

〈一帯一路構想〉における秩序概念の基礎

—— 井筒俊彦〈東洋哲学〉をめぐって ——

鈴木規夫

…誓っているが、法は直接的にはないが、現世（の事柄）を通じて宗教と密接な関わりをもつものである。現世は来世を準備する場であり、それなしには宗教もありえないのだから。…国家と宗教は双子である。宗教を礎とすれば、国家は監視人である。そして礎のないものは崩れ去り、監視人のいないものは失われる。……（ガザリー）

要言：井筒俊彦の遺著『東洋哲学覚書 意識の形而上学 —「大乘起信論」の哲学』（岩波書店 1993）は現在においてもなおさまざまな問題を提起し続けている書である。本稿では、一帯一路をめぐる新たな秩序編成の原理の一環として、井筒の「大乘起信論の哲学」が如何なる意義を有しているのかを探る。そもそも日本の近代化過程において西洋とは違う何かを探るべく東京大学の文科に「東洋哲学」講座が開設され、その担当者であった原坦山がテキストとして選択したのが『大乘起信論』であった。原の学統から井上円了、清沢満之、三宅雪嶺が生まれ、西田幾多郎や鈴木大拙も大きな影響を受け、イスラーム研究を経た井筒の晩年の知的鋭意へ連綿と繋がっていく。『大乘起信論』を「強韌で柔軟な蛇行性」を特徴とする書であるとした井筒の「東洋哲学」に、我々はかつて失われたユーラシアを軸とした世界秩序の諸原理の再生プロセスを見出しうるのである。

はじめに ― 井筒俊彦とは誰か？

井筒俊彦は学問的にどのように位置づけられるべきなのか。

世界の趨勢から見れば広くフィロロジストとも言い得るであろうが、日本ではイスラーム研究の第一人者としての評価が定着している。ただ、日本のイスラーム研究の歴史的系譜のどこに井筒が位置付けられうるのかというと微妙である。日本におけるイスラーム研究が組織化されたのは、井筒の20代がそっくり収まることになる1930年代でありそれが日本の対アジア・イスラーム圏への侵略に伴うものであったのは明らかであって、井筒がその最初期の研究要員であったことに間違いはない。実際、大久保幸次により設立され、彼が最後まで所長を務めていた回教圏研究所の所属メンバーとして、竹内好、野原四郎などと共に井筒がいたことは知られており、同時期に大川周明により主宰される様になった満鉄系の東亜経済調査局においてもアラビア語文献の整理に当たっていた。そして、そこでは前嶋信次などとも共にあり、また関連するイスラーム団体であった大日本回教協会に在籍していた古在由重とも交流があった。

こうした当時の複雑な時代条件、環境、人間関係などから帰結されるある種の学統を単純化することはむろんできない。ただ、どのような先達が何を期待して20代の井筒青年に一定の研究環境を与えたのかは記憶しておいて然るべきであろう。西脇順三郎や折口信夫といった慶應義塾に関係する師弟関係を構成する知的サークルに置かれた井筒については、比較的多く証言が残されているのだが、肝心の井筒におけるイスラーム研究の基層がどこにあったのか、多くの傍証が掻き消えている。

安藤礼二は『井筒俊彦 起源の哲学』（2023 慶應義塾大学出版会）において、「大乘仏教の理念を最新のヨーロッパ哲学によって止揚した西田幾多郎と「大東亜共栄圏」のイデオログとなったアジア主義者である大川周明との二人の交点にこそ井筒俊彦の起源が存在する」（同書 p.134）と断言し、「井筒俊彦の哲学は、大東亜共栄圏とイラン革命を一つに結び合

わせる、戦争の哲学にして革命の哲学であった」(同書 p.127) としているのだが、これは安藤の生真面目に過ぎるが故にもたらされた単純化の一つの極まりであるかも知れない。

いわゆる「大東亜共栄圏」が「東亜協同体論」をめぐる議論へ変質していくことを見ずに井筒をそこに繋げることには無理があり、西田と鈴木大拙との関係は押さえているとはいえ、なぜ数学的思考を原理とする田辺元がその西田の講座後継者なのか、「京都学派」の命名者でもあり唯物論者となった戸坂潤などとの内在的関係が持続構築されえたのかをよく認識することなしにはいられないであろう。

そもそも後藤新平が大川を南満州鉄道へ誘いその手腕をシンクタンク構築とそのスタッフ育成へ向けさせたのは、大川の植民地研究を評価してのことであり、そこにおいて井筒は大川と接点を持ったのであって、日米開戦後に扇情的に欧米帝国主義によるアジア侵略の歴史をラジオで熱く語った大川なのではないことにも注意を要するはずなのである。

イラン・イスラーム革命について井筒がどのように「革命の哲学」を説いたのかについても、少し留保が必要かも知れない。後にアリー・シャリーアティーなどイラン・イスラーム革命の基層を構築していたイラン知識人たちの動きに明確に迫ろうとしたのは、当時テヘランで井筒とともに王立アカデミーで研究していた黒田壽郎や松本耿郎などであり、井筒自身はテヘラン滞在中、十二イマーム・シーア派のヒクマ哲学とイルファーン神智学を融合・発展させて十二イマーム・シーア派神学における煩瑣な哲学の諸問題を現代にいかにも適合させるのかといった研究に従事していた。

とはいえ、「そのような事実を、なによりもいま、冷静かつ客観的に明らかにしていかなければならない真の井筒評価は、そうした「おぞましき」の直中でこそ果たされなければならない。それこそ井筒の哲学を未来にひらいていくことにつながるはずである」(同書 p.128) に違いない。となると、思想の歴史における井筒俊彦の位置づけはどのようなになるのか。これもまた難しいところである。近代日本語で記述された思想を「日本

思想」と呼ぶのであれば、井筒の思想は、けして他の何か欧米各国語文献を翻案解説して自著とするような類の「思想」ではない。日本におけるイスラーム研究では、井筒俊彦の研究をイスラーム研究として特定化しないジレンマに陥り、事実上その研究成果をネグレクトしてきたともいえるのであるが、それは井筒の研究が一定の研究者コミュニティの共同性におさまりきることがないからであろう。もっとも、かつて竹内好が指摘したように、1930年代に形成されかけたイスラーム研究者コミュニティは、1945年夏にいったん雲散霧消しているのであるから、戦後の井筒にとってそのようなコミュニティが自動的に存在するような状況ではなかったといった方が、より正確であるかもしれない。

そもそも、第二次世界大戦後ロックフェラー財団が井筒俊彦を見出し、世界の研究者とのネットワークを構築していくサポートをしたのは、日本におけるイスラーム研究の歴史とは無関係に、その財団が井筒を把握したからなのであった（cf. 井筒豊子『井筒俊彦の学問世界』（慶應義塾大学出版会 2017）。他の一部の戦前戦時中の日本におけるイスラーム研究者たちが、自らの戦時協力的イスラーム研究そのものをまるでなかったかのように振る舞ったのとはまったく対照的に、井筒は本人の本来的研究をそのまま継続していたところへロックフェラー財団からの声がかかったという流れのようであり、彼がイスラーム研究に回帰したのはそのロックフェラー財団による助成の過程においてに他ならなかった¹。むろん、ロックフェラー財団が日本にイスラーム研究者を育成したかったというわけではない。

2018年、井筒俊彦のドキュメンタリー映画「シャルギー・東洋人」（マスウード・ターヘリー監督）が、「イラン・日本の国交樹立90周年」を機に公開された。ターヘリー監督は、「この映画を製作しようとひらめたのは20年前、大学の授業の中だった。その後、その思いがしだいに強くなった。井筒氏は、イランを外から、中立な立場で見つめた研究者のひとりだった」「……映画という側面だけを考えて、井筒氏に関して美し

い語りを提供するか、それとも、問題の本質を非常にシンプルに伝え、この偉大な哲学者に対する個人的な思いをまったく盛り込まない、という選択肢だった。決断は非常に難しかったが、結局、2つめの道を選ぶことにした」(<https://parstoday.com/ja/radio/programs-i47824>) という。

だが、その映画は、実際のところそこに登場する人々の井筒への「個人的な思い」の集大成といったものになっており、「ドキュメンタリー」として客観化できるほどに「井筒俊彦とは誰か?」を明かしたものではない。井筒は相変わらず謎のままである。とはいえ、井筒を直接間接に知る人々の記憶をさまざまに呼び起こしたことは紛れもない事実であろう²。

一、〈東洋〉の陥穽

井筒俊彦がその二十代において、さまざまな同時代知識人たちと交流したところの思想の核には、西田幾多郎や大川周明などの関わった〈大東亜共栄圏〉構想と交錯するものがあることは間違いない。だが、その極めて実存的な思想的体験が、井筒自身の中でそれを合理的に記述できるようになるには、晩年の〈東洋哲学〉へ繋がる道が必要とされた。

ただ、より注意深く井筒のテキストを読めば、井筒自身は繰り返し、思考する実存としてのその自らの体験を、いろいろな思想史上の事件の記述に織り込んでいる。

……西暦 1198 年のことです。モロッコで死んだこの哲学者アヴェロイス（イブン・ルシッド）の遺骸がコルドバに運ばれてきました。当時のアラブ世界では重い荷物を運ぶときはたいていロバを使います。現代でもよく見る光景ですが、ロバの背中に振り分け荷物にしまして、右バランスと左に重さの均衡をとって運びます。この場合にも片方の袋にはアヴェロイスの死骸、反対側の袋のなかには世に有名なアリストテレスの『形而上学』の膨大な註釈をはじめとするアヴェロイスの著書がひと揃い全部

入っていたといわれます。

左右の均衡をこのようにしてとりながらロバがやってきます。それをイブン・アラビーは二人の親しい友たちといっしょに眺めておりました。これもまた運命的な匂いのする光景です。それを眺めながら、イブン・アラビーがこう申しました。「見るがいい、片方には哲学者の屍、もう一方には彼の全著作。アヴェロイス、彼はいったい自分の本当に望むところをあれで果たすことができたのだろうか」と。(『イスラーム哲学の原像』)

この逸話を井筒はさまざまな機会に引いているが、アンリ・コルバンの『イスラーム哲学史』にも引かれている、「西方哲学の終わりと東方哲学の始まり」のこの象徴的描写に、かつての自らの周囲における〈大東亜共栄圏〉への思想的営為の一端を繋げてみるものがあっても不思議ではない。そして、数世紀を経て、再び危機に陥っている西方哲学の持ち込んだ〈欧文脈〉において思考せざるをえなくなっていた近代日本において、その数世紀の間に展開されていた東方哲学の歴史的な文脈を再発見していくことは、井筒にとって必然的な思考の「環相」であったといえる。

かつての A・G・フランクの『リオリエント』(藤原書店 2000 年) や一連の「リ・オリエンタリズム」*Re-Orientalism* よりはるかに先行していたこの井筒の思考過程においては、その後のジャック・デリダによる「脱構築」*déconstruction* の提起も、むしろごく当たり前の思考の流れであったのかもしれない。

井筒はそのデリダの議論について次のように記している。

……「ロゴスなるものは絶対に現前しない。つまり、経験的現実にはない、というのだ。いわゆる現実とは、流動する記号のたわむれ現象であり、いわゆる事物とは、永遠に現前することのないものの『痕跡』にすぎない。今、ここに、何かを捉えた、と思った瞬間、見ればそのものはもう手の中にはない。この『捉えそこない』がどこまでも続いてい

くのだ。ものの『痕跡』だけが、無限に続く」……「絶対的ロゴスの絶対的現前の否定、それをデリダは終末論の否定という形で表現する。『神の死』が、終末論の否定という形をとるのだ。終末論の否定とは、文字通り、『極限』の否定である。どこまで道を辿っていても、ついに道の終局には到達できない、ということである」「宗教的には、神の世界創造と世界終結との否定を意味するが、哲学的には、全存在世界からの存在論的根拠剥奪、一切事物の無根源性の主張にほかならない」……「絶対的なそれ自体性を持たぬ記号の存在には、存在の究極的充実はない。究極的充実を持ちえない記号、『痕跡』は、しかし充実を求めて浮動する」「あらゆるものが、どこまでも、それ自体であることから繰り延べられていく、いかなるものも、それ自体の現前から隔てられている。そして、それ自体から隔てられている。ということは、要するに、それ自体と異なっている、ということだ。『相移』 *différance*³ とは、すなわち『相異』 *différence* なのである」……「『砂漠』をさまよい続ける『ユダヤ人』の存在の中核に纏綿する不安の感触」……「繰り返し繰り返し、終末論的なものに戻ってくる。『終末』はデリダの思想のキーノートだ。終末論的ヴィジョン、終末論的形象が、哲学する彼の意識空間を満たしている、たとえそれが否定的屈曲性においてであるにしても。終末論への、この執拗な関心において、デリダは、まごうかたなき『ユダヤ人』なのである」（「デリダの中の『ユダヤ人』」）

「あらゆるものが、どこまでも、それ自体であることから繰り延べられていく」という実感は井筒自身のものでもあったであろう。井筒の『イスラーム哲学の原像』には優れて簡潔に、次のように記している（下線強調引用者）。

……すぐれてイスラーム的な存在感覚と思惟の所産であるこの形而上学（イブン・アラビーの存在一性論）を、たんにイスラーム哲学史の一章

としてではなく、むしろ東洋哲学全体の新しい構造化、解釈学的再構成への準備となるような形で叙述してみようとした。 こういうといかにも野心的なようだが、いくら野心ばかり大きくとも、実践が伴わなくてはなんにもならない。私がこの本で実際にやったことはまことに微々たるものだ。私は自分の非力を痛感した。……とまれ、このような東洋思想の遺産の重層的総体を担いながら、しかも明治以来圧倒的な力で流入してきた西洋思想の影響で多分に西洋化された心をもって世界を意識し、「欧文脈」化された思惟方法でものを考えながら、われわれはこの時、この場所を生きている、そういう実存で、われわれはある。

ここで井筒は「東洋哲学」を構成する「東洋」なるものが、ナショナリスト津田左右吉の言うように、すでに一つのフィクションであることをむろん心得ている⁴。同時にまた、それが「哲学」とは異なるさまざまな位相にある「思想」⁵を「哲学」として総合する試みでもあることへの自覚も備えている。その自覚は、「東洋思想の遺産の重層的総体」として表現されるところ自体にも端的に表出されているといえる。

そこで井筒は、ある種の決意表明のように次のように畳み込むのである。

……こうなればもう、「東洋」をどう受けとめるかは、個人個人の意識の問題である。そしてこういう観点からすれば、私が上に述べたことも、私自身の「東洋」意識にもとづいた、結局私だけの今後の仕事のプログラムにほかならないということになるだろう。だが、それは私にはどうにも仕様がなないことなのだ。主体的、実存的な関わりのない、他人の思想の客観的な研究には始めから全然興味がないのだから。ただ私のこうした主体的関心のゆえに、イスラーム哲学の精神そのものを歪曲して提示するようなことはだけはなかったことを願っている。」(『イスラーム哲学の原像』)

一見すると、ここで井筒が「東洋」をどう受けとめるかは、個人個人の意識の問題である」と記すところはさりげなく映るが、それはすなわちナショナルなものやコミュニティなどの「同調性」とはある意味では無縁の「意識」なのであり、同時に、実にこの「意識」の個々の閾値に到達しないと、井筒が見ようとしている風景は立ち現れないのだという意味でもある。「一段と深遠な相」には、次元の異なる「捉えたもの」がある。

「……アリストテレスを越えてプラトンへもしプロティノスの立場の歴史的意義を一言で表明しようとするならば、我々はおそらくこういう標語をもってするほかはないであろう。アリストテレスによって定立された「思惟の思惟」を超え、「思惟の思惟」の彼方に、プロティノスは「一者」を描いた。しかしその「一者」即「善者」とは、かのプラトンの「善のイデア」を一段と深遠な相に於いて捉えたものにほかならなかったのである。」

さらに「個人」の意識のより「深遠な相」が辿る「内観」の道における、知ることとは常に離れて「相移／相異」していく「思惟すべからず」ある「思惟」は、「邪解」に陥る危険を避けるべく実践の道の位相を行くのである。

「……私は同時に、かかる内観の道上の進歩は直ちに日常生活の分野に内的自由となって発露すべきものであって、修道の途次にある間はもとより、たとい道の堂奥を窮めた後といえどもこれに知的詮索を加えることは恐るべき邪解であると教えられた。そしてまた事実、当時我々父子の共通の話題をなしていた碧巖録、無門関、臨濟録、その他禅宗祖師達の語録はいずれも私に「思惟すべからず、思惟すべからず」と知解の慈藤に墮する危険を戒めているように思われたのであった。換言すれば私は、観照的生 *vitacontemplativa* は登り道も下り道もともに徹頭徹尾、

純粹無雑な実践道であって、これについて思惟することも、これに基づいて思惟することも絶対に許されないと信じていた。ましてや人間的思惟の典型的活動ともいふべき哲学や形而上学が観照的生の体験にもとづいて成立し得るであろうとは夢にも思っていないかった」のであった。

斯くして〈東洋〉の陥穽からも〈日本〉の奈落からも逃れた場／非場において、井筒のまるでその「量子的思考」は解放されていくことになる。近代的力学システムにおける原子論的思考は、物事を最小単位に分解していくことによりそこに何かが「ある」と前提して理解しようとする。一神教的世界観を基礎に構築された近代世界は、いわゆる科学革命により唯一の神が存在し万物を創造し支配していると信じるシステムを、科学的認識システムへ切り替えていった。そして、そこでは科学的真理が絶対的で不変的な「存在」であり、それは物質的世界とは別の超越的領域にあって人間と直接的な関係を持たずに物事を単純化し、絶対化し、分離化する傾向のある世界に人間を従わせ、近代（モダン）の呪縛を強め、その〈超克〉を求めていくことになったのである。

一方、量子論的思考においては、物事を相互関係や可能性の観点から認識しようとする。20世紀初頭に発展した量子力学は、原子や電子などの微小な粒子の振る舞いを記述する理論であるが、そこでは微小な粒子は波動と粒子の性質を併せ持ち、観測することでその状態が変化するという現象が常に起こる。また、その微小な粒子同士は「量子もつれ」現象により遠く離れていても相互に影響しあい、物事を複雑化し、相対化し、統合化する。このようなプレ・モダンであると同時にポスト・モダンでもある思考においては、多数の神々が存在し、万物に関わっていると信じるヒンドゥーや古代ギリシャ神話などに相似て、多様で変化しやすい「存在」世界において、人間はその変化に応じて対応しなければならない。そして同時に真理は相対的物質的世界においてであり、人間と直接的な関係を持ちつつ物事を多様化し、相互化し、共生化していくことになる。

井筒の思考は、ある意味では、モダンな力学的思考を量子的思考で包摂していくことに通じていく。そしてこの思考は、モダンな力学的思考とともに派生した〈宗教〉から異なる位相に元々あったイスラームに相即した性格を帯びていた。

二、イスラームとモダンの呪縛

井筒が『大乘起信論』へ引き合わせていくのは、モダンの力学を構築していったクリスティアニティではなく、それとは異なる〈東方哲学〉の後背地を存続させてきたイスラームであった。そこでまず留意しなければならないのは、そのイスラームのイデオロギー性（黒田壽郎）をめぐる諸問題である。

イスラーム化の動きは、民衆の生きざま、アイデンティティーと密接に関わる伝統的な価値観に深く根差したものであり、文化・社会的な伝統の主要構成因としてのイスラーム、社会制度、風俗、習慣、発想、思考法といった広範な文化・社会的側面における人々の言動の枠組みとなる伝統形成に強く関わってきたことは、他の信仰システムと同様である。イスラームとクリスティアニティとの分岐が明確になるのは、一般に〈宗教〉*religion* と翻訳されてきたクリスティアニティ独特の近代力学世界における現象にあった。

イスラームは〈宗教〉ではない。それはイスラームの特異性ではなく、クリスティアニティとそれが支えた西欧近代の問題にある。西洋人が〈宗教〉を想像 *imagine* したのは、ほんのここ2～3世紀のことで、本来誰であれ研究者の中心的な関心とならねばならないのはまさにこの反省的な想像行為なのであった、と *Jonathan Z. Smith* は言う。〈宗教〉とは単に、学者の研究の産物にすぎない。学者の分析的目的のために、比較と一般化という想像活動により産出された概念であり、アカデミズムから離れた独立の実在など持っていない⁶。〈宗教〉は決して素朴な術語ではなく、

知的目的のために研究者たちによって産出された術語でありそれゆえ定義されるべき彼ら彼女ら自身のものなのであって、言語学において〈言語〉の語が人類学において〈文化〉の語が果たすのと同様のディシプリンの地平を形成する役割を果たす類概念である⁷。

これをまず確認した上で、イデオロギーとしてのイスラームが強く関わるのは一般にイスラーム法として理解されているシャリーア *Shari'ah* である。イスラームが西はスペインから東は中央アジアに至る一大帝国を打ち立てた際、人々は政治社会の運営、小共同体の維持、家庭生活のありようなどに至るまで、すべてシャリーアに基づいて行っていた時代がある。その時代にイスラームは大帝国の運営をも切り盛りしうるものだった。だが、その理想的な状態は長くは続かず政治の中枢から墮落が始まり、権力の上層部に「世俗化」が蝕み、イスラーム性は劣化し、シャリーアの政治的側面は弱体化されていった「穿たれた理想の歴史」についてはすでに多く議論されてきた⁸。

イスラームが利子（利潤）の発生を倫理的禁止という形を通して抑制しようと試みてきたことは広く知られているが、そのためイスラーム世界では資本主義の形成が長らく起らず、ようやく 20 世紀後半になってから、「無利子銀行」などのイスラーム法的整備を手掛け、資本主義システムに適合するように調整された。ただ、それとは逆に、その当の資本主義はある種の限界に達し、イスラーム経済論によりシステムの倫理性回復を期待するような事態を生じさせている。いうまでもなく、利子は資本主義の原子であり、この原子を発生段階で抑制する「分子レベル」の改革を通して、イスラームは貨幣増殖を基本とする資本主義社会の出現を押しとどめてきたのであったのだが、キリスト教世界では十三世紀以降になると、利子・利潤の獲得に対する抑制を教会が急速に弱め始め、そこから本格的な資本主義の形成への道が開かれる。「金は金を生まない」というアリストテレスの考えが表看板となって、金＝貨幣は抽象的価値実体の表現であるから、それ自体が反自然的なものとして自力で子供を生んだりしないと

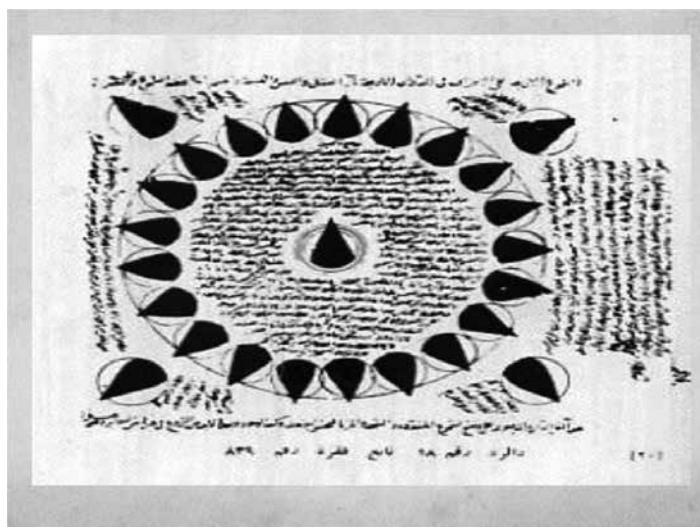
というのがトマス・アクィナスをはじめとする神学者一般の思考だった。「ユダヤ教は増殖のアボリアを、魔術と多神教を否定することによって乗り越えようとし、イスラームは利子の厳禁として、経済生活全般の実践的革新を図ろうとしてきたのに対して、カトリック・キリスト教ははじめ及び腰でこれに反対し、つぎにおずおずと容認し、ついには自らが生みだした鬼っ子によって大打撃を加えられ」たという中沢新一によれば、キリスト教的一神教と古典派経済学（さらには、西欧における生産・流通・分配の構造そのもの）の間には、「いままで考えられてきた以上に、深い本質的な関係が存在しているのではないか」という⁹。

イスラームのイデオロギー性を支える基軸となるのは、井筒も考察をめぐらし、黒田はさらにそれを軸としたイスラーム社会構造を描こうとした〈タウヒード〉である。イスラームは〈タウヒード〉に貫かれている。

タウヒードとは、アラビア語で「ただ一つとする（一化する）」を意味するが、「至高なる神は唯一であること、神が唯一であるということは、神そのものの肯定と神以外のものの否定ということに帰着する（……）われわれは言う、一なる者 *wahid* とは、分割を受け入れないこと、つまり大きさがなく、限界がなく、量がないことを意味する、と。至高なる創造主が唯一であるとは、それには大きさが無いという意味であり、分割を正当化する大きさを神に否定することである」（『イスラーム神学要綱』『中世思想原典集成 11』平凡社、2000 年所収）

森羅万象この宇宙をかたちづくるものは、形も色も属性もさまざまな多様性にわきたっているが、そのすべての存在（あること）の存在性が「ただ一つの実体」におさまっていく、つまり唯一の神である「ただ一つの実体の表出」と理解され¹⁰、唯一の神アッラーこそが森羅万象の創造主であることになる。この「実体」が内面において単純きわまりないものであることが強調され、中田考によれば、それはイスラーム神学における「主性におけるタウヒード」により理解されるという¹¹。

井筒のいう内観はその「ただ一つの実体」へのいったん収束していくことでもある。では、アッラーはかくも単純な「実体」でありながら、この世界の多様性をいかに創り出すのか。この問いには、井筒の盟友でもあったアンリ・コルバンが、イブン・アラビーの弟子ハイダル・アーモリーの〈タウヒード〉概念説明図（『鏡の図』）を分析しながら、次のように記している¹²。



まずこの図の中央には唯一である神が描かれ、その周囲にはたくさんの鏡があり、その鏡には多数多様な炎が燃え上がっている。これが神の表出（テオファニー）を示しており、それご自身のうちにある〈一者〉と神の直接的表出としての多様な存在者である。〈一者〉による一化がなければ、多様性はなくその逆はなりたたない……ハイダル・アーモリーはこの様子を、つぎのごとく見事に説明している。「このような同心円の図が描かれた理由は、〈タウヒード〉概念を理解することの極度な険しさと、〈存在〉を説明することのあまりの難しさのためである。これまでも多くの哲学者たちが、（一化の行為である）タウヒードと存在とを理解しようと

努力して、ついに道に迷い、彼らの後を行く者たちをも、同じように道に迷わせてきた。」〈一化と多様化〉は叡智によらなければ理解できず、また二つが完全に一体のものとして理解されなければ、二つのプロセスはともに破滅にいたる。〈一化と多様化〉という二つのプロセスは完全に一つのものとして重ねて理解されなければならない。これこそが真性な意味におけるタウヒードの実践を意味し、〈統一の統一〉と言う。もろもろの被造物を神的存在と一体にとらえることがないときには、「分離」が起こる……神的存在と被造物とを同時にとらえ、被造物を神的存在に重ねながらとらえることが、重要である。一化のうちに多様化を見出し、多様性のうちに一性をとらえることが大切なのである。〈一〉と〈多〉がこのようにイスラームにあっては、直接的に結びあう。あらゆる存在者は、そのすべてが〈一〉を直接表出するものとして、平等である。しかし、それぞれの存在者は表出の度合いを異にしているために、同じものはこの世に一つもない。だから世界は驚くべき多様性に満ちている。……

中沢はこの〈タウヒード〉概念の理解を、イスラーム世界においてなぜ貨幣抑制の原理が機能してきたのかの説明に应用している。つまり、イスラームでは、どんな存在者も〈一〉と直接性において結ばれているのでその存在者は他のどんな存在者をも表象するものではなく、一方が他方のシニフィアンとして自由に増えたり、減ったりすることはできない「正直さ」をそなえている。一神教が警戒する増殖の現象がおこるときには、〈一〉との直接性の表出関係を失って自由な浮遊状態に入ったシニフィアンが、歯止めをなくして数や量や強度を増やしていく。こういう増殖がおこっているとき、一見すると世界は多様性を豊かにしているように見えるが、実際には豊かな多様性をはらんだものが均質化する表象のうちにとらえられ、その表象作用が増えているだけなので、多様性そのものは貧しくなっている。

お金が増えても心は貧しくなる。これは、表象が量を増やしても、多様性は貧しくなり、それは〈一〉である唯一の神との直接的なつながりが貧

しくなっているという事実を言い表している¹³。

井筒が東洋思想の「共時的構造化」により世界そのものの「脱構築」を試みようとする「実践」は、内奥への道ばかりではない。いったん〈存在〉の本質へ近づき覚醒する意識には、真の世界の多様性に「環相」¹⁴していく「実践」が重なっているのである。

三、東洋思想の「共時的構造化」―混沌から秩序へ

井筒における「実践」には具体的に何が想定されているのであろうか。かつて自ら体験した〈大東亜共栄圏〉のような杜撰な構想に〈東洋哲学〉の場所がないことは明らかであったはずであり、想定外の事態の展開に逃げ出すことになった〈イラン革命〉のような状況への適応にも困難は明らかであっただろう。ましてや、井筒のもっとも愛した言語であるロシア語圏における未だ強烈なイデオロギーに対峙する意図もなかったに違いない。

もっとも、未だにわれわれには謎である〈ロシア〉を井筒が次のように捉えていたことは常に想起されてよい。

……「ロシア人」がもし神を信じないとすれば、それは直ちに彼が他の何ものかを信仰しているということを意味する。しかもその信仰の仕方たるや、ドイツの哲学博士達のように非実践的ではなく、彼がいったん何かを信仰したら、それは彼の全人間を決定的に動かさずにはおかない」……神でなければ「人間」が、「文化」が、「科学」が熱狂的な信仰の対象になる。この国では、「父なる皇帝」を戴く専制政治や、さもないければ唯物論が、堂々と神の玉座に座ることができるのだ……¹⁵。

ユーラシア主義やネオ・ユーラシア主義について井筒がどのような観点を有していたか、ここで議論する余裕はないが、少なくとも自らの〈東洋哲学〉の構想にユーラシアに関わることは意識されていたであろう。

では、中国は井筒にとってどのような認識対象となっていたのか。本稿は、一帯一路をめぐる新たな秩序編成の原理の一環として、井筒の「大乘起信論の哲学」乃至は〈東洋哲学〉が如何なる意義を有しているのかを探ることを企図してきたのだが、むろん政策的結合までの「実践」は想定されてはいない。とはいえ、〈東洋〉という近代日本の産出した新たな翻訳語が、日本だけでは西洋列強に対抗するにはあまりに脆弱であるので中国を巻き込んだ〈東洋〉なる仮想空間により〈西洋の衝撃〉に抗するという企図によって作為されたことを、ここで想起しておいてもよい。それは日本において『大乘起信論』のテキストが如何なる性格を元々持っていたのかをあわせて想起することにも繋がる。

そもそも日本の近代化過程において西洋とは違う何かを探るべく東京大学の文科に「東洋哲学」講座が開設され、その担当者であった原坦山がテキストとして選択したのが『大乘起信論』であった。原の学統から井上円了、清沢満之、三宅雪嶺が生まれ、西田幾多郎や鈴木大拙も大きな影響を受け、イスラーム研究を経た井筒の晩年の知的鋭意へ連綿と繋がっていく。本稿で措定されている、『大乘起信論』を「強韌で柔軟な蛇行性」を特徴とする書であるとした井筒の「東洋哲学」に、我々がかつて失われたユーラシアを軸とした世界秩序の諸原理の再生プロセスを見出しうのだが、その中核には中国がどのようにあるのかは極めて重要である。

井筒が「共時的構造化」という時、それは「東洋の主要な哲学的諸伝統を、現在の時点で、一つの理念的平面に移し、空間的に配置しなおすことから始まる。つまり、東洋哲学の諸伝統を、時間軸からはずし、それらを範型論的に組み変えることによって、それらすべてを構造的に包みこむ一つ思想連関的空間を、人為的に創り出そうとするのだ」ということに他ならない¹⁶。さらに、井筒は『起信論』の思想スタイルの特徴を、「思惟が、至るところで双面的・背反的、二岐分離的、に展開するということである」としている¹⁷。

そして、「人はよく偉大なる「沈黙」について云々する。あたかも、形而

上学的体験の極所においては、じっと黙りこんでしまいさえすれば、それで全ての問題が解決するかのように。／だが、皮肉なことに、「沈黙」は「コトバ」へのアンチテーゼとしてのみ体験的意義を発揮するのだ。言語を否定するための「沈黙」もまた、依然として言語的意味連関の圏内の一事項にすぎない」と意味慎重な切り込みを入れている¹⁸。

さらに、「イスラーム哲学においても、「形而上的なもの」は、その極限的境位においては、絶対的無分節であって、一切のコトバを超え、「名」を超える。しかし、コトバを超え「名」を超えるこの真実在（「存在ウジュード」）には、自己顕現への志向性が、本源的に内在している。宗教的言辭で言うなら、「隠れた神」は「顕われた神」にならずにはいられないのだ。／自己顕現タジャッリーへのこの本源的志向性に促されて、無名無相の「存在」は、次第にヴェーダーンタのいわゆる「名とかたち」の存在次元に降りてくる」のだという¹⁹。

ここで井筒の「「隠れた神」は「顕われた神」にならずにはいられない」とする表現の含意をどこまで拡張していけばよいのか、筆者は未だ確信を持てずにいるが、次のように、『起信論』を活けるテキストとして井筒が確信していることは明白であろう²⁰。

……「不覚」から「覚」へ。人は「始覚」の道を辿りつつ、「本覚」へと戻って行く、いや、戻って行かなければならない、実存意識が実存性の制約を脱却して、ついに絶対清浄なる心の本源（＝「心地」または「心源」）に辿りつくまで。『起信論』のテキストは、この脅威を「究竟覚」と呼ぶ。曰く、「心源を覚するを以っての故に究竟覚と名づく」と。より通俗的な宗教用語では、これを「悟り」への道という。だが、それにしても、実に長く険しい道のりだ、「究竟覚」を達成するということは、『起信論』の語る「究竟覚」の意味での「悟り」を達成するためには、人は己れ自身の一生だけでなく、それに先行する数百年はおろか、数千年に亘って重層的に積み重ねられてきた無量無数の意味の分節の

カルマを払い捨てなければならず、そしてそれは一挙にできることではないからである。……

井筒が自らの〈東洋哲学〉の基層に『起信論』を「重層的」に据え、「意味の分節のカルマ」を払い捨ててなお〈東洋哲学〉を構築しようとした企図には、「究竟覚」達成が長く険しい道のりであることへの自覚が予め備わっていると言える。「主体的、実存的な関わりのない、他人の思想の客観的な研究には始めから全然興味がない」はずであった井筒のその自覚はいかばかりであったか。

今日の様々な危機の要因を単純な近代西洋の経験に向けるばかりではなく、「環相」していく哲学としての〈東洋哲学〉が、一帯一路構想の中のユーラシア大陸における秩序形成に如何なる新たな世界を導き出していくのか、その可能性について稿を改めて論じることにはしたい。

注

- 1 では、井筒俊彦が「政治音痴」なのかといえ、それは当たらないであろう。時々の発言も極めて状況適応的に言葉をむしろ選んでいるようにすら見える。自己の周辺の環境の整備にこれほど無駄なく簡潔に整理できる能力をどのように形成したのか興味尽きないところでもある。
- 2 例えば、「本作にも登場するが慶應義塾大学を自ら辞しかつイラン革命で逃げてきたことで退職金が無い経済状況の中の苦闘や、天才ならではの専制君主的な一面、慶應外国語学校で教鞭をとった時代に同僚からアジア言語を学んだ事や西脇順三郎や奥野信太郎と共に“超弩級戦艦が指導する”と語られたという小話が語られてきた。／筆者はアラビア語を学んだ経験があるが、90年代に様々なジャンルの生前の井筒を知る者がエピソードを語ってくれた。慶應義塾大学で石黒ひでの招聘でエドワード・サイードが講義をしたのもこの時代の事だ。／言語学者の鈴木孝夫は井筒にかつて学び寝食を共にする間柄の時期もあったが、自分の学問を創るために袂を分かったと語っていた。鈴木はバードウォッチングの草分けだ

が、異種コミュニケーションを彷彿とさせる様に最初の論文では鳥の言語を論じ、中西悟堂の如く九官鳥を飼っていた。木内信胤を師とする地理学者の高橋潤二郎は“残された井筒の書斎の本棚をそのまま残すように”とグーテンベルグ・プロジェクトの時代に提案した。仏文学者・詩人の井上輝夫はアラビア人と結婚し「千一夜物語— ガラン版」を訳し、T・E・ロレンス（アラビアのロレンス）を語るなどイスラームと西欧の境界に鋭敏だった。井上はイブン・アラビーを語りながら、鈴木からの伝聞を主としながら弟子の才能を食潰してしまうため、葬式にも参列しなかった元弟子のエピソードを語っていた。生前の井筒や西脇順三郎と親交があった最後の頃の世代……」「……井筒の師の一人の西脇順三郎に関しても台湾の映画『日曜日の散歩者』（黄亞歷監督）が登場し、多くの日本人が注目してこなかったコンテクストが知られるようになった。本作もまた視覚文化を通じて日本を代表する碩学の姿を新たに示した。」（【Review】ドキュメンタリーが示す新たな井筒俊彦とその可能性 text 吉田悠樹彦 <http://webneo.org/archives/46083>）。なお関連して、cf. 黒田壽郎「多元的文化への偏見のない関心—井筒俊彦を引き継ぐために」（『井筒俊彦とイスラーム』慶應義塾大学出版会 2012）参照。

- 3 *différance* とはデリダによる造語で、*différence* と *deferral* の二つの意味を併せ持つ脱構築理論の重要概念であり、一般的には「差延」と訳されるが、およそ何者かとして同定されうるものや自己同一性が成り立つためには、必ずそれ自身との完全な一致からのズレや違い・逸脱などの常に既にそれに先立っている他者との関係が必要であり、それを示すためにこの方法が導入された。
- 4 「東洋といふ呼称のあてはめられる地域をどれだけのものとするにせよ、文化的意義に於いてはそれが一つの世界として昔から成立つていたことが無く、東洋史といふ一つの歴史も存在せず、従って東洋文化といふ一つの文化があるといふことは、本来、考へられないことである。」／「西洋の文化に対立するものを日本みづからのみには求めかね、彼等が崇敬していた支那の文物、特に儒教、を味方とし、むしろそれに依頼しようとしたところから生じたものである、といつても甚だしき過言ではあるまい。」（津田左右吉）。なお、これについてはさらに葛兆光『中国再考』（岩波現代文庫 2014）も参照。
- 5 近代日本語への翻訳語である「哲学」は、*philosophy*（フィロ—ソフィア、愛—知）とは別の思考様式であることをどれくらい自覚化しているのかと

言うことを含めてそのように井筒は表現するのである。よく知られているように、デリダは、日本語や中国語に表れた「哲学」が、自ら脱構築の対象とする、〈近代西洋〉の秩序概念を基礎づけていた *philosophy* とは異なる「思想」だと、『中国思想史』の小島祐馬と同じく、端的に指摘している。

- 6 Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, The Univ. of Chicago Press, 1982. p. xi.
- 7 Jonathan Z. Smith, "Religion, Religions, Religious," *Critical Terms for Religious Studies* (ed. by Mark C. Taylor), The Univ. of Chicago Press, 1998. pp. 282-283.
- 8 Cf. 『イスラームの構造 タウヒード・シャリーア・ウンマ』(書肆心水 2004 新版 2016)。
- 9 Cf. 中沢新一『緑の資本論』(集英社 2002)。
- 10 それを〈ビッグバン〉のように説明する場合もあるが、あくまで比喻の一つである。
- 11 アッラーフが、(1) 本体において部分を有さず単一であり、(2) 属性において無比であり、(3) 行為において単独である、という三つの認識として定式化する。(1) 本体において部分を有さず単一である、とはアッラーフが分割可能な諸部分の複合体でなく、不可分な単一の実体であることである。いかなる意味においてであれ、「父と子と聖霊の三位一体」といった神の一体性を危うくする発想は峻拒される。(2) 属性において無比である、とは、アッラーフの属性と被造物の属性とが、名称は同じであっても、質的には隔絶していることを意味する(……)(3) 行為において単独である、とは、アッラーフのみが、唯一の自足的な能動的行為者であることを意味する。被造物の運動はすべてアッラーフの不断の創造によって生成するという意味で受動的なものに過ぎず、真の行為とは言えない。Cf. 中田考『イスラームのロジック』(講談社 2001)
- 12 Cf. アンリ・コルバン「一神教のパラドクス」『一なるものと多なるもの』(平凡社エラノス叢書 6 1991)
- 13 Cf. 中沢新一『緑の資本論』(集英社 2002)
- 14 「環相」は、極楽に往生した者(「往相」)が再び現世に還ってきて、一切の衆生を教化し共に仏道に向かわせることを意味するが、井筒が『イスラーム哲学の原像』において詳細に説く、〈ファナーとバカー〉のプロセスそのものであるといえる。

- 15 井筒俊彦「ロシアの人間」『井筒俊彦著作集』三（中央公論社 1992）
- 16 井筒俊彦「意識と本質」『全集』第六巻 p.307
- 17 同 p.482
- 18 同 p.488
- 19 同 p.499
- 20 同 p.392

* なお、本稿は、2023 年 9 月に敦煌と広州にて実施された、敦煌研究院佛学研究中心および広東外貿大学東方学研究院主催による“一帯一路視域下の敦煌佛教民俗学国際学術研討会”および“2023 年度東方学及区域国別研究国際学術研討会”において行われた報告をもとに補筆されたものである。当日研討会会場にてさまざまなご意見ご質問お寄せ頂いた参加者のみなさんに記して感謝したい。