

# 存在一性と縁起

——井筒俊彦における存在論の一視点——

L'Unicité de l'Existence et le Principe Bouddhique:  
Un point de vue ontologique chez Toshihiko IZUTSU

小 嶋 洋 介

## 要 旨

井筒俊彦の哲学は、「存在」に関する哲学、「存在論」であると見なし得る。勿論、一口に「存在」と言っても、その概念は様々であり、単純な規定は困難である。存在が何であるかを問うことに、存在論の目的が存するとも言えるが、それ以上に「存在」自体に問うこと、その「構え」が重要である。そこから発出する探求の多様な展開自体が存在論を形成しているが、井筒の場合、それは「一即全」というギリシア哲学の根本テーゼに見られる、いわゆる「全一」としての「存在」把握が根底である。井筒は、自身が提起する「東洋哲学」の基軸に、「全一」の構造を把持している。本論考では、華嚴思想における「縁起」思想とイブヌ・ル・アラビーの「存在一性」論との、井筒による接合の試みを討究する。同時に、そこには「コトバ」の問題が関係し、さらには「自然」の根源性への眼差しが潜在していることを指摘する。

## キーワード

井筒俊彦、イブヌ・ル・アラビー、丸山圭三郎、華嚴思想、存在一性

井筒俊彦（1914-93）の哲学の根幹は、「存在」に関する思索、「存在論」であると見なし得る。その存在論の内、本論考では、「縁起」と「性起」に関する理路と存在一性論との関係に関する論を取り上げる。中心となるのは『コスモスとアンチコスモス』（初出 1989年）<sup>1)</sup> 所収の「事事無礙・理理無礙——存在解体のあと——」（1985年）と題された論文である。井筒思想、

その後期に掲げられた「東洋哲学」の要諦の一つを成す重要論考である。大乘仏教の思想、特に華嚴思想とイスラーム神秘主義を代表する哲学者の一人、イブヌ・ル・アラビー (Ibn al-'Arabi), もしくはテキストによっては、イブン・アラビー (Ibn 'Arabi: 1165-1240) と表記されるアラブ人神秘家・哲学者の哲学を「対比＝接続」させることに、井筒ならではの視点がある。そこに「東洋哲学の共時的構造」が開示されているのである。第1節では、井筒哲学の存在論としての特質を概説する。第2節では、「事事無礙・理理無礙」論文の第一部に相当する華嚴思想に関する論解より、縁起と性起の概念を要約的に抽出する。第3節では、同論文の第二部を論究する。そこで井筒は、イブヌ・ル・アラビーの存在一性論を、華嚴思想と相関させながら論じている。「事事無礙」の境地を「悟る」ことが要諦なのであるが、その理論的前提として、華嚴では「理事無礙」、イブヌ・ル・アラビーでは「理理無礙」であることの、相違点と共通点を明確にすることが問題である。それを踏まえた上で、第4節では、この論議が、井筒の「コトバ」の哲学に繋がるものであることを示唆する。ただコトバ論の本格的な論究には踏み込まず、井筒と親交のあった丸山圭三郎の言語哲学との関係より問題提起を行う。結びでは、井筒が本格的に論じることのなかった、「自然」の問題が潜在していることを示唆する。人格神の存在しない仏教思想と、人格神の存在を抜きには成立しないイスラーム哲学との間に共通した地場を提起するならば、それは「自然」、メカニックな対象物としての自然ではなく、それ自体が生きたもの、「自おのずからしか然ある」という意味での自然(じねん)という「場」であると、私は考える。私が提起する「自然の存在学」のテーマである。

## 1. 「全一」としての「存在」

本題に入る前に、前提となる認識を概説する。井筒哲学の根幹は、存在

論であると言える。井筒が『神秘哲学』において明示化したように、存在論は、ある意味西洋哲学の始まり、紀元前6世紀イオニア地方の母都に興ったミレトス学派の哲学より、今日に至るまで西洋哲学の中枢に存続し続けており、いわば「哲学」自体の異名とも言える。故に「論」というより、「存在学」と呼称する方を私は好むが、それはともかく、井筒の存在論の基本構想について理解しておく必要がある。それは「一即一切」、もしくは「一即全」と訳される「ヘン・カイ・パン」の問題であること、すなわち「一」と「全」の両極を接合し、ダイナミックな次元変換を伴う、両極の「あいだ」を問題とする思索、端的に「全一」としての「存在」問題であることは把持しておかなければならない。この「一」と「全」（もしくは「多」）の「合一」をめぐる問題は、ギリシア哲学の中核を成すものである。上述したギリシア哲学の黎明期にギリシアの辺境イオニア地方に出現したクセノファネスが直覚したと伝承される「ヘン・カイ・パン」（一即全、もしくは一即一切）というテーゼに、それは示されている。「ヘン」とは「一」、「カイ」とは「にもかかわらず」、「パン」は「万物」、「一」にもかかわらず「パン」、すなわち「万物」=「全て」という意味だが、この「一」を、リングが一個、二個というように数える時の数の領域ではなく、もはや分割できないレベル、「差異」が生じる以前の根源である「一」、「絶対無分別」の「存在」の位相だと捉えられる。「全」とは、この世界に現われているあらゆる現象のこと、すなわち、それは「多」なるものである。事物は、個別に分割されたものとして現われているが、その本質は「一」なるものだという認識がそこにある。この「一即全」というテーゼの、ヘラクレイトスやバルメニデスによる展開上に、プラトンが「一」の位相に「イデア」を提起する〔Cf. 全集二 180-330など〕。ギリシア哲学においては、このテーゼがプロティノスに至るまで変転・展開し続ける。しかしながら、プロティノスの光芒を最後に衰微していく。西洋においては、ルネサンス期に「新

プラトン主義」として復権するが、西洋哲学史においては、近世において傍流となる。いわゆる「神秘哲学」という哲学の中の、ある特殊な一部門に枠づけられてしまう。

井筒が指摘する重要事は、ギリシア哲学における存在論の内、この「神秘哲学」の側面は、イスラーム哲学に引き継がれるという点にある。イスラーム哲学の本流は東洋へ流れ、西洋哲学と分岐する、その岐路にイブヌ・ル・アラビーが位置するのである。そもそも彼の生涯自身、「西方」から「東方」へと身を遷移させている。12世紀当時、イスラーム世界の一角であるサラセン帝国の西端にあたるスペインのムルシアに生まれ育ったアラブ人だが、37歳時東方へ向かい、シリアの首都ダマスカスに居を定めその地で活動、その地に没して「最大の師」と称され、その後のイスラーム哲学に多大の寄与を成し、なかでもイラン的シーア派のイスラーム哲学の主流として、現在に至るまで影響力を及ぼしているとのことである〔Cf. 全集五410-411〕。その哲学の軸は、「存在一性」の形而上学的概念である。アラビア語でワフダト・ウジュード (wahdat al-wujūd), 語義的には「存在が一であること」を意味する。この「存在一性」論について、井筒は様々な論述を残しているが、『イスラーム思想史』による解説では、以下のように記されている。「我々が現に生きている経験的世界は種々様々なるものが雑然として存在し、それらのものは互いに他から判然と区別され互いに独立しているように思われるが、これはただ人が全体を全体として認識できないところから来る仮現であって、一たび神秘者としての超感性的認識体験によって時空を絶した幽玄な実在界に滲透し得るならば、今まで雑然たる「多」の世界であったものはたちまちにして寂然たる「一」の世界に還帰する。この清浄純粋な「一」こそ唯一の真実在であり、神なのである。故に「絶対者を通して絶対者を視る」ことのできる神智の人にとっては、多の世界と見えるものは実は一の示顕にほかならず、多は即ち一、一は即ち多なの

である」。イブヌ・ル・アラビーの全哲学思惟は、「このように一と多を矛盾の一致として含むところの「一者」に基づくものであるとの由〔Cf. 全集四 535〕。具体的な理解を促すために、鏡に写る写像と物体そのものとの比較を、比喩として井筒は挙げる。鏡に写る像は様々だが、基となる物体は一つであるように、本体としての「神」は「一」＝「一者」であるが、「現象」としては、様々な個物、「多」として現われる。我々が日常的に生活している世界において、俗人は「多」という写像しか見ないが、超越的眼識を持つもの、イスラーム神秘主義においてはスーフイズムの奥義を極めた者は、そこに「無限定無差別な絶対的「一」を識別する」。すなわち「一」なる「神」は「超越」しつつ、あらゆる「多」として顕現する現象世界に「内在」するものでもあるという理路が、そこに読み取れる〔Cf. 全集四 535-536〕。繰り返して言うと、「多」とは、我々の日常常態的レベルにおいて、種々多様な「個物」として出現している現象世界のことであるが、ギリシア哲学におけるテーゼ「ヘン・カイ・パン」（「一即全」＝「一即一切」）における「全」もしくは「一切」と同等である。この時、イスラーム神学において「一」なる「神」と言う時、それは「多」と対比して、もう一方の項として立てられるような「一」ではない。絶対神とは、「一即多」の関係全体を包摂する「一」である。「一即多」は、言い換えれば「一即全」、すなわち、この「全一」の「存在」を前提とする「一」の形而上学として「存在論」が構想されているのである。

逆に言うと、この「全一」としての「一」の境地に立てば、「自己」と「他者」、「生」と「死」、「意識」と「事物」といった様々な対立項自体が消失してしまう、「融即」するのである。例えば、日常、私は「私」に他ならず、あなたや彼、彼女といった「他者」と弁別される個的存在であることにおいて、私は確実な実在性を持った「私」という存在だと思いがちだが、それも「全一」における「一」なるものの位相であるということを真に看

取すれば、そのような「私」の実体性は消失してしまう。そのような「私」とは、まさに「鏡」に写った虚像、鏡像にすぎないと自覚し得るのである。その時、現象的多の世界が、同時に絶対無分節の存在次元、「一」として、二重写しになって見えるのである。自分自身も、自分のまわりに見える一切の事物も、イスラーム的には、全てが絶対的一者である「神」の様々な異なる限定形態であることが見えてくる。すなわち「多でありながら一、一でありながら多」（全一）という理路を、究明する構えが「存在一性」の探求である。その際、「絶対無分別」の境地を「存在」の実相と把持するのである。

井筒によれば、この「全一」の観点が「東洋哲学の共時的構造」の要諦に位置する。『存在の概念と実在性』<sup>2)</sup>の中では、次のように記されている。「ワフダト・ウジュードの概念が、適切な仕方でも構造的に分析され洗練されるなら、東洋哲学一般——イスラーム哲学だけでなく東洋思想の主要な歴史的形態のほとんど——を特徴づけるもっとも根柢的な思考様式の一つを明瞭にするという観点から、理論的枠組みを提示できるだろう」。さらに新たな「世界哲学」の展開に寄与し得ると井筒は認識している〔Cf. 存在 56〕。

ここに「存在一性」と「東洋哲学」との深い関係が強調されている。問題は、強固な一神教の概念が浸透しているイスラームと、そのような一神を立てない無神や多神教の世界、もしくは一神概念が希薄な地域、その典型としての日本におけるような宗教・思想が支配的であるような「極東」の世界観が、この「共時的構造」の基にいかなる理路でもって接続し得るか、という点にある。井筒が掲げる「東洋哲学」というテーマにおける仕事、特に『意識と本質』（1983年）以降の思索は、「比較哲学」としての意味を色濃く持つが、その中でも、ユダヤ、キリスト教、イスラームの「一神」概念における、生々しい「人間性」と呼べるような個性を発揮する「人格神」の位相と、そのような概念のない、もしくは希薄な文化・精神風土に

おけるような思想とを、どのような理路でもって「接続」し得るのかという問題提起が大きな動因となっている。次節より、分析を試みる『コスモスとアンチコスモス』所収の論文にも、その観点が投影されている。

## 2. 縁起と空

『コスモスとアンチコスモス』の冒頭を飾る論考「事事無礙・理理無礙」の第一部は、「[「理事無礙」から「事事無礙」へ」と題されているが、そこでの論は（大乘）仏教思想の中核にある「縁起」概念に関係している。

仏教思想の根本にある理路は、仏教の始祖ゴータマ・ブッダの「縁起」概念であり、仏教の「空」概念と連動している。ブッダの縁起概念を、一つの哲学的論理へと高め、大乘仏教と呼称される潮流を生み出した最大の仏教思想家は、2世紀、インドの地に活躍したナーガールジュナ（漢語名：龍樹）である。中村元『龍樹』<sup>3)</sup>には、以下のように記されている。ナーガールジュナによれば、ブッダの思想の本来的認識において、縁起（サンスクリット語で *pratīya-samutpāda*）とは、「もろもろの事象が相互依存において成立しているという理論」〔中村 16〕であり、故に事象は、それ自体で存在しているという意味での「自性」はない、すなわち「実体」はないということを示している。諸々の事象に実体がない、ということが「空」（サンスクリット語で *sūnya*）の意味である。それが「ある」に対する「ない」、[有]の対立概念である「無」ではないことに留意する必要がある。付言すると、ナーガールジュナの論書『中論』や彼の学派「中観派」という名にも暗示されているが、それはまさに対立を離れた真ん中、もしくは「あいだ」に焦点を当てて観るということ、実体論に繋がる二元論的な問題提起を徹底的に超克しようとしている。「縁起」、[空]、「中観」の概念は相互に関連しあっている。中村に従って要約すると、「何ものも真に実在するものではない。（…）その真相についていえば空虚である。その本質を「欠いて」いる

のである。(…) 無も実在ではない。あらゆる事物は他のあらゆる事物に条件づけられて起こるのである。〈空〉というものは無や断絶ではなくて、肯定と否定、有と無、常住と断滅というような二つのものの対立を離れたものである。したがって空とは、あらゆる事物の依存関係 (relativity) にほかならない〔中村 16-17〕ということになる。

「事事無礙・理理無礙」の第一部において、井筒はこの縁起思想を説いている。その論の特色は、まず冒頭部でギリシア哲学の最後の栄光を担うプロティノスに言及していることである。後段で取り上げるイブヌ・ル・アラビーは、イスラーム神秘主義、いわゆるスーフイズムを代表する哲学者だが、周知のように、その哲学はプロティノスを淵源とする「新プラトン主義」の潮流にある。ここでは論解しないが、プロティノスの哲学と大乘仏教の主要思想の一つ華嚴思想との近似性を指摘することから、この論文における井筒の分析は開始されるのである。そして華嚴思想における「理」と「事」を巡る理路が、「縁起」思想の機軸として作用していることを別掲する点に、井筒の論の独創性が存するのである。華嚴思想においては、「理事無碍」と「事事無碍」という二つの理路に要約される問題である。「無碍」とは、障壁や境のないことを意味する。つまり、「理」即「事」と「事」即「理」を論ずることが問題となるのである。

「事」というのは個々の「現象」のことである。現象世界は、「事」の原理が律する世界、「事法界」である。「理」とは、端的に言えば「空」の次元のこと、「理法界」である。ただ、「無分節的「理」の自己分節として「性起」する」のが「事」である〔全集九 44〕と説明されるように、現象を現象たらしめる「原理」や「働き」を含意している。「性起」とは「現成」とか「生成」と言い換えてよいが、要は現象が生成することの原理のことが問題となっているのだと考えられる。「理」は「自己分節」する、言い換えれば、それ自体は実体のない「空」としての差異化の現出自体の原理であ



ると言える。ところで問題は、「事」つまり現象世界は、個別存在として「現われている」ものであるという点にある。故に、「事」には実体があるかに見える、しかしながら、その「理」的実相においては、「空」つまり「自性」がないという理路をどう捉えるかを、華嚴思想は問題とするのである。ある意味、「自性」とは、事物相互の「差異」の結果として現われるもの、つまりAはAであって、BはBであり、AとBとは「違うもの」であるという原理である。故に、一般の人は、「理」と「事」とは違う事態であると考えている。にもかかわらず、本来、差異のないものの差異化の原理としての「理」と個々の差異の現れとしての「事」の間に境がないものとして捉える、つまり「無碍」として捉えることが「理事無碍」と呼ばれるのである。つまり、「理」即「事」なのだが、それを把持するために、「空」を本性とする「理」の差異化が「事」として個別化することの「生成」の問題として理論化されているのである。いわば「事」としての「現象」は、絶えざる「差異化」運動の停止相だが、その現象の実相は、絶えざる差異の「生成」で、実体はない。それが、「性起」の概念である。

しかし、縁起思想が明確に把持されるには、「理事無礙」「事事無碍」の理路を一挙に捉えねばならない。そのレベルに至って、「ものには「自性」はないけれども、しかもものとものとの間には区別がある」、つまり「Aは無「自性」的にAであり、Bは無「自性」的にBであり、同様に他の一切のものが、それぞれ無「自性」的にそのものである」〔全集九45〕という一見、矛盾する事態の謎を解くことができる。そこに、縁起としての「相互関連の全体」の概念が提起されるのである。井筒は次のように、記す。

すべてのものが無「自性」で、それら相互の間には「自性」的差異がないのに、しかもそれらが個々別々であるということは、すべてのものが全体的連関においてのみ存在しているということ。つまり、存

在は相互関連性そのものなのです。根源的に無「自性」である一切の事物の存在は、相互連関的でしかあり得ない。関連あるいは関係といっても、たんにAとBとの関係というような個物間の関係のことではありません。すべてがすべてと関連し合う、そういう全体的関連性の網が先ずあって、その関係の全体構造のなかで、はじめてAはAであり、BはBであり、AとBとは個的に関係し合うということが起るのです。

「自性」のないAが、それだけで、独立してAであることはできません。それはBでもCでも同様です。「自性」をもたぬものは、例えばAであるとか、Bであるとかというような固定性をもっていない。ただ、かぎりなく遊動し流動していく存在エネルギーの錯綜する方向性があるだけのこと。「理」が「事」に自己分節するというのは、ものが突然そこに出現することではなくて、第一次的には、無数の存在エネルギーの遊動的な方向性が現れて、そこに複雑な相互関連の網が成立することだったのでした。

この状態においては、ものはまだ無い。ものは無くて、関係だけがある。ABCD……というような、いわゆるものは、すべて「理」的存在エネルギーの遊動する方向性の交叉点に出来る仮の結び目にすぎません。出来上がった結果からいえば、だから、ABCD……等すべてのものは、相依り相俟って、すなわち純粹相互関連性においてのみ、それぞれがAであり、Bであり、C……であるのです。

従って、例えばAというもののAとしての存立には、BもCも、その他あらゆるものが関わっている。Bというもの、Cというもの、その他一切、これとまったく構造は同じです。結局、すべてがすべてに関わり合うのであって、全体関連性を無視しては一物の存在も考えることができない。〔全集九 45-46〕

重要なのは、華嚴思想において提起されている「縁起」の概念の中には、「存在論的全体関連構造」の「共時的な構造」<sup>サンクロニック</sup>把握と、全体構造が、一瞬一瞬に生成変化していく、「通時的な構造」<sup>ディアクロニック</sup>把握の両面が一体として捉えられている点である。縁起思想は、関係思想であると同時に「性起」=「生成」思想でもある。一言でいえば、「常にすべてのものが、同時に、全体的に現起する」〔全集九47〕そのような存在実相を説くのが、ある意味より説明的に「依他起性」とも称される縁起概念なのである。この性起としての縁起の意味を明確にするべく、サンスクリット語原語：pratiya-samutpādaの語義は次のように解釈される。

「縁起」は、原語では *pratiya-samutpāda*、文字どおりには、「(他者)のほうに行きながら、(他者)のもとに赴きながら (*pratiya*)、現起すること (*samutpāda*)」という意味です。「他者のほうに行く」とは、他者に依拠する、ということ。自分だけでは存在し得ないものが、自分以外の一切のものに依りかかりながら、すなわち、他の一切のものを「縁」として、存在世界に起こってくる、ということです。〔全集九49〕

先に引用した、中村元による訳解、それはより一般的な解釈と言えるのだが、それと比較すると、「縁起」の語において「起」=「性起」、すなわち「生成」「現成」「起る」という意味の含意されていることが、井筒の解説では強調されている。そこで、「縁起を見る者は空を見る」というナーガールジュナ（龍樹）の言葉を引き、以下のように論じている。

「縁起を見る者は空を見る」。すなわち、「縁起」と「空」の同定です。「空」といっても、勿論、純粹否定性としての「空」を、それ自体の形而上的抽象性において考えれば、「縁起」と同定することはできま

せん。しかし経験界あるいは現象界からひるがえって、そこに具体的に作用しつつある様態において見る時、「空」は「縁起」としてしか現成し得ない。つまり、[……] 存在解体的に「自性」を「空」化され、もはや自分自身ではない事物は、ただ相互連関性においてのみ存在し得る、ということです。要するに、現象的存在次元に成立する事物間の差異性、相違性（分別、意味分節、存在分節）を、その「空」性の立場から見たものを「縁起」とするのです。

こう考えてみますと、「性起」と「縁起」、これら華厳哲学の二つの重要な術語が、ほとんど同じ事態を指示するものであることにお気づきになるでしょう。同じ一つの存在論的事態を、「性起」は「理事無礙」的側面から、「縁起」は「事事無礙」的側面から、眺めるというだけの違いです。[全集九 48]

以上は、井筒のテキストから私なりに抽出したものにすぎず、いくつかの重要な文言を割愛しているが、それでも先に挙げた「一即全」に通底する認識構造が、縁起の概念の華嚴的把握にも働いていることが、認識できるであろう。「事事無礙」というのは、「全」の位相、すなわち「現象」として現われている「世界」の全て、現出している「全宇宙」と呼称しても良いものである。ただし、様々な「個物」、多くの「もの」が独立した「実体」として実在していると把握する日常常態的な認識ではなく、それを〈縁起〉という「全体的相互関連性」において見る時の現象世界、すなわち「全一」の位相である。その時、我々は「空」を見ている。言い換えれば、未だ「個物」として、「多」なるものとして「分節」されていない「絶対無分別」の位相を見ているという理路になる。大乘仏教における、有名なテーゼ、「色即是空、空即是色」も、この縁起の理路を言い換えたものであることが理解できる。「色」というのは、現象世界のことであり、それが即「空」

であることを説いているのである。同時に「空」は「色」(現象)として出現しているものであり、その外部にある「超越」した何かではないことが、重ねて強調されているのである。同時に、これは「空」の位相より、「存在」(=有)が顕現する次元を把持する言葉であると解釈し得る。この「理」と「事」の関係を表現する適切な文言として、日本における華嚴哲学の代表的思想家、東大寺の疑念(1240-1321)の言葉を、井筒は引用する。

「分と分と相對して互いに障礙あり。しかれども理を以て事事を融通す。理、融するを以ての故に、事事相融す」(『華嚴法海義鏡』)〔全集九48-49〕

この文言に、次のような解説が付される。

現象的存在の次元における様々なものは、それぞれ己れの境界のなかに閉じこもって対立し、互いに礙げ合っていて、それらが互いに滲透し合うということはない(普通の人の目には、そう見える)。だが、考えてみれば、ものともとの間の境界は透過可能なものであり、結局、すべてのものは「理」を通して互いに円融し、相即相入しているのだ〔……〕。〔全集九49〕

この時、「理」とは、「理法界」=「空」の次元において、無定形なものの蠢きとして働く、いわば「無」が「有」に転じようとする力動性、「無」と「有」の「あいだ」の境域の「開け」、そこに発出する「存在エネルギー」のようなものと捉え得るのではないか。未だ「もの」として、現象する存在(事)として姿を現わしていないが、現象の裏面で常に「働いている」ものである。世界を世界として有らしめる見えない「力」、「働き」のことで

ある。見えない働きである「理」が、見える実在である「事」と無礙（境がない）＝同一であるという理路の端的が、「理事無礙」である。ここに「性起」としての「縁起」が関係しているのだが、それは、いわば現成——時間の部面、<sup>ダイアクロニック</sup>「通時的な構造」である。

ところで、〈縁起〉概念を、「一即全」というギリシア由来のテーゼと接続し得ると私は考えるが、「空」と「一」を、端的に同一であるとは見なし難いかもしれない。「一」とは、「絶対無分別」の次元であるという点では、「構造的」に「空」と通底する。故に、認識構造としては、「色即是空、空即是色」のテーゼを、「全一」として「存在」を把持することであると言えなくもない。しかしながら、「空」は「絶対無」であり、「一」は「絶対有」である。「無」と「有」の語が喚起する「リアリティー」は、明らかに異なる。この両事項の関係を、もう少し討究する必要がある。実は、井筒が、華嚴思想とイスラーム神秘哲学を架橋するにあたって、この問題が大きな意味を持つと私は考える。そのために、イブヌ・ル・アラビーの哲学に照示された「理」の概念を、次節にて論究する。

### 3. 理と性起

『事事無礙・理理無礙』第二部にて井筒が導入するのが、イブヌ・ル・アラビーの哲学、存在一性論である。ただし、「理理無礙」という概念を提起し、存在一性論の「華嚴的読み替え」を行う旨、冒頭にて告げられている〔全集九60〕。当然の如く浮かぶ疑問は、仏教とイスラームとの大きな相違として、人格神の有無があることである。仏教において、人格神が全く存在しないか否かという点には、より専門的な論究が必要であらうが、明らかにユダヤ・キリスト教、イスラームにおけるような、生々しい「人間性」を懐胎した「一神」が前提されていないことは確かである。一方、アッラーの名で知られる「一神」の前提なしに、イブヌ・ル・アラビーの哲学も

成立しない。この神に関し、井筒によると、存在一性論において立てられる神は、『コーラン』の神そのままではなく、「哲学者の神」であることが指摘される。もっとも、抽象的、概念的な神ではなく、「スーフィーの実存体験」に基づく「生きた」神であると断られた上でのことだが、哲学的に変貌した神であり、そこに華嚴との近接点が存すると説かれる〔全集九 62-63〕。重要なのは、一口に「神」と言っても、それを把持する主体の意識レベルに応じて、様々に異なった現われ方をし、異なる名や意味が付されている点である。例えば、神は「アッラー」と呼ばれる以前に、純思弁哲学的レベルでは「ハック」(Haqq) と呼ばれる。普通のアラビア語で「真」とか「真理」の意味、哲学的には「真實在」「絶対的實在」を意味し、「有」の窮極的境位、さらに仏教用語では、「真如」「仏性」「如来蔵」に相当する。端的に、「一切の限定や形容を超越した(言語意味的分節の彼方の)形而上的レベルにおける「神自体」のこと」〔全集九 62-63〕と井筒は概説している。「こういう意味での「神自体」のことを、伝統的なイスラーム神学では「ザート」(dhāt) と呼び、あらゆる属性、すなわち、あらゆる形容、の基体」と考える由、逆に言うと、それは「神自体」を「あらゆる形容以前、分節以前」として捉えること、つまり「神を絶対無分別的境位において考える」ことである〔Cf. 全集九 63〕。その時、神が「絶対無分節者＝分節以前＝未分節」であるとは、それは神を「無」と把持することに通じる。しかしながら、「絶対無」は、同時・逆説的にそれが「一切分節の根源」を意味し、いわば「存在」＝「有」が現成する源泉と把持することが可能である。つまり、「有」の「極限的充実」としての「神」の位相を指示していると把持し得るのである。井筒の独自性は、それを仏教の「妙有」と接続する点にある。仏教思想において、「妙有」は「空」の「有」的裏面、「無」を徹底化した「空」の「空」＝「真空」が「絶対無分別」の位相という意味で、その「真空」と表裏一体の「絶対無分別」の有的位相が「妙有」であ

る。前節で論じたように、華嚴思想において、〈縁起〉は現象の根底に「空」を見ること、「真空」という「理」を把持することだが、同時に〈性起〉の位相に身を置く時は、「無」が「有」に転じる「生成」の次元を看取し得る。その時、「空」は「妙有」として「有」＝「存在」の源泉として把持される。「理」は、生成の動的な働きとして把持し得る。井筒によると、イスラームの存在一性論でも同様の理路がある。ただし存在の階層構造を前提とし、「有」の以前、その奥に「無」があると捉えらるることである。イブヌ・ル・アラビーは、「神自体」の最後の深層である神の「無」を、「<sup>グイブ</sup>玄虚」(ghayb)と呼び、「絶対不可視不可測の領域、神の内奥の暗闇」を指示すると説いている由〔全集九 63〕、すると次のように理論化することができる。神が「アッラー」と呼ばれる以前、「現象」として把持される以前、「ハック」として掌握される深層構造が顕かにするのは、「神」が「絶対無分別」としての「絶対有」であると同時に「絶対無分別」としての「絶対無」であることである。井筒によれば、イブヌ・ル・アラビーは「玄虚」(グイブ)を「<sup>アダム</sup>無」('adam)とも呼び、「神的「有」は、窮極的において神的「無」に帰入する」〔全集九 64〕と論じられる。ここで把握する必要があるのは、この神が「人格神」である点である。「有」の深層に「無」を把持するのは、神自身、神の意識の深層において生じる。言い換えれば、神の意識の「無」を源泉として、一切の「有」が現成するのである。故に、イブヌ・ル・アラビーに従えば、神における「存在「無」化の形而上的プロセス」が、「人間的認識主体の側における意識の脱自的深化のプロセスと厳密に対応」することに道理があるのである〔Cf. 全集九 64〕。「絶対無分別」の層、神を「ハック」として把持、その奥に「無」＝「グイブ」の位相を看取するために、スーフィーの修行として、意識を「無化」しなければならない。スーフイズムの用語で、それは「(自己)消滅」(<sup>ファンナー</sup>fanā)と呼ばれるが、さらに究極には、「意識の無化」をさらに進めて「無化」する、「消滅の消滅」



(fanā' al-fanā')を行わなければならないのである〔Cf. 全集九 64〕。ここでは論述されていないが、「消滅の消滅」とは、単に「何も無い」という意味での「無」に至ることではなく、「有」に対比される「無」, 「有」と「無」の対立構図自体の「消滅」, すると「消滅」という意識の働きさえ消える事態であると考えられる。しかしながら、その次元に至って、逆説的に「有る」と言える「自ずからの個 (=己)」「自己」が立ち現われることを把持し得るのだと考えられる。関係する理路が、『イスラーム哲学の原像』においても論じられているが、そこでは「ファナー」という「一」に完全に没入するレベルから、それを超えて、それを現象 (多=全) と二重写しに把持する境地に至らなければならないことが説かれている。その境地が、「バカー」と呼ばれるものであるが、それが「消滅の消滅」を経て、あるがままの「現象世界」に帰るという、「存在」のダイナミックな位相変換を生きることである。その実践が、「一即多」=「全一」の「場」に立つことを教唆していると思われる〔Cf. 全集五 536-542〕。重要なポイントだが、この点の論究は本論考では脇に置いておく。問題となるのは、井筒の立てる「理理無礙」の概念である。この概念は、存在一性論において、異なる神の「名」の持つ階層構造が、「存在」の階層構造に対応していることに関係する。神の名とは、端的に「神名」(asmā' 単数ism) のことであり、イスラームやヨーロッパ中世の神学においては「神名」問題として知られるとのこと。イブヌ・ル・アラビーの定義では、この「神名」とは「有・無境界上の実在」であるが、井筒はそれを「元型」と呼ぶ。重要なのは、「元型」が、ある形、パターン、傾向の現われであり、その意味では、それは弁別=差異の出現であり、絶対無分別の「一者」=「神」の本源的位相自体とは微妙に異なる、すでに「分節」の世界、「存在」=「有」のレベルに「ある」こと、より微妙な言い方をすれば、「現われようとしている」のである。

「元型」の構成する世界は有「名」の世界なのであって、明らかに分節されている。絶対無分別の「神自体」とは、その点で、根本的に質を異にする世界です。この意味において「元型」は神の自己分節によって現起する存在レベルであるともいえましょう。神が自己意識をもつ時——イブヌ・ル・アラビーの言葉で表現しなすなら、神が己れの内の鏡面に己れを映して見る時——神はすでに自己分裂し、自己分裂した形で己れの姿を見るのです。〔全集九 69〕

「神名」＝「元型」の現われとは、言い換えれば、神の内に分節＝差異が生じることである。しかし、その差異は、神の「自己分節」であることに留意しなければならない。そして、「名」がなければ神は本来「無」である。その「無」である神が、「名」を通じて神自身の内部において差異化することで「有」となる。言い換えれば、「無」が「有」に転じる。あるいは、神における「無」と「有」の二面方向の内、「有」の方へ向かう、それは同時に神が自己意識を持ち、神が自己を対象化して把握することでもある。自己の内に、自己を映す「鏡」が出現することであるとも言える。その「鏡」が階層的に構造化される「存在」レベル出現の端緒である。存在の階層構造において顕現する事物、すなわち「事」の現われは、分節＝差異化と関係する。ある事象Aが有るとは、Aならざるものとの「差異」が生じること、Aとそれ以外の非-Aの項が出現することである。日常的には、その「分節＝差異」が絶対的なものとして映るのである。しかし、分節＝差異の出現は、同時に「存在」生起の力を引き出すことでもある。その理路をより精緻化するために、ここで、イブヌ・ル・アラビーに関する、井筒のマギル大学時代の代表的な学術研究の一つである英文著作『スーフイズムと老荘思想』<sup>4)</sup>を参照する。この著作第一部が、イブヌ・ル・アラビー哲学の研究に相当する。それを見ると、「神名」論の分析が要点の一つと

なっている。その内実の全体を本論考において取り上げることは不可能だが、我々の理解に資すると思われる部分を引証する。なお、この著作の邦訳では、イブン・アラビーの表記が採用されている。

イブン・アラビーの哲学的世界観とは、端的に言って、神が自己顕現する (tajalli) という世界観である。[……] 絶対者がその絶対的な状態に留まる限り、「世界」と呼びうるものは何一つ、存在の状態にはありえない。そのときには世界は不在であるので、「世界観」という語そのものが一切の意味を喪失する。

世界の側では、タジャッリーの原理は「備え」(あるいは存在論的傾向)であり、同じこのタジャッリーの原理は絶対者の立場から見れば、〈神の名〉から成る。[比較上 136]

絶対者、すなわち神の観点からは、「神名」の出現は、まさに「世界」の出現自体を意味する。神による神自身の「存在」への「性起」である。世界の側からは「備え」であると記されているが、受動的に世界を世界たらしめる方向が示されるのである。言い換えれば、世界は「神名」を通じて構造化されるのである。その「神名」には二つの位相がある。「〈名〉(ism) が「名指される対象」(musammà) と同一か否かが基本的論題の一つ」であると井筒は記している [比較上 136]。「名指される対象」とは、絶対者＝神のことである。「名」と「名指される対象」とが一致する場合、その「名」は神の本質を指示する。その時、「名」の現われは様々に異なっても、神というその「本質」は同一であるので、異なる「名」の間に質的な「差異」はない、すなわち「無礙」であるという理路になる。しかしながら、「名」が神とは異なる独自の「本質」を持つこともある。その時には複数の「名」の間には、「差異」があることになる。井筒は次のように記している。

[……] 神名のもっとも顕著な特徴はその二重構造——それぞれの神名が二つの表示内容をもつこと——にある。各々の〈名〉は、唯一の〈本質〉を表示し、指示するとともに、他のいかなる〈名〉も共有しないそれ固有の意味内容や実の在り方を指し示す。

第一の側面から見れば、個々の〈名〉は他の〈名〉と全く同一である。それらがみな同一の〈本質〉を指示するからだ。これから言えば、互いに矛盾するかに見える〈名〉であっても（たとえば、「すべてを許す者」と「復讐する者」, 「外在者」と「内在者」, 「最初の者」と「最後の者」）, 互いに同一である。

第二の側面から見れば、それとは反対に、それぞれの〈名〉は独立した何か、独自の存在基盤をもつ何かだ。それぞれの〈名〉は他のすべての〈名〉から己をはっきりと分ける。「外来者」は「内在者」と同じでない。「最初の者」が「最後の者」からどれほど離れていることか。〔比較上 138〕

「すべてを許す者」と「復讐する者」, 「外在者」と「内在者」, 「最初の者」と「最後の者」と言うのは、「神」とは「何であるか」を示している。言うまでもなく神の名, 「神名」である。その時、異なる「名」でありながら、その「本質」が同一であると把持されるケースと、異なる「名」が異なる「本質」を持つ、言い換えれば、異なる「意味」を担っていると把持されるケースとに分けられる。それは、その「名」をいかなる次元で捉えるかという、主体の意識の次元と相関して、「存在」(=神)が異なる次元で顕現していることを示唆しているのだと言える。この問題は、「神名」という、「神」の名の次元を離れて、より一般化して把握することも可能であろう。つまり、我々が生きる「世界」には、無数の様々な「名」がある。名を通じて個々の事物が判別される。本という名によって、それは「本」

であり、机という名によって、それは「机」である。天が「天」であり、地が「地」であることも同様、さらに私が「私」であり、人が「人」であることも同様に、「名」による。しかしながら、その「名」は、平面的に種々多様であるだけでなく、存在の階層構造に関係している。日常的には、本と机とは異なる事物である。しかしながら、例えば「縁起」の観点に立てば、本と机が無礙であると看取される。この「名」とは、結局「言葉」であると考えれば、世界を世界たらしめている原理は、言葉、もしくは井筒の用語で「コトバ」であると考えられるのである。しかし、『事事無礙・理理無礙』においては、コトバ論には踏み込まず、「元型」という概念を通じて、井筒は論を展開する。井筒の提示する「元型」の特質は、経験的、日常的な事物の分節が相互障礙的な「不透明な分節」であるのに対し、「元型」的分節が、「透明分節」である点にある〔Cf. 全集九69〕。前節にて概説したように、華嚴の場合、その縁起の観点において、「事」と「事」の間が「無礙」（「事事無礙」）であり、「透明分節」であると把持する必要がある、その根拠として「理事無礙」すなわち「事」（現象）が「理」（空）であることが説かれているのだが、「イスラームの存在一性論では、「事」的世界より先に、「元型」相互の関係が問題となる。つまり、すべての「元型」は、それぞれ自己同一性を保ちつつ、しかも融通無碍、互いに透過を許し合う」、いわば「理」的次元における「透明分節」が問題となっている〔Cf. 全集九70〕。「元型」の透明分節性、相互無障礙性に、「理理無礙」の提起がある。「元型」の数が限りなくあるとしても、「三昧意識」において、元型同士は無礙であり、相互に滲透、溶け合って「一」になる。その「一」なる「場」から現出する絶対的「最大の神名」が、「アッラー」である。言うまでもなく、「神自体」は、窮極的には絶対無「名」、それが自己展開的に有「名」の次元に入る、その第一の段階が「アッラー」である〔Cf. 全集九70〕。このような論理から、次のような理路が導き出される。

[……] 無「名」の神が有「名」の神となって自らの姿を現わす。つまり、「分節以前」が様々に自己分節していく。その全プロセスが「アッラー」という「神名」から始まる、というのです。「神名」であるかぎりには、「アッラー」も、勿論、一つの分節です。しかし、それは他の一切の「神名」を未分の状態において包蔵する普遍的な、全体総括的な「神名」であり、存在論的に言えば、それ自体は分節でありながら、その内部ではまだ一物も分節されていない状態、すべてが渾然として一である状態であります。

他の一切の「神名」を未分の状態で包蔵するからには、当然、「神名」的存在次元の一段下に拡散する一切の経験的事物の「名」を、間接的に、包蔵する。従って、「アッラー」は、「元型」の「名」であれ、経験界の事物の「名」であれ、一切の「名」を潜勢的に含む「最大の名」なのであり、存在論的には、ありとあらゆる存在分節の窮極的源泉である、ということになるのです。〔全集九71〕

「アッラー」とは、「一」なる「神名」である。それは神名の一つというだけのことではなく、他のすべての「神名」を含有する「統合的一」である。すなわちアッラーは、「統合的一者」である。ここにも「一即多」,「一即全」の構造原理を看取することができるが、井筒が指摘するのは、それが「分節直前の無分別」,まさに「多」に分かれようとしている「一」,「無」から「有」に転じようとしている「一」であることだ。実は、華嚴思想においては、このような無分別者を「妙有」と呼んでおり、それは「分節」を超えて「理」が働く「理法界」であると、井筒は指摘する。華嚴的には、この「妙有」現出の「場」に開けるのが「空」であり、「空」に至る直前段階における「有」の次元として「妙有」が指摘されているのである。同様に、アッラーの遡源は、「玄虚」(ゲイブ) = 「絶対無」である。「絶対一者」

としての神である。そこに神が神であることの源泉がある。それに対し、アッラーという「神名」＝「元型」は、「元型」である以上「有・無境界線上的実在」であるが、あくまでアッラーという「元型」は「有」の位相に存するものである、無が有に転じる「生成」の力を引き出すもの、華嚴的には「性起」の働きを導くものである。もちろん、すでに言及したようにアッラーが神認識の究極ではない。絶対無分別、絶対無の「場」、一物の影すらそこにはなく、神（アッラー）すらない「無」のひろがり」を把持すること、それはスーフィー的観想によってこそ、看取されるものである。端的に、「絶対無」即「絶対一者」であるという理路になる。華嚴的には、それが「空」、あるいは「空の空」たる「真空」であるが、それはあらゆる分別を超越しているので、理知的に認識することの不可能な、いわば「絶対無分別」の「場」として、仏教やスーフィーの修行者の「悟り」の境地において、直覚的に看取されるものである。その点、「理」の提題は、それが有と無の「あいだ」に揺らぐ「実在」であるとしても、認識可能な、「性起」としての「有」、現象世界の「現成」の次元に存するものであると把握し得る。故に、「理理無礙」とは、「理」における「無分節的理」（＝無）の位相と「分別的理」（＝有）の位相を接続することによって、存在が「存在する」、ダイナミックな生成運動を把持するものであると言える。その「理」が「元型」であるとして、その理路をイスラーム概念的に説くものとして、井筒は以下のように記している。

神の「元型」的「(自己) 顕現」は、またの名を「神名的顕現」(tajallī asmā'ī) と申します。この名の示すごとく、今お話した第一次「性起」の第一レベルで、「神名・アッラー」が現われた後、それにつづいて他の「神名」(「元型」)が、続々と「性起」していき、先刻お話した第二次的「性起」の段階に入ります。多くの個別的「理」の出現です。

個別的「理」相互の間には、言うまでもなく、差異がある。そうでなければ、個別的ではあり得ない。しかしながら、他面、いかにそれらが差異的に対立しておりましたとも、すべて唯一絶対の「理」の自己分節であるかぎりにおいて、個別的「理」は、いわば互いに透明であり、互いに融通し滲透し合うはずです。あらゆる個別的「理」の全体的円融、相互滲透、それが「理理無礙」と呼ばれて然るべき存在論的事態である〔……〕。〔全集九 80〕

さて、華嚴における「理事無礙」、「事事無礙」に、存在一性論の「理理無礙」を接続する理由について、「理事無礙」以前に「理理無礙」が位置づけられると井筒によって概説されている。それは段階的に「理理無礙」→「理事無礙」→「事事無礙」という風に図式化されている〔Cf. 全集九 91〕。もっとも、このように図式化して理解することが重要なのではない。「事事無礙」の境地を「リアル」な事態として看取り、生きること、「すべての現象的事物は多にして一、一にして多」であること、「すべてのものは互いに透明で無障礙である」〔全集九 93〕ことを「悟る」点こそが肝要である。ここで改めて、「理事無礙」→「事事無礙」に至る理路を繰り返す必要はないであろうが、存在一性論においては、ある意味、「理理無礙」の次元として「理事無礙」を把持していると考えられる。故に、次のように井筒は表現している。

今、私の目の前にある一輪の花は、それを私が花として見ているかぎり、どこまでも花であって、蝶でもないし、鳥でもない。けれども、イブヌ・ル・アラビーによれば、花には花の存在論的うらがある。すなわち、花は花であるだけでなく、異次元の、ある特定の「元型」（「理」）の示現でもあるのです。しかし、前に申しましたように、一一



の「元型」はすべての他の「元型」を自分自身の深層に秘めているのでありまして、この点からして、「元型」の構造を「事」的に再現する経験界の事物のひとつ一つが、それぞれの形で他の一切の事物を、己れの存在深層に含んでいる、と考えなければなりません。すると、花は花として動かしようもなく凝固しているものではないはずですが。花は花でありながら、蝶でもあるし、鳥でもある。すべてのものは、存在論的に、かぎりない柔軟性と透明性とをもっているのです。  
〔全集九 93-94〕

以上、井筒による「理理無礙」理論の要約的把握を試みた。「縁起」概念における「起」の要素、「空」という「無」の「場」が、「有」＝「存在」次元に転じる理路、全体構造が一瞬一瞬に生成変化していく、「ディアクローニク通時的な構造」把握である「性起」＝「生成」の論理を補う形で、井筒はイブヌ・ル・アラビーの哲学を接続しているのだと見なし得る。そこで「理」を「神名」論に関係させ、「元型」として提起して論を進めているのだが、この提起が、言葉、あるいはむしろ、井筒が、『意識と本質』以降の後期テキストにて、好んでカタカナ書きする「コトバ」の問題と相関すると私は考える。それは、華嚴思想から強い影響を受けた空海の言語思想<sup>5)</sup>に繋がるものだが、本論考では、取り上げない。ただ、井筒と親交のあったソシュールの専門家、丸山圭三郎の言語理論と接続させることで、井筒の「コトバ」論の一端を照示することが可能だと考えられる。次節にて論究する。

#### 4. コトバの哲学に向けて

井筒と丸山圭三郎との間に、深い親交があったことについて、ここでは縷説しない。ただ、一事のみ挙げる。後に、『プシュケー』(Psyché)<sup>6)</sup>に収録されることとなる、ジャック・デリダが、井筒宛に記した書簡体の論考

「日本人の友への手紙」(*Lettre à un ami japonais*)を、井筒の推挙で丸山が翻訳することとなったのである。丸山の訳稿は、『思想』(1984年4月号、岩波書店)に掲載されるが、そこでは「〈解体構築〉DÉCONSTRUCTIONとは何か」<sup>7)</sup>と題されている。この論文のテーマは、デリダの主要用語の一つとして著名な〈DÉCONSTRUCTION〉に関してであり、その翻訳「可能性」(もしくは不可能性)への問いを通じて、この語が戦略的に開示する意味論的問題を問いかけているのである。当時流通していた「脱構築」という訳語に代わる、より適切な訳語の探索という要望を付して、井筒は丸山に翻訳の任を託したのである。翻訳作業は1983年に進められる。翌1984年、恐らく上述デリダの井筒宛書簡の翻訳と並行して進められたであろう丸山の思索は、『文化のフェティシズム』<sup>8)</sup>として結実する。丸山が、一介のソシエール研究家から、独自の言語哲学を展開する思想家として、世間の注目を集める一因となった重要著作である。その中核を成すのは「第三章〈現前の記号学〉の解体」であるが、そこには丸山言語哲学自体の根幹が示されると同時に、井筒やデリダからの影響を読み取ることができる。以下に、簡単に概説する<sup>9)</sup>。

言語をより包括的な「記号」に包摂しつつ、この章の第一節と第二節は、〈現前の記号学〉と総称される伝統的な記号学の批判と歴史的概括に費やされる。その記号学は、対象が何であれ、事物にしる、観念にしる、それが実体として実在していて、「現在、目の前にある」こと、すなわち現前している *présenter* こと、あるいは現前し得ることを前提とし、それら実在するものを関係づける指標として記号が使用される、つまり記号は、実在を表象 *représenter* するという考えである。西欧哲学においては、ロゴスの問題と連関している。すなわち、「事物の世界に内在するロゴスの分節構造」と「観念としてのロゴスの分節構造」とを、対応、反映、接続させるものとして、ロゴスとしての言語の分節構造が存在するのだと認識される〔Cf. M.II.

363-364]。丸山は、プラトンのイデア論や、「個物」と「普遍」（観念）のどちらが「本質」存在であるかといった普遍論争のテーゼなどを概説し、それらが現前＝ロゴスの記号学の領野にあることを指摘する。実際にそれらの哲学の内実に踏みこむと丸山の解説ほど単純ではないと考えられるが、丸山に従えば実体として想定されている事物と観念を結びつける「道具」としての言語観が根底に潜在していると結論される〔Cf. M.II. 365-367〕。すなわち、エミール・バンヴェニストによる次の定義が示すような記号把持、「記号の役割とは、その代替物という資格で他の事象を喚起することによって、これを表象 *représenter* するものであり、それにとって代わるものである」という西欧形而上学の図式、それに応じて、「言語記号にも自らと異なる何かを指し示すという〈代行・再現的 *représentatif*〉な機能しか与えられていないこと」が、根本問題であると考えられる〔Cf. M.II. 370〕。興味深いのは、このような現前＝ロゴスの記号学を超克する試みとして、当時、脚光を浴びていた二人の思想家、ロラン・バルトの〈意味作用 *signification* の記号学〉とジュリア・クリステヴァの〈意味生成 *signifiant* の記号学〉に、丸山が言及している点である。前者は、文化記号を規定する固定したコードに揺さぶりを掛ける読みである。制度（ドクサ）を流動化させる戦略性は評価し得るが、すでに構成された文化とそのコードを攪乱する行為以上には至らない。後者の記号学は、射程を拡げ、言語＝文化という分節構造自体の生成の根源へと垂線を降ろすものと見なし得る。それを、「分節された言語・表象、文化現実 (*le symbolique*) と、未分化のカオス (*le sémiotique*) との間の運動過程を照射する真のダイナミックスを有しているもの」〔M.II. 372〕として、丸山は一定の評価をするものの、不十分であると判断する。丸山の批判の要点は、クリステヴァが「分節」と「未分節」という二項対立を前提としている点にある。それは、文化と自然、ノモスとピュシスといった形而上学の図式を再び召喚する危険を孕んでいる。言

語の働きは、「机」という語が「机」以外のものとの「差異」を示すように、否応なく「分別」＝「二分法」を条件とする。このような前提認識の上で、言語記号の条件的働きを否定・止揚するような形で、〈非在の記号学〉という視点を提起する。丸山は以下のように記す。

〔……〕自然科学が文化的営為であることはもとより、自然史と人間の歴史とは截然と分けられるものではない。いわゆる自然的(?)徴候も信号も象徴も、それが生み出す指向対象とともに一切のア・プリオリをもってはおらず、すべて文化の網の目を通してはじめて存在する〈解釈としての差異〉に過ぎず、私たちに許されているのは解釈の解釈だけではあるまいか。つまり、差異すらもア・ポステリオリであって、すべての二項対立、たとえば主観／客観、自／他、意識／物質、真／偽、善／悪、自由／必然といった図式が成立する以前の差異化活動の結果でしかないのではあるまいか。この指向対象、記号、差異がともに非在であると考える記号学は、とりもなおさず記号自体の否定であり、〈非在の記号学〉というパラドクス以外の何ものでもない。  
〔M.II. 372-373〕

二項対立図式の「両項」の実体性を否定するだけでなく、その間に「／」として記される「差異」自体も実在しないと見なされる。もし「ある」と言えるものがあるとすれば、絶えざる「差異化」の活動だけである。しかしながら、それは活動を止めて、静態的な「差異」として把持された瞬間に、その位相を変じてしまう。対象物として、本来の生きた運動を失した死物、「痕跡」でしかないものとなる。そもそも動いているものは、動かなくなれば、「動いているもの」とは言えない。一切の「実体」的ア・プリオリを排した「差異化」の運動の現場に還ること、ここに丸山の様々なテク

ストを貫く通奏低音が示されていると言える。丸山が捉えるソシユール思想の、逆説的とも言える要諦は、それが「言語学批判であり、その記号学とは記号解体の営為であった」〔M.II. 378〕という点にある。そして、前出の井筒宛の書簡を参照しつつ、この解体営為がデリダの言う *déconstruction* 〈解体構築〉であることを指摘する。すなわち、「この営為は決して破壊ではなくむしろ西欧形而上学の伝統を遡行的に解体構築することであった」〔M.II. 378〕と。そこから、記号学の五段階を提起しながら、「〈現前の記号学〉の解体」過程が、以下のように論解される。「非在の記号学」の究極に相当する第五段階に示されるヴィジョンへと、理論的に導くことが目的である。

第一段階：「実体」として自存する事物を前提とし、それを指呼するものとして記号を捉える考え、いわゆる〈言語名称目録〉観の立場を、記号が意味を持ち、その意味が外界に投影されて〈指向対象 *référent*〉を生むという認識に基づいて、批判する〔Cf. M.II. 386-387〕。

第二段階：言語記号が、「表現と意味とを同時に備えた二重の存在」、すなわちシニフィアンとシニフィエの結合体であることを把持する〔Cf. M.II. 366-390〕。

第三段階：指標としての記号と弁別して、「シーニュ」という呼称を提示する。個々のシーニュ（記号）は、それ自体であらかじめ意味を持つのではなく、ラングという体系において、はじめて実効性を持つ。すなわち、「ラングを構成する諸要素は、その共存それ自体によって相互に価値を決定しあっている。価値は対立から生じ、関係の網の目に生れる」という認識に位置する〔Cf. M.II. 393-395〕。

ここまでで、第一の解体：指向対象の自存性の否定、第二の解体：記号の自存性の否定が行われる。また、ソシユールの基本理念である〈恣意性〉の概念が、背景の理路として存在する。端的に言えば、第二段階は、シニ

フィアンとシニフィエとの関係が自然必然性に基づかないという意味の、第一の〈恣意性〉に相関し、第三段階は、シーニュ同士の関係が自然必然性に基づかないという意味の、第二の〈恣意性〉に相関する。さらに、次の第四段階では、シーニュの自存性自体が解体される。

第四段階：「体系の一次性・実体性の否定とともにシーニュそのものの存在が否定される。「厳密に言う、シーニュが在るのではなくシーニュ間の〈差異 *différence*〉が在るだけである」（断章番号1911）」〔M.II. 406〕と認識される。シーニュが存在していると思うのは、「差異」の結果的産物としてである〔Cf. M.II. 409〕。

第五段階：差異が自存しているという立場を乗り越える。すなわち、そこには「動きつつある力」、「〈動き〉としての差異化現象しかない」、「コードなき差異の戯れ」の次元である〔Cf. M.II. 408-411〕。

丸山は、ソシュールのテキストを駆使しつつ理路を展開する。そして、この五段階の全行程をソシュール自身には実現することが叶わなかったものの、彼に潜在する思想として提示する。もっとも、実際にはここで示される構想を、すべてソシュールに帰することには無理がある点、特に第四、第五段階には、丸山独自のバイアスがかかっている旨、『著作集』の編者の一人である加賀野井秀一が指摘している〔Cf. M.II. 448（解題）〕。ソシュールのテキスト自体と丸山の解釈もしくは改釈の振幅を図ることは、ここで課題ではない。ともかく第四段階と第五段階に示される考えを、ソシュールに曳きつける必要はないと考えてよいだろう。特に、以下に引用する文中では、第四段階に示される「否定的差異」の位相を説明するのに、（大乘）仏教の中枢概念である〈縁起〉の名が突如出現、そのさらなる超克的展開を論じている。ここに、井筒からの影響が感じられる。つまり、「差異」出現と同時にシーニュという価値単位が現出するという認識について、大乘仏教中観思想の創設者、ナーガールジュナの「縁起」=「空」思想と関

連させつつ、丸山は次のように記している。

第四段階において〈関係の第一次性〉すらも否定するにいたったソシユールは、最初は自らの論理の前提として立てたはずの依他起生なる〈縁起〉そのものの根拠を奪いとり、〈縁起〉する一切である〈法〉の非実在性、つまりは〈空〉を述べる点では、ナーガールジュナ Nāgārjuna (龍樹)の中観との奇しき類似性さえ感じられる。文化現象のすべては表象によって二次的に生み出される非実体的価値、共同幻想の世界で、その表象の母体である関係の網自体ももともとは存在しなかったというこの考え方に立てば、絶対的の神も理性も存在せず、ヘレニズム、ヘブライズムの正嫡である西欧思想のパラダイムを根柢から揺さぶる〈実在の砂漠〉しか残らない。この段階でのひとまずの結論としては、次のような〈意味〉の空性と、それにもかかわらず非在に意味を読みとる人間のランゲージュ能力の指摘であった。「コトバの研究の原理は、即自的な意味の〈欠如 vacuité〉」(断章番号1131)であり「一つにはシーニュの内的〈空性 nullité〉、二つにはそれ自体空でしかない辞項に我々の精神を結びつける能力の存在」(手稿15, 断章番号3316)である。〔M.II. 408〕

丸山は、この〈実体なき差異〉論をも解体すべく、第五段階を立てる。なぜなら、「言語には差異しかない」というテーゼは、実は静態的な視点にすぎず、「差異は動き、また戯れる」(断章番号1904, 手稿9, 断章番号3295)ばかりか、天から降ってきたものでもない〔M.II. 408〕からである。この段階に見出されるのは「〈動き〉としての差異化現象」だけであり、いわゆる「コードなき差異の戯れ」の位相において提起される「〈シーニュ論〉は最早〈シーニュ論〉と呼ぶことさえできない」〔Cf. M.II. 408〕。

さて、「シーニュ論とは呼べない」境域であるこの第五段階は、言語記号ならざるレベルと接合される境界領域であり、必然的に言語の「外部」を想起させる。しかし、実体を招請する危険のある「外部」を丸山は否定しているのだと考えられる。「外部」は「空」、「存在」とは「非在」、「有」ではなく絶対的な「無」、そこに大乘仏教の「空」の本義を把持しているのである。波の動きが生じると共に、水と空気という現象が出現する。あるいは、絶えず姿を変じて固定することのない炎の揺らめきと同時に、炎と空気という現象が出現する。ただ、その波のうねりも炎の揺らぎも、それ自体が自存しているわけではない。差異化の動きとそこに析出される二項の三位相は、相互依存的関係にありながら、一挙に現成する。しかし、この非一実体としての差異化運動が生じなければ、現象自体を「有る」とは言えない。そして、差異化の本体は、シーニュ現出の働き以外のものではないと把持しているのだと考えられる。

井筒の論説する「事」と「理」との関係を見取しながら、整理する。丸山が「現前の記号学」として批判する言語観は、言葉を「実体」として捉える観点である。それは、日常常態的な世界の見方、「事」を「実体」として捉え、個々の事象が個別に独存していると見るレベルを、唯一の正しい世界像と見なす立場であると言える。丸山の思想の要は、「言葉とは差異である」ことを、ソシュールのテキストの読みから導き出している点にある。ただし、例えばAとBという実体的な二項を前提とした、実体として実在する二項間の差異ではなく、その二項自体を析出する「差異」、「全体的関係体系」と連動して生じる、非一実体的な差異である。丸山の言語論の要は、言葉が実体ではないことを掌握する点にある。それは「事象」=「事」は「実体」ではなく、「関係体系」として把持する、そこに「縁起」思想に継承される理路がある。丸山が、「現前の記号学解体」の第四段階を説くに当たり「縁起」論を提示、「空」の概念に接続させて論を展開しているこ



とに、意外性はない。ただ、実際にはソシユールに由来しているわけではないことは確かであろう。むしろ井筒からの影響を想像することは可能である。さらに、第五段階で、「非実体的な差異化の運動」を提起する時、これは井筒が説く「縁起」の「起」の位相、「性起」に関係していると思われる。それは〈存在エネルギー〉としての「理」の概念に繋がる。

ところで、丸山が井筒のどの著作にいつ最初に接したのか、実態は不明である。ただ、『意識と本質』（1983年：『思想』第672号～第692号への掲載は1980-82年）からのインパクトが大きかったことは推測される。その書で「縁起」思想は様々な形で表明されているからだ。「事事無礙・理理無礙」の初出は1985年（『思想』第733号、第735号、岩波書店）であり、丸山の『文化のフェティシズム』の翌年である。ただし、基になった「エラノス会議」での講演：The Nexus of Ontological Events: A Buddhiste View of Reality は、1980年に行われている。また、ここでは論究しないが、『スーフイズムと老荘思想』は、イブヌ・ル・アラビーと老荘思想を比較・接続させるもので、その「道」（タオ）概念を核とする思想が仏教思想と近接し、中国において禅仏教が起り発展する思想的土壌となっていることは、よく知られている事実である。この著作、改訂を経ているが、オリジナル版は1966-67年に出版されている。井筒には、いわゆる実体批判の構想が早くからあり、その展開上で、丸山の理路に遭遇、アプローチは異なりながらも思想的共鳴を覚えたのだと思われる。井筒は、言語哲学を認識した上で、「神名」問題との近接性を察知していたことが推量される。「名」の現われとは、まさに「名」＝「言葉」を付けることであり、他の事象と弁別すること、「分別」＝「差異」の提起であるからだ。ただし、「神名」を「元型」という「理」のレベルで捉える時、井筒は、それが一般の言語学が対象とする言葉とは異なる次元の言葉であることを意識していたと考え得る。それは、丸山の言う、「シーニュ論と呼べないシーニュ論」、つまり「差異」として固定化

されることのない差異化の運動を問題としているのであって、それは、分節と非分節の「あいだ」に「理」＝「元型」を把持する、井筒の理路に繋がっているのだと考えられる。そのような次元を含むが故に、井筒は自身の哲学的構想において把持する「言葉」を、自身の後期の論考においては、カタカナ書きして「コトバ」と弁別して提起しているのだと推量される。

ここで、井筒と丸山の思想的運動性や影響関係、両者の相違等をこれ以上判じる意図は、私にはない。私が問題とするのは、井筒が言う「存在エネルギー」としての「理」である。丸山が「コードなき差異化の戯れ」と呼ぶものと関係するが、それは、いかなる「場」において働くのかという問いを深めて行く必要があると考えるからである。次節に、その問題への端緒を記して、結びとする。

### 結び——自然という「場」

「存在エネルギー」の問題が、先鋭化して展開されるのは、やはり『コスモスとアンチコスモス』に収録されている論文「創造不断——東洋的時間意識の元型」(初出1986年)においてである。イブヌ・ル・アラビーの「存在＝時間」論を討究する論文である。スーフィーであるイブヌ・ル・アラビーは、観想意識、自我を滅した根源的直覚において、世界が一瞬ごとに次から次へと生起する実相を看取する。絶えず現成する「存在エネルギー」のヴィジョンである。井筒は、次のように記す。

この種の事態を言語化することの無理を承知の上で、私は敢えて、それを、いわゆる「存在」を存在エネルギーの働きという流動性において直覚することである、と言う。存在そのものを、根源的に、生命エネルギーの働きとして見ることだ。あらゆるもの、あらゆるところに遍満する存在エネルギー。宇宙的「生命」にはリズムがある。この

リズムをイブヌ・ル・アラビーは「神の息吹き」(nafas rahmānī 字義通りには「慈愛的氣息」と呼ぶ。〔全集九 113〕

存在エネルギーは、イスラーム思想であるイブヌ・ル・アラビーの哲学においては、「神」の働きに接続、「神の息吹き」と認識されるが、井筒はそこに「生命」の働きを見る。宇宙的「生命」と把持、しかも生命には「リズム」があるという観点から、「息吹き」と「時間」との相同性を提示している。私が着目するのは、上記文に続く以下の文言である。

このような存在ヴィジョンにおいては、従って、あらゆるものが生きている。有情、非情の区別は、ここにはない。生物だけが生きているのではない。いわゆる無生物、無機物も生きている。流れる水も、燃える火も、いや、路傍の石ころも、砂漠の砂の一粒も、みんな「神の息吹き」を息している。生命がないと思うのは、普通の人の「粗大」意識には、それらの事物内部には、それらの事物内部の宇宙的生命の脈動が伝わってこないだけのことだ。〔全集九 113〕

「あらゆるものが生きている」という認識は、いわゆる「アニミズム」の世界観に通じる。日本の伝統的な宗教観においては、「多神」によって個々の事物の「生命」が表象されるが、それを存在一性論においては、「一神」に集約させているのであり、宇宙全体が生きたものであるという「生命哲学」としての観点においては、「多」神と「一」神は通底する。言い換えれば「汎神論」を懐胎した「全一」としての「一神」が問題となっており、それが人格神として提起されていることには、「生命哲学」としての必然があるとも考えられる。この「生命哲学」の観点が、「存在=時間」論の根源にあるとして、井筒は次のように記す。

あらゆるもののなかに宇宙的生命エネルギーが脈打っているということとは、存在世界が一瞬一瞬に新しい、ということではなければならない。万物は、一瞬ごとに「有」の次元に生起してくる。そして一瞬ごとに「無」の底に沈む。「有」と「無」の間のこの不断の振幅、それを観想者の意識は、自己の存在そのものの脈動として感得する。存在世界の全体を貫流する生命エネルギーの脈搏とが、一つのリズムとなって鼓動する。〔全集九 113-114〕

このように表出される「宇宙的生命エネルギー」が、「理」の概念の根源に看取されていることは、容易に推量し得るであろう。そこに、人間のみならず、あらゆる存在者が生きているという「存在」即「生命」の位相、その根底的「場」に開かれるのは、結局「自然」の位相である、と考えられる。もちろん、対象物として立てられるメカニク的な自然物ではなく、「生きた自然」、<sup>おのず</sup>「自<sup>しか</sup>から然ある」という意味での自然（じねん）の働きを、そこに把持し得ると、私は考える。私の用語での「自然の存在学」のテーマがそこにあるのだが、この問題に関しては機会を改めて論究する。

#### 註

- 1) 井筒俊彦のテキストに関しては、『井筒俊彦全集』（全12巻+別巻1）慶應義塾大学出版会、2013-16年を使用する。参照・引用に際しては、全集と付し、漢数字で巻数を示した後、該当する頁数を記す。この『全集』に収録されていないテキストに関しては、その都度、個別に指示する。
- 2) 井筒俊彦『存在の概念と実在性』、鎌田繁監訳・仁子寿晴訳、慶應義塾大学出版会、2017年。以降、参照・引用に際しては、存在と付し、該当する頁数を記す。
- 3) 中村元『龍樹』講談社学術文庫、2002年（初出：講談社、1980年）。以降、参照・引用に際しては、中村と付し、該当する頁数を記す。
- 4) 井筒俊彦『スーフイズムと老荘思想—比較哲学詩論』（上・下）、仁子寿晴

訳、慶應義塾大学出版会、2019年。参照・引用に際しては、比較と付し、上・下巻の区別を記したうえで、該当する頁数を記す。なお、英文原書のタイトルは、以下の通り。

*Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Iwanami shoten, 1983. これは、改訂版であり、オリジナルは、1966-67年にかけて慶應義塾大学出版会より、二巻本で出版されている。

- 5) Cf. 「意味分節理論と空海」(『全集八』)。なお、拙稿「言語と曼荼羅」(『人文研紀要』第92号, 2019年)において、私はこの論文に論及している。
- 6) Jacques Derrida, *PSYCHÉ Invention de l'autre TOME II*, Édition Galilée, 1987.
- 7) 「〈解体構築〉DÉCONSTRUCTION とは何か」は、今日、岩波文庫版、井筒俊彦『意味の深みへ—東洋哲学の水位』岩波文庫, 2019年(初出: 岩波書店, 1985年)に、付録として併録されている。
- 8) 丸山圭三郎のテキストに関しては、『丸山圭三郎著作集』(全5巻)岩波書店, 2013-14年を使用する。参照・引用に際しては、Mと略字を付し、漢数字で巻数を示した後、該当する頁数を記す。
- 9) 丸山のテキストの概説には、拙稿「言語と神秘—井筒俊彦における〈言語哲学〉: 序論—」(『中大仏文研究』第51号, 2019年)の一部を利用している。

