

# 神秘主義と野生の思考

——井筒俊彦とレヴィ＝ストロース——

Le Mysticisme et la Pensée sauvage : Toshihiko IZUTSU et Claude  
LÉVI-STRAUSS

小 嶋 洋 介

## 要 旨

井筒俊彦とレヴィ＝ストロースは、同時代を生き、日本とフランスを代表する思想家であり、国際的な知名度も高い。井筒はイスラーム学という専門枠を超えて自身の構想した「東洋哲学」、その基幹である「神秘主義」の探究者、一方レヴィ＝ストロースは60年代「構造主義」の世界的なブームの立役者であり、人類学・神話学の第一人者として盛名を究めているが、その基軸は「野生の思考」（神話思考）の探索者であったと言える。このように専門領域が異なるためか、両者が出会った記録はなく、相手の思想を主題に論じた著作も、筆者の知る限り存在しない。井筒は同時代のフランス哲学・思想の動向にも強い関心を示し、レヴィ＝ストロースは日本文化を偏愛、数度来日、講演を行ない、日本の研究者達と交わり、日本に関する論考を発表している。にもかかわらず、両者の具体的な交流事例は存在しない。しかしながら、ある局面において、両者の思想は深く「照応」し合うと思われる。本論考は、このほとんど論じられることのない両思想家の接点を探る試みである。それが各自の思想研究に寄与するだけでなく、未来へ向けて新たな思索の地平を開く一助になると、考えるからである。

## キーワード

井筒俊彦、レヴィ＝ストロース、神秘主義、野生の思考、  
自然の存在学

## 序

本論考は、第一義的には、井筒俊彦（1914-1993）の初期の代表作と目さ

れている『神秘哲学』（初版1949年、新版1978年）<sup>1)</sup>に関する研究の一部に相当する。『神秘哲学』は周知のように、ギリシア哲学を「神秘主義」の観点から系統付けた著作である。中核は、ギリシア哲学の根幹に神秘主義を把持する井筒独自の解釈が占めるが、ソクラテス以前の神秘主義、イオニアの「自然学」や、さらに時代を遡りギリシア神話や宗教祭祀に関する考察が重ねられている。本論考で着目するのは、紀元前七～六世紀頃、ギリシア民衆に爆発的な狂熱を引き起こしたディオニュソス祭祀に関する部分である。ディオニュソス神の信仰が初期のギリシア哲学の誕生に関与し、神秘主義の核を形成していると把持される。ただし、それが哲学として練成されるためには、「一」なるものの問題提起、それが「ヘン・カイ・パン」（「一」ではあるが「全て」、すなわち「一即全」もしくは「一即一切」というテーゼの下に展開される必要があったのである。井筒のこの論に共鳴しつつ、続けて、人間精神の潜在性において働いている「野生状態にある思考」の問題を考察する。この意図の下に、第二義的には、二十世紀において「神話論理」を論究した代表的な思想家であるクロード・レヴィ＝ストロース（1908-2009）の思想を取り上げる。なぜレヴィ＝ストロースなのか。個人的理由として、筆者は彼の「自然哲学」に関する論考を発表しており<sup>2)</sup>、その研究の際、井筒の思想との類縁性を直覚したからである。それを明確にするためには、「野生の思考」と「哲学的思考」との関係を問う必要がある。一般に、「哲学」は合理的思考であり、近代の「科学」思想と類縁性を持つとされ、片や「野生の思考」に基づく宗教祭祀や神話は、非合理的な「野蛮人」の精神が生み出した幻惑の産物であり、迷信や幻想に捉われた「前近代的」世界観の遺物にすぎないとされる。それに対しレヴィ＝ストロースは、野蛮ならぬ「野生」の思考の「論理」性を検証する。井筒の思索も、別の角度から同様の問題にアプローチしていたと考えられる。つまり、ギリシア哲学に「合理的」思考の源泉を措定して、それ

を逸脱しているかに見える神秘主義の思想を、より劣った段階の認識と見なす考えを井筒は否定するのである。井筒にとって、神秘主義は「哲学」(=形而上学)の中核に位置し、晩年の井筒が模索した「東洋哲学」の理念に係属する根源性を懐胎すると考え得る。もとより、この小論の中で、この両巨人の思想全体を論究することは不可能である。ここでは、両者の思想の「比較」というより、「接続」を課題とし、「接点」をどこに定めるかという点に課題を集約する。第1節にて、レヴィ＝ストロースに関する井筒の発言より、論点を明確にする。第2節にて、『神秘哲学』の祖述を通じて、ソクラテス以前の「(自然)神秘主義」の思想とディオニュソス祭祀との関係を把持する。第3節にて、「野性の思考」の要点を把握する。最終節にて、井筒とレヴィ＝ストロースの接点として、「自然」＝「存在」学の観点から照示される「コトバ」の問題を提起する。

## 1. 井筒俊彦の語るレヴィ＝ストロース

井筒俊彦とレヴィ＝ストロース、(100年を生きたレヴィ＝ストロースが井筒の生涯年数を包摂している形であるが) 両者は同時代を生きた、日本とフランスを代表する思想家である。井筒はイスラーム学という専門枠を超えて、西邦ギリシアから極東日本を包摂する壮大な「東洋哲学」を構想した思想家であり、長くカナダやイランでも教授・研究活動を行ない、スイス・エラノス会議の常連でもあった国際的な思想家として知られる。一方、レヴィ＝ストロースは人類学・神話学の第一人者として盛名を究め、その方法である「構造主義」は、1958年頃より1960年代にかけて世界的なブームを巻き起こした一時代を画する思想家である。また、井筒は同時代のフランス哲学・思想の動向にも強い関心を示し、晩年、ジャック・デリダとの交友関係が知られる。片やレヴィ＝ストロースは日本文化を愛し、1977年から1988年にかけて数度来日している。その際、多くのシン

ポジウムや講演をこなし、日本の研究者や思想家達と会談しているが、井筒と出会った記録はない。彼は井筒の存在を知らない、もしくは関心を抱かなかつたのだと推測される。また、それぞれが著したテキストの中に、相手の思想への言及や論究、テキストを引用している箇所等は、筆者の知る限り存在しない。唯一、井筒がレヴィ＝ストロースをかなり早い時期に知り、一定の関心を抱いていたことを知る手がかりがある。「スーフイズムとミスティシズム」と題された、ヘルマン・ランドルトとの対談の中で、レヴィ＝ストロースに言及しているのである。ランドルトは、イスラーム神秘主義（スーフイズム）の専門家であり、井筒と専門領域が重複する。1964年井筒が所属していたモンリオールのマギル大学にランドルトが赴任してきた時より、両者は知己の仲である。さらに1969年井筒が同大学のテヘラン支部に赴いた際にも、数ヶ月遅れでランドルトが同地に赴任、二年間同僚関係にあった。その後も両者の交友関係は続き、エラノス会議に鈴木大拙の後任として井筒を推薦したのはランドルトであったと言う〔Cf.I.VIII.526〕。1983年9月11日に行なわれたこの対談の冒頭でも、20年来の友人同士であることが語られる。和気藹々とした語らいの最中に、序論的主題として提起されるのが「構造主義」であり、レヴィ＝ストロースである。何故か？両者の最初の出会の際、ランドルトが井筒に、レヴィ＝ストロースの『野生の思考』を読むよう推薦したからである〔Cf.I.VIII.257〕。井筒は、当時（恐らく1964年）を回顧して、「私にとって、それが、レヴィ＝ストロースとの最初の出会でした」と語り始める。「はじめは、何とも異様で、難解なもの」に思えたが、同時に「牽きつけてやまないような、何か奇妙な魅力」を持っていて、「たちまちその世界に引き入れられ」、井筒は「それ以来、この種の分野にはずっと関心」を持ち、「構造主義のその後の展開」も見守り、さらに「ポスト構造主義に直面することになった」、そのそもそもの由来はランドルトに負っている旨

を述べ、彼に謝辞を呈している〔Cf.I.VIII.257-258〕。井筒のレヴィ＝ストロースへの関心は、構造主義からポスト構造主義への流れを通じて継続していたことが窺える。この前提の上で、井筒はランドルトに「どういう意味で、また、どういう形で、構造主義は、貴方の御専門領域に関係してくるのか？」と問う。すなわち、神秘主義と構造主義との関係を問いかける〔Cf.I.VIII.258〕。ランドルトの返答は、イスラーム神秘主義の研究がその直接原因ではない、イスラーム学のかたわら、エスノロジー（ethnologie：人類学、民族学）の研究に従事していた所以であるというものだ。「当時、ドイツ系のアントロポロジーに、広く一般に見受けられた歴史主義的斜向性に対立するような学問的研究の方法論として」構造主義にひかれた、すなわち「特定の、或る固有文化が、何故生じたのか」、 「またどのような形に形成されていったのか」と言ったことよりも、「文化それ自体の背後にかくされているものを、直接に知りたかった」、「どんな文化にも、それをひとつの有機的統一体にまとめ上げている何か内的動因のようなものがある」、「この種の関心と、ミステイシズムに対する関心とは、或る意味で、一種のつながりを持っている」。なぜなら「ミステイシズムに関して我々の与え得る種々様々な定義のひとつとして、ミステイシズムとは内的動因を覚知することである、とすることも可能」だと述べる〔Cf.I.VIII.258-259〕。すなわち、構造主義もまた、「内的動因」の探究ではないかと直観したことを述べているのである。しかしながらランドルトは、研究を進める中で、レヴィ＝ストロースには懐疑的になっていく旨を回顧する。彼のやり方は「観察の対象として登場するありとあらゆる特定現象を、すべて、ほとんど数学的抽象性、つまり抽象的基礎要素に還元してしまう」、「あまりにも流動性を欠いた形式主義」であると批判する。彼は「自然科学の対象でもなければ文化学の対象でもない、ちょうどその中間領域にあるようなもの、を探求しつづけてきた」が、「結局、窮極的には、

彼は、文化の中にある精神的要素に対処する方法論そのものを、自然に対処するための機械的方法論と、ほとんど何ら変わりのないようなものに、還元してしまうのではなからうか」と疑義を提示する。結局、レヴィ＝ストロースの構造主義は、「還元主義に他ならない。様々な現象を、単なる現象面だけのもの、単なる水平次元だけのものとして還元的に処理してしまつて」いると結論される。このようなランドルトの発言に対し井筒は、イスラーム学に構造主義の方法論を適用することは不可能であり、無意味だと賛同する〔Cf.I.VIII.260-262〕一方で、その中に働いている問題意識を重視する。その問題意識とは、言語、さらに「記号論」に関係するものだとして、次のように語る。「それは多分、たとえば、言語を含めた、文化一般の記号学的アプローチ、あるいは、文化そのものの記号化、というようなことにも関係してくるかも知れませんが、また、構造主義が、原理的にも方法論的にも、最も的確に、文化のブルーリズム、文化の多元性を示唆し、志向しているものである、ということにも関連してくるかも知れませんが」〔I.VIII.262〕。構造主義の根源に言語の問題があり、またそれが、文化の多様性、その「比較」より顕現するものである点を、井筒は論じている。さらに、イスラーム学者（イスラモロジスト）の大部分が、文献学者であることに注意を喚起する。その観点より、以下のような考えを展開する。

勿論、コルバンその他の例外はあるものの、ほとんどの学者は、生涯、文献学の圏外に出ることはない。純然たる文献学者として、当然のことながら、レヴィ＝ストロースだとか、デリダだとか、その種のことには、一向関心も、興味もない。しかしながら、考えてみれば、文献学は一種の<sup>・</sup><sub>・</sub>テ<sup>・</sup><sub>・</sub>ク<sup>・</sup><sub>・</sub>スト<sup>・</sup><sub>・</sub>読みに他ならないわけで……イスラーム文献学では、我々は、アラビア語だのベルシャ語だの、その他様々の言葉

で書かれた古典テキストを読まなければならない。そこで当然、随伴的に起ってくる問題は、「テキスト」とは、一体、何なのか？ということ。そういった現今の問題群に、実際に対応することになれば、従来は一見無関係に思えた構造主義的動向、特に、ポスト構造主義運動がイスラーム文献学にとっても、俄然、有意味的、かつ必然的なかわりを持って来るだろう、と私は思うんです。〔I.VIII.262-263〕

以上の対談は、旧来の友人同士の気安い語らいながら、貴重な示唆を与えてくれる。次のような論点を抽出し得る。まずランドルトが、神秘主義とレヴィ＝ストロースの思想との間に接点を、やがて構造主義を科学的還元主義として切り捨てるに至るが、一度は「直覚」したこと、一方井筒は、レヴィ＝ストロースの方法、認識の根本に「読み」の問題、「テキスト」とは何かという問いが潜在していることを指摘、すなわち「言葉」もしくは「コトバ」への問いが、その接点に存在していることを示唆していることである。本論考は、これらの論点の解釈に向けて歩を進める。

## 2. 自然神秘主義

前節で挙げた神秘主義と構造主義、ひいては井筒の思想とレヴィ＝ストロースの思想との接合点を考察するために、本節では、井筒の「神秘主義」探究の原点と言える、初期の代表作『神秘哲学』を論究する。しかしながら、その中枢を占める論考ではなく、「哲学」として明瞭な姿を現わす以前の、「自然神秘主義」として井筒が総括するギリシア哲学の古層に関する部分に着目する。そこに、「野生の思考」を体現する神話や宗教祭祀と哲学との関係が、討究されていると考えられるからである。もちろん、この著作の中核は、プラトン、アリストテレス、プロティノスというギリシア哲学史上に輝く三大哲学者の思索を貫く中心軸を神秘主義に把持

し、その意味を徹抉する論にある。最終的にプロティノスによって統合されるダイナミックな思想運動を、歴史的時間軸に即して把握しているのである。プロティノスの哲学は、ギリシア神秘哲学の頂点であると同時に終結でもあると見なされるが、彼がギリシアの神秘哲学の運動を包摂することを意味する。ただし、その射程は、先哲プラトンとアリストテレスを統合することに留まらない。プラトン以前、すなわちソクラテス以前の哲学・思想を含めて把持されているのである。

この書で、井筒が一貫して強調するのは、最初に「体験」ありき、という点である。もっとも「神秘」体験と呼ぶべきものの「直観」であり、我々の日常生活における様々な出来事の経験次元を指しているわけではない。ソクラテス以前の神秘主義を論じる際にも、「体験」から始まる。それが不思議な「音声」として到来するものとして表現されているのである。井筒は記す。「悠邈<sup>ゆうぱく</sup>たる過去幾千年の時の彼方から、四周の雑音を高らかに押しつつある巨大なものの声がこの胸に通って来る」。ただし「殷々<sup>いんいん</sup>と耳を聳せんばかりに響き寄せるこの不思議な音声」は、多くの人々の心を捉えることなく流れ去ってしまうものだ。ところが、「この怖るべき音声を己が胸中の絃ひと筋に受けて、これに相応え相和しつつ、鳴響する魂もある」〔Cf.I.II.29〕。多くの人が聞き流してしまうが、「この怖るべき音声」に「鳴響する魂」、すなわちその「体験」を自覚する者もいる。その一人が井筒である。「私は十数年前はじめて識った激しい心の鼓動を今ふたたびここに繰り返しつつ、この宇宙の音声の<sup>こわく</sup>蠱惑に充ちた恐怖について語りたい。かつてディールスの蒐集したソクラテス以前断片集を通読した最初の日から、まだ何事ともさだかには識別し難いままに、そこに<sup>たちこ</sup>立罩める妖気のごときものが私の心を固く呪縛した。私は本書に於いて、この妖気の本体を究明し、その淵源を最後まで辿ってみたいと思う」〔I.II.29-30〕。最初に井筒を捉えたのは、ギリシア最初期の哲学者達の論



理（ロゴス）ではなく、「宇宙的音声の蠱惑に充ちた恐怖」であり、「妖気」である。この「妖気の本体を究明」という、ある意味、極めて個人的な体験の探究として、この書が記される旨を表明している。哲学書としては、異例の前提と感じられる。しかしながら、一見、井筒の個人的なものにすぎないと思われる体験、いわば「実存」的とも呼ぶべき体験が、実は、神秘主義に通底する「体験」であると把持すること、そこにこの書の勘所が存在する。その「宇宙的体験」の直観が元初であり、「ロゴス」はその後に続くものである。

ソクラテス以前期の哲人達の断片的言句に言い知れぬ靈気が揺曳し、そこから巨大なる音響が迸出して来るように思われるのは、彼らの思想の根柢に一種独特な体験のなまなましい生命が伏在しているからである。すべての根源に一つの宇宙的体験があって、その体験の虚空のような形而上の源底からあらゆるものが生み出されて来るのである。彼らの哲学はこの根源体験をロゴス的に把握し、ロゴス化しようとする西欧精神史上最初の試みであった。彼らについては「はじめに思想があった」のではなくて、「はじめに直観があった」のである。あらゆることのはじめに有無をいわさぬ絶対的体験があったのである。[I.II.30]

この「絶対的体験」、「根源体験」に、井筒は「西洋神秘思想史の伝統」に従い、「自然神秘主義」(Naturmystik)を把持するのである。ここで記される「自然」とは、人間主体に対置される客体物ではない。

自然神秘主義的体験とは、有限相対な存在者としての人間の体験ではなく、自然が体験するのである。自然が主体なのである。[…] ここで

は自然は一つの形容詞ではなく、主語であり、絶対的超越的主格である。それは宇宙万有に躍動しつつある絶対生命を直ちに「我」そのものの内的生命として自覚する超越的生命の主体、宇宙的自覚の超越的主体としての自然を意味する。〔I.II.30-31〕

自然は、宇宙のあらゆる存在に働く超越的生命の主体である。宇宙全体を生きたものとして捉える、有機的世界観がここに存する。端的に、それは「アニミズム」の一種である。しかしながら、この「自然」を概念的に理解するのではなく、「直観」する必要がある。自然という「場」を、「我」（自己）として生きなければならない。ソクラテス以前の哲学＝自然学とは、この宇宙的生命としての自然に、自ら没入することを要請するものだ。その自然の「場」に立ってこそ、思想という「ロゴス」の営みも見通すことが可能となるのである。

ミレトスのタレスに始まるソクラテス以前期の哲学・自然学を、生命のない屍としてではなく、生氣横溢する姿において捉えるためには、人は先ず自ら進んでこの潑刺たる生命の流れの中に躍入し、言説を絶する自然体験の端的を直証しなければならない。自らも彼らと同じ直観をもって宇宙の幽邃な秘儀<sup>ゆうすい</sup>に徹入し、彼らと同じ体験によって霊覚の境涯に転身しなければならぬ。こうしてはじめて人は言説以前のものが、いわばおぼつかない足取りで一歩一歩言説<sup>ロゴス</sup>の世界に入って来る微妙な過程をあますところなく観ることができるであろう。〔I.II.31〕

ソクラテス以前期の「自然学」を認識するためには、その自然の「神秘」を体験するしかない。それは「言説を絶する」体験である故、直証し

なければならない。主体的な直観である。井筒は、それが「主観的」把握であることを否定しない。「もし客観的であることが一般に学的認識の根本条件であるならば、このような主観的叙述は学ではあり得ないかも知れぬ」〔I.II.31〕とまで、言い切る。しかしながら、神秘主義を把持しようとするならば、「徹底的に主観的であることこそ、かえって真に客観的である」、なぜなら「神秘主義的体験を外面から観察してこれを客観的に捕捉しようとするとき、すでに神秘主義の生命はいずこへか消逸して、そこにはもはや死した形骸のほか何物も見出されないからである」〔I.II.31-32〕。

タレスに始まるイオニアの哲人達の下で、この「自然神秘主義」の思想が確立していく背景に、ホメロスの叙事詩で顕彰されたオリュンポスの神々に対する疑念、ギリシアの国民的宗教を形成していた「明朗で無邪気なホメロスの神々に」対する「理性的批判の目」が存する。イオニアの地は植民地であり、ギリシアの「周縁」に位置するが故に、アテネを中心とする国民的宗教に、「外部」からの目を向けることができたのも一因と考えられるが、批判の要点は、神々の「擬人的性格」にある。ホメロスは神々の全智全能を強調するが、実際は「神々は肉体的にも精神的にもけっして完全無欠の存在ではない」。神々の王、ゼウスであっても、形態的にも感覚的にも人間とほとんど同様に、「飲食、睡眠、休養」、そして「太陽の光」を必要とする。愛憎の情熱、放恣な性欲に駆られ、「官能の享楽」に溺れる存在でもある。人間と異なるのは、「不老不死」の一事だけである。人間に比して神々は、よりスケールの大きな感情や行動を示すのだが、両者の間には「程度」の差異があるのみで、本質的差異はないとも言える〔Cf.I.II.71-72〕。この放埒な神々を超えて、世界を支配するものとして「定め」の存在が自覚される。オリュンポスの神々の「意思行使をいちじるしく障礙し、その機能を徹底的に制限するもの」、これが「定め」と<sup>アイサ</sup>

称する「超神超人的宇宙力」である。定めとは、後世の用語では「運命」や「宿命」に相当する。「何者の力をもってしても絶対に動かし変更すべからざる宇宙万物の固定道」を意味する〔Cf.I.II.73〕。ゼウスにしても、この宇宙的定め（運命、宿命）に背くことは不可能であり、それは神々の上位にあって、超越した「何ものか」である〔Cf.I.II.73〕。すると、オリュンポスの神話には、ある階層性の存在することが了解される。人間存在の上位に神々、さらにその上位に「定め」。人間は、「不死なる存在」すなわち「神」になろうなどと言う野望を抱いてはならない。その分に甘んじて、生まれてはやがて死んでいく、つかの間の存在であること、これは人間に与えられた「定め」であり、それがギリシアの抒情詩や悲歌が生み出された土壌にもなっている。この定めに基づく世界＝宇宙は、人間の意志では如何ともし難い絶対性を持つ。その運命の力を前にして、人間はあまりに無力、非力である。人生は「無常」である。同時に、不死なる神にしても定めという法を乗り越えることは不可能である。定めは、人間にも神々にも介入不可能な「超越性」を有している。イオニアの哲人達は、オリュンポス神を信仰する国民的宗教を強く糾弾したが、倫理的に彼らが真に卓越した神々の位格を有さないだけでなく、存在論的にも、神に相応しい真の超越性を有していないことが、その理由なのだ。「国民宗教の擬人神は実は神ではなく、ただの人間、それも多くの場合、悪質の人間を形だけ巨人に引伸ばしたものにすぎない」〔Cf.I.II.77-78〕。定めこそ、真に絶対的な存在（神）の位格がある。この絶対存在の自覚が、宗教＝哲学的に深化されるには、そこに神秘「体験」が接続される必要があると井筒は説く。イオニアの哲人達は「宗教」自体を否定したのではない。合理的思考に基づいて神々の欺瞞を批判したが、同時に宗教的に深い体験を「直観」していたが故に、定め位の相を再把握し得たのである。神秘主義の体験が齎したのは、絶対存在の位相に、宇宙的生命である「自然」を看取す

ることである。汎生命的世界観であるが、その時、自然が「定め」のような絶対的な「超越」ではなく、同時に「我」であること、「自己」の変革であることを直観する必要がある。そこに、ディオニュソスの神が「到来」する契機があったのだと考えられる。

イオニアにおいて「自然学」としての哲学が開花する前に、紀元前七世紀から六世紀にかけて、ディオニュソス信仰が隆盛の絶頂を極める。「つかの間の存在」にすぎない人間存在の自覚の深化から生じた、無常、憂愁に充ちたギリシア精神の不安な隙間に吹き込んだのがこの信仰であり、「密儀宗教」の一つの顕現であると考えられる〔Cf.II.125〕。それは、生を謳歌する「明るい」オリュンポスの神々に比し、暗い「狂乱」を惹起するものであった。井筒は、詩的表現でその「狂乱」を描出する。「ディオニュソス！人々この恐るべき神の名を喚べば、森林の樹々はざわめき、深山は妖しい法悦にうち震う。秘妙な忘我の風が全地を覆い、人も野獣も木も草も、あらゆるものは陰惨な陶酔の暗夜に没入し、野性の情熱が凄じく荒れ狂う。全ては流動、全ては激熱、全ては狂騰、全ては灼熱の歓喜。この放恣な野性の沸騰は、かの彫塑的ヘラス精神にたいして、[…] 外来的異国的要素であった。しかしながらこの純異国的信仰がひとたび襲来すると、それはあたるべからざる急勢をもってギリシア全土を北から南へ席捲し、伝襲的国家宗教の反抗を粉碎しつつ、駭々としてギリシア精神内に浸透し、内面からこれを完全に変貌させることによってついにギリシア精神の本質的要素と化するまでは止まなかったのである」〔I.II.124〕。

ディオニュソスとは、いかなる神か。ゼウスを父とし、テーバイの王カドモスの娘、人であるセメレを母とする。ゼウスの妻ヘラとの確執から、胎児を宿したまま死去したセメレの胎内より、ゼウスは六カ月の児を取り出し、自身の太腿を切ってその中に縫い込む。月満ちて赤子は誕生するが、この生誕の由来故、彼はディオニュソス（二度生れた神）と呼ばれる

に至る。ブドウの木の栽培とワインの醸造法を人間に伝えたことで有名だが、その特色は、旅する神、その「漂泊」性と狂乱を齎す「伝染」性にあると考えられる。ここでは、その面の討究は置いておき、井筒の理路に従い祖述する。注視すべきは、ギリシアにとって、異国から「到来」する神、「北の国トラキアの異神」であると一般的に見なされていること、同時に、「自然の生命」を体現する「大地神」の姿が認められることである。この神は「大自然の循環的生命を象徴」、「あたかも蕭条たる冬枯の草木が、やがてめぐり来る春の麗光とともにふたたび芽をふき花を咲かせるごとく、この神は死して地下に隠れ、また蘇生して地上に還って来る」神である〔Cf.II.132〕。井筒は、ホメロス神話には貴族階級の世界が反映されており、それに比し、この神が民衆生活、農民の宗教生活に、太古の昔から、密接にからみついていた可能性を指摘する。有名なディオニュソス祭祀たる「花まつり」<sup>アンテステリア</sup>やクレタ島のディオニュソス崇拜が、歴史的古層に由来する等、無数の歴史的事実から、「ディオニュソス宗教がトラキアからギリシアに襲来した異国信仰ではなくて、トラキアにもギリシアにも共通なある先史的基底に所属するものである」と洞察される。簡略化して言えば、ディオニュソス宗教は「ギリシア文化出現以前の遼遠の過去に於いて、おそらくアジアに発生した一大宗教潮流がギリシアを通過して各処にバッコス（ディオニュソス）神と、フリュギアの大地母神セメレとの崇拜を残したもの」と考え得る〔Cf.II.133〕。つまり、ディオニュソスは、ギリシア文明の古層に内在する大地＝自然信仰に由来する神と見なすことができる。そもそも、密儀宗教（ミュステリオン）とは、本来、「五穀豊穰祈念の農業祭祀」であり、その起源は先史時代に遡るとされる。「この農民祭祀の主宰神は、大地の生産力と、地から生れる穀物を象徴する地母神<sup>デメテル</sup>であり、後に草木花実の四季循環生命を体現する処女神<sup>コレーネ</sup>（すなわちペルセフォネー）が第二の主神」として加えられる。この地母神＝自然神を祭る農事祭

儀が、新たに精神的意義を賦与されて「彼岸宗教」に変貌して行く。「ひとたび死枯した草木が、めぐり来る春とともに蘇生して繁茂し、花を咲かせ実を結んでまた死滅する、生から死へ、死から生へ」といった「植物的生命循環の奇蹟」が、「人間的生命の不滅循環の希望」へと変換されるのである。この「彼岸宗教」への転換を経るに従い、ディオニュソス神は「彼岸性の象徴」として、ギリシア世界に迎えられたものと考えられる。故に、ギリシア各処の密儀宗教において、地母神と並んでディオニュソスが祀られる。また、ギリシア最大の密儀宗教エレウシス秘儀において、「ディオニュソスが新参神であるにもかかわらず、地母神、処女神とならんで信徒の圧倒的帰依尊信を受けた」のである〔Cf.I.II.172-174〕。すると、ディオニュソスとは、ギリシアにとって若い異邦の神どころか、オリュポスの神々よりも古い根を持つ神だと考えられる。この観点が重要なのは、ディオニュソスが、超歴史的な存在、ギリシア精神に潜む「原型」の一つであると想定されるからだ。この原型に照らせば、「擬人的な」神々への信仰は、より新興の宗教形態にすぎないと言える。ホメロスの神々に対しては、合理的見地から批判を加えたイオニアの哲人達だが、ディオニュソスの方は、むしろ彼らの「自然神秘主義」に密接する神であったことが窺える。すなわち、「宇宙的生命」としての「自然」を体現する神である。

ディオニュソス神の到来は、「狂乱」の「伝染」として人々に顕現する。それは「狂燥の限りを尽したものであり、その野性の憑気は想像するだに戦慄を禁じ得ない光景であった」と井筒は記す。「蕭索たる深夜、あやめもわかぬ漆黒の闇の中を、手に手に炎々と燃えさかる炬火をふりかざした女達が、髪をおどろに振りみだし、狂乱の姿ものすごく、異様な叫声を発しながら騒擾の音楽に合わせ、嵐のごとく舞いくるう」、その狂乱の果て、「信徒の狂乱陶酔はいよいよ激しく、いよいよ凄じく、その熱情の奔流は

あらゆるものを異常な緊張の渦中に熔融させなければやまず」, 「この興奮の極、彼らは神に捧げられた犠牲の聖獣めがけて一せいに跳りかかり、生きながらその四肢を引き裂き引きちぎり、鮮血したたる生肉を啖う」、この「忘我荒乱の極限」において、「信徒らは人でありながら人であることをやめ、「自分自身の外に出て」(エクスタシス) 神のうちに還滅するのである」。井筒の筆は、自身がこの祭儀に参加しているかのような熱気を孕んでいるが、重要なのは、信徒が陥る状態が「神憑」(エントゥーシアスモスあるいはエントゥーシアシス)〔後段では「神充」エントゥーシアスモスと記される〕の状態であると説明されていることだ。人と神の合一である〔Cf. I.II.135-136〕。

狂乱の信徒達が聖獣の生肉を啖い、その血を啜るとき、彼らは神そのものの肉を啖い血を飲むのである。神に捧げられた聖獣は神自身と区別されない。エレア地方のディオニュソス祭祀に於いては、後世まで信徒は神に喚びかけるに「牡牛」という名を用い […], ラコニアでは神は「仔山羊」であった […]。すなわち、この生肉啖食の典儀を通して神と犠牲獣と人間とは完全に融合帰一するのである。犠牲獣の鮮血滴る生肉を吞下することによって、人はそのまま聖獣と化し、聖獣となることによって神と合一する。限りを知らぬ狂燥乱舞の恍惚のうちに、神・人・獣は各々その個性の辺際を超絶して差別を失い、全ては一となり、一が全てとなるのである。〔I.II.136〕

ディオニュソスの祭儀は、「極度の感情的興奮と集団的幻覚に基づく一種のシャマニズム」である。ただ、この密議宗教は「そのままでは神と人間との人格的合一として信徒の個人的救済を保証する人格的宗教でもなく、また墓の彼方に於ける靈魂の不死と浄福とを約束する彼岸的宗教でも



ない」。脱自陶醉を通して、信徒の魂は、生きながらにしてバックス（ディオニュソス）になるのだが、「そこに実現される冥合は集団的合一であって、真に個人的人格的合一ではない」。そこに「個人的救済と靈魂不滅」の保証が付与されるにあたっては、ディオニュソス神話の「哲学」に向けてのさらなる展開が必要となるのだが〔Cf.II.137-138〕、ここでその詳細を討究する必要はないであろう。留意すべきは、ディオニュソスの祭儀に表出する「脱自陶醉」の体験が、神秘主義の「体験」と通底し、この神話・宗教の基層の上に、ギリシアの自然神秘主義の哲学が打ち立てられるに至る。すなわち「靈魂不滅」の「信仰」が、さらに「靈魂不滅」の「学説」（哲学）へと向かうのだが、要点は、ディオニュソス祭祀における「神憑」が、ギリシアの「神秘哲学」の根源を形成している点にある。ディオニュソス祭祀の「未開野蛮な祭礼」における「集団的興奮の極致」における「神との合一」、全てが一となる「全一」体験が、靈魂の「彼岸的」な「全一」体験へと昇華されることにより、イオニア人の首都ミレトスにおいて「自然学」が誕生する。すなわち、集団的陶酔下における「あらゆる個的限界を脱出」して「忘我のうちに渾然として全てが一となるという」「全一」体験を、瞬時に「超越的宇宙体験にまで飛躍翻転」させ、その「集団的全一感」を「宇宙的全一感」として把持、狂酔に於ける「時間意識の喪失」を「永遠の今」の超時間性として捉え、「蘇生転生させる体験」へと転化させるのである。その時、ディオニュソス神崇拜の「野蛮な祭礼に妖しい呪気を与えていた発作的官能性の戦慄は断除されて、原初の渾沌と暗黒とは全存在を光被する燦爛たる靈性の光明と化する」に至る。それが「自然神秘主義」として自覚される〔Cf.II.168〕。

自然神秘主義的体験とは、尽天地に遍満する生命の流動を直下に自己の生命として感得し、自己の心臓の鼓動をそのまま宇宙的生命の脈

搏として直証する超越的全体生命の体験であり、この宇宙的生命統一に於いて、人も事物も自然も全てが根源的「一」に消融する「全即一」の超意識的意識である。[I.II.168]

後年、西洋哲学史において、「全即一」の問題は「存在」論として展開するが、ミレトス学派においては、「存在」(エオン)とは「自然」(フュシス)のことである。この「自然」概念は、「上は絶対的超越的究意者から下は物質的世界におよぶすべてを包摂するところの位層的類比概念」である[Cf.I.II.185]。故に、ミレトスの最初の哲学者と目されているタレスが、「全ては水である」と論じるが、「その全てとは、彼の主体的体験に於いては、質的世界の全ての存在物という意味ではなく、むしろ万有の散乱がただ一処に止息し、ありとあらゆる個別的存在者の差別が杳然と湮滅したところに顕現する絶対的生命統一としての全てなのである。このような超越的全一者が、そのまま巨大な靈魂であり、そのまま脈々と生きているのである」。ここにタレスが説いたとされる「宇宙靈魂」のテーゼが存する[Cf.I.II.193]。この靈魂的「根源」(アルケー)としての「水」は、タレスが「体験」的に把握したもの、すなわち「言栓不及の超越的実体としての自然であって、元来言語に表現することのできない形而上的窮極者を強いて質的自然物の一をもって形象化したにすぎない」[I.II.190]。故に、タレスの後継者達は、「水」を離れ、アナクシメネスは物質的領域から「空気」を提起、アナクシマンドロスは物質的領域を超脱した「無限者」(ト・アペイロン)としてそれを把持する。ヘラクレイトスは「火」、クセノファネスは「アルケーは唯一にして一切なる存在者」=「唯一なる神」と呼び、エレア派のパルメニデスに至って「存在」として提示される[Cf.I.II.190]。個々の「体験」、表象は相違しても、その根本認識、「構造」は通底している。「一即全」、もしくは「一即一切」と訳される「ヘン・カ

イ・パン」である。重要なのは、イオニアにおいて哲学的に把持された「神」は、「全一」であることだ。すなわち「全」と一義的に対峙拮抗する純形而上的「一」ではなくて、「一」と「全」とが超越・被超越の絶対対立関係にありながら矛盾的一致に於いて相合する「一・即・全」〔Cf. I.II.254〕である。井筒は、「一・即・全」が「一」と「全」との「矛盾的一致」であって、「一義的平面的同一性」ではないことを強調する。つまり、「一」もしくは「一者」を絶対的実在と捉え、「全」すなわち現象的個として現出する「多」、個の「一切」を幻覚や虚妄と見なすわけではない。両者の合一は、「自然神秘主義的体験」の事実として把持されなければならない〔Cf. I.II.254〕。ディオニュソス神によって齋されたシャマン的忘我の体験が、「宇宙の靈魂」と相合する「脱自」（エクスタシス）の体験として練成されるのである。

古代ギリシアの自然神秘主義は、ディオニュソス神がヘラスの民に教えた「脱自」<sup>エクスタシス</sup>及び「神充」<sup>エントゥシアスモス</sup>の体験に基づく一つの特異な宇宙的靈覚の現成である。エクスタシス *ekstasis* とは文字通り「外に立ち出ること」、すなわち通常の状態に於いては肉体と固く結合し、いわば肉体の内部に幽閉され、物質性の原理に緊縛されて、本来の靈性を忘逸している靈魂が、一時的に肉体を離脱し、感性的事物の塵雑を絶した純靈的虚空に踏み入り […] 豁然として己れの靈性に覚醒することを意味する。このように感性的生成界の一切を離却し、質量性の纏縛を一挙に截断して「外に出た」靈魂は、もはや普通の人間的自我ではあり得ない。人間的自我が自性を越え、もはやどのような意味においても自我と名付けられぬ絶対的他者の境位に棄揚されることがエクスタシスの端的である。言い換えれば、エクスタシスとは人間的自我が我性に死に切ること、自我が完全に無化されること、自我が一埃も残

さず湮滅することを意味する。しかし意識の主体としての自我があま  
すところなく湮滅し去れば、その意識の内容として今まで自我の対象  
をなしていた感性的世界も、またおのずから掃蕩されて影も残さぬこ  
とは当然であろう。かくて、エクスタシスに於いて、人間の自然的相  
対意識は完全に消融し、内外ともに一切の差別対立を絶して蹤跡な  
く、ただ渾然として言慮の及ばぬ沈黙の秘境が現証されるのである。  
この自我意識消滅の肯定的積極的側面をエントゥシアスモス  
enthousiasmos「神充」（神に充たされ、神に充滿すること）という。  
〔I.II.255-256〕

以上、井筒の論旨は、ギリシア哲学を貫く「神秘主義」の根底に、「自  
然」=「存在」認識があり、自己と神が合一する「全一」の観点より、それ  
が宗教=哲学の理論的基胎でもあることを論証している。その神秘主義に  
は一貫して神秘体験が「核」になっている。それは思想に先立つ、つまり  
「言語」以前の直観的認識である。この非一言語的体験を重視する井筒の  
思想の根底には、彼の父より強制された独自の内観法の修業体験が基にな  
っていることを、評論家の若松英輔は指摘する<sup>3)</sup>。この点に関し、筆者は  
別の論考で取り上げているので<sup>4)</sup>、ここでは詳述しないが、『神秘哲学』  
第二部冒頭の序文によると、それは禪の修業に触発されたものであり、井  
筒自身の文言に従えば「東洋的無」に通じるものである。「不立文字」を  
テーゼとする禪においては、「体験」を言語化することが徹底的に禁じら  
れている。それに対し、ギリシア哲学は、神秘主義の体験を言葉で理論化  
する、ロゴスに「うつす」（移す=映す）のである。そこに井筒は感銘を受  
けている。問題は、この神秘体験が万人にとって容易に遂行できるもの  
ではないことだ。井筒の修行もかなり特異なものである〔Cf.I.II.234-236〕。  
結局、「わかる者にはわかる」という秘匿性、ある種のエリート主義がな

いわけではない。ただし井筒の論が独自性を持つのは、ギリシアの地にイオニアの哲人のような天才達が登場する地盤に、ディオニュソス祭祀という、一般民衆を巻き込んだ「狂乱」が介在していることを論じている点である。必ずしも天才とは言えない人々、一般民衆を捉えた、神と人との合一、犠牲獣＝聖獣（牡牛や仔山羊）と「我」とが一体化する体験、「脱自」＝「神充」の体験である。言慮を絶した体験であるが、このような体験が生じる根底には、必ずしも哲学的に高度な理論に集約されるわけではない、民衆の精神、「心」を突き動かした、より一般的な何らかの理路が働いているのではないかと推量することができる。「哲学」が出現する以前、例えば祭祀や神話を生み出していく民衆の心に、独自の「論理」の働きがないかと問題提起した時、「野生の思考」の主題が浮上する。

### 3. 野生の思考

レヴィ＝ストロースの思想にアプローチする方途は種々あるが、ここでは第1節において紹介した井筒の会話中、唯一言及されていたレヴィ＝ストロースの著作『野生の思考』（1962年）<sup>5)</sup>を紐解く。レヴィ＝ストロースの生涯を振り返った際、その後、全四巻にわたる『神話論理』（1964-71）が展開されることを鑑みれば、いまだ序論的位置にあると言えるかもしれない著作だが、構造主義ブームの引き金ともなった重要な論考である。その主題である「野生の思考」、具体的には宗教祭祀、神話や呪術の思考が相当するのだが、一般に文明度において未開な民族における、非一論理的な思考と見なされていたものである。例えばコントにとっては、「歴史の一時期——フェティシズムと多神教の時代」のものとして見なされる。それを否定してレヴィ＝ストロースは、野生の思考とは、「野蛮人の思考でもなければ未開人類もしくは原始人類の思考でもない。効率を昂めるために栽培種化された思考とは異なる、野生状態の思考である」と定義する。「裁

培種化された思考」すなわち「栽培思考」とは、端的に言えば「科学的思考」のことである。ただ、この用語を通じて、文化と自然との相関関係が具体的にイメージされる。今日、我々が食する野菜、果実、穀物等の多くの植物が、野生種から改良を加えられて、育成方法、収穫量、食味等が、人の手を経て、その本来自然の姿とは異なるものに改変されたものであることは、周知のことである。栽培思考は、科学技術の力で「擬似自然」物とその環境を作り出すことである。人間は自分達が生存する「環境」を、人為的に「社会」として構築したように、それは人間以外の生物にもその人工的条件を適用して、本来の自然環境を変革させるシステムである。「家畜」とはその典型的な動物であり、人間がそこより、肉や卵、乳等を得るには効率が良い。しかし、生物本来の「自然」環境から切り離された厩舎という人工的建造物の中に保護され、栄養分を効率よく配分された人工飼料を与えられるという人為（文化）的環境内で生を送るのである。民族誌の情報（およびそこから得られる感覚）を欠くコントが、「野生の思考を栽培思考に先立つ精神活動様式として回顧的な形にとらえたのは当然」と、レヴィ＝ストロースはコメントを付すが、コントの見解は大多数の人々の抱く見方であろう。しかし、ここで重要なのは、野生の思考と栽培思考（科学思考）の「両者が共存し、相互に貫入しうるものであること」を認識することである〔Cf.PS.792.訳262〕。

それはちょうど、野生の動植物と、それを変形して栽培植物や家畜にしたものが、（少くとも理論上は）共存し交配されうるのと同じである。もっとも、栽培植物や家畜の存在は——それらの発達自体および発達に必要な一般条件そのもののために——野生種を絶滅させるおそれがあるけれども。しかしながら、それを是とするか否とするかは別として、野生の動植物と同じく、現在なお野生の思考が比較的良好に保

護されている領域がある。芸術の場合がそれであって、われわれの文明はそれに対し、国立公園なみの待遇を与えているが、このように人工的な方式には、当然それに伴う利益と不都合とがある。また、社会生活の中にも、まだ開拓が進んでいなくて、とりわけてこれによくあてはまる領域がたくさんある。そこには、無関心のために、もしくは無力のために、また多くの場合はわれわれにわからぬ理由のゆえに、野生の思考が依然として繁茂している。〔PS.792. 訳 262-263〕

コントの思想が一種の「歴史主義」であることを捉えれば、それとは異なる認識を提起するレヴィ＝ストロースの論点が理解できよう。つまり、歴史的過程を経て、「野蛮」(=自然)状態にあった人類が、次第に高度な「文化」(理性や合理的思考、科学)を持つに至ると言った、歴史=時間的「進化」もしくは「進歩」を論じているわけではない。あえて言うならば「通時的」観点ではなく、「共時的」観点に立って、「いま・ここ」における「自然」の極と「文化」の極との相関関係、両極の「あいだ」を問題としているのである。注意すべきは、野生の思考が即「自然」の極に位置するわけではない。人間の思考である点では、それは「文化」の範疇であるとも言えるが、むしろ自然と文化の両極の「照応」を体現する思考であると言うべきであろう。それに対し、栽培思考(科学思考)は、「野生種を絶滅させるおそれがある」と記されているように、文化と自然の「あいだ」にある回路を切断する傾向を有するものであると理解できよう。重要なのは、(自然と文化の)「あいだ」つまりハイブリッド(異種混交)の状態を「現実」として、人間は生きていることを自覚することである。その観点に立ってこそ、栽培植物や家畜とは、(技術=文化の産物でありながら)それが自然の「変形」=「変換」(transformation)であること、「あいだ」の存在であることを具体的に看取し得るのである。そして「芸術」は、変形=変

換に基づく野生の思考に垂線を降ろす、特別な領域であることが指摘されている。この「変換」とは、『親族の基本構造』（1949年）以来、レヴィ＝ストロースの認識や方法の根本的視座であり、「構造」概念と密接している。構造概念の説明に関しては、後年1977年、京都における「構造主義再考」と題された講演の中の解説がよく引証される。「構造主義とは、哲学を自称するものでなく、なんらかの主義を自称するものでも」なく、「ひとつの認識論的態度である」として、「構造」に関し、次のように定義される。構造は「要素と要素間の関係からなる全体であって、この関係は、一連の変形過程を通じて不変の特性を保持する」<sup>6)</sup>。ある対象の中から構成要素を抽出、その変形＝変換の具体的な表象の分析を通じて、その「不変の特性」、原型構造を析出していく方法認識こそ、レヴィ＝ストロースが「構造主義」の名の下に示そうとした認識態度である。野生の思考が生きたものとして、具体典型的に働いている領域として、レヴィ＝ストロースが主な分析対象とするのは「神話」である。やはり1977年、東京で行なわれた「神話とは何か」と題された講演において、レヴィ＝ストロースは「神話とは […]、動物と人間とがまだ互いに切り離されておらず、それぞれが宇宙に占める領域がまだはっきり区別されていなかった、非常に古い時代におこったことの物語」であるが、「同時にこの太古の出来事は、いろいろの事物がどのようにしてできたか、現在どうなっているか、将来どのような形で残るかということを説明」する。「ゆえに神話の第一の性格はこの「時間統合機能」であると述べる。つまり、「古い時代」とは、実際には歴史的「過去」を意味しているのではなく、「いま・ここ」に起きている精神の「古層」のようなものと考えらるべきであろう。第二の性格は「複数コードまたは多重コードの使用」と定義される。「神話が問題とするのは、けっして特定の一現象を説明すること」ではなく、「神話の全体が要約されるような一つの筋を用い、ただ一つの説明によって、宇



宙のさまざまな次元において事物がなぜ現在の姿であるか」を説き、「同時に、異なる種類、異なる型の次元の間に奥深い秘かな類似が存在し、ある次元が他の次元と照応するのはなぜかをも説明する」ものだと解説している<sup>7)</sup>。神話では、動物と人間が切り離されていない、つまり動物が人間になり人間が動物になるといった相互変換が可能な二項として両者は立てられる。人間が動物に対し絶対的な支配者の立場に立つことはない。両者の位相は「対称」関係にある。動物と人間という二項は、「自然」と「文化」の具体的関係を示す。神話は、「二項対立」を基軸とする。生と死、火と水、光と闇など。しかしながら、その二項は永遠に切断されたままであるわけではなく、両者は接合されたり、位相が逆転されたりする。言い換えると、「差異＝関係」の線が出現し、その複数の線の交換・交錯を基軸に物語が展開する。神話とは、端的に言って「差異＝関係」の変換体系として存在する。ただし、唯一の基点となる絶対神話が存在するわけではない。だが、ある複数の神話間の変換を推進させる要素はある。それは体系的なメカニズムを有している。それが「構造」である。すなわち構造とは複数の神話の間、変換の「差異＝関係」に働くものである。それは神話以外の領域、(未開民族の)婚姻構造や祭祀、宗教システムにおいても、それらが自然と文化の「あいだ」の「変換」としての全体構造として存在しているという観点は変わらない。『野生の思考』では、トーテミズム、すなわちトーテム崇拝が主として取り上げられている。トーテムとは、ある動物や植物、あるいはその種を、氏族や個人の祖先や守護者として祭祀するという、南北インディアン他、多くの未開民族に見られる信仰形態のことである。レヴィ＝ストロースの分析全体を、この小論にて概説することは不可能であるが、本論考のテーマに即して重要な示唆を含む部分に関して、以下に引用する。それは、オセージ族の「トーテム」に関する論究の一部である。レヴィ＝ストロースは、オセージ族の儀礼が多層的分解と再

構成を繰り返しつつ、際限なく進展を続けて行く実例を示しつつ、トーテムが「実体」的世界観ではないことを明かす。ここでレヴィ＝ストロースは、オマハ族の首長の息子でもあるラフレッシュ (La Flesche) が集めたオセージ族の儀礼に関する資料、本論考では参照指示は省略するが、そのテキストの読みから、独自の見解を編み出している。

氏族はそれぞれ「生命のシンボル」としてトーテムもしくは神をもち、その名を氏族の名として使っている。たとえばピューマ、黒熊、アメリカイヌワシ、若い鹿、など。各氏族はこうして、弁別的差異によって他と区別をつけて規定されるのである。ところが、典礼文によれば、区別のための種の選択は、あらゆる種に共通と想定された不変的性質の体系に基づいている。たとえばピューマが述べるつぎの文句と同じことを、どの動物も自分について言うのである。

わが足の先を見よ。そは黒色なり。

われは、おのが足先をば炭となせり。

幼な児ら〔人間〕わが足の皮もて炭を作らば、

生涯、おのが肌に滲み易き炭を得ん。

わが鼻の先を見よ、そは黒色なり。

.....

わが耳の先を見よ、そは黒色なり。

.....

わが尾の先を見よ、そは黒色なり。

.....

[...]

動物のそれぞれは、ある対応の法則（たとえば、「鼻面＝嘴」など）に

したがってこのように部分に分解され、つぎに等価の諸部分が集められ、さらに全部が、炭の部分の存在という同一の関与的性質によって一つにまとめられる。それはオセージ族が、火およびその所産である炭、さらにそれに関連する黒色に厄除けの力があると考えからである。「黒いもの」すなわち炭は、戦闘に向かう戦士が必ず受けなければならぬ特殊な儀礼の対象となる。戦士が顔に炭を塗るのを怠ると、軍功を報告して榮譽を求める権利を喪失するのである。[...] ここで、いま述べたことからだけでも、多様性と類似性という二軸をもつ体系ができて上がる。〔PS.714.訳175〕

各氏族は、種々に異なるトーテムである動物を神として崇拜し、それを自身の氏族名に掲げている。この複数のトーテム動物は、「自然」の差異、自然種に即している。しかし、身体部分の類似性や同一性によって接合され、「火」＝「炭」による「変換」を経て、「黒色」(＝厄除けの力)という一つの象徴に「変換」される。あえて言えば、自然の差異の文化レベルにおける「統合」である。ここでは、さらに展開されるレヴィ＝ストロースの分析は省略せざるを得ないが、重要なのは、以下のような指摘である。

[...] 動物、「トーテム」、ないしその「種」は、いかなる場合にも生物学的実体としてはとらえられていない。生物体のもつ二重性——一つの体系であるとともに、体系の中の一要素である種に属する一個体であるということ——によって、動物はいろいろな可能性をもつ概念の道具となっているのであり、それを用いることによって、共時態と通時態、具象と抽象、自然と文化の間に位置するいかなる分野をも解体したり再統合したりすることが可能になるのである。

したがって、的確に言えば、オセージ族はけっして「鷲」に祈るの

ではない。状況および時期しだいでさまざまな鷲に祈るのである。ま  
ざイヌワシ (*Aquila chrysaetos* L.), カラフトワシ (*Aquila clanga* L.) 白  
頭ワシ (*Haliaeetus leucocephalus*) など、種がさまざまである。つぎに、  
赤、白、まだら、など色もさまざまである。さらに、若鳥、成鳥、老  
鳥など、年齢がさまざまである。この三次元マトリックスは、まさに  
動物を使<sup>っ</sup>て<sup>て</sup>できた一つの体系である。思考の対象となりまた概念の  
道具となるのは、動物そのものではなく、動物を使<sup>っ</sup>て<sup>て</sup>できるこの体  
系なのである。[PS.716.訳177-178]

トーテムとしての「動物」は、実在する個々の動物を直接指示するもの  
ではなく、「シンボル」である。つまり言葉である。それが意味(価値)  
を持つのは、言語体系と同様、トーテムのシンボル体系全体における関係  
性として現出する。複数の動物(トーテム)の比較と変換を通じて、その  
意味(価値)は構造システム内の付置の変化に応じて変容していくのであ  
る。神話構造とは、言語構造とパラレルであるという認識が、そこにはあ  
る。そもそも友人であった言語学者ロマーン・ヤーコブソンの音韻論にお  
ける構造概念が、レヴィ=ストロースの構造思想に影響を与えていること  
は、本人自身が公言している周知の事実である。ヤーコブソンの言語理論  
に即した音韻論の大家N・トルーベツコイの言葉を引用しながらレヴィ=  
ストロースが論説する、次のような文章に、彼の「構造」概念と音韻論と  
の相関性が見て取れる。

まず第一に、音韻論は意識的言語現象の研究からその無意識的な下部  
構造の研究へと移行する。それはまた項を独立した実体として扱うの  
を拒絶し、項と項との関係を分析の基礎とする。第三に、それは体系  
の概念を導入する。「現代の音韻論は音素がつねにある体系を明示し

てその構造を明らかにする」のである。最後に音韻論は一般的法則の発見を目的とする。これらの法則は時には帰納によって発見されるが、「時には論理的に演繹され、そのことがそれらに絶対的な性格を与える」<sup>8)</sup>。

現実に発声され聞き取られる「音声」を「意識的言語現象」と見なしてよいが、例えば、「ア」という発声音と「ア」でない発声音（非—ア）とを弁別する要素とは何かという問題に関し、その弁別＝「差異」を、（ヤーコブソンの）音韻論は「無意識的な下部構造」という、話者＝聴者が意識化できない次元に把持するのである。その潜在的「差異」が、「音素」である。すなわち、音韻論の基本要素である「音素」は「実体」ではない。「ア」という音声と「非—ア」との差異の感知は、現実に発生される音声のコーパスをどれほど採集して分析しても、「意識的言語現象」として現われる（「ア」と「非—ア」との）ポジティブな「差異」として、確定できないであろう。それは、言語体系に現出する、項と項の「あいだ」に潜在する「非—実体」的な、ネガティブな「差異」であるからだ。この論理はソシュールに由来するが、そこからヤーコブソンは次のように説く。「音素にとって重要なのは、それ自体として見た、それ自体のために存在する、各音素の音的個性ではまったくない。重要なのは、ある音韻体系のなかにおける音素の相互対立である。どんな音素も、同じ体系の他の音素との対立の網目を予想する」<sup>9)</sup>。端的に言えば、「ア」という音声は、物理音として発声される必要があるが、物理的秩序に還元されるものではない。一方、観念的秩序に位置するものでもない。言語音は、ある一定の関係構造に現出する「相互対立」としての「音素」に基づく。その「差異」の要素が、音声（あるいは文字）といった「形式」を得て「言語記号」（シーニュ）として現出する。レヴィ＝ストロースにとって、「神話」とは、この

言語と同様の構造体系なのである。端的に言えば、「野生の思考」（神話思考）に働くのは、無意識の潜在的言語構造と同様の「構造」なのだ。一般に、神話は言葉であると言うことはできようが、さらに「言葉は神話である」と言うべきかもしれない。この時、言葉は「無意識的な下部構造」（潜在性）として働く。「野生の思考」の探究は、宗教祭祀や神話に潜む「無意識」の論理を顕かにすることであるとも言える。科学とは異なるが、それに比肩し得る「論理」がそこに存在するのである。その論理の要が、「…のごとく」（comme…）という、類似（アナロジー）やメタファーに存することを、レヴィ＝ストロースは示唆しているが<sup>10</sup>、その内実は別稿にて論じる。

### 結び——井筒俊彦とレヴィ＝ストロースの接点

井筒の著作『神秘哲学』の要諦は、ディオニュソス祭祀に見られる神と人との合一、聖なる獣と我とが一体化する体験を言語理論化し、それを自然＝存在論として基礎付け、そこにギリシアの神秘主義の原型構造を把持、それを基軸にギリシア哲学を体系づけた点に存すると言える。もっとも、このディオニュソス祭祀の原的「体験」は、ある意味「人間が動物となり、動物が人間となる」神話思考（野生の思考）に由来すると言えまいか。それは、歴史的な古層に淵源すると言うより、「自然」と「人間」との関係把持する、ある認識の「構え」の普遍性を示しているのではないか。確かに自然存在と人間存在の間には、「差異」がある。未開民族の世界、その風習や思索であっても純粋な「自然状態」にあるわけではなく、自然とは弁別される人間の文化・社会を形成している。「近代」が築いてきた世界観は、自然と文化の「差異」をより絶対的なものとして強化する傾向にある。それに対し、「野生の思考」は、自然とポジティブに「照応」する「構え」を持つ。自然の摂理と即応する「叡智」が働いている。自然

と文化の間に、乗り越え不可能な絶対的「切断」を前提としていないのである。ある意味、レヴィ＝ストロースの思想は、テクノロジーの発展した文明社会に生きていると自覚する我々の意識の深部にも、「自然」に帰一しようとする「野生の思考」が潜在していることを明るみに出し、言語化する試みであると言える。「体験」という点では、レヴィ＝ストロースは、ブラジル・アマゾン川流域に住む未開民族＝無文字民族の社会の民族学研究より、そのキャリアを始めており、言葉の通じない人々の社会に入り、共に生活をするという実践から研究を始めている。やはり思想に先立つ「体験」が基になっている。さらに言えば、彼の宗教祭祀や神話の研究とは、合理的意味が不明のテキストに論理体系を見出していく作業である。思想に先立つ「体験」を言語化する行為である。しかしながら、この理論化＝言語化は、科学のように、自然現象に潜む真理を暴き出す、いわば発見＝発掘作業なのであろうか。

井筒は、我々が生きている現実こそテキストであり、「テキスト」(texte)というフランス語には、語源的に「織もの」の意味を含むことから、「書く」とは、すでに織り出されてそこにあるテキストの中に織り込まれている私が、自分なりのテキストを織り加えていくことだという論も展開している〔Cf.I.VIII.186-187〕。そこに付言すると、「読む」とは、テキスト＝織ものに自身を織り込んでいく行為であるとも言える。テキストの編目に「自己」を編み込む、すなわち「読み」つつ、新たなテキストを織り加えていく、すなわち「書く」のである。これが、井筒がテキストと向き合う姿勢であったと推察される。レヴィ＝ストロースの「構造」も、この「テキスト」(織もの)であると見なすことができるであろう。我々は、読み＝書くこと、すなわちテキスト＝構造を生きることによって、新たなテキスト(織もの)を織り続けるのである。この「読み＝書く」(織る)が、レヴィ＝ストロースの言う「変換」であるとも言える。文字を持たない未開民

族も、「世界」というテキストを生きることによって、新たなテキスト（構造体系）を「織る」＝「変換」していたのである。それが、トーテミズムの祭祀や儀礼、あるいは神話という形で表象されているのである。ただし、この表象を人間文化の領域に還元することは、間違いだと思われる。「野生の思考」（神話思考）とは、自然と文化の「あいだ」に垂線を降ろすことだ。「神話」とは、人間が動物となり、動物が人間となる、いわば人間（文化）と動物（自然）との「ハイブリッド」の表出のことだが、むしろ人間と動物、文化と自然といった極は理念的なものにすぎず、それらはそもそも分離できない「一体」であることを示していると考えべきであろう。井筒の説くギリシアにおける神秘哲学では、この「あいだ」とは「全一」、すなわち「自然」＝「存在」として掌握されていたのである。このように考えてくると、この「あいだ」＝「全一」に顕現する「言葉」とは、人間的表象に限定することはできないであろう。井筒は、後年、言葉を「コトバ」とカタカナ書きするようになるが、その時、人間と自然に通底する、宇宙的言語を念頭に置いていたと洞察される。だからこそ、『神秘哲学』冒頭に記される井筒の神秘体験を振り返ると、それは宇宙的「音声」を聴くことから生じるのだが、その「音声」は人間の言葉とは言えなくても、「コトバ」であるとは言えるのではないか。「蠱惑」に充ちた「恐怖」という、二律背反する多義性を懐胎する「存在」の「コトバ」である。

#### 注

- 1) 井筒俊彦の著作に関しては、『井筒俊彦全集』（全12巻＋別巻1）慶應義塾大学出版会、2013-2016年を使用する。引用・参照箇所への指示に際しては、Iと略字を付した後、全集の巻数をローマ数字で記し、続けて該当ページ数を記す。

また、『神秘哲学』には、大別すると二つの版が存在する。初版（光の書



- 房, 1949年)と新版(人文書院〔二卷〕, 1978年)である。『全集』第二巻(慶應義塾大学出版会, 2013年)の「解題」に、両版のさらなる異版、異同に関し詳細な解説が付されている。それによれば、新版が編まれるにあたり構成や語文に相当数の改訂箇所がなされているにもかかわらず、本文内容自体に大きな変化はない〔Cf.全集二603-616〕。本論考における引用・参照にあたっては、『全集』版を使用する。そこでは、「本文」には「新版」,「序文」と「覚書」には「初版」のテキストが収録されている。
- 2) 拙稿「構造と自然—レヴィ=ストロースにおける自然哲学と〈日本〉—」(『中大仏文研究』第53号, 中大仏文研究会, 2020年)。
  - 3) Cf. 若松英輔『井筒俊彦 叡知の哲学』慶應義塾大学出版会, 2011年, 14頁。
  - 4) 拙稿「方法としての形而上学—井筒俊彦における〈存在一性〉—」(『人文研紀要』第89号, 中央大学人文科学研究所, 2018年)。
  - 5) Claude LÉVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, Librairie Plon, Paris 1962, (*Euvres*, Gallimard, 2008). 邦訳:『野生の思考』大橋保夫訳, みすず書房, 1976年。以降, 引用・参照の際には, PSと略記し該当ページ数を付す。続けて訳と記し邦訳書のページ数を指示する。訳文には, この邦訳書を使用する。
  - 6) レヴィ=ストロース『構造・神話・労働—クロード・レヴィ=ストロース日本公演集』大橋, 三好ほか訳, みすず書房, 1979年, 37頁。
  - 7) 前掲書, 66頁。
  - 8) Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Librairie Plon, Paris 1958 et 1974, p. 40. 邦訳:『構造人類学』荒川幾男, 生松敬三, 川田順造, 佐々木明, 田島節夫, 共訳, みすず書房, 1972年, 39頁。訳文には, この邦訳書を使用する。
  - 9) ロマーン・ヤーコブソン『音と意味についての六章』花輪光訳, みすず書房, 1977年, 110頁。
  - 10) Cf. *Anthropologie structurale*, Op. cit. pp. 249-250. 邦訳249頁。