

井筒俊彦の思索を再考する：場の哲学に向けて

小野 純一

1 序

井筒俊彦（1914-1993）は、2013年に没後20年、2014年に生誕100年を迎え、その業績の再検討の必要性がますます認識されつつある。近年、濱田恂子により彼の比較哲学の立場に焦点を当てた歴史記述が行われた。井筒に特有の思考方法のためにその業績が日本では正当な評価を受けていないと彼女は指摘した¹。井筒を哲学者とみなすことを疑問視する向きもある。井筒はイスラーム学者なのか、哲学者なのか、その他の文化圏の思想や文学をも論じた思想文化の研究者なのか。イスラーム学者なら、イスラーム学は彼の業績の批判的検討を研究史や方法論の側からなさねばならない。思想家なら哲学的意義がどこにあるかイスラーム研究との内的連関において示されることが望ましい。そこで私は本研究において、思想家としての井筒俊彦の業績全体を見渡す指針ないし基準を検討したい。

井筒の学的人生は三期に分かれ、関心領域・焦点を当てた対象、学科・方法論的立場は相違するが、根源的ヴィジョンを思索し言語化すること、あるいは神秘主義体験の哲学化と呼び得る主題追求は一貫している²。いうなれば、井筒の人生の三つの時期を通時的に特徴付ける三領域は、共時的に三つの相補的領域として一つの思想空間に統合される。この思想空間は、「根源的ヴィジョンの言語化」を基軸に、柔軟な精神、柔軟心というひとつの哲学的地平を形作る³。これを私は場の哲学と特徴付け、井筒哲学の最も中心的なものとする。この観点によって我々は井筒を西田幾多郎以降の哲学史に位置付けられるし、井筒には西田哲学を越えようとする企図があったことがテキストに即して具体的に示せよう。

井筒は東洋諸伝統のテキストを再解釈し抽出した諸理念を有機的に組織化し、この理念的地平を創出するプロジェクトを東洋哲学の共時的構造化と呼んだ。この理念的地平を、本稿は解釈学的コミュニケーションが成立する場、間文化的相互理解を可能にさせる基盤とみなす⁴。間文化的な真の相互理解は、哲学的水準で理解が達成されなければならない⁵。そのためには、哲学的な共通言語が必要である。そのような考えを井筒は示しながら諸思想の概念分析やそれらの間文化的比較を行い、その過程を「東洋哲学の共時的構造化」としたのであるから、理念を意味素に分析し、その振る舞い方を間文化的に理解可能にする行為は、間文化的な解釈学的コミュニケーションと呼べよう。解釈学的コミュニケーションは哲学的な共通言語によって理念的地平で実践される。

井筒の企図や業績は思想文化研究に留まらず、人が環境をどう認識し自己を形成し表現し互いを理解するかという問いに極まるのではないだろうか。井筒は生き物としての人間の認識や自己表現を直接に主題化するのではなく、「潑刺と躍動する生命の流れ」という人間的認識・表現の普遍的次元が文化的にあるいは言語的にどのように制限されているか観察する⁶。しかし、彼の本意は、そのような制限・制約のあり方を理解し、それに自覚的になって越えていく方途の探求にある。井筒が場やフィールドといった言葉で示すのは、人間の形成、活動、表現の実現の仕方であり、これは普遍的水準から多様で相互に異なる個別言語文化による制限の水準までの射程を含む。井筒は人間の生の普遍的な水準を見つめつつ、このように多様化されたあり方が異なる条件を超えていかに理解するかという解釈学的コミュニケーションを目途していた。井筒はそのような場の構築を探求したのだ。井筒研究を基礎に本稿はこのような思索の次元を創造的に開くものである。

2 研究史的概観

井筒に直接イスラーム学を学んだ黒田壽郎と牧野信也は、井筒の業績の最も初期の伝記的紹介を書いた。中村廣治郎、竹下政孝、鎌田繁は、特定の側面から井筒の意義を明らかにする。井筒によるイスラーム学三部作〔1959, 1964, 1965〕はイスラーム神学の研究を中心にした意味論的分析の成果で、彼を世界的に認知されるイスラーム学者にした。その一連の意味論的研究はイスラームにおける伝統的コーラン解釈学にとっても、近代に成立した西洋的あるいは現代的イスラーム学にとっても革新的な方法であったという意見で評者らは一致する。が、その文献学的研究と意味論構築、および理論の適用という性質に対する意義付けは多少異なる。

黒田の井筒論は最初期に属する⁷。黒田と牧野が井筒の英文著作における意味論分析を発展、あるいは深化と捉えるのに対し竹下は異なる批評を行う。竹下の考えでは井筒のイスラーム学三部作の第三研究は完全に閉じたテキストという単一の書物を対象にしていない。従って、新資料発見などによって提出された分析結果に対して、今後も文献学的操作が必要となりうる。その意味で意味構造を記述するための最良の適用分野ではないだろうと竹下は指摘する⁸。これはイスラーム思想史研究の立場からは正当な批判である。だが、共時的意味構造や地域ごとの意味論的偏差だけでなく、時代的変動における通時的意味構造も意味フィールドの要素として提示することが意味論の課題と井筒が考えたことをこの研究が示していることを本稿は念頭に置きたい。黒田と牧野が主要業績とするのは、晩年の井筒が意味論的分析によって東洋諸思想に根源的なパターンを意味構造として比較し類型化した点だ。これは「東洋哲学の共時的構造化」という東洋の諸思想を一つの哲学的空間の中への構造化プロジェクトに変貌する。牧野はこの業績の途方もない「広さ」と「深さ」を積極的に評価する⁹。それに対し黒田は、それは様々な思想伝統を俯瞰させるがそれ以上ではないと批判的にみる¹⁰。本稿はこの疑念への一つの返答になるであろう。

井筒と共に日本のイスラーム学を確立させた中村廣治郎は井筒の「東洋哲学の共時的構造化」がもつ比較研究としての意義を宗教学の観点から論じた¹¹。中村の考えでは井筒は厳密な意味論的方法を用いることでアジアの諸宗教に共通する世界観を明瞭に示すことが出来た。それは宗教学の用語では神秘主義が示す世界観の構造である。だが、神秘主義的世界観と非神秘主義的な宗教の世界観の間にいかに統一の枠組みまたは共通言語を構築するかが未解決であり、哲学のような非宗教的世界観をどのように「東洋哲学の共時的構造化」へ統合するかが示されていない。中村のような批判は濱田恂子による井筒比較哲学の評価にみられない。たしかに井筒の関心の中心は神秘主義体験の哲学化あるいは根源的ヴィジョンを思索し言語化することである。だが、解釈学的コミュニケーションは理念的地平ないし哲学的共通言語によって他者を理解する対話であるから、「東洋哲学の共時的構造化」においても神秘主義における絶対的他者や非神秘主義的世界観も、対話の相手つまり解釈の対象としてどう理解するかという共通言語を語る方法が示されるのではないか。本稿はそれが井筒が考える解釈学であり哲学的意味論であることを示すことで中村の問題意識へ対応したい。

池内恵は井筒の『アラビア思想史』や『イスラーム思想史』の分析記述は大変優れ、一般に井筒をイスラーム学者とみなす傾向が支配的だが、井筒の日本語著作全てに従うとイスラームを神秘主義体験の哲学化からみる「日本の理解」になると批判する¹²。確かに井筒は思想史的記述以外ではイスラーム神秘主義に専念する。これは、井筒をイスラーム学者と捉えたと彼の哲学的プロジェクトを「日本的」に理解し、その哲学的意図をイスラーム学化してしまう偏見と表裏の関係にある。井筒によるモッラー・サドラー研究は、井筒が「東洋哲学の共時的構造化」を遂行するための一つの事例研究であると明瞭に位置づけたのは、モッラー・サドラー研究の第一人者である鎌田繁である¹³。鎌田の研究においても、我々は井筒をイスラーム学者ではなく、思想家と位置づける根拠を持つことが出来る。私は神秘主義体験の哲学化を哲学的に表現することに成功したのは、モッラー・サドラーに依るところが大きいことを示した¹⁴。モッラー・サドラーを通して西田哲学に対抗する視座を獲得した井筒は、この視座によって日本における哲学史に位置づけられるのではないだろうか。

井筒の意味論的分析の貢献がムスリムの研究者やイスラーム学で受容されていることは、それが日本的限定を超えることを示す。井筒は哲学的衝動と関心が必要としたイスラームの知的・哲学的財産を独自の立場から自身のために再解釈する。鎌田が考えるように彼のイスラーム解釈はそもそも哲学創出の基礎作りなのだ。この観点に立てば、彼の日本語著作を読むときイスラーム理解を「日本的」と見なす必要はない。それは井筒プロジェクトの遂行

にそった哲学的理解なのだ。井筒の日本語著作を研究としてではなく日本哲学として井筒の仕事を引き継ぎ、新しい方向性を模索しているのが新田義弘と永井晋である。新田は西田の現象学的意義を自身の哲学から読み解くなかで井筒の仏教解釈およびイメージ論をも取り込む¹⁵。永井は井筒が着想をえたコルバンやイスラームとユダヤの神秘主義を哲学的に解釈しつつ、井筒のイメージ論を徹底化してその可能性を広げている¹⁶。本稿は上述の井筒解釈を引き受けつつ井筒の仕事全体に通底する理念を読み解き、井筒がもつ哲学的可能性を以下で検討する。

3 井筒プロジェクトの特徴

井筒のイスラーム研究の歩みは、第1段階：ジャールッラー（Mūsá Jār Allāh al-Turkistānī al-Qāzānī；1875-1949）の弟子時代、第2段階：1961年にカナダへ移りモハッゲグ（Mehdī Mohaghegh；1930-）との共同研究期、第3段階：1979年以降の日本帰国期に分れる。これを私はイスラーム研究を超えて井筒の哲学的プロジェクトの展開、第1期「哲学的人間学」、第2期「哲学的意味論」、第3期「東洋哲学」と特徴づける。第1期は日本において日本語で、第2期は主にカナダとイランにおいて英語で、第3期は日本において日本語で著作と思索を行った。焦点の置き方と方法論的自覚の差異化に対応するためこの三分割は井筒の思索の深まりや展開を示すが、発展史以上の意義をもつ。彼の学的活動全体を読み直すと、分野的に三領域をなしながら思索は統一性を現すからだ。この一貫性の意義を検討するため、どう一貫しているか再検討したい。つまり、井筒の多岐にわたる学習が方法論と思索の両面に有機的に結実することを確認し、彼の思想的歩みを総合的に再評価したい。

井筒は大学で様々な言語を学び、その後、言語学や古代ギリシアの文学と哲学、ロシア文学等を教え、タタール人の著名な学者ジャールッラーから古典的教授法によってイスラームの伝統的諸学問、クルアーン解釈学やイスラーム法学、アラビア文法学等を習得した。井筒はアラビア思想史、古代ギリシア思想史、ロシア文学史の著作を出版している。これらの探求を井筒は「哲学的人間学」と呼んだ¹⁷。この時期が井筒の学問的人生の第1期である。これら多岐にわたる諸研究を自ら「哲学的人間学」と総称したことが意味するのは、自分は個別文化の研究を行っているのではなく、人間を哲学的に探求する事例研究を行っているという井筒が考えていたということである。井筒は*Language and Magic*において一般の意味論として言語の根源的意味機能を研究し、続くイスラーム三部作の神学研究で意味論を深化精緻化させる。そのなかで、アラビア語の特定語彙の意味構造と、構造同士が互いに影響し合い意味論的フィールドを形成しあう様子を井筒は描き出した。だが彼は自分の思想理解が発展史的だと回顧的に批判する¹⁸。哲学的意味論と比較研究にはこの反省が活かされている。

井筒を世界的に知らしめ、井筒の研究を文献学的分析と特徴付ける根拠である彼のイスラーム思想研究は、たしかに鍵概念の意味分析とその構造記述である。また、比較研究はイスラーム・インド・中国・日本思想の鍵概念の分析作業を提示せず、意味論的フィールドとして記述する。人は安易にこれを比較宗教学とみなすかもしれないが、全ての対象において意味論的分析を適用し、様々な思想伝統を現にそのようなものとしてあらため特徴付ける鍵概念の意味構造ないし意味フィールドを記述することが本来の目的であるとみなすべきだろう。だが、それは脱文脈化することで伝統を超えた水準で意味的連関を成立させる。それゆえ、エラノス会議の主催者は、井筒の専門を「哲学的意味論」とした¹⁹。最初の英文著作による言語呪術の主題化は、後に『コーランを読む』のような研究でも、意味形象を喚起する機能として再定義され、この意味論の晩年までの継承が見て取れる。

井筒の「哲学的人間学」は根源的体験・根源的ヴィジョンがどのように言語化されるかを探求する。常に関心は根源的ヴィジョンを言語化する思想家にあり、体験の言語化は意味の機能の解明と密接に関係していた。意味の機能を理解することで、根源的ヴィジョンをより確実に言語化できると井筒は考えた。意味の機能を研究し、その研究をテキスト分析に適用することで、世界中の様々な言語で書かれた文学や思想書の中から「哲学的思惟が自然にでてくる」ことが可能になると彼は考えた。しかし彼は言語学の理論にそれを見出せなかった²⁰。そこで第1期から第2期への移行期に井筒は独自の意味分析を実践する。これは彼の哲学的人間学が発展史的過ぎるという彼の批判を乗り越える過程、哲学的意味論の時期への移行である。

井筒はマギル大学イスラーム研究所で同僚となったイラン出身の文献学者モハッゲグとテヘラン支部設立のち、1975年から1979年のイラン革命までイラン王立研究所の教授であった。これが第2期である。井筒は授業で

文献学を教え、イスラーム哲学中で重要でありつつも未研究の書物を校訂・注釈・翻訳し、同時にエラノス会議で比較研究を提示した。彼が探求した意味論を諸東洋思想に適用して分析した諸概念を比較したのだ。ここでは、比較を行うことと哲学的意味論を練り上げることが相補的に発展している。様々な言語を分析し、それらの言語で書かれた思想を比較することは、哲学的意味論を実践することであった。

イラン革命に際し、井筒は英語で発表してきた東洋諸思想の比較研究を日本で日本語により一つの構造体に纏め上げ始めた。これが第3期、東洋哲学の探求である。この東洋は地理的東洋ではなく、根源的ヴィジョンを言語化しようとする思想家達思想空間のことである。この主題が哲学的人間学という形で記述され、方法論が哲学的意味論として探求され、根源的ヴィジョンの言語化の様々な試みを包摂する空間の構築として「東洋哲学の共時的構造化」が企図された。こうして井筒は学問的歩みの第一歩から晩年まで一貫して根源的ヴィジョンの言語化を探求し、よって人間研究もしくは言語一般を思索してきたといえよう。人間理解はここでは、言語を理解することであり、人間が世界をどう経験しどう表象するか、その時に言語がどう機能するか考えることを意味する。だが、この首尾一貫した探求には大きな二つの問題がある。

第一の問題は、井筒が根源的ヴィジョンの体験を前提にし、それを言語化する行為を、哲学と呼ぶことである。彼はいかにして根源的ヴィジョンが言語化されるか物語る詩や文学をも扱う。これは近代の大学制度の下で「哲学」を学科として理解する一般理解から大きく外れる。また前近代の西洋で「哲学」という概念が示す思想活動とも異なる。近代以前の思想家の一部によって形而上学の対象とされたものが、根源的ヴィジョンの言語化に相当すると理解されるのではないだろうか。

たしかに、井筒は東洋の多くの思想家が根源的ヴィジョンの言語化を主要な関心としたと考え、近代以前の東洋ではそのような言語化の試みの多くが方法論的厳密さを持たないため、根源的ヴィジョンの言語化に「哲学的意味論」を加える。これは井筒の考えでは、東洋の諸思想に、実存哲学、分析哲学、現象学、構造主義などの既存の方法論を適応するのではなく、東洋の諸思想が「哲学的思惟が自然にでてくるように」自らの方法を自ら学問的に洗練化していく過程である。伝統的な道具を捨てて西洋由来の学問的道具を入手し、その使い方を学んで対象化した伝統思想を研究するのではなく、伝統的な道具を洗練させていくのだ。洗練させる時に、西洋由来の方法や考え方も参考にする。それゆえ井筒は時代錯誤的に形而上学を踏襲すると思われかねない。だが井筒にとってこの根源的ヴィジョンは人が環境を認識するその都度の体験の場であり、その生命的運動の自己表現の場である²¹。それは、人間一般に普遍的に妥当する水準を持ちつつ、個別言語的に多様化して表現される。それゆえ、井筒は多様化して現実化した経験表象を、表象自らの表現方法を用いて内的に記述させる。それが井筒の意味分析であり、もう一つの問題点を解決する解釈学的コミュニケーション論に繋がる。

第二の問題は井筒の哲学的意味論の性質にある。井筒は言語の意味機能を、言語相対主義的に表現する。実際に井筒は言語相対主義が論理的矛盾をもつからアポリアに陥るという説を知りながら、言語相対主義を否定せず前提にして、そのアポリアの回避を試みる。言語相対主義が陥るアポリアは、翻訳不可能性・共約不可能性であり、異言語・異文化を理解できず間文化的対話が不可能という結論への必然的帰結である。井筒が哲学的プロジェクトでは神秘主義体験、形而上学的ヴィジョンを無批判的に前提しているような印象を与えるのと同じく、言語的意味論的プロジェクトでは、言語相対主義が論理的に不整合な理論であることを知りながら、無批判的に言語相対主義を前提にしそのレトリックを採用し、その前提の上で言語相対主義がもつ問題を解決しようとする印象を与える。世界の分節という言語相対主義が前提にするメタファーが神秘主義の体験を言語化する東洋諸思想のそれとを同一視するような叙述を井筒が行うからだ。

4 根源的ヴィジョンの意味フィールド化

井筒のいう根源的ヴィジョンは永遠の真理ではなく、環境を認識する人間活動の普遍的次元が言語的に限定された自己表現という特殊的次元へ転換する場である²²。ここに井筒は人間そのものを理解するための基礎を見る。それが井筒の場の哲学の構築へと繋がる。思索では「場」が概念化せずに記述されねばならない。が、間文化的相互理解のためには「場」の意味化が共約されるべきで、それには志向性のより原初的な運動の記述のみに留まる必要

がある²³。それを井筒は短歌や俳句の起点と同定しながら、主客が対立しない意味的志向性の原初的運動の瞬間、主客を共に含む存在磁場、「意味」生成の根源的な場所（トポス）とよぶ²⁴。

根源体験の諸記述の内的理解は解釈学的対話に展開しうる東洋哲学の構造化としてこの水準で行われる。井筒はこの対話成立を根源的ヴィジョンの言語化の水準におくが、この対話は神秘体験を経験した人のみが参加可能な対話なのではない²⁵。逆に井筒は間文化的対話・相互理解の理論によって根源的他者体験を共約可能にする方法、相対論的アポリアの回避法を示す。井筒の意義は世界・経験の言語化すなわち他者理解、対話フィールドの生成にあり、井筒哲学は場の問題を中心に構想される。そう理解して初めて、場やフィールドという語で代表させうる井筒プロジェクト全体を再評価できるだろう。

井筒は西田の場所や述語の理論を批判的に継承発展させるほか、禅哲学をフィールド存在論と解釈する²⁶。場、磁場、フィールド、トポスという語が意味論的問題の中心語として井筒の多数のテキストに頻出し、場の一位相を「心」と呼ぶ。豊子夫人は井筒が構想した場の哲学の独自の展開と解釈できるフィールド哲学三部作「言語フィールドとしての和歌」「意識フィールドとしての和歌」「自然曼荼羅：認識フィールドとしての和歌」を独創的な思索の軌跡として刊行した。井筒は単著でも夫人との共著でも和歌や曼荼羅に関し常に意味の場に言及する²⁷。共著と豊子夫人の理論的展開を参照するなら、意味生成の場は意識と言語と認識が意味論的に交差する志向性未確定の経験の位相である²⁸。

井筒が志した「哲学すること」は少なくとも二つの意図に基づく。一つは、哲学する精神が柔軟でなければならない、哲学する精神を柔軟にしなければならない、という精神的柔軟性を目指すこと²⁹。もう一つは、柔軟な精神が、根源的体験・根源的ヴィジョンを哲学化すること、テキスト群が可能的にもつ哲学的思惟を現働化させることである。哲学がどうあるべきかを当初から規定・条件付けで決めてそれ以外のあり方を排除せず、むしろ規定を排除して思想遺産から「哲学的思惟が自然にでてくるようにしなくてははなしにならない」と井筒は考える³⁰。「哲学というものをはじめからスティピュレーション（stipulation）で決めちゃって、哲学とはこういうものだ、こういうものじゃないものは哲学じゃないと [いう考え方じゃ話にならない]。たとえばもっとひどくなれば、哲学というのは西洋に出た地中海的なものだから、地中海以外のところに出たものは哲学と呼ばないと決めれば、それはもう定義の問題になりますね。[これは] スティピュラティブ・デフィニションですね」³¹。

井筒の意味論的分析による様々な思想テキストの文献学的研究はそれらのテキスト群から「哲学的思惟が自然にでてくるように」解釈する哲学することの準備作業なのだ。解釈の中心にあったのは、それらテキスト群がどう「根源的ヴィジョンを言語化する」か、どう「根源的ヴィジョンを言語化する」べきと考えているかを読み取ることであった。この態度は最初期の古代ギリシア哲学・思想・文学の文献学的研究から晩年まで一貫している。井筒は過去のテキストや異文化のテキストを哲学的に読み直すことで、柔軟心、柔軟な精神、思惟の柔軟性を実現しようとする³²。その例として『古事記』における神話的思考、空海の形象的創造的イマジネーション、短歌・能楽・俳句についての理論書などの古典から創造的に哲学的思惟を解釈し、それらを現代的文脈の中で哲学的に現働化すべきだという³³。

「哲学する精神というのは柔軟な精神」であるべきだが、「比較哲学的な関心の全くない、いわゆる体系化にはそういう柔軟心がない」³⁴。「ほかの文化に属する」「抵抗がある」異質な「思惟形態というものもできるだけ自分のなかに取り入れて自分のものにして、そこから柔軟な精神でものを考えていかなければならない」³⁵。比較哲学的関心・態度は直接「哲学の態度そのものに大きく影響する」³⁶。こうして井筒の比較哲学は単に柔軟な精神を実現する最も効果的な方法であるだけでなく、異質な他の文化を理解するための方法論にもなり、異質なものを stipulative に否定したり排除したりせず、間文化的相互理解を成立させる基礎を与える。これは、「根源的ヴィジョンから創造的思索への展開の結果」を出し³⁷、「哲学的な別な第三の態度」を作り出すため通過すべき準備段階である³⁸。

たしかに哲学的意味論によって理解するのは神秘主義体験を表象するテキストだ。が、哲学的人間学は根源的ヴィジョンの思索・言語化、体験の原初性を失わないようかなう限り既存概念に分解する本源体験の哲学化である。経験を主体客体に二元化・概念化する以前の状態が根源的ヴィジョンであり、神秘体験に限定されない。むしろ禅や和歌や曼荼羅が非概念的思考により哲学的第三の立場として示す体験の本性性は主客未分の境位に限らな

い。その本源性は主客がともに含まれる位相、場、フィールドである。このフィールド経験が根源的ヴィジョンであり、それが言語文化ごとに異なって意味化されている。井筒は特定の基礎的概念を意味論的分析の対象にすることで哲学素をディスクールとして提示し、意味論的分析を特定の概念に適用する試みを井筒は示し、異文化理解の道を整える³⁹。ディスクールは発言された・書記された具体的状況から不可離的であるという本性をもつので、哲学素の展開としてのディスクールも生きた状況・具体的文脈を意味連関を抽象化せずに表象する⁴⁰。

準備作業としての諸研究、つまり意味フィールドの記述は、井筒にとって、世界の意味化における慣習性を超えるための新しい哲学を準備する作業であった。人間的認識・表現の普遍的次元としての根源的ヴィジョンが文化的にあるいは言語的にどのように制限されて意味フィールド化されるか。この問いを井筒はテキスト分析で精査していった。この行為は逆に言えば、言語文化的に異なる意味フィールド化をどう理解するかという異文化理解の方法論「解釈学的コミュニケーション」の検討である。

5 解釈学的コミュニケーションの場

神秘主義体験を主題として開始された井筒プロジェクトは「東洋哲学」の水準に至って、東洋哲学の構造の中に神秘主義体験を言語化した思想ではない思想も、神秘主義体験を極めて異質な形で表象する思想も含まうとする。それによってこの構造の中に弁証法的動きが生じることが期待される。この力動性を井筒は異文化同士の衝突・対話と対応させる。もちろん、この対話や衝突は、一人の人間ともう一人の人間、あるいは三人以上の人間による共同作業ではない。これは理念的な相互作用として、一人の主体性の中で生じる。つまり井筒はこの主体性を作ろうとしている⁴¹。

この主体性を井筒の「哲学的人間学」は「哲学的意味論」により意味論的に記述された数々の鍵概念から成る「意識フィールド」と呼ぶ。これは「哲学的意味論」からみると、ひとつの「意味フィールド」を形成している。しかしこの「意味フィールド」は、井筒がアラビア語や中国語の諸テキストをそれぞれ分析することによって描出した個々の概念の意味フィールドとは違う。「意識フィールド」としての「意味フィールド」は、様々な言語によって形成されてきた諸概念が集合するパンテオンあるいは曼荼羅のような空間である。しかも、一つの言語で成立する意味フィールドたちが一つの言語の思想空間を成立させるが、意味マンダラ的主体性は、様々な言語文化に由来する意味フィールドたちが一つの意味フィールドを形成する場にもなる。つまり言語意識としてのこの主体性は間文化的である。真にこの間文化的主体性を成立させるには、文化的意味論、間文化的意味論が必要になる。

井筒の意味での「哲学的人間学」を研究者が実践するためには、研究者は自分の母語の意味機能・意味分節を極力排除しなければならない。そうでなければ、原典が持っている本来の世界観が、研究者の母語によって変容する。原典の鍵概念を無批判に研究者の母語の単語に移し替える変容を防ぐために、原典の諸概念たちの意味論的振舞を正確に記述すべきである。ここで哲学的意味論が間文化的意味論に、通常の翻訳ではなく「間文化的普遍論を構想しようとする」「ホンヤク操作」に転じる⁴²。この操作は由来する文化や伝統が違う鍵概念同士を比較して、一方の意味領域を他方の「意味領域に接触させ、両者のあいだに熏習関係を醸成しようとする」ことである⁴³。井筒はここで唯識の用語「熏習」を用い、「熏習」を「要するに「移り香」現象のことだ」と説明する⁴⁴。「つまり、両者の相互的働きかけの効果」が、一方の意味を他方の「意味の中に組み込んでいく」⁴⁵。この操作によって「我々の言語意識を、間文化的、あるいは汎文化的、アラヤ識の育成に向って深めていく」ことが出来る⁴⁶。これが井筒が構想する間文化的意味論である。

この間文化的意味論的試みが、井筒の考える方法論によって自覚的に大規模に組織立って行われれば、「我々の言語アラヤ識は実に注目すべき汎文化性を帯びるに至るであろう」⁴⁷。このような「間文化意味論的事態」を一人の主体性が獲得するとき、この主体性の精神は「間文化意味論性」を本質とする意味フィールドになり、その主体性の活動は「間文化意味論的思考」になる⁴⁸。ここから井筒が、過去のテキストや異文化のテキストを哲学的に再解釈して「柔軟心」「柔軟な精神」「思惟の柔軟性」を実現することが比較研究の理念だと述べ、異他的な思惟形態を可能なかぎり自己に組み込むことで、柔軟な精神による思考を実現せねばならないと主張していたこととの連関が生じてくる⁴⁹。

方法論的に操作されたこの意味論的理解は個人の主体の内部で実践されるモノローグに思われえよう。ところがこのモノローグを成立させる「内部言語」は「哲学的意味論」や「間文化意味論」の操作を経ている。従ってここである「内部言語」はもはや無自覚で無批判的な「明確な分節性のない「眩き」のようなもの」「原基意味形成素」「意味可能体」「現勢化を待つ意味的エネルギー群としてのみ存在する潜勢態のコトバ」ではない⁵⁰。「間文化意味論」の操作を経たこの「内的言語」は「間文化的普遍論」を構想するための普遍言語であり、「間文化意味論」の操作を受けた諸鍵概念は「間文化的普遍者」へ昇格している。「間文化的普遍者」は、あらゆる文化に画一的・均一的に当てはまる「文化的普遍者」ではなく、それらは過去・伝統・文化などを意味フィールド化し、意味論的に集約しつつ、「哲学的意味論」性を有する普遍者、哲学素として創造的である。

哲学素としての「間文化的普遍者」は、発言された・書記された具体的状況・生きた状況・具体的文脈を、不可離的に自己の意味連関・意味領域として示す。つまり「漠然とした意味的近似値」としての「言語的普遍者」「意味論的普遍者」⁵¹は無個性的・脱文脈的だが、「間文化的普遍者」はそうではない。意味論的分析によって文化的普遍者が生み出してきた「痛烈な実存的状況」⁵²を担っている「実存の意味」⁵³が「間文化的普遍者」に顕在化している。つまり再文脈化を可能にする異文化由来の意味形成素がある。これらはそういう意味での一種の普遍者である。従って普遍者であるかぎりには、異文化間を越境して、共通言語・普遍言語として振舞うことが出来る。そういう意味で、このモノローグを成立させる「内部言語」は異文化間のディアローグを成立させる高位の言語である。この井筒の考えの道筋を辿るなら、「東洋哲学」の構築が様々な東洋思想を世界的・現代的な現場に引き出すことであり、それは東洋間の対話だけでなく西洋やその他の地域との真の交流—「一種の哲学的対話（ディアローグないしディアレクティーク）」⁵⁴—を目指す営みだと理解できる。実際、これが、異なるもの同士が思想的出会いの場で本当に分かり合うことを目的とする基礎—柔軟心—作りだと井筒は述べていた。この柔軟心に対応するのは、「限りなく柔軟な世界（限らない内的組み替えを許す秩序構造）」「柔軟なコスモス」である⁵⁵。異文化間のディアローグを可能にするもの・必要なものは、普遍語・共通語という言語フィールド、柔軟心という意識フィールド、「柔軟なコスモス」という認識フィールドを柔軟にすることである。これらのフィールドは、同一文化の中で一個人も持つフィールド構造である。しかし、異文化間のディアローグを成立させるためには、これらフィールドの柔軟性が達成されねばならない。柔軟性は、これまで述べてきたように、「哲学的意味論」による第一操作、「比較哲学」が帰結した「東洋哲学」の構築という第二操作を経由して、初めて生成すると井筒は考えている。

ここで言及した諸フィールドは、意味マンダラあるいはフィールドとして限りなく柔軟な構造を持つ。そこにおいて実践可能な異文化間対話、間文化的コミュニケーションは、「間文化的普遍者」に基づくゆえに、解釈学的な特性を持つ。つまり、「間文化的普遍者」の「痛烈な実存的状況」を再文脈化しながら、つまり対話者に意識させながら相手の「実存の意味」を理解する解釈学的コミュニケーションである。再文脈化と呼ぶ行為は、脱シチュエーション的なエクリチュールを、「シチュエーションに根源的に制約されたもとの姿に一度戻し」、発言された過去の「リアリティとの同時代性を我々が自分の中に、文献学的に再構成する」ことである⁵⁶。「いちばん原初的な言語次元」「パロール的状況性の中に身をおいて、そこから一々の文の意味を理解していく」ことである⁵⁷。この絶え間ない還元の実践と邁進が井筒の考える他者解釈である。

井筒は、このような第一段階の解釈と相関関係にある第二次解釈の必要性も主張する。パロール的状況性は、パロールを可能にする言語の意味機能によって規定されていると井筒は考えるからだ。この意味論的規定は「原基意味形成素」「意味可能体」「現勢化を待つ意味的エネルギー群としてのみ存在する潜勢態のコトバ」の水準における意味の働き方を理解することで記述できる。つまり、「パロールのそこに働いている下意識の意味連関まで掘り下げていく」ことである。これによって、パロールの同時代的状況という現実的な規定性、「漠然とした存在感覚」のような、しかし「本当は一つの複雑な意味聯関的全体構造」という潜在的な規定性、という二重の解釈が可能になる⁵⁸。これを意味論的解釈学と井筒は言う⁵⁹。

このようにしなければ、パロールを発した人の考えも、その発言状況も、発言や発言者の生きた時代精神、世界観も理解できない。一つの言語現象—パロールであってもエクリチュールであっても—は、様々な状況から出来ている。発言者が持つ状況、対話相手が持つ状況、その両者を含む状況（life context ; Lebenswelt）など。その全てを解釈に含めて多角的にパロールやエクリチュールを理解することが、意味論的解釈学である。異文化を理解す

るため、また思索するために作られた哲学的意味論は、「哲学的対話（デアローグないしデアレクティーク）」という観点から、言語コミュニケーションの解釈学へと変貌を遂げたと言える。従って、柔軟な精神のフィールドが他者の根源的ヴィジョンの理解をも可能にする。高次言語を媒介にしてのコミュニケーションは、解釈学的コミュニケーションと言える。このコミュニケーション、デアローグの場合は、対話の参加者は柔軟な精神（「間文化意味論的思考」）を解釈学的コミュニケーションとして具現化する。そのようなコミュニケーションが成り立つ水準が、根源的ヴィジョンをホンヤクする水準であり、解釈学的コミュニケーションの水準である。間文化的意味論の表現では、柔軟心は汎文化性を帯びた言語アラヤ識の現勢態であり、すなわち、「思惟の柔軟性」は「間文化意味論性」である。

6 場の哲学

場やフィールドの哲学は根源的ヴィジョン、その意味化、言語化されたヴィジョンの相互理解の場までを思索対象にする。井筒は、「哲学的意味論」として深めてきた彼の言語哲学に、「意味論的解釈学」という可能性を加えた。この解釈学は、パロールやエクリチュールという言語現象を扱う。その時は第一に以下のような様々なアспектから意味フィールドを現象記述として描き出すことを主張する。それらは、パロールがもつ様々な水準の状況が確定する様々な意味、様々な水準におけるレトリックが持つニュアンス、エクリチュール内部の意味構造、エクリチュール外の文脈（歴史的背景や、発話ないし記録された状況）が確定する意味構造である。つまり、第一操作は、様々な状況でどのようにラングに言語記号のコードとして顕在化された形で登録されている意味的諸単位が具体的な意味へと限定されているかを記述することである。これを水平的アプローチと井筒は呼ぶ。第二に、具体的な意味へと顕在化された意味単位が、限定されるときに、何を排除したかをも記述しなければならない。つまり、非活性的な潜在的意味単位の働き方も記述しなければならない。なぜなら、様々な状況だけが、意味単位を確定し顕在化させるのではなく、顕在化しなかった意味単位の働きも、テキストの意味を、目立たない仕方決定しているからである。このアプローチを井筒は垂直的アプローチと呼ぶ。それは、下意識的水準があることと対応して、意味構造にも顕在的な水準と潜在的な水準を認めるからだ。井筒は、活性的な言語行為を水平的なものとして理解するので、非活性的な水準の意味を下部構造として理解する。水平のおよび垂直的アプローチは、理解・解釈に必須というのが井筒の考えである⁶⁰。

垂直的アプローチは、確定されておらず非限定的で流動的な意味の働きを、記述すること、つまり意識させることである。したがって、意味論的流動性をそなえた理解・解釈は、コミュニケーションをも流動的で柔軟にする。なぜなら、各対話者が、流動的で柔軟な意味論的下部構造を、一つの意味フィールドを明確に自覚する主体になっているからだ。「従ってこの特殊な出来事に参加する二人の人間の各々は、本源的非言語の垂直的言語化の場があります。二人の人間、二つの実存、すなわち非言語の自己言語化の互いに平行する二つの実存機構が、相関的展開の過程において、互いに刻々呼び合い応じ合いつつ、瞬間ごとに全く新しい対話的場面を創造していく」⁶¹。

異文化理解には、解釈学的コミュニケーションが必要である。言語的・文化的背景や歴史的背景、および各言語の意味論的下部構造が、どのようにテキスト（エクリチュールであれパロールであれ）を理解させるかをその都度の状況下で決定する。したがって、異文化理解が求められる場合は、言語的・文化的背景や歴史的背景、および、異言語の意味論的下部構造をも含めたコミュニケーションが求められる。このような解釈学的コミュニケーションには、解釈学的柔軟性をもった主体が、垂直的言語化の場になる。

垂直的言語の理解には意味論的解釈学が必要になる。意味論的解釈学は、その「哲学的意味論」によって、意味論的下部構造をも含めた意味フィールドを記述する。それゆえに、またそれを通してのみ、言語的・文化的・歴史的背景を全く異にする異文化理解「ホンヤク」が可能となる。意味フィールドを記述することによって、異文化の普遍者同士が比較されたり影響される。これを通して「間文化的普遍者」が成立することはすでに確認した。「間文化的普遍者」は、逆にまた、異文化間対話に肯定的なきっかけを与え、先の引用のように「全く新しい対話的場面を創造していく」だろう。あるいは、普遍者同士の比較が異文化間で組織的に行われるなら、新しい哲学や文化が創造されるだろう。これが井筒が求める対話の形であり、ここで述べる場の哲学の形成である。

一つの実存が、一人の人間が、本源的・非言語の垂直的言語化の場として、瞬間ごとに全く新しい対話的場面を創造していく働きは、井筒の意味での、意識フィールドの成立であることは確認した。この実存は、言語フィールドを、つまり意味論的下部構造の全体を理解し解釈する。言い換えれば、異文化理解においては、この実存は、ラングに言語記号のコードとして顕在化された形で登録されている意味的諸単位だけでなく、下部構造の潜在的意味を記述するディスコースへと鍵概念を書き換えることで、異言語を「ホンヤク」する。ここに志向性の本源的な水準をどう理解しようとするかという井筒の企図を見ることもできるだろう。ここでは、井筒がより重要視すると考えられる意味フィールドとしての柔軟心を追求しよう。

この意味的に柔軟な実存は、禅が修行や詩歌が創り出す主体性である。井筒の考えでは、禅は言語をフンボルトやサピア＝ウォーフの仮説のように捉えるが⁶²、積極的、建設的にこの事実に対処する点で異なる。意識構造を根本的に練り直し、認識を変えることで、認識範型、分節形態、分類法を変化させる⁶³。つまり禅は最初にラングに言語記号のコードとして顕在化された形で登録されている意味的諸単位を捨てさせ、「言語によって決定された意味的範疇の枠組みから抜け出す」⁶⁴ことでこの意味論的実存を達成させる。それによって、「言語の区分け形式によって歪められた「現実」の姿を、言語ぬきの、新鮮で潑刺とした直接のヴィジョンで置き換えなければならない」⁶⁵。

言語の区分け形式によって歪められた現実という言い方は、現実を直接認識できないというフンボルトとサピア＝ウォーフの仮定に対応する。井筒は「直接的ヴィジョンにおいて現れてくる「現実」は完全な形而上的無限定者でなければなりません。全然区分けがないのですから当然そうなるはずです」⁶⁶と述べ、完全に概念相対主義者の表現を模倣する。概念相対主義は、言語的意味のヴェールが現実を歪めさせ、言語ごとに歪め方、認識、ゆえに文化が異なると考える。概念相対主義の批判者たちは、概念相対主義では、独我論、共約不可能性、翻訳不可能、つまり異文化が理解できないという結論に至る。概念相対主義を批判する人たちのように、言語が直接に現実を指示すると考えれば、翻訳不可能論は解消できる。

だが、井筒にとって、この解消法は、「漠然とした意味的近似値」としての「言語的普遍者」だけでコミュニケーションする（あるいは翻訳する）ことを意味する。それは「巨視的次元」における言語理解である。そのとき、「痛烈な実存的状況」は排除され、様々な水準の状況が脱コンテキスト化され、意味論的下部構造は自覚されていない。言語は「微視的次元」も持つ。上述の、潜在的意味機能、意味論的下部構造の働きの水準である。「巨視的次元」は、言語的普遍者の水準なので、必ずしも水平的アプローチに相当しない。しかし、垂直的アプローチは「微視的次元」に焦点を当てるといえるだろう⁶⁷。

井筒の解釈学は文化形成的解釈学と他者理解の解釈学に分かれる⁶⁸。他者理解の解釈学はテキストを状況性に引き戻して意味論的下部構造からテキスト、すなわち他者を理解することである。文化形成的解釈学は、意味論的下部構造を他者を投入して創造的に活性化することである。よって、解釈学的コミュニケーションも、意味論的下部構造の理解としての他者理解をおこなう他者とのコミュニケーションと、他者との関わりの中で新しい文化を形成していく意味での解釈学的コミュニケーションとに分かれると言えよう。そして、いずれにしても、意味論的下部構造を問題にするので、いずれの解釈学においても、井筒は水平的および垂直的アプローチを解釈学に指定していると私は考える。解釈の両アプローチは、意味論的に組織される様々な場、意味フィールドに向けられ、理解するとはフィールドの意味組織を意味論的に記述することなのだ。

井筒は「直接のヴィジョン」が直接性を失わず自己言語化することを記述する議論をしていた。「形而上の一者は絶対未分節の言語、言葉以前の言葉、それ自体は絶対の沈黙であり、まだ言葉として分節作用を全く現わしてはいないけれど、しかも無限に自己を意味的に分節していくことのできる根源的非言語と考えることができます。西洋流の表現を使えば Verbum Aeternum とでもいうところでしょうか」。井筒は、現代哲学の主流とは異なり、現代哲学が排除する形而上学的体験、根源的ヴィジョンを前提にする。もし、ここで「読む」ということが問題になっているなら、まず「根源的ヴィジョン」がなんであれ、我々は言語的テキスト—それが母語であれ外国語であれ—からそれを理解せざるを得ない。従って「根源的ヴィジョン」を主題とする諸テキストを意味論的分析や意味論的解釈学の対象にすることは不可解ではない。不可解に思われ得るのは、「根源的ヴィジョン」が「完全な形而上的無限定者」であることだ。これは通常は理解を越える。しかし井筒はこれを理解する方法を構築した。意味論

的垂直的アプローチを行うことで、「根源的ヴィジョン」は記述可能、翻訳可能、共約可能になる。

井筒における「根源的ヴィジョン」は「形而上的一者」を指すこともある。が、ラングのコード化によって限定・確定・実体化されない、意味論的下部構造の働きも指す。また相互的關係における主体の体験を意味しているとも思われる。それを私は、柔軟な意味フィールドとしての主体の体験の現場とみなしてきた。それは、非言語の自己言語化の現場、本源的な非言語の垂直的言語化の場である。つまり、主体は、それぞれが、その都度の状況ごとに異なる意味を示すフィールドである。状況の差異化は意味の変化をもたらす。それは、たちどころに、主体性の変化に結果する。意識構造がその都度練り直され、認識の変化が、範型、分類法を変化させる。

このように考えれば、「根源的ヴィジョン」が「形而上的一者」を含意しようとも、またその言語化を「分節」と呼び、言語ごとに異なる分節ゆえに意味のヴェールが異なるから世界像が異なると井筒が述べようとも、さらに井筒自らその言語論がフンボルト、サピア＝ウォーフに基づく述べようとも、概念相対主義とは異なる言語観を彼は提示すると言わざるを得ない。井筒の考えでは、言語・認識・意識のフィールド構造は、流動的で柔軟であり、常に変化する。「形而上的一者」でさえ、絶え間ない変化あるいは出来事として捉え、井筒は言語以前の「非言語」とも呼ぶ。井筒理論は、その非言語の自己言語化を力動性ととともに記述し、翻訳できると主張する。彼の観点から述べるなら、概念相対主義が翻訳不可能という不可解な結論に到達するのは、言語も認識もそれらと現実との関係も固定的かつ実体的に捉えるからと言えよう。逆に井筒は、概念相対主義の批判者達を、彼らが普遍者ばかりに注目して、絶え間なく変化する状況ごとに変容する意味論的ネットワークを理解すべき「意味」から不当に除外すると、批判する。この論旨を表現するために、井筒は、水平のおよび垂直的アプローチ、巨視的および微視的次元、意味論的潜在性や意味論的下部構造というタームを用いているのだ。

7 結

井筒の学問的歩みを回顧的に振り返ると、井筒は三つの学問的区分を経て、三つの学問的領域を形成して、最終的には、一つの大きな哲学的プロジェクトを企図したと言える。井筒のプロジェクトを一つの構造体として眺めた場合、根源的ヴィジョンを様々な水準・状況から意味論的に記述し理解することを、井筒は哲学的プロジェクトとした。それは、問文化的対話、異文化間理解に、重要な貢献をなすであろう。

井筒は彼の意味論的記述方法によって「根源的ヴィジョン」が記述できるだけでなく、異文化あるいは過去の文化の「哲学的思惟が自然にでてくる」と考えた。井筒が「根源的ヴィジョン」の記述にこだわり、その分節化が個人をそして文化を規定すると井筒は概念相対主義的レトリックを用いて表現した。概念相対主義の成立不可能性の根拠がデヴィッドソンによって指摘された。だが井筒は概念相対主義的レトリックを用いながら、そして井筒自身も概念相対主義の考え方の一部を採用しながら、反対者が指摘するアポリアを独自の方法で克服しようとした。

概念相対主義の成立不可能性の根拠がデヴィッドソンによって指摘されたあとでも、井筒は「根源的ヴィジョン」「形而上的一者」の言語化に、そして「意味のヴェール」に執着した。井筒は、この言語化の出来事の場に、言語・認識・意識のフィールドという様々な側面を見出している。様々なアスペクトが、自己言語化する極同士の間で、瞬間ごとに全く新しい対話的場面として自己を創造していく。井筒が理解する「根源的ヴィジョン」「形而上的一者」は、「瞬間ごとに全く新しい対話的場面を創造していく」働きであり出来事である。そこでは、「非言語の自己言語化の互いに平行する二つの実存機構が、相関的展開の過程において、互いに刻々呼び合い応じ合」う対話が生起する。

「意味のヴェール」が現実を直接に経験し指示することを阻むと概念相対主義者らは主張する。彼らにとって、これが概念的枠組みであり、これが、異言語間の翻訳は不可能である原因だ。この思考は、形而上学的妄想であろう。井筒も同じことを言う。だが、井筒にとって意味のヴェールは、顕在的および潜在的意味単位の全体を含む意味フィールドであり、井筒はそれを解釈することがニュアンスの違いをホンヤクすることになると考える。母語であろうと外国語であろうと、このような解釈学的操作が求められる。とくに、外国語のテキストを理解するためには、そして、本当の対話のためには、このような意味論的解釈学を用いなければならない。それによって、本当の対話が行われる空間を創設しなければならない。本当の対話のための方法は、井筒にとっては「東洋哲学」という

新しい哲学の構築の方法であり、同時に、新しい哲学は、間文化的対話のフィールドをも形成する。

翻訳不可能性は上述したような流動的な出来事を現実だと捉えず、経験を実体化するところから導き出される。批判者たちは言語普遍者にのみ注目して垂直的アプローチをとらず、意味論的下部構造を記述に含めたコミュニケーションを考えないから、短絡的に不可知論へ至る。井筒はこう考えただけでなく、解釈学的コミュニケーションによる間文化的意味論、および間文化的普遍者という普遍語の構築を、哲学的プロジェクトの主要内容にしていた。間文化性と間文化的翻訳（「ホンヤク」という書き方で通常の翻訳から区別される間文化的意味論性を主題とする異文化理解）へと展開する「根源的ヴィジョン」は、一部のエリートしか到達できない神秘主義の境地ではない。もちろん、解釈学的コミュニケーションも意味論的解釈学も、誰でも容易く瞬時に行いうる操作ではないが、絶えず実践し続けねばならない営みである。異文化、異言語、他者を、人間を理解するには、意味論的解釈学というそれ相応の絶え間ない努力を尊重し、ともに実践せねばならないという理念が井筒の場の哲学にあるといえるだろう。

参考文献

濱田侑子『入門 近代日本思想史』筑摩書房、2013。

池内恵「井筒俊彦の主要著作に見る日本的イスラーム理解」『日本研究』第36集、2007：109-120。

Izutsu, Toshihiko, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran*, Keio University: Tōkyō, 1959.

—— *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies: Tōkyō, 1964.

—— *The Concepts of Belief in Islamic Theology: a Semantic Analysis of îmân and isâm*, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies: Tōkyō, 1965.

—— *Ethico-religious Concepts in the Qur'ân*, McGill University Press: Montreal, 1966.

井筒俊彦「哲学的意味論」『慶應義塾大学言語文化研究所所報』No. 6, 1967：2-3。

—— „The Philosophy of Zen“, in *Contemporary Philosophy: a survey 4*, ed. by R. Klibansky, Nuova Italia: Firenze, 1971: 500-522.

同『ロシアの人間』北洋社、1978a。

同『神秘哲学』第一部「自然神秘主義とギリシア」、第二部「神秘主義のギリシア哲学的展開」人文書院、1978b。

—— „The Field Structure of Time in Zen Buddhism“, in *Eranos Jahrbuch*, Band 47, Insel Verlag: Frankfurt am Main, 1981: 309-340 [originally held in 1978 at the 47th Eranos Conference] .

同『意識と本質』岩波書店、1983a。

同『コーランを読む』岩波書店、1983b。

—— *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。

同『叡智の台座』岩波書店、1986。

同「気づく：詩と哲学の起点」『思想』751号、1987：1-4。

同『コスモスとアンチコスモス』岩波書店、1989。

同「意味論序説」『民話の思想』佐竹昭広著、中央公論社、1990：271-247。

同『意識の形而上学』中央公論社、1993a。

同『井筒俊彦著作集 別巻』中央公論社、1993b：395f。

井筒豊子「言語フィールドとしての和歌」『文学』52巻1号、1984：44-53。

同「意識フィールドとしての和歌」『文学』52巻12号、1984：10-22。

同「自然曼荼羅：認識フィールドとしての和歌」『岩波講座東洋思想 16 日本思想 2』井筒俊彦他編、岩波書店、1989：219-261。

Izutsu, Toshihiko and Toyo, „Poetry and Philosophy in Japan“, in *Contemporary Philosophy: a survey 4*, ed. by R. Klibansky, Nuova Italia: Firenze, 1971b: 523-548.

Kamada, Shigeru, „The Place of Mullā Ṣadrā's Kitāb al-Mashā'ir in Izutsu's Philosophy“, *Intellectual Discourse*, vol. 17, No. 2, 2009: 159-172.

黒田壽郎「意味論的分析の道：井筒俊彦教授の場合」『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』第1号、1970：103-125。

同「井筒俊彦：意味論的分析の可能性」『理想』646号、1990：13-20。

牧野信也「解説」『意味の構造：コーランにおける宗教道徳概念の分析』（井筒俊彦著）新泉社、1972：385-395。

同「解説：井筒イスラーム学の全体像と『マホメット』」『マホメット』（井筒俊彦、著）講談社、1989：118-141。

- 同「井筒俊彦著作集への解説」『意味の構造：コーランにおける宗教道徳概念の分析』（『井筒俊彦著作集』第4巻、井筒俊彦、著）、中央公論社、1992：349-355。
- [1998]. „On the Originality of „Izutsu“ Oriental Philosophy“, in : Consciousness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu, edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Hideichi Matsubara, Takashi Iwami, and Akirō Matsumoto, Iwanami shoten: Tōkyō, 251-258.
- 永井晋「イマジナルの現象学」『思想』968号、2004：23-39。
- Nakamura Kōjirō, The Significance of Toshihiko Izutsu's Legacy for Comparative Religion, *Intellectual Discourse*, vol. 17, No. 2, 2009: 147-158.
- 新田義弘「知の自証性と世界の開現性：西田と井筒」『思想』968号、2004：4-22。
- Ono, Junichi, „Mullā Sadrā und die Überwindung der Prädikats-theorie Nishidas“, in *Selbstverhältnis im Weltbezug*, Teil II, Claudia Bickmann und Markus Wirtz (Hrsg.), Traugott Bautz, Nordhausen, 2011: 75-91.
- 竹下政孝「井筒俊彦のイスラーム学における業績」『イスラム世界』42号、1993：159-164。

注

- 1 濱田、2013：272。
- 2 井筒、1978b：2。同書は神秘主義体験すなわち根源体験のロゴス化が主題（15ff）。また、創造的思索の原点は「根源的ヴィジョン」と言及（井筒、1986：96）。
- 3 同、1986：117。思惟の柔軟性、柔軟心について井筒は他多数の論文で言及。
- 4 同、84。
- 5 同、1967：3。
- 6 同、1990：256。
- 7 黒田、1970：103-125。
- 8 竹下、1993：159-164。
- 9 牧野、1972：385-395。
- 10 黒田、1990：13-20 頁。
- 11 中村、2009：147-158。
- 12 池内、2007：109-120。
- 13 鎌田、2009：159-172。
- 14 小野、2011：75-91。
- 15 新田、2004：4-22。
- 16 永井、2004：23-39。
- 17 井筒、1978a：273。
- 18 同、1978b1：4。
- 19 同、1967：2。
- 20 同、1985：293。
- 21 同、1978b1：15ff。
- 22 同、1983a：58ff。
- 23 詩歌成立の先概念的水準における経験の概念化と意味化を井筒は共著で明言（1971b：525f）。
- 24 同、1987：1-4。意味フィールドは意味マンダラと置き換えられ、志向性が兆す生命の本源的运动を指す（1985：80ff）。主客成立の可能性を含みつつそれ自体はどちらでもない場を禅は「人境俱奪」という（1983a：384f）。
- 25 同一言語内の例（同、1971b: 538-541）、異言語間の例（同、1984）。
- 26 同、1971a：513ff。歌や曼荼羅から日本的哲学への展開に言及（同、1993b：395f）。
- 27 同、1971b：529ff、1989：155f。
- 28 同、1971b：526ff、1983a：34ff。
- 29 同、1986：117f。
- 30 同、106。
- 31 同前。
- 32 同、117f、1989：245f。徹底的に還元された主体性、柔軟心に意味マンダラというコスモスが現れる（1989：245f）。
- 33 同、1986：104ff、118。
- 34 同、117。
- 35 同、118。

- 36 同前。
- 37 同、96。
- 38 同、104。
- 39 比較による創造的思索場の形成、相互理解の共通言語場を語る文脈で意味フィールドとして哲学素に言及（1986：78）。
- 40 同、1983a：422ff、1983b：56ff、1985：254ff、1986：89f。
- 41 同、1983a：429。
- 42 同、1993a：69。
- 43 同前。
- 44 同前。
- 45 同前。このメカニズムについては、164ff。また、1981：97ff、1985：76ff、292ff、1989：157ff。
- 46 同、1993a：69f。
- 47 同、70。
- 48 同前。
- 49 同、1986：117f、1967：3。
- 50 同、1985：76。
- 51 同、1983a：404。
- 52 同、422。
- 53 同、425。
- 54 同、1989：197。
- 55 同、196、245f。
- 56 同、1983b：66。
- 57 同、65。
- 58 同、72。
- 59 同、103。
- 60 同、1985：254f。
- 61 同、1983a：423。
- 62 同、411 頁。
- 63 同、411f。
- 64 同、407。
- 65 同、407f。
- 66 同、408。
- 67 同、397、412f。
- 68 同、1983b：56ff。