

井筒哲学における言語論の問題と意義¹

小野 純一

はじめに

井筒俊彦（1914-1993）の言語理論は概念・言語・文化の相対主義と理解されやすい表現に満ちている。実際、彼は自分の言語観を主張するとき、概念相対主義の論者たちに言及し、彼らの表現、用語、比喩を多用する。しかし、この研究で私は、井筒の思索が概念相対主義を大きく逸脱することを主張したい。私の考えは、井筒は相対主義の前提に共通する前提をある程度もちつつ、また相対主義批判と問題点を共有しているが、根本的な点で両者とも異なるというものである。

すなわち、井筒は概念相対主義を批判する普遍主義者たちの批判や問題意識に応える形で、相対主義が不可避的に陥るアポリアを回避する方法を探求し続けた。井筒の相対主義的主張は、相対主義批判をする分析哲学が考慮しない意味論的な問題にのみ関係している。井筒は、分析哲学の立場と同じく、相対主義が前提する言語と世界の二元論を取らないが、分析哲学が主張する普遍性の根拠としての客観的世界をも認めない。なぜなら、井筒の考えでは、相対主義も分析哲学も、言語、主体、世界、体験を実体化しているからである。

客観的世界や言語ごとに個人的な言語行為が作る意味論的世界のような実体的に捉えられたものを否定するかわりに、井筒は共通理解の基礎として原体験の意味化を認める。意味化が他者に理解されること、すなわち普遍性のありかとしての間主観的な意味論的空間の成立が、コミュニケーションないし相互理解が間主観性の形成である。だが、そのような意味化を伝達するコミュニケーションには意味論的解釈学としての文化的翻訳が必須となる。井筒のこの「翻訳」論は、言語普遍主義が異言語間で共約性を安易に認め、相対主義が不当に神秘化する言語理解への井筒なりの回答と見なしうるだろう。

本稿で私は、井筒の言語理論が一種のコミュニケーション論であるという私の主張を補強する形で、井筒の言語論を翻訳理論として特徴づけようと考えている。井筒は、異文化理解を根源的に理解しようとした。彼は異他的な思想の理解に際し意味分析が必須だという。彼は自分の意味論を他者との交流と共存のためのコミュニケーションの方法論として意味論的解釈学に発展させる。この点こそが現代社会にとって最も意義深いと私は考える。

まず井筒の言語観の基本的立場を整理しよう。それから、言語相対主義を簡単に紹介する。続いて、言語相対主義への批判をまとめる。その後で井筒の立場を再検討する。最後に、井筒のコミュニケーション論の性格を示す。それによって我々はさらなる主題、異文化間の相互理解の基盤としての東洋哲学がどんな意義を持つかという主題に接続できるだろう。

井筒言語論の概要

井筒は、自分の言語理論は自分の哲学ではなく、あくまで自分の哲学をするための基礎ないし土台（「東洋哲学」）を作る方法論にすぎないと述べる²。つまり厳密には、井筒が構築しようとしていた「東洋哲学」も井筒の哲学ではないということである。彼の方法論としての言語理論とはどんなものか、様々なテキストで示されている。まずそれをまとめ、次にその意義を読み解いていこう³。

言語を論じる人たちは、言語はコミュニケーションの重要な手段であると言う。が、コミュニケーションの手段である以前に、意味論的にみた言語は一つの「現実」分節のシステムである。言語は、「なまの存在カオス」の上に投げ掛けられた言語記号の網状の枠組みである。個別言語〔ソシュールのいわゆるラング〕は、記号単位としての語から構成される。各語の表す意味は、範例的な線を指示する。なまの存在カオスは、この線に沿って様々に分割・分節され秩序づけられる。この秩序づけに基づいて、文化が成立し、「世界」もしくは「地平」が現出する。「世界」は「自然」の変容である。この態つまり様相を実体視してはならない。「自然」の経験としての「世界現出」とは、「自然」を有意味的に構造化することである。そうでなければ経験は経験として意識されない。経験には即座に、言語的記号が介入するから、経験は意識化されるのだ。その意味で、有意味的に分節された事物・事象の全体が「世界」であるといいうるが、この世界は実体視された客観的な何かではない⁴。

我々が日常で無反省に「自然に与えられたままの」事物事象と思い込んでいる「客観的対象」は、実は、「意味形象の実体化」にすぎない。諸言語のそれぞれは独自の「現実」分節のシステムを持つ。この現実とは、世界自体や客観的現実ではなく、経験の現実、そのつどの経験自体だ。分節システムは、「原初的未分節の存在」を様々な単位に分節し、それらを「人間的経験」の色々な次元において整合し、そこに一つの「多層的意味構造」を作り出す。もちろんどんな言語でもそれが人間言語である限り、すべての言語と共通する多くの基本的属性を持つ。言語活動のマクロ的な次元では意味分節が重複し、少なくとも部分的に一致し合うことが多い。そんな場合にいわゆる文化的普遍者が成立する⁵。

だが、異文化間対話において、文化的普遍者の増大は、諸民族の文化を表面的に一様化し、均一化するだけだ。画一化された状況における異文化間対話は、表面上の共通点・普遍性で満足することしか意味しない。それは異文化を理解する

ことではなく、共通点を列挙し確認するだけである。そのような状況下で話し合えば話し合うほど、実存の深みでは異文化間の亀裂が深まり、対立は先鋭化し、文化の危機に至るだけだ。そもそも、言語的単位が異文化間で共通する場合があっても、ただの近似値を文化的普遍者とみなすことは素朴すぎる⁶。

このような井筒の言語観は、彼の初期の言語理論あるいは文献研究において提示した方法論としての意味論から晩年の方法論「言語意味論の世界観学、ないし言語哲学」に至るまで意味の微細な振る舞いに注目するという態度に本質的な変化はない⁷。微細な側面の記述に関する決定的な違いは、意味のありか、意味単位、意味要素の変化を後期では阿頼耶識、種子、薫習などの唯識の用語を用いて言い換えていることである。これは井筒が長年かけて唯識の言語哲学的読み替えを実践してきた結果である⁸。継続して行われたこの創造的読み替えによって、たしかに著作集に収められた『意味の構造』は、その方法論の部分が大幅に書き換えられている⁹。しかし、井筒の表現はほとんど言語相対主義者の表現を踏襲しているかのようである。彼が不用意に、あるいは無批判に用いつづけている相対主義を再び用い、アリストテレスの第一質料、さらに大乘仏教の「空」や「無」を形而上学的観念と呼びながら論を進めることは、井筒の意図をむしろ見えにくくする効果しかないように思われる¹⁰。つまり、井筒が時代遅れで現代哲学が克服したはずの旧式の形而上学を無批判に踏襲しているという印象を与えかねない。

言語的意味が認識や行動に影響を与えるという仮説を主張する概念・言語・文化相対主義ないし意味論的相対主義は、言語学黎明期にすでにヘルダーやフンボルトに唱えられていた。のちにサピアやウォーフ、あるいはヴァイスゲルバーによって詳細に分析され理論化された。彼らを新フンボルト派とも呼ぶ。井筒は、特にヴァイスゲルバーの意味論に依拠して初期の方法論を確立し、晩年になってもその意味論を放棄していない¹¹。

井筒がとくに注目する概念は分節である。我々の心・精神は、様々な印象の変転きわまりない流れである世界を、言語体系・概念図式に従って体系化・組織化し、このようにして現実の経験は意味付けられる。これを分節という¹²。概念図式による分節は言語的パターンとしてコード化され、言語共同体の構成員である我々の世界観を作り出し、言語共同体の文化というパラダイムを作る。フーコーならそれをエピステーメーと呼ぶだろう¹³。当然のように、言語文化共同体を一つの枠組みと考えるために井筒はこのような文脈でクーンのパラダイム概念に言及することを忘れない¹⁴。また、丁寧にポパーの「枠組み (framework)」概念も指摘する¹⁵。このような概念を分節が作り出す世界観とみなすゆえに、井筒は概念的相対主義をとるとみなされかねない。もちろん井筒はクワインにも言及し、概念的相対主義が異文化間の「不可共約性」(incommensurability)に至るといふ問題を等閑視しないが、それは「井筒＝相対論者」説を排除しない¹⁶。

しかし、不可共約性というアポリアがなぜ生じるのか、そしてこれをどう回避するか、井筒は真摯に議論している。議論の出発点は、井筒が分析哲学のように

論理的普遍者による伝達理解だけが理解の全体ではないことに注目することである。この態度は、言語が世界認識を決定するという観念に基づくという立場によると井筒は考えている。しかし、この注意の仕方は、井筒が自ら述べるような世界の言語的分節化に直結するものではないと私は考える。なぜなら、井筒言語論は異言語間での共約可能性を根拠づけるからである。それなのになぜ井筒は概念的相対主義にこだわるのか。その理由を次に考察してから、井筒が相対主義的アポリアをどのよう回避するのか検討していこう。

サルトル的体験から言語文節理論へ

井筒が相対主義とくに分節という言葉に執着するのは、自ら述べるように彼のサルトル体験が背景にあるからだ。そして、これが井筒言語論を否定的に宣伝するのに非常に大きな効果を発揮しているだろう。にもかかわらず、サルトル体験は彼の思索にとり極めて重要であったようだ。本節で引用するように、井筒はサルトル体験が彼の思索を転換ないし邁進させる契機となったと述べているほか、晩年の主著で分節を解説するにあたってサルトルの一文を引用し解釈することからも、それは明瞭である。サルトル体験とは井筒にとっての第二の嘔吐事件というべきものである。なお、第二の嘔吐事件が井筒を言語哲学へ向かわせた遠因と意義付けられるのに対し、第一の嘔吐事件は井筒をイスラーム学へ向かわせた遠因として井筒は理解している¹⁷。

第二の嘔吐は、井筒自身の肉体的嘔吐ではなく、サルトルの『嘔吐』を読んだ精神的出来事である。井筒は、戦後直ぐにサルトルの『嘔吐』を読むことによって、自分の根源的ヴィジョンの形象化の可能性、体験の哲学的表現の可能性に気づいた（原初的イマージュ、根源的イマージュと井筒は呼ぶ）¹⁸。この時、原書が入手できず、偶然見つけた和訳を読んだという¹⁹。その版は、1947年2月出版のものであろう²⁰。この時、井筒は33歳ごろと思われる。サルトルのこの作品と出会うことで、言語を中心に思考する井筒の哲学的人間学には、言語学的なものからより哲学的なものへと変貌する契機が与えられた。この体験を井筒は「サルトル的体験」と呼んでいる²¹。まずこの体験について井筒の自己理解を取り上げよう。井筒は『嘔吐』との第二次世界大戦直後の出会い「私の思想形成のプロセスを決定的に色づけた経験、サルトルの哲学との出会い」を次のように回想している。

だがそれにしても、この作品の面白さは、期待をはるかに上まわっていた。小説としてよりも、むしろ全く新しい形の哲学書として、私はそれを読んだ。特に、全体の思想的原点ともいえるべき「嘔吐」体験のあの不気味な生々しさ。口やかましいゲルソン教授すら、くやしませに（？）「下へ向う神秘主義」（つまり、天上を志向するカトリック的聖寵の祝福された神秘主義に

対して、無神論的地底を志向する呪われた神秘主義）とよんで、一応は眨めながら、それでも結局はその哲学的意義を認めざるを得なかったサルトル的存在論の極所。それをサルトルが、実存主義的渾沌のヴィジョンとして描き出す並々ならぬ手腕に、私はいたく感心した²²。

井筒はここでエティエンヌ・ジルソンの表現を引用し、サルトルのヴィジョンが神秘主義のそれに相当すると明言する。この文章は 1985 年に書かれたものであるから、この文章より先に書かれた『意識と本質』（1985 年刊行、雑誌論文としては 1980 年から連載）におけるサルトル解釈と同時期のものである。この回想や『意識と本質』でサルトル的ヴィジョンが無分節態として大乘仏教の「無」や「空」とほぼ同定されている。後者の東洋的なヴィジョンを「分節」という考え方を通して思索できることを井筒はこのサルトルとの出会いから学んだ。曰く、

古来、東洋の哲人たちが、「無」とか、「空」とかいう存在解体的概念の形で展開してきたものを、サルトルは実存的に「嘔吐」化し、それを一種の言語脱落、つまり存在の言語的意味秩序崩壊の危機的意識体験として現代哲学の場に持ちこんでくる。この主体的アプローチの斬新さが私を魅了した。それは、当時、ようやく私のうちに形成されつつあった意味分節理論の実存的基底が、東西文化の別を超えた普遍性をもつことを私に確信させた。それ以来、私の思想は、ある一つの方向に、確実に進み始めた²³。

まず第一に「分節」をめぐる普遍性と、文化的に相違して実現される表象が、井筒の言語理論にとって重要になってくる。ここで井筒が「普遍性」と呼んでいるものは、生命が、具体的には人間が、環境をあるいは世界と関わる仕方の原初的水準における「意識体験」のあり方を指す。井筒は体験の原初的水準に普遍性を見出している。それが文化ごとに異なって「言語的意味秩序」化される。ゆえに井筒は生涯にわたって「分節」という考え方を軸に置く概念的相対主義のレトリックに頼ることになる。この部分からはそう理解できよう。

この部分に対応する『意識と本質』の箇所は、井筒が「言語脱落、つまり存在の言語的意味秩序崩壊の危機的意識体験」を志向性の問題と関連させている点で重要である。井筒は以下の一文を引用するにあたり、意識とは志向性であり、志向は「必ず何かに向かって」行くのであり、すでに確定された存在者が前提されていることを示唆している。ということは、ここではすでに何かであるという本質把握、定義が行われており、志向性にはどんなに原初的であっても概念化以前の体験を前反省的に反省する把握ないし定義が常に潜在している²⁴。井筒がサルトルの文章を引用しながら解釈している部分をここでも取り上げて、できる限り志向性の問題に議論を集中させよう。井筒はまず次のようにサルトルを引用する²⁵。

「存在」の深淵を垣間見る嘔吐的体験を描くとき、サルトルが、この「存在」啓示の直前の状態として言語脱落を語っていることは興味深い。

「ついさっき私は公園にいた」とサルトルは語り出す。「マロニエの根はちょうどベンチの下のところ深く大地につき刺さっていた。それが根というもののだということは、もはや私の意識には全然なかった。あらゆる語〔ことば〕は消え失せていた。そしてそれと同時に、事物の意義も、その使い方も、またそれらの事物の表面に人間が引いた弱い符牒〔めじるし〕の線も。背を丸め気味に、頭を垂れ、たった独りで私は、全く生〔なま〕のままのその黒々と節くれ立った、恐ろしい塊に面と向かって坐っていた。」

「存在」の深淵や「存在」啓示の直前の状態としての言語脱落は、たしかにサルトルの文章に「あらゆる語〔ことば〕は消え失せていた」とあることから過剰解釈とまでは言えないだろう。言語脱落という言い方から、言語的画定、言語的本質把握としての原初的概念化が生じる前と後が問題となっていることが分かる。原初の本質把握もなしに意識が動き出すなら、意識の動きつまり志向は感性経験的な存在者に迫り着けず、何々の意識という機能は不全に陥り意識は混乱する、つまり環境は不気味に映じ吐き気を催させると井筒は解釈している。すなわち、志向性の問題に井筒解釈を限定するなら、ここで彼は志向性が成立する以前の状態から、志向性が機能を十全に発揮する状態（感性経験的存在者の概念的把握つまり明確な概念化）に移行する間における志向性の働きの兆しに着目しているといえよう。「事物の表面に人間が引いた弱い符牒〔めじるし〕の線」という表現は、井筒が「分節」を解説する際に好んで用いるメタファーになっている。この問題を志向性の兆しと関連して論じるために、上に引用した部分に直結する部分に見られる井筒の典型的解釈を引用する。

絶対無分節の「存在」と、その表面に、コトバの意味を手がかりにして、か細い分節線を縦横に引いて事物、つまり存在者、を作り出して行く人間意識の働きとの関係をこれほど見事に形象化した文章を私は他に知らない。コトバはここではその本源的意味作用、すなわち「本質」喚起的な分節作用において捉えられてる。コトバの意味作用とは、本来的には全然分節のない「黒々として薄気味悪い塊り」でしかない「存在」にいろいろな符牒を付けて事物を作り出し、それらを個々別々のもの〔「もの」に強調傍点付〕として指示するということだ。老子的な言い方をすれば、無（すなわち「無名」）がいろいろな名前を得て有（すなわち「有名」）に転成するということである。…およそ名があるところには、必ずなんらかの形での「本質」認知がなければならぬ。だから、あらゆる事物の名が消えてしまうということ、つまり言語脱落とは、「本質」脱落を意味する。そして、こうしてコトバが脱落し、「本質」が脱落してしまえば、当然、どこにも裂け目のない「存在」そのものだけが残る。「忽ち一挙に帷〔とばり〕が裂けて」「ぶよぶよした、奇怪

な、無秩序の塊りが、怖ろしい淫らな（存在の）裸身〔はだかみ〕のまま怪物のように現れてくる。それが「嘔吐」を惹き起すのだ²⁶。

この箇所、志向性が兆す直前が絶対無分節の「存在」といわれ、「か細い分節線を縦横に引いて事物、つまり存在者、を作り出して行く人間意識の働き」が志向性の働きであることが分かる。井筒がここでコトバとカタカナ書きにしているのは、名の働きのことであり、名付け、つまり概念化のことである²⁷。それゆえ、志向性が全く働かない状態を井筒はコトバが脱落し本質把握がなされていない状態だとここで述べている。もし、井筒が考えている分節が現象学的な志向性の働きであると解釈できるなら²⁸、この分節という働きに井筒は非常に創造的で自由な瞬間を認めていると言えるだろう。その瞬間とは「忽ち一挙に帷〔とぼり〕が裂けて」志向性が働き出す兆しの瞬間である。裂ける瞬間の僅かな動き始めをどう捉えるかが井筒言語論の核心となる。

いわゆる「東西文化の別を超えた普遍性」である「実存的基底」が「言語的意味秩序」化される以前の状態のことであり、その段階では文化的差異化の影響を受けておらず、志向性が十全に働いている段階では「東西文化の別」という差異化が意識を志向的に限定している（なお、東西という単純な分割は慣用表現を用いただけだとしてもその無批判な使用自体が粗暴にすぎるが）。しかし、「志向性が働き出す兆しの瞬間」は、このような文化的差異化、意味秩序化の方向性がまだ決定されていないから自由なのだ。「意味秩序」とは言語的・文化的にコンヴェンショナルな状態という意味で不自由な状態である。次の箇所に注目しよう。

「アラヤ識」のくらい深部に流動する「意味」エネルギーの、あれこれの部分が、時と場合の要請に応じて、あるいは単独に、あるいは幾つか連合して活性化され、表層意識の白日の光のなかに浮び上ってくる。我々の言語意識のこの次元は、コトバが、あらかじめ社会慣習的に制定された記号コードの緊密な組織をなして支配している領域であって、この記号組織に組み込まれて存立するかぎりの「意味」だけ観察しているかぎり、我々の目には、その底に伏在する「アラヤ識」的「意味」エネルギーの働きは見えてこない。しかし、それが伏在することは、たとえば何かの事情でパロールの創造性が異常に昂揚する時、はっきり感得される²⁹。

我々の現に生きている世界の、コスモスとしての秩序構造、またそこに認知される一つひとつのもの〔ものに傍点〕は、決して表層レベルにおける言語のコンヴェンショナルな「意味」だけの所産ではなく、それらは、それぞれ、「アラヤ識」的「種子」の現象形態であり、深層意識的「意味」と「意味」可能体との表層的自己イメージ化なのである³⁰。

井筒はサルトル的体験を基礎に唯識の読解を通して到達した言語論の変遷を

『意味の深み』のあとがきで振り返っている。ここで井筒は「社会慣習的に制定された記号コード」として実現していない志向性のあり方を、深部に流動する「意味」エネルギーとして認めている。前者が論理的真偽判断を行ったり定義する際に顕著となる意味の中核である。しかしそれが顕著となり中核となるためには後者が支えとなり、文脈に応じて表層的に自己をイメージ化していく必要がある。このような潜在的な意味の働きを彼は「アラヤ識」的「意味」エネルギーの働きと呼ぶ。それは概念的固定性・規定性によって厳密な思考を行う水準ではなく、何かの条件下におけるパロールの創造性から推測できるように、規定性に固体化し収斂する志向から外れた曖昧で多義的な創造性水準である。イメージ化には、イメージが固定化された水準と文脈に応じて自己を自由に形成する水準があるとも言い換えられる。イメージの生成の水準はそういう意味で創造的である³¹。この段階の前概念的で、記号化確定前の意味的あり方を井筒はイメージと呼んでいる。この水準を観察する意味論を井筒は考えている。

ここに引用した文章から5年後にも井筒は同様の説明をしている。その部分でも私が同様に注目したいのは、流動性と創造性である（「浮動性の生成的ゆれ」）。

私自身は、東洋の言語論を代表する唯識学の伝統に従って、意味なるものを、コトバの表層における社会制度的固定性に限定せず、むしろ下意識的あるいは無意識的深層における浮動性の生成的ゆれのうちにこそその真相を把握しようとする。コトバそのもの、あるいは意味そのもの、にたいするこれら二つの対照的態度が、互いに著しく異なる二つの意味論として現れてくることは当然でなければならない³²。

井筒はコトバ、志向性にも表層と深層を区別する。秩序化の方向が確定している意味の働きが固定化され創造性に乏しい表層に対し、方向性が自由で柔軟な水準が深層に対応する。二つの水準、コトバつまり意味の働きの二つの様相のどちらに着目して理論を構成するかによって、異なる言語論が成り立つことを井筒は認めている。表層深層という表現は適切とは言い切れないが、意味の働きには、通常は潜在的あるいは非活性的であるが何かの事情でパロールの創造性が異常に昂揚する」場合がある。その創造的な可能性の部分（「浮動性の生成的ゆれ」）を扱う理論を井筒は構築しようとしているのは理解できる。

井筒は、深層における意味の可塑性に着目する³³。これを井筒は浮動的と形容する。浮動的とは、意味単位間の区画線が浮動的で曖昧であり、構造的なフィールドを形成するひとつの意味単位の中核から周辺部に行くほど、別の意味フィールドとの間の混乱や混同が生じやすいということである³⁴。概念的に一義的な水準の意味に着目する場合に、意味は論理的普遍者の役割を果たす。しかし、論理的普遍者であっても、単位間での排他性が完全に機能せずに、境界が浸透しあう場合がある。井筒が注目するのは、むしろ意味領域が浸透しあう水準である。

いちばん原則に近い形で分別が成立するのは、前述した概念的一義性の場合だけである。つまり、概念的意味の場合だけは、分節線が固定的であって、例えば A が B と混同するというようなことは原則的に排除されている。我々の普通一般の言語生活において、知覚・感覚的認識経験の基礎をなす生きた意味論的「意味」の場合は、むしろ分節の浮動性こそ原則的なものであって、この事態が、上述した意味構成要素の有機的集合体としての意味フィールドの拡がりを根本的に特徴付けるのである。意味論的「意味」を根本的に特徴付けるこの事態が、これまた上述した言語的「アラヤ識」の、より根源的な事態に基くことは言うまでもない³⁵。

確定される前の流動的・浮動的で多義的な意味のあり方を井筒は意味論的「意味」と呼んでいるが、ここでは通常の意味論ではなく、意味の可塑性の水準を扱う井筒特有の意味論のことである。ここでは先にイマージュと呼ばれていた前意味的で前概念的なものが、意味構成要素の有機的集合体としての意味フィールドの拡がりを成していると述べられている。イマージュ、形象が像をいかに結ぶかという様はもちろん動的に捉えられねばならない（「浮動性こそ原則的」）。この浮動性は、像が結ばれる際の前意味的な意味の方向性、指示作用が依然として内在的ながら、結びつきを描き出す「生成的ゆれ」である。「生成的ゆれ」という表現自体が比喩的で曖昧に思われるためか、この表現が示唆する事態を井筒は幾分言葉を増やして記述する。

「アラヤ識」の中に貯えられた「言語種子」、すなわち自己の言語化を志向しつつ一瞬も休まず蠢動する意味可能体の一々は、当然、まだほとんど自己を分別して独立した単体となるに充分なだけの力能を持たない。それらは互いにつつかり合い、混交し、融合し、交錯し合いながら自己分節の可能性を模索するのみである。だがそれらは、表層言語の領域に入るにつれて、次第にある程度の固定性を獲得し、整理されて、そこに幾つかの、前述した意味構成要素の集合を、意味フィールド的に形成するに至るのである。このようにある程度まで秩序立てられているとはいえ、表層の意味フィールドにも明らかに分節線の絶えざる動揺が認められる。意味フィールドのこの領域的定めなさ、浮動性のうちに「アラヤ識」の構造を支配する、あの原初の意味分節的カオスの深みを、我々は垣間見るのである³⁶。

「表層の意味フィールド」から垣間見ることのできる自己言語化の志向性は、たえず運動している。それらは他者や環境との交わりによって「幾つかの、前述した意味構成要素の集合を、意味フィールド的に形成する」。この形成の受動的で生産的な現場では、意味化が完成されておらず、意味の要素同士が結びついて動的な前概念的連関構造を成している。自己言語化されていない志向性はいわば内

在的な指示連関を成している（「領域的定めなさ」）。生成的ゆれの定めなさが定まる時に、指示連関が外在的になると考えられるだろう。意味の塊が無分節態から分節態に移行する「原初の意味分節」とは、生成的ゆれという創造性と絶え間ない動きであり、この水準ではなんら確定的な指示連関の成立ではなく、内在的で非確定的な連関である³⁷。この動きがイメージの生成的ゆれであり、意味フィールドの形成である。この出来の仕方（「互いにつつかり合い、混交し、融合し、交錯し合いながら自己分節の可能性を模索する」）が創造的であることは、井筒がこの水準を新しい観点の成立、「気づき」の契機を見出していることから理解できる³⁸。そこに、他者との非対象化的出会い、つまり、主客がそれぞれにそれぞれでありながら、しかし対象化されずに共に成立する場の根拠がある。これはいわゆる絶対者、絶対的無分節ではない。自我が生成される直前の動き、外的な感覚的で前意味的な刺激と内的な前記号的で前意味的な刺激が意味的な像を結び始める生成の動きがここに見出されている³⁹。つまり、意味化の動きの事態を記述し、また意味論的創造性を主眼とするのが井筒の言語論である。

無分節態は物の見方の本源のことであり、その表象や見方は多様である。表象の仕方は、言語ごとに違うからだ。この知解可能性のあり方、表象の仕方、言語的近似値の用い方を入念に記述することは、無分節態（「コトバ以前」）と意味論的分節の関係を固定的に結び付けるのではなく、翻訳・共約可能性を保証し、文化理解の基礎を与える。この方法論的柔軟性を有する言語分節理論は、体験を非実体的に捉える。この立場を東洋的現象学と井筒は名付け、東洋哲学を構築するための方法として、経験の本源的な水準が意味化されることを理論的に考察する⁴⁰。これを自分の哲学として十全に展開する時間が井筒にはなかった。だが、方法論的な柔軟性を有する言語分節理論が、異文化や他者の理解を基礎付ける方法論を井筒は述べていた。

意味論的解釈学あるいは間文化的意味論としての東洋的現象学

経験の本源性が言語的文化的に限定された意識にどのように現れるかを井筒は問う。制約下における現れ方を理解することが井筒の言語論の特徴である。従って、これは人間一般を理解するための方法ではなく、人間が言語的にどう限定されているかを知り、そうした具体的人間を理解するにはどういう手順を踏むべきかという議論である。そのために、井筒は、鍵概念、フィロゾフェーム、セルモの内部に意味論的ネットワークないし意味論的システムを措定し、そうした意味論的システムから一つの特定の単語を切り離し、別の文化圏の別の言語の類似的単語に置き換えることは不可能であると考えている。そうした意味論的關係で結ばれた、そうした意味論的ネットワークを解釈し合うコミュニケーションの記述方法は、意味論的システムがあるという説明を排除せず、積極的にそのシステムを記述し伝える。この方向で井筒の言語論を建設的に解釈すべきではないだろうか。

価値判断的な概念だけが文化的脈絡に依存する意味連関をもつのではない。他の語彙も、多かれ少なかれ、その文化的脈絡によって特有のニュアンスをもつ。このような文化固有の意味連関が、それぞれの言語、それぞれの文化に存在する。井筒は文化をこのような意味論的ネットワークを形成するシステムとみなす。このような意味連関、あるいは意味のシステムは、意味論的解釈学によって、他言語においても示すことができる。そのように私は井筒理論を解釈する。

意味のシステムあるいは意味論的構造がどのようなものか、井筒は以下のように簡単に説明している。井筒によれば、各鍵概念は、概念の内部に意味論的ネットワークを持つ形で記述される。つまり、各言語あるいは各文化において重要な言葉、鍵概念は、それぞれ一単語あるいは一概念がシステムと呼ぶべき意味論的ネットワークを形成する。

例えば古典ギリシア語の *arete* は、*harmonia*、*ararisko* と密接に結びつく。これらの語の意味連関全体は「女性的な優雅さ」という基礎的な含意で連関し合う。古典ギリシア語の *arete* は、「男らしさ」を持つラテン語 *virtus* や英語 *virtue* に単純に対応させられない。このような違いを等閑視して単純に対応させるならば、我々は古代ギリシア人の意味論的意識を誤解する。中国語「徳（*dé*）」（道徳的に優れた性質）の基本的意味は、対応するはずの *arete* や *virtus* に基本的水準で対応していない。なぜならそれは、「古代中国人の意味論的意識」において「得（*dé*）」（獲得する）と連関するからだ⁴¹。別の箇所ではアラビア語の花という言葉と日本語や他の言語の花という言葉がもつニュアンス（言葉が喚起するイマージュ）の違いが、この言葉を用いる差異に決定的に重要であることを井筒は述べている⁴²。

井筒は、現実世界の実体化を排除した観点から哲学する。しかし、言語を用いることは、言語による概念化を行うことであり、概念化はその対象を固定化する、これは概念的実体化や概念の偶像崇拜であり、概念が指し示す対象をそれとして固定化する思惟である。この立場に立つ限り、井筒は分析哲学の立場に満足は出来ない。また概念相対主義も原理的には否定せざるを得ないことになる。なぜなら、ある概念図式のなかでは実体化自体が問題視されることはないであろうし、概念相対主義は実体化を問題にすることもない。非実体性が確認出来るとするなら、一つ概念図式と全く異なる別の複数の概念図式を比較対象として引き合いに出すことで初めて、現実を分節する仕方が違うという事柄が明示され、間接的に概念が対応する対象の非実体性を示しうる可能性が示唆出来るに過ぎない。それでも、普遍者の問題など、解決せねばならない問題点が残っている。むしろ、概念図式は本性上分節される現実の対象を概念化することで概念的固定化を行い、概念の偶像崇拜を生じさせる。概念と対象との関係性を固定化することで、対象を概念的に実体化して捉えることになる。これが人間経験の原初性における観点から言語を扱った場合の井筒による批判である。あらゆる実体化を否定するが故に、概念相対主義一般も最終的に否定することになるのである。

世界ないし経験を実体化することを否定するように、意味自体を実体化して理解することを井筒は批判する。この考え方に基づいて井筒は日常言語やテキスト

を分析する。本来流動的であるはずの意味が語ないし概念によって固定化され、我々はそれを吟味せずに理解したものとみなす。大半の場合、これで問題が生じないのは、日常言語は普遍者と個別指示代名詞の組合せにより成り、しかも普遍者や指示詞が指し示す対象が実在界にあるからだ。しかし、それとて文化や環境が違えば意味イメージ、意味フィールド、指示連関に差異がある⁴³。ところが、概念が詩のような文脈で用いられると、普遍者の意味ですら一義的ではなくなる。これは単なる多義性ではない。複数の意味単位のそれぞれが確固として存在するのではなくそれぞれが緩やかに関係し合い一つの単位を形成する。

この立場から意味論的分析を井筒はアラビア語の倫理的・宗教的諸概念に対して行った。彼の一連の研究は、理念的対話以前に必要な意味分析が、具体的にはどう行われ記述されるべきか示している。異なる言語同士の間で成立する理解、多文化共生の基礎作りは、ある種の翻訳、ある種の解釈学である。それゆえ、哲学的意味論ないしは意味論的解釈学に基づく一種の翻訳、文化理解の行為を、解釈学的コミュニケーションと呼ぶことができよう。井筒の比較哲学研究『Sufism and Taoism』は、解釈学的コミュニケーションの具体例の大規模なものである。この意味論的解釈こそが理念の次元における異文化間対話である。

井筒が相対的あるいは多様であると考えるのは、言語ごとの物の見方である。物の見方は、物の現れ方の違いを生むが、物の世界と言語の二元論を生むという意味ではない。少なくとも、井筒は客観的物の世界を措定しない。彼は物と心（概念図式）が判然と区別されるとは考えない。彼が考えるのは、ただ単に言語ごとに言語的単位の意味論的振る舞い方が異なるということだ。井筒は各言語のもつ意味論的諸差異に敏感であろうとし、分析哲学は各言語間に存在する概念的普遍性に注目しようとするという違いがある。分析哲学は、唯一の客観的世界と言語的普遍者との両者が持つ普遍性ゆえに、翻訳すなわちコミュニケーション可能と考える。井筒は、経験の意味化が共有されるゆえに相互理解が成り立ち、意味論的相違ないし多様性は、ニュアンスを描写することで異言語・異文化間で共有化すなわち理解可能化されると考える。

従って井筒はデイヴィッドソンの言語的普遍者に基づく「相互翻訳可能性 (intertranslatability)」ないし「換算 (calibration)」の主張を否定しないだろう。しかし、普遍者だけを用いるコミュニケーションは可能なのか、可能だとしてもそれはそもそも我々がおこなっている、そして求めているコミュニケーションではない。言語的普遍者は、漠然とした意味論的近似値であり、言語を道具として考えた場合、言語的普遍者は、人間経験の巨視的次元しか伝えられない。経験の微視的次元を伝えるコミュニケーションは、意味論的普遍者の意味構造を伝えるべきだ。それによって初めて文化の違いや思想の違いが伝わるのではないか⁴⁴。

言語をコミュニケーションと道具と考えるとき、与えられたエクリチュールは、話す「行為の状況性」において、理解されねばならない。その場合、「話す行為 (parole)」という現象は、部分的にも全体的にも、完全に条件付けられ局限されていることは直ちに了解される。しかし、この「話す行為」がエクリチュール

の次元に入ると、パロールは具体的状況性が捨象されて、コミュニケーションという状況性を捨象したコミュニケーションの道具という純粹命題に近づく。パロール的状況性が命題化されると、固有名や具体的日時を含んでいても、命題の成立自体、言語化自体は、普遍者の水準で生起する。これはソシユールのいうラングの水準である。ソシユールの考えでは言語研究は言語自体を対象にするが、これは二つの極端な立場に行きつくと井筒は考える⁴⁵。

第一の立場は、特定言語に固有の特定な意味表象は、別の言語に翻訳できないから翻訳は不可能である、と主張する。井筒は、これは成り立たないと考える。その点で井筒の理解は分析哲学による相対論批判と共通している。井筒によれば、この立場は、単語から単語へという逐語的翻訳だけを翻訳とみなしている。第二の立場は、ニュアンスの違いは、本質的ではないから翻訳する必要はない、と主張する。形式論理に翻訳できないものは本質ではなく、論理性や一義性が伝達されるべき情報であるという考えである。しかし、これでは、特定言語を理解することにも、特定文化を理解することにもならない。この言語観は、最終的には、自然言語は不要だという立場に至る。

井筒にとって異文化間対話で決定的に重要なのは、真と偽との間の決定問題や充足可能性問題だけではなく、同様に、ニュアンスの違いを説明することである。ニュアンスの違いを説明するためには、「言語自体」を対象にせず、パロール的状況性の把握と、ニュアンスを先概念的な意味論的構造として記述することが必要である。普遍性、抽象化され、言語記号に移された出来事を、もう一度、具体的状況、すなわちパロール的状況性という特殊性へ移し替え、解釈するだけでは不十分である。なぜなら、すでに存在する言語記号は非言語的出来事の状況性によって状況化されるし、そしてさらにそのシステム内でも意味論的に状況化される。ただし、言語的状況性は、現実世界の「具体的物事象単位」の連関に対応しているとは限らない。この連関は、言語的意味連関であり、それぞれの言語に独自の連関性で意味同士が結びついたり影響し合う。これら三つの水準をもつディスクール、ランガージュを、さらにはラングを説明することによって、翻訳不可能性を回避できると井筒は考える。井筒の考えに基づく分析の水準は次の三点であろう。

- 1) 普遍者の水準（命題化された言語の概念化されたエクリチュールの水準）
- 2) 経験の水準（具体的状況と状況拘束性というパロールの水準）
- 3) 先概念的意味連関の水準（概念化された概念が各言語に特有の意味連関によって関連づけられる水準）

解釈学的なコミュニケーションは、日常的なコミュニケーションとは違う。日常的コミュニケーションは、もちろん、文化というシステムを説明するために行うのではない。日常的コミュニケーションは、買い物における会話・情報交換、真偽の判断を伴う情報の交換などからなる。文化形成や文化現象の理解は、真偽の判断が文化形成の中心にあるわけではない。文化形成や文化現象の理解は、真偽とは関係ない価値判断を本質とする場合が多いであろう。文化的な鍵概念を意

味論的連関構造（つまりニュアンス、イマージュ、含意）として理解するとき、語彙の水準ではコミュニケーション不可能であり、不可知論になるが、しかしながらディスクールの水準では理解可能になる、というのが井筒の主張だ。そして、各語彙、各言語的単位、各ディスクールがもつ、意味論的ニュアンスという特異性もまた論理的普遍性と同様に伝達される必要がある。

井筒は普遍者として概念化された鍵概念の内包と外延の両者をニュアンス、あるいは意味論的構造として解釈しなければ、真に理解し合えないと考えるのだ。そのとき、本来の意味での言語的普遍者、文化的普遍者が成立する。このような普遍者のみが間主観性の水準において相互理解の基盤となる普遍性を提供する。普遍性に関しては、永遠普遍の客観的なものまたは客観性が存在するのではなく、間主観性としての普遍者が真の普遍者として働くとみなすべきだ。相互理解が成り立つということは、そこに間文化意味論的思考が間文化意味論を用いて働き、間文化意味論性が顕在化しているということだ。ゆえに、意味論的解釈学という井筒の方法論は相互理解の基礎づけという意義を持つ。以上が、私が井筒の言語理論に見いだす主要性質に、解釈学的コミュニケーション論としての建設的意義を読み解いたものである。

ここで述べた考え方は、現実世界の実体化の否定、および意味の実体化の否定であるともとめることができよう。この立場は言語に焦点を当てた一つの世界観であるため言語哲学とも言えるが、井筒はこれを方法論として用い、過去の諸思想を分析し、諸思想の本質を描き出す。これが井筒の意味論的分析である。この分析の結果を、思索の土台として組み立て、そこから立ち現れるイマージュを哲学として展開することを自らに課す。従って、彼の言語哲学は彼の哲学ではなく、あくまで彼の哲学を実現するための方法論としての意義を第一義的に示すのである。

相対主義と普遍主義とを超えて

以上のような井筒言語論は言語相対論と根本的な部分で見解を共有していない。井筒が相対的だと考えるのは、あくまで言語的意味構造である。相対論のように、範疇化し、体系化し、組織化する主体としての言語的意味構造（言語体系・概念図式）とその客体としての世界を、井筒は対立的に捉えない。その点で、分析哲学による二元論批判となんら相反するところはない。もし、言語間で違いがあることがお互いに確認し合えるのであれば、言語的範疇が認識や行動を無意識に規定するという言語決定論の仮説も、範疇化の異なる言語ごとに文化が異なるとする言語相対論も、人間の行動に本質的な影響を与えないとは言えないのではないか。分析哲学は、言語は人間の行動に本質的な影響を与えないという普遍主義的観点から相対論の論理的矛盾を指摘する。

デイヴィッドソンによれば、相対主義の理論的欠陥は、概念図式と世界あるいは経験という二元論（「枠組みと内容」「組織化するシステムと、組織化されるも

の」)にあり、適合 (fit) と組織化 (organize) の二点で要約される⁴⁶。相対主義は「あらゆる枠組みの外部に何か中立的で共通のものが存在するということが本質的である」と考える⁴⁷。つまり、相対主義は、経験を組織化する概念図式 (言語) と組織化されていない世界の区分あるいは経験を前提にしている。この経験の組織化と概念図式の適合に相当するものが、井筒であれば分節と呼ばれると、分析哲学的批判は考えるだろう。これは概念図式と解釈以前的内容の二元論 (a dualism of total scheme (or language) and uninterpreted content) であるとデイヴィッドソンは述べる。クワインの「二つのドグマ」批判によって脱ドグマ化された経験主義の中でさえも、「概念図式と内容の二元論」が残っていて、この残滓はクワインが見逃した第三のドグマである。なぜ「概念図式と内容の二元論」がドグマか。主張が真か偽か議論するには、その主張が理解可能でなければならない。だがこの二元論は、真か偽か判定する以前に、そもそも主張自体が理解不可能である。ゆえにこの二元論はその意味でドグマだ。

また、概念的相対主義の理屈をつき進めれば、翻訳不可能性という結論に至る。が、現実には翻訳不可能性は存在しない。ある言語で表象された「世界」つまり文化現象をべつの言語で表現し直すことは不可能である。移し替えによって、全くべつの世界が成立することになってしまうからだ。文化と言語が不可離的關係にあるなら、つまり、一つの言語が全く独自の文化としての世界を描き出すなら、ある世界を表象する図式に、別の図式を置き換えることは不可能と言わざるを得ない。従って、異なる概念図式の間では共約不可能であり、文化間でも通約不可能であることになる。また、時代が違えば言語的分節も異なり、過去の同一言語は現在のそれと異なるから、概念図式も変化しており、文化のパターンも異なる。文化と言語が不可離的關係という考え方にクーンのパラダイム論やファイヤアーベントの共約不可能性論あるいは翻訳不可能性の理論的基盤がある。

だが、現実には、我々は過去の文化表象も異文化の表象もかなりの程度理解できているだろう。我々は言語によって表象がどのように大きく異なるかという報告を知り、その大きな差異に驚く。つまり差異自体を我々は説明できるし、理解出来る。我々は言語間つまり概念枠間の違いを認識できる、つまり違いを説明できるなら、翻訳不可能性が存在しないと云わねばならない。説明可能ということは、翻訳不可能性の否定を示す。もし本当に理解できない、翻訳できないのであれば、理解出来る出来ない、違いが有る無いということすら言うことはできないはずだ。つまり、結論が異なるのだから、意味論的相対主義の前提が間違っていることになる。文の表象は言語によって異なるが、この違いは世界の違いを意味しない。言語が世界を分節し組織化するという二元論自体が放棄されるべきだ。このように普遍主義は主張するだろう。

ここでもう一度、井筒の言語理論に立ち戻ろう。厳密に読もうとするなら、井筒は客観的世界が言語と別に存在すると述べていないし、言語ごとに様々に相違する客観的世界が存在するとも言っていない。むしろ、井筒は実体化に反対であり、それゆえ客観的世界と人間側との対立という実体化は現実ではないと考え

る。井筒が述べているのはあくまで生のままの体験世界は、有意味化されなければ厳密な意味での経験ではなく、我々が経験と呼んでいるものは意味が有る無いの区別も含めた有意味的に解釈された体験のことだ。経験は言語の物象化として実体視され、フェティシズムの対象となることを井筒が認めるということは、井筒は実体化の虚構性を認めているということだ。世界の虚構性というとき糺弾されているのは経験の対象が実体視されることである。

井筒の主張の根幹を理解するなら、井筒は完全には言語相対主義者と言えないだろう。だが、言語化される以前の客観的実在を措定し、この客観的世界が意味的に変容されるといふとき、井筒の表現自体は限りなく相対主義的ドグマに近づく。たしかに、言語によって異なる表象の仕組みがある。それゆえに、井筒は概念図式を認める。しかしその上で井筒は、概念図式から独我論も不可知論も帰結しないと考える。また井筒は、概念図式は説明可能であり、共約可能的であると主張する。実際に井筒は意味的世界が相対的だ（文の表象は言語によって異なる）と考える。これは整合的か。

井筒は客観的世界そのものが異なると言っているのではない点において、井筒と分析哲学とは対立し合わないと言えよう。井筒は言語も世界も固定的にはとらえないし、分析哲学と異なり、何か客観的なもの（世界であれ言語であれ）が存在するとも考えない。井筒が措定する無分節態とは主体に対立する客観的世界あるいは現実ではない。無分節態は経験世界つまりその都度与えられる一つ一つの経験そのもの、すなわち体験の現実である。言い換えれば、無分節態は物や世界そのものではなく、様相あるいは物の見方だ。この点で、井筒の言語理論は、分析哲学同様に、分析哲学が糺弾する相対主義における二元論を批判する立場にあるが、すでに分析哲学とも立場が違う。

おわりに

言語相対主義は、言語が思考の特性を形成し、思考を制約し、認識に影響を与える一方、他方では思考の特性や習性を我々に言語が提供すると考える。だが、これから、認識は言語ごとに異なるという主張を導くことは不適切だろう。言語が認識や行動に影響する（なぜなら言語が枠組みを提供し、思考が枠組みを用いるから）という主張①は、認識や行動は言語ごとに異なるので、世界の現れ方が異なるという主張②と無条件に等価ではない。主張①からは、明確に意識しているかないかは別にしても、言語的意識性が行動の契機になっていると導かれるにすぎない。認識方法が異なるという主張は、世界が異なって現れることを直ちには意味できない。それが可能なのは、世界の現れ方や認識の仕方が修正不可能で変更不可能であり、固定的であると考へた場合のみだ。

従って、言語相対主義を認めた場合でも、認識が異なるという結論は言葉足らずである。言語相対主義が主張しているのは、言葉による認識とそれに基づく行動が言葉に影響されるということである。これは言葉と行動の関係を確認してお

り、新しい情報を付け加えず、重複表現的で無意味だと言い切ることはできないだろう。この言語相対主義の主張が問題になるのは、行動が異なるから世界が異なるという論理的飛躍にあると思われる。また、これを批判する側の問題点は、言語相対主義が、行動と世界との関係を固定的、不可逆的に捉えているとみなし、言語相対主義が問題にしているのは言語的普遍者だとみなすことではないだろうか。極端な言語相対主義者たちも、言語的普遍者を静的（変更不可能的、固定的、実体的）に捉え、また、行動と世界との関係を固定的、不可逆的に捉えているなら、論理的飛躍を行っているだけのようと思われる。言語相対主義者もそれに対する批判者（言語普遍主義者）も、なぜ言語的に規定された認識や行動が静的（変更不可能的、固定的、実体的）と考えるのか。自分の母語に規定されている思考は、自分と同じ母語を持つ別人の別の考えによって修正されうるし、別の言語を母語とする人の概念枠によって影響も受けうるし、私は別の概念的な枠組みをある程度理解することができる。言語も世界も動的に捉えようとする井筒が、静的相対主義に相当しないことは、上で議論したとおりでである。

概念図式を前提にし、翻訳不可能性を主張する研究者や思想家達は、このニュアンスの違いを説明できないものとする。分析哲学者は、このように違いがあると説明できることが翻訳の成立を意味しているというだろう。これは、相手を理解しているということだ、と。この点では井筒も同意すると思われる。もし分析哲学が、形式論理で表わせる普遍者としての概念あるいは意味に焦点をあわせ、ニュアンスに関しては極端に言えば不純物と考えるなら、井筒は反対するだろう。そのような普遍者による相互理解はむしろ無理解を増長させるだけだ。意味のニュアンスの記述によって、意味論的に基礎付けられたコミュニケーションが可能になると井筒は考える。井筒はこのようにして、分析哲学と言語相対主義との対立が解消する道を選ぶ。

井筒の意味論は、内部に流動的な意味論構造を持つ鍵概念同士が、概念相互間に意味論的ネットワークを形成し、内外の意味論的構造を意味のニュアンスとして記述する。それが意味構造である。意味論的ネットワークの記述によって注目されているのは、ニュアンスの違いである。概念内部の連関においても概念外部の連関においても意味構造が流動的なのは、現実における状況の流動性と、言語的流動性の両方に由来する。言語自体は、言語外の事物や出来事の連関性とは無関係な意味論的連関性を有しているが、ランゲージュの際に、言語外的流動性と相関するゆえに、言語的流動性は、その都度、状況ごとに変化する。

相対主義的主張は、相対主義批判をする分析哲学が主題化しない意味論的な問題にのみ関係する。井筒は、分析哲学の立場と同じく、相対主義が前提する言語と世界の二元論を取らないが、分析哲学が主張する普遍性の根拠としての客観的世界をも認めない。客観的世界や言語ごとに個人的な言語行為が作る意味論的世界は否定しつつ、井筒は共通理解の基礎として原体験の意味化を認める。意味化が他者に理解されることは、普遍性の在り処としての間主観的な意味論的空間の成立である。それが相互理解が間主観性の形成であり、コミュニケーションの成

立である。

このような立場から、井筒は、様々な概念を、言語活動の具体的状況において捉え、その生き生きとした具体的状況における意味の働きを比較する。井筒はさらに、歴史と伝統を異にする哲学者たちが示すそういう意味の働きを彼らの発言内容、あるいは「思想」「文化」とみなす。井筒は、こう理解された意味の働き、ニュアンスの微妙な差異を比較する、つまり、理念的に対話させる。これが、井筒が考える異文化間対話を可能にする解釈学的コミュニケーションのための方法である。意味論的に構造化されて記述されたニュアンスの違いを説明すること、つまり解釈学を根拠に、間文化的な対話あるいは翻訳は、可能であると井筒は考える。従って、このような異言語間での意味論的不一致は、ただちに翻訳不可能性を意味しない。むしろ、井筒は、解釈学的コミュニケーションによって、言語や文化の翻訳不可能性を否定する。

井筒は解釈学的なコミュニケーションの方法論として自身の哲学的意味論を提示したのだ。このような解釈学的対話の場は、井筒の構想する比較哲学であり、これは 1980 年頃からは「東洋哲学の共時的構造化」と呼ばれた。このプロジェクトの進行は、ここで述べた文化翻訳の理論を形成する過程でもあった。井筒の考えに従えば、意味論的解釈学は「東洋哲学」の構築に必須であるといえる。意味論的解釈学という井筒の方法論は相互理解の基礎づけという意義を持つと私は考える。しかし、なによりも重要なのは「東洋哲学」は相互理解の構築を本性とするし、この構築自体が一種のコミュニケーションないしディアローグをなしていることである。この意味論的解釈学に根ざすコミュニケーションは即座に可能な行為ではない。が、そのような慎重な理解の実践を繰り返すことで、異文化間にも真の対話と理解が生まれるのではないだろうか。

参考文献

- ドナルド・デイヴィッドソン『真理と解釈』勁草書房、1991年。
Izutsu Toshihiko, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977.
井筒俊彦『意識と本質』岩波書店、1983年。
同『コーランを読む』岩波書店、1983年。
— *Sufism and Taoism: a Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Iwanami shoten: Tōkyō, 1984.
同『意味の深みへ』岩波書店、1985年。
同「三田時代」『三田文学』第3号、1985年。
同『叡智の台座』岩波書店、1986年。
同「気づく：詩と哲学の起点」『思想』751号、1987年：1-4。
同『コスモスとアンチコスモス』岩波書店、1989年。
同「意味論序説」『民話の思想』佐竹昭広著、中央公論社、1990年：271-247。
同『井筒俊彦著作集 1』中央公論社、1991年。
同『井筒俊彦著作集 4』中央公論社、1992年。
同『井筒俊彦著作集 別巻』中央公論社、1993年。
永井晋「イマジナルの現象学」『思想』968号、2004年：23-39。

Nagai Shin, “Izutsu Toshihiko”, in: *Textes clés de philosophie japonaise. Le néant, le monde, le corps*, eds. M. Dalissier, S. Nagai et S. Yasuhiko, Paris : Vrin, 2013, 355-390.

ジャン・ポオル・サルトル『嘔吐』白井浩司訳、青磁社、1947年。

註

¹ 本稿は、テヘランのイラン科学アカデミーで2015年9月13日に開催された会議のための発表原稿に、発表では省略された詳細を再掲した他、表現や議論内容を論文化にあたり大幅に追加し改めたものである。発表の機会を設けてくれたイラン科学アカデミー哲学部門に、とくに当該会議を主宰されたアカデミー会員で元駐日大使のガヴァヒー博士に記して謝意を表す。

² 井筒俊彦『著作集 1』473頁。

³ 永井晋は井筒東洋哲学と分節の哲学的意義を読み解き、本論考でも引用する箇所を含む井筒の著『意識と本質』の一部をフランス語に訳している。Nagai Shin, “Izutsu Toshihiko”, 355-390.

⁴ このパラグラフは次の箇所の言い換えである：同『意味の深みへ』1985年、55頁。

⁵ 同前、57頁以下。

⁶ 同前、58頁以下。

⁷ 同『著作集 1』473頁。井筒は他に次のように呼ぶ。「意味論的解釈学」（コーランを読む、103）「深層意識的言語哲学」（意識と本質、186）「深層意識的言語観」（同前、188）「深層意識的言語理論」（同前、190）「言語的意味分節論」（同前、413）「言語意味的分節論」（意識の形而上学、41）「言語意味分節論」（同前、44）「意味の形而上学」（意味の深みへ、221）「意味多層構造理論」（同前、221）「意味分節理論」（同前、238）「東洋的言語哲学」（同前、261）「潜勢的意味論」（意味論序説、249）「東洋的言語論」（同前、250）「意味構造理論」（同前、262）「言語意味論の世界観学」（『井筒俊彦著作集 1』473）。

⁸ 同『意味の深みへ』294頁以下。

⁹ 同『著作集 4』1992年。

¹⁰ 同、16頁以下。

¹¹ 同前。

¹² 同、18頁。井筒は、フンボルト派の分節論を禪の分節論と同定する（「この人たちの見方では、言語は第一義的には認識範型あるいは分節形態の体系であり、ある言語社会に生まれた人は、無意識のうちに、その言語の分節形態を通して「現実」を分節し、その提供する認識パターンによって世界を見る、というより、むしろ世界を創り出すのです。こうして各言語は、それぞれ一つの独自の世界像を確立するわけでありまして、従ってその言語を母国語として話す人々の心に既成の、つまりあらかじめ分節された世界の、ヴィジョンを押しつけることにならざるを得ない、と、大体こういうような主張であります」（『意識と本質』411頁）。また「分節」の説明については『意味の深みへ』250頁以下参照。また「存在論的含意における「意味」とは、ソシユール系統の用語法で言えば、「差異化」あるいは差異性の原理ということになる。より東洋哲学的な伝統によって、私はそれを「分別」または「分節」と呼ぶ」とも（『意味論序説』264頁）。

¹³ 井筒『叡智の台座』岩波書店、1986年、73頁および84頁。

¹⁴ 同『意味の深みへ』岩波書店、1985年、13頁。

¹⁵ 同、18頁以下。

¹⁶ 同、20頁以下。

¹⁷ 井筒は、中学に入学して毎日無理やり参加させられたミサが気持ち悪くて我慢できず嘔吐した、とキリスト教信者の遠藤氏に語る。この嘔吐のあと井筒は逆にそれまでまったく馴染みがなく異質であったキリスト教的世界観に関心をもち、これがセムの一神教世界への関心につながっていると解する。井筒の表現をあえて用いるなら、自分の世界分節とは異質の枠組みと精神的葛藤、その結果の嘔吐を経て、異質な世界観の分節化に親しみ始める過程といえよう。この異質なもののとの出会いが、第二の嘔吐事件、つまりサルトルの『嘔吐』との出

井筒哲学における言語論の問題と意義

会いによって言語理論的に洗練化される。井筒『叡智の台座』5頁以下。

¹⁸ 同、44頁。

¹⁹ 同「三田時代」『三田文学』第3号、1985年、13頁。また、同『著作集 別巻』356頁。

²⁰ ジャン・ポール・サルトル『嘔吐』白井浩司訳、青磁社、1947年。

²¹ 井筒俊彦『著作集 別巻』356頁。

²² 同「三田時代」13頁。

²³ 同前。

²⁴ 同『意識と本質』6頁。

²⁵ 同、7頁。括弧の読みは原文ではふりがな。

²⁶ 同、7頁以下。井筒はフランス語原文を部分的に引いているが議論に影響しないので略す。

²⁷ 同『意味の深みへ』76頁。同書241頁以降を参照するなら、井筒は特殊な様々な意味を込めて、「コトバ」をカタカナで書いていることが分かる。この表現は、言語をコミュニケーションの水準だけでなく、目立たない意味効果まで含めて考えることを区別する。語を発する、何かを言う、という意味での *language, speech* などが念頭にあるだろう。例えばサンクリットの *vāc* を「コトバ」としているし、「人間の声」と「人間のコトバ」を同格においている。ただ「絶対無分節のコトバ」「コトバ以前のコトバ」「宇宙のコトバ」ともいうので、可能態における言語の働きも意図されていると思われる。また「神がコトバである」「神がコトバで世界を創造した」という思想も引用するので、*verbum* とも訳せよう。たとえば、『意識と本質』（1983年、419頁）では、*Verbum Aeternum* とも言えるだろうと井筒は述べている。また「コトバ」は「名」とも同一視されている。ここでは、試みに *words* を当てた。井筒は、『*Toward a Philosophy of Zen Buddhism*』において、潜在的意味効果を述べる数多くの文脈で *words* を用いているからである。また『コーランを読む』（247頁以降）では「バラ」という単語を「コトバ」としている。

²⁸ 分節を井筒は「現象化志向性」と言い換えている（『意識の形而上学』30頁以下）。

²⁹ 同『意味の深みへ』298頁。

³⁰ 同、300頁。

³¹ 井筒哲学のイマージュ論とその創造性に関して永井の独創的な現象学を参照。永井晋「イマジナルの現象学」『思想』968号、2004：23-39。

³² 井筒「意味論序説」250頁。

³³ 同『意味の深みへ』146頁以下。

³⁴ 同「意味論序説」264頁以下、『意味の深みへ』130頁以下。

³⁵ 同「意味論序説」265頁以下。

³⁶ 同前。

³⁷ 同『意識と本質』190頁。

³⁸ 同「気づく：詩と哲学の起点」『思想』751号、1987：1-4。また『意識と本質』における「意識と本質 VI, VII」「禅における言語的意味の問題」「対話と非対話」、『コスモスとアンチコスモス』における「創造不断」「禅的意識のフィールド構造」などにおける特殊な分節のあり方、分節（II）、すなわち意味が非実体化に振る舞い、創造性を発揮して新しい意味イマージュを生成する様が禅の特殊な言語世界を例に主題化されている。

³⁹ 同『意味の深みへ』77頁以下。

⁴⁰ 同『叡智の台座』60頁。

⁴¹ 同、84頁、『著作集 4』13頁以下。

⁴² 同『意味の深みへ』59頁以下。

⁴³ 同前。

⁴⁴ 同『意識と本質』404頁。

⁴⁵ 同前、395頁以下。

⁴⁶ 『真理と解釈』201頁

⁴⁷ 同前