

井筒俊彦における「存在 = 意味」の哲学

——『意識の形而上学』を〈鏡〉として——

Une ontologie sémantique chez Toshihiko IZUTSU :

D'après *La Métaphysique de la Conscience* en tant

que *miroir* épistémologique

小 嶋 洋 介

要 旨

井筒俊彦の哲学の基体は、「存在論」だと考えられる。井筒にとっての「存在」は、「一即全」というテーゼに表象される「全一」であり、そこに看取される多層・動的な「次元」性の把持が課題となっている。同時に、哲学的「意味」に関する独自の探究が併存している。その対象は言語的「意味」に限定されない。彼の論は、いわば「言葉」にならない「意味」の根源的「遊動」の次元に垂線を降ろすものだ。言語活動の深層的活動を視野に収めるが故に、晩年の井筒は好んで「コトバ」という表記を使用するようになるが、そのような観点より、存在論と言語論が密接に関連しあった思索を井筒は展開しているのである。本論考では、その思想の一端を顕かにすることを目的に、遺著となった『意識の形而上学』を中核に据えて論じる。特に、タイトルに示される「意識」と「形而上学」という用語に付与された、井筒の認識を明らかにすることに課題を集約する。

キーワード

井筒俊彦, 意識の形而上学, 一即全, アラヤ識, 縁起

序

本論考は、井筒俊彦（1914-93）の〈存在＝意味〉哲学とも言うべき、存在論と言語論が密接に関連しあった思索を論究する。『東洋哲学 覚書 その一 意識の形而上学——『大乘起信論』の哲学』（以降『意識の形而上学』と記す）を中核に据えて論を進める。もっとも、このテキストとさらに井筒の読みの対象となっている『大乘起信論』自体の、詳細多岐にわたる全体的な考察を企図しているわけではない。『意識と形而上学』というタイトルに示される、「意識」と「形而上学」という用語に付与された、井筒の認識を明らかにすることに課題を集約する。ただし、この論究の根底には、私固有のテーマである「自然の存在学」が伏在していることを、予め記しておく。

第1節にて、井筒哲学の根底に据えられている認識＝存在論的テーゼである「一即全」（＝「一即一切」「一即多」）について概説する。第2節にて、『大乘起信論』に関する基本的認識を行う。第3節にて、井筒の思索を特色づける名称の一つである「哲学的意味論」について概説する。それは井筒の言語論と関係する。第4節にて、井筒の『意識の形而上学』を論究する。「形而上的なもの」として表象される「真如」の認識に焦点を当てて論じる。最終節で、「心」の存在論的位相を明確にする。

ここで、本題に入る前に、まず『意識の形而上学』というテキストに関する形式的事項を概説する。『井筒俊彦全集 第10巻』¹⁾における「解題」を参照すると、『意識の形而上学』の初出は『中央公論』（中央公論社）の第1282号（1992年5月）、第1285号（同年8月）、第1287号（同年10月）に、3回にわたり掲載されたものである。単行本としては1993年3月中央公論社より刊行されている〔I.十.657〕。周知の如く、同年1月7日に井筒は急逝したため、図らずも遺著となったものである。「あとがき」は井筒の妻、井筒

豊子の手で、「『意識の形而上学』あとがきに代えて」と題されて記されている。その「あとがき」より知れるのは、この書のタイトルに「東洋哲学 覚書 その一」と付されている如く、『東洋哲学 覚書』という総タイトルを冠して、ある纏まった連作が企図されていたことである。それは井筒の最終的テーマであった「東洋哲学の共時論的構造」の集大成であったと明言されている〔I.十.595〕。井筒豊子が記すには、今後の展開に関する大まかなプランも、編集者のメモより窺える。以下のようなものだった由〔I.十.595-596〕。

言語阿頼耶識（唯識哲学の言語哲学的可能性を探る）

華嚴哲学

天台哲学

イスラーム哲学の照明哲学（スフラワルディ——・光の形而上学）

プラトニズム

これ以降に関しては、「このあたり考え中」と付記された上で、以下の二項が挙げられている。

老荘・儒教

真言哲学

このリストを一目して気付き得るのは、ここで挙げられている各事項が、井筒にとって未知の分野ではなく、すでに濃淡の相違はあれ、過去のテクストにおいて、すでに取り上げられたことのある既知の領域であることだ。しかしながら、生涯の思索の集大成として、過去に論じたテーマにも、新たな視点で切り込んで、さらなる読みを展開することを期していたのでは

ないかと推量されるのである。「あとがき」では、井筒が亡くなった1月7日当日の午後、すでに唯識哲学に関する新たな草稿を書き始める準備をしていたとのこと [I.十.602]。その実現が空無に帰したことは、まことに残念な事態ではあるが、同時に、井筒が果たさんとした哲学を、その構想を引き継いで認識しつつ、新たなテキストとして紡ぎ出す自由も、その後の研究者達の手委ねられたのだと解釈することも可能である。要するに、この『意識の形而上学』というテキストの特異な点は、偶発的に井筒の遺著になった、その意味では最後の書であるが、にもかかわらず井筒の意図としては、集大成となる新たな思索の開幕、「序論」のような意味を持ったテキストであることだ。終着点にして「始まり」の書でもある。その意味で、この書は、井筒の過去の思索を反映しつつ、未来の歩みを予見して映し出す、一種の「鏡」のような任を果たし得るのではないかと考えられるのである。

1. 根本テーゼ——「一即全」

まずは井筒俊彦の思想を貫いている、存在哲学の基幹を提示しようと思う。それは古代ギリシア哲学の黎明期に発し、同時にその後のギリシア哲学の展開の基軸に潜在し続けた問題提起、「ヘン・カイ・パン」、すなわち「一即一切」もしくは「一即全」、あるいは「一即多」として提起される概念であると思われる。あくまで私の関心に即して、概説を試みる。「一切」＝「全」とは、事物が「多」として現出する「現象世界」の総体、「一」とは「多」に「差異」化する以前として想定される、「存在するもの」の「根源」を提起する「形而上学」的洞察の次元である。この両次元を「異なりつつ同一のもの」と把握する認識こそが、ギリシアにおける「神秘哲学」の基本であり、存在論の要諦であると考えられる。端的に「自然神秘主義」と表象されるソクラテス＝プラトン以前、紀元前6世紀ミレトスに発祥し

た哲学者達に自覚化される認識構造である。もっとも、私にとって興味深いのは、思想家井筒の事実上の処女作と言える『神秘哲学』（初刊1949年）において、この存在学の基本構造の「始まり」が、紀元前7世紀、古代ギリシアに「聖なる狂乱」の熱狂を引き起こしたディオニュソス祭祀に遡って把持されている点である。井筒は次のように記す。

[ディオニュソスの] 信徒が陥る状態は、「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 Plat., Tim. 71E; Phaedr. 249E）のそれである。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（Plutarq., Quaec. 36）、ラコニアでは神は「仔山羊」であった（Wide: Lakonische Kulte）。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。このような超越的「全即一」の生命体験がいかに深刻な影響をギリシア精神の上に刻印したかは、もはや縷言を要さずして明らかであろう。

[I.二.136]

ここには、「野生の思考」とでも称すべき、「自然」の「生命」に垂線を降ろした人間の知性の発露が窺える。これがミレトスにおいて「ギリシア哲学」の発生の原動力となる。故に、井筒が指摘する如く、イオニア哲学の冒頭を飾るタレスの思想は、いちじるしく「汎生命的」なのである。端

的に、ギリシア哲学は「自然神秘主義」として誕生する。そして、井筒の論究の画期的な意義は、「一即全」の基本的認識構造は、二世紀に登場するプロティノスに至るまで把持し続けられ、「集約」されていることの指摘に存する。言うまでもなく、プラトンはこの「一」の位相に「イデア」の概念を把持したのだが、プロティノスを媒介として、それをイスラーム哲学・神学は引き継ぎ、さらにそのキリスト教神学への変換を経て、やがて近世以降の西洋哲学をも牽引していく概念となる。神学的には、「一」の位相は絶対的一神の位格、いわゆる「身体なき精神」の境位として顕彰される。大雑把に形式化して言えば、西洋は、近世・近代を通じて、「一即全」の「即」の持つ意義を忘失し、「一」と「全」とが対立概念となる契機を懐胎することになる。「イデア」＝「神」の位相と「現象世界」との関係は、「意識」と「身体」(＝「物質」という二つの実体に転化し、そのどちらに「真理」を把持するか、もしくはどちらが真なる「實在」であるかという対立に、問題は低減されることになる。言うまでもなく、一神教の神学は、「神」という「一者」の位相に「真理」そして真の「實在」を見て取る。デカルト哲学も基本的にこの構想を受け継ぎ、「意識」と「身体」(もしくは「物質」)の二元論へと西洋近世・近代の理路は展開していく。ニーチェと共に「神の死」が宣告され、「一」＝「神」を「真理」の高みから引きずり下ろす試みも現れるが、現象世界の「全」＝「多」の次元に真なる「實在」が転じられているだけのことにすぎないと言える。井筒が、イスラーム神秘主義、特に「存在一性」論と呼称される12世紀のイブン・アラビー(もしくはイブヌ・ル・アラビー)の思想に関心を示したのは、このような西洋における思想展開とは異なり、むしろ「一即全」のギリシア的「神秘哲学」を、イスラーム哲学は直截に引き継いでいるという認識からである。「存在」問題は、「一」か「全」かに分化されるものではなく、同時にその一体的全体的直視なくしては解明できないものだという認識である。すなわち

「存在」とは、「一即全」端的に「全一」における次元の差異を、一挙に収蔵した次元において掌握されるべきものである。ある意味、分析という分割と序列化を方法とする「ロゴス」の認識原理からは、こぼれ落ちてしまうような問題を「神秘哲学」は思索しているのである。井筒の慧眼は、問題を「イスラーム神秘主義」に固有の認識に留めず、インドのヴェダ哲学や老荘思想、仏教哲学にも見出していったことにある。それが、晩年の「東洋哲学」の提起に繋がっている。恐らくそこには、「一即全」という「存在」の構造把握の相同性が、その着眼の牽引力になったことは間違いないであろう。問題は、この「一」の位相に、「絶対有」を見るか、「絶対無」を見るかという相違である。例えば、ギリシア哲学やイスラーム神秘哲学、あるいはヴェダ哲学においては、そこに「絶対有」を把持する、それに対し、老荘思想における「道」(タオ)、仏教哲学における「空」等は「一」の位相と言えるのだが、「絶対無」がそこに捉えられていると言える。この時「有」と「無」という対立概念を超えるにあたり、井筒は「絶対有」の次元に「無」に転ずる機縁、「絶対無」の次元に「有」に転ずる機縁を掌握することを探究している。例えば、英文著作『スーフイズムと老荘思想』(初出1966-67年、改訂1983年)や主著『意識と本質』(1983年)にも、その形跡は顕著である。そして、井筒の「存在」哲学の独自性は「絶対無分別」の形而上学的認識を提起することで、「有無」の弁別を超えた「全一」としての「存在」の真諦を把握することにある。本論考で取り上げる『意識の形而上学』において、大乘仏教の代表的仏典である『大乘起信論』を通じて井筒が明示しようとしているのも、ここにある理路である。端的に、「空」を真諦としながら、現象が現成すること、「有るもの」が現出することの「神秘」を討究していると考えられるのである。

2. 『大乘起信論』に関する基本認識

『大乘起信論』（以下『起信論』と略記）とは、言うまでもなく大乘仏教に属する主要仏典の一書だが、その特色について概説する必要がある。井筒が着目するポイントを確認するためである。高崎直道著『「大乘起信論」を読む』²⁾を参照する。

まず『起信論』の仏典全体の中で占める位置について。『大正大藏経』の第32巻、大乘仏教の「論集部」に収められている。因みに、仏典は経・律・論に分類、「経蔵」は、仏陀の教え、仏説の集成であり、小乗・大乘両者に存する。「律蔵」は小乗のみにあり、教団の戒律、規則の集成である。「論蔵」は仏説の解釈、解説の集成、小乗・大乘にある〔高崎 5〕。論蔵は、端的に、「哲学」に相応すると見なしてよいだろう。大乘の論典は、大別すると、中観・瑜伽・論集の3部に分類される。中観部は、龍樹（ナーガールジュナ：150-250頃）の教えを継承する人々、中観派の著作類である。ナーガールジュナは、大乘仏教の「空」の教理を確立したことで著名である。瑜伽部は、唯識説に関する著作を集めている。この説は、4-5世紀、無着（アサンガ）・世親（ヴァスバンドゥ）達によって確立された。この唯識論を説く者達のことを、瑜伽行者（瑜伽師：ヨーガチャーラ）と呼ばれ名称の由来となったとのことである。この中観派と瑜伽行派は、6世紀以降、インド大乘仏教の二大学派として、相互に論争をしていたとのこと。論集部は、この二派の教理に関わらない著作を集めたもので、『起信論』はこの部に属する〔高崎 6-7〕。

高崎によると、中観派と瑜伽派（唯識）との大きな差異は次の点にある。中観派の創始者ナーガールジュナが、「すべては空である」と説いたのに対し、瑜伽派は「すべては観念である」という認識を説いたと言える〔高崎 9-10〕。唯識の「識」を「観念」と記していることに関しては、誤解を招き

やすい。後段にて改めて説明するが、注意すべきは、西洋近代の通念におけるような「個人」の内面に生じる「意識」のようなものと把持される観念ではないことである。大乘仏教思想において、一般的に「心」と把持されるものだが、西洋的な意味での「観念」や「意識」には還元されない。それをどう認識するかが、一つの大きな問題である。高崎のテキストにおいても、その認識のヒントを与える文が、続けて著されている。なお、ここで中核をなす概念である「阿頼耶識」の語について、高崎は「アーラヤ識」という表記を使用しているため、彼の文からの引用は、この表記のままとする。井筒は「アラヤ識」と記している故、その他の文では井筒の表記に従う。

[……] 瑜伽行派の唯識説は、ナーガールジュナが「すべては空である」と言ったのに対し、「すべては観念にすぎない」と解釈したことになりますが、そこでは、そのような観念を生む意識、つまり認識主体のことが新たに問題となったといえます。この認識主体は、我や法の観念を生み、それにとられる主体として、悟りにおいて批判され、消滅すべき存在です。つまり、我や法の観念がなくなることが修行の目的となりますから、悟りにおいて否定されます。逆に言うと、迷い、輪廻している限りの存在であります。唯識説ではとくに迷い、輪廻生存をつづけさせる原理として、潜在意識を仮説し、これをアーラヤ識と名づけました。このアーラヤ識の持続の上に、われわれの日常の意識活動、すなわち、ものを主観（我、われ）客観（法、わがもの）と分別してみることがおこるといわけです。

唯識でいうアーラヤ識は、このように、いわば迷いをあらしめる存在、輪廻生存の主体で、悟りにおいて否定されるべき存在なのですが、逆に、一切を空と観る主体、その機能の方に重点をおいて、実践主体

の特性を論ずる主張が、同じくナーガールジュナの後に現れました。これが「如来蔵」^{にょらいぞう}「仏性」^{ぶつしょう}の教えで、すべてが空であると悟る（悟れば仏ですが）能力が、すべての衆生に潜在的に具わっていると説くものです。このことを、譬喩的に、衆生は「如来を胎内に宿している」といういみで「如来蔵」と名づけ、仏となる潜在能力という意味で「仏性」とよばれるようになりました。〔高崎 9-10〕

『起信論』は、この「如来蔵」の思想に基づき、あわせて唯識のアラヤ識を取り入れ、「空」を認識する実践の「主体」の有り方を追求したもので、というのが高崎の解釈である。故に、大乘仏教思想の展開の最後尾に位置し、成立時期は早くても5世紀半ば、おそくて6世紀半ば以前とのこと。因みに、作者は馬鳴（めみょう）、サンスクリット語でアシュヴァゴーシャ（馬のいななきの意味）、漢訳者は真諦三蔵と記されている。もう一冊、同名の異訳が現存する由。ただし、馬鳴、真諦三蔵、共に歴史上にその名を持つ人物は存在するものの、同一人物であるか否かは不明であり、また漢訳本二書に先立つサンスクリット、あるいはそれ以外の言葉に基づく「原本」が存在するか否かも不明とのことである。

本論考では、『起信論』をめぐる解釈全体の詳細多岐にわたる分析には介入しない。井筒哲学との関係にのみ着目する。すると、その絡み合いの中から浮上する焦点は、「アラヤ識」にあると理解し得る。その特異な位相は、上に引用した高崎の解説からも窺える。それは、認識主体の生じる位相である。いわばそれは、「個」として現象するもの、我や法の観念を生み、それにとらわれる「認識」主体である。ある意味、主体とは「悟り」において批判され、消滅すべき存在である。翻って言えば、仏教修行の目的である「空」を悟るとは、「我や法の観念がなくなること」、要は、このような主体「=個」は悟りにおいて否定されるもの、迷いをあらしめる存

在、輪廻生存の主因である。ところが、この主体（=個）は、一切を空と観る「個我」でもある。個の出現は、逆に「空」の次元を開く「機能」を持つのである。修業という「実践」を遂行する主体の特性を論ずる説が、ナーガールジュナ以降に現れる。これが「如来蔵」、つまり「悟り」の能力である「仏性」が、全ての個我、端的に「個」に潜在するという教えである。全てが空であると悟る能力、仏に「成る」力が、全ての衆生に潜在的に具わっていると説く論説である。要するに、アラヤ識は「個」が現象として出現している、言い換えると「分別」=「差異」の現出している次元であるが、同時にそれは「空」であるという「悟り」の境域に開かれている。言い換えると、その真諦が同時に「空」という「無分別」であることを把持し得る次元であることを示している。これを、仏教哲学の根本テーゼ、「色即是空、空即是色」に照示すると、「色」（現象世界）と「空」（悟り=仏世界）を接続する、「即」の位相に照準する概念であることが推察される。よりの確には、色と空という次元の振幅を一挙に包摂する「色」即「空」の境位を示唆する認識であると言える。説明的に記せば、色が空である、現象としての「有」が、実体のない無=空であることを悟るのが、「色即是空」であるとすれば、空（無）より「有」が生じる、無が有に転じる理法を示唆しているのが、「空即是色」であると見なし得るかもしれない。この次元の差異を包摂するものとして、「存在」は把持される。そのような意味で「存在」哲学である。ただし、井筒に従えば、この存在認識において、空と色、無と有の間に、時間的な経過や因果性を見てはならない。非時間的に、一挙に、次元の相違が構造的に組み込まれていると、了解する必要がある。故に、通常「意識」に還元されがちな「心」は、アラヤ識の本体を示すものとして把持される。『起信論』の形而上学的思惟が、「空間的、領域的に構想」され、「本来の時間性を離脱した「心」は有限・無限の空間的拡がりとして表象され、その形で第一義的に構造化される」と、井

筒は記すのである [I.十.481-482]。非時間的な構造に貫かれる「心」は、アラヤ識の本筋に関わるのだが、このテーマを探究・展開するにあたり、井筒が着目するのは、そこに働く言葉、もしくは井筒が後期の著作で好んで使用した表記に従えば、「コトバ」の問題である。すでに記したように、実現されることのなかった『東洋哲学 覚書』の続編が、「言語阿頼耶識(唯識哲学の言語哲学的可能性を探る)」として構想されていたことから、アラヤ識の活動に果たす言語、「コトバ」の問題が、井筒の思索の中核に存していたことが認識できる。言語哲学と言っても、井筒のそれは、一般の言語学とは異なるユニークな観点を有する。変な言い方だが、言葉にならない「コトバ」を捉えようとするのである。そして、それは何よりも「意味論」として展開されている。次節にて、概説する。

3. 哲学的意味論

イスラーム学者としてその名が知られた井筒のイスラーム研究の中核に、英文で著された一連の「意味論」に基づく研究がある。邦題で以下のように記された著作群：『言語と呪術』(原本初出1956年)、『意味の構造』(原本初出1959年、改訂版1966年)、『クルアーンにおける神と人間』(原本初出1964年)、『イスラーム神学における信の構造』(原本初出1965年)等である。また、1967年、エラノス会議に講師として招かれた井筒が、主催者に提案された専門領域が「哲学的意味論」(Philosophical Semantics)であり、井筒は予想していなかった提案であったにもかかわらず、自身の方法論を的確に表現するものとして、以降、自覚的にその思索を深めていった旨が、述懐されている³⁾。この自覚が、晩年の「東洋哲学の共時的構造」の構想に繋がっているのは間違いない。この井筒の「意味論」が、「唯識」に接続されて展開していったことに関し、『意味の構造』が、1992年4月『著作集』第4巻(中央公論社)に収録された際、訳出した牧野信也による「解説」の中に記されてい

る。また、『全集第10巻』に収録されているテキストの内、『意識の形而上学』に先立って執筆された『意味論序説——『民話の思想』の解説をかねて』と題された論考がある。この論考は、佐竹昭広著『民話の思想』の中公文庫版に寄せた、井筒の解説であり、1990年12月に刊行されている。ここでは井筒の意味論が唯識のアラヤ識との関連で論説されており、「解説」の枠を超えた独自の意味論、言語論が提示されている。そこで牧野の説明と『意味論序説』の文言を利用して、本論考でのテーマに即した要点を以下に析出する。通常、言葉の「意味」とは、「社会習慣的にコード化され、システム化されて働く次元にのみ限定」されるきらいがあることに對し、井筒は、言葉の「社会制度的に固定された表層の下に隠れた意味構造」に着目、「そこでは言語的意味は固定されておらず、流動的、浮動的で、意味というよりは意味可能体、つまり現勢化を待つ意味エネルギー群としてのみ存在する潜勢態のコトバ」であることを指摘している。この時、アラヤ識とは、深層意識の領域で、生成と消滅を繰り返す、意味可能体が蠢く「場」と認識される。老莊思想におけるタオの如く「混沌」の次元、意味の「生まれつつある」根源である。その潜勢態にある意味可能体を、唯識では「種子」（しゅうじ）と把持するのである〔I.十.395〕。

以上の概説をもう少し肉付けして明確にする。『意味論序説』においては、近代言語学の始祖と目されるソシュールの言語論に井筒は言及している。ソシュール言語学が革命的であった要諦の一つは、シニフィアン（意味するもの、能記）とシニフィエ（意味されるもの、所記）の画期的な解釈にある。端的に記すと、ソシュール以前の言語学では、「意味は語と（外的）事物との関係として考えられてきた」。例えば、「[リング]という（単）語が、リングという物的対象を指示する。語は内在的だが、その指示する物は明らかに外在的であると」。ところが、語（単語）を「単一実体的」に捉え、それが事物を指し示していると思えず一般的な見方に対し、井筒は

次のように解説する。ソシュールは語を「ひとつの機能的複合体とし、それを二つの部分あるいは側面に分ける、すなわち「意味する」側と「意味される」側と。そして言う、語が物（外在的対象）を指すのではない、語の一部が同じ語の他の部分を指示するのだ。つまり全てが心の限界内での出来事であって、外的事物事象、外的世界は、少なくとも第一義的には、意味現象の構造の中に入ってこないのだと」〔I.十.451〕。要するに、

[……]「意味」なるものがそっくりそのまま内的事態である、ということである。「意味するもの」と「意味されるもの」との両側面を合わせて、全体を心内の事態、意識内部に起る事態、に還元してしまうのだ。全ては言語主体の意識の内面だけに生起する事柄であって、いわゆる外的世界、我々の外に客観的に実在する世界（本当はそんな世界が実在するかどうか哲学上の大問題なのだが、いわゆる外的世界の实在性・非实在性はここでは問わないことにして）は完全に「意味」の欄外に追い払われてしまう。ここでは、外的事物は全て、言語意識が己のまわりに織り出す主体的意味連関の網目の一環になってしまうのだ。〔I.十.450〕

言葉と「意識」とが、不即不離な関係にあることを、ソシュールは認識しているかのようだ。しかしながら井筒は、ソシュールが『一般言語学講義』の中で、語のシニフィアンを *image acoustique* 「聴覚映像」と名づけ、シニフィエを *concept* と呼んでいることに疑念を投じる。

もともとソシュールの理解するところに依れば、シニフィアンもシニフィエも、それぞれ心象 (*image*) であって、その点では両者のあいだに差異はない。それなのに、なぜソシュールはシニフィアンの方だけに *image* という語を使い、シニフィエには *concept* というような曖

味な語を当てたのだろうか。両方ともに「イメージ」であることが明らかであるからには、一方にこの語を使った以上、他方も「イメージ何々」と言えばよさそうなものを。[I.十.451-452]

『一般言語学講義』がソシュールの弟子達の解釈を通じて編纂され、ソシュールの真意を必ずしも伝えるものではないという、ソシュールに関する専門家からの指摘は今や常識の域にあるとも言える。特に、丸山圭三郎がソシュール思想の認識を変革した先駆者として知られている。その丸山と井筒は懇意の仲でもあった⁴⁾。井筒が『一般言語学講義』内の記述のみを取り上げて論じていることに、丸山は強く不満を抱いたであろうと推測される。両者の間で、どのような認識の一致と相違があったのか、それ自体興味を引く提第だが、ここでは傍らに置いておくこととする。「真」のソシュールの思想はいかなるものかという議論はともかく、結局、ソシュールにあってもシニフィエを concept すなわち「概念」と同一視する観点があったのではないかと井筒は考えているのである。実は、これは私達が日常的に捉えるシニフィエの働きでもある。すなわち、シニフィエは「概念」であり、それを「意味」と把持するのである。では、なぜシニフィエを「概念」としての「意味」と捉えるのか。それは、ソシュールにとっての「意味」も、「表層言語、すなわち社会制度的レベルにおけるコトバの記号性に完全に限定されていたからである」[I.十.452-453]と井筒は推察する。

社会制度的表層において記号コード化された形で働く場合、「意味」はおのずから概念的な性格を帯びる。社会生活の表面で、多数の人々のあいだの実践的なコミュニケーションの道具として円滑に機能するためには、「意味」は概念的であることがいちばん望ましい。概念的、すなわち概念的一般者としての「意味」——例えばキというシニフィア

ンは「木」一般を意味し、ヒトは「人」一般、ウマは「馬」一般という具合に、である。[I.十.453]

この制度的表層レベルにおけるシニフィアンとシニフィエとの関係は、「一義性」にあると井筒は説く [I.十.453]。必ずしも正確な表現とは言えないが、私なりに概説を試みると以下のようなになるであろうか。例えば「キ」→「木」という関係性が、現実の言葉の使用においては、柔軟性や幅を持つにしても、「木」が「人」や「馬」に置き代わった場合、円滑なコミュニケーションは成立しない。この時、古代ギリシアにおいて、ロゴスが、言葉を意味すると同時に、論理や秩序、法、理性といった多様な意味を有しながら、それが「一義性」に関係していることを了解し得る。すなわち、「キ」→「木」という指標は「言葉」において、また「論理」において、正しい「秩序」や「法」を示している。それは「ロゴス」において正しいのである。それに対し、「キ」→「人」という指標は、ロゴスにおいて誤っている。大きなこの指標性において、言葉、ロゴスは「一義的」として理解できるであろう。それに対し、井筒は、言語のカルマ性、つまりは意味のカルマ性の提起を通じて、言葉の「深層領域」を問う。

意味のカルマとは、かつて言語的意識の表層において現勢的だった——つまり顕在的に機能していた——意味慣用が、時の経過とともに隠在化し、意識の深層に沈み込んで、そこでひそかに働いている力のこと。意識の奥底に隠れて、表面にはほとんど姿を見せないが、しかしその反面、隠在的であればあるだけ、見方によっては、かつて現勢的であった時よりも、はるかに強力で、執拗に現在の我々のコトバの「意味」を色付け、方向付ける重要な要因となっているのだ。このように、心の不可視の奥底に累積されて、下意識的に生き続けている古い意味慣

用、それを意味のカルマというのである。[I.十.459]

井筒によると、この「数限りない意味のカルマが蓄積される場所」が、唯識哲学においては、「アラヤ識」(ālaya-vijñāna) と呼ばれる。この「アラヤ」は、文字どおり「貯蔵庫」を意味する。それは意識構造の最下層における「無数の意味的カルマの集積の場」として、表象されているのである [I.十.459-460]。「そこに集積された意味のカルマは、複雑に絡み合い纏れ合い、互いに反発し合い相互に融解し合いつつ、新しい「意味」を生成してゆく」 [I.十.460]。唯識の術語において、この意味的カルマの各々が、「語言種子」と呼ばれるのである [I.十.460]。この「語言種子」は、植物の種が発芽の力を秘め、目に見えない働きが目に見える「現れ」へと胎動しているように、「生まれつつある」意味の蠢きなのである。

「語言種子」、コトバの、コトバへの、可能体。「種子」はコトバすなわち「名」を求め、「名」を志向し、「名」を得れば「意味」として発芽する。前述した表層言語（あるいは表層に近い）領野における意味構成要素群の有機的拡がりとしての意味論的「意味」の内部分節構造は、まさしくこの「言語アラヤ識」内部における「種子」の絡み合いを、表層言語にふさわしい形で再現し反映するものにほかならない。 [I.十.460]

ここで説明されているアラヤ識における「種子」の働きの理論的根底は、仏教の根本認識である「縁起」、別様の言い方で「依他起生」である。井筒は、『コスモスとアンチコスモス』（岩波書店、1989年）に所収された『事事無礙・理理無礙——存在解体のあと』（1985年）という論考において、現象世界が「空」であるという立論に帰着することで終わることのない、縁起

における「起」＝「起生」の側面に焦点を当てた論を展開している。あらゆる事象が「空」である、と認識すること、それが「存在解体」であるならば、その「あと」の次元が問題となる。「空」でありつつ「有」へと向かう、「空」の「妙有」的側面に相当するものであるという認識の基に、華嚴哲学における「理」として「種子」が把持されているのだと思われる。

[……] 華嚴哲学の「理」。無限の存在可能性である「理」は、一種の力動的、形而上的創造力として、永遠に、不斷に、至るところ、無数の現象的形態に自己分節していく。無分節の存在エネルギーが自己分節することによって成立するそれらの現象的形態のひとつ一つが、それぞれもの（「事」）として我々の目に映じるのです。「空」（「理」）の、このような現われ方を、華嚴哲学の術語で「性起」と申します。〔I.九.37〕

『事事無礙・理理無礙』に関して、私は「存在一性と縁起」（『人文研紀要』第101号、2022年）の中で論究しており、本論考で詳細を論じることは避けるが、ここには大乘仏教における「有」の問題、あるいはむしろ世界の「生成」、現象世界の「現成」、存在「性起」すなわち「起」＝「起生」の問題が提起されていることは明らかである。「アラヤ識」は、存在「性起」の「場」であるが、「意味」の出現、すなわち「コトバ」の発現は、「有」の現成であると見なし得る。その「根源」における「働き」とは、一言で言えば、「差異化」である。コトバは「差異」である、それと同等の原理において、現象が「有る」のは「差異」に依る。存在は差異＝分節である。哲学的意味論は、「差異化」＝「分節化」としての「存在」哲学である。『意味論序説』の中では、次のように説明されている。

存在論的含意における「意味」とは、ソーシャ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。様々な事物事象がそれぞれに識別され、自分自身の区画線によって他の全てからの独立性を獲得する。例えばある記号がAを意味する場合、AはB, C, D, E……等一切の他者から自己を区別して独立する。それによってAはAとしての存在性を発揮しだす。すなわちAは、意味分節によって、はじめてAという存在者として現象的に自己を開示するのだ。事物事象、すなわち我々が、通常、存在者および存在世界として感知しているものは、個別的にはひとつひとつの意味分節形態、全体的には無量無数の意味分節形態の、龐大な有機的システムにはかならない。意味的な差異化と識別性がなければ、様々に異なる事物事象から成る存在世界なるものは存在し得ない。私はこの事実を、「意味分節は存在分節である」（意味分節・即・存在分節）という基礎命題の形にフォーミュラ化して表現する。[I.十.461]

この「分別」=「分節」の働く「場」を、井筒は「意味フィールド」と呼ぶが、表層と深層という階層性を懐胎したものと把持するのである。すなわち、社会制度的表層において、語（コトバ）は記号コード化され、意味分節は固定化される。故に語のシニフィアンとシニフィエの関係は「概念的-一義性」に強く制約される。しかしながら、それは同時に深層へと垂線を降ろしており、絶えず「流動化」する機縁を孕んでいる。深層領域が「アラヤ識」と呼称され、そこでは「語言種子」という「意味可能体」が、「自己の言語化を志向しつつ一瞬も休まず蠢動する」「それらは互いにぶつかり合い、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」[I.十.462-463]。重要なのは、私達が日常生活においてコミュニケーションをとる際に、言葉が「表層」の一義の意味で使用される際にも、

同時にその深層において「意味分節」の働きは止むことがなく、「混沌」の領野を形成している。因みに、前述した『事事無礙・理理無礙』というテキストにおいては、この「アラヤ識」における、複数の「意味可能体」の働きが「理」であり、お互いに「相即・相入」し合う様相が「理理無礙」と称される。表層において弁別の意味を持った、つまり現象として現成している「個」が「事」と呼ばれ、深層と表層の間にも「相即・相入」の働きの存することが「理事無礙」である。この「理事無礙」の洞察を通じ、現象的「個」の間にも「相即・相入」の働きが存し、絶対的差異のないことが「事事無礙」と称されるのである。この観点を通じ、「理理無礙」と「事事無礙」が紙の表裏のように二重にして一界を成す、このような「無礙」の複層構造を孕んだものとして「縁起」を、いわば立体構造的に捉えることが可能なのである。そして、「縁起」としての世界が現成する立体構造的「意味(=存在)フィールド」の「場」が、「アラヤ識」と呼称されるのである。

4. 〈存在=意味〉の哲学

『意識の形而上学』に見える井筒による『起信論』の読みは、前節で示した唯識のアラヤ識に対する認識と重なっている。具体的に論究する。

『起信論』の顕著な特徴として、井筒は二点挙げている。その一は、すでに記したように、「心」を軸として捉える。「心」は、単純に「物」と対立的に把持される「意識」や「観念」と同等な意味で認識するべきではない。それは、「縁起」という根源的働きの「場」に垂線を降ろしている。「空間的」、より適切には「非一時間的」な「次元」に生じる垂直「構造」を貫いて働くものである。言い換えると、表層の「時間」的な次元、「線状」性や「因果」性とは弁別される深層の次元が、「心」の働きであることがポイントである。その「深層」次元において、全ては「心」、すなわち「一心」な

のだ。その「第二の特徴は、思惟が、至るところで双面的・背反的、二岐分離的、に展開するということである」[I.十.482]。この二点の特徴を明示するものとして、井筒は、「真如」の語を筆頭に挙げる。これは、「大乘仏教全般を通じて枢要な位置を占めるキータームの一つ」[I.十.483]である。端的に、「真如」とは「悟り」の境地において開ける「次元」のことであるが、井筒は次のように概説する。

「真如」とは、字義どおりには、本然的にあるがままを意味する。「真」は虚妄性の否定、「如」は無差別不変の自己同一性。もとサンスクリットの tathatā の漢訳で、原語的にも「ありのまま性」の意。真にあるがまま、一点一画たりとも増減なき真實在を意味する [……]。[I.十.490]

井筒の意味論とは、「真如」という語の仏教学の観点からの解釈に重点を置いていない。あくまで哲学的な提題において、「真如」の語が、常識的観点からは矛盾するような、対立的な価値を有していることの問題を指摘、そこから開ける存在=意味論的思索を深めていくのである。『起信論』における「真如」の懐胎する、「双面的・背面的」意味について、井筒は以下のように要約する。

[……] 第一義的には、無限宇宙に充溢する存在エネルギー、存在発現力、の無分割・不可分の全一態であって、本源的には絶対の「無」であり「空」（非顕現）である。[I.十.483]

一方、第二義的に、それとは真逆の次のような意味も持つ。

[……]「真如」以外には、世に一物も存在しない。「真如」は、およそ存在する事々物々、一切の本体であって、乱動し流動して瞬時も止まぬ経験的存在者の全てがそのまま現象顕現する次元での「真如」でもあるのである。[I.十.483]

「真如」は、第一義において「無」・「空」的な「絶対的非顕現」、第二義において、「有」的な「現象的自己顕現」として把持されている。端的に、「無」の側面と「有」の側面の両面を持っている。このように、「無」と「有」をめぐる存在論的テーマとして「真如」を認識する点に、井筒独自の読みがある。「真如」の「双面的・背面的」意味を問題提起する動機に、井筒はこのテキスト内にて記すことはないが、本論考第1節で提起した「一即一切」＝「一即全」の「存在」問題が関係すると私は考える。すなわち、次の二種の観点がある。「一」の位相に「絶対有」を把持する観点と「絶対無」を把持する観点である。言うまでもなく、ユダヤ教、キリスト教、イスラームにおける「唯一神」、あるいはヴェダーンタ哲学における「ブラフマン」は、その位相に「絶対有」を捉える。それに対し、老荘思想におけるタオは「無」、仏教においては「空」と「一」の位相を把持する。しかしながら、重要なのは、「一即全」という「構造」の全体、存在を「全一」として掌握することである。大乘仏教における根本テーゼ「色即是空、空即是色」が明らかに示しているのは、「色」という現象的「個」が、同時に「空」であることを示すだけでなく、「空」が「色」であると、反転して繰り返しているように、「色」と「空」とは「あいだ」（差異＝関係）の運動性、もしくは次元「変換」において生じる二極であることだ。ただし、この「あいだ」は、時間的変遷として生じているのではなく、垂直的な「多層構造」を成しているのである。もっとも、この二極を概念的に捉えるのではなく、「実存」的に把持することの重要性を、「東洋哲学」の伝統は説

き、それは井筒も繰り返し縷説する点である。『起信論』に即して、井筒は次のように記している。

意味志向性のこの二重構造に目隠しされることなく、それを超出して、事の真相を、存在論的、かつ価値符号的の双面の「非同非異」性において、そのまま無矛盾的に、同時に見通すことのできる人、そういう超越的綜観的覚識をもつ人こそ、『起信論』の理想とする完璧な知の達人（いわゆる「悟達の人」）なのである。〔I.十.485〕

「悟達の人」になること、つまり仏教においては、修行を通じた「悟り」が不可欠である。この点は、仏教思想に精通していない者、その実態を知らない者にとっても、多くの人々の認知している事態であろう。井筒自身、父、信太郎より禅の修行に似た独特の内観法を教わった旨、『神秘哲学』初板の「序文」に記している〔I.二.235-236〕。その後、イスラーム思想を専門とする井筒は、イスラーム（神秘）哲学においても、同様に修行が必要であることを繰り返し説いている。つまり、論理的な知（ロゴス）だけではなく、直観的に全体を一挙に把持する知を体得することが不可欠なのである。特に、『イスラーム哲学の原像』（岩波新書初出1980年）では、イブン・ルシド（ラテン名：アヴェロイス）と少年であったイブン・アラビーとの間に交わされたとされる問答を紹介している。端的に、イブン・アラビーが引き継ぐ神秘哲学の伝統において、哲学は「修行道」であらねばならない〔I.五.416-417〕。この修行を必要とするかしないか、という点が東西哲学の大きな分岐点になると、井筒は指摘する。井筒が「東洋哲学」と「西洋哲学」を分かつのもこの点に存する。故に、英文著作『スーフイズムと老荘思想』において、イブン・アラビーの「存在一性」哲学と老荘の「道」（タオ）思想を接続するポイントの一つは、両者に通底する「完全人間」とい

う用語である。イブン・アラビーにおいては、「絶対者を己のなかに実現せしめたひと」⁵⁾であり、老荘においては「〈道〉と完全に一体化し、ぴたり一致すること」であり、そのために精神修養を必要とするのである⁶⁾。それは「一」と「自己」(個)の合一、「一即全」の「悟り」を得た人間のことである。この時、現象世界を、主体の意識を完全に脱した客体物、純粋な実体的物質として提起することは不可能である。主客は相関し共起する。この「悟達の人」、「完全人間」の提起は、井筒の哲学を貫く主要テーマの一つであり、「東洋哲学」の本質に関わるが、それが『起信論』における「心」の問題に関係することについては後述する⁷⁾。ともあれ、この「悟達の人」の観点より、意識の深層フィールドが開けるのである。「悟達の人」ではない、凡人の私がこのような「悟り」の境地を概説することに、矛盾があるかもしれないが、あくまで哲学論理としてそれを概説しているものとして、ご寛恕願いたい。ともかく、「真如」が懐胎する「有」と「無」(=空)の二極性が、「アラヤ識」という「場」(フィールド)の「開け」を通じて、その理路が明示化されるのである。井筒は次のように記す。

『起信論』的「アラヤ識」は、何よりも先ず、「真如」の非現象態と現象態(=形而上的境位と形而下的境位)とのあいだにあって、両者を繋ぐ中間帯として構想される。「真如」が非現象的・「無」的次元から、いままさに現象的・「有」的次元に転換し、それ本来の寥廓たる「無」(=「本来無一物」)の境位を離れて、これから百花繚乱たる経験的事物事象(=意味分節体、存在分節体)の形に乱れ散ろうとする境位、それが『起信論』の説く「アラヤ識」だ。非現象態(=「無」の境位)から現象態(=「有」の境位)に展開し、また逆に現象的「有」から本源の非現実的「無」に還帰しようとする「真如」は、必ずこの中間地帯を通してしなければならぬ。そういう基本構造を、『起信論』の想定する「アラ

ヤ識」はもっている。だから、「アラヤ識」は、当然、双面的、背反的だ。〔I.十.485-486〕

「アラヤ識」の「双面・背反」性に即し、そこには並行して価値の「正・負」が生じる。「アラヤ識」において、混沌としながらも、そこにはすでに意味=存在分節の「現れ」がある。現象的「有」としてそれはある。その意味で、それは「妄念」の生まれる場であり、仏教的には「負」の価値を持つ。しかしながら、同時に「真如」という「絶対無分別」が自己分節を開始する、つまり存在現成のゼロ点であるとも言える。あくまでそれは「空」を本態とする。その意味では、「正」の価値を有する。この二重性の由来は、そもそも「真如」が、「コトバ以前」、意味分節=存在分節の生じる「以前」の次元の表出であるからである。矛盾するようだが、「語」ならざるものを示す「語」である。「コトバならざるもの」と言うこと、それもまた「言葉」である。このようなパラドックスに人間は憑りつかれている。井筒は次のように記す。

〔……〕 言語を完全に放棄してしまうわけにもいかない。言語を超え、言語の能力を否定するためにさえ、言語を使わなくてはならない。いわゆる「言詮不及」は、それ自体が、また一つの言語的事態である。生来^{ロゾス}言語的存在者である人間の、それが、逆説的な宿命なのであろうか。〔I.十.487〕

その「宿命」を踏まえて、「真如」は「仮名」（けみょう）であると説く。いわば、方法として立てられる「仮」の「名」（=言葉）なのである。『大乘起信論』⁸⁾には、次のような文言がある。漢語原文の読み下し文を引用する。

一切の言説は假名にして実無く、但妄念に随うのみにして、不可得なるを以ての故に、真如と言うも亦相あること無く、言説の極、言に因って言を遣るを謂う。〔起信 25〕

この文言、以下のように訳せようか。「あらゆる言語表現は、仮名であって、実体は無い。それはただ妄念（心の誤った働き）に随って現れたもので、知覚され得ない、それ故、真如と言っても、目に見える相があるのでは無い。言語表現の極限にて、言葉を使って言葉を排除するのである」。

「仮名」を通じて、存在の実相を把持する同等の理路としては、老荘の「道」（タオ）を挙げることができる。井筒は『老子』を英訳している。その英文テキストのさらなる邦訳である『老子道德経』⁹⁾が刊行されており、それを参照する。第32章に、「道常無名 道は常にありて無名なり」〔老子 103〕という文言もあるが、的確なのは、第1章冒頭部であろう。

| | |
|---------|--------------------|
| 道可道 非常道 | 道の道とすべきは、常の道に非ず。 |
| 名可名 非常名 | 名の名とすべきは、常の名にあらず。 |
| 無名天地之始 | 名無きは天地の始めなり。 |
| 有名萬物之母 | 名有るは万物の母なり。〔老子 19〕 |

井筒の解釈は以下の如し。

「道」（という言葉）によって示されうるような道は、永遠の〈道〉ではない。

「名」（という言葉）によって示されうるような名は、永遠の〈名〉ではない。

〈名なきもの〉は、天地の始め。

〈名あるものは〉は、万物の母。〔老子 19-20〕

第1行と第2行にて、端的に「道」という言葉で、道の本態を示すことはできない、通常の「名」(＝言葉)によって、永遠なるもの＝真理を表示することはできない。「道」は仮名であり、言葉は「仮名」であることを免れ得ないことを示していると考えて良いであろう。第3行の文は、天地の始まりは、「名」(＝言葉)によって表現することはできない、いわば「絶対無分別」であることを示している。井筒の注解によると、ここの「始」(始まり)とは、「究極的な根源、もしくは絶対的な形而上学的起源」である。要は、井筒が「形而上学的なるもの」と呼ぶものは、「絶対無分別」の境位と同義である。第4行の文は、「名」(＝言葉)を通じて、「万物」(この世のあらゆるもの)が現れると説いている。なお、井筒の注解には、「天地」は「万物」よりも高次の段階、〈神秘〉としての〈道〉により近い段階であると解説されている〔老子 20-21〕。明らかなのは、「道」は「真如」と、認識構造的に「同一」の次元を表出しようとしていることである。「コトバ」を超えた次元、「絶対無分別」いわば「無」の次元にあって、同時に「有」の根源に位置し、その意味で「無」と「有」の両次元を懐胎しているのである。仏教における「空」も同様、本来、「絶対無分別」、「無相無名」である。しかし、それを言語化せざるを得ないというパラドックスを、人間は生きている。

『意識の形而上学』では、プロティノスの「一者」(to hen)という名称も、「仮名」であるとして次のような解説がなされている。プロティノス自身が、「自分が「一者」という名で意味しようとしているものは、本当は一者でも何でも無い、それは「有の彼方」「実在性の彼方」「思考力の彼方」なるもの、「言詮の彼方なる絶対無窮者」であるからだ〔I.十.488-489〕。言うまでもなく、プロティノスは、新プラトン主義(ネオ・プラトニズム)の淵

源であり、イスラーム神秘主義の源泉でもある。「一者」、それは一神教の伝統において「唯一神」のことであり、定義的には「絶対有」であらざるを得ないが、その根底には「絶対無分別」の位相としての「無」が前提されていると、井筒は指摘するのである。井筒はさらに明確に、プロティノスの「一者」に関する次のような解説を付加する。

[……] ネオ・プラトニズム哲学伝統の絶頂をなすプロティノスは、己れの考想する形而上学的存在体系の極点を「一者」と名づけながら、これは仮名であって本名ではない、本当は「一者」には全く名が無いのだ、と主張する。名が無い、とは言語を絶対的に超越する、ということ。「一者」は、厳密にはこれを「一者」とも呼べないことは勿論、あらゆる形でのコトバの接近を拒否するところの「口では言えないもの」(アッレートン to arrêton) であると言う。こんな主張をコトバですること自体、実は、皮肉きわまる規則違反(!)であることは重々承知の上で……。[I.十.491-492]

存在の構造的テーゼ「一即全」を基盤に、例えば、イブン・アラビーの「存在一性」論と『起信論』の「真如」を比較し、接続し得るのである。とは言え、「一」の位相に「一者」という語を使用する時と「真如」という語を使用する際には、意味論的な相違が生じることを念頭におかなければならない。両者は「同一」の意味を有するのではない。端的に、「一者」は「有」、真如は「無」。しかしながら、「一」を「絶対無分別」と認識、そして「全」を「分別」現出の「現象」次元と把持することにより、その「意味＝構造」的位相において、その両思想は、相互に「変換」可能、その変換可能性を接点として、両思想を接続し得るのである。このような「読み」の展開の中で、異種のテキストの「意味」を「比較」した上で、異種の思

索やテキストを「接続」することを通じて、井筒の「東洋哲学」の構想は成立するのである。

本論考のテーマである、井筒の〈存在＝意味〉の哲学の真義は、以下に示す文言に集約される。「形而上学的思惟の極限に至って、なぜ言語が、その意味指示的有効性を喪失してしまうのか」という問いに答えて、井筒は次のように記す。

それは、この極限的境位においては、「形而上的なもの」は絶対無分節だからである。無辺際、無区分、無差別な純粹空間の、ただ一面の皓蕩たる拡がり。このようなものを、このようなものとして、そのまま、把握することにおいては、言語は完全に無能無力である。[I.十.492]

無論、『起信論』において、「形而上的なもの」とは、「真如」である。井筒の文は、次のように続く。

このことは、言語が元来、意味分節（＝意味による存在の切り分け）を本源的機能とするということをも物語っている。対象を分節する（＝切り分け、切り取る）ことなしには、コトバは意味指示的に働くことができない。絶対無分節的な「形而上学的なるもの」を、例えば「真如」と名づけたとたんに、それは真如なるものとして切り分けられ、他の一切から区別されて、本来の無差別性、無限定性、全一性を失ってしまう。だからこそ『起信論』は、「真如」という語を使いながら、それをあくまで仮名にすぎないと強調し、仮名だ、仮名だ、本名と間違えてはいけない、とあれほど繰り返すのだ。[I.十.492]

『意識の形而上学』の内、「形而上学」という語を通じて、井筒が何を論

じていたのかは、もはや明らかになったと思われる。意味＝言語分節以前、「絶対無分別」の次元の提起・探究である。『起信論』においては、「真如」と呼称されるその次元に、「アラヤ識」という構造的「拡がり」を持った次元が重ねられる。唯識では分別が生まれんとする「妄念」である「アラヤ識」だが、『起信論』の読みを通じて、「アラヤ識」を「無」と「有」の両義的「場」として把持し、そこに構造的力動性を井筒は付加するのである。このような「存在」の「場」を私達が「いま・ここで」生きているが故に、私達は「真如」を「知り得る」、少なくとも「悟達の人」はそれを知るのである。では、それを「認識論」の観点より、論究するとどのように解釈できるのか。そこに「意識」の問題が浮上する。

結び——意識と心

井筒の『意識の形而上学』の第2部は、「唯「心」論的存在論」と題されている。意識論が同時に存在論であることを示唆する井筒の造語であるが、そもそも『起信論』において、「意識論＝存在論」であることを看取することは、困難ではない。もっとも『起信論』ならびに一般的に仏教哲学では「意識」ではなく、「心^{しん}」という語、「こころ」ではなく「しん」と呼称される語が、もっぱら使用される。にもかかわらず、井筒はあえて「主体の内面」を指示する用語として一般的に使用されることがもっぱらである「意識」という語を、議論に導入している。もちろん、井筒は「心^{しん}」を私達が日常的に把持する「意識」と同等のものとは見なすのではない。両語の「ズレ」より論点を明示化するのである。なにより仏教的「心」は、「個人」の内面に還元されない、「個」を超える、超個的性格を持っている [I.10.514-515]。故に、「真如」という「無分別」をそのまま把持するのは、「心」なのだ。井筒も引用するが、「唯是一心、故名真如」という文言が『起信論』に存する [起信 24]。「ただこれ「一心」のみ、故に名づく「真如」と

〔I.十.512〕。「心」のみがある、それを強調して「一心」だが、それは即「真如」であると説いている。これを、さらに敷衍して、「心真如」と「心消滅」という分類が提起される〔I.十.518-523〕。前者は、「無分別」の領域であり、「無」意識である。そこでは「コトバ」による分節が消失へと向かう「次元」である。後者は、「分別」の領域であり、「有」意識である。「心」が「消滅」することが、意識を「有」らしめるのである。この「心消滅」とは、同時に「コトバ」による差異と秩序が生じる「次元」であると言える。それは、言葉=意味分節により、個が個として固定化される「傾向」を持つ境域でもある。つまり、「有」心は「無」意識であり、「無」心は「有」意識であると、「有」と「無」を逆説的に接合して把持し得るのだが、それは存在論的な「無」と「有」、同時に言語論的な「無」と「有」の力動的運動にも直結するのである。言い換えると、日常常態的「意識」は、井筒の説く如く、表層制度的な言葉の論理に即応している。そこでは「分別」に捉われ、「分別」の枠組みを超えて思考することが不可能である。例えば、花は花、猫は猫、山は山であって、花が犬、猫が石、山が空気に変じたりはしない。同様に、私は私、あなたはあなたである。その分類や秩序が混乱しては、日常的、社会的言語（=意識）コミュニケーションは成立しない。このように、「分別」に基づく言語（意識）の働きは、「ロゴス」であると見なしてよいであろう。「ロゴス」は、秩序や法を眼前に提示することだからだ。「アラヤ識」は、「無分別」と「分別」の「あいだ」の「場」であると言える。故にそこに働くのは、コトバ=「ロゴス」には還元されない根源的「意識」の働きとしての「心^{しん}」であると言える。「アラヤ識」は「心^{しん}」の働きから把持しなければならない。因みに井筒は、「禪的意識のフィールド構造」という論文において、「禪」における「心^{しん}」について論じている。この論文、初出は、『思想』第770号（岩波書店1988年）、1989年『コスモスとアンチコスモス』（岩波書店）に所収、出版されている。しかしな

がら、基になっているのは、1969年のエラノス会議における講演である。井筒が、「心」の問題を長期にわたり考究し続けていたことは明らかである。「禅的意識のフィールド構造」より論点を引用する。ここでは禅における「無心」が、「心」と同義であると説かれている。

存在の日常的経験に様々な形で客体認知的に機能する主体を一挙に消去することによって、そこに現成する新たな主体性を、禅は「無心」と呼ぶ。「無心」とはたんに心が無い、つまり一切の意識活動の無い、いわば死んだような心の状態を意味するのではない。主・客対立そのものの本源的空・無性の覚知であるというところから「無心」と呼ぶだけのことである。だから、前述の「心」という語の了解の仕方によっては、「無心」と「心」とが完全な同義語として区別なく使われることも少なくない。

いずれにもせよ、「無心」的主体においては、主・客対立的認識の根本的特徴である「分別」作用は払拭され尽して影もない。それがここでの「無」の一番大切な意味である。[I.九.371-372]

井筒の説いているのは、「無心」とは「絶対無分別」の「無」であること、しかし、その「無心」を悟ることにより了解されるのは、通常、主体の内面として把持される「意識」の構造の再認識である。つまり、「心」としての「意識」を考案するならば、私達が通常「私達の内面に個別に働くもの」と見なす「意識」も、本来、主客未分化の次元において、「無心」と「有心」という弁別さえも用を成さない、「無」と「有」の「弁別」を超えて「働く」ものであると認識し得るのである。故に、「意識」は、「悟り」の境域に開かれる際には、「心」＝「一^{しん}心」と看取される。この「心」という「無分節」の「場」に「意味分節」が生じることで、二次的に「個」が

生じ、個々の事物が何であるかという認識が生じるのである。同時にそれは「意味分節」＝「存在分節」である。それは現象世界の「有」の現成、「個」としての事物、そして「自己」の「有」の現出に繋がる。その「無」が「有」に転ずる「根源」＝「深層」の「場」が、「アラヤ識」として提起されているのである。『起信論』では、この「心」というフィールドにおいて、「無分別」と「分別」の「あいだ」に繊細な段階や強度の差異に関する理路が提示されており、「心」の哲学に寄与する多くの知見が存在していると思われるが、本論考では踏み込まないことにする。

最後に本論考を閉じる前に、井筒哲学のさらなる展開に関して言及しておく。「絶対無分別」としての「真如」、それは即「心」であり、同時に「無」存在、「無」意識に関係する。ならば、それは通常の「意識」を超えて「働く」ものではないか。すると、それは井筒が論じることのなかった「身体」の問題に接続することが可能ではないか。つまり「無分別」としての身体、それは「身体」が現成する「場」を問い、「世界」生成の根源的「場」を開くことである。例えば、メルロ＝ポンティの「肉」の哲学を、「真如」の位相と接続することでそれは可能となるのではないか。メルロ＝ポンティが提起する「肉」は「一」、(個的)「身体」を「多=全」と捉えれば、それは「一即全」の構造に基づくが、その構造変換をさらに、「空」と「縁起」の仏教的概念へと接続することが可能なのではないだろうか。重要なのは、この観点が「縁起」としての「身体」論を導くことである。また、中沢新一は、山内得立の「ロゴス」と「レンマ」という対概念を活用して、独自の『レンマ学』を提起している。中沢の論を通して、「ロゴス」が井筒の言う「分別」、 「レンマ」が「無分別」の領域を把持する二つの異なった「知性」の有様であることが理解できるのだが、重要なのは、そもそも「縁起」を基体とする「レンマ」が、全ての「生命体」を貫いて働く「根源的な力」であると考えられている点である。その点を通じて中沢の論は、「縁

起」としての「自然」学を開くものであると考えられる。本論考では、メルロ＝ポンティの哲学や中沢新一の思想の内実を論究することはできない¹⁰⁾。いずれ取り組むべき私の課題の一つだが、それらを井筒俊彦の哲学の展開上において「読む」ことは、「真如」の本来の意味を再想起することでもある。すでに記したように、「真如」とは、字義どおりには、「本然的にあるがまま」のこと、語源はサンスクリットの *tathatā* で、まさに「ありのまま性」を意味する [I.十.490]。そこに「自ずからあるがまま」としての「自然」の「じねん」としての本義を把持することが可能だと思われる。そしてそれは、私達が「神秘哲学」の淵源にある「野生の思考」を取り戻すことに繋がるであろう。結果、井筒哲学を「拘束」し続けていたとも言える「東洋」の枠を超えて、「人類」哲学の可能性を開くことが可能となるのではないだろうか。

注

- 1) 井筒俊彦のテキストの参照・引用に関しては、原則『井筒俊彦全集』（全12巻＋別巻1）慶應義塾大学出版会 2013-15年に基づく。参照・引用の際は、Iと頭文字を記し、該当する巻数を漢数字で示し、続けてページ数を付す。『全集』に含まれていないテキストに関わる場合は、その都度注記する。
- 2) 高崎直道『「大乘起信論」を読む』岩波書店（岩波セミナーブックス35）、1991年。参照・引用の際は、高崎と記し、続けて該当ページ数を付す。
- 3) Cf. 井筒俊彦『東洋哲学の構造』慶應義塾大学出版会、2019年、525頁（澤井義次「解説 エラノス会議と井筒「東洋哲学」」）。なお名を挙げた英文著作の邦訳として、『意味の構造』は、『全集第11巻』、他の著作は「井筒俊彦英文著作翻訳コレクション」にて、全て慶應義塾大学出版会より刊行されている。
- 4) 井筒俊彦と丸山圭三郎との交友と思想的交錯に関して、私は以下の論考を著わしている。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、中大仏文研究会、2019年）
- 5) 井筒俊彦『スーフィズムと老荘思想 上—比較哲学試論』仁子寿晴訳、慶應義塾大学出版会、2019年、340頁。
- 6) 井筒俊彦『スーフィズムと老荘思想 下—比較哲学試論』仁子寿晴訳、慶

慶應義塾大学出版会，2019年，221頁。

- 7) 井筒哲学のこの観点を「二重の見」として集約し要約的に論じた書として、次の書が存する。西平直『東洋哲学序説 井筒俊彦と二重の見』未来哲学研究所，2021年。
- 8) 『大乘起信論』宇井伯寿，高崎直道・訳注，岩波文庫，1994年。参照・引用の際は，起信と記し，続けて該当ページ数を付す。
- 9) 井筒俊彦『老子道德経』古勝隆一訳，慶應義塾大学出版会，2017年。参照・引用の際は，老子と記し，続けて該当ページ数を付す。
- 10) 関連する著書名のみ挙げておく。メルロ=ポンティ『見えるものと見えな
いもの』滝浦静雄，木田元・訳，みすず書房，1989年。山内得立『ロゴスと
レンマ』岩波書店，1974年。中沢新一『レンマ学』講談社，2019年。

