

世界哲学構築における〈イラン〉という視座 (パースペクティヴ)

永井 晋

序

2015年9月11日から19日まで、第3ユニット関連の5人で2回目のテヘランでのシンポジウムに行きまして。その報告も交えてお話いたします。

われわれ第3ユニットの「イラン・プロジェクト」は、共生に基づく22世紀の世界哲学を構想するために「イラン」という視座（パースペクティヴ）を取り、そこから、西洋中心の哲学を新たに組み替えようという問題意識をもって活動を続けてきました。これまでに東洋大学で2回、テヘランのアカデミーサイエンスで2回のシンポジウムを開き、このテーマのための基礎作りをしてきました（その成果は、「国際哲学研究」別冊3として刊行されています）。

今日は、来る4年間に向かって、なぜ「イラン」なのか、それが「世界哲学の構築」にいかなる寄与をなし得るのか、そこで考えられる「東洋哲学」とはいかなるものなのか、ということの一端を話したいと思います。

1. 「世界哲学」における「イラン」という視座

(1) 「哲学の世界化」とは何か？：「一」の二義性

22世紀の世界哲学を構想するにあたって、〈イラン〉がいかなる意味を持つのか。それが以下の主題です。それを考えるにあたって、まず、「哲学の世界化」もしくは「世界哲学」とはいかなるものでありうるのか、そもそも「世界」とは何か、を考えてみたいと思います。「世界（化）」というとき、まず第一に考えられるのは「一つの・グローバルな全体」ということでしょうか。西洋や東洋、アフリカや南米、アメリカやイランといった区別のない、グローバルに妥当する哲学、ということでしょうか。しかしよく考えてみると、「一つ」ということはそのようなグローバルな全体というだけではなく、もう一つ別の意味を持っているようです。それに応じて「世界哲学」にも大きく分けて二つの方向性が考えられると思います。

① グローバルな全体としての「一」

まず、「一」が「地平方向の拡張」と考えられる場合。あらゆる差異を飲み込んで広がってゆくいわゆる「グローバル化」です。その代表的なものが、世界全体を飲み込んで進みつつある金融資本主義の市場経済システム、それと連動した「民主主義」と称する消費政治システム、そして画一的な文化システムでしょう。誰しも、最近とみに身近で実感されるようになってきたこの傾向に何らかの違和感と不安を感じているはずですが、そこでは一なるものが多様性を飲み込んで支配します。これは、哲学的には個別的な多様な伝統を越えた「普遍的」な哲学として、もっぱら英語で行われる英米系の分析哲学などに代表されるでしょう。

今やこの統一化・全体化・グローバル化の動きを止めるものは何もないように思われます。それに対抗する勢力はさしあたり（別の「一」を主張する）中国とイスラームでしょうが、イスラームに関して言えば、この抵抗は多くの場合テロの形を取らざるを得ません。そのために、イスラームは、欧米から世界に拡散するメディア

において、非道で暴力的な対抗勢力の代表と見なされることが多い（とりわけ「イスラーム国（ISIL）」）わけです。実際、イランに関して言うなら、後で詳しく見るように、イラン・イスラーム革命はこの対グローバル化の理念の下に起こされたわけであり、民主主義の敵として欧米では今でももっぱらマイナスのイメージで見られています。先日、パリで友人の哲学者に会ったとき、この人は大変優秀な人なのですが、イランに行った話をしたところ、彼の地では相変わらず原理主義者たちによる抑圧的な神政政治が行われており、民衆には自由もなく、女性たちはスカーフの着用を義務づけられて抑圧された（スカーフ問題はフランスで常に物議を醸しています）、暗い社会のイメージを持っているのです。私が「イランの社会は実質的には西洋近代社会とたいして変わらず、人々は日本やフランスよりずっと明るく幸せそうだ」というと、そのような明るい面だけを見せられて騙されているのだ、というのです。しかしこれは誤りです。この点は後でお話します。少なくとも、イラン革命は単純な伝統回帰ではありません。

②「差異の反復」としての「一」

もうひとつの「一」のあり方は、一が垂直方向に、すなわちラディカルな個体化、というよりも特異化の原理として考えられる場合です。ここでは、「特異性としての一」が、グローバルな一に包摂されるのではなく、そこから逃れて「唯一の一」になる出来事こそが「真の一」です。仏教の（空を表す）表現を使って言い換えれば、華嚴の「一即多」というときの〈即〉の働きです。これは地平方向のグローバリゼーションとはその身分を全く異にする、というより正反対に働きます。グローバルな一が、諸伝統の差異を無くしてゆく平板化としての一であるのに対し、「差異の反復」としての一は、逆に諸伝統をその固有性において垂直に掘り下げることによって、それぞれを「唯一の伝統それ自体」へと取り戻し（イスラームで言う「タウヒード」）、さらにそれら比較を絶した、通訳不可能な伝統同士を、非地平的な何らかの仕方ですら「結びつけ」（レヴィナスの他者との対面を参照）、そこに別種の「普遍性」を形成する（イスラームの「ウンマ」）ことを意味しています。

われわれが理解する限りでの〈イラン〉という視座（パースペクティヴ）は、取りも直さず、これら二つの「一」の考え方のうち、第二の方向性を意味しています。イランという視座を取ることによって、グローバルを免れる（「中間界的な」）「一即多」構造による「東洋哲学＝比較哲学」が可能になるのではないかと、というのがわれわれの基本的な考えです。しかしここで言う〈イラン〉は、先にグローバリゼーションへの対抗勢力として触れた歴史的・地理的な国家もしくは共同体としての「イラン」のことではありません。そこで、「イラン」という言葉の意味を明確化しておかねばなりません。

(2) イランの二義性：「中間界」としての〈イラン〉

イランは二重の意味で「中間の世界」です。

①地理的・歴史的な意味

イランは地理的に、垂直（南北方向）に見れば西洋（ギリシャ）と東洋の間にあり、水平（東西方向）に見ればインドとアラブの中間に位置します。また、現代イランを代表する思想化の一人であるダリユーシュ・シャエガンさんによれば、イランの精神的使命は、「イランがイスラームを導入することによって我が物としたアブラハムの伝統（一神教）と、記憶の遙か彼方に由来するゾロアスター教の伝統を結びつけること」にあります。それに加えて、プラトン、アリストテレスのギリシャ哲学の伝統、さらにはエジプト起源のヘルメス主義の伝統などがそれに合流します。イラン人は多かれ少なかれこのような意識（自分たちが諸文化の交錯点であり、中心だ、という矜持）を持っているようですが、哲学的文脈でイランの「中間的な性質」を強調したコルバンの影響のもとに、シャエガンさんなどはイランとは「混血の」「分裂的な」社会だとし、そこに新たな可能性を見いだしています。実際、あらゆる文明が多かれ少なかれ雑種なわけですが、イランには特にその意識が強いようです。

②「精神的／神秘主義的／存在論的」な意味

これは、歴史的な概念ではなく、「超歴史的」なものであり、哲学的・神秘主義的なレベルでの「中間界（もしくは想像界）」です。フランスのイスラーム学者であり哲学者であるアンリ・コルバンが、イランの神秘主義的哲学者スフラワルディーの「照明哲学（東洋哲学）」から定式化したものです。それは、西洋哲学やイスラームの公教的神学によって抽象的に分離された（表象された＝偶像化された）一（神・存在）と多（被造物・存在者）の中間の世界であり、「創造的想像力」によって根源的（元型的・象徴的）イマージュとして現れる神の顕現（テオファニー）の世界です。人間の認識能力としての知性と感性は、一と多を総合して外的「世界」を表象しますが—これがグローバルな「一なる世界」、いわば「擬似的な一」を意味します—、この「中間界」は、それに先立って、「真に一なる」実在＝神そのものが、自らの内部で、その内部に入った神秘主義者の創造的想像力を通して—それを鏡として、そこに映されて—多様化して現れたもの（神顕・テオファニー）であり、言わば「一」の内在平面としての「世界」です。この世界は、一なる神の内部として、未だに物質性の重み（無から創造されたもの）を持たず、まずは透明な光の世界としてイメージされます。神は唯一の「光の光」としてイメージされ、それが無数の光線として放射され、凝縮されて多様化し、それらの光線同士が軽やかに、無礙に交錯し合って様々な像を結ぶのです。この「一即多」が中間界のあり方です。それはプラトンのアイデアの世界がイスラームの神の一性の内部で潜在性として動的に捉え直されたものですが、スフラワルディーではさらに、この透明な光の戯れがゾロアスター教のイマージュ化の伝統と習合されて「天使（学）」として現れます。井筒俊彦によれば、同じ構造が別の伝統、例えば華嚴における一即多構造につながっていきます。この、連想的に「つながっていく」というのが「東洋哲学」の方法論として重要です。つまり、これらは同じ潜在性の別の実現なのです。

そして、この天使のイマージュの中間世界こそが、表象的地平において一者がそれと分離された多様性を暴力的に統一するという第一の意味での「グローバル化」を偶像・仮象として解体し、多そのものをその実在＝絶対の特異性（潜在性）において救い出す、「真の一」のフィールド（一の内在平面）となります。

さて、このいわば「精神的イラン」—井筒俊彦はこれを「東洋」と呼びます—こそが、われわれの主題とする世界、「真の一」の世界です。そこでこそ、多様な諸伝統がその多様性を失うことなく互いに無礙に結びつきあうことが可能になります。それは実質的に或種の元型的「比較哲学」になりますが、それは具体的には二重の哲学的操作を要求します。

- ① この世界は、まだいかなる物質性ももたない純粋なイマージュ（現象性）の世界ですから、学問的には現象学の対象領域となります。「東洋哲学＝比較哲学」のフィールドをまず開くのは、還元の遂行によって世界を物質界からアイデア＝天使界に移行・変容させる（言い換えれば歴史的「イラン」を超歴史的＜イラン＞に還元する）現象学の役割です。
- ② さらに、それは解釈学を要求します。というのは、この比較哲学の大きな部分はテキスト解釈の作業だからです。イスラームの伝統では、この「精神的イラン」の中間界は、天使という現象として現れると同時に文字テキスト（クルアーン）として現れます。したがって中間界の探索（「東洋哲学」）は、天使の現象性を通して「現れと隠れの現象学」として行われると共に、「ザーヒル（現れた・顕教的意味）」の背後に「バーティン（隠れた・秘教的意味）」を読み取ってゆく解釈学（ターウィル）として遂行されます。

2. 伝統と近代（モダン）—アラー・シャリーアティーの思想—

(1) 伝統と近代

以上が、超歴史・超地理的な意味での＜イラン＞が提供する新たな「比較哲学＝東洋哲学」のパースペクティブの概要ですが、われわれのもう一つの主題は、現代イランにおける哲学の現状です。世界哲学を語る時、これまでの西洋哲学にもいわゆる東洋哲学にも入ってこなかった「イラン」という国が一先のものとは異なるより経験的な、字義的な意味で一ひとつの視座を与えてくれるだろうからです。

前回のテヘランでのシンポジウムでは、イラン・アカデミーサイエンスのダーワリ所長から、イランにおける近

代以降の西洋哲学の導入が極めて遅かったこと—つまりイスラームの伝統の強さ—の説明がなされましたが、今回のイラン訪問では、多くのイランの若手知識人（哲学者、社会学者などの大学教授）との対話において、「伝統とモダン」という、日本ではもはやあまり聞かなくなった言葉を何度も聞く機会がありました。これは単に、近代化が日本のように進んでいないことから来るものではありません。そうではなく、日本に比べて伝統の存在、伝統と近代の緊張関係が極めて強固であり、それが今でも続いているためです。とりわけイラン革命は、まさしく西洋型近代のただ中での伝統イスラームの回帰として、イランの思想界に大きな問いをつきつけました。イラン革命後36年たった今も、イスラーム体制が続いている限り、この問いのアクチュアリティは変わっていません。革命によって突きつけられた、「伝統と近代をいかに調和させるか」というこのリアルな問題が彼らの根本的な問題意識の中に根強くあるわけです。彼らに、日本において伝統思想もしくは哲学が「革命」（明治維新）に際してどのような役割を果たしたのかを何度も聞かれましたが、とりわけ彼らの関心は、「日本の近代化は思想的に導かれたのか、あるいは現実の政治／経済的な変化が逆に思想を導いたのか」ということでした。日本の明治維新と異なり、イラン革命はまさしくイデオロギー、思想の革命だったからです。つまり、イラン・イスラーム革命とは、外部からそう見られてきたように、単に、イスラーム原理主義者による西洋型近代から中世イスラームの宗教への暴力的な回帰（神政政治）では必ずしもなかったということでももちろんそういう面もありますが—。この点はもちろん極めて錯綜しており、簡単に判断できるものではありませんが、単純な「宗教改革」と暴力的な「神政政治」—確かにそういう面もあり、欧米、そしてそれを主な情報源とする日本では未だにこのイメージがつきまとって—butは必ずしもなく、西洋近代に対する十分な知識とそれに対するイスラームの側からの真摯な思想的対決があって初めて民衆がそれに従った面があるということです。それは明らかに、直接的には墮落したパーレビ体制への民衆の怒りの反逆ですが、同時にその背後にある西洋近代という「グローバルな」（さらにはイスラーム原理主義の暴力的「一＝全体性」）に対する反逆でした。そしてそれはまた、「イスラーム的な一＝神」の名の下になされたのです。この点がわれわれにとって興味深いところであり、本論の1. の議論にもつながるところです。

このような革命のイデオロギー、思想の核心になったのが、アリー・シャリーアティー（1933-1977）という思想家です。彼は今でもイランで最も尊敬を集める思想家であり、哲学や思想とは関係のない一般の人々が彼の著作を揃えて読んでいたりとか、イランの各都市に「シャリーアティー通り」があるとかいったことから、彼の人気の高さが分かります。われわれ第3ユニットのイラン・プロジェクト（イラン・イスラームとの対話）では、彼の息子さんであるエフサン・シャリーアティー氏（彼は父と同じくパリで勉強した哲学者で、テヘラン大学教授でした）とも連携しており、昨年は彼に東洋大学でのシンポジウムに参加してもらいました。今回はテヘランで彼の母の家に呼ばれ、彼の父シャリーアティーの功績について話を聞きました。

以下、彼の思想について、井筒俊彦のお弟子さんである黒田壽郎先生の解説を参照して少し話したいと思います。（シャリーアティーに関する本は、櫻井秀子先生の訳された『イスラーム再構築の思想』（大村書店、1997年）があるのみであり、黒田先生がこれに解説を付けておられます）。

(2) シャリーアティーの思想

アリー・シャリーアティーは1933年生まれ、フランスで勉強し、1964年に帰国してイスラームの側から西洋（直接的には当時のパーレビ体制）批判を行って反体制運動のリーダーになるのですが、すぐに投獄されています。1967年から、今回われわれが訪ねたマシュハド—彼の故郷でもあります—のマシュハド大学でイスラーム史を教えますが、1971年に解任され、その後はテヘランで民衆に対して改革を求める講演活動を続けて1973年に再び投獄、1年半後に釈放されますが、1977年に亡命先のイギリスで怪死を遂げています。暗殺であろうと言われていません（櫻井秀子による解説）。

彼の思想は、端的に言うと、パーレビ体制の背後にある西洋モダンを、イスラームを新たな視点から読み直すことによって批判し、イスラーム的な意味での「民主主義（平等思想）」に基づいた新たなイスラーム社会を作ろうというものです。つまり、単に過去のイスラームを現代に回帰させて西洋に対立させ、これを批判したのではなく、西洋を批判するために伝統イスラームを新たに読み替え、因習的なイスラームをも徹底的に批判・革新した、という点が重要なのです。イランで「シャリーアティーはイスラーム復古主義だろう」と言うと、そうではなくイ

スラーム革新主義だと何度も言い返されました。では彼のイスラームの読み替えとはいかなるものか、ここでは黒田壽郎先生の解説に沿ってお話します。

一言で言うと、シャリーアティーの功績は、イスラームの中心である「タウヒード（神の唯一性）」に新たな解釈を施し、それに基づいて「ウンマ（共同体）」の理解を革新したこと、そしてそれに基づいて、西洋近代でも中世イスラームでもない、新たな、真に民主的な社会を構想した、というものです。

まず「タウヒード」ですが、これは伝統的に「唯一の神からすべてのものが生じた」、「すべてのものを一に帰して解釈する」（黒田）もので、いわゆる「存在一性論」に他なりません。これはイスラームの根底にある考えであり、多くの場合形而上学的・理論的に理解されています。例えば井筒俊彦の仕事（『イスラーム哲学の原像』）によって知られるようになったイブン＝アラビーの「存在一性論」などです。シャリーアティーの功績は、現実から遊離して形而上学的議論に終始していたこの「タウヒード」理解を、イラン革命前夜のイラン社会の現実結びつけて実践的な理論として解釈し直したこと、そしてそれをウンマ＝共同体論に結びつけたことにあります（一般にシャリーアティーによるイスラームの新解釈とは、「現実から遊離した形而上学的思弁的な解釈」から、「現実の中で働き、現実を変えうる原理」へと読み替えることです）。

シャリーアティーの解釈では、「タウヒード」の意味する「一性」とは、形而上学的思弁の主題ではなく、あらゆる二元性（「シルク」＝精神と物質、現象と実態、現世と来世など）の元であり、すべてのものがその現れ、「徴（アーヤ）」であるようなものであり、それによってあらゆるものが同等・平等（一）であるような一性です。

この「タウヒード」の解釈は、黒田先生によれば、あらゆる被造物に関して、①等位性、②差異性、③関係性、という三つの特性を与えます。

- ①唯一の神から生じたゆえに、すべてのものは等位である。
- ②すべてのものは相互に絶対的な差異を持つ。同一のものは決してない。
- ③すべてのものは相互に関係を持っており、他から切り離されたものは存在しない。

この前提のもとで、すべてのものは②絶対の差異をもちつつ、①平等なものとして、③互いに結びつき、真に民主的な民衆のウンマ＝共同体を形成します。そして、この新たなウンマ理解からするシャリーアティーの腐敗したパーレビ体制への批判は、「支配的政治権力・経済的権力・それらと結びついた聖職者層」という、三位一体となって展開する抑圧的な権力としての「一」に、真に「神の代理人」たる民衆が取って代わるべきだ、というものです。

このようなシャリーアティーのイスラーム（神の一性）の新解釈が、本論の1. で論じた、スフラワルディーの照明哲学に基づいた「一即多」と同型であることが分かります。相互に平等な絶対の差異が、その特異性のままに関係を持つこと、それこそが真の「一」に他ならないのです。

このような「一」の見方、「差異の反復」を原理として、それによって開かれる現象学的・解釈学的空間において「比較哲学」を行うことが、さしあたりわれわれの考える、＜イラン＞を視座とした新たな「東洋哲学」の構想なのです。