

# 井筒俊彦の詩的言語論

中山 純一

## はじめに

日本は2019年に新たな元号「令和」を迎えた。「令和」は日本最古の和歌集である『万葉集』の「梅花の歌」から（そして典拠とされる『文選』から）採られている。日本の新たな時代の展望が文学からみられていると言える。他方で哲学研究にあつては、分析哲学がいわゆる現代哲学の主流になりつつあり、古典的な形而上学研究は風前の灯であるかのような印象を与える。本稿には、こうした現代の哲学研究の潮流を背景に、哲学に対する文学（詩的言語）の意義を再確認することが大きな関心としてある。この関心をより具体的に探究するために本稿では、日本哲学ならびに東洋思想を基軸としながらも、イスラーム哲学の専門的な研究者として世界的に知られ、なおかつ古代ギリシア以来の西洋哲学研究においても偉業をなした井筒俊彦の詩的言語論を中心に論じようと思う<sup>1</sup>。扱われるテキストは、井筒の主著である『意識と本質』における詩人論を中心に、日本語への翻訳が完結した井筒の『英文著作翻訳コレクション』から、言語における呪術の意義を明らかにした井筒の最初の英文著作『言語と呪術』、そして井筒が和歌という詩的言語を集中して論じた1984年の2本の論文である。哲学者の「語り」の問題意識を背景に、これら井筒の諸著作から彼の詩的言語論の射程を明らかにしようと思う。

## 1 現象についての「語り」から詩的言語へ

### 1.1 ハイデガーのヘルダーリン論

哲学者の「語り」における詩的言語の特異性を確認するために、現象学での議論をまずは参照したい。現代哲学の一つの潮流を形成する現象学 *Phaenomenologie* は、「現象 *Phaenomen*」についての「語り *Logos*」の実践である。M.ハイデガーが格率で表現したように、現象学者は「事象そのものへ *Zu den Sachen Selbst!*」と現前しつつ、それを自らの「語り」にもたらす。ここに、事象そのものとは何かという問題が現象学者の「語り」の問題と分かち難く結びつくとともに、事象の変転にともなう現象学者の「語り」が自己変容していく現象学運動の特性が際立ってくる。新田義弘が的確に表現したように、現象学運動とは、事象と方法が相即しつつ思惟そのものが自己変貌していく、そのような思惟それじたいの運動であり、かかる運動を通じて現象学者は、自らの「語り」を絶えず批判

的に彫琢しながら語り直し続けていく（新田[2009]、38 頁）。

ハイデガーの詩作の思索もまた、語り直しを絶えず事象そのものから要請された現象学者の「語り」の実践である。こうした「語り」の可能性として、ハイデガーは詩的言語の意義を認めた。彼はヘルダーリンの詩作品を諸講義で繰り返し取り上げたが<sup>2</sup>、その際に重要視したのが、詩人の言葉において詩作されているものを思索することである（GA.52, 6 und 12f.）。詩人が詩作した言葉は「独特な姿で凝集された多義性のなかで振動して」（GA.52, 10）おり、かかる多義性のうちで「…私たちは詩を詩作的に経験する」（GA.4, 182）。詩的言語の特性として、彼はまず意味の多義性を指摘する。詩的言語の多義性のうちに根本情調が開かれ、「聖なる悲しみ Heilige Trauer」（GA. 39, 81）を体験しつつも、積極的に「現 Da」を耐え抜く「覚悟せる窮迫 Bereitetes Bedraengnis」（GA.39, 140）によって、「創造的－生産的に schöpferisch - erzeugend」（GA.39, 94）詩人は「語る」。ハイデガーが詩作の思索を通じて解明した詩作の本性とは、詩人は自らの言葉を根本情調において創設するということである。

ハイデガーはまた詩作の思索を通じて、詩人の特異な存在論的身分も明らかにしている。詩人とは、根本情調において存在を創設（建立）する者のことであつた（GA.39, 214）<sup>3</sup>。詩人は想像力を自由に（創造的に）働かせることで、表象を介して対象世界を認知する思惟の拘束力から解放され、無垢なる遊戯のように形象世界を作り出す（GA.4, 34f.）。しかし詩人は無垢なるがゆえに、神々の現前と、事物の本性の傍らにおいて狼狽することになる（GA.4, 42）。詩人は神々に現前する一方で、事物の本性を媒介する（調停する）役割を担う<sup>4</sup>。詩人という存在はここで、「媒体として Als Medium」創造的なものになる。神々を命名し事物と媒介するという、詩人の媒体的な存在をハイデガーは「半神 Halbgott」と名づけ、詩作の経験を次のように整理している。詩作においては、詩作されたものの方が詩人を指して言わんとしていたのであり、詩作されたものが、その人を詩人という存在の中へ呼び入れると。詩人が詩作するのではなく、「詩人は詩作によって作られる」（GA.52, 13）のだ。詩作において詩人はもはや、何のイニシアティヴも行使できないことが理解されよう。

## 1.2 ハイデガーのトゥラークル論

ハイデガーの詩作の分析は 1950 年代に入ると、ヘルダーリンから、リルケやトゥラークルへと詩人を変えつつ、詩人の媒体的な存在論的身分をより詳細に描き出すようになる。例えば『言葉への途上』（GA.12）冒頭でハイデガーは、「言葉が語る Die Sprache spricht」という一見すると同語反復的な表現を提示する。この表現を意味論的に等価値なものとする解釈は、悟性 Verstand の立場であると彼は言う。悟性は言葉を、水平軸上の前進と後退の因果関係でしか扱えない。ハイデガーが上記の表現を提示した意図は、こうした悟性の立場から離れ「我々が住んでいる直下の場所」（GA.12, 10）へと赴くことであり、これは垂直軸をもとにした表層と深層の関係として詩的言語を扱うことを意味する。詩人の

「語り」は深層にみられている<sup>5</sup>。それが「静寂の響き *Das Gelächte der Stille*」(GA.12, 27)としての「語り」である。ハイデガーの詩的言語分析は、「語り」が本来的に詩的言語となる垂直の深層次元を開いたといえる (GA.12, 66)。

詩人の存在論的な身分も、この深層次元において解明される。詩人が詩的言語で「語る」深層は、「隔絶した寂寥の境 *Abgeschiedenheit*」と名づけられ、それに直面する者を巻き込み、その者の「魂の顔 *Antlitz der Seele*」に光が贈られる次元である。詩人へと生成しつつある者は、この光に当初は「苦痛」を感じる。しかしこの「苦痛」こそ、人間の感性に柔軟性を芽生えさせる (GA.12, 61)。「聖なる魂」に贈られた光に、「苦痛」を受け止めつつ応答することで、根本情調において「より誠実で敬虔に」聴くという柔軟性(可塑性)が身につく。柔軟性(可塑性)を身につけることをハイデガーは、「より静かな幼児期に戻る」(GA.12, 63)と言う。無垢な純粋性である幼児期に象徴される人間こそ、柔軟性を備えた経験を生き、無垢なる遊戯のように形象世界を作り出している詩人その人である。

詩人はまた、こうした遊戯のうちで沈黙を傾聴してもいる (GA.12, 67f.)。『言葉の本質』(1957/58 年)では、詩人の脱イニシアティヴ性が、呼びかけへの暴露として描かれる (GA.12, 149f.)<sup>6</sup>。詩人が言葉を経験するとは、呼びかけに曝されることであり、曝露のさなかで「語り」の自己変容が促されてくるのだ (GA.12, 151f.)<sup>7</sup>。柔軟性(可塑性)を備えた「語り」の主体が、呼びかけに促されて自らの「語り」の自己変容を経験する場面こそ、言語が詩的言語に生成する現場である (GA.12, 70)<sup>8</sup>。

## 2 詩的言語の呪術性

ハイデガーの詩作の思索を通じて、現象学から描き出された詩的言語の特性と、詩人の存在論的身分を前章で確認してきた。詩人は、非現象性と現象性を超越論的に媒介する者であり、媒介することにおいて詩人は呼びかけを聴取し、自分の「語り」の自己変容を経験する者である。詩人の「語り」、つまり詩的言語が、時に文法的形式を逸脱し、意味を脱落させるのは、このように自己変容した「語り」だからである。さて本章では、現象学における詩的言語分析の成果をふまえて、井筒俊彦の詩的言語論の射程を、彼の最初の英文著作である『言語と呪術』の論述からたどってみたい。

### 2.1 『言語と呪術』(1956 年)における井筒の詩的言語論—呪術に内包されている諸要素

井筒は『言語と呪術』<sup>9</sup>でまずは、言語が持つ呪術的な力を考察していくために、あらゆる言語に呪術的な含意があることを作業仮説として設定する (『呪術』、6 頁)。宗教にかぎらず呪術的な儀礼は、聖と俗の融合した主観的で情緒的な経験の現れの現場とされる (『呪術』、11 頁)。儀礼で話される言葉が呪術言語であり、呪術言語において大切なのが呪術師の「声」(氣息、呼吸)とされる。というのも、呪術師の「声」によって言語の

呪術的な力が顕在化するからである<sup>10</sup>。そして井筒は、詩的言語にもこうした呪術的な力を認めていく（『呪術』、70 頁）。いやむしろ井筒に言わせれば、詩的言語こそ呪術言語の真髄であり、詩人も言語呪術師である。その意味で、詩作は一つの呪術体験とされる（『呪術』、71 頁）。

さて、『言語と呪術』での井筒の議論で特筆すべきは、意味論の問題構成にあくまで則しながら、この構造から外延と内包という関係を剔抉し、後者の内包に呪術的な力の根源を探ったことにある。井筒によると、宗教儀式や詩的言語に含まれる言語の呪術的な力には、(1)外延的な「指示作用」と(2)内包的な「暗示作用」という、意味の構造が認められる。これらのうち(1)の外延的な構造は、指示作用とその対象という実在的なものとの関係に回収される。これに対して呪術の本質は、(2)の意味の内包構造のうちに探られる（『呪術』、98 頁）。内包の段階は、意味生成のプロセスをその根源へとたどることで露呈された構造であり、指示対象が実在的に固定化される以前の「…際限なく多様で多彩な事実を処理すべく無限に繊細で柔軟」（『呪術』、96 頁）な潜勢状態における言語の段階とされる。内包段階に作動している意味の多義性において、暗示作用という多義的な声が発せられ、発話されたものが世界に生動性を駆動させていく（『呪術』、98 頁）。

ここからさらに井筒は、内包における意味の四つの要素を区別していくが<sup>11</sup>、それらのうち、詩的言語を論じる本稿にとって重要な要素である「直観的要素」と「情緒的要素」のみをここで確認したい。

まず、内包の「直観的要素」とは、指示的記述（指示作用）とは異なる仕方で現実を描写する仕方、つまり世界を直観的に描写する仕方のことであり、「概念的な意味と情緒的な喚起の中間項」（『呪術』、126 頁）にあたる。かかる直観の働きには、生動的な色彩や香り自体を喚起する特有の力があり（『呪術』、130 頁）、まさしく詩的言語こそ、こうした直観的要素に充ちたものであると言われる<sup>12</sup>。そしてこの「直観的要素」に、喜怒哀楽といった内包の「情緒的要素」が分かち難く結びつく。つまり「直観的要素」と「情緒的要素」は不可分離な関係にあり、それゆえ詩人の直観は理性による観照的なものではなく、情緒的なものになる。

井筒にとっては言語の内包こそが重要である。内包は、外延的な指示作用以前の意味の深層を指し、井筒はこの深層が言語形成史の初期からの生き残りであるとし、言語の意味論的構造のうちにすでにして呪術への傾向が備わっている根拠としている（『呪術』、171 頁）。これによって『呪術と言語』冒頭で設定された井筒の作業仮説の妥当性が立証される。つまり、人間の心に象徴化へと向かう抗いがたい気質があるのも、儀礼や儀式として形式化される以前の深層に、言語の呪術的な力が潜勢段階で力動的に作動しているからである（『呪術』、174 頁以下）。古代から現代に至るまで、言語のかかる呪術的な力を具体的な発話行為において実践してきた者こそが詩人であると、井筒は理解している。詩人こそが霊的な力を保持する呪術師であり、靈感に震えつつ「声」を発することで、文学のみならず宗教においても語る者であったといえる<sup>13</sup>。

## 2.2 『意識と本質』（1980 年）における井筒の詩的言語論

### 2.2.1 二つの本質と本質直観の意義

『言語と呪術』では、意味の外延－内包という対比的構造から深層構造が露呈され、詩的言語の特性が「声（呼吸）」の呪術的な力動的構造として描き出された。詩的言語とは、具体的には韻文などの呼吸にあらわれ、意味形成以前の言語の深層次元から発せられた「声」とされる。詩的言語は発話行為に一般的に共有されており、日常的言語においては願望文や挨拶文、祝祭の定型句などにその痕跡を残すことになる。

井筒の著とされる『意識と本質』における詩的言語の分析は、先の「直観的要素」を彫琢しつつ、フッサールの本質直観を批判的に超克する文脈から改めて描かれる。周知のように同書では、アヴィセンナの術語である「本性的普遍者 *kullī tabīʿī*」、つまり概念的な普遍者からは区別され、それ自身はいまだ普遍者ではないような本質を参照することで、イスラーム哲学における二つの本質が区別される（『全集』第 6 巻、36 頁以下）。一つは「マーヒーヤ *māhīyah*」であり、これは 普遍的リアリティ（概念的本質）を意味する。つまり意識の分節機能によって普遍者化、一般者化、概念化されたものである。これを井筒は「ものの普遍的規定性」、「実在性 *Realität*」と名づける。そしてもう一つが「フウィーヤ *huwīyah*」であり、これは 個体的リアリティ（個体的本質）、つまり原初的な存在との邂逅によって見いだされる個体的実在性である。これを井筒は、「ものの個的リアリティ」、「現実性 *Wirklichkeit*」と名づける（『全集』第 6 巻、36 頁以下）。

前者「マーヒーヤ」は、「フウィーヤ」を意識の志向性による対象性として見出し、「真の実在性 *Wirklichkeit*」を喪失させる（抽象化する）ことで見出された限りでの本質に過ぎない（『全集』第 6 巻、40 頁以下）。これは、フッサールで言われる「理念化的抽象」の作業にあたる。意識の志向性の立場に立つフッサールの本質直観は、この「マーヒーヤ」と「フウィーヤ」の区別を混同したままであると井筒は批判する。むしろ井筒は、フッサールの還元の手続きの意図を理解しており、むしろフッサールが導出したかった本質は「フウィーヤ」であったことを指摘する<sup>14</sup>。実際のところ、レヴィナスが『フッサールにおける直観理論』で述べた「厳密ならざる本質」こそ、まさしく現象学者の見出した「フウィーヤ」である。こうした本質こそ、具体的現実性に密着し、不断に生成転変する現実の起伏を忠実になぞる、柔軟で可塑的な本質であると井筒は評価する（同上）。このように「マーヒーヤ」が、意識の志向性によって制限された「フウィーヤ」であるならば、本質を直観するプロセスで志向性の働きを解除、変質させることで、「マーヒーヤ」が「フウィーヤ」へと次元転換する瞬間が現れるに違いない。この微妙な瞬間を捉えて語り始める段階が、言語が詩的言語へと自己変容する場面である。井筒が芭蕉の俳句などの和歌にみたのも、かかる瞬間における言語の自己変容の経験である。

### 2.2.2 本質直観の方法としての芭蕉の「眺め」

井筒は芭蕉の俳句に「実存的緊迫に満ちた『本質』の次元転換のポエジー」を見出して

いる。芭蕉こそ、本質直観しつつ「語り」を辿り直した詩人であると井筒は言う。「マーヒーヤ」と「フウィーヤ」の同時成立を、実存的体験のうちに捉えたのが芭蕉であると井筒は高く評価し（『全集』第6巻、47頁以下）<sup>15</sup>、芭蕉の本質直観は、事物の個体的リアリティをその窮極的個性性において捉える方法だと言う。

井筒によると、王朝文化の生活感情である「雅」の基底をなす「ながめ暮らす心」を、概念的本質を消去する手段として芭蕉は活用しているという（『全集』第6巻、49頁以下）。「眺め」ることによって経験される独特な存在体験は<sup>16</sup>、対象世界を見ている場面で、意識の志向性の先端をできるだけぼかし、解除し、「見る」から「眺め」へと態度変更することで、本質の本来的機能である存在規定性の働きを解除していく方法によって可能となる（『全集』第6巻、50頁以下）。このようにして「眺め」によって志向性の先端をぼかしつつ、ものの「本情」に直接触れていくためには、さらに「私意をはなれる」ことで志向性の内的機構を変質させ、ものを志向性の対象から解放させる必要がある<sup>17</sup>。これによって生成されてくるのが、人ともものとの実存的磁場であり（「物に入りて」）、かかる磁場において存在の深部に隠されていたものの「本情」が自己顕現する（「その微の顕れ」）（『全集』第6巻、55頁）<sup>18</sup>。芭蕉はこのように、「眺め」による態度変更を通じて、「マーヒーヤ」を「フウィーヤ」へと転じさせて句作を行った歌人であったといえる（『全集』第6巻、56頁）<sup>19</sup>。

### 3 井筒俊彦の和歌論

詩的言語を和歌に集中させ、和歌に特徴的な意味論的構造を剔抉した論文を、井筒は1984年に二本発表している。まず雑誌『文学』1月号での論文「言語フィールドとしての和歌」では、歌人という創造的な主体性から和歌的言語を意図的に分離させ、和歌という詩的言語の構造的な側面が扱われる。同じ雑誌の12月号での論文「意識フィールドとしての和歌」では、1月の論文で意図的に扱わなかった問題、すなわち和歌の創造的な主体、日本的な「心」的主体が集中的に考察される。本節では、井筒のこの二つの論文における議論を精査し、詩的言語を語る主体である詩人（歌人）の存在論的意義を確認する。

#### 3.1 「言語フィールドとしての和歌」における和歌の言語構造

和歌という詩的言語の構造の特徴を際立たせるため、井筒はまず言語芸術一般の特長を際立たせる。井筒によると、言語芸術では形象の分節が時間を軸に行われており、言語が継起的に展開される。これは、絵画芸術における形象の分節が、共時的な空間において展開するのと対照的である。継起的に時間において展開する言語芸術は、先行する語がその痕跡を留保しつつも、次々と自己を消去していくことで、痕跡と残像の重層的な継起の構造として展開される（井筒[2017]、167頁）。

言語芸術にはこのように、継起的に時間において展開するという、形象の分節構造が認

められる。言語芸術の一つである和歌にはしかしこうした構造が認められず、むしろ無時間的で共時的な地平が形成されると井筒は言う（同上）。統語論的形成に示される継起的な時間構造に対して、和歌は意味単位をそれぞれ無時間的地平へと展開させている。これが井筒の言う「和歌的言語フィールド」である（井筒[2017]、164 頁）。

もちろん和歌にも統語論的な構造は認められ、その限りで継起的な時間構造は確かにある。ここで重要な役割を果たしているのが、和歌における装飾語である。和歌における装飾語には、各意味単位が統語論的に結合する傾向を緩和させる働きがある（井筒[2017]、168 頁）。つまり和歌において、意味の無時間的、遊動的展開を促すのが修飾語なのだ。装飾語に表現されているものこそ、和歌の、つまり詩的言語の想像力である。装飾語によって創造する和歌の想像力は、各意味単位から統語論的な拘束力を脱力させ、言語の意味地平を遊動させることで、意味の重層的な連鎖を拡大させる（井筒[2017]、165 頁）。井筒が和歌的言語フィールドに認めた、脱力、解体を通じた意味の動的構造こそ、まさしく歌人が創造する和歌の想像力に他ならない。しかも歌人は、かかる動的な言語フィールドに巻き込まれることで、創造的な主体へと変容する（井筒[2017]、171 頁）。このように、井筒の論文「言語フィールドとしての和歌」は、和歌の言語フィールドの特性を描き出し、動的なフィールドへと巻き込まれることで想像力を創造的に転回させる歌人という存在の特異性を、最終的に明らかにしたと言える。

### 3.2 「意識フィールドとしての和歌」における歌人論

井筒は「意識フィールドとしての和歌」で、藤原定家の歌論書『毎月抄』の有心体論を脱構築しつつ、和歌という詩的言語が創造される現場を、歌人の意識との関係から露呈させる。この現場が、先に和歌的言語フィールドにおいて確認したように、意味分節の機能主体（歌人）と分節された意味対象がともに包摂されている、創造的な意識磁場である（井筒[2017]、172 頁以下）。この論文で井筒は、この意識磁場をより詳細に規定しなおす。井筒がまず露呈させるのが、即自的明証性において経験される「自照性」という媒体（自照的存在）であり、さらにこの媒体を介して、その彼方に見いだされる未分節の非現象である（井筒[2017]、173 頁）。

井筒が「自照性」という言葉を用いるのも、イスラーム思想で言われる「自照的存在（nafs）」、つまり一切の対象的经验を排除することで現成してくる実在を、まさに歌人という創造的主体の存在の仕方に見出したからである（井筒[2017]、175 頁）。それでは、「自照性」、「自照的存在」という媒体によって、詩的言語の意識フィールドはどのように描き直されるのか。

井筒は、和歌の現象的な展開の構造を始原から順に「心地」、「心機能」、「ことば」としている。この構造の原初に設定された「心地」が超越的な非現象であり、「自照的存在」を媒介して自己顕現として現象したものが「心機能」である。このように、非現象的な超越が現象として自己顕現するプロセスにおいて、同時に実存的意識が成立し、その際の媒

体となるのが「自照性」の次元である（井筒[2017]、176 頁）<sup>20</sup>。

井筒は、「心地」の非現象性を、『古今和歌集』の真名序と仮名序を引用しつつ、未発という性質を際立たせ、さらには「心地」という超越的非現象の未発がいかんにして現象化（已発）するのか、以下のように描いている（井筒[2017]、176 頁以下）。

「自照的存在の意識性、つまり、“今・此处”というトポスの“自照”は、非現象・無分節の“心地”に、ひとつの媒体的内部分節を附与し…（中略）…、即自的・根元的な意識性へと、心・身機能的に顕現させ、そうすることによって、“心地”的非現象の次元領域と、その現象的機能空間としての現象的時空との、トポスの交叉、を実現させるのである」（井筒[2017]、178 頁）。

「自照的存在」は「今・此处」という、時間空間によって限定されたトポスの存在をもつ。とはいえ、こうした時間空間的規定性は、経験に後続する客観的実在性におけるものではなく、あくまで超越論的経験の次元における規定性である<sup>21</sup>。「自照的存在」は、未分節の「心地」に内部分節を付与することで、現象を自己顕現させる。非現象性と現象性を媒介する、しかも自らの分節付与という関わり方を通じて現象を自己顕現させる、かかる特異な超越論的存在が「自照的存在」である（井筒[2017]、185 頁）<sup>22</sup>。この「自照的存在」を超越論的媒体者とした非現象性と現象性の構造的な関係を、あらためて和歌という詩的指摘言語空間に置き入れると、いったい何が言えるのか。この点について井筒は次のように述べる。

「意識空間に、意識磁場そのものの力動的展開として生成するところの、内的意味分出機能、いわば“内的言語”現象をひとつの対象的事態として臨場的に把握し、それを和歌的言語創造のコンテキスト内で提示し、それを歌論の中心基軸として提起している、という点で、『毎月抄』は特異である。」（井筒[2017]、185 頁以下）

藤原定家の『毎月抄』の有心体論から井筒が導き出したのが、意識磁場において力動的に生成している内的言語を和歌において創造的に語るという和歌論の意義である。和歌に限らないが、詩的言語は、現象化しつつある内的言語を創造的に語る言語である。当然のことながら、内的言語が現象として把握され始めてはいるので、詩的言語にも最低限度とはいえ分節された構造が見出されるだろう。言語芸術一般に井筒が認めたように、継起する時間的な構造がこれにあたるものであった。言語が契機していく構造とは、統語論的



な構造であり、この構造に即して意味も分節される。井筒はこの意識磁場の内的な構造に即して、「心地」から「自照性」の次元を透過して意識において把握される心的現象を、二つの次元において区別することになる。一つが、いま確認した、時間的に契機しつつ、言語の意味が分節される次元である。和歌以外の詩的言語も、この次元に全面的ではないとはいえ関与している。いま一つが、言語の意味分節が生じない、無時間的で無分節的な飽和充実の事態である。これが、「言語フィールドとしての和歌」で井筒が述べていた、和歌という詩的言語の特徴であった。井筒はこの無時間的な飽和状態を、「心地」の自己顕現として意味分節を持たず、非言語的に生起する「情」と名づける（井筒[2017]、189頁）。注意すべきは、その詩形が和歌であろうとなかろうと、両者のいずれにおいても「心地」の直接無媒介な創造的自己顕現が「自照的存在」を媒体として、つまり詩人（歌人）を媒体として実現していることである。とりわけ和歌という、俳句や短歌のように語音が制限され、「語り」が自然や心像と象徴的に結びつく詩的言語においては、むしろ「情」の次元が全面に出てくるといえよう。

以上、1984年の井筒の和歌論に関する二つの論文を精査した。この作業から明らかになったのは、井筒の詩的言語論が最終的に到達した次元は、意味分節させることなく非現象性そのものと直接無媒介につながる「情 - 余情」という日本的な「心」の本性であり、かかる「心」を担う存在である「自照的存在」という詩人の特異な存在論的立場であったと言える（井筒[2017]、192頁）

## おわりに

井筒俊彦の言語哲学は意味論として整理されることが多い。とりわけ、意味の分節機能から明らかになった、言語を深層と表象の対比的な構造でとらえる井筒の言語哲学の立場は、その素朴な対比構造に批判が向けられることもある。しかしながら本稿で確認したように、とりわけ現象学の関心を背景にすると、言語が詩的言語へと自己変容するさなかでの主体（詩人＝歌人）の媒体的なあり方の記述には、示唆に富むものであることが指摘できる。井筒のこうした詩的言語論には、確かにイスラーム神秘主義（スーフィズム）からの影響が色濃い。しかし本稿で確認してきたように、井筒の和歌論の分析からもまた、歌人が超越論的に媒体的に存在しつつ、非現象性を現象化しつつ自己顕現へと促す構造が明確に描き出されてもいる。井筒の言う「精神的東洋」は、もちろん地理的で歴史的な事実としての東洋ではなく、共時的構造化によって戦略的に井筒によって取り出されてきた本質としての東洋である。本稿ではこうした「精神的東洋」が井筒の詩的言語論のうちにも確認された。日本人の精神性とも深くつながる和歌という詩的言語の分析から導出された、日本的な「心」的主体の創造的で媒体的な存在の仕方こそ、井筒の「精神的東洋」の内実を具体的に充溢させるものだと言える。

## 【凡例】

- ・『井筒俊彦 全集』（慶應義塾大学出版会）からの引用は『全集』と略記し、巻数、頁数の順に表記した（例：『全集』第6巻、54頁）。
- ・『言語と呪術』（『井筒俊彦 英文著作コレクション』、慶應義塾出版会）からの引用は、『呪術』と略記し、頁数を表記した。
- ・『ハイデガー全集』（Martin Heidegger „*Gesammelt Ausgabe*”からの引用はGA.と略記し、巻数、頁数の順に表記した。訳文は創文社の全集に則した。

## 【参考・引用文献】

- 井筒豊子[2017]『井筒俊彦の学問遍歴一同行二人半』、慶應義塾大学出版会、2017年。
- 上田閑照[1992]『十牛図一自己の現象学』筑摩書房、1992年。
- 斎藤慶典[2018]『「東洋」哲学の根本問題 あるいは井筒俊彦』講談社、2018年。
- 鈴木大拙[1987]『禅』ちくま文庫、1987年。
- 永井 晋[2007]『現象学の転回：「顕現しないもの」に向けて』知泉書館、2007年。
- [2018]『〈精神的〉東洋哲学：顕現しないものの現象学』知泉書館、2018年。
- 中山純一[2013]『フッサールにおける超越論的経験』知泉書館、2013年。
- 新田義弘[2009]『思惟の道としての現象学 超越論的媒体性と哲学の新たな方向』以文社、2009年

## 註

- <sup>1</sup> イスラーム研究の泰斗である井筒俊彦は、終生にわたって言語の問題を意味論的構造に基づいて、東洋思想の伝統からなる思想史の文脈を背景に探究した。また彼と同時代の哲学者J.デリダはその最初期に、ロゴス化中心の言語観を絶えず解体し続けながら、イデアの対象性の発生的な存在論的身分の現象学的解明を批判的に考察しつつ、言語の可能性/不可能性を実演的に記述したことがよく知られている。本論では井筒の詩的言語論に限定したため、デリダの言語論とのかかわりは稿を改めて論じたい。永井[2018]による概略によると、井筒の言語論はイスラーム神秘主義における象徴的「語り」（中間世界のイマージュ）の遺産を受け取り、大乘仏教や禅における「語り」の戦略的技法を批判的に刷新し続け、C.G.ユングの元型イマージュとも協働しつつ、曼荼羅や真言密教にみられる動的な生成的「語り」の可能性として探求されていく。
- <sup>2</sup> 以下では、1934/35年冬学期講義『ヘルダーリンの賛歌『ゲルマーニエン』と『ライン』』（GA.39）、1941/42年冬学期講義『ヘルダーリンの賛歌『回想』』（GA.52）の諸講義、ならびに『ヘルダーリンの詩作の解明』（GA.4）を中心に扱う。

- 3 詩人の建立に関して、悟性と対比的に表現される次の言葉も参照。「平凡な悟性にとつては、彼の手で掴みうるもの、すなわち、有るもの、現実的なものなのであり、それに反して詩作はまさに創作されたもの、仮構されたもの、非現実的なものである。だが知る者、そして真に行為する者にとっては、それは逆なのだ。建立されたものとしての詩作こそが現実的なものであり、そしていわゆる現実はず崩壊していく非現実的なものなのである。」(GA.39, 217.傍点強調引用者)
- 4 これに関して以下を参照。「このように詩作の本性は神々の合図と民族の声とが離れようとしたり近づこうとしたり努力する定めの中に嵌め合わされている。詩人自身はあちら一神々と、こちら一民族とのあいだにいる。しかしこのあいだにおいてのみ、そしてこのあいだにおいて初めて、誰が人間であるかということが、そして人間はどこに自分の現に有ることを定住させるのか、ということが決着する。『人間はこの大地の上に詩人として住む』」(GA.4, 47)
- 5 以下を参照。「詩人は、可能的にあり得るものを、まさに実際にあり続けるものとして、我々の眼前に彷彿と描き出す。でき上った詩は、詩作の活動により詩的に創造されて表現されたものを、我々の表象能力に対して形象として提示するのである。詩がみずから語り出すときは、実は、詩的な想像力そのものが、己を言い表しているわけである」(GA.12, 17.傍点強調引用者)。本稿で後にみるように、井筒もまた意味の表層と深層という区別を設けて詩的言語の意義を際立たせている。
- 6 確かにレヴィナスが批判するように、ハイデガーの言う詩人の媒体的な存在論的身分には、無限者を内包する力がすでに働いており、その限りで非現象性を「語ること *le dire*」ではなく「語られたこと *le dit*」に回収し、命令もそこで聴取されている(『存在するとは別の仕方で』合田正人訳、講談社学術文庫、307頁)。永井晋が適切に指摘したように、レヴィナスが言う「他者の他性」は、表象の彼方から私の知らぬ間に私を触発する命令の非現象性である。この命令に、私は聴取するに先立って服従し、原初の沈黙たる一者の動きと、それがせき止められて文字化されることで発音して読むという「語り」が転換する次元こそが、本来の創造であるべきだろう(永井[2018]、76頁)。
- 7 ハイデガーはこのことを象徴的に「言葉は有の家である」(GA.12, 156)と表現すると同時に、『有る』は、語が壊れるところに生ずる」(GA.12, 204)とも言う。「語が壊れる」とは、まさしく語の根源である声なきところ、沈黙、「隔絶した寂寥の境」に戻ることを意味する(ebd.)。
- 8 このように柔軟性(可塑性)を備えた詩人をハイデガーは、「己を棄てた人 *Der Lassende*」と表現している。「こういう詩的な言の活動のもつ多義性は、なぜやりの人物の行動に見られるような厳密性を欠いたものではなく、『正しき照見』の与えてくれる配慮に身を委ね、照見の示すところに従おうとする、己を棄てた人に見られる厳しきと言ってよい」(GA.12, 71)。詩人という「己を棄てた人」は、自己を放棄し(脱イニシアティヴ化し)、自らを媒体に徹底させつつ、「語り」の自己変容を通じて新たに語り直す者である。こうした主体の媒体的なありかたについて斎藤義典は、井筒の東

洋思想の臨界点を見極めつつ、無分別者が無分別者としてみられたときの主体性の解除の妥当性を認めつつも、やはりそこにはその場に居合わせた人間という言葉を発する者、証言する者の存在が不可欠であるとして、媒体的構造に暴露された存在の主体性を強調している（斎藤[2018]、197、223、236 頁）。

- <sup>9</sup> Toshihiko Izutsu, *Language and Magic: Studies in the Magical Function of Speech*, Keio University Press, 2011.（翻訳『言語と呪術』、井筒俊彦英文著作翻訳コレクション、安藤礼二、小野純一訳、慶應義塾大学出版会、2018 年）
- <sup>10</sup> 以下を参照。「意味、すなわち知性で理解できる内容は、本質的な要素ではない。口調、すなわち声の抑揚こそが、われわれの心に、あるいはむしろ命に、じかに語りかけるのであり、それこそが呪術的な効力を有するのだ。」（『呪術』、74 頁）
- <sup>11</sup> 内包における意味の四つの要素とは、A 指示的要素、B 直観的要素、C 情緒的要素、D 構造的要素である。本論で扱わない A と D について確認すると、A は認知的な要素であり、とはいえ内包の段階にあることから、意味の概念的核は固定しておらず、実在と空想を同じ身分として扱っている（『呪術』、126 頁）。D は語形や統語論の類型に関する暗示性のことであり、我々が客観的現実を構成する仕方が語の文法的、統語論的な構造に依存していることが指摘されている（『呪術』、149 頁）。
- <sup>12</sup> 井筒は「根源詩は喚起である」（『呪術』、133 頁）と述べ、隠喩の(1)直接性と(2)間接性を区別しながら、詩的言語の意義について述べている。まず、(1)直接的な隠喩だが、これは純粹に主観的な想像力による隠喩で、実在との類比関係に基づかず幻影や幻覚を呼び出すような言葉とされる（『呪術』、134 頁）。これに対して(2)間接的な隠喩は、現実との類似性を直観することで転換された言葉である。とはいえ、現実性どうしを均等に（静的に）類比する関係ではなく、類似性を直観する隠喩とされる（『呪術』、138 頁）。
- <sup>13</sup> イスラーム教の『コーラン』がその代表例である。また以下も参照。「詩は、言語の内的で呪術的な『枠組みづけ』の手段として知られるものすべてのうち、疑いなく最も未開で、まぎれもなく、最も普遍的な手段である。はるか昔から、詩は、あらゆるところで卓越した呪術言語であった。以前の章で、古代世界において詩人、呪術師、魔術師、預言者には、もともとと同じ人があてられていたことに触れておいた。古代の人々のあいだで—同じことが現代の未開社会の人々にも等しく当てはまる—詩は単なる文学の特定ジャンルとして、生を飾るものではなかった。詩は、真の生き生きとした呪術の力そのものであったのだ」（『呪術』、213 頁以下、傍点強調引用者）。同様に「古代人のあいだでは、詩人はつねに超日常的な霊的力をもった人、不可視の世界と絶えず交信して生きている人であった。言語の詩的な使用の秘密を手にする者は、まさにそのこと自体によって、靈感を与えられた期間をとおして、過去、現在、未来のあらゆる事物事象に関する不可思議な知識が開示される。なぜなら詩は、言葉の十全の意味において何より靈感そのものだったからだ」（『呪術』、218 頁、傍点強調引用者）。

- <sup>14</sup> 井筒による、フッサールの本質直観の正確な理解に関して、以下を参照。「コトバが語りだす以前に、つまりコトバが普遍的『本質』を喚起する以前に、ものの自体が前言語的に語ろうとしている何かがある、それを前言語的分節的意識で受けとめて、そこにありありと現前させることが、フッサールのいわゆる本質直観である。」(『全集』第6巻、45頁以下)
- <sup>15</sup> 以下を参照。「現実の経験の世界に生々と現前するものを、その時その場ただ一回かぎりの個的な事象として、あるがままのその純粋な原初性において、これらの詩人たちは自己の内部空間に定着させ、その上でそのものの純粋な形象を、日常言語より一段高次の詩的言語にそのまま現前させようとする。」(『全集』第6巻、47頁)
- <sup>16</sup> 井筒によると、「眺め」は芭蕉のみに特有の方法的態度ではない。『古今和歌集』では、淡い性的気分でもの思うこととして、『新古今和歌集』では、事物の「本質」的規定性を朦朧化して、そこに現成する茫漠たる情趣空間のなかに存在の深みを感じ得しようとする態度として見出されるという(『全集』第6巻、50頁以下)。後者(『新古今和歌集』)の具体例として、同歌集の選者である藤原定家の「見渡せば花も紅葉もなかりけり浦の苫屋の秋の夕暮れ」という有名な和歌を例としてみる。歌われた季節は秋の深まりにあり、美しい花も紅葉ももはや存在しなくなった場面である。そして入り江に孤独に立つ苫屋、この何らの「何ものか(存在者、本質)」も消失した風景においてこそ、情趣を醸し出していた今この時の夕暮れの鮮明さ(個体的本質)が際立ってくる。俳句や短歌などの音の短い定型詩は、そもそも形式からして「語り」の解体作業が要請されており、極限まで切り詰めた詩形にこそ最も具体的な本質が顕現すると言えよう。
- <sup>17</sup> こうした「眺め」について井筒は、アイヌ・ル・コザート・ハマダーニーの意味多層構造理論を引きつつ(『全集』第8巻、241頁以下)、そこに「複眼の士 dhu ‘aynayn」としての哲学者の世界へ向き合う態度を描いている。ハマダーニーは、意識を表層と深層に分け、それに対応させて存在も表層と深層に分けた。垂直的な構造で示される表層が理性の領域であり、深層が理性の向こう側の領域(天使界)になる。ハマダーニーは、哲学者はこの意識の両層を同時に働かせて、二つの存在次元を同時に見ていなければならないと言う(『全集』第8巻、242頁)。この二つの存在次元を同時に見る者、詩的言語においては意味の同時的な多義性で「語る」者、それが「複眼の士」である。「複眼の士」という「二重の見」の同時生起に着目したのが新田義弘である。新田は井筒の東洋思想に関する、とりわけ老荘思想、大乘仏教(唯識、華嚴、臨済と道元の思想)に関するテキスト構造を分析し、「未分節の一者の分節化」という井筒の分節化理論の意義を抽出している(新田[2009]、160頁以下)。新田によるとそれこそが、分別知から出発して無分別知へと至り、ふたたび差別の世界に戻ってくる聖人の在り方としての「二重の見」の同時生起である。「二重の見」の同時生起とは、(1)絶対的無執着(存在無定立)の心をもって、存在を無差別相において見ることと、(2)絶対的執着(存在定立)の心をもって、存在を境界差別相において見ること、これらが同時に生起していることである(新田[2009]、161頁)。この立場を遂行すると、意識は空化を経

験し、虚妄とされていた分別的存在世界が「不空」になる。そして不空となった事物世界がまた、空を貫いて現れてくる。つまり「二重の見」とは、「空」化された意識が「…『事』を視ながら、それを透き通して、そのまま『理』をみている」（新田[2009]、162 頁）ことである。新田の次の言葉も参照。「徹底した世界離反が世界放棄ではなく、世界の真の発見になるような意味で世界を再獲得する。道（Weg）が拓きゆく場面に起きるこの転回の生起には、自覚の生起と世界の開眼が一体化するという点で、現象学やそれに近い現代の哲学と大乘仏教の実践知とが近づきあう場面が鋭く捉えられており、井筒の論述は多くの示唆を与えてくれる」（新田[2009]、164 頁）。

- 18 自覚を通じて自己に徹する道行きを表現した禅の十牛図にも、表象を介して対象を認知する態度に対する、詩的言語（声、音、音楽）の意義が描かれている。十牛図では、牧人が牛を尋ね歩き発見していく一連の過程が描かれるが、中間部の第五図までの道行きで牧人は、自分自身が牛とそもそも同一であり、むしろ牛の方こそ自分を求めていることを自覚する。この段階で牧人は、牛を対象とする以前の態度を停止し、牛と同一となりながら家に戻っていく。還帰の道である第六図で描かれているのは、牛の背にまたがり笛を吹く牧人の姿である。上田閑照が指摘したように、牧人が笛を吹く第六図の描写は、彼の言葉が声となり音となり、詩趣を帯びたということである（上田[1992]、44 頁）。第六図以降、牧人の存在経験は神秘的なものに変転し、牧人と牛の存在を滅却し絶対無に直面することで、これまでの道行き全てを無化し、真なる自己として自己顕現する（第十図）。このように詩的言語は日常性からの離脱経験のきっかけになり、「語り」が霊性を帯び、神秘体験へと転変することで、ものが語る次元、コトバそれじたいが自己顕現しつつ語る次元が切り拓かれる。
- 19 本稿では詳述できないが、鈴木大拙の言う禅における「般若直観（ブラジャーニャー）」も個体的本質を捉える方法である。鈴木によると、「般若直観」は無分別の分別という覚知であり、「…ここに、差別されぬ全体が、無限に差別され個別化された部分とともに現前…」し、全体（一）と部分（多）が同時に直観される。鈴木「般若直観」においては、普遍と個物が相反するものとしてではなく、個体的な普遍として捉えられている（鈴木[1987]、189 頁以下）。
- 20 同様に以下も参照。「心地」は“自照”領域…（中略）…を媒介としつつ、意識としての自己顕現を実現する」（井筒[2017]、185 頁）。
- 21 「超越論的经验」については、中山[2013]を参照されたい。
- 22 井筒はまた、藤原俊成の『古来風躰抄』の次の文言、つまり「人の心を種としてよろづの言の葉となりければ、春の花をたづね、秋の紅葉を見ても、歌といふものなからましかば、色をも香をも知る人もなく、なにをかは本の心とすべき」から、藤原俊成は、色と香りの色相界をよく味識することが、空として表象された「心地」という非現象を知る唯一の手立てであることを主張していたと指摘する。藤原俊成こそが、和歌の詩的感性和和歌的詩的創造の世界に、存在論的意義を認めた人物であると井筒は評価している（井筒[2017]、181 頁）。