、そして大拙の盟友である西田幾多郎——この二人も近代における日本の思考を考えるうえで外せない人物です——とも繋がっている。

同時に、大拙は南方熊楠 (一八六七—一九四一) と通底する問題意識をもっていて、その熊楠の流れから柳田國男 (一八七五—一九六二) が出てきた。その柳田に折口が学んだという筋がはつきり見えてきました。また、大拙や熊楠と並んで芸術の分野に岡倉天心 (一八六三—一九一三) がいて、岡倉も実は同じ問題意識をもっていたことを安藤さんに教えていただきました。さらに、この岡倉の流れの中、柳宗悦 (一八八九—一九六二) のもとで日本の新しい美意識、あるいは芸術についての思考が育まれていったこともよく分かりました。つまり、近代の日本思想は、主として民俗学や文学の畑で展開されてきたのですが、それが最終的に井筒哲学に流れ込んでいったのですね。この近代哲学へと流れ込む源泉はさらに遡ることができて、平田篤胤

(二七七六一八四三)、そして本居宣長(一七三〇—一八〇二)という国学の伝統に繋がっていることも安藤さんのご本でよく分かりました。本居宣長といえ、そこから万葉集まで遡ってしまわけてです。それが、日本列島の思考の太い水脈、仏教と並ぶ太い水脈をなしている。その水路を通じて、折口がそうであったように、列島の古代にまで井筒の哲学の射程が及んでいます。あるいは、井筒が、哲学の畑でそれらを論理化する仕事をしたことが、よく見えてきたのです。その意味で、自分のやっている哲学が、単に西洋哲学においてばかりではなく、列島の近代から中世や古代にまで遡る大きな思考の流れの中のどこに位置しているのかが非常に明瞭になって、とてもスリリングな体験でした。そういう意味で、今回、安藤さんと出会えたことを、とても嬉しく思っています。

そのうえで、今日の議論の話題に繋がることを申し上げます。安藤さんに視野を広げていただいたうえで、あらためて、古代から連続と続く、それも単に列島に限らない世界的規模で人類が考えてきた事柄の集

大成としての井筒哲学に向かい合ったときに、どうしても私として気になるところ、問題提起したいところ、ここはもうちょっと考える余地があるんじゃないかという事柄を何点か確認できました。それをお話したいと思います。

まず、私の本で書いたことですが、「空」と「無」の問題です。東洋哲学の伝統では、西洋哲学において「存在」とか「ある」と呼ばれていたものが、ほとんど正反対の表現である「空」(あるいはそれと同じ意味での無)という言葉で表現されることが多いわけです。その「空」の中に、我々からは「空」と区別がつかないのだけでも、全く違う事態である「無」という問題を考える余地があるのではないか。「空」と「無」はほとんど重ねられて、仏教哲学あるいはイスラムなどで考えられてきました。井筒も、それを踏襲しているわけです。ですが、それらの議論をよく見てみると、「空」と重なってよく見えないにもかかわらず、それと決定的に違う次元が「無」というかたちで——別の言葉が使われることもあります——語られ

ている痕跡を私は見て取ったのです。それを、井筒の中にも見て取ることができると思っていますし、あとで議論しますが華嚴やイスラームにも見て取れると思っています。この意味での「空」と「無」の区別を哲学に導入すること、それを哲学が明示的に考えることで、これまでの哲学では十分に考えてこられなかった新しい問題次元に我々の思考が開かれるのではないかと、というのが第一点です。

それから第二点は、先ほど、安藤さんも指摘してくだされたことですが、「存在」と本質の分離が中世のスコラ哲学において成し遂げられました。これは、西洋ではなくて、アラビア文化圏ですね。具体的にはイブン・シーナー（アヴィセンナ）(Ibn Sīnā = Avicennā 九八〇—一〇三七)のもとで成し遂げられました。『存在』は本質の偶有性である」というかたちで、「存在」と本質が分離されていくわけです。ところが、この命題が西洋では誤解されてきたというのが、井筒さんの一つの重要な論点です。その場合の本質と区別された「存在」をどう問題化したらよいのかということとは、

井筒自身の中で大きな問題であり続けたと思います。しかし、私が見る限りは、残念ながら十分な展開には至りませんでした。それを私は、ハイデガーから学んだ（現に）——「現存在 (Dasein)」の da に相当します——という独特の次元から考えます。この（現に）という問題と接続することで、伝統的な「存在」の問題とは違う側面がもつとクリアに見えてくるのではないかと。そうすることで、井筒さんが問題にしようとしていた事柄、そしてイブン・シーナーが「存在」と本質を分離して「存在」の側に偶有性という名を与えたときに考えていたことの正体も、ようやく明らかにするのはないかと思っています。これが二番目です。

三番目は、先ほど、安藤さんが指摘してくだされたことであり、私も自分の本の最後に書きましたが、哲学における政治の問題です。これについて、井筒が明示的に哲学の領域で語らなかつたことは明らかです。それがどうしてなのか。それについて哲学はどうしても語る必要があるのですが、それをどのように語つたらよいのかというのが、三番目の問題です。

最後は、先ほども申し上げましたが、井筒哲学あるいは「東洋」哲学において神秘体験をどう捉えたらよいかという問題です。

以上四点を、井筒を今後に生かすために我々が考えるべき問題として、お示ししたいと思います。

山崎 どうもありがとうございます。大変示唆的なご感想で、勉強になりました。安藤さんのほうから、非常に大きな問題として、井筒が世界経済における資本主義を乗り越えていくうえでどう役立つのかということ、それから私というものが捨象されるという井筒の危険性が語られました。その中で、此のものの性ということが強調されていたと思います。それは、反復せざるを得ないというかたちで出てくる。このことは、「もの」についてどう考えるかという問題です。普遍と個別という相対的対立の中で、普遍に対する個という物を見ると、どうしても此のものが捨象されてしまいます。この議論はヨーロッパ中世にもありますが、とくにドゥンス・スコトゥス (Johannes Duns Scotus 一二六五―一三〇八) が集中的に議論しており、大きな問

題だと思われれます。それと、斎藤さんの井筒への取り

組みについて、外側からの批判ではなくて、内側から

井筒哲学を解体していくものだという言葉が印象的で

した。本質が先か「存在」が先かという問題に、斎藤

さんは根本的な批判を加えました。そういう井筒につ

いての内在的な批判が、本質と「存在」という問題に

絡んで出てきているのだと思います。もう一つ、神秘

体験という問題があります。斎藤さんは、これを達人

的体験だとおっしゃっているのですが、それはどうな

のか。安藤さんの『折口信夫』を読んで、憑依が神秘体

験の中核をなしていると感じました。井筒はプロテ

イノスについて『神秘哲学』で論じているわけですが、

その前に井筒哲学の中でディオニュソスが非常に大き

な役割を果たしているということでした。ディオニュ

ソスのな祭典からプロテイノスまで繋がっていくとい

う印象を受けました。これが、井筒にとっては欠かせ

ない問題になっています。そして、意味の問題です。

安藤さんが訳された井筒の『言語と呪術』を読ませて

いただきましたが、意味の問題は、斎藤さんによる生

命の議論に結びつくということでした。「もの」として存在している「私」をどのように考えるか、ということに意味の問題は繋がっています。だから、ディオニュソスの生命感や預言者性と意味の問題が、非常に大きな問題として井筒の中から取り上げられるのではないのでしょうか。もう一つ、安藤さんは、二つの極とおっしゃっていました。道元と空海、ライブニッツとスピノザ、ディオニュソスと一者、普遍者と個性、偶然と必然など。これは、華嚴の議論に結びついてくると思います。『折口信夫』と『大拙』を読んで、安藤さんのお話をお聞きしてよく分かりました。

斎藤さんのお話ではじめて知ったのですが、新田義弘先生と井筒と上田閑照さんが鎌倉で勉強会を開いていたのですね。三人がどういってお話をされたのか、非常に興味があります。斎藤さんが、それについて新田先生からお話を聞いていたとのことでした。最初、斎藤さんは「東洋」哲学という土俵に入り込めないと思っていたけれども、慶應義塾大学出版会から井筒全集が出ることになりました。たしか、斎藤さんは月報

を書かれていましたね。それが、井筒についての本を書くきっかけになったのではないかと思います。斎藤さんは、安藤さんのご本を読むことで、井筒の哲学と折口や西脇との間に深い繋がりがあることを知ったのが収穫だったと言われました。折口の古代学や西脇の古代ギリシアへの憧憬についてのお話の後、言語の古層、最初の言語発生の現場を考えるとということですが、折口、西脇、井筒に共通しているというご指摘がありました。それから、大拙と西田の盟友関係、大拙から熊楠への流れ、熊楠から柳田そして折口への繋がりとという線、大拙から岡倉天心そして柳宗悦という流れをご紹介いただきました。そういう近代日本思想が、井筒の哲学に流れ込んでいるということですね。その近代日本思想は、平田篤胤や本居宣長の国学まで遡ることができます。もちろん、本居宣長は万葉集にまで繋がりますから、日本列島に流れてきた太い水脈があって、その哲学的展開が井筒に現われています。最後に、その井筒に向き合うときに問題になることをお話しただきました。

まず、一点目、これは斎藤さんのご著書を読んでみるとよく分かるのですが、「空」と「無」です。「空」と「無」のことを考えてみますと、西洋哲学ではバルメニデス (Parmenides 前五四―前五〇) 以来、「存在」を強調し、非存在は探求できないという流れができました。そのため、「空」と「無」は西洋では一緒になってしまっているのですが、斎藤さんは分けなさいけないと言われます。「無」と「空」は、全く異なるというわけです。それらを区別することが、新たな哲学の次元を開いていくというお話でした。

二点目ですが、「存在」と本質が、中世、とくにイスラームのイブン・シーナーのもとで区別されています。トマス・アクィナス (Thomas Aquinas 一二二五/六七四) は、「存在」と本質を区別していて、両者が同一になって「存在」するのは神のみです。これがヨーロッパ中世の考え方なのですが、「存在」というのは本質の偶有性であると。本質と区別された「存在」がどのように解釈されるかという問題が、斎藤さんによれば井筒では十分に検討されていません。斎藤

さんは、ハイデガーの Dasein の da をヒントにした〈現に〉から考えます。イブン・シーナーと井筒哲学が考えてきたことの正体が、da あるいは〈現に〉に現われているということです。

三点目は、哲学における政治の問題です。これをどのように語ったらよいのか。斎藤さんもおっしゃるように、哲学は政治の問題を語らなくてはなりません。プラトン (Platon 前四二七頃―前三四七) の『国家』以来、西洋哲学はずっと語ってきました。現在において、これをどのように語ればよいのかという問題です。

四点目は、安藤さんも提起された神秘体験です。神秘体験というものが、哲学の中でどのように語られねばならないのか。語られることが許されるのか、という問題もあると思います。井筒の書物や斎藤さんのご本を読んでいても感じるのには、神秘体験に裏打ちされたことを語ることで、井筒哲学が哲学というものを自己否定しているのではないかということですね。神秘体験に裏打ちされていないと哲学にならない

と言っているようなイメージを抱いてしまいます。こういうところが、今日の議論になっていくのではないかと思っています。補足すべきところがあれば、お二人のほうからお願いたします。

安藤 補足といいますか、いまのまとめを引き継ぐかたちで、いくつかの問題点の整理をしたいと思います。山崎さんに挙げていただいた井筒俊彦における「東洋」という問題、それから斎藤さんが私の『折口信夫』について言ってくださったことを一つに総合するかたちになります。そのことが歴史という問題とも絡んできます。まず、井筒は「東洋」とは地理的な問題ではなく精神的な問題なのだと言っています。私は、それだけでは不十分だと思います。そこにもう一つ、解釈学的な「東洋」という地平が入るのではないでしょうか。テクストを読むことで変容していくことをやめない解釈学的な「東洋」です。そうした解釈の中では、言語のもつ古層、意味のもつ古層が重要になります。歴史の中ではじめて解釈が可能になるのですが、しかしその解釈によって歴史を超えて

いくような、あるいは歴史の流れそのものを変更してしまうような、ある種の言葉の領域、意味の領域が開かれます。井筒がなぜあれほど預言者に魅かれたのかというところ——『言語と呪術』でも最後にムハンマド (Muhammad 五七〇頃―六三二) の問題が出てきます——現実の社会構造を、言葉あるいは意味によって変えてしまうことができた人間だったからです。言葉による、意味による革命を可能にしたのです。そういった観点が「東洋」や意味の問題を再考していくきっかけ、意味のもつ政治性を再考していくきっかけになるのだと思います。

もう一つは、斎藤さんがおっしゃったハイデガーの問題です。折口信夫とハイデガーは、ほぼ同じような時代を生きているんです。折口は一八八七年生まれ、ハイデガーは一八八九年生まれです。井筒俊彦は、イランでハイデガーを読んでいます。ハイデガーをドイツ語からフランス語に最初に翻訳したのが、アンリ・コルバン (Henry Corbin 一九〇三―七八) ですよね。コルバンは、自分にとっては、ハイデガーの哲学とイラ

ンの存在一性論は非常に近しいものだったと証言してくれています。井筒は、そうしたコルバンのな解釈学をかなり濃厚に引き継いでいるのではないでしょうか。その辺りを、斎藤さんにぜひうかがってみたいと思っていました。あるいは、ハイデガーがギリシアという解釈学的な古代を突き詰めたことと、井筒がやろうとしていた「東洋」——私自身は井筒の東洋と折口の古代を連続的に考える癖がついてしまっているの、そこにどうしても「古代」を二重写しにしています——の関係についてです。井筒の「東洋」とは、解釈学的「東洋」なのではないでしょうか。井筒は遺著となった『意識の形而上学』の主題である『大乘起信論』について、こうまとめています。『大乘起信論』は正体不明の書物である。誰が書いたのかも、どこで書かれたのかも分かっていない。しかし、それは果たして本当に重要な問題なのだろうか。誰に書かれたとしても、どこで書かれたとしても全く問題などない。たとえそれが偽経であったとしても、と。そこには明らかに解釈学的な「東洋」の原型が記されている

るからだ。あるいは逆に、起源を一つに定められないからこそ、アジアのさまざまな潮流が激突することがかたちになった重層的な翻訳と解釈の時空に生み落とされたからこそ、『大乘起信論』は、アジアで、東洋で育まれた思想をメタのレベルで抽出してくれている。井筒の言葉で言えば、共時論的な構造を提示してくれているのだ。井筒はそう主張しています。より正確に述べれば、私は井筒の遺著をそう読み解きました。山崎さんが整理してくださった問題を咀嚼しながら、井筒俊彦における「東洋」について、そのようなことを考えました。もしご意見があれば、お願いできればと思います。

山崎 斎藤さん、僕のまとめについて補足があればおっしゃってください。あと、いま安藤さんが提起された、井筒の「東洋」とは解釈学的「東洋」ではないかという点について、ご見解があればお願いいたします。

斎藤 ハイデガーとの関係について、忘れないうちにコメントいたします。井筒がハイデガーを気にしてい

たのは、間違いありません。安藤さんがおっしゃったように、コルバンの影響はあると思います。しかし、コルバン経由でないものもあります。井筒は、後にデリダとやり取りするようになります。デリダにとつてハイデガーは、非常に大きな存在です。ハイデガーは、デリダの哲学の中に深く食い込んでいます。井筒さんは、書いたものの中で、時々ハイデガーの名前を出してはいるのですが、「ハイデガーは専門じゃないから」と逃げています(笑)。でも、気になってい

ることは確かです。さつき、安藤さんが、コルバン経由のハイデガーは、イスラームの存在一性論と繋がる系譜だとおっしゃいました。私も、その通りだと思います。ところが、ハイデガーにおける「現存在(Dasein)^{ダーザイン}」の「現に(da)」ですね、これは必ずしもその系譜に収まらないと、私は思っています。面白いことに、井筒が関心をもっていたイブン・シーナー以来の「存在」の偶有性の問題に深く関わっているのは、「現存在」のほうではないでしょうか。つまり、存在一性論へと遡っていくコルバンが強調した系譜で

はなく、むしろ「現存在」の「現に」のほうに、これまで十分考えられてこなかった哲学的問題があるのではないか。そちらの展開を追ってみたらどうか、と考えています。これは、先ほど、私が論点を整理した中に入っていますので、そのときにやろうと思います。議論に入っていく最初の入り口としては、「東洋」哲学の問題がよいのではないのでしょうか。

「東洋」哲学と神秘体験

斎藤 哲学に「東洋」という限定がなされていることをどう解すべきか、という問題に入っていきます。先ほど、ちらつと言いましたけれども、井筒の「東洋」に関する私自身の見解は、神秘体験といったものが、思考の中に不可欠の部分として密接に食い込んでいる、あるいはそこから思考が立ち上がらなくてはならない、という考え方です。これを、井筒は「東洋」と呼んでいると思います。つまり、神秘体験が根本になればならないという発想ですね。先ほど山崎さんが、神秘体験って言い出したら哲学ではなくなっ

ちやう、とおっしゃいました。厳しい修行をして悟りを得た人しか語る資格がないということになってしまったら、それは哲学の公共性に反するというご指摘でした。それについて、私はこう考えます。西洋哲学の伝統においても、神秘ということは十分に問題になってきたし、いまでも問題になっています。ただ、問題のなりかたに注意を要します。先ほど言いましたように、「東洋」では神秘体験自体が哲学の母体になる構造ですが、ギリシア以来の西洋では、必ずしもそうではありません。プラトンはむしろ「東洋」的だと思いますが、基本的にギリシアの精神というのは、哲学的言説は光の中で行なわれるべき、つまり公共的なところで行なわれるべきだ、というものです。ソクラテス (Socrates、前四七〇-前三九九) が典型ですが、誰もが参加できて、誰もが意見を述べてやり合うことの中から真理が姿を現わすという発想です。それに対して「東洋」では、厳しい修行をして悟りを得た人が言語以前の段階で獲得するものこそが真理ですから、それは原理的に隠されている。真理は、闇の中で師匠か

ら師匠へと受け渡されていくものというようなイメージになるかと思えます。そのうえで申し上げると、こういうかたちで神秘に与するか否かと二者択一的に問題を設定するのは、些か事態を単純化し過ぎているのではないでしょうか。

もし、体験ということを普通の意味でとれば——後で申し上げますが、体験ということが哲学的に十分探求されているとは言えない点が問題です——体験できるものから哲学は出発しなくてはならないという主張は、山崎さんが言われたように、ほぼ哲学の否定に等しいことになります。哲学の本領は、古来、形而上学にあります。形而上学とは、メタ・ピュシカです。ピュシカとは自然の領域です。自然の領域において、我々の体験は成立します。色が見えたり、形が見えたり、匂いがしたりといった仕方で五官に与えられるものが、体験の典型です。それに対して、哲学は、ピュシカには与えられていないものに思考を通じて達する次元、つまり思考が開く新しい次元を本来の活動領域とします。この発想にしたがえば、体験がなければ哲

学ができないというのは、哲学を誤解した発言でしかないわけです。ここには、体験概念を普通の意味でのピュシカのレヴェルに限定してよいのか、という問題があります。

これについて、ハイデガーが面白いことを言っています。ハイデガーはフッサールの弟子ですが、フッサールのどこに最も反応したかといいますと、「範疇的直観」という考え方です。ハイデガーは、この範疇的直観を大変高く評価しました。これは、フッサールの『論理学研究』という、超越論的現象学が始まる前の論理学書に書かれたものです。ハイデガーが最も高く評価するのは『論理学研究』のフッサールであり、その中でハイデガーが注目したのが範疇的直観なのです。西洋近代哲学では伝統的に——カント (Immanuel Kant 一七二四—一八〇四) が典型ですが——直観できるものはピュシカ (自然) の領域、経験の領域、現象する領域にあります。その領域においては、感性を通じて何かを与えられます。そのようにして与えられたものを、我々は直観できるわけです。感

性とは直観の能力であって、感官を通じて与えられたものを直に受け取る能力です。ところが、そうした感官の領域を超えた事柄については、我々は直観することはできません。これが、近代哲学の基本的な考え方です。我々が感官を通じて直観できるのが、現象界です。これに対して、叡智界の領域 (つまり、現象を超えた次元) において直観できる能力をもつ存在があるとするれば、それは神しかないというのが、中世から近代へと引き継がれた西洋の基本的な理解です。ところが、フッサールは、『論理学研究』でとても大胆なことを言いました。感性を超えた領域にも、感性的次元を土台にして——フッサールはそれを「基付け」関係と呼びます——我々の思考は達することができる。しかも、そこで姿を現わしたものを直観することができる、というのです。これが、フッサールの言う「範疇的直観」です。言わば、高次の直観であり、カントが我々に対しては否定した「知性的直観」が可能だという主張です。

これをハイデガーは、彼の哲学の根本にある「存

在 (Sein) ——これは感性的な知覚対象ではありませんが、我々が知覚できるのは存在する「何か」、つまり「存在」とは区別された「存在者 (Seiendes)」だけです——が直観の対象となると読みます。緑の芝生は、感性的対象ですから直観できます。しかし、芝生が緑で「ある」こと、この「ある (Sein)」が直観の対象となると、ハイデガーは読んだのです。これは、ハイデガーにとって決定的に重要なインスピレーションでした。そこで、彼はフッサールのもとで学ぼうと考えたのです。そうしますと、「体験」概念も、思考という営みを通じて拡張される余地が生じるわけです。その意味で、神秘に関わる問題が体験の領域に入りつつ、哲学の土台をなすということがあってもおかしくないことになります。ちょうど、ハイデガーにおいて、「存在 (Sein)」が思考の根本であったのと同じ意味においてです。通常は、直観や体験の対象ではない、特殊な人しか到達できないと思われていた次元が、思考を通じて到達できる次元として、しかもそれを元にして哲学が展開できる次元として考えられる

ようになったのです。これが、神秘について申し上げたかったことの一点目です。体験概念を、普通の意味での感性的なものに限定する必要はないということです。「存在」＝「ある」を、思考を通じて直観することができるのであり、これを思考、つまり哲学の根本に据えることができるのです。それは厳しい修業を積んだ者だけが、あるいは特殊な能力をもった人（たとえば、シャーマン）だけが掴むことのできるもの——井筒の言う「神秘」はこのような誤解と紙一重に見えます——ではありません。

西洋の哲学者の中でも、神秘について語る哲学者はたくさんいます。ただ、普通の意味での神秘体験について語りますと、神秘主義と言われて哲学の裏街道になっただけです。私の本でも引用しましたが、たとえば、ウイトゲンシュタイン (Ludwig Wittgenstein 一八八九—一九五二) は「神秘」について語ります。その典型的な語り口は、「世界がいかにあるかが神秘なのではなくて、世界があること自体が神秘なのだ」というものです。その場合、彼はどのような意味で神秘とい

う言葉を使っているのでしょうか。世界がどのようにあるかについては、そうであることの原因や理由、つまりそれなりの根拠を我々は探っていくことができず。自然科学であれば因果律を適用して、ある事象が起る原因を示すことによつて、いかにあるかの根拠を説明します。ところが、そもそも世界があるということ、そのことがなぜ可能なのかを考えたとき、ウイトゲンシュタインによれば全く答えが見当たらないのです。つまり、無根拠です。そこには、なぜそんなことが可能なかが分からないという、驚きがあります。この驚きを、ウイトゲンシュタインは、世界が「ある」ことに認めたのです。もし、神秘という言葉を使うならば、ここに使うべきだとウイトゲンシュタインは考えました。ここが非常に重要なのですが、この場合の神秘は、いわゆる「ある」への合一体験ではありません。「ある」ことの無根拠性に驚くことが、神秘と表現されているのです。なんらかの憑依体験を通じて、「ある」と合一することではないのです。繰り返しますと、「ある」に驚くことです。なぜ、「あ

ら」ねばならないのが全く分からない。先ほどのイブン・シーナーの偶有性です。偶々たまたまそうだ、としか言えない。全くの無根拠の中で、それにもかかわらず（なぜだか分からないままに）「ある」がすでに与えられている。しかも、全てがその「ある」から発している。このことに対する驚きが、神秘という言葉で表現されています。

井筒さんが『老子道德経』を訳したとき、「玄」をミステリー、「妙」をワンダーと訳しています。この意味での「玄妙」を、ウイトゲンシュタインは神秘と言ったのではないのでしょうか。なぜ、そんなことが可能であるのか分からないことが実現してしまっていて、しかもそれが我々の現実の根本をなしています。そのことの無根拠性が「玄」、つまり真つ暗、理解が全く届かないということ、その前で立ち止まって呆然とするしかない事態です。我々は、それに驚くわけです。しかも、驚いて、絶えず思考をそこに差し向けるのです。差し向けるけれど、そこから先には入っていきません。そのうえで、その入っていけないものに

我々はどう関わっていけるのかを思考するのが、哲学です。アリストテレス (Aristoteles 前三八四-前三二二) も、哲学は驚きから始まると言いました。その驚きとは、「妙 (ワンダー)」のほうです。何に驚いているのかといえば、「玄 (ミステリー)」に驚いているのです。井筒さんの中には、(神秘体験がなければ哲学ではない、そのことの強調が「東洋」哲学の根本にある、であるがゆえに「東洋」哲学に親近感をもつ)、という筋書きを見て取れます。その場合の神秘体験を、いま私が言った意味でとるならば、全くそう言つてよいと思います。つまり、世界の「存在」の無根拠性に驚きつつ、そこに思考を差し向けてやまないこと、これが哲学の根本にあると言うならば、私は全く賛成です。一方、井筒さんはお父様の影響で実際に禅をしていて、^{せいしやう}見性体験をもっていると思います。井筒の禅に関する著作には、端々からそういうものが感じ取られます。だからこそ、井筒の議論は達人の話だという誤解を受けてしまうのです。井筒が見性体験をもっているがゆえに、すなわち「ある」との合一体験をもつて

しまっているがゆえに、ワイトゲンシュタイン的な意味での神秘と、見性体験あるいは「ある」との合一体験が混同されている、あるいは一緒になってしまっている、これが問題だと私は思うわけです。神秘という言葉を、いま言ったように定義し直したうえで使うならば、井筒に賛成できます。けれども、井筒の中ではそれとは違うもの、つまり「ある」との合一体験が含まれてしまっているがために哲学としては不十分に映る、私からはそう見えるのです。

これに対して、安藤さんは、文学者としての立場から、哲学者とは違う仕方だ「ある」にアプローチしています。その場合には、「ある」との合一は決定的に重要な体験だと思えますし、多くの文学者たちは、それを語ろうとしてきたことも間違いないと思います。折口や西脇が考えていたのも、そういうことだと思えます。そこが、私と安藤さんの間での、井筒の神秘に関する理解の違いになるのかな、と考えた次第なんです。ですので、ぜひ、安藤さんのご意見を聞かせてください。

安藤 斎藤さんが整理してくださったように、井筒の中には二つの側面があると思っています。この前、井筒の墓に行ってきた。北鎌倉にある円覚寺の中、雲頂菴というところの高台にあり、そこから富士を望むことができます。生前の井筒自身が選んだ、いいです。臨済的な、鈴木大拙以来の近代的な禅理解の流に自分はしたがうということですよ。大拙も、禅の体験について、あるときは神秘主義、あるときは神秘主義とは全く違うと言っていて、そこには大きな揺れが見受けられます。ですので、井筒が禅について言っていることは、斎藤さんに述べていただいたような、いまこの世界が「ある」ことに驚くということ、いま（現に）この世界が「ある」ことに驚くことを含んでいると思います。井筒は、イスラームの存在一性論に主体的に取り組み、その奥深くに入り込んでいきました。しかし、斎藤さんの内在的な批評からも明らかのように、井筒の中には二面性とか多面性があります。井筒も、ウイトゲンシュタインが言っている意味での神秘、あるいはハイデガーが言っている範

疇的直観と重なる意味での神秘を語っていると思います。井筒が複雑なのは、人間的な意識が解体した中で「ある」との合一も神秘と言っていますから、神秘が二重になっているところです。井筒にとって、もう一つ、神秘に関して鍵概念になるのが——これは折口に由来すると思いますが——憑依という問題です。井筒が憑依について正面から論じたのは、『神秘哲学』を構成する前半部（やや分かりにくくて申し訳ないのですが、現行の岩波文庫版では後半部になります）で、そこでは何よりもディオニュソスによる女性たちへの憑依が論じられています。ディオニュソスに憑依された女性たちはディオニュソスを体現する聖なる獣に集団で襲いかかり、貪り喰らう。その瞬間、神と人間と獣の差異は消滅してしまふ。神と人間と獣は通じ合う。人間と自然が通じ合う。明らかにこの箇所、井筒は折口以上に、フリードリヒ・ニーチェ (Friedrich Wilhelm Nietzsche 一八四四―一九〇〇) を強く意識している部分があると思います。ハイデガーにとつて、ニーチェはきわめて重要な思索の対象でした。井筒が

強調するディオニュソスのものと「存在」の関係は、ニーチェとハイデガーの関係に若干重なり合うようにも思えます。折口と井筒、ニーチェとハイデガー、そのような関係性の中で憑依という現象に哲学の起源が探られた。それが井筒による神秘体験の基盤であり、それが同時に、ギリシアを含めた井筒の「東洋」哲学全体の基盤になっているように思えます。

そこで、憑依の問題です。私は民俗学にも半分首を突っ込んでいますので、この極東の列島、その辺境——つまりは中央、すなわち国家からはある程度独立性が保たれた場所——に残されたさまざまな祝祭を観察し、そこに参加してきました。まさにそれらの祝祭の中核に位置づけられているのが憑依です。極東の列島の固有信仰を挙げるとしたら憑依しか考えられません。そこから神道が生まれ、仏教と習合したのです。井筒の言うところの神秘体験であり、折口が言うところの神秘体験です。しかし、実際にそのような体験に立ち会って感じることは、必ずしもおどろおどろしく、達人にしか体験できないものであるというわけで

はないということです。全く逆です。祝祭の場において憑依は、神秘の体験は、そこに参加した全ての人に開かれています。日本もしくはアジアの祝祭の場合、そのクライマックスは真夜中の場合が多いのですが、歌い合い、踊り合っているうちに、いつの間にか自我の意識というものが消失していきます。精神と身体、人間と環境という区別さえなくなっていくます。それは、おどろおどろしい強烈な体験という感じでは全くありません。折口が憑依という言葉を使いながら考えていた祝祭とは、実は、日常から完全に遊離した非日常の体験というものではなくて、よりゆるやかな反復のうちに「私」が解体されていくようなものです。日常と非日常はゆるやかな反復のうちに一つに結ばれ、やがてまた離れていく。きわめて単純かつ単調な歌と踊りを延々と反復していく。そのピークのところではじめて、跡形もなく「私」が消滅する。そのようなかたちをとります。達人でなければ体験できないようなものとは全く異なります。憑依は、神秘は、万人に平等に開かれています。こうした体験が「東洋」的な霊

性、日本の禪、浄土、密教といった仏教の土台になっているのではないでしょうか。憑依は、超越と内在を一つに繋ぎ、自然と人間を一つに繋ぎます。斎藤さんが『東洋』哲学の根本問題』にも書かれた、井筒が言うロシア的人間を生み出す大地性のようなものです。人間と自然が分離しているのではなく、人間と自然を共に基づけるような体験として、折口は憑依を捉えていたはずです。おそらく、井筒はそれを完全に引き継いでいます。井筒に大きな影響を与えた古代ギリシアに起こったとされるディオニュソスの憑依も、同様に捉えることが、少なくとも私にとつては可能であるように思えます。斎藤さんがおっしゃるように、井筒もまた、ハイデガーやウイトゲンシュタインが言っている意味での体験を一つの神秘体験の極として捉えていると思います。しかし、そこに、人間の自我が失われて根源的な「存在」に合一するという神秘体験も分かちがたく重なり合っています。そう考えるならば、井筒が重視し続けた合一の体験もまた、私を感じる限りにおいては、日常から遠くかけ離れたもので

はなくて、逆に日常と密着し、アジア的な祝祭の中では人間と自然を共に基礎づけるような体験として位置づけ直せるはずです。そういった観点から、私は井筒を読み解くにあたって今後も神秘という言葉を捨てません。井筒が述べる神秘を定義し直せば、充分に使えるのではないかと思っています。それは、ウイトゲンシュタインやハイデガー的な意味でも使えるし、井筒のディオニュソスの憑依——字面的にはおどろおどろしいですが——のように人間と自然を共に基礎づける新たな理念としても再生できるのではないのでしょうか。

〈現に〉あるいは「存在」の偶有性

斎藤 ありがとうございます。とても重要なことをおっしゃっていただきました。話の内容が、ちょうど「東洋」哲学あるいは神秘の問題から、次の問題である〈現に〉あるいは「存在」の偶有性の問題に入ってきましたので、そちらと繋げながら話を続けたいと思います。要するに、ここで神秘の名のもとに驚かれて

いるのは（現に）「ある」ということの根拠が全く見出せないことです。これが、イブン・シーナーが偶有性ということで問題化したことです。（現に）は、本質とは次元を異にしています。イブン・シーナーは、ここに哲学の思考を向け、それに（「存在」の偶有性）という言葉を与えました。「ある」ことに何の根拠もないのに（現に）「ある」こと、これは神秘以外の何ものでもありません。我々は、その前で驚くことしかできず、それに思考を差し向けつつ「ああでもない、こうでもない」と考えることしかできません。このことを確認したうえでのことですが、安藤さんが、とても重要な二つのことをおっしゃってくださいました。まず、ニーチェとディオニュソスの関係です。もう一つは、「ある」の憑依体験は達人の話ではなくて、ごく普通に毎年のお祭りで出現するものだという事です。

まず、ニーチェからいきます。これについて、安藤さんが素晴らしいインスピレーションをご披露されました。ちょうど、ニーチェに対するハイデガーの関係

が、「存在」の偶有性をどう考えるかという問題に関わります。ご存知のように、ハイデガーは戦争が激しくなったころ、つまりフライブルク大学の総長をやめた後から戦後にかけて、何度も講義でニーチェを取り上げます。最終的に、一九六〇年代のはじめですが、『ニーチェ』という大変大きな二冊の講義録が出ます。そこでやっていることは、ハイデガーによるニーチェとの対決なんです。ハイデガーに言わせると、ニーチェは最後の西洋の形而上学者です。普通、ニーチェは西洋の形而上学を転倒したと言われます。ところが、転倒するという仕方でお西洋形而上学に染まっているのがニーチェであり——最後の西洋形而上学者たる所以です——、それを乗り越えんとするのがハイデガーのニーチェ講義でした。その内実は、私が理解する限り、ニーチェの遺著の名前が明らかにします。すなわち、『力への意志』です。ニーチェにおいて「存在」あるいは「ある」とは、「力への意志」すなわち「力」なんです。エネルギーです。「力への意志」というのは、ハイデガーが解明していますが、

力(ないし権力)を欲するという意味ではありません。我々の現実の根本にあるのは、「力」です。しかも、「力」というのは絶えず己を乗り越えて膨張拡大するエネルギーの塊、絶えず自分を競り上げてやまない動向です。「力への意志」とは、この意味での「力」の表現です。「力」と「意志」は同義であつて、それらが二重に重なることで、絶えずおのれを競り上げてやまない動向を表現しているのです。ハイデガーは、こんなふうによりチェを解釈しました。我々の現実の根本をなすのが「存在」あるいは「ある」であつて、その「ある」をニーチェは「力への意志」と表現した。全ては、これに突き動かされているに過ぎない。だから、そこに立ち戻ればよいのだ。それから離れて小賢しいことを言うな、というわけです。だから、ニーチェでは、なまじり理性などというものをもって小賢しいことを言う人間よりも、おのれの根本をなす「ある」に「力」に忠実な動物のほうがよほど偉いという話になっていきます。ハイデガーは、一面では、これに深く同意しました。彼が「存在(Sein)」というこ

とで考えていたものが、ニーチェでは「力」として捉えられていて、それが我々の現実の根本をなすということについて、同意したわけです。

ですが他方で、ニーチェのように「力への意志」あるいは「力」へと還帰すれば全てが丸く収まるのかどうかを、ハイデガーは考え抜いたと思います。そこでハイデガーに見えてきた筋道は、——これは私の解釈ですが——「存在」の偶有性に繋がります。なぜ「力」というものが、我々の現実の根本にあるのかは分かりません。我々は、そのことに神秘を感じて驚くことしかできません。そのとき、思考の前に開かれてきたのは、「ある」「存在」「力」が、ある種の贈与ではないかということ。それは、全くの見返りなしに、ただ我々に与えられています。そして、我々が全面的にそれを受け取り・受け容れることで、この現実が成り立っています。これは、純粹な意味での贈与です。デリダの言葉で言えば、エコノミーに回収されない贈与です。普通、贈与されたらお返しをしなければなりません。普通、贈与されたらお返しをしなければなりません。普通、贈与されたらお返しをしなければなりません。普通、贈与されたらお返しをしなければなりません。

もいません。「存在」の外部的からしか、「存在」の贈与といった事態は成り立ちません。ところが、「存在」の外部的は、文字通り「無」です。だから、お返しをする相手はいません。つまり、「存在」や「力」が贈与であるという可能性に思考が開かれたとき、その思考は贈与の問題の中で「無」の影を見ることになるはずです。「存在」の外部的が思考の圏域に入らなければ、「存在」の贈与、純粹な贈与などとは言えません。

この間の事情をハイデガーは、「エス・ギプト・ダス・ザイン (Es gibt das Sein)」と表現します。ふつうに訳せば「存在がある」、つまり「ある」という事態が成立している」といったほどの意味ですが、直訳すれば「それが存在を与える」です。EsはSeinを贈与するところのものを「それ」として指し示しています。このEs自体は、まさに玄妙の「玄」、ミステリーです。ハイデガーにとって、そのEsへと絶えず思考を送り返すことが哲学です。ハイデガーは、次第に哲学という言葉を使わなくなっています。哲学は西洋形而上学と一体だからです。そこで、ハイデガー

は「アンデンケン (Andenken)」、すなわち、「思考を「それ」に差し向けること」と言います。これはしばしば「回想」と翻訳されますが、それだと昔のことを思い出すみたいで誤解を招きます。思考を、「存在」が「そこ」から与えられた「そちら」へと差し向けることです。ハイデガーは、これを我々がなしうる究極の営みだと考えるようになります。先ほどの話で言うと、「ある」に対してその外部的が開けるといって、新しい問題次元です。これが、贈与の問題というかたちをとって姿を現わします。このことが、ニーチェと対決するハイデガーのもとで起こったんじゃないか、というのが私の見立てです。

もう一つ、安藤さんは重要なことをおっしゃってくださいました。贈与された「ある」は達人にしか到達できないものではない、ということですが、誰もが、お祭りで踊り狂っているうちに自我を抜け出て、「ある」に合一する。全くその通りです。いま我々は、こうしてさまざまな存在者を前にしています。たとえば、このてい談だって一つの存在者ですよ。この存在者と

は「ある」ところのものですから、存在者のもとには「ある」が居合わせています。しかし、我々は「ある」ところのもの（存在者）のほうに気を取られて、「ある」のことを忘れてしまっています。これがハイデガーの言う「存在亡却」です。彼によれば、西洋の形而上学は存在亡却の歴史です。「ある」ところの何か、分節化を経て姿を現わした何かは、何かで「ある」わけですから、そこには「ある」が常に居合わせています。哲学においては、思考の回路を通して「ある」へと遡っていく道はいつも開けています。でも、思考なびに「ある」を確認できるというのは、全く安藤さんのおっしゃる通りです。我々の現実の根本をなす「ある」——何かが「ある」ではなくて、端的な「ある」——に絶えず立ち戻ることが、お祭りのような宗教儀礼として延々と反復されてきたというのは、とても重要なことです。また、安藤さんがおっしゃるように、文学をはじめ芸術の起源は祭祀にあります。神を祀ることは、「ある」への還帰です。残念ながら井筒は、

「ある」のもとでの二重の神秘を一緒にしていたこともあって、その先をある程度見ていたとは思うんですが、明示的には進みませんでした。それを私たちは進めていってもいいんじゃないか、というのが私の問題提起です。

安藤 もう一つだけ論点を追加しておきたいのですが、斎藤さんは井筒を論じる際にデリダの問題を出されていますよね。しかし、井筒が読み解いた存在一性論に基づいた哲学体系、潜在的で根源的なものから具体的な個物が変換しながら現働化されてくる、いまこの場に顕われ出でてくるという哲学体系を現代のフランスで創り上げたのは、私が考える限りでは、デリダではなくて、ジル・ドゥルーズ (Gilles Deleuze 一九二五―九五) だったように思います。それは単なることばだけではありません。明らかに両者に共有されているものがあるのです。ドゥルーズの思想と、井筒の思想、つまりは存在一性論に共有されているのはスピノザの哲学だと思うのです。井筒の教えを受けた黒田壽郎さんは、スピノザ哲学をもとにイスラームの哲学を

再構築しようとしておりましたし、井筒に一世紀近く先んずるかたちで『大乘起信論』を東方大乘仏教のもつ基本構造を表現し得たものとして高く評価した鈴木大拙は、スピノザの言う唯一の実体がもつ無限の属性、それらが変様することで具体的なかたちをもった様態（個物）という関係を、『大乘起信論』が述べる体、相、用からなる関係と等しいものと考え、さらには東方大乘仏教が説く仏の三身論、唯一の法身、その法身から産出される無限の報身、それらが具体的なかたちをもつて顕われ出でた応身と等しいものと捉えていました。井筒は大拙を強烈に意識していました。大拙、井筒、ドゥルーズと、その全ての思想がスピノザの相のもとで考察可能です。ただし、ドゥルーズはいち早く、スピノザの哲学だけでは行き詰まってしまいうだろうと考えました。スピノザの哲学をさらに彼方に乗り越えていくためにドゥルーズが必要としたのがニーチェでした。スピノザの内在的な産出の哲学だけでは、同じものの繰り返ししか可能にならない。内在は閉鎖でもあります。それを外部に解放するため

には、スピノザの神即自然から新たなものを生み出すためには、何よりもニーチェの永劫回帰が必要とされる。ドゥルーズはそう言っています。スピノザにニーチェを重ね合わせることで、反復が差異を生み出し、差異が反復を生み出す、言葉の真の意味で「差異と反復」の哲学、スピノザを未来に開いていくための哲学が可能になる。おそらく、それが、私が読み解いた限りでの『差異と反復』の結論です。私にとって、折口的な祝祭の反復、憑依の反復もそのような意味で捉え直す必要があります。そこに井筒の東洋哲学を未来に開いていく道もまたあるように思っています。ドゥルーズは、『差異と反復』に続けて『意味の論理学』も発表します。まさに「差異と反復」の哲学から「意味の発生」を抽出しようとしたのです。その過程に、折口信夫の祝祭の哲学から井筒俊彦の神秘の哲学が生み落とされる過程が二重写しになります。ニーチェの永劫回帰は、スピノザの内在の必然、産出の必然に、生成の偶然、外部の偶然を導き入れます。スピノザも教会から破門されたユダヤ人でした。ユダヤとギリシ

アの間を彷徨う。そういった点でドゥルーズとデリダは等しいのですが、スピノザをどう捉えるかという点においては正反対です。井筒の思想も、その両者の間で考えると、より生産的になるように思えます。また、ニーチェによってスピノザをダイナミックに蘇らせるという方向は、井筒の東洋哲学を、これからのように読み解いていったらよいのか、その方向を指し示してくれているようでもあります。

齋藤 いま安藤さんが、デリダとドゥルーズの名前を挙げてくださいました。井筒はフランスの現代哲学者のうち、例外的にこの二人の名前をしばしば挙げます。私が睨んでいるところでは、井筒の中でこの二人の距離はそれほど隔たつてはいないように思われます。同じ方向性のもとで、二人を理解していると思います。一言で言えば、ディオニュソスの方向です。つまり、「何か」であるところの「全てを破壊し尽くす「力」です。そういう「力」を我々の現実の根底に見る、ということですから、デリダのように「脱構築」になるし、かたやドゥルーズのように潜在性＝潜

勢力(virtute)の中に深く潜り込んでいくことになります。ドゥルーズ自身は、安藤さんが紹介してくださったように、スピノザで行っちゃうとだめなんだ、ライブニッツ的な要素がどうしても必要だという問題意識をもっていました。また、『東洋』哲学の根本問題』でも書きましたが、井筒がデリダに関してあまり気づいてないのは、「死」の問題、私の言い方は「無」の問題に繋がるところです。「生命」あるいは「力」といったものすら存在しない次元です。これが、「死」を通して我々に開ける次元である可能性があります。この側面への強いこだわりが、デリダ哲学のもう一本の柱だと思えます。井筒さんは、そちらにあまり感度を示していないのが象徴的です。やっぱり、ニーチェ的、ディオニュソスの、ドゥルーズ的側面のほうに、井筒さんの「ある」の哲学は傾いています。「ある」の外部の問題には、あまり言及がありません。

安藤さんが素晴らしいことを言ってくくださったのですが、ニーチェには「力への意志」からの脱出の道が

開けていなかったわけではありません。それが、永劫回帰なんですよ。これは奇妙な思想です。何度でも同じことが繰り返されます。その中に埋没するのならば、これはスピノザ的世界です。仏教ならば、輪廻からの救いがないことになります。ところが彼の永劫回帰思想には、「存在」や「力」、すなわち仏教の「空」の外部という話に繋がる側面が含まれている可能性があります。永劫回帰とは、永遠に繰り返される事態を、本人が「よし」と肯定するものです。そのとき、

その肯定の主体は、未来永劫にわたって繰り返される「ある」の自己展開の外部に身を置いたことになりま。それを自分で「よし」として引き受けると言っているのですから、「ある」の中に埋まっているわけにはいきませんよね。これがニーチェの永劫回帰思想の重要な論点であり、「力」の哲学の外部への突破口を指し示している可能性があります。このことは、ニーチェの中でも全然明瞭になっていません。訳の分からないことを言って、おしまいになっています。ハイデガーはそこに注目して、永劫回帰を何度も取り上げ

て検討しています。ニーチェだけを読んでいてもよく分らないのですが、この議論が、さっきの贈与と〈存在〉の外部〉という話に繋がっていくのではないかと思っています。これが、〈現に〉の偶有性にも繋がっています。それは、驚くべきことに、十一世紀のイスラームのイブン・シーナーのもとで発見されました。

「空」と「無」

山崎 僕のほうから、お二人に確認したいことがあります。安藤さんが、憑依について語られていました。それは齋藤さんが言う「ある」との合一体験ということ。僕は『神秘哲学』を読んでいて、ディオニュソスの祭典に見られる合一、すなわち憑依体験がプロティノスにまで通じるのかどうか疑問でした。ポルピュリオスによれば、プロティノスは生涯において合一体験を四回しています。ただ、プロティノスの『エンネアデス』を読んでいると、そういう常軌を逸したというか、感情的なところが一切ありません。一者と

の合一——プロティノスはプラトンの善と一者を同一視していくわけですから、それはディオニュソスのな憑依でしょうか。それを自己忘却と考えるならば、プロティノスにもそういう意味での憑依というものがあるのか。その辺りを確認したかったというのが一つです。

それから、斎藤さんのお話にあった贈与の問題です。「ある」が贈与されるならば、「ある」の外部を考えられることになります。それを聞いていて、エックハルト (Meister Johannes Eckhart 一二六〇—一二二七) を思い出しました。エックハルトは、神の創造について、それは「存在」をかき集めること (collatio) だと言います。神の外部を、神つまり「存在」の内へとかき集めるというわけです。キリスト教的伝統から言うと、その働きは神の恩寵になっていきます。エックハルトは、はつきりと恩寵とは「存在」を付与することだと言っています。ハイデガーは、『哲学への寄与論稿』で、神なき「存在」といいますか、神を考えないで「存在」を考えるとどうか。そういうことを言っ

ています。この辺りについて、お二人のお話をお聞かせください。

安藤 私も、『神秘哲学』が客観的な哲学書であるのか、それとも井筒が主観的に創り上げた巨大な虚構 (フィクション) としての物語であったのかという疑問に常々とらわれています。ディオニュソスからプロティノスへという展開は、井筒のフィクションだったのかもしれない。もちろん、その場合、フィクションであるということは一面的に欠点であることだけを意味しません。客観的な研究では到達不可能な領野を果敢に切り拓こうとしていると言うことも可能でしょう。ただ私も以前からその点、ディオニュソスとプロティノスの関係は大変気になっていて、ある公の席で、ギリシア哲学を専門になさっている納富信留先生にも一度質問したことがあります。納富先生は「ディオニュソスを脱したところで哲学が可能になる」とお答えになりました。「『靈性』の革命」にも記しましたが、ディオニュソスは繰り返し井筒のテクストの中に顔をのぞかせます。そして、また、そのディオニュソ

スは、井筒にとつて、憑依という現象に集約されま
す。憑依は「東洋」哲学の問題であるというよりも、
井筒においては、折口や大拙と同様に、極東のこの列
島の問題としての起源をもつものだったのかもしれない
せん。プロティノスのものがずっと井筒の中にあ
り、ディオニュソスのものと同じくずっとあるとい
うのも事実ですけれども、これが果たしてヨーロッパ
の哲学の起源として本当に繋がるのかどうか。先ほど
の解釈学の観点から述べるならば、ディオニュソス的
な憑依とプロティノス的な一者の問題は、どちらかと
言えば、「東洋」哲学の問題と言うよりは、「日本」哲
学の問題として考え直したほうが有益なのかもしれま
せん。『日本書紀』には、神道の起源としての神がか
り、つまりは憑依の問題が何度も、その具体的な方法
までも含めて、記録されています。それだけでなく、
この極東の列島にはじめて導入された仏教がどのよう
なものであったかも教えてくれます。『日本書紀』に
よれば、日本で最初に広がった仏教経典は、聖徳太子
の時代の『法華経』と『勝鬘経』ですよね。両方とも

如来蔵思想を含んでいます。森羅万象あらゆるもの
中に仏になる可能性（種子）が胎児のように秘められ
ているというものです。『日本書紀』は、『古事記』と
ともに、もはやそれ以上遡ることができない、列島の
テキスト解釈学の極限に位置します。その中で、憑依
と如来蔵の問題が出てくるのです。憑依によって人間
的な自我が粉碎されることによって、そこに超人間的
な如来となる可能性が露呈される。如来とは万物の根
源にあり、万物を生み出す可能性そのものです。それ
が日本の神道と仏教の起源、両者の始まりに位置して
います。中世の神仏習合や、中世の芸能は全てこの憑
依と如来蔵の創造的な総合として生み落とされまし
た。折口信夫の神道が、鈴木大拙の仏教が、ともに主
題としたものでもあります。井筒俊彦の一神教、その
「東洋」哲学も、憑依の神道と如来蔵の仏教がなけれ
ば存在しなかったかもしれない。中世の解釈学が近
世の解釈学を生み出し、その解釈学が近代を経て現代
に至るまで飛躍をとめないながら連続してきているか
のようです。それが井筒の思想の母胎となっているの

ではないか。そう考えられるのです。

そうした流れに基づいて、私からも斎藤さんに質問したいことがあります。井筒の中にほとんど「死」がないということをも、私も強く感じています。その代わりに、井筒の中に何があるかと言えば、発生の問題、生成の問題です。生命の発生という問題が、井筒の中に——折口や大拙も全く同様ですが——濃厚にあります。そうした発生と区別のつかない生成において、「現存在」に「存在」が贈与されるとき問題になるのは、「死」というよりは胎児のイメージです。これは先ほど述べた如来蔵の概念にびつたりと重なってきます。「死」が全くない代わりに、繰り返しされるのが生命の発生という問題です。生命として活動を始める何ものかがある、それこそ「力への意志」のような何ものかがあって、発生が繰り返されることによって徐々に「私」が形作られていくという構造が、井筒が残した著作を貫くようにして存在しているように思えます。そこに「死」はありません。それが不自然なのかという点、私のように中世——もしくは中世から見

られた古代——の芸能や文学から折口の研究に入ってしまった者にとっては、決してそうではありません。列島の文化と表現は、生成の、つまりは発生の文化と表現なのです。それこそが、井筒の中にも濃厚に見出される思考方法です。森羅万象あらゆるものに胎児性を見出す如来蔵的な思考方法です（もちろん列島の文化と表現の形作ったのはそれだけでなく、例外や反撥が重要であることは言うまでもありません）。あらゆるものに、自らのうちから異化・分化していく胎児性が宿っている。それが我々に贈与されたものなのだ。そうしたイメージが、私の中にも、きわめて強くあります。井筒や折口そして大拙を読むたびに、そうしたイメージが私の中に繰り返し蘇るのです。いま、山崎さんが言及されましたエックハルトは大拙も読み込んでいました。大拙の後半生は、エックハルトから大乘仏教を問いただしていく過程とも考えられます。エックハルトの言う神の無に関して、大拙は老荘思想が説く母胎的な無を参照し、注を加えます。そこから、斎藤さんの話に繋げると、中世以降に列島に根付いた文化と表現に

おいては、「死」とは異なった発生というもの、「生」が贈与されてきて、それが「現存在」としてある。その発生、あるいは如来蔵を発動させる憑依という問題系が解釈学的「東洋」のテクストに深く刻み込まれており、時代を経るごとに繰り返し読み継がれて、造り直されていく。現時点に一番近いその達成が、井筒の『神秘哲学』であるような気がしています。『神秘哲学』は、ギリシア哲学の発生を語っています。哲学の「発生」を問うているわけです。「現存在」が何かから贈与されて存在するとき、「死」の問題はほとんどなく、発生の側から贈与されてくる。そのような事態が、井筒という個人を超えて、井筒的な思考方法そのものを規定しているような気がしています。

齋藤 山崎さん、安藤さんからの問いにお答えする前に、まず先ほど申し上げたことに少し補足をさせていただきます。ハイデガールの *Das Sein* の *da* ですが、この *da* にこそ、イブン・シーナーが本質から分離した「存在」の問題の新たな展開の余地を見出すべきだと申し上げました。実際、これを井筒の中でたどる

ことができるということを付け加えておこうと思います。井筒がイブン・シーナーに注目していたことは、あちこちに証拠がありますから分かりますが、それが非常にはつきり出ているのが元々英文で書かれた『存在の概念と実在性』です。日本語でこう訳すと、ちよつと分からなくなってしまうのですが、英文では“*The Concept and Reality of Existence*”です。

“*Existence*” すなわち「ある」ですね。「ある」は一面では“*Concept*”つまり本質という概念的に捉えられるものですが、それと分離されたものがここでの“*Reality*”です。この“*Reality*”のほうに井筒が迫っていくことを、この英文著作にはつきり見て取ることができます。この中で、サブザワリー (*Mulla Hadī ibn Mahdī Sabzawari* 一七九七—一八七八/八一) というイスラームの哲学者を取り上げています。この議論についての井筒の歩みは、イブン・シーナーから始まって、イブン・アラビーを論ずる中でも見え隠れします。その後、何と言ってもモッラー・サドラー (*Mulla Sadra* 一五七一—二一六四〇) ですね。日本の江戸初

期くらい、十七世紀に活躍した人です。「花が『ある』」ではなく、『ある』が花する」という井筒さんの好きな言葉は、たしかサドラーから取ってきたのだと思います。このサドラーの影響下にあるサブザワリーを取り上げた一連の論考に私は注目しているということ、補足させていただきました。

以上のことも内容的に密接に関わっているのですが、安藤さんがおっしゃった発生の問題と「死」の問題について、お話ししたいと思います。死と言った場合、二つの側面があります。井筒の中では、その二つの側面のうち一つの側面にスポットが当たっていて、もう一つの側面の影が薄いと思うんです。スポットが当たっている死の側面は、存在一性論や如来藏思想、すなわち「ある」への合一体験を重視する立場に見て取ることができます。それらにおいて、死は大した問題ではありません。そこでは、我々が個体として、すなわち「何か」としてある段階から、それを支えている端的な「ある」へと還帰していくのが死です。だから、死はさして恐れるようなことはありません。

元々根本にある「ある」からの分節化を経て、個体としての私や他人たちや世界の諸々の存在者が出てきます。それらは全て、唯識が言うところの一種の幻であって、死んだら再び真如たる「ある」へと還帰します。そして、そこから再び「何か」があるという現象の世界へと戻ってきます。これが永遠に繰り返されます。この観点からすれば、死は生の一エピソードに過ぎません。だから、そんなに重大な問題ではないわけです。これが、生命の論理から見た個体の死だと思います。禅が言う「安心して死ね」、「体露金風」とはそういうことです。よぼよぼでいまにも死にそうな年寄りになったとき、爽やかな金の風が吹き渡ってくるというのが、禅の境地だと聞きます。「金風」とは、エネルギーの塊たる「ある」のことです。「ある」は、個体としてのかたちが老いさらばえて崩れ去るときにこそ露わになってくる。だから、その「ある」に安らかに身を委ねればよいのです。これが、禅が強調する死への態度です。だから、心配しなくてよい、安心して死ねということになります。井筒さんがこちらの側

面にかなり接近して考えているというのは、安藤さんがおっしゃった通りです。

これに対して、死のもう一つの側面も考える必要があります。これは、〈現に〉あると言ったときの、〈現に〉に関わる側面です。〈現に〉とは、そこに必ず「何か」が姿を現わす現場です。「何か」は〈現に〉という仕方では現象するのです。端的な「ある」は時間を超越していますので、永遠に「存在」します。「力」の塊は世界の根本に常に「あり」ますから、時間的変遷を超越しています。永遠です。ところが、この〈現に〉あるというのは、いま斎藤が発言しているというかたちで、「何か」が姿を現わす現場以外ではありません。この現場において、確かにそれは〈現に〉「ある」のですから、根本にある端的な「ある」が機能していることは間違いありません。端的な「ある」が、〈現に〉あるところの「何か」を通して姿を現わします。「ある」が現象するということが、もう一つ注目すべきことです。端的に「ある」のではなくて「何か」があるということ、これが我々の現実です。「あ

る」が根本なのですが、ただ「ある」だけでは我々の現実にはなりません。〈何か〉が「ある」というのが、我々の現実です。しかも、最大の謎をどこに求めるべきかと言えば、ただ「ある」というのも大いに謎ですが、〈何か〉が〈現に〉「ある」ということがなぜ生じるかもまた、謎です。それは、どうして分節化が生じるのかということでもあります。これも、大いなる「神秘」です。この側面に思考が向かったとき、はじめて見えてくる側面があります。

〈何か〉が現に「ある」というのは、「ある」の永遠性あるいは超時間性と比べると瞬間的なものです。その都度ごとに生起しては失われて永遠に帰ってこないというのが、〈現に〉の決定的な性格です。〈何か〉が現に「ある」というのは、「何か」を通して「ある」が姿を現わすことです。このことが、我々生命という存在秩序において、つまり〈何か〉が「ある」という現象の次元において、生じているのです。「何か」が〈現に〉「ある」という現場は、その都度その都度、瞬間的に成立しては永遠に失われます。つま

り、二度と同じものは帰ってこないという側面を孕んでいる可能性があるのです。これは、「ある」に帰するのではなく、「無」に失われるということです。それは二度と現われないのですから、永遠に失われるのです。「無」の次元に移行してしまうのです。死には、こちらの側面も潜んでいる可能性があります。このことが、「東洋」哲学の中ではあまり強調されない、あるいは重視されない傾向があります。これが、私の言っている「空」と「無」の区別という議論です。「空」の次元では、死はエピソードに過ぎませんから、安心して死ねばよいのです。ところが、「無」の次元に思考を差し向けると、ただ一回限りのもの、唯一のものに我々はどう応じたらよいのかという別の問題が生じます。この側面が、従来の「東洋」哲学では希薄だったし、井筒もその伝統を引き継いでいるということです。ハイデガーが『存在と時間』という初期の大作で重視していたのが、この意味での「死」という問題でした。ハイデガーは「死」という問題を正面から取り上げることで、いま申し上げた唯一あるいは一回

限りのもの、永遠に失われるものという側面に思考を差し向けました。そういう点で、ハイデガーは、従来の「ある」一辺倒の西洋形而上学から一歩抜け出た地点を視野に入れていたのではないかと思います。

そのことと関係するのが、ずっと話題になっていたディオニュソスの話です。西洋哲学の根本にはディオニュソスがあると井筒さんは強調します。ところが、納富さんに言わせると、ディオニュソスを抜け出たところから西洋哲学が始まるということでした。納富さんが言うのは西洋哲学のオーソドックスな見解であり、その通りです。ディオニュソスを抜け出たところから、西洋哲学は始まります。それ以前は、神話的次元ということになります。ですが、私は、両者をきれいに切り離すことはできないと思っています。では、どのように二つが接合されているかというと、ディオニュソスの祭りもそうだし、日本の祭りや東南アジアの祭りもそうですが、基本は憑依です。「ある」へと合一すると、個々の「何か」という本質の部分が脱落しますよね。これが、祭りのたびに繰り返されるわけ

です。反復されます。そのとき、原初の生命に立ち返るわけです。しかし、祭りは、単に「ある」に還帰しているのではなくて、祭り自体が神様への捧げものであるという側面を決して見落としてはいけません。神への捧げ物がお祭りならば、「ある」に還帰した状態を神様に差し出すことがお祭りだということになります。これは、ただ「ある」だけではありません。「ある」だけが問題なのではなくて、「ある」を感謝とともに何ものかへと差し出すからお祭りになるのです。そうしますと、これは明らかに贈与の問題になります。祭りの中には、贈与の問題系が折り込まれているのです。祭りの論理の中に折り込まれている贈与の問題系は、「ある」には回収できません。「ある」を与えた何ものかという話になります。その何ものかを語るのが難しいのです。

「無」から「存在」へ…世界の創造と言語

齋藤 この何ものかをめぐる問題が、井筒さんが注目したイスラームの神名論です。これは華嚴の「真空

妙有」のように、有の側面と無の側面の両方を併せもつ微妙な問題です。イブン・アラビーで言うならば、最初の名前である「アッラー」は統合的一者（アル・ワーヒド *al-Wahid*）です。これには名前がついていません。しかし、名前だけで、それ以外は一切分節化されていけませんので、一者ということになります。ところが、イブン・アラビーは、この手前を考えています。統合的一者（アル・ワーヒド）の手前の名前をもたない、「アッラー」という名すらない次元に隠れている神、これが絶対一者（アル・アハド *al-Ahad*）です。イブン・アラビーの中で、この二つの次元が明らかに区別されています。イスラーム神学において、アル・アハドのほうも神だということになるのですが、それは「アッラー」という名前すらもありません。ですから、その存在論上の身分をどう考えるかという問題が生じます。極端なことを言うと、「存在」しない神ということになるわけです。宗教としては神様がいないようになってしまおうと困りますので、そこまでは言えませんが、問題になっている事態から考えると、も

うストレスそこまで来ていますよね。もう「空」ではなくて、「無」と区別がつかないところまで来ています。同じ事態を、井筒さんは華嚴や『大乘起信論』の「真空妙有」に見ています。〈真なる「空」〉と〈妙なる「有」〉——「ある」と〈ある〉ことを驚くこと——を繋げるわけです。驚くことができるためには、「なくてもよかつた」すなわち「無」の可能性が視野に入っていなければなりません。しかし、井筒さんは、「真空妙有」を「存在」、あるいはエネルギーの中に回収してしまいます。この両側面に華嚴が注目したのは、さっきのイブン・アラビーの神名論と同じ次元に立っていた可能性があるからではないでしょうか。その最後の一步を歩み抜くかどうか、これまでの「東洋」哲学と今後の「東洋」哲学の分かれ目ではないかと思っています。

先走って言っていますが、このことが政治の問題にも関わっています。全てが、「ある」に回収されるならば、全てが「ある」という全体性の中の議論になってしまいます。ところが、全体性に外部が開け

ているならば、他者性や異他性という問題が入ってくることとなります。この他者性や異他性の側面を視野に入れた政治哲学が展開されるべきだと、私は考えています。これは、最後の政治の話になりますので、いまはやめておきます。

そして、山崎さんが言ってくださったエックハルトとの関係です。エックハルトも無ということを言いますが、これがよく分からないですよ。その無は最終的には「存在」の側に回収されちゃうんじゃないかという気もするし、ちょっと分からないというのが正直なところですよ。ただ、山崎さんも言われた創造とは、それまでに全くなかったものが姿を現わすということですよ。常にあり続けるならば、創造とは言わなはずですよ。ですから、創造という問題意識自体は「無」に接近するのではないのでしょうか。多くの神話は創造といっても「存在」の中で話が展開します。ですが、〈無〉からの創造」というかたちで創造の意味を非常に鋭く考えたのは、おそらくユダヤですよ。ユダヤ教も、広い意味では「東洋」哲学に入ります。

年代的にはむしろ仏教より古いわけです。そのユダヤで、先に「無」の問題が先鋭化していた可能性があります。そのことが、〈「無」からの創造〉という問題設定に見て取れるのかもしれない。私自身が全体性と他者という問題系に気づいたのは、レヴィナスを通じてです。レヴィナスの背後にユダヤ教があるのは、ご存知の通りです。このユダヤ教の思考遺産をもっと発掘して、現代に蘇らせる余地があります。デリダにも、ユダヤ性が色濃く影を落としています。だから、「死」の問題も独特の重みをもっているわけです。デリダも「無」の次元に関わっている可能性があります。私の見るところでは、です。

山崎 ありがとうございます。いま斎藤さんから非常に重要な指摘があったイブン・アラビーのアル・アハドについてですが、これは神名論からすると名をもたない神、「アッラー」という名前すらない神、それは「存在」しない神ということになります。でも、それでは宗教にならないから、宗教ではそこまでは言えない、というお話がありました。仏教では、名前す

らないというか、無名というのは当たり前のような気がします。神を立てないというのもあると思いますが。ここで思い出したのが、大拙や井筒もあまり取り上げない日蓮（一二三二—八二）です。日蓮は天台沙門と名乗っていますが、非常に密教的なところがあります。「存在」しない神に近いことを言っています。もちろん、神という言葉は使いませんが。日蓮の『当体義抄』に「至理は名無し聖人理を觀じて万物に名を付くる時・因果俱時・不思議の一法之れ有り之を名けて妙法蓮華と為す」とあります。「至理は名無し」の「至理」とは、存在しない神というか、法身のことです。つまり、本来において、法身というのは無名なんだということ。そういうことが成り立つのが仏教です。そして、名をつけるということは、ものとして存在することなので、それはキリスト教神学でいえば神の創造に相当すると思っています。あと、因果俱時というのは、因と果が同時にあるということです。それは顕教では果分不可説だが、密教は果分可説であるという問題に繋がります。安藤さん

が、先ほどおっしゃった言葉が発生するところとか、それは生命が発生するところと近いところにあると思います。言語が発生する、ものが発生する次元とは一体どういうものなのか、「ある」が現象するとはいかなることなのか。そのことについて、日蓮は、万物に名を付けるという言い方で、ものがものとして発生する、すなわち何かが現象するということを語っています。「因果俱時・不思議の法」とは、一つの法があると、言いつつ、それは存在者の一つではなくまさしくそれは「存在(の存在)」です。それには名がありません。法身には名がないのです。だけど、聖人すなわち仏が、理を観じて万物に名をつける、そして、ものとして存在する。ものとして存在すること、理を観じて名をつけるという認識の作用が一つになったものが法としてある。その法というものは客観視できませんが、対象的な認識が成立したときに、その法が対象化されて妙法蓮華という名がつかます。こういうことを、日蓮は言っています。顕教の枠組みの中で日蓮を捉えるのは、難しいところがあります。日蓮は「声

仏事を為す⁽²⁾」と言っています。声や言語が仏の事を為すということ、これが井筒の中でどのように位置づけられるのか。存在しない神という議論はすごく面白くて、エックハルトも名がないということを言います。その議論で大事なのは、神というのは働くものであり、神性というのとは無、つまり働かないものだということです。被造物というのは純粹なる無であるという言い方と、神が無であるということ、これらをエックハルトは使い分けています。ここは大きな問題だと思っっています。さらに神性と神との差異性という問題もあります。すなわちエックハルトによれば、神は働くが神性は働かないのです。この差異性はエックハルト思想の根幹をなしていると思われまます。斎藤さんのお話から、そのようなことを思いました。

安藤 言葉と存在の問題に関して、『大乘起信論』に触れたいと思います。『大乘起信論』は双面的で双極的な構造をもっている。それが井筒の読み解きです。だからこそ、『大乘起信論』は存在のもつ双極性にして双極性、言葉のもつ双極性にして双極性を説いてや

まない。井筒はそう続けています。その中でも、存在と言葉のもつ双面性と双極性を最も体現するものこそが真如であり、法身であり、如来蔵にしてアラヤ識である。ここでは法身を例にとつて考えます。法身には、名前を超越し、形容すらできない無（空）の側面と、そこからありとあらゆる名前をもった存在者を生み出してくる有（不空）の側面がある。まさに矛盾の極です。井筒自身がこだわり続けた存在と言葉の構造そのものが提出されています。しかし、このように相反する二極を相矛盾するまま一つに結び合わせる思考方法は、インドでは生まれなかつたのではないかと最近の研究では言われています。インドで生まれたのは「空」を主張する中観派と、それに反してアラヤ識から万物の発生を主張する唯識派です（ただ存在するのは識のみである）。非常に単純化した図式ですが、インドではまず「空」を徹底的に考え抜く中観派が生まれます。「空」と縁起、事物の関係性しか存在しない。「空」は生まれもしないし滅びもしない、言葉で表現することが絶対に不可能な「空」です。それに対

してヨーガの技法をきわめることで、森羅万象あらゆるものが発生してくる基盤としてアラヤ識を見出してきた唯識派が現われる。「空」と「不空」をめぐる中観派と唯識派は激烈な議論を繰り広げていきます。結局、インドでは、両派の総合、両派の調停はかなわなかつた。それは中途半端な折衷でもあつた訳です。その両派の調停と総合がなされたのはインドではなく、中国であつたであろうと推定されています。『大乘起信論』が体現する如来蔵思想は、そのような環境、サンスクリットと漢語が何重にも入り混じり合う翻訳と解釈の時空からはじめて生まれたものだったのでないかと言われています。この点をどう評価していくかですね。総合なのか、折衷なのか。井筒思想全体の評価にも関わつてくると思います。さらにその問題は、井筒がその最晩年に深い関心を寄せていた空海の存在論にして言語論にも関わつてくると思えます。相反するものを一つに結び合わせることは本当に可能なのでしょうか。空海は、阿字観という観想法を重視していますよね。「阿」はサンスクリットのア

ルファベットの最初に位置づけられます。「阿」は全てを生み出すものであると同時に、全ての否定、絶対の否定をも意味しています。始まりの「阿」にして終わりの「阿」、そこからありとあらゆるものを生み出す不空としての「阿」と、そこでありとあらゆるものを滅ぼす空としての「阿」。言葉には、そして存在には、そうした双面性にして双極性が分かちがたく結びついているのです。日蓮も、空海の曼荼羅のように、通常であつたら絶対の一つに結びつかないものを、言語的解釈や翻訳の時空で一つに結び合わせたのではないのでしょうか。空海は、『大乘起信論』の注釈書である『釈摩訶衍論』を生涯にわたって重視し続けます。しかし、これこそまさに偽書なのです。明らかにサンスクリットではない、奇妙で奇怪な文字が多量に採用されています。しかし、空海はあえてそのような偽書を、自身の言語論にして存在論の中核に据えます。『大乘起信論』の議論をさらに空想的に拡大したものであるといえます。その辺りをどう評価するのか、今後の井筒の評価とも密接に関わってくるはずです。

ハイデガーは、その中に無限の謎を秘めているような言葉を使いますよね。言葉の中に無限の襞ひだがあるような。「存在」そのものから生まれる言葉の襞ひだとか、そういった世界観があるのではないのでしょうか。それは折口にも共通しています。井筒もまたそのような意味の世界を、しかしあらゆる言語に翻訳可能な、きわめてクリアな言葉で表現しようとした。仏教は、あるいは井筒が個人的に実践していた禅では、真の覚りは言葉を超えていえないといけないのに、あえて言葉でその境地を説明しようとした。また、そういう井筒の仏教理解に関して、さまざまな批判が開始されています。ただ、私はそれでも井筒を範として、やはり言葉を通じて、言葉のもつ二面性そのものに向き合っていきたい。二面性とは、先ほども述べた空海の「阿」そのもののことです。そこから全てが生まれてくると同時に絶対の否定でもある「阿」、全ての言葉を生み出す母なる「阿」であると同時に全てを否定し尽くす虚無なる「阿」。そうした言葉のもつ二面性を、現代の表現を通して創造的に反復し、新

たなものを生み出していきたい。それが私の批評の根底にあります。『古事記』や『日本書紀』が編纂された時代と、空海や最澄が生まれた時代と、実は五十年くらいしか離れていないんですね。『古事記』は七十二年、『日本書紀』は七二〇年、空海が生まれたのは七七四年ですから、ほとんど同時代です。極東に生まれた人間としての解釈学的「東洋」の上限が、どうもその辺りにあるのではないかと思っています。そこを、どのように解釈し続けていくのか。そこで、意味が「存在」であることをどう考えていくのか。空海は、『声字実相義』の中で「五大に皆響き有り」⁽³⁾と言っています。五大とは地水火風空という世界を創り上げている物質的な元素のことです。『即身成仏義』では、「六大無礙にして常に瑜伽なり」⁽⁴⁾と言っています。六大とは、五大に識を、精神的な要素を加えたものです。それら全てが、妨げるものが何もなく一つに溶け合っているのだと空海は述べています。そうしたあり方全てを含めて法身なわけです。法身とは、六大、四曼、三密で、それら全てを含め、それら全てを

生み出すものが法身である。そのように法身を定位していくわけです。おそらくそうした理解は、折口や大拙や井筒にも共有されているはずですが、そこを、どう内在的に批判しつつ乗り越えていくのか。そのことが、いま「東洋」哲学を考えるうえで大きい問題なのだと思います。空海は、制度の外に出ながら、制度そのものを強固に作った人でもあります。言葉のもつ意味によって、世界のあり方そのものを基礎づける。このことが、井筒がイスラームの預言者ムハンマドについて関心をもち続けていたことと、最晩年に真言密教の創始者・空海への興味を深めたことに密接に関わっているのではないのでしょうか。そのことを、私はいま考えています。

齋藤 山崎さんと安藤さんのお話で問題になっているのは、イスラームのイブン・アラビーで言えば、アル・アハドのほう、統合的一者ではなく絶対一者のほうですよ。ね。「アッラー」という神名以前の次元をどう考えるか。それについて、エックハルトも名前がないと言っているとのことでした。この名前がないと

いうことを、どう考えるかなんです。単に名前がないということだけだと、それをエックスで表わしたりしますし、ハイデガーならば Sein の上に \times (バツ) という抹消記号をつけたりします。名前がないというのは、指示できないということです。指示できないということは、指示対象がない可能性があるということです。ですが、この指示できないということ、すなわち名前がないということだけでは、指示不可能な無分節というエネルギーの充実、すなわち「存在」がそこに控えているのか、それともエネルギーの充実も何もない本当の「無」なのかという区別がつかないという点が、重要だと思います。我々からは区別がつかない兩次元をとにも認めるという発想は、「真空妙有」もそうだし、イブン・アラビのアル・ワーヒドとアル・アハドもそうだし、エックハルトの名前がないという議論においても、それぞれが見据えていた事態だと思っています。そこへと思考が向かうとき、私が考えているのは、区別がつかないということをまず、押さえる必要があるということです。区別がつかないということ

は、そこに二つの全く違うものがある可能性を排除しません。このことが重要です。私が見るところでは、従来の哲学は「東洋」哲学に限らず、この二つの可能性のうちの、「空」や「力」とは全く違う「無」について十分に考えてこなかったのではないのでしょうか。区別がつかないにもかかわらず、ひよっとすると、そこには似て非なる二つの次元が折り重なってはいないかというところを考えていくべきだし、そうする余地があると考えています。

山崎 いまの斎藤さんの発言は、非常に重要だと思います。「東洋」哲学の根本問題」でも、「空」と「無」を区別しないといけないと主張されています。その「空」と「無」が西洋哲学でも混同されているところがあるんだけど、井筒においてもそれが混在している。「空」と「無」を区別しないといけない、その区別が重要なんだというお話でした。「東洋」哲学というものを考える場合、この区別が必要だと僕も思います。井筒を読んでいて納得できないのは、「空」と「無」が一緒になってしまっているところ、混同され

ているところだと思えます。斎藤さんがおっしゃるように、「空」と「無」の区別は、「死」という問題に大きく関わってきます。「空」だけだと、死が一つのエピソードに過ぎなくなってしまう。井筒でも、「死」が問題視されません。斎藤さんがおっしゃるように、「死」を一つのエピソードとして捉えない、つまり思考を「無」に差し向けるのであれば、これは井筒にはない側面です。これは、新しい「東洋」哲学を考えるうえで、非常に重要な点です。斎藤さんの場合には、「死」を考えることによって、「死」の共同体あるいは「無」の共同体という政治の問題が出てきます。

「空」と「無」の区別は、エックハルトにおいても考えることができると思っています。もちろん、「空」とか「無」とは言いませんが、アリストテレスのカテゴリーがありますが、中世ではカテゴリーを超えていく超範疇的概念 (transcendental) がでてきます。カテゴリーの中には入らない概念です。それは、存在 (esse) と一と真と善なんです。一 (unum) という

のは、三位一体論の父にあたります。真 (verum) が子で、一と真から生まれるのが聖霊です。そう見た場合、エネルギーとして充実しているのは一です。一が「存在」のエネルギーであって、そこから真が生まれて、真と一によって聖霊が発生します。こういう構図で、エックハルトは三位一体論を理解します。ここで、エックハルトの存在 (esse) がどこにあるかと言うと、一とは違うんです。存在 (esse) という名前前で呼んでしまうのが問題なんです。それは、ドイツ語の著作集では「神性の無」と書かれています。大拙が言っている砂漠も存在 (esse) で、それを存在 (esse) と言っているエックハルトも問題なんです。この存在 (esse) は、「無」とは違うものに見えるんですが、一方ではこの存在 (esse) のことを「神性の無」と言って、一とは区別しているのです。「存在」の充実、世界が創造される根源が一です。その一のいわば「裏」に、この存在 (esse) があるのだと。これが「無」なんだということで、僕はエックハルトを理解しています。この議論が、斎藤さんがおっしゃる

「空」と「無」の区別に繋がるかどうかは分かりませんが、僕の研究課題になっています。存在 (esse) と一との区別が、大きな問題です。そこから、今後の「東洋」哲学というものも考えられていくのではないのでしょうか。

斎藤 安藤さんも、先ほどから、意味とか言葉ということをおっしゃっていました。意味や言葉というのは、「何か」があるという次元、私の言葉では生命という存在秩序において出現するものです。しかも、それは生命にとって決定的に重要です。空海の阿字の「阿」もそうですが、井筒の言葉で言えば、コトバによる分節化ですね。この分節化が、我々の〈現に〉という次元を形作っている、すなわち「何か」が〈現に〉「ある」のです。分節化はどうして起こるのか、あるいはそこで何が起こっているのでしょうか。これも『東洋』哲学の根本問題』に書いたことですが、「空」つまり「力」の充実ですね、一切の分節化なしにエネルギーが充滿している状態では、いまだ何も姿を現わしません。そこに、〈現に〉というかたちで新

たな次元が成立して「何か」が姿を現わすには、「ある」とか「力」というエネルギーの充滿が破れないといけません。非常に思弁的な話ですけども。私は、常々そのように考えています。「ある」の充実が破れるということは、「ある」が「ある」でないものに接した、あるいは「ある」の充実の隙間、ないし亀裂が生じたことを意味します。私の言葉で言えば、「ある」が「無」と接触しなければ、世界は現われないのです。その接触がなければ、言葉は発せられません。そうしますと、言葉が成立する原初の場において、「ある」を「ある」ではない次元に開くと言いますか、そこを一緒に背負いこむというか、そういうかたちで、最終的には「ある」の外部をも思考が言葉を通じて思考するという決定的な次元に至るのではないかと思います。分節化というものも持っている「無」との接触ということをも、もう少し考える余地があるのではないのでしょうか。

安藤 『差異と反復』の中で、ドゥルーズは、アンリ・ベルクソン (Henri Bergson 一八五九—一九四一) や

スピノザには「ある」の充実しかないのだけれど、それだけでは行き詰まりになる。それを避けなくては行けない。そのためには「死」のほうに向かわないといけない、そうしないと未来が開けないと言っています（フロイトの言う「死の本能」を独自のかたちに読み替えています）。有すなわち「存在」が充実したままでは、全てが必然でしかないので、何も生起しません。未来を切り拓いていくには、「存在」にスパッと裂け目が

できないといけません。『差異と反復』では「死」のほうに向かうのですが、『意味の論理学』の段階では、事物が充実している中に表面が生み出されると同時に、そこに裂け目が生じないと意味が生じないと言っています。空海の阿字も、実はそのようなものではなかったのではないのでしょうか。「存在」の充実であると同時に、否定によって切り裂かれるところに意味が生まれてくる。それが全ての言葉の母になり、意味の母になります。斎藤さんがおっしゃるように、「生」と「死」の二つが重なり合っているので分離しにくいのですが、それを分離することが新しい哲学を生み出

すのではないのでしょうか。ドゥルーズがスピノザやベルクソンに満足できなかったのは、有つまり「存在」の充実体だけでは、そこに未知なるものへの開けがなかったからだと思います。

あと、山崎さんのエックハルトのお話とも関係しますが、如来蔵にも二つの側面があります。完全な「空」としての如来蔵と、そこから意味を生み出す不空としての如来蔵です。それらがある段階で結びついて、分かりやすい思想になりました。でも、その起源は、とても複雑で、解釈の戦いと翻訳の戦いが何度か、何重にも、起こったはずで、起源とは決して静的なものではなく、そのような動的なものであったはずで、闘争と交流の区別がつけられないような根源的なところに帰るといいますが、「東洋」哲学を考える際に重要になってくるはずで、起源における戦いの真つ只中であらためて入っていくというか。空海も『十住心論』で、「空」と「識」をどう位置づけるかを考え抜きます。そして、「識」だけではやはりだめで、それを「空」ですばと切ったところに無限が生まれ

てくるんだというかたちで『十住心論』の体系を作っています。『差異と反復』では、ドゥンス・スコトゥスが大きな問題になっていますよね。山崎さんや斎藤さんがおっしゃっていたことは現代哲学の課題ですが、そうしたアクチュアルな問題は伝統的なテクストの再解釈によってはじめて明らかになることでもあります。ドゥルーズと空海なんて時間的にも空間的にもかけ離れていますけれども、私にとつては同じようなヴィジョンを見ていたように思えます。また、ドゥルーズとデリダには対立がありますけれども、そこで何かすごく重要なことを教えてくれている気がするんです。井筒は、仏教に関心を持ち、その最後に空海のなものにたどり着きました。ユダヤ教にも関心を持ち、ドゥルーズ的な発生の問題にも興味をもちました。それらを、単純ではない複雑な言葉で、さまざまなもの闘争し合っている起源の状態において考え直して、何かを見出してきました。「東洋」哲学について考えなくてはならないのは、そういう解釈学的な実践ではないかと思えます。

山崎 エックハルト研究の実情なんです、大拙も西田もエックハルトを神秘主義者として捉えているわけです。それを日本の中で、充実させて体系化したのは西谷啓治（一九〇〇―一九〇九）です。彼の議論は、ミソリーディングなどがあると思っています。ドイツ語著作だけに限定して考えていくと大拙、西谷、上田閑照へと繋がっていく線となります。でも、エックハルトにはラテン語著作があります。ラテン語著作は聖書註解が多いわけですが、その辺には神秘主義的な色彩が全くないのです。突破（durchbrechen）であるとか離脱（Abgescheidenheit）とか言われるのはドイツ語著作です。そのドイツ語著作をラテン語著作から位置づけることができると思います。それによって、エックハルトの神秘主義者という枠組みを取り除くというのが僕の課題です。

もう一つ、斎藤さんと安藤さんから言葉という問題が出てきました。これは井筒も晩年に取り上げた真言の問題です。言葉が発生する原初の次元とは何か、それはどのように表現できるのかという問題は、おそら

く「死」というかたちで出てきます。折口や西脇順三郎については、そういうことが言えるのではないかと
思います。

もう一つは句です。文章の「さびしさの 底ぬけて
降る 霰哉」という俳句があります。西谷啓治に言わ
せると、そこに文法的なものは成り立ちません。先ほ
どから一とか多が問題になっていますが、文法が成り
立つというのはどこなのか。言葉が言葉として、つま
りシニフィエとして成り立つのは文法があるからで
す。その文法がどこから出てくるかという問題につい
て、西谷は、華嚴の理事無礙法界というロゴスにおい
て文法が出てくると言うわけです。理と事というもの
が、一と多という問題と関わってきます。一即多、多
即一です。それは、「空」の次元だと思えます。そし
て斎藤さんがおっしゃった「無」の次元へと突き抜け
ていく面が、西谷にはあるように思います。西谷はゼ
ロということの問題にします。彼は、ゼロ即多、多即
ゼロと言います。それが成り立つ次元が、理事無礙法
界だと。それは、井筒の理事無礙法界とは違います。

「空」と「無」の区別というところで、詩や文法も大
きな問題になってくるのではないのでしょうか。

政治について

安藤 斎藤さんは、普遍的な意味と個別的な物を分け
てはいけなくと書かれていますし、分けないところに
「現存在」の「現」つまり（現に）を見えています。私
が、言葉や意味と生命がイコールになると言うのも、
そういった側面です。つまり、普遍的な意味と具体的
な物が別々ではなくて、それらが一つに重なり合った
ところに、ヘッケイタス（此のもの性）としての事
物がある。そして、同時に意味が生じてくる。そこ
が、非常に大切ではないでしょうか。普遍的な意味と
具体的な個物が切り離されてしまうのが大きな錯覚だ
というのが、斎藤さんの『東洋』哲学の根本問題』
が提起した重要な主題だと思えます。だからこそ、言
葉の問題と、「存在」の問題と、いまここで（現に）
ある我々の問題とが、直結してくるのではないでしょ
うか。普遍的な意味と具体的な個物が重なり合ったと

ところに、ヘッケイタスとして「現存在」がある。その構造を見失ってしまうと、全体主義かアナキズムのどちらかになってしまう。全体主義もアナキズムも、共生の思想からは遠い。いまここで述べたような地平から、「東洋」哲学と政治性について考えていくと、ファシズムでもアナキズムでもない、普遍的な意味でも具体的な個物でもない「現存在」がどのような共同性をもち得るのか、そういう議論になっていくのではないでしょうか。

齋藤 全く同感です。私の言葉では、「空」と「無」は明らかに別次元なんですが、両者は重なってしか出てきません。これらを切り離して、どっちかというかたちにしてはだめなんです。いまの安藤さんの言い方だと、政治的な場面で、ファシズムかアナキズムかというオルタナティブにすべきではないということですね。「空」と「無」はいつも重なっていて、そのどちらかに縮減することはできません。重なり合っているのが我々の現実であって、その重なり合いの現場から目を逸らしてはいけません。どちらか一方にしてしま

えば話が簡単になるので楽なんです、それが一番まずいんです。井筒は、「事事無礙・理理無礙」（『コスモスとアンチコスモス』所収）という論文で、いま言った重なり合いの次元を語っています。そこで、神名論のアル・ワーヒドとアル・アハドの区別と重なり合いについても議論しています。政治においても、その両方の次元を常に視野に収めて、両者の重なり合いの中で物事を捉え直していくことが決定的に重要だと思います。

安藤 そうですね。理と事が一つに重なり合うところに、具体的な個物としての私がいま存在しているということですよ。

齋藤 もちろんそうなんですけれども、その理と事だけではなく、理の中にも二つの重なり合いがあって、そこから全てが発生しているということですよ。井筒が「事事無礙・理理無礙」の後半で、理理無礙目を向けて、それをイスラームと華厳から検討したのは非常に重要な功績だと思います。

安藤 たしか、あの論文では道元も出てきましたよ

ね。道元にも、言葉と物の間の議論があります。『正法眼蔵』は、完全にそういう世界だと思えます。ところで、道元教団って、反体制的ですよ。何回も迫害を受けています。それは、ある種の強烈な言葉の絆、体験の絆で結ばれた共同性によるのではないかと思えます。斎藤さんも書かれています。『意識と本質』では、密教的なもの、禅的なものが対立項になっています。井筒は、空海的なものと道元的なものの双方をもっていました。それらを個別に考えるのではなくて、重ね合わせていかないといけないように思えます。空海だけだとファシズムになってしまいますし、道元だけだとアナキズムになってしまいます。仏教を理念に据えた共同体を模索するとしたら、そういう方向つまり空海と道元を和解させる、空海と道元を一つに重ね合わせるといふ方向になるのかなと思います。実現性や実効性については何とも言えませんが、理念としては考えられると思います。

斎藤 いま言った、「空」すなわち「ある」と「無」の重なり合い、これを断ち切って「ある」の側面から

共同体論を仕上げたのがイスラーム政治神学の現在のかたちだと思えます。井筒がこのかたちの政治神学に立ち入らなかつたのは賢明です。あれではだめなんです。全てが「ある」に回収されてしまいます。しかも、「ある」は、それ自体としては「何か」としての内実をもちません。だから、そこから実際にどう行為するかという行動の指針は出てきません。ところが、神の代理（ヒラーファ）というかたちで、あるいはそれを監督する（ウィラーヤ）というかたちで、内実をもった言葉を語ることに根拠を与えてしまつたら、完全にボタンを掛け違えることになります。「ある」それ自体は（何か）をともなつた）内実をもっていないのに、そこから特定の内実を正当化するような理論化を行ない、しかもそれを共同体の構成原理にもつてくるならば、どうしたって全てを「ある」に回収する全体主義になってしまいます。だからといって、安藤さんがおっしゃつたように、道元の方向に徹底すればアナキズム化して共同体なんて成り立ちません。そうすると、この両方の側面を両立させる政治哲学が必要

だということになりますよね。そこで、どんなことを考えているかを、ある程度『東洋』哲学の根本問題』にも書きましたが、簡単にお話ししてお二人のご批判を仰ぎたいと思います。

「空」としての「ある」、その外部の「無」、我々には判別できませんが、この二つは重なり合っています。そして、我々が、その二つの次元に関わってしまっていることは間違いありません。その関わりの中で、我々は何らかの行為をして生きていますが、具体的に何をするかに関しては、いくら「ある」や「無」に耳を澄ませても、何も聴こえてきません。そのとき、〈現に〉において姿を現わすままの世界を担っているのは、「私」しかいません。他人たちにも何らかの仕方では姿を現わしているのでしょうか、そのあるがままの姿がどのようなものなのかは、「私」からは見えません。それは事柄の成り立ちからして、原理的に、アクセス不可能なのです。この意味で、〈現に〉姿を現わしているがままの世界を担いうるのは「私」しかないのです。その唯一の「私」

が、「ある」や「無」に何らかの応答をせざるを得ないという状況が、我々の現実の最も根本にあります。「私」がどのようにふるまおうと、それが、「私」が何者であるかを、つまり「私」で「ある」ことを、最終的には「ない」＝「無」に対して証ししてしまうからです。その応答の内実について、全く指示はありません。だから、世界の全てを〈現に〉において担う「私」が、自らの名のもとに「私」はこうしますと答えるほかないのです。しかし、それが正しい保証はどこにもありません。(「何か」ではない)「ある」や「無」に、「何(ら)か」の行為(ふるまい)の正しさの保証を求めることはできないからです。ですから、全てを「私」の名のもとに、「私」の応答責任のもとに語るしかないわけです。繰り返しますが、それが正しい保証は、どこにもありません。そうしますと、正しい保証がないにもかかわらず、そのような不可避の応答でのみ結びつくことのできる「私」たちの共同体を構成する原理を構想する余地が生まれます。こういうふうを考えるのが筋道だと、私は考えています。

『私は自由なのかもしれない——（責任という自由）の形而上学』という本に書いたのですが、世界の全てを（現に）という現場において担って「私」の名のもとに行為する次元とは、レヴィナスやアレント（Hannah Arendt 一九〇六―七五）が言う「倫理」の次元です。この「倫理」の次元は、外からは見えません。外から見えないというのは、他人からも見えませんが自分も自分がやっていることが本当に正しいのか分からないということです。何の後ろ盾もありません。その正しさを保証してくれる絶対者はいません。まさに「無」なのです。そうすると、その見えないう「倫理」の次元を擁護しつつ、保持しつつ、守りつつ、見えるものとして表に出てきたものについては徹底的に共同化し、つまり他人の批判を受けられるシステムを構築すべきです。一番根本的な次元は見えないので、政治哲学では、ないものとみなしても結果的には変わりません。しかし、その見えない次元こそ、私は自由の次元だと思っています（カントが自由の成立する次元として名指した「叡知界」は、この「見えない」

次元のことだっただとを考えています）。ですから、アレントが政治哲学の根本は自由にあると言ったことに關しては、全くその通りと思っています。しかし、自由な「私」がいかに行為すべきかについては、一切答えがありません。そうすると、この自由の次元を原理的に確保したうえで、実際になされた行為を可能な限り第三者の観点、等しい者たちの観点から横並びに眺め渡したうえで判定できるような基準を作るシステム、これが政治システムを考える基本的な筋道ではないかと思えます。この発想では、見えない次元が一番底に隠れています。しかも、その次元は、「ある」という全体には回収できません。全体と重なって見分けがつかないけれども、全体がそこから贈与された「彼方」（つまり、「無」の次元）が居合わせている（ないし、開けている）可能性ががあります。それは、あくまで可能性に過ぎないのですが。しかし、その可能性は担保されなくてははいけません。全体の底に風穴が開いているわけです。全体の底の穴が常に開いている次元を確保したうえで、顕わになった次元において全てを等しく

判定するようなシステム、これが共同体を構築する基本原理ではないかということを考えています。これを肉づけする作業を、いまやるうとしているところですよ。

安藤 斎藤さんの政治システム構想への異議は全くないのですが、唯一、気になっているのは、「私」が人間に限られた議論になっていることです。私は世界認識においては断固として空海主義者です。空海によれば、その「私」は地水火風空識の六大からできています。斎藤さんの基礎づけということから言えば、有機物の基礎には無機物もあります。そういう有機物も無機物も含めた六大から、「私」は形作られています。そういう「私」を成り立たせているものに関して、空海は「六大無礙にして常に瑜伽なり」とか「五大に皆響き有り」と言っています。大地もしくは自然と言ってもよいかもしれませんが、そのようなものから「私」が産み落とされていることは間違いないと思っています。そういう「私」が政治的決断をするわけですが、その決断の基盤としての「私」は六大のさまざま

まな関係から成立しています。そして、ここまで述べてきていただいた「無」の議論からすれば何の根拠もないのに、六大によって物質と精神とともに成立している「私」を、斎藤さんの政治システムではどのような考えればよいのでしょうか。新型コロナウイルスも、人間だけの政治問題では片づけられません。ウイルスは寄生して増殖するもので、しかも個として死を超えて増殖していきますよね。そういったところで、「倫理」や政治性をどう考えることができるかが、いまの私自身にとっての最大の問題です。この私の解釈学として成立する「東洋」において、そういう問題を考えるヒントになるのが空海や最澄（七六七―八二二）です。そういう議論を、どうやって政治性の中に取り込んでいけばよいのか、それがいまの大きな想いとしてあります。

斎藤 安藤さんが、政治の主体は必ずしも人間である必要はない、と言われました。それも、動物的生命とか植物的生命ばかりではなく、無機物も含めて、とおっしゃいました。そのお考えに全く異存はないので

すが、無機物を含めたそれらが政治的文脈の中にどのようなかたちで入ってくることを想定されているか、もう少しお考えをお聞かせください。

安藤 空海の即身成仏は、インドラの網のようなものを自分の身体として考えています。これが、自分にとっては非常に大きかったです。空海のパースにある如来蔵思想は平等性を説きますが、それは人間には限られません。そういう可能性が、空海の『即身成仏義』には非常に見事に表現されています。それを、どのように政治性へと接合していくのか。ドゥルーズはガタリとともにエコロジという問題を考えますよね。エコロジが全てを解決するとは思いませんが、重要な視点だと思っています。人間を政治的主体と捉えると同時に、人間を産み出すもの、我々を基礎づけているもの、つまりは自然や環境を認識したうえで、我々はどう動けばよいのかを模索していました。そういうことと、斎藤さんの〈現に〉には根拠がないけれども共同できるという議論がどう関わるのか、お聞かせいただけますとありがたいです。

斎藤 少なくとも「ある」の観点に立つ限り、「ある」ところのものは全て平等です。有機的生命だけが「ある」わけではありません。無機的なものも、有機的な植物的生命も動物的生命も、全て等しく「ある」わけです。ですから、共同体を考えると、その観点が決定的に重要であるということは間違いありません。そのうえでもう一つ考えなければならぬのは、平等なものたち全てと、それを一身に担う者との関係が〈現に〉（において）生じている点です。この〈一身に担う〉とは、「ある」を贈与された者が、その「ある」の全てを担う、あるいは全面的に「ある」に服するということです。そして、その服した「ある」を、あらためて差し出すのです。私には、それ以上のことはできません。そのときの〈ある〉に全面的に服し、それを「よし」として（自ら肯定し）我が身に背負って差し出すこと）、私が見るところ、これが「自由」ということの内実をなしているのですが、それが成立する次元をどう考えるかなんです。おっしゃるように、それを人間だけに限定できるかどうかは問題なの

ですが、また、あらかじめ人間に限定する必要もありませんが、もつと言ってしまえば、そのような私人間であるか否かは、「ある」を担いするのが私しかない（議論のこのレヴェルではどうでもよいことになってしまふのですが、まずその次元がないことには、つまり、そのような「自由」の可能性が〈現に〉開けていることを認め、その次元を護ることから政治の問題を捉え直すことなしには先に進めない、と考えています。贈与された「ある」をあらためて差し出すこの営みは、「ある」を言祝ぎ、「ある」をより深々と受容して味わう営みと捉えることができるかもしれません。そうであれば、この意味での「祭り＝祀り」を、「まつりごと（政り事）」の基本に据え直すことに繋がらないでしようか。ただし、これは政治家が靖国神社にお参りすることとは全く別の点である点に注意しなければなりません。

安藤 全てを担い、それを差し出す人間というものは、贈与によって形作られています。贈与に贈与を重ねるといふのは政治的にどうということなのか。こうい

う機会だったのでご質問させていただきました。「祭り」（祀り）が「政り」へと通じることは、私にとつて折口や大拙の営為を再考するための重要な視点になります。本当にありがとうございます。

あと、山崎さん、これまでずっと華嚴の話題が出てきているのですが、華嚴つてどちらかというと現状認識にとどまるようなところがありますよね。もちろん、それはきわめて深い現状認識であるわけですが。それに対して『法華経』は、未来ですよ。授記という未来への約束があります。宗教と政治の問題は、華嚴だけだとなかなか考えにくい問題です。法華経者としてお考えがあれば、ぜひお聞かせください。

斎藤 安藤さんが言ってくださったように、華嚴ではなくて法華ではどうか、という問題提起は非常に重要です。いま、未来とおっしゃいましたよね。未来というのは、ある時期のレイヴィナスがそのように捉えているのですが、全く現在のうちには回収できない、何であるかが全く分からないもの、この意味での「他者」が到来する次元を指し示しています。その次元は

ひよっとすると、「ある」ですら「ない」のかもしれない。「ある」という「空」の次元ではなく、その外部として開かれるのが未来です。この未来の次元を『法華経』がどれだけ視野に入れているか、それを『法華経』から読み取ることができるとは、大いに検討されて然るべき論点だと思います。ということ、ぜひ、山崎さんのお考えをお聴きしたいと思います。

山崎 正法、像法、末法という考え方がありますよね。『法華経』の中には二十八品(章)があつて、前半の十四品を迹門といいます。仮あるいは影ということとです。後半の十四品が本門です。その本門の最初にあたる第十五品が、従地涌出品です。華嚴の如来性起は涌出品に通じるところがあると思うんですが、そこに出てくる地涌の菩薩が、末法において『法華経』を広めるんだと書かれています。安藤さんが授記とおっしゃいましたが、ブツダから地涌の菩薩へと付嘱がなされます。そういう物語性が『法華経』にはあります。大地が割れて地涌の菩薩がいっぱい出てきます。そういう神話的なことが書かれています。僕は、その

『法華経』に書かれていることを、日蓮がどう捉えたかが大きな問題だと思います。地涌の菩薩のリーダー格である四菩薩の中に上行菩薩がいるのですが、日蓮はその再誕というかたちで自らを捉えます。日蓮は、鎌倉仏教の中で歴史感覚をもっている、そして政治性が非常に強い僧侶でした。『立正安国論』を鎌倉幕府に提出するという政治行動を示し、その結果、佐渡に流されてしまうのですが、佐渡流罪で彼は非常に客観的に自己を見つめました。自分は人間のかたちをしているけれども、生命をもった魚や鳥と混丸したようなものなのだ、本来においては、赤白二滯——卵子和精子が一体になったもの——が私の元なのだということ、ろまで自分を下げていきます。そして、末法に入ってしまったので、『法華経』にも有効性がないのだというところまで行ってしまいます。そこで、僕が思ったのは、斎藤さんがおっしゃった(一身に担う)ということ、それが日蓮にはあつたのではないかと。そういうふうに思うんです。何をするか、いかにするかということの全てを、自らの名において行動するという極

限まで行きます。そこには、歴史の実存として、全てを（一身に担う）ところがあります。『法華経』に身を委ねることもできない、そういう価値転換が起きているのです。こういう価値転換は、華嚴からは出てこない。実は、『法華経』からも出てきません。ブツダの説いた『法華経』を末法において広めていくのが地涌の菩薩です。でも、末法に入ってしまうと『法華経』には頼れず、『法華経』を超えなくてはいけないことになる。そういう面が日蓮にはありました。それは、共同体を一身に担うということです。「無」という次元と隣り合わせにいた中で、自分を見つめたのではないかと思えます。B₂あるいは（現に）においては「私」しかないという齋藤さんの発言は、日蓮にも当てはまるのではないかと思いました。

齋藤 「私」しかないということに関してなんですが、これは先ほど言いましたように「倫理」の次元に位置する事柄、「見えない」次元の事柄です。つまり、公言しなきゃいけない、正確に言えば、公言できないんですよね。語ってしまったら、とたんに嘘くさく

なります。「倫理（よき）」は、公言されることでおのれを裏切ってしまうのです。人が聞けば、甚だしい誇大妄想だと思うでしょう。「へえ、お前さんは一人で世界を担ってんのかい」と、茶々を入れたくなる話です。「ある」と「無」は「見えない」次元に位置している、「ある」と「無」への「私」の応答は「見えない」次元でしか行なわれえない、という話を先ほどしました。「見えない」というのは、本人にも「見えない」のです。そのことを、肝に銘じておく必要があります。そのうえで、「見えない」次元を保持しつつ、その次元の可能性を護りつつ、「見える」次元である政治的共同体の論理へとどう繋げていくのかが問われます。山崎さんがおっしゃったように、日蓮もひよつとしたらそうだったかもしれないし、同じことは親鸞（一一七三―一二六二）も言ってますよね。『歎異抄』の「（弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば）ひとへに親鸞一人がためなりけり」⁶です。これも単独性、（現に）において全てを担うのは親鸞一人しかないということ。ただ、これを語る事が事

態を裏切ります。ちょうど、「無」について語ることに、ないはずのものがあることにしてしまい、事態を裏切ると同じです。普通の意味では語り得ない次元なんです。だけど、語り得ないからといって、語らずに済みますのではない対応が思考に差し迫ってくるのです。これが、「応答しないことができない」こととしての「応答可能性 (responsabilité)」、すなわち「責任 (responsabilité)」です。

安藤 最初に神秘体験について述べていただいた、まさに現実の体験そのものが神秘であるのと同時に、その次元を超えるような体験を、いまこの場で担いながら、それを言葉にせずはどうやって他者に開いていくか、ということでしょうか。

斎藤 そうですね。言葉にせずに言葉にする、と言ってもよいかもしれません。言葉にする、つまり「語る」ということの根本を、私が他者に向かう動向、私がおのれを他者に差し出すことと捉えるなら、そのように言うこともできると思います。

安藤 そういうことですよね。難しいですけども。

井筒による神秘体験の話には批判すべきところが多々あると思いますが、それを斎藤さんがおっしゃるようなかたちで議論として展開していくことですね。それが『東洋』哲学の根本問題』の結論でもあると思います。神秘の体験を、あらためて具体的なプロセスとして考えていく。斎藤さんにお話しいただいた、「ある」との合一、フツサルとハイデガーの高度の直観、ワイトゲンシュタインの「ある」の無根拠性に驚く体験。そういう議論を、他者に開いていくというか。そういうことを、さらに考えていけるのかなと思いました。

斎藤 語らなきゃいけないですよ。語れないのですが、黙っていいだけなんです。ワイトゲンシュタインは、『論理哲学論考』の最後で「語りえぬものについては、沈黙せねばならない」と述べました。レヴィナスは、むしろ逆に、語りに語って自己破産するのがよいと考えたフシがあります。自らを裏切ってしまうから、語りは必ず失敗します。だけれども、黙っていいだけだと言うのです。沈黙は、その次元を丸

ごと葬り去ってしまったことに繋がりがかねないからです。「沈黙せよ」と述べたワイトゲンシュタインも、そのようにしてこの次元について語っているのですからね。語ることに、それは思考に課された使命なのではないでしょうか。

山崎 見えない次元は、言葉にしてしまったら裏切られてしまう。でも、言葉にしなきゃいけないということですよ。言葉にしてはいけないところを言葉にする、これは一体どうしたことなのか。たとえば、ニーチェが、『力への意志』の序文だったと思いますが、大いなる事柄については、沈黙するか語るかのどちらかであると言いました。語るというのは、大いに語るということですよ。大いにとは、無垢に、また皮肉にとという意味です。歴史的決断の場面において何かを言うということは、ニーチェにすれば大いに語る、要するに無垢に、その反面、皮肉に語るということです。つまり、ただ知性的であって感覚では捉えられないものを、感覚まで落としてくるということです。しかし日蓮の場合には、ニヒリズムではありません。神はいま

せんが、南無が成立している世界です。そうすると、言葉にしてはいけないことを言葉にするというときに、それを何が要求するのかわかるという問題ですが、これは仏教の慈悲だと思えます。キリスト教では神の恩寵です。言葉にしてはいけないところを言葉にするというときに、倫理の次元を破っていく宗教的な世界、倫理と宗教の境目を感じました。

安藤 贈与としての言葉というところや、やすい表現かもしれませんが、預言者に下される神の聖なる言葉であるとか、空海が法身説法というかたちで述べている如來の言葉であるとか、基本的には「無」と関わっていて、語れないけど語らざるを得ない言葉ですよ。

山崎 言葉にならないことを、言葉にするということですよ。井筒が「東洋」哲学の特徴として「言詮不普及」と言っていますが、言葉にならないことを言葉にするということ、斎藤さんの言葉にしてはいけないことを言葉にするというのは次元が違うと思います。言葉にならないものを言葉にするというのは、名前がついていないものに名前をつけるということですよ。

よね。言葉にしてはいけないというのは、つまり禁忌です。そういうところを言葉にするというのは、次元が違うのではないでしょうか。

あと、共同体についてです。具体的には自分で何をするのが分からない、でも何かしらの応答をしなければならぬ。そういう中で応答する共同体を構築するといった場合、その共同体が成立するときの調和というものがあるのではないのでしょうか。その調和についてどうお考えでしょうか。それから、自分の行動が正しいかどうか分からないという問題に関してですが、人間の行為は悪と結びついていると思います。中世のキリスト教をやっていますと、どうしても悪の問題が気になってしまいます。その悪の問題をどのようにお考えですか。

齋藤 いまのご質問に答える前に、先ほど話題になっていたこと、「語れないものを語る」という話で、ちょっと思い出したことがあるので、補足します。山崎さんが「無垢」ってことをおっしゃいましたよね。無垢というのは、既に汚されたものとしてしか姿を現

わしません。汚されて姿を現わすことがなければ、無垢も何もないことになってしまふのです。逆に言えば、純粹な無垢など、どこを探しても見つかりません。これは、デリダが追求した路線です。だから、汚してでも語るんだという話になります。ニーチェに關しても、同じことが言えるかもしれません。よく知られた話ですが、『ツァラトゥストラはこう語った』の扉の裏に「誰にでも読めるが誰にも読めない本」とあります。それは、この本で自分が語ったことは共有できるかたちで伝達できることではない、ということですね。だから、一見読めるようなんだけど、実は読めない事柄がそこに書いてあるというわけです。で、どうするのかといえは、読んだ本人が考えるしかありません。つまり、思考を本人に差し向ける、あるいは差し戻す機能言語はもっています。言語には、伝達とは違う機能があると思います。語れないことをあえて語るということには、そういう側面があるということですね。

それから、山崎さんの悪をめぐる話ですね。これに

て、続きをやりたいと思っています。今日は、ありがとうございました。

※てい談の原稿化に際し、高野山真言宗高福院の川島俊之氏に多大なご協力を得た。記して感謝申し上げます。

注

- (1) 『日蓮大聖人御書全集』創価学会版、五一三頁。
- (2) 同前、七〇八頁。
- (3) 『声字実相義』『空海コレクシヨン2』宮坂宥勝監修、筑摩書房、二〇〇四年、一五五頁。
- (4) 『即身成仏義』『空海コレクシヨン2』宮坂宥勝監修、筑摩書房、二〇〇四年、六七頁。
- (5) 西谷啓治「空と即」『西谷啓治著作集』第十三巻、創文社、一九八七年、一一八頁。
- (6) 浄土真宗本願寺派総合研究所編『浄土真宗聖典 註釈版 第二版』本願寺出版社、二〇〇四年、八五三頁。
- (7) ウイトゲンシュタイン『論理哲学論考』野矢茂樹訳、岩波書店、二〇〇三年、一四九頁。

てい談で取り上げられた書籍および参考文献

安藤礼二『折口信夫』講談社、二〇一四年。

『大拙』講談社、二〇一八年。

ついて、自分の考えを用意してきましたが、これを開陳するとあと一時間はかかります。ですので、時間の関係でできないのですが、一言だけ言えば、悪の問題が重要であることは間違いないのですが、悪の問題を考えるには「善さ」について考え直す必要があります。私の議論では、我々は全て悪人であるという次元に到達するのですが、それは善さについて考え直した結果です。「善さ」の光にあまね遍く照らし出されてはじめて、私はおのれが「悪」であることに気づくのですが、このことは同時に、当の私はすでに「善さ」の光を全身に浴びてしまっていることを意味します。ですので、善さについての議論をしなくてはなりません。そのことだけお答えしておきます。

山崎 予定の時間になりました。まだまだ話し足りないことがあると思います。議論をしていく中でいろいろな問題が出てきまして、それがどんどん発展していくような感じでした。問題が問題を発展させると言えますか。まさに事事無礙法界でしたね。お忙しいとは思いますが、またこういう機会を提案させていただ

——『「靈性」の革命』末木文美士編『死者と靈性』——

近代を問い直す』岩波書店、二〇一二年、一三三—二五二頁。

井筒俊彦『井筒俊彦全集 第二巻 神秘哲学』慶應義塾大学出版会、二〇一三年。

——『井筒俊彦全集 第三巻 ロシアの人間』慶應義塾大学出版会、二〇一四年。

——『井筒俊彦全集 第六巻 意識と本質』慶應義塾大学出版会、二〇一四年。

——『井筒俊彦全集 第十巻 意識の形而上学』慶應義塾大学出版会、二〇一五年。

——『井筒俊彦 英文著作翻訳コレクション 老子道徳経』古勝隆一訳、慶應義塾大学出版会、二〇一七年。

——『井筒俊彦 英文著作翻訳コレクション 存在の概念と実在性』鎌田繁監訳、仁子寿晴訳、慶應義塾大学出版会、二〇一七年。

——『井筒俊彦 英文著作翻訳コレクション 言語と呪術』安藤礼二監訳・小野純一訳、慶應義塾大学出版会、二〇一八年。

——『コスモスとアンチコスモス 東洋哲学のために』岩波書店、二〇一九年。

——『ウィトゲンシュタイン』論理哲学論考』野矢茂樹訳、岩波書店、二〇〇三年。

——『エドムント・フッサール』論理学研究Ⅰ〜Ⅳ』立松弘孝・松井良和・赤松宏訳、みすず書房、二〇一五年。

大竹晋『大乘起信論成立問題の研究——「大乘起信論は

漢文仏教文献からのパッチワーク』国書刊行会、二〇一七年。

空海『空海コレクション1』宮坂宥勝監修・頼富本宏訳、筑摩書房、二〇〇四年。

——『空海コレクション2』宮坂宥勝監修、筑摩書房、二〇〇四年。

——『空海コレクション3・4』福田亮成校訂・訳、筑摩書房、二〇一三年。

斎藤慶典『生命と自由——現象学、生命科学、そして形而上学』東京大学出版会、二〇一四年。

——『「東洋」哲学の根本問題 あるいは井筒俊彦』講談社、二〇一八年。

——『私は自由なのかもしれない——「責任という自由」の形而上学』慶應義塾大学出版会、二〇一八年。

ジル・ドゥルーズ『差異と反復（上・下）』財津理訳、河出書房新社、二〇〇七年。

——『意味の論理学（上・下）』小泉義之訳、河出書房新社、二〇〇七年。

道元『正法眼蔵（一〜四）』水野弥穂子訳、岩波書店、一九九〇—一九九三年。

ニーチェ『ツアラトゥストラはこう言った（上・下）』氷上英廣訳、岩波書店、一九六七・一九七〇年。

日蓮『当体義抄』創価学会編『日蓮大聖人御書全集』創価学会、二〇一二年、五一〇—五一九頁。

プラトン『国家（上・下）』藤沢令夫訳、岩波書店、一九七九年。

フリードリッヒ・ニーチェ『ニーチェ全集（12・13）権力

への意志（上・下）』原佑訳、筑摩書房、一九九三年。

松本耿郎『イスラーム政治神学』ワラーヤとウィラーヤ』

未来社、一九九三年。

マルティン・ハイデッガー『ニーチェⅡ』細谷貞雄監

訳、杉田泰・輪田稔・加藤登之男・船橋弘訳、平凡

社、一九九七年。

——『ハイデッガー全集第65巻 哲学への寄与論稿 性起

から（性起について）』大橋良介・秋富克哉・ハルト

ムート・ブフナー訳、創文社、二〇〇五年。

M・メルロ・ポンティ『知覚の現象学Ⅰ』竹内芳郎・小木

貞孝訳、みすず書房、一九六七年。

——『知覚の現象学Ⅱ』竹内芳郎・木田元・宮本忠雄

訳、みすず書房、一九七四年。

山崎達也『哲学と神学のハルモニア——エックハルト神学

が目指したもの——』知泉書館、二〇一三年。

（さいとう）よしみち／慶應義塾大学教授

（あんどう）れいじ／多摩美術大学教授

（やまざき）たつや／東洋哲学研究所研究員