

本質と自己

——自然の存在学のために：井筒俊彦における〈マーヤー〉——

L'Essence et le soi : <Pour une ontologie de la nature>

Le *māyā* chez Toshihiko IZUTSU

小 嶋 洋 介

要 旨

「東洋哲学」を思想視座として戦略的に提起し、西洋哲学を中心軸とするのではない、新たな哲学確立の必要を示唆した碩学、井筒俊彦の意思を、本論考は踏襲するものである。井筒は、主著『意識と本質』において、イスラーム哲学の用語を援用しつつ「普遍的本質」（マーヒーヤ）と「個別的本質」（フウィーヤ）の二相を提起している。しかし、この二相の本質を単に並行的に論述することに、井筒の「本質」論の要諦が存するわけではない。両者の差異を認識しつつ、両者の合一を探求する点にそれはある。本論考は、その理論的深化・進展のための試みの一つである。ここでは、インド哲学の主潮流をなすと言える「有」の問題を、ヴェーダーンタ哲学の論理からアプローチすることを課題とする。そのための探究の機軸となるのは、井筒の「マーヤー」に関する論考である。ブラフマンという絶対「有」を「普遍的本質」として立てるヴェーダーンタ哲学において、マーヤーは「幻影」として、究極的には排除されるものと見なされるが、井筒による創造的解釈を通じて、マーヤーの新たな意味を探究し、そこに「自己」の問題が介在していることに、我々は着目する。

キーワード

本質、自己、井筒俊彦、マーヤー、ヴェーダーンタ哲学

序

本論考は、拙稿「物と生命」（『人文研紀要』第84号2016年）に続く一編である。また、拙稿「自己と自然」（『中大仏文研究』第49号、中大仏文研究会、2017年）とも連動している。

「物と生命」では、美術史家、ケネス・クラークによる「地中海の芸術家」セザンヌと「北方の芸術家」ファン・ゴッホという分類項の考察から出発して、終結部で、井筒俊彦が『意識と本質』¹⁾において提起する「本質」の二つの位相という問題に到達した。イスラーム哲学の用語を援用して井筒が提示する本質の二相とは、「普遍的本質」（マーヒーヤ）と「個別的本質」（フウィーヤ）である。前者は、プラトン主義に典型的に見られるような、「人間の意識の分節的機能によって普遍者化され一般者化され、さらには概念化された形でそれらの事物が提示する「本質」〔I-6. 36〕である。後者は、本居宣長における「ものの心」のように、個々の事物に内在する「本質」、「これ」として直感的に把持される「個物」に固有の本質である〔Cf. I-6. 32-34〕。しかし、この二相の本質を単に並行的に論述することに、井筒の「本質」論の要諦が存するわけではない。両者の差異を認識しつつ、両者の合一を探求しなければならない。「物と生命」では、「瞬間のポエジー」として簡単に触れたが、本論考では、その理論的深化・進展のために、インド哲学の主潮流をなすと言える「有」の問題を、シャンカラ（700～750）を中心に興隆するヴェーダーンタ哲学の視座からアプローチすることを課題とする。そこに「自己」の問題が存在していることに、我々は着目する。そのための探究の先導となるのは、井筒による「マーヤー」論である。第一節にて、ウパニシャッドにおいて特有のブラフマンとアートマンの合一の問題に関して論究する。第二節にて、合一の理論的要諦となるヴェーダーンタにおけるマーヤーの意味について論究する。結

びにて、「有」を基胎とする哲学から、マヤーを機軸とする哲学への転換の可能性を示唆する。

1. 汝はそれなり

「序」で示した如く、井筒俊彦の「本質」論の要諦は、「普遍的本質」と「個別の本質」との合一のテーマであると考えられるが、この主題が、インド哲学の主旋律にあることを、本節で概説する。

インド哲学は、紀元前8～7世紀のウパニシャッド文献から、その自覚的な歩みが始まると一般的に言われている。ウパニシャッドに記される最初期の哲学者たち、ウッターラカ・アールニ（紀元前8世紀後半）は「有」（ブラフマン＝梵）の哲学を興し、次にヤージュナヴァルキヤ（紀元前7世紀）は、「自己」（アートマン）の本質を本格的に探究した最初の哲学者であるとされるが²⁾、彼らにとって、その哲学の出発点から、「有」と「自己」は単純に弁別できるものではないと見なされ、両者の関係をめぐる思索の多岐多様にわたる変奏が、インド哲学の豊穡な旋律を生み出していると考えられる。つまり、根底に響いているのは「梵我一如」という主旋律である。井筒は「TAT TVAM ASI（汝はそれなり）」と題する論考³⁾を著しているが、その中で、このタイトルの文こそ、ブラフマンとアートマンの合一のテーマを収約する言葉であるとして、次のように記している。

Tat tvam asi（「汝はそれなり」）は、ウパニシャッドの宗教的・哲学的思想の精髓^{エッセンス}を一文に収約したものとされ、特にヴェーダーンタ哲学の伝統では「大文章」^{マハーヴァーキヤ}（＝根本命題）と称され、古来インド系思想の特徴ある基礎概念として絶大な働きをなしてきたものである。「汝はそれなり」。「汝」^{トヴァム}とは個我、すなわち個の人間の主体性の中心軸、いわゆるアートマンのことであり、「それ」^{タット}とは全存在世界の根源的リアリ

テイ、万有の形而上学的最高原理、いわゆるブラフマンのこと。要するに、「汝はそれなり」とは、アートマンとブラフマンの一致、すなわち、個人的人間の主体性は、その存在の極處において、全宇宙の究極的根抵である絶対者、ブラフマン、と完全に一致するということを意味する。〔I-10. 305-306〕

ただし、「アートマンとブラフマンの一致とか合一とか言っても、実は両者は元来一体なのであって、ただ普通の人間の場合はまったく自覚されていない」だけで、「それがあつた時、突然自覚される」、その「主体的覚知の瞬間を「汝はそれなり」という命題で収約的に示す」のである。その時、ブラフマンは全存在世界もしくは宇宙そのものとして把握される〔Cf. I-10. 306〕。『マインドゥーキャ・ウパニシャド』の冒頭に示されているように、「実にこのすべて〔=万有、全存在世界〕はブラフマンであり、このアートマンはブラフマンである」〔I-10. 307〕。いわば、「自己は全宇宙という一なるもの」だと言えるのである。もちろん、個我であるアートマンは、「多」として存在する存在者である。しかし、「一」なるブラフマン自体（万有、全存在世界）に内在的に顕現するものである。ここには、「一神論」と現象世界のあらゆる事物に神性を見る「汎神論」とを逆接的に接合させる理路がある。言い換えれば、「一即多」もしくは「一即一切」の原型的の思索が働いているのである。この問題を究明するためには、自己と自我の弁別が筆頭テーマであることに留意しなければならない。インド哲学研究者、宮元啓一によれば、「仏教も含むインド哲学では、自己（アートマン、プルシャ、self）と身心（カーヤ・チッタ）」とは本来異なり、「身心を自己だと錯覚することがあらゆる迷妄のもとである」と見なされる、「その意味で、身心をまとめていわゆる自我（ego）だと考え、その自我を自己と弁別する。「自己はおのずから、無媒介に、自立的に、いわば自己反

省的・自己回帰的にその存在が確立しているもの」であり、それに対して、自我は認識対象であり、かつ自己がそれを介して世界を認識する媒体」である。自己は「それを生じしめる原因」も「それを滅ぼす原因」も持たない、「自己は不生不滅、常住不変」である。「それに対して、自我である身心は生じては滅するものであり、無常」,「無常な自我を常住な自己と錯覚するからこそ、あらゆる煩惱の中核を成す我執が生じ、その我執があらゆる迷妄のもととなり、人を苦しみの輪廻的生存に縛りつける」のである〔Cf. M. 149-150〕。つまり真に「有る」と言えるのは、「ブラフマン＝自己（アートマン）」のみであると論じているのだ。故に、ヴェーダーンタ哲学を代表する哲学者として著名なシャンカラは、我々が生存し行為している現象として顕現する世界とは、「幻影」（マーヤー）であると見なす。現象世界に生きる「我」や「汝」として相対的に現われる「私」、すなわち日常的に生活し行為する「自我」としての私は「幻影」（マーヤー）である。そのマーヤーとしての「自我」ではないものとして真の「自己」を理解する必要がある。それは恒常不変のものなので、いわゆる「輪廻」という生死の反復からも、本来、解脱しているものである。そのような自己は対象として捉えられるものではないが故に、言葉によって認識されるものではない。シャンカラの『ウパデーシャ・サーハスリー』（韻文編・18・57）において、「アートマンはつねに唯一であり、苦痛をもたず、変化しない、と〔理解する〕人びとにとっては、アートマンはけっして言葉によって表示されることも、また認識されることもない⁴⁾」。故に、『に非ず、に非ず』、『これは私ではない、これは私ではない』と、否定を重ねることによってしか、アートマンに至ることはできない（Cf. 『ウパデーシャ・サーハスリー』散文編・2・1）〔M. 155〕。

自己は、「客体」として把持されることのない「主体」であるという観点から主客の二元的弁別を否定していくことが、「に非ず、に非ず」であ

る。マーヤーという幻影の皮を剥いでいくことである。この究極に「有」が把持される。その時、現象世界とはマーヤーであり、真に存在するものではないという理路に至る。しかし、そこにある問題点は明白である。ブラフマン（梵＝「有」）とは、一神教の「神」と同等ではないか。その絶対的実在を前提としていて、その存在証明はなし得ないものだ。つまり「語り得ないもの」である。同時に、そのブラフマン＝神という超越的レベルに、我々の生きる現象世界の存在を根拠づけることになる。すると、個々の「自己」には、真の自由も、意思もないことになる。しかし、神は否応なくある、「何故なし」の「有」である。このような「神」は、徹底的な「懐疑」を貫徹するならば、宗教としては成立しても、理論的探求を旨とする哲学の立場としては、不合理な信仰対象として退けるべきものではないか。このように考察すると、西洋哲学の歴史において、デカルトの「我」が登場するのは必然と言えるかもしれない。いわゆる近代的「自我」の正当性の所以がそこにあるのかもしれない。少し検討してみよう。

まず、デカルトの「我」とは、誰もが思い浮かべる「私は考える、故に私はある」*Je pense, donc je suis* という著名なテーゼに示される。彼の複数のテキスト中に、同文は認められるが、例えば、『哲学原理』⁵⁾において、以下のように表記されている。

〔…〕何らかの仕方で疑うことができるものについて、そのすべてを拒否し、それを偽であるとさえするならば、たしかに、神もなく天も物体もないと容易に想定できるであろうし、また、われわれ自身が手も足ももたず、最後には身体ももたないとさえ容易に想定できるであろう。しかし、だからといって、そのように思惟しているわれわれが無であると想定することはできない。なぜなら、思惟しているものが、思惟しているまさにそのときに存在しないとみなすことは矛盾して

いるからである。したがって、「われ思惟す、ゆえにわれあり」ego cogito, ergo sum というこの認識は、すべての認識のうちで、順序にしたがって哲学する人ならだれもが会おう、最初の最も確実な認識である。〔D. 65 (I・7)〕

デカルトの哲学における自我の实在論は、ウパニシャッドに始まるアトマンの哲学と近接しているように思われる。特に、シャンカラの以下のような文言には、デカルトと相似する理路が示されている。

〔…〕自己は、自己である状態であるがゆえに、自己を否定する想定は不可能である。なぜなら、誰にとっても、自己は偶然的なものではないからである。それは、おのずから成立しているものであるゆえ。なぜなら、自己は、^{アトマン}自己を認識する手段を必要として成立するのではないからである。なぜなら、知覚などの認識手段は、まだ知られていない認識の対象を成立させるために、自己によって用いられるからである。なぜなら、認識手段を必要としない虚空などの事物は、おのずから成立している、と誰によっても容認されないからである。しかし自己は認識手段などの日常の活動の拠り所であることのゆえに、まさに、認識手段などの日常の活動以前に成立している。そして、このようなものを否定することは不可能である。なぜなら、否定されるのは、偶然的なものであって、みずからの本質ではないから。なぜなら、火の熱は、火によって否定されないから。同様に、「わたくし自身、今、現在している事物を知っている。わたくし自身、過ぎ去ったこと、そして、それより以前に過ぎ去ったことを知った。わたくし自身、未来のこと、そして、それよりも、もっと、未来のことを知るであろう」と、そのように言われるからである。過去、未来、および現在の状態

によって認識の対象が変化するとしても、知っているもの [=わたくし自身] に変化は存在しない、それは、常に、[永遠の] 現在をその固有の性質として有するものであるからである。そのように、たとえ肉体が灰になるとしても、自己は断絶しない、それは [永遠の] 現在という固有の性質を有するゆえ。あるいは、それは [永遠の現在と] 異なる、固有の性質を有すると想像され得ないのである。このように、まさに否定され得ない固有の性質を有するものであるゆえ、自己／アートマンは結果でないものである⁶⁾。

デカルトによれば、「私」には思惟する自由が与えられている。言い換えれば、それは限りなく疑うことのできる能力である。「神は存在しない、世界は存在しない」という想定も可能である。つまり、「に非ず、に非ず」という否定を重ねることができる。しかし、思惟の自由は、「私」が実在するからこそ可能である。「私は実在する」というテーゼが絶対根拠として提起される。私は思惟しているという事実自体が、私の「実在」を照示しているのである。同様に、シャンカラの説くアートマンは、思惟や行為といった活動以前に成立しているものだ。「自己は実在する」、やはりこのテーゼが、あらゆる思惟や行為に先立つ根本原理であるという点において、デカルトとシャンカラは通底する。しかし、両者が異なるのは、シャンカラにとって、アートマンはブラフマンと一体である点である。上記引用文中で否定される、「偶然的なもの」とは現象世界に属するもの、生成、変化、消滅する様々な事物のことである。真の自己は、「偶然的なもの」(=現象するもの)ではないが故に、変化しない、永遠の現在、すなわち「恒常的なもの」であると言えるのだが、その恒常不変・普遍的なものとは、端的にブラフマンである、自己の「本質」はブラフマンであるが故に、日常的に「われ」、「汝」、「かれ」等と弁別される「私」(自我)は、真の「自己」

とは言えない。デカルトにおいても、神は否定されるわけではない。むしろ、私が実在することの、絶対的な根拠となっている。しかし、だからこそ私と神は弁別される。私と神が合一するなどということは不可能であるという論理が導かれる。例えば、以下に引用する文章から、デカルトの神の存在証明の理路が洞察される。

〔…〕この最高に完全な存在者〔神〕の観念は、精神自体によって作られたものでも、何かキマイラのような本性を表しているものでもなく、そこに必然的存在が含まれるがゆえに存在せざるをえない、真実で不変の本性を表している〔…〕。〔D. 107 (I・15)〕

〔…〕われわれは神の観念、すなわち最高の存在者の観念を自らのうちにもっているのであるから、いかなる原因によってそれをもっているのかを当然調べてみることができる。そして、われわれはその観念のうちにきわめて大きな無辺性を見いだすので、その観念は、すべての完全性を真に包括するもの、すなわち現実に存在する神によってでなければ、われわれのうちに付与されえなかったことが、そこから確信されるほどである。というのも、無からは何も生じないこと、また、より完全なものは、より不完全なものから、これを作用因や全体因として産出されないこと、それだけでなく、われわれのうちに何らかの事物の観念あるいは映像があつて、そのあらゆる完全性を実際に含んでいる何か原型のようなものが、われわれ自身のうちであれ外であれ、どこにも存在しないということはありません。これらは自然の光によって明白であるからである。

そして、われわれがその観念をもっているかの最高の完全性は、われわれのうちには見いだされないのであるから、このこと自体からして、その完全性はわれわれとは異なる何らかのもの、すなわち神のう

ちにある、あるいは少なくともかつてあったと、われわれは正しく結論する。また、ここからそれらの完全性が今もあることが最も明証的に帰結されるのである。〔D. 116-117 (I・18)〕

デカルトにとって、「神」は「完全な存在者」であり、「無辺」(=無限)なものである。不完全で有限な存在である「私」が、神と合一するなどということはあり得ない。その意味では、インド哲学的には、デカルトの「私」は「自我」のレベルに存する。しかし、「完全なもの」からこそ「不完全なもの」は生じる。「完全なもの」、「無辺なもの」の観念を我々が抱くということが、「完全な存在者」である神の实在を証する。デカルトにとって、「神」の観念は我々が任意に作った概念や創作物などではあり得ない、神自身から由来する「生得観念」であるからである。ここで示したのは、極めて簡略化した形でのデカルト哲学の一側面にすぎないが、我々が確認したいのは次の点である。デカルトの「自我の实在」には、「神の絶対的实在」の無条件な前提があること、その点で、中世神学との連続性を認めざるを得ない。デカルト主義哲学は、超越的「神」、あるいはより正確には、神の「超越」を前提としている。ただし、絶対的神の純粹一元論を理論的に突き詰めず、神と人間、精神と物質といった二元性を肯定しているのである。それに対し、ヴェーダーンタ哲学の潮流は、このような二元論を超克する、もしくは、無条件で二元論を肯定する思索に到着することはないと言える。大雑把に問題を整理すると、西洋哲学において神は「超越」であり、近代は神の問題を棚上げして哲学を「人間の視座」に特殊化して展開することを可能とする道を選択したのである。ヴェーダーンタ哲学においては、「超越」する神を「内在」へと転移させる理路を探究する、もしくはこの二つの背反するパースペクティブを同時に可能とする思索を展開する。もちろん、ヴェーダーンタにおいて「神」の実体的

「有」は絶対に否定されることがない。神の「有」の概念は、インド哲学一般において、思想的な「大地」とでも言うべきものだからだ。その点、インド哲学の異端思想である仏教は、実体的「有」を否定する、「無」や「空」の哲学を展開する。我々は、いずれ仏教哲学と本格的に取り組みなければならないが、その前に、仏教と対立するかに見える「有」の哲学を、さらに論究する必要がある。ヴェーダーンタの運動自体は、8世紀のシャンカラと共に盛期を迎えるので、ブッダの登場（紀元前6世紀）よりもはるかに後世だが、基となる紀元前8～7世紀に遡るウパニシャッドの系譜を鑑みれば、仏教にしても、インドにおける「有」の大地より芽吹いた思想であることは間違いないからだ。興味深いのは、井筒の解釈によれば、ヴェーダーンタ哲学やそれを代表するシャンカラの哲学と仏教は、「絶対矛盾的」に通底する認識を懐胎しているのである。その理路を、次節にて論究する。

2. マーヤーとしての世界

1993年1月7日に急逝する井筒が、遺著となる『意識の形而上学——『大乘起信論』の哲学』に取り掛かる前に『思想』（岩波書店）誌上に、二本の論考を発表している。一本は我々がすでに言及した「TAT TVAM ASI（汝はそれなり）——バーヤジード・バスターミーにおけるペルソナ転換の思想」（『思想』1989年6月）であり、もう一本は「マーヤー的世界認識——不二元論的ヴェーダーンタの思惟構造をめぐって」（『思想』1990年1月）⁷⁾である。この両論考は、『意識と本質』において提起された、「普遍的本質」（マーヒーヤ）と「個別的本質」（フウィーヤ）との合一問題の延長上にある論究であると考えられる。前者の論考は、副題に見られるように9世紀に活躍したイスラーム神秘主義者（スーフィー）の一人として著名なバーヤジード・バスターミーの思想と、特に、彼の神秘体験と連動する言語

表現の問題を論じたものである。イスラーム神秘主義（スーフィズム）は、正統イスラーム思想・神学の観点からは異端とされる。そこでは、自己と神との合一体験が要となる、すなわちその場合、「神」の絶対的超越性というタブーに抵触するからである。このスーフィズムが、インド哲学における「梵我一如」のテーゼを受容している可能性を、井筒は示唆している。特にバスターミーには、「自己神化」の極所において発したコトバが残されており、ヴェーダーンタ哲学との類縁が推定される。例えば、*anta dhāka*（アンタ・ザーカ）〔汝はそれ（である）〕という一文は、ヴェーダーンタの *Tat tvam asi* のアラビア語における直接的再現であるという説を英国オックスフォードの教授であったゼーナーが唱えている由、井筒が紹介している〔Cf. I-10. 310〕。その是非が、井筒にとっても我々にとっても最重要の問題であるわけではない。井筒が着目するのは、靈性的体験の高みにおけるコトバの特殊性である。バスターミーの発する言葉は、「神と人とのあいだの我・汝関係の境界線はゆらぎ、流動化して、どちらがどちらなのか不分明になる」境域において「神人合一」の体験を伝えるもので、日常的な意味分節の範疇を逸脱してしまう。井筒は次のように記す。

〔…〕この境位での神・人「対話」において、神はバスターミーに向かって「まことに汝は我である」（*Inna-ka anā*）と言い、「我こそ汝、汝こそ我」（*Anā anta wa-anta anā*）と言う〔…〕。これに応じてバスターミーの側では、「我こそ汝」と言う〔…〕。勿論、「我」バスターミーは「汝」神だ、ということ。〔I-10. 334〕

しかし、「人と神との本来の同一性を表現するこの命題でも、なお主語と述語、「我」と「汝」とが、文法的形式の上で区別されている」が故に、バスターミーは満足しなかったと言う。遂には、*Anā anā*「我は我である」、

Anta anta「汝は汝である」というトートロジカルな命題に至る。それ以上に、これは「我！ 我！」「汝！ 汝！」という叫びとして理解する方が真実に近いと、井筒は考察する〔Cf. I-10. 334〕。神と我とのペルソナ転換、合一のテーマが、このようなコトバの変容として現われることが指摘されている。井筒は、「自己探求」の道が「自己無化」に通じ、「自己無化」の裏面で、「神探求」が進行している事態を暴き、それがコトバの日常的な意味の脱落、変容と密接に関連していることを指摘している〔Cf. I-10. 346〕。その理路の井筒による精緻な解説の紹介は、ここでは必要あるまい。このトートロジカルな命題は、禪の有名なテーゼ「山是山」と相似しているが、禪同様、スーフイズムにおける「神＝自己」探求の要諦は、理論探究よりも宗教的实践や直覚的体験にあると考えられる。シャーマニズム的体験なのだ。その理論的な認識に関しては、ヴェーダーンタに依る必要がある。

もう一篇の論考「マーヤー的世界認識」を、井筒は、次のような文から始める。「**「マーヤー」** (māyā) という、人はすぐ8世紀の哲人シャンカラ (Śaṅkara) の名を憶う」。しかし、主題をシャンカラの思想に限定せず、もう少し広い視点から、古典的不二一元論それ自体の「マーヤー」について論じるのだと付言している〔Cf. I-10. 370〕。文献学的研究から想定される異論・批判を考慮してのことであろう。また、論文の終結部には、過去から受け継いだ思想伝統を本気で尊重するならば、テキストの示唆する思惟可能性の筋道を辿って、創造的解釈を行なうことの必要性が強く強調されている〔Cf. I-10. 428-431〕。ここでの論が、伝統的なシャンカラの不二一元論解釈から逸脱していることを自覚しての文であろう。我々は、ここで考察するのが井筒独自の解釈であることを承知した上で、この創造的読解を重視する。焦点は「マーヤー」の意味にある。すでに触れているが、マーヤーは一般に「幻影」と訳される。アートマンとブラフマンとの「合

一」を考える際の困難への理論的解答として、シャンカラが現象世界をマーヤー（幻影）と規定したのである。シャンカラ哲学の位置づけに関して、専門家の一般的な解釈例として、例えば、前田専学は以下のように要約する。

我々の内なるアートマンと絶対者ブラフマンとは同一であると言う知識は、たとえ聖典の教えるところであるとしても、現実の人間存在を直視するとき、この輪廻の苦悩の中に沈んでいる者が果してブラフマンと同一であり得るか、と言う大きな疑問に逢着して、およそ受け入れ難いものに見えると言わねばならない。シャンカラの努力は、輪廻の中に在って解脱を求める者に、この受け入れ難い真理を、いかに理解し易く、かつ効果的に説明し、教えるかと言うことに注がれたのである。このためにかれば、無明 (avidyā, ajñāna) の観念をヴェーダーンタ哲学に導入し、ブラフマン＝アートマン以外の一切の現象世界は、我々の身体・感覚器官・統覚機能 (buddhi) に至るまで、無明のために誤って想定されたものにすぎない。従って本来実在しないものである。無明の立場においては、様々な限定的添性 (upādhi) のために、個我はブラフマンと別異であるかのように見えるが、勝義の立場からすれば全く同一である、と教えた。個我とブラフマンとは異なっておりかつ同一であると主張する、当時のヴェーダーンタの伝統的な不一不異説 (Bhedābhedavāda) に対して、シャンカラの立場は不二一元論 (Advaitavāda) と呼ばれ、ヴェーダーンタ哲学は実在論的ブラフマン一元論から、幻影主義的ブラフマン一元論へと変容したのである⁸⁾。

我々を覆う幻影（マーヤー）を取り払うことで、「ブラフマン＝アートマ

ン」という真の实在を認識し、輪廻という苦からの解脱が可能になるという理路がある。ここで实在論的ブラフマン一元論と呼ばれている学説は、流出論的一元論とも呼ばれ、ヴェーダーンタの根本経典『ブラフマ・スートラ』が提起する論である。つまり現象世界はブラフマンから直接流出したものであると見なす。すると、現象世界に生きる個我（アートマン）は、ブラフマンの一部であると言える。故に、アートマンはブラフマンとは異なっており、かつ異なっていない関係にある、すなわち「不一不異」（不一=差異・不異=同一）の関係にある。ブラフマンの「本質」は受け継ぎながら「分化」したものと考えるのである。宮元啓一に従えば、シャンカラは、『ブラフマ・スートラ』における「流出論的一元論から流出論を排除し、しかも一元のみあって世界は幻影であるとする「不二一元論」（別名、幻影論）を主張した」〔M. 154-155〕のである。つまり、真実にはブラフマンとしてのアートマン（自己）の一元があるのみで、そのブラフマン（=アートマン）から世界は流出しない、世界流出の原因は無明である。この点を踏まえると、冒頭での井筒の文言、シャンカラに限定されない観点からヴェーダーンタを把持するとは、この流出論的一元論と幻影論的一元論、（井筒は、前者を「開展説」（パリナーマ・ヴァーダ）、後者を「仮現説」（ヴィヴァルタ・ヴァーダ）と記す）〔Cf. I-10. 426〕、そのどちらかに限定する立場からではなく、両局を含めて「マーヤー」の問題を考察する旨を宣言しているのだと推察される。幻影論の問題は、次の点に現われる。宮元によると、「シャンカラにとって、世界は幻影（マーヤー）です。当然、輪廻転生も幻影ですから、自己の本質はただ認識主体であることだけであり、因果応報・自業自得の担い手としては見られません。ですから、シャンカラは、自己は認識主体であるがゆえに認識対象たり得ないということを強調します。したがって、シャンカラによれば、自己は世界外存在であることになります」〔M. 154-155〕。自己が「世界外存在」であるとは、アー

トマン (=ブラフマン) が現象世界に属していないことを意味する。では、アートマン (=ブラフマン) は我々の生きる世界を超越しているのか、二元論ではないか、と考えられるが、そうではなく、そもそも現象世界は幻影であり、実在しないのだという理路である。ならばその内実を明示しなくてはならない。言い換えれば、現象世界において日常的に存在していると思っている「私」(自我)は、実は実在しない。この私の幻影を吹き払って、真実の自己を見出さなければならない。見出された「自己」は、アートマンであり、ブラフマンである。ここには自我の否定を通して真の「自己」に至る、「神人同一」と同じ構想がある。しかし、如何にしてそれは果たされるか？ スーフィーは、宗教的脱我 (ex-tase) によって、いわばシャーマンの無媒介的直覚によって行なう。シャンカラの特質は、それを哲学的認識によって行おうとする点にある。マーヤーの要因、なぜ現象世界が存在するかのように見えるのかということ、無明の働きによるということになる。問題は、無明が我々の認識作用の本質にあるのならば、どこまで行っても無明の闇を吹き払えないかもしれない。アートマンがブラフマンであることによって、その杞憂はないと考える。しかし、それは堂々巡りではないか。アートマンがブラフマンであるという確証はどこより生じるのか。また、それを杞憂と見なすのならば、無明の要因は何か問題となる。すべてがブラフマンならば、なぜ、絶対存在であるはずのブラフマンにおいて無明は生じるのかが、根本問題となる。この問題を討究するにあたり、井筒は「マーヤー」の意味を問い直す。「幻影」と訳しただけでは、意味が判然としない。つまり、それが実在しない、端的に「ない」ものだとすると、絶対「有」であるはずのブラフマンに、「無」が生じることを意味するのではないか。結局「有」と「無」の二元論に帰着しないのか、と考えられるからだ。とりあえず、井筒の論に従って問題を討究しよう。井筒によれば、ヴェーダに遡る神話形象的把握は、マーヤー概念の本

源として、その概念の史的形成を貫いて影響を与え続けている。井筒は次のように記す。

そもそも「マーヤー」は、ヴェーダにまで遡る古い語^{ことば}であり、人格的絶対者、神、すなわち宇宙万有の主宰者、としての「梵」^{ブラフマン}の創造的機能の巨大な力が、この「マーヤー」という語の意味領域の中心部を占める。ただし、創造力とはいっても、例えば旧約聖書「創世記」の物語る神の天地創造譚に現われているような、本物の實在論的創出という意味での「創造」であるよりも、むしろ存在世界、存在的事物象を仮現せしめる能力としての了解への傾向性が圧倒的に強い。このことについては、古代サンスクリットでの「マーヤー」(māyā)の通俗の意味が、魔術、幻術、妖術、手品などであり、このオカルト的能力を行使する専門家(魔術使い、幻術師)などが通常、「マーヤー師」(māyāvin, māyin)と呼ばれていた事実が示唆的である。ウパニシャッドにおいて、宇宙を主宰する最高神(Īśvara)は、まさにこの意味での「幻術者」(マーヤー師)と考えられ、この名称をもって呼ばれている(例えば『シュヴェーターシュヴァタラ・ウパニシャッド』IV, 9-10)。

このような古代的神話形象の世界像においては、マーヤーは当然、神自身の不可思議な能力、「あたかも幻術師が^{マーヤー}幻術によっていろいろな事物事象を幻出させるように」(シャンカラ)、神が、我々の現象世界を、我々の目の前に現前させる宇宙的幻力を意味する。「マーヤー」は神の、世界現出能力(māya-śakti)である。[I-10. 376]

神そのものの幻力によって、現象世界の虚妄性は作られる。我々人間は、ある意味、神に騙されて、この虚妄であり偽りの現実世界に生まれ、生き、死んでいくのである。続けて、この「幻力」の持つ「騙し」、「欺瞞」のテー

マが、バスターミーに影響を与えたことについて井筒は縷説するが、簡略化して言えば、この見地では、マーヤーを生み出す主体は神である。しかし、神自身さえもが制御不可能な力として働くのが、マーヤーであるという理路になる。

[…] 存在の虚妄性、夢幻性の現出は神自らの責に帰される。存在をそのような形で、そのようなものとして現出させるのは、ほかならぬ神の幻力である、というのであるから。しかも、本来的に神に内属するマーヤーの力は絶大である。客観的な存在世界、そこに現われる一切の存在者、森羅万象、がこの幻力の所産であるばかりではない。神自身すら——つまり全宇宙の絶対的主宰者としての^{イーシュヴァラ}至高神までもが——実はマーヤーの所産なのである。神は「自分自身の幻力によって」(svamāyayā) 神という限定性を帯びて自分自身を仮現させる。ある意味では、神は自分のマーヤーによって迷わされるとも言うことができる。要するに、万有を迷妄的に現象させるマーヤーの力は、神を眩まし騙すほどまでに劇烈であるということだ。[I-10. 380]

重要なのは、このように考えると、固有の形象を伴った、「限定性を帯びた」、「個」として顕現する「神」は、「マーヤー」の力によって顕現すると言える。それはすでに「絶対無分別」の境位にあるブラフマンとは次元が異なることになる。ウパニシャッドは、ヴェーダの神話的形象としての神が、本質的には「有」(サット)であると把持することから始まる。つまり、絶対無分別・無限定の「存在」である。それがウッターラカ・アールニーの「有」(ブラフマン=梵)の概念であり、インドにおける「哲学」の端緒なのである。すると、ブラフマン自体に次元の差異があると想定する必要が出てくる。井筒は、以下のように概説する。

〔…〕絶対無限定的ブラフマン観念の導入は、不二一元論の意識論・存在論の全体的パラダイムの中における神の位置を変えてしまう。もはや神は窮極の实在それ自体ではない。たとえ依然として神をマーヤーの主体と考えるにしても、絶対的存在リアリティとしてのブラフマンの純粹性との関連において考察すれば、神は第二次的、第二義的位置に貶められざるを得ない。なぜなら、マーヤー的幻力をもつということそれ自体が、ひとつの根源的限定だからである。言い換えれば、神は、マーヤー的幻力によって制限され制約された一種の現象的——より正確に言えば、現象的存在次元に一步近付いた——ブラフマンであるにすぎない。つまり、同じブラフマンではあっても、あらゆる限定の彼方なる「至高のブラフマン」（「上梵」）ではなくて「低次のブラフマン」である。しかもこの「低次のブラフマン」をその低次性において成立させるマーヤーという限定は、〔…〕不二一元論的哲学のシステムにおいては、「無明」（avidyā）の同義語であり、「無明」とは根源的無知を意味する。認識能力そのものの根底にひそむ迷妄性。迷妄性とは、この場合、事物をあるがままに把えることのできないという、根源的な認識能力の欠損である。とすれば、上述の神話形象的思惟によるかぎり、神の内にはこういう意味での無知がひそんでいるのであって、神はこれに内在する根源的無知によって世界を創造するということになる。〔I-10. 382-383〕

マーヤーの主体に関して、「高次のブラフマン」それ自体は、本性的に不生不滅、時空を越えて不動不変であって、それが幻力を発揮するなどということは理論上絶対に不可能である」〔I-10. 383〕。すると、マーヤーの主体は、「人間的主体の構造」, 「意識の認識機構」そのものの中に、幻影現出の働きの源を求めるべきである〔Cf. I-10. 383-384〕。しかし、すでに

確認したように、「梵我一如」（ブラフマン・アートマンの合一）というウパニシャドの大命題に照らすならば、「人間意識は宇宙的实在原理としてのブラフマンのコピー」〔I-10. 384〕であると言える。このアボリアを如何に乗り越えるか。井筒は、ブラフマンの「高次・低次」の二重構造をそのまま反映して、アートマンも二重構造を示すと見なす。すなわち、「高次のブラフマンに対応する本源的アートマンと、低次のブラフマンを内的にコピーする低次のアートマン」である。「低次のアートマン」とは、「非アートマン」であり、この非アートマンは不二一元論では「^{ジーヴァ}個我」（java）と呼ばれる。「個我」とは、「普通の人間の認識主体」のことであり、この「個我」こそ、マーヤーの世界現出の主体であると考えられるのである〔Cf. I-10. 385〕。このように捉えると、「梵我一如」の問題は、絶対無分別の相である「一」なる「ブラフマン」の位相と、「個我」が現出する別異相、つまり「多」なる現象の位相との、差異と一致の問題であることが了解される。ただし、個我は实在しない。「有」哲学の本質論の観点から言うと、ブラフマンのみが「本質」である。では、神話的意味を離れて考察すると、この人間主体世界に現出する「マーヤー」とは何だと言えるか。井筒は、同義語、反義語からアプローチする。興味深い詳細の理路は割愛して、井筒の解説の要点のみ記す。まず、一般に専門家によって「付託」と訳される *adhyāsa*（時代が下ると *adhyāropa*）という同義語について、シャンカラによる定義を二例挙げる。

まず、「何か（A）を正しく認識せず、（誤って）別の何か（B）をそのかわりに認知してしまうこと」（『ブラフマ・スートラ釈』序）というのが、シャンカラによる一番簡単な定義である。井筒によれば、「原義的には何か（A）の上に何か別のもの（B）を据える、かぶせることである」、つまり「かぶせ」のことである。また、Aの上にBを重ねかぶせると、Aの本当の姿形は見えなくなる。この見地から、この語は「陰覆」「隠蔽」を意

味する *samvrti* の同義語とされる。日常的によく起こる「見間違い」「聞き間違い」など対象誤認は、この具体的ケースである〔Cf. I-10. 387-388〕。より哲学的に一步を進めると、以下のように考えられる。

次に、「付託^{かぶせ}とは、以前に認識された何かを、過去把持的に、他の何かに移して（それをその形で我々の目の前に）顕現させて見せることである」（『ブラフマ・ストトラ釈』序）と、シャンカラは上記した簡略な定義を言い換えている。例として、蛇と繩の例を挙げる。以前に認識された何かとして、例えば蛇がある。他の何かとして、目の前に繩があるとする。薄暮の中で、それが繩であることを私は知らず、記憶にある属性から判断して、それを蛇だと思う。ごく単純な誤認経験の例だが、根底にあるのは「無知」である。AがAであること、繩が繩であることを知らないことが問題なのだ。「無知」は、*avidyā* という語であり、実は「無明」を意味する。「かぶせ」とは、無明＝無知のことである。さらに、「これは本当は繩だった」と気付くとき、それは、B（蛇）という属性が、剥ぎ取られることである。言い換えれば、誤った判断が取り消されることである。つまり、「取り消し」*bādha*（バーダ）が、重要な意味を持つ。「知識」を得るとは、無知を取り消すことである、簡便化して言えば、そこに「取り消し可能なもの」と「取り消し不可能なもの」という二項対立を提起できる〔Cf. I-10. 388-389〕。さて、この井筒の要を得た論解から明確になることは、「取り消し可能なもの」を消去し、「取り消し不可能なもの」を認識することが、知の営みであるということだ。そして、その絶対に取り消し不可能なものの極点に、ブラフマン＝有があるというのが、シャンカラの不二一元論哲学の根幹なのである〔Cf. I-10. 390-393〕。

「世界」(*jagat*)、すなわちブラフマンならざるもの、一見ブラフマンと対立するかに思われるブラフマン以外のもの、は実は存在しない

ものである。全てはブラフマンであり、ブラフマンに対して「他のもの」は存在しない。換言すれば、いま我々の目の前に現象している森羅万象、世界、「他のもの」は全て本当はブラフマンそのものにほかならないということである。我々が何を見、何を経験しても、結局、ブラフマンを見、ブラフマンを経験しているのである。ただし普通の場合、我々はそれらが例外なしにブラフマンであるということに気づいていない。全てはブラフマン体験であるのに、我々はブラフマンならざる「他のもの」を見たり聞いたりしているものと思こんでいる。そういう目で見られた世界がマーヤーである。「世界は偽」とは、その意味である。〔I-10. 395〕

マーヤーは、幻影と訳されるが、非一存在や無ではない。ブラフマン＝有を基体としているからだ。問題はアートマンの方にある。一般に「個我」と訳されるが、真のアートマンは、その「本質」がブラフマンである。それに対し、鏡に映った自分の顔を真の自分だと思ひ込むように、非アートマンを自己だと思ひ込んだ個我が、ブラフマンという絶対無分節の地に、「無明」(＝「付託」という分節線を重ね書きするのだと言えよう。仮に真のアートマンを「自己」と呼び、非アートマンを「自我」と呼べば、日常的に他者と相対的、弁別的に把持されるのは、後者の「自我」であり、そのような自我否定のモチーフが、マーヤー論の重要課題であることが理解される。我々は、付託を「分節すること」だと上記したが、不二一元論では、「マナス」という心的機能を提起する。端的に言えば、それは「分節心」もしくは「分別心」を意味すると言う〔Cf. I-10. 403〕。分節することによって、個々の現象が、何々であると対象化して認識し得る。広く言えば、知覚作用である。あらゆる生物が有している能力である。例えば、「食物」を食物として知覚する、つまり「食物」と「非一食物」を分別しなければ、

生物は生きていけない、生に必須の能力である。同時に、主体と客体を弁別する基軸の現出を、そこに見ることもできよう。一方、人間は生への関与性とは関係なく、例えば「花」を「花ならざるもの」と弁別して、「花」という「名」と共に認識する。生の秩序とは別次元で「意味」を、つまりは、「名」(意味=現象)を付与する。端的に言えば、そこにコトバの働きを見ることができる。井筒は次のように論解する。シャンカラをはじめ不二一元論の思想家達は、この「マーヤー的存在秩序、いわゆる現象界が、「名(ナーマ)・形(ルーパ)」(nāma-rūpa)の世界」であることを繰り返して説いている。「名(と)形」とは、「コトバの喚起する意味分節的表象形態」すなわち「^{コトバ}語」である〔Cf. I-10. 416〕。

〔…〕存在分節の標識としての「名」が、ひとつひとつ独自の——本来的には浮動的だが、ある程度まで固定的な——意味表象的境界線をブラフマンの表面に、縦横無尽に引き散らし、その境界線にそって個別的に事物事象が描き出されるというわけである。絶対無分節、すなわち絶対的^一であるブラフマンが、コトバによって把捉され、様々な「名」を付されることによって、限りない個別的差異性の多層多重に錯雑する現象的^多者として顕現するのだ。〔I-10. 416〕

我々が日常的に把持する「現象世界」とは、すでに分節された「多」なる個物の世界である。すなわちマーヤーという「分別」相である。しかし、このように考察してみると、「絶対無分別」の極致としての「一」なるブラフマンを、我々の意識、特にコトバが、それを把持し得ると言えるのであろうか。知覚した段階で、それは分節、すなわち「差異」として現出するからだ。ここで井筒は、ここまで存在論的に把持された「有」に対し、「意識」論の観点を提起する。真のアートマンが、意識に映ずる光景とは

如何なるものか。大乘仏教などにも通じるイメージであるとして、井筒は次のように描出する。

ここには流れる時間もない、何物の動きもない、ものを眺める主体もなく、客体として眺められるものも無い。ただ永遠の静寂の中で、ブラフマンの有性の極致が、万象同時開顕（いわゆる totum simul「全体一挙に」）の形で炳現しているだけ。だから、この形而上的有性の極限的境位にあってはありとあらゆる存在者が如実に現成しているにもかかわらず、何ものも何々としては存在していない。まだ何ものも「名」の支配下〔…〕に入っていないのだ。一切が、そのような絶対的無記名性において湛然と存在しているのみである。〔I-10. 406-407〕

この時、重要なのは、「万物のこの次元は、人間の意識にとっては、完全に無にひとしい。存在論的には有充実の極致、人間意識にとっては無」であることだ。「人間のこころの自然的認識能力は全くこれに近づくことができないという意味での無」なので、「相対的無」であるにすぎない。しかし、「存在の絶対無差別的、無分節的境位であるという意味で、そしてその意味でのみ、純粹に存在論的な無、いわば絶対無」であると言える〔Cf. I-10. 407〕。「絶対無分別」の相という意味で、「絶対有」と「絶対無」は通底する。それは、指向的意識、何かを対象として捉える通常の意識には把持することの不可能な次元なのである。アートマンの二段階に相応するように、不二一元論において、ブラフマンにも二つの次元性が想定されている。一つは、「絶対無差別的、不生不変、全一的存在リアリティ」である究極レベルのブラフマンを「無属性（ニルグナ）（=無限定）ブラフマン」、もう一つは、「人間意識が志向的に」接近することにより、「分節」されてしまう変質したブラフマンを「有属性（サグナ）（=有限定）ブラフ

マン」と分類されることを紹介した後、次のように井筒は記す。

人間意識は無属性ブラフマンを、その本源的無限定性において見出すことはできない。ブラフマンは、常に必ず、(有)意味的に分節された姿でのみ人間意識に現われる。だから、いかなる形でそれが起こるにせよ、ブラフマンと意識の出合いがあるとすれば、その出合いの第一歩から、ブラフマンはすでにマーヤー化されていると考えざるを得ない。ということは、しかし、両者の出合いの最初の瞬間から、ブラフマンはブラフマンとしての姿を隠してしまうということ。だから、有属性ブラフマン現成の第一段(万物の無時間的一挙開顕)も、人間意識にとっては、ブラフマン自体の生の現われではなくて、何かそれとは別のもの(例えばプラトンのアイデアのようなもの)の現われでしかあり得ない。[I-10.410]

このように井筒の解釈を辿ってくると、マーヤーとはブラフマンを隠蔽する「覆い」、「かぶせ」であり、除去すべき障害物であるとばかりは、言えなくなる。「名・形」(ナマ・ルーパ)、すなわち「コトバ」によるマーヤー的存在秩序においてしか、そもそも形象を持たない本源的ブラフマンを理解することはできないからである。そうすると「マーヤー」には、隠蔽と顕現という相反する二方向の働きが同時に作用していることがわかる。西洋哲学に照示すると、それがハイデガーの説く非一隠蔽性を意味する「アレーティア」としての「真理」、「存在」を隠蔽しつつ明るみにもたらず「真理」論と相似していることに気がつく。本論考のテーマで言えば、「梵我一如」、言い換えれば「一即多」もしくは「一即一切」と形式化される公式の、まさに「即」の次元、「あいだ」をめぐる問題であることが察せられる。井筒の「マーヤー的世界認識」の中では、コトバの根底

的論究にまでは至らないが、『意識と本質』で論じられているように〔Cf. I-6. 53-54〕、普遍的本質と個別的本質の合一である「瞬間のポエジー」が、芭蕉の句という「コトバ」によって成就することを想起すれば、井筒哲学の要諦が、コトバの問題に帰着することが推察される。それは同時に、仏教においては、現象世界を成立させている「縁起」の問題に繋がるものが推察されるが、本論考以降に関わるべき主題である。

結 び

ヴェーダーンタ哲学の窮極的「本質」の位相に、「絶対有」としてのブラフマンがある。しかし、井筒の読みは、その位相が、論理的に討究するならば「絶対無分別の相」でなければならないこと、形を成さない「混沌」であることを指摘する。それを「もの」として対象化して捉えた時点で、主体と客体の二元性に分割され、「絶対」存在とは言えなくなる。「現象世界」へと頹落する。ブラフマンとは、「ブラフマンが有る」と、主語—述語形式で把握することのできない境位にある。絶対的「主体」であって、客体には転じ得ないものである。バスターミーに倣って、「有は有」とトートロジカルに表現するしかないようなもの、「絶対無分別の相」と相違ない次元にある。「絶対有」と「絶対無」は、「絶対無分別」であるという極において通底する。しかしながら、ヴェーダーンタ、ならびにインドの哲学・思想、あるいは宗教のほぼ全幅において、例外的に仏教を除いて、あくまで「有」の实在が否定されるわけではない。「有は有」であって、「無」ではないのである。「有」は、結局、弁別的世界である現象世界を「超越」した实在である。その意味で、「有」のレベルに「本質」が措定されているのであり、それは明らかに「普遍的本質」なのである。「個」として存在する我々の「自己」は、アートマンとして、あくまでブラフマンと本来的に同一であるが故に、实在が可能なものであると説く時、アートマンと

いう「個別的本質」は、ブラフマンという「普遍的本質」に従属したものでしかない。「有」の實在は、絶対に否定することのできないものであり、絶対「實在」論であるのだ。ヴェーダーンタ哲学の歴史的展開において、『ブラフマ・スートラ』における不二不異論と呼ばれる流出論（開展説）から、シャンカラによる根本的な解釈の変更が行なわれ、幻影論（仮現説）になることによって、不二一元論ヴェーダーンタ哲学が完成、主流となることはすでに概説した。その理由は、このブラフマンの絶対唯一性を純粋化することにあると理解されよう。流出論によれば、現象世界とブラフマンが本質的に同一である。しかし、現象世界は変化し、変容していくもの、生成し消滅するものだ。要は、インドの宗教的な直覚が捉えた「輪廻」する世界である。だが、普遍的本質としてのブラフマンは、輪廻から「解脱」した存在である。不変・普遍の絶対性・永遠性を特質とする。現象世界から切断されながら、我々が「有」であることを如何に論解するか。そのような問いに対して、インド哲学・思想における制度的思想条件の中から捻出された解法の一つが、不二一元論であると言える。ところで、このような実体的「有」を仏教は否定する。その場合、普遍的本質は「無」であり、転変変化する現象世界がそのまま「本質」であると考えられる。「絶対有」と「絶対無」を通底させた時、井筒は明らかに仏教を念頭に置いていると考えられる。この点を考慮すると、井筒が、流出論＝開展説を含んだ上で、「マーヤー」という視座を立てることで、何を問題としたのかが理解されよう。井筒は、「有」の超越性を解体する、「脱—構築」の理路を、ヴェーダーンタの哲学自体の内部に提示しようとしたのではないか。例えば、有はアートマンである、その「アートマン」に力点を置けば、個我に分節された現象世界の「生起」が、すなわち「有」と言えるのではないか。つまり、超越的「有」の哲学であるヴェーダーンタにおいても、「有」は、マーヤーとしての現象世界の出現と同時にしか「有る」とは言えない、それ故、現

象世界、端的に世界の現出に「有」という本質現出の根元が存在するという解釈である。世界は、「差異」の現出としてある。故に個々の現象、個物が存在する。すなわち自我と他我が存在する。しかし、その差異は、絶対的なものではない。マーヤーである。マーヤーの元凶を、井筒は、コトバであると考え。ヴェーダーンタにおいては、このマーヤーとしての差異=コトバの覆いを除去することで、アートマンとしての個我が、ブラフマン=有であることで、悟り=解脱を得るという理路になる。もし、この有が「無」と同等であるならば、世界を支える絶対的基盤が存在しないということになる。しかし、本当にそうなのか。「有」の実在も、マーヤーの世界におけるコトバの働きに依るのではないか。理論的には、このような普遍的本質はない、本質は「無」であると提起することもできるのである。もし、ブラフマンを「有」ではなく、「有」でも「無」でもない絶対無分別の次元、「混沌」と提起するならば、アートマンとしての「自己」に、新たな意味を付与することが可能であろう。マーヤーに生じる分節、差異とは、そもそも「私」がそれを認識、知覚することによって現出する。花を花として、個物として知覚するのは、「私」である。それは、「私」と花という「他」を弁別することでもある。しかし、その分別はどこに生じているのか。花が、自存的に花という実体を持っているわけではない。それは、私が「私ならざるものとして」花を対象化する、すなわち差異化することによって現出している。つまり、「私」が、差異現出の結節点なのだ。一般的な意味での私が、差異の体系の結果として生じる「自我」であるとすれば、自我現出の根元において、私が私となる以前、前客体的「自己」の働き、つまり差異生成の原初の働きがあるのではないかと考えられる。もちろん、「自己」とは何かという問いに、ここで決定的な解答を提示するのは不可能である。しかし、現時点で我々は、「自己」とは、マーヤーとしての分節された世界を形成する働き、「個」としての結節点の現われ

自体のことではないかと考える。自己と自己ならざるものの差異現成の働き、^{おの}自ずから己（個）となる働きである。それが意識であるか、身体であるかといった問いは、とりたてて問題ではない。あるいは両者であるとも言えるし、ないとも言える。それがロボットのような機械の身体であろうが、人造知能のような固有の身体をもたない意識であってもかまわない。差異形成の「場」を開くものであるならば、それこそが自己なのではないかと我々は考える。そこに「実体」はない、「いま・ここ」という、ある時・空の特異点に「この」私という差異が生じる、そこに「自己」の働きがある。それは「鏡」の現象であるとも言える。自己が自己分化することによって、一挙に他者たち、他の事物が現成する世界が開華する。しかし、その世界は「鏡」、実体を欠く虚像、すなわち「マヤー」である。実は、この「有」の实在を措定しない道を果敢に踏み入ったのが仏教であり、哲学的に「空」の哲学としての大乘仏教が展開するのだと言える。その哲学の要諦は、やはり「自己」であると考えられる。この問題は、別稿にて論究する。

註

- 1) 井筒俊彦『意識と本質』（『井筒俊彦全集 第六巻』慶應義塾大学出版会、2014年）、〔単行本初出、岩波書店、1983年〕。以降、引用・参照に際しては、I-6と略号を付し、続けてページ数を記す。
- 2) 宮元啓一『インド人の考えたこと—インド哲学思想史講義』春秋社、2008年、35-36頁。以降、引用・参照に際しては、Mと略号を付し、続けてページ数を記す。
- 3) 井筒俊彦「TAT TVAM ASI（汝はそれなり）」（『井筒俊彦全集 第十巻 意識の形而上学 1987年-1993年』慶應義塾大学出版会、2015年）。以降、引用・参照に際しては、I-10と略号を付し、続けてページ数を記す。
- 4) シャンカラ『ウパデーシャ・サーハスリー—真実の自己の探求—』前田専学訳、岩波文庫、1988年、140頁（韻文篇第18章-57）。

- 5) ルネ・デカルト『哲学原理』山田弘明, 吉田健太郎, 久保田進一, 岩佐宣明訳・注解, 筑摩書房(ちくま学芸文庫), 2009年。以下, 引用に際しては, Dと略号を付し, 続けてページ数を記す。
- 6) 『ブラフマ・ストラーシャンカラの註釈(上)』湯田豊訳・注, 大東出版社, 2006年, 725頁(Ⅱ・3・7)。
- 7) 井筒俊彦「マヤー的世界認識」(『全集 第十卷』前掲)。以降, 引用・参照に際しては, I-10と略号を付し, 続けてページ数を記す。
- 8) 前田專学『ヴェーダーンタの哲学』平楽寺書店, 1980年, 91-92頁。