

# 井筒俊彦『意識の形而上学』の哲学的思惟——存在と意識の多層構造の観点から

林 哲平

Philosophical Thought in Toshihiko Izutsu's *Metaphysics of Consciousness* from the Multilayered Structures of Being and Consciousness Viewpoint

Teppei HAYASHI

This paper purposes to elucidate the philosophical reflections in Toshihiko Izutsu's *Metaphysics of Consciousness (Ishiki no Keijijōgaku)* from the perspective of the multilayered structures of being and consciousness. The paper first explains the multilayered structures of being and consciousness and describes the philosophical significance of mysticism as the methodological basis of Izutsu's conception of oriental philosophy as detailed in *A Fountainhead of Islamic Philosophy (Islam Tetsugaku no Genzo)*. The paper subsequently elucidates his analyses of the semantic structures of *shinnyo* (真如, thusness), *shin* (心, mind), and *alayashiki* (アラヤ識, store consciousness). It further illuminates his unique attempt to translate the word *shin*, a Buddhist term, as *ishiki* (意識, consciousness), a modern Japanese word. According to Izutsu, this attempt denoted his experiment with intercultural semantics and triggered the exchange of *kunjū* (熏習, perfume) between the terms *shin* and *ishiki*, interculturally extending the semantic field of *ishiki* to incorporate the connotations of *shin*. The paper finally highlights the correlations between the multilayered structures constituted by the words and the preceding configurations described as Izutsu's methodological foundations.

## 1 序文

世界的イスラーム学者の井筒俊彦は、晩年、東洋哲学の共時論的構造化を構想した。この構想は、西端のギリシアから極東の日本まで、彼の言う東洋哲学全体を射程とし、様々な地域、様々な時代で産出された東洋思想テキストの意味論的解釈を通じて、その理念的構造を抽出すると共に、そこから得られる視座を通じて東洋哲学の未来的展開可能性を追求するという壮大な試みであった。

井筒のこうした構想について、井筒自身の思索的態度に即した内在的理解を推し進めるといふ企図のもと、本稿では井筒の遺著『意識の形而上学——『大乘起信論』の哲学』<sup>1</sup>（以下、副題は省く）に着目し、そこで井筒が展開している哲学的思惟の解明を試みる。本書は、共時論的構造化の基礎資料として『大乘起信論』（以下、『起信論』）を扱い、その言語哲学的読み直しを通じてその哲学的展開の可能性を探究する試みの成果であるが、こうした本書を扱う意義は、管見によれば二つある。一つは、井筒の共時論的構造化プロジェクトにおいて、特定の著作のテキスト全体を対象としているという点で、『起信論』はおそらく唯一のテキストであること。それによって、井筒が遂行する読みを『起信論』全体と突き合わせる事が可能になり、例えば井筒が『起信論』のどの箇所を取捨選択しているかを明瞭に把握できるのであり、それゆえこうした作業が井筒の哲学的読みの特徴の解明に繋がることが予想される。もう一つは、本書には、例えば「意識（＝「心」）」の間文化的意味論の操作、熏習論の意味論的拡張及び輪廻転生への解釈など、他の井筒の著作にはあまり見られないような独創的な試みが確認されること。それゆえ、こうした試みを吟味することが、井筒の哲学的思惟を解明する際に貴重な視野を提供することに繋がると予想されるのである。なお、本稿が推し進めようとする内在的理解というのは、井筒の叙述をなるべく井筒自身に即して忠実に読み取りながら、井筒の問題意識や考え方を整理しつつ、吟味しまた補足することを通じて、井筒の哲学的思惟を解明しようとする態度を意味する。

さて、井筒の共時論的構造化の諸論考を概観した上で、『意識の形而上学』と『起信論』を比べてみようとする際に、まず始めに気づかれることは、『起信論』テキストを再構成しようとする井筒の論述が、『起信論』テキストの叙述に忠実に依拠しそれに制約される面よりも、むしろ井筒の共時論的構造化の方法論的基礎に照らしつつ、そこに『起信論』自身が含む問題性あるいは哲学性を浮かび上がらせようとする面が強いように見えるということである。ここでいう方法論的基礎という語は、井筒が用いているのではなく、井筒の共時論的構造化の構想を把握するために筆者が用いる語である。管見によれば、井筒による共時論的構造化の諸論考における議論は、存在と意識の多層構造、言語アラヤ識、意味論的世界観学ないしは解釈学、意味分節理論などの方法論的基礎に

支えられており、これらは互いに関連し合いつつ、そこに更に井筒独特の神秘哲学的見地が関わっている。こうした方法論的基礎のうち、本稿では、存在と意識の多層構造及びそうした多層構造に依拠しつつ提示される神秘主義の哲学的意義について、主に『イスラーム哲学の原像』における井筒の導入的説明を参照して把握する。本書は、井筒後期の代表的著作『意識と本質』の3年前に刊行された著作であり<sup>2</sup>、その主題はイスラーム哲学におけるイブン・アラビー系の存在一性論の考察を主軸として展開されているが、井筒はそれをイスラーム的思惟における一つの根源的思惟形態と見なしつつも、他の東洋思想すなわちインド哲学、仏教、禅、シャーマニズムなどに敷衍して、「東洋哲学全体の新しい構造化、解釈学的再構成への準備」<sup>3</sup>となるような形で叙述しようとしている。それゆえ、本書は、『意識と本質』以降の共時論的構造化の基本構想を把握するために参照すべき著作である。この著作の叙述のうち、本稿では、井筒によるこうした東洋哲学の構想の文脈に沿いつつ、存在と意識の多層構造について本研究に役立つ範囲で素描し、その上でそれを利用しながら『意識の形而上学』における井筒の論述を整理し、必要に応じて『起信論』の叙述を参照しつつ、井筒の哲学的思惟を解明することを試みる。なお、この『意識の形而上学』を主題的に扱っている先行研究について、筆者は二つの論文<sup>4</sup>を確認しているが、いずれにおいても本稿のように井筒の方法論的基礎を把握し、それと照らし合わせつつ彼の哲学的思惟を理解しようとする試みは未着手である。最後に、本稿の制限事項として二点挙げる。『意識の形而上学』については第一部と第二部つまり形而上学を扱い、第三部の実存論は論述に必要な際にのみ参照する。また、『起信論』テキストについては、宇井伯寿・高崎直道訳注『大乘起信論』<sup>5</sup>を用いる。

## 2 存在と意識の多層構造

井筒による共時論的構造化テキストの中で展開される思考は、その全体を通して、存在と意識の多層構造モデルに依拠している。先に述べたように、これに対する導入的説明が、『イスラーム哲学の原像』の神秘主義<sup>6</sup>に対する井筒の構造論的見解に表れているので、それを確認する。

井筒は、神秘主義の特徴を三つ挙げる。一つは、リアリティー（存在）の多層構造である。井筒によれば、ふつう我々が日常的に現実だと考えている経験的世界は、実は現実の表層に過ぎず、その下にいくつもの層が重なって垂直的方向に広がっている。こうした現実の深層へと下っていくにつれて暗くなり、それら存在領域は通常の認識器官である感覚、知覚、理性ではとらえられなくなっていく、最後には真の暗闇のなかに踏み

込んでしまうという。そして「明るい白昼の光に照らし出された表層から、いちばん下の底知れぬ暗黒の領域までを含めてその全体を現実、リアリティーと考える」<sup>7</sup>こと、これがリアリティー（存在）の多層構造的な把握である。

二つ目は、こうした存在の多層構造を認知する「人間の側にも、主体的に意識が同じような多層構造を持っていると考える」<sup>8</sup>こと。その際、意識と存在のあいだに一对一の対応関係が成り立っており、つまり意識の表層では「現実の浅い表面だけが見え、意識の深層では現実の深層が見える」<sup>9</sup>。とはいえ、こうして主客がはっきり区別されるのは「表層的事象であって、深部に入っていくにつれてこの区別は薄れてゆき、最後には全然なくなってしまう」<sup>10</sup>。そしてこうした事態から翻って省みるならば、実は主客の別はもともとなく、渾然たる一体をなしたものが現成しているのであり、むしろそこから「力点をどこにおくかによって、客体的現実になったり、主体的現実になったりして現われてくる」<sup>11</sup>と井筒は言う。

三つ目は、「方法的組織的な修行によって意識のあり方を変える」<sup>12</sup>すなわち意識の深層を開くこと。つまり「外界の対象を追いかける心の動きを抑えて、意識の全エネルギーを一点に集約し、経験的次元で働く認識機能、つまり感覚・知覚・理性などはまったく異質の認識機能の発動をうながそうとする」<sup>13</sup>こと。こうした深層意識的認識機能が活発に働き始めた心のあり方を、伝統的に観想または瞑想（西洋でいうコンテン普拉チオ）と呼ぶ。

ここで井筒は、自我意識の消滅がこうした「コンテン普拉チオ実現の第一条件」<sup>14</sup>であることを特に指摘する。通常、人間の経験的意識には自我（エゴ）という中心点があり、それが「すべての経験の出発点となって、そこから意識が四方八方に広がっていく」<sup>15</sup>。「あたかも真っ暗闇のなかに小さなランプを持って歩いていく人のように、小さく灯って点滅する自我というランプ、その周りに小さく広がる光の輪」、それが認識的経験の領域であり、「我々が歩いていくにつれて」、「その光の輪も移動し」、「それに伴ってその光のなかに現われてくるものの姿も一瞬ごとに変わって」<sup>16</sup>いく。こうした「意識の光の圏内に入ってくるものの総体がいわゆる現実であり、世界」であり、「その中心に自我意識がある」<sup>17</sup>と井筒は言う。

ところが、こうした自我は、一般に神秘主義の立場からすると、「偽りの自我」にすぎず、この自我の見る世界も「偽りの世界」に過ぎない。こうした「偽りの自我の妄想的形姿が消えれば、たちまちその回りに広がっている世界も消えて」しまい、あたりは「真の闇」になる。「すべてが意識的には闇となり、存在的には無になってしまう」が、「神秘家の経験によれば、実はこの闇こそ本当の光であり、この無こそ本当の存在の充実」<sup>18</sup>である。そしてこうした「無そのもの」が、そのまま「真我」（真の主体）として自覚され、そうした自覚の内容そのものが「実在の真相」となる。ここでは主客の区

別はなく、「ある場合には真我として分節され、ある場合には真實在として客観的に分節される」<sup>19</sup>ことになる。

以上が、存在と意識の多層構造の導入的な説明、並びにその特に自我消滅に焦点を当てた補足的説明であるが、これを事象の「本質」把握という観点から、もう一步深く哲学的に掘り下げた説明<sup>20</sup>を井筒は試みており、そこでは深層意識について、表層意識と対比しながら説明している。井筒によれば、表層意識の特徴は二つある。一つは主客の分裂であり、「私は認識の主体として、私に対して意識の外にある対象を客体として認識する」<sup>21</sup>ということ。もう一つは、そうした客体的事物の「本質」的把握、つまりそこで認識された客体的事物が、それぞれ「本質」と呼ばれる存在論的中核をもち、その核のまわりに固く結晶して自立するものとして現われる<sup>22</sup>ということ。この場合、「アリストテレス的論理学の同一律が規定」するように、「曰く、AはAなり、と。花はどこまでも花、石はどこまでも石」として把握される。こうしたごく日常的でありふれた意識の働きに対して、それとは異なる深層意識の働きは、井筒によると「自我(エゴ)意識が消滅したところに働き出す特殊な認識作用」<sup>23</sup>である。そこでは主体に対する普通の意味での「客体」もなくなり、つまり先の本質論的「同一律」が通用しなくなつて、「Aは必ずしもAでなくなり、Bは必ずしもBでなくな」る。そうしてはじめて、「AやBやその他一切の事物の奥底に伏在して、それ自体はAでもBでもなく」、しかもその都度AやBなどという形で「自己を顕している何ものかの幽邃な姿が仄かに見え始め」<sup>24</sup>る。この「何ものか」が形而上学的實在であると井筒は言う。

以上のように井筒は神秘主義の特徴として存在と意識の多層構造を取り上げるのであるが、こうした多層構造の議論を考慮しつつ、これと哲学的思惟の活動との関係を井筒は論じている。これを次に見ていく。

### 3 神秘主義の哲学的意義

井筒によれば<sup>25</sup>、「神秘家——われわれの場合にはスーフィーですが——とは哲学的に申しますと、まず第一に、このような言語習慣からくる限定を取り払って、存在のなまの姿にじかにぶつかりたい、またそういう形而上的實在体験が実際に可能であると信じている人たち」<sup>26</sup>であるという。ここで「言語習慣からくる限定」とは、「言語の意味的カテゴリー化」（類別的对象化）が、「知覚作用そのものの中に〔……〕入り込んで」いて、「はじめからその構造を規定している」事態のことであり、それによって、通常われわれは「現実をなまのままとらえている」のではなく、「われわれがそれ〔現実なるもの〕を意識するときには、すでにもう言語的記号単位、〔……〕つま

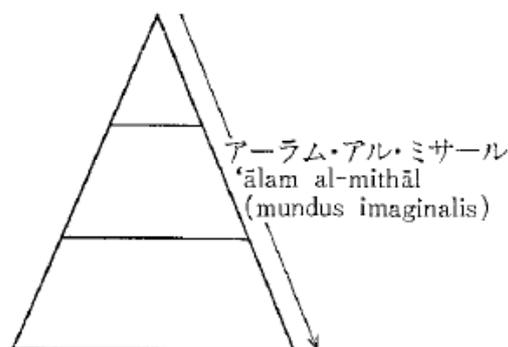
り「赤い」「白い」「花」「山」などの語の分節作用によってあらかじめ意味的に整理されて」<sup>27</sup>いる。それゆえ、われわれが捉える「現実の表層は、言語ごとに微妙に違ってくる」のであり、結局それは「存在のきわめて極限された、歪曲された形象にすぎない」ということになる。これに対して、そうした言語的限定を、まず始めに「きれいに取り払ってしまって、その向うにある X を X として見」、その後、改めて「赤」「白」「山」「花」などの「限定された姿において現実を見直す」、すなわち「無限定の X がしだいにさまざまに自己を限定していくありさまを、X の立場から新しく眺める、そういう過程を経ることによって、存在世界の真のあり方が把握できると考える」<sup>28</sup>、これが神秘家（スーフィー）の立場であると井筒は言う。

こうした把握のためには、スーフィズムの観点からすると、先に挙げた意識の深層を開くことが必要であり、それは人間の全実存を賭けた主体的決断<sup>29</sup>に基づくのだが、「誰でも実際に経験できる」<sup>30</sup>と井筒は言う。そしてまた、そうした意識の深層において存在の深みが開示されるということ、それが神秘家たちにとっては「ゆるがすことのできない確信」「観想体験の实在認識的な価値あるいは意義」であり、つまり「神秘主義が哲学と切っても切れない縁(えにし)で結ばれるところ、神秘主義が哲学として展開する始点(アルケー)」<sup>31</sup>なのであるという。

上記の議論を踏まえた上で、井筒は神秘主義の哲学的意義を吟味しようとする。「もし哲学なるものが、一般的に言って、事物・世界、あるいは現実を真にそれらがあるままに、つまり仏教でいう「如実(によじつ)に」把握することと深く関わるものであるとすれば」、「神秘主義に決定的な哲学的意義のあることは当然であり〔……〕むしろイブン・アラビーやスフラワルディーが断言しているように、そういう体験知をのぞいては、存在論も形而上学も成立し得ないとすら言えるのではないか」<sup>32</sup>と井筒は言う。とはいえ、「観想意識に開示されるものこそ真実在であり、存在の真相であるということを経験的に証明することはでき」ず、「そこに問題があると言え」るとも井筒は言う。そして結局のところ、神秘家たちの哲学的立場は、ヤスパースの言うような一つの「哲学的信仰」であり、またこうした観点から、経験論者、実証主義者、素朴实在論者などに触れつつ、「どんな哲学もそれぞれの「哲学的信仰」の基礎の上に打ち立てられたものといわざるを得」<sup>33</sup>ないと井筒は結論し、この問題についてここではこれ以上追求しない。つまり、井筒からすると、神秘主義的哲学の立場は人間の全実存を賭けた主体的決断に基づくものであるが、しかし他の立場と並び立つところの一つの「哲学的信仰」としてここでは把握されている。

以上のように、神秘主義における形而上的实在体験の哲学的意義を提示した上で、井筒は更に、こうした神秘主義的哲学の立場における哲学的主体性のコギトの成立について、階層構造的に説明している。井筒はスーフィズムの文脈に基いて、存在の多層構造を三角形（頂点が上）としてモデル化した上で、議論を始める<sup>34</sup>。井筒によれば、「修

行者は観想体験において下から上に向かってのぼっていき [スウード]、いったん頂上に達したあとで、こんどはいわばその道程の裏側を上から下に向かって降りてくる [ヌズール]」<sup>35</sup>。そしてまた、この上昇過程と下降過程の段階は、「神秘主義的意識の典型的な循環運動」であると同時に、「存在エネルギーの自己収斂と自己展開の道程」をも表すという。



ここで井筒は、このモデルをさらに三領域に分けた上で、頂点から下降していきながら、それぞれの領域の特質を説明しようとする。井筒によれば、「三角形の頂点において神秘主義的主体性が成立する」<sup>36</sup>。また、三つのうち一番上の領域は純粹無の領域であり、そこは「コギトのはたらく場所ではなくて、むしろコギトの消滅する場所」である。それゆえ、「この領域そのもののなかから思索しだすことはできず」、あくまで神秘家はあとから反省して、「この領域について思索し、この領域について語る事ができ」<sup>37</sup>のみである。

中間の領域は、イスラーム的には根源的イマージュの世界（アーラム・アル・ミサール）である。「ここは本来的には預言者の主体の成立の場所」であり、「預言者の靈感、いわゆる啓示(revelation)はここから直接に発出してくる」<sup>38</sup>。また、「もう少し視野を広くしてみれば、すべての宗教的形象が起ってくる源泉がここにあるとも言える」<sup>39</sup>と井筒は言う。

最後に、一番下の領域は「経験的あるいは現象的多者界」<sup>40</sup>である。井筒によれば、「神秘主義的主体は絶対的一者を象徴する三角形の頂点からはるばる降りてきて、この「底辺とそのあたりに広がる存在的多者の領域ではじめてコギトを宣言することができ」<sup>41</sup>るのであり、ここから「ひるがえって底辺から頂点まで続く全存在界を理性的に顧み」<sup>42</sup>ようとする。つまりこの領域で哲学的主体性が成立し、ここから哲学的思惟が始まるのであり、その際「上昇と下降の両過程を通じて体験的に知っている彼の目に、全存在界は一つの特異な構造をもったものとして現われてくる」<sup>43</sup>ことになると井筒は言う。

さて、以上の叙述はスーフィズムに基づいたものであるが、こうした多層構造モデルを、井筒は他の東洋の哲学伝統へと敷衍して考えようとする。井筒によれば、「存在界の構造は、神秘主義的見地に立って見るかぎり、根本的にはいつ、どこでも同じであるかもしれ」<sup>44</sup>ない。しかし、「その内面的組立てにいたっては文化伝統によっていろいろ違うのが当然」であるし、また同一の伝統内部でも個々の思想家ごとに著しい違いを示<sup>45</sup>すという。「そしてこの違いは、存在モデルとしての三角形の頂点に何を置くか、つまり存在のゼロ・ポイント、すなわち全存在界の窮極の始点(アルケー)であり、また同時に終点であるものをどのようなものとして直観し、体験し、理解し、理論的に措定するかによって、第一次的には決定されるのであ」<sup>46</sup>ると井筒は言い、例として「道」「空」「無」「光」「存在」「一者」などを挙げている。以上の論述から、この多層構造モデルをもとにして、井筒は様々な東洋の哲学伝統にその共通性と差異性を見出そうとしていることが確認できる。管見によれば、この多層構造モデルは、共時論的構造化の遂行が依拠するところの、最も単純な構造的認識だと言えるだろう。

以上、井筒による神秘主義の哲学的意義付け、及びそうした神秘主義的哲学の立場における哲学的主体性の成立について見てきた。次に、これまで扱ってきた共時論的構造化の方法論的基礎の議論をもとにして、『意識の形而上学』の哲学的思惟について、次章から考察していく。

#### 4 『意識の形而上学』の哲学的思惟

『意識の形而上学』で展開される哲学的思惟は、『起信論』の哲学的側面に焦点を当てつつ、井筒独特の言語哲学的方法論に基づいて読み直し、当テキストの意味構造を分析するという方法を取っている。こうした『起信論』の哲学的読みを遂行するに際して、井筒は、『起信論』の思想における二つの特徴、すなわち「思想の空間的構造化」と「双面的思惟形態」を挙げている<sup>47</sup>。これらのうち、後者の双面的思惟形態について、本論に入る前に整理しておく。

井筒によれば、『起信論』の思惟は「双面的・背反的、二岐分離的、に展開する」のであり、「強靱で柔軟な蛇行性を以て思惟が流れている」。その際、「二つの意味指向性の極<sup>テロス</sup>のあいだを、思惟は微妙な振幅を描きながら進んで行く」のであり、それが『起信論』に使われている多くの(というより、ほとんど全ての)基本的術語、キータム、の意味構造の双面的・背反性となって結実する」という。その実例として「真如」と「アラヤ識」を挙げているが、これらは本論の論述で扱うとして、この双面的な意味構造について事前に確認すべき点を、筆者なりに補足しつつ三点挙げておく。

一つ目は、キータームの「意味構造の双面性・背反性」と言うとき、それは、双面性を表すところのそれぞれの意味志向性が、実際にそれぞれ形態化された二つないしは複数の語の対立関係として把握されると共に、またそれらが、あくまで一語の内部の意味構造を構成するところの意味構成要素群として把握されるということである。例えば、井筒による『起信論』哲学の論述のうち、「離言真如」「依言真如」、「如来蔵」「妄念」、「心真如」「心生滅」、「空」「不空」、「覚」「不覚」などが互いに双面的な意味志向性を示すが、これらのうち、「離言真如」「依言真如」、及び「妄念」「如来蔵」は、それぞれ「真如」という一語の内部での意味構造を構成するための、いわば双面的な意味構成要素と見なされる。後で詳述するが、例えば、「真如」は一方では離言（絶対無分節態）であり、他方では依言（無数の分節態）でもある。また、この依言における分節態は、一方では「妄念」であり、他方では「如来蔵」でもある。同様に、「心真如」「心生滅」は心の、「空」「不空」は「心真如」の、「覚」「不覚」は「アラヤ識」の、それぞれ双面的な意味構成要素である。

二つ目は、こうした意味構成要素が、静態的なものとして把握されるのではなく、哲学的思惟にとって力動的なものとして把握されることである。すなわち、この双面性は、例えば形而上学的思惟としては「真如」をめぐる思惟をして、逆方向に向う二つの力の葛藤のダイナミックな磁場たらしめずにはおかない<sup>48</sup>のであり、また実存論的思惟としては「アラヤ識」において「実存的個の内的ドラマ」<sup>49</sup>として把握され、そこに「覚」と「不覚」との「実存的緊張関係」<sup>50</sup>を見て取る。

三つ目は、双面性における論理的矛盾の問題である。こうした双面的な意味構成要素を、一語が内的に所持すると見なしたり、またそれらを同時に把握しようとしたりする思惟的傾向は、論理的には端的に矛盾であると見なすことができる。それゆえ、例えば、先に述べた「真如」の離言性すなわち絶対無分節態なるものと、依言性すなわち分節態なるもの、それら両方を対象としつつ、矛盾律に立脚する思惟を遂行しようとしても、そこでは思惟が停止し、それ以上の思惟を進めることはできないと見なされうる<sup>51</sup>。しかしながら、井筒の基本的構想のうち、表層意識と深層意識の二分法（それぞれ表層の意味と深層の意味に並行する）の線から見れば、こうした把握はあくまで表層意識的事態に過ぎない。これに対して、深層意識からすると、そうした矛盾的事態にむしろ事柄の真相を把握するということになる。その例を『意識の形而上学』から挙げるならば、「真如」の「超越的綜観的覚識」<sup>52</sup>、「心真如」の「自己矛盾的真相＝深層」<sup>53</sup>、「アラヤ識」の双面性における「衆生心」の真相<sup>54</sup>、そして「衆生心」における経験的意識と形而上学的意識との融合性についての深層的な肯定<sup>55</sup>などである。

以上、双面的思惟形態について、事前に確認すべき要点を述べた。なお、ここでもう一つ、井筒の哲学的探究態度に関連付けつつ言及しておくならば、こうした事柄の真相を深層的に把握するという事は、井筒にとって、意味論的探究の一環だということである。

ある。井筒の意味論的探究の目的は、「人間のこころの働きを根源的に規制する内部構造的要因として」の、「意味」という名の不思議な事態」、これの解明である<sup>56</sup>。その際、表層的あるいは日常意識的に把握可能な意味現象だけでなく、深層的、あるいは日常的意識からすれば一見非常識的にも見えるが、しかし人間の心にとって重要かつ興味深い意味現象（とりわけ宗教や文学、哲学の領域）について取り上げ、それを考察しようとする。更に、それら表層的・深層的な意味現象を統合的に把握し得るような哲学的探究を井筒は遂行する。およそこうした態度から、先に述べた双面的思惟形態及び双面的意味構造などのように、『起信論』の哲学的思惟を特徴づけているのである。

以下の本論では、先に述べた多層構造モデルを参照しつつ、『意識の形而上学』の哲学的思惟の筋を明瞭化するという主旨のもとで、『意識の形而上学』における最も重要なキータームのうち、「真如」、「心」、「衆生心」、「アラヤ識」を取り上げ、この順に考察を進める。

#### 4. 1 「真如」存在論

##### 4. 1. 1 「真如」という仮名の意義

井筒によれば、「一般に東洋哲学の伝統においては、形而上学はコトバ以前に窮極する」<sup>57</sup>のであり、こうした形而上学的思惟の極所を「そのまま、把捉することにおいては、言語は完全に無能無力」<sup>58</sup>である。しかしながら、「いかに言語が無効であるとわかっていても、それをなんとか使って「コトバ以前」を言語的に定立し、この言詮不及の極限から翻って、言語の支配する全領域（全存在世界）を射程に入れ、いわば頂点からどん底まで検索し、その全体を構造的に捉えなおすこと——そこにこそ形而上学の本旨が存する」<sup>59</sup>のであり、その際、「コトバ以前」を言語的に定立するために、仮りの名を用いると井筒は言う。仮りの名とは、「本来は絶対に無相無名であるものを、それと知りつつ、敢えて、便宜上、コトバの支配圏内に曳き入れるための」<sup>60</sup>名である。そしてこれは東洋哲学の諸伝統で様々に異なるのであるが、「『起信論』は「真如」という仮名を選び取る」<sup>61</sup>と井筒は言う。

さて、ここに、井筒の辿ろうとする『起信論』的プロブレマティークの端緒を見ることができると筆者は理解する。つまり、『起信論』自身が形而上学的極所を見据えつつも、それとは異なる現象的多者をも含めた形で形而上学を展開しようとするのであり、その際に、こうした事態を一体どのように言語的に名指すべきか、という形而

上学的思惟における最初の問題を抱えているということである<sup>62</sup>。そしてこの問題への解決として、「『起信論』は「真如」という語を選び取る」のである。

ここで、こうした仮名の発語という事態を、井筒の構想に即した形でもっとよく理解しようとするならば、先の神秘主義的多層構造モデルが活用されうるだろう。すなわち、三角形の頂点に位置する神秘主義的主体性が降りてきて、現象的多者の領域にまで辿り着いた後、その最底辺から哲学的主体性のコギトとして、その形而上学的思惟が出発しようとする。その際、その形而上学的思惟という観点からすると、その思惟が未だ始まっていないのだから、何らかの現象的なものにそのまま依拠することはできず、それゆえ未だ一語も発されず、何らの意味フィールドも現成していないのであり、いわゆる絶対無分節の事態が未だ保持されていると見なしてよいだろう。こうした事態の只中で、それでもなお、敢えて何らかの語を仮名として選ぶとする形而上学的思惟の衝迫がそこに起こってくるのであり、ここで『起信論』的思惟が選び取ろうとするのが、まず第一に「真如」という語なのである。ここで「真如」という語それ自体は、あくまで言語現象的多者の領域における一つの言語分節にすぎない。しかしそれは同時に、絶対無分節（三角形モデルからすると頂点のゼロ・ポイント）を意味指示しようとする。こうして『起信論』の形而上学的思惟が出発できるのであり、ここに、井筒の論における「真如」という仮名の意義を認めることができる。またその際、「真如」の字義どおりの意味として「本然的にあるがまま」<sup>63</sup>を井筒は提示しているが、これが東洋哲学の共時論的構造における『起信論』的立場の特殊性（独自性）を探るための、第一の指標になることが期待されるだろう<sup>64</sup>。

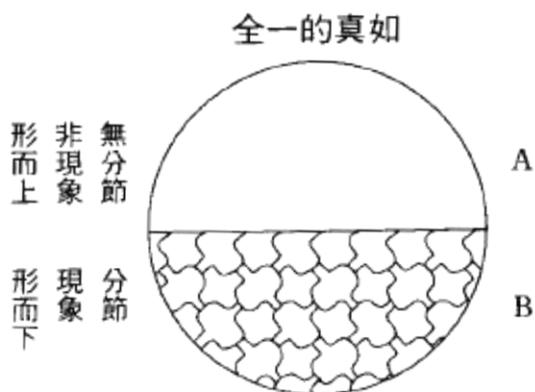
さて、こうした「真如」という発語を出発点として、次に井筒は『起信論』に即して「離言真如」と「依言真如」に言及する。これらについて、次に考察していく。

#### 4. 1. 2 「離言真如」「依言真如」

先に述べたように、「真如」という語は、一方ではあくまで一つの言語現象的分節でありながら、他方では絶対無分節性を意味指示しようとする。こうして選ばれた「真如」を思惟の始めの一步として、次に井筒は『起信論』に即して、「離言真如」「依言真如」へと言及していく。井筒によれば、「離言真如」は「言語を超越し、一切の有意味的分節を拒否するかぎりでの真如」<sup>65</sup>（形而上学的思惟の極限）であり、「依言真如」は「言語に依拠し、無限の意味分節を許容するかぎりでの真如」<sup>66</sup>であるという。またこうした言語的意味分節は、井筒によれば、同時に存在分節をも表すのであり、それゆえ「真如」は『起信論』において存在論的原理であるとされる。

さて、これら「離言真如」「依言真如」を、先の多層構造モデルに照らしつつ理解しようとするならば、次のようになるだろう。何らの意味フィールドも現成していない絶対無分節的事態、そこに一語、「真如」が発されること、この発語（意味分節）が、そのまま原初の「存在」的事態（存在分節）となる。その際、この「真如」という発語は、その離言性（言語から離れた側面）と依言性（言語に依拠する側面）の間の、ギリギリの境界内のコトバとして発語されるのであり、『起信論』においては、こうした「真如」は一方では「離言真如」すなわち絶対無分節性という意味志向性を担わされ、他方では「依言真如」すなわちこの原初の発語を形而上学的思惟の出発の手掛かりとして、そこから他のあらゆる意味分節・存在分節を展開していこうとするかぎり、そうした無数の意味分節・存在分節を許容するという意味志向性を担わされるのである。

こうして「真如」という語が、「離言真如」「依言真如」の両面、つまり絶対無分節及び現象的多者の一切を意味する語として、形而上学的観点から提示されることになる。また、その際注意すべきなのは、こうした現象的多者の一切は、常に「離言真如」（絶対無分節）から展開されてくるということである。こうして、井筒によって「真如」存在論で提示される四つの規定、すなわち「真如」の絶対無分節態（「離言真如」）、分節態（「依言真如」）、それら両者（「真如」の存在論的双面性）の全一性、及び絶対無分節の自己分節化が導き出されることになる。以上の全一的真如の構造について、井筒が略図化したものを、参考までに掲載しておく。図からわかるように、この「真如」存在論は二階層構造をなす。



#### 4. 1. 3 「妄念」「如来蔵」

前項で挙げた「真如」の存在論的構造を提示した後、井筒は特に分節態 B 領域の存在論的価値付けの問題を扱っている。井筒によれば、分節態 B 領域は、その実在性が否定されたり肯定されたりするのであり、これを「妄念」「如来蔵」の対概念によって説明しようとする。これらについて本項で考察する。

始めに「妄念」から扱う。「妄念」の観点とは、いわゆる普通の日常的意識の働く「衆生」の立場であり、つまり絶対無分節態 A 領域を覚知せずに、分節態 B 領域の側だけを実在世界と思い込むのである。その際、井筒によれば、当然のことながら先に挙げた「真如」A-B 双面の全一性が失われると共に、B 領域を「妄念」の所産としてマイナス価値符号を付与すると共に、A 領域のみを真としてプラス価値符号を付与し、結局のところ両者は「相互矛盾的対立関係」<sup>67</sup>に置かれることになるという。ちなみに、ここでいうプラス価値符号及びマイナス価値符号は、実在性の肯定と否定の指標として井筒に用いられている。

次に、「如来蔵」を扱う。先の「妄念」的観点における、「真如」の全一性から切り離されたように見える分節態の側が、実のところ絶対無分節の自己分節態であると看取され、そうして「真如」の全一性が覚知されるようになると、その場合、分節態の側は「如来蔵」（「現象的存在次元において現象的事物事象として働く真実在それ自体」<sup>68</sup>）と呼ばれ、プラス価値符号を付与されるようになるという。つまりその実在性の肯定である。

以上が、分節態 B 領域の双面的な存在論的価値付けである。これに関連して、さらに井筒は、この価値符号的両面性と、先に挙げた「真如」の存在論的両面性、これら二つの両面性を見通す覚識について言及している。該当箇所を引用する。

意味志向性のこの〔存在論的両面と価値符号的両面の〕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、かつ価値符号的両面の「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。<sup>69</sup>

さてここで言われている「超越的綜観的覚識をもつ人」「完璧な知の達人」について、先に扱った形而上学的思惟の出発という観点から筆者なりに整理しようとするならば、次のように言えるだろう。すなわち、それはまず神秘主義的主体性から転化してきた哲学的主体性であり、しかもそれは「真如」の原初的発語を巡る離言性と依言性、すなわちその絶対無分節態の沈黙と意味分節態の許容だけでなく、その分節態における実在性の肯定／否定の両観点をも同時に見通すことのできるという点で、そうした哲学的主体

性の完成であり、それを『起信論』が理想とするということを井筒が提示しているのである。

以上が、井筒の展開する「真如」存在論の基礎構造である。これに対して、次に井筒は「心」を導入し、意識論的視座を取り入れていく。これについて次節で扱う。

## 4. 2 「心」意識論

### 4. 2. 1 「心」導入の意義

『起信論』は、その体系的構成が一心二門三大四信五行と要約されて言われるように、「心」（あるいは「衆生心」）が最重要の地位を占めるというのが一般的な見解であるだろう。井筒も立義分に言及しつつ、それが「『起信論』の、己れの思想の窮極的根基を意識論に置くという姿勢の宣言」<sup>70</sup>であると見なしており、『起信論』では「心」と「真如」が同定されつつも、やはり「心」つまり井筒の言う意識論に重心を置くことが井筒によって認められている。

それにもかかわらず、前節で扱ったように、井筒は「真如」から議論を始め、その存在論的基礎構造を明らかにした後、「心」へと議論を進めようとする。その動機は、井筒によれば「与えられたテキストの言述の表層を解体し、その底に伏在している思想の深層構造を読み解くための、読みの方法論的テクニクとして、『起信論』哲学を〔…〕組み立てなおしてみ」<sup>71</sup>ようとすることに基づく。そしてその主旨は、筆者なりに整理するならば、「真如」を「心」と言い替えることを通じて「真如」の抽象的思惟を具象化し、それによってその思惟が「唯心論的な解釈の方向」へと向かうのであるが、その際、その唯心論を唯「心」論と読み直すことによって、「『起信論』の思想の中心的部分を〔……〕「意識の形而上学」として哲学的に展開していく根拠が与えられる」ことにある<sup>72</sup>。こうした主旨のもと、井筒は、『起信論』の立義分並びに解釈分の忽然念起及び離言真如の記述を参照しつつ、唯心論から唯「心」論へと辿り、更に「心」と「意識」との間文化的意味論の実験について言及することによって、「意識の形而上学」の立場へと論述を進めている。この井筒の論述について、本稿では、個々の論述全ての詳細に立ち入るのではなく、より広い視野のもと、「真如」から「心」、更に「意識」へと続く井筒の哲学的思惟展開の特質を探るという観点から、次の二点、すなわち形而上学的思惟の具象化と「意識（＝「心」）の間文化的意味論の試みについて取り上げ、筆者なりに考察を試みる。

#### 4. 2. 1. 1 形而上学的思惟の具象化

先に述べたように、井筒によれば、『起信論』は形而上学的思惟を始める際に、「真如」という仮名を選び取る。それによって、「離言」的側面と「依言」的側面、それら存在論的双面性を全一的に包含しつつ、「離言」から「依言」への自己展開を示そうとするのであり、更に、この「依言」的側面すなわち現象的多者の意味分節が、価値符号的双面性を持つことも先に述べた。

が、ここで井筒は問題を提起する。つまり、こうした「真如」は「極度に抽象的」であり、「この語はこのままでは具体的なことを一切語ら」ず、またそれゆえに「無数の意味解釈の可能性」があるため、それを我々は「どの方向に理解したらよいのか皆目わからな」<sup>73</sup>いと言うのである。そして、「この問いに答えて、『起信論』は「心(しん)」という語を提出する」のであり、しかも「意味把握の手掛かりの全然ない「真如」を、具体的形象のコトバ〔つまり「心」〕に、いわば、翻訳するのだ」<sup>74</sup>と井筒は言う。井筒によれば、「心」は、「真如」ほどの絶対的「離言」性の純度を持たないが、しかし「真如」に近い意味内容を持ちつつ、なおかつ形象度の高い実語であり、それゆえこれを用いることによって、『起信論』自身が抱えている「真如」の抽象性の問題への解決がもたらされると考えるのである。

こうした「真如」から「心」への読み替えについて、先の神秘主義的多層構造モデルを活用しつつ、筆者なりに説明を試みる。先の三角形モデルの頂点に位置する神秘主義的主体性が降りてきて、現象的多者の領域にまで辿り着いた後、その最底辺から哲学的主体性として形而上学的思惟を始める際に、まず最初に選び取られた語、それが「真如」であった。そしてこの「真如」の発語によって、その離言性と依言性、それらの全一性、及び「離言」から「依言」への自己展開として、「真如」の意味分節論的・存在論的事態が看取されるところまで見てきた。さて、この事態を踏まえた上で、今ここで問題となっているのは、この「真如」という原初の発語の位置に、そのまま「心」という語を位置づけ、これを「心」的事態として読み替えていこうとする、ということである。「心」という一語が、ある種の原初的な発語であり、そこから改めて形而上学的思惟を始めようとするから見なしてもよいかもしれない。こうして、先の「真如」の際には、単に「真如」すなわち「本然的にありのまま」という意味で示されていた事態が、他ならぬ「心」（あるいは「一切衆生包摂的心」、また井筒によればプロティノスのヌースに比すべき「純粹叡知的覚体」<sup>75</sup>）として把握されることになり、この見地から、先の存在論的二階層構造を鑑みるならば、「真如」の絶対無分節態は「心」のありのままの姿（「心真如」あるいは「心性」「自性清浄心」「仏性」）であり、また「真如」の分節態の側

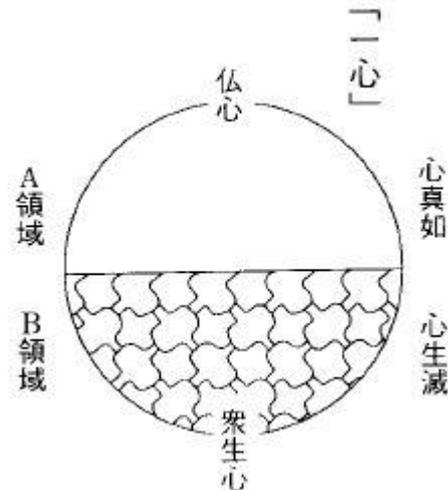
は、一方で「如来蔵」観点からすれば、本来的にはそうした「心」の本性（「自性清浄心」）の創造性のある場であるにもかかわらず、他方で「妄念」的観点からすれば、そうした「心」のありのままの姿を逸脱した、「乱動し、妄動する」<sup>76</sup>現象的分節事態（「心生滅」）ということになる。

こうして「真如」の絶対的離言性は失われてしまうとはいえ、その「真如」の二階層構造をそのままの形で保持しながらも、それを今度は「心」（あるいは「全一の真如」に対応する「一心」）として、つまりもっと具象的な主体性として把握していくことになる。こうして、井筒による『起信論』的哲学の展開は、唯「心」論的方向性へ向かうのである。

以上のように、先の存在論的視座だけでなく、今度は新しく意識論的視座を導入して、改めて『起信論』の哲学的プロブレマティークを辿ろうと井筒はする。先の「真如」という発語を『起信論』の抱える形而上学的根本問題の第一の解決とするならば、この「心」の導入は第二の解決とでも言いうるものだろう。

なお、以上のような「真如」と「心」の並行的視座、これの方法論的基礎は、先に述べた存在と意識の多層構造モデルに由来すると考えられる。つまり、絶対無分節そのもののリアリティーからすると、「主客の別はもともとなく、「渾然たる一体をなしたものが現成して」いるのであり、むしろそこから「力点をどこにおくかによって、客体的現実になったり、主体的現実になったりして現われてくる」<sup>77</sup>のである。この事態を、井筒の『起信論』解釈における「真如」「心」へと敷衍して考えることができるだろう。つまり、絶対無分節的事態を、もし仮に「真如」という語で意味指示しようとするならば、それは、いわば「真如」的現実なのであり、あるいはまた「心」という語で意味指示しようとするならば、それは、いわば「心」的現実なのである。そしてこれら「真如」「心」を、井筒はそれぞれ「存在」「意識」と見なし、これらを中心的なキーワードとして分析しようとするのである。以上のように、井筒の『起信論』分析における存在論と意識論の視座の確保という方法的態度は、先の存在と意識の多層構造モデルが基盤となっていると見なすことができる。

以上の「心」の構造について、井筒が略図化したものを、参考までに掲載しておく。



#### 4. 2. 1. 2 「意識 (= 「心」) の間文化的意味論の試み

以上、「心」導入による形而上学的思惟の具象化、及び「真如」と「心」の並行的視座について言及した。こうして、「真如」あるいは「心」の形而上学として、「起信論」の哲学的思惟を展開しようとする井筒の態度を認めることができるのだが、しかし井筒は、更に別の角度から、その思索を一步先へ進めようとする。それは、『起信論』の「心」を現代日本語の「意識」へと読み替えるということである。これを井筒はカタカナで「ホンヤク」するとも言う。つまり、井筒の思想的文脈からすると、もし仮にあくまで「心」のまま扱うのならば、『起信論』の潜在的哲学性を、『起信論』自体になるべく寄り添いつつ客観的に浮き彫りにしていこうとする、ということになるだろうが、そうではなく、この「心」を現代日本語の「意識」に読み替えることを通じて、その形而上学全体を現代的視点から提示しようとするのである。

井筒によれば、『起信論』の「心」は、先に述べたように、「一切衆生包摂的心」(A領域)を意味し、哲学的に言うところプロティノス的な「純粹叡知的覚体(宇宙的覚知体)(ヌース)」に比するという。それに対して、現代日本語の「意識」は、文化的普遍者として例えば *consciousness* などとほぼ同一の意味<sup>78</sup>を示し、今日の知識人たちがふだんの知的営為の中で日常的に使っている語であり、これを便宜上「人間的主体性の機能原理」「感覚、知覚、思考、情動、意欲、意志する主体」「己れ自身を自・自認識的に覚知する内的主体のあり方」<sup>79</sup>(以下、本稿では簡略して個別的主体性と記す)などと規定する。これら「心」と「意識」は一見して異なる意味を指示する語であり、「心」の意味を「意識」という語で「ホンヤク」するのは相応しくないように思われるが、これらの「意味のズレ」<sup>80</sup>を井筒は敢えて「意図的・積極的に利用」してこれを為そうとし、

またこうした読みを特徴づけるため、井筒は特に「意識（＝「心」）」という表記<sup>81</sup>を用いる<sup>82</sup>。

この読み替えの意義について、井筒は薫習現象を挙げている。ここでいう薫習現象とは、井筒によれば、一般論的に言うと、「異なる意味領域が隣接するとき」に生起する「両者相互の働きかけ」のことである<sup>83</sup>。いま議論している「心」と「意識」との関係で言うと、「心」を「意識」に「ホンヤク」することによって、『起信論』の「心」の側からすれば、「心」の意味が「意識」という語に組み込まれていくことによって、「現代思想のコンテクストの中に人為的に曳き込まれて活性化し」ていく。また、文化的普遍者の「意識」の側からすれば、「意識」が「心」を意味することによって、その意味フィールドを拡張していくということである<sup>84</sup>。

井筒独自のこうした薫習論については、言語アラヤ識の構想を参照しつつ議論が必要であるが、本稿では扱えないため、ここではあくまで本稿の議論に役立つ範囲で言及しておく。こうした「意識（＝「心」）」の読み替えについて、これを読者の立場から、筆者なりに単純に言うてしまうならば、要するに、まずは「意識」の意味構成要素に「心」の意味「一切衆生包摂的心」（A 領域）が増えると考えていいだろう。それによって、我々読者が井筒の『起信論』解釈を読むとき、「意識」という語で「一切衆生包摂的心」の意味を読み取ることになる。そして、こうした「意識（＝「心」）」の人為的操作により、読者が「意識」という語に「心」の意味を把握するときにはいつでも、井筒の言うところの深層意識領域すなわち言語アラヤ識で、「意識」という語の内部での浮動的な意味構成要素群の間の相互影響が起こってくることを、井筒が想定している可能性がある。この相互影響というのは、井筒の考え方を敷衍しつつ、本稿で許されるかぎりのごく単純な言い方からすれば、要するに、現代日本語の「意識」という個別的主体性という意味（あるいはそれに関連する意味構成要素群）と、心の「一切衆生的包摂心」という意味との間の、接近、離反、対立、相克、融和など<sup>85</sup>の、種々の深層の意味現象のことを示唆するのだろう。以上のような事態に、読者の言語感覚を引き込み、そこで何らかの新しい情勢を期待するのが、井筒の人為的操作の意図であるだろうと推察することができる。

更に、管見によれば、この言語操作の対象は、経験的には読者個人のレベルだと見なされうるが、言語は常に社会的であるがゆえに、文化的・社会的に共有するところの日本語という特定の言語共同体のレベルでも考えられうる。そして、この観点からすると、先の井筒の「意識（＝「心」）」の人為的操作は、現代日本語における多くの哲学的語彙のうちの一つ、すなわち「意識」という語に注目し、その意味変遷への一定の傾向性を促すための人為的操作だと見なすことができる。こうした視野のもとで、井筒が、仏教經典の漢訳事業やアッパース朝の翻訳事業などに言及しているのだろう<sup>86</sup>。勿論、「この種の間文化意味論の試みには、それがただ単発的に行われるだけでは、たいした効果

は望めないだろう」<sup>87</sup>。しかしながら、「同様の試みが、もし巨大な規模で、自覚的・方法論的に行われることになれば、我々の言語アラヤ識は実に注目すべき汎文化性を帯びるに至るであろう」と井筒は言う<sup>88</sup>。こうした文脈で、井筒の構想する「意識」の形而上学の、現代日本語における言語的射程を把握することができる。

なお、ここでいう言語アラヤ識の汎文化性を促進するという考え方の背景には、おそらく、井筒が中期『スーフイズムとタオイイズム』の著述の頃から抱いてきた哲学的共通言語という理念があるように見える。井筒によれば、「現代全世界の諸民族の深い相互理解は色々の次元で可能であるにしても、最も根本的には哲学的次元で行われなければならない」のであり、その際、「諸国の哲学者たちの思想を、その精神の深みにおいて分析的に把握した上で、彼らに共通の言語を互いに語らせる知的操作がなければならず、そのために哲学的共通言語を作り出すことを、井筒は自らの理念としていた<sup>89</sup>。この理念は、その後の井筒の共時論的構造化の論考の中ではほとんど言及されることはないが、『意識の形而上学』の刊行時期に近い最晩年の司馬遼太郎との対談の中で、あくまで理想としてであるが、再び哲学的共通言語について言及している<sup>90</sup>。この哲学的共通言語という理念を措定し、究極的にそれを目指すという視点に立つとき、それへの過程の一段階として、先の言語アラヤ識の汎文化性の促進という構想が位置付けられるだろう。更に、そうした促進に寄与するための、日本語という特定の言語を対象とした「一つの間文化的意味論の実験」<sup>91</sup>が、『意識の形而上学』における「意識（＝「心」）」の読み替えであると把握することができる。

以上のように、『起信論』の哲学を「心」（あるいは「真如」）の形而上学として把握しながらも、同時に「心」を「意識」に読み替えるという「意識（＝「心」）」の解釈操作によって、「意識の形而上学」すなわち「意識」の意味フィールドの拡張という含意を持つ形而上学を井筒は展開しようとしており、ここに「意識の形而上学」という哲学的立場の特質を認識することができる。

さて、本項で述べた「心」と「意識」とのズレ、これと同等の関係を内部構造として持つキータームとして、井筒の言及する「衆生心」が挙げられうる。これについて、次に考察する。

#### 4. 2. 2 「衆生心」

井筒によれば、「衆生心」は「浮動的でかなり曖昧な概念であって、それに正確な意味論的規定を与えることは難しい」<sup>92</sup>と見なしつつも、その意味は、一方では絶対無分

節的意識（A 領域）、他方では衆生という語の字義通りの意味で、乱動し妄動する分節的意識（B 領域）、これら両者へ二岐分開しながら、なおかつこれら両者がこの「衆生心」において自己矛盾的に融合し一体化しているとする。

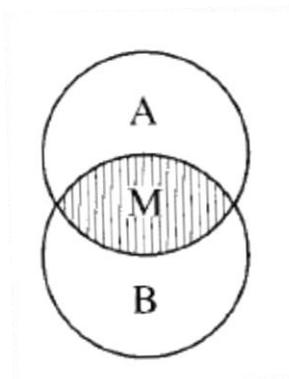
この融合の特質について、井筒の論述からさらに二点読み取れる。一つは、この融合を、実在意識の頂点（「仏心」と、妄動的分節意識のドン底（「無明の嵐吹き荒れる」「妄動性の最もはなはだしいところ」<sup>93</sup>）との合致だと井筒が見なしていることである。この解釈は、『起信論』についての随縁真如の観点から引き出され、それを構造論的に反映しているのだろう。井筒は後の議論で「自性清浄心」を説明する際に、随縁起動する真如について言及しつつ、『起信論』の随染本覚における「衆生自性清浄心因無明風動」<sup>94</sup>（いわゆる水波の喩え）を引用している。ごく簡単に説明するならば、要するに無明の風が、本来的に恒常的な「自性清浄心」（形而上学的本体）の水面を波立たせるのであり、その波がまさに妄動なのであるから、こうして妄動と「自性清浄心」が本体的には同一であることが示される。これを踏まえて、妄動的分節意識のドン底すなわち「B 領域の最下端」が、「自性清浄心」すなわち「A 領域の最上端と、自己矛盾的に、合致」<sup>95</sup>していると井筒は言うのである。

もう一つは、この融合における表層的思惟と深層的思惟の区別。つまり、この融合性は、表層的思惟からすると、「衆生心」が実在意識の頂点でもドン底でもあると言うのだから、一見して自己矛盾的性格を帯びているように見える。が、井筒によれば、それを承知の上で、『起信論』自身がその融合性を、深層的に肯定すると言う。この深層的な肯定は、先の双面性の議論の文脈からすると、双面性を同時に見通すところの綜観的覚識による認識ということになるだろう。しかしながら、勿論、通常の日常的意識すなわち乱動し妄動する分節的意識（B 領域）からすると、そうした認識をすることはできない。それゆえ、B 領域から A 領域への復帰が宗教倫理的課題として提起される（『意識の形而上学』第三部）のであるが、この問題を構造論的に分析する際の個の実存意識の場が、「アラヤ識」ということになる。この「アラヤ識」を、井筒は「衆生心」の自己矛盾的融合の真相として提示している<sup>96</sup>。これについて、次に考察する。

#### 4. 3 「アラヤ識」

井筒によれば、『起信論』の「アラヤ識」<sup>97</sup>は、絶対無分節態 A 領域と分節態 B 領域との間にあって、「両者を繋ぐ中間帯として、空間形象的に構想され」<sup>98</sup>るのであり、これを井筒は特に中間領域（M）として構造化していく。その際、この中間領域は A—B 両領域の相互転換の場所であり、例えば A から B への自己分節化も、また B から A

への還帰も、「必ずこの中間領域を通過しなければならぬ」<sup>99</sup>ず、さらにこれら A 領域と B 領域（両存在次元・意識次元）は、この中間領域において「相互浸透的につながれる」<sup>100</sup>とする。ここで井筒が略図化したものを、参考までに掲載しておく。



「アラヤ識」がこうした相互転換を可能にする根拠について、『起信論』は直接答えを提示していないと井筒は見なし、これを言語的意味分節理論の観点から、「アラヤ識」が形相的意味分節のトポスだからであるという独自の根拠を提示する。ここでいう形相的意味分節は、「存在界の一切が予め全部分節され」たもので、また「実存的・個的主体にとって先験的」であるがゆえに超個的である。そしてこうした「元型的[形相的]意味分節の網目を透過すること」によって、「現象的「有」の世界（=B）の一切」は、「次々に型どられていく」<sup>101</sup>という。

「アラヤ識」のこうした特性について確認した後、井筒は「アラヤ識」の構造を、その本源的双面性に即して具体的に示そうとする。すなわち、「アラヤ識」Mを「如来蔵」M1と「（狭義の）アラヤ識」M2に区別した上で、それは「如来蔵」M1としては、「自性清浄心」の限りなき創造性の場所、としてA領域に所属し「ポジティブな価値付けを受け」、「[狭義の]アラヤ識」M2としては、限りなき妄象の発生の場所としてのB領域に所属し「ネガティブな性格」<sup>102</sup>を帯びて現われるとする。そして「両者相互のあいだには、完全に不即不離（非一非異）的關係が成立している」のであり、またこうした「アラヤ識」が「『起信論』の考想する衆生心の真相なのである」<sup>103</sup>という。

以上が、「アラヤ識」の形而上学的側面についての井筒の説明の要約である。ここからまず始めに気づかれることは、井筒の論述の筋を辿る観点からみると、先に存在論的価値双面性として論じた「妄念」「如来蔵」が、ここで新しく「アラヤ識」の双面性として位置付け直されていることである。これらは『起信論』「阿梨耶識」の真妄和合識に基づいて、それぞれ真を「如来蔵」、妄を「妄念」として、「アラヤ識」内の二階層構造のB領域として位置付けられている。

とりわけ注目すべきは、A-B両領域の相互転換を可能とする根拠として、形相的意味分節を井筒が提示している点である。これは『起信論』における依言真如の如実不空

及び性浄本覚の因薫習鏡の叙述に依拠しており、前者の「常恒不変浄法満足」すなわち不空が常恒不変でありつつも無尽蔵にそなえている「玲瓏たる諸相（＝「浄法」）」<sup>104</sup>に対して、敢えてギリシア哲学用語を使用し、形相的、イデア的あるいは言語アプリアリなど解釈している<sup>105</sup>。また本稿の対象範囲から多少逸脱するが、井筒の不覚論における「業識」（「アラヤ識」M2の「妄念」的機能の一つ）は「存在分節の起動点」<sup>106</sup>であるとされ、これが生起する根拠として、井筒は『起信論』に即して「根源的無知」（無明）のためであると見なしつつ、「言語意味的アプリアリそのものの本性的存在志向性に促され」<sup>107</sup>ることによってであると説明する。つまりここでは、「言語意味的アプリアリそのもの」が「妄念」の起点だと見なされているのである。以上の不覚論を考慮した上で、「妄念」「如来蔵」を組み込んで整理するならば、「心真如」からの自己分節、すなわち絶対無分節態から形相的意味分節（アラヤ識が内蔵する）を経てそれが現象化するという経路からすると、「アラヤ識」は「如来蔵」としてプラス価値を帯びるのであるが、そうではなく「根源的無知」ゆえに「言語意味的アプリアリそのもの」を起点としてそこから現象化してくると、それが「妄念」としてマイナス価値を帯びてしまう、ということになる。これが井筒の主張する「アラヤ識」におけるA-B両領域の相互転換の分節論的構造であると理解できる。

さて、以上のようなアラヤ識の相互転換的構造は、井筒によれば「衆生心」の真相を提示するものである。これを踏まえて、改めて、井筒が辿る『起信論』的プロブレマティックの筋を筆者なりに整理するならば、次のようになる。「真如」の原初的発語、「心」の導入、「衆生心」の把握へと遂行してきた『起信論』的思惟は、ここで「衆生心」の真相として「アラヤ識」の相互転換的構造を見出す。それは一方では「如来蔵」すなわち「心真如」から形相的意味分節を経てそれが現象化していく過程であり、他方では「妄念」すなわち「根源的無知」ゆえに「言語意味的アプリアリそのもの」を起点としてそこから現象化していく過程である。そしてこれらには不即不離的關係が成立している。

以上で「アラヤ識」の議論を終えるが、最後に、このアラヤ識まで辿りついた段階での、前に述べた三角形の多層構造との関連付けをしておく。前の三角形の多層構造では、一番上の領域が純粹無の領域、一番下の領域が現象的多者界、そして中間の領域が根源的イメージの世界であった。この中間領域は、井筒によれば、「予言者の靈感、いわゆる啓示」の発出してくるところであるが、「もう少し視野を広くしてみれば、すべての宗教的形象の起こってくる源泉がここにある」とも言う。そして、井筒はこの三角形の頂点に、「道」「空」「無」「光」「一者」などを置き、これらの共通性と差異性について示唆しつつ、間文化的に拡張していくのであるが、この考え方を敷衍してみるならば、ここでいう中間領域に、本稿で扱ったアラヤ識が位置付けられるように見える。

つまり、井筒の『起信論』解釈の筋から整理し直すならば、まず始めに一番上の領域と一番下の領域を、「真如」「心」あるいは「意識」の形而上学的二階層構造として把握し、その次に、それらの中間の宗教的形象の領域を、「アラヤ識」として把握していることになる。その際、この「アラヤ識」は、本稿で扱った形而上学的側面では、A-Bの交互移行を可能にするための中間領域として扱われるが、この交互移行の中間領域という構造を基盤にしつつ『意識の形而上学』の第三部「実存意識機能の内的メカニズム」で考察されるところのその実存的側面では、妄念世界（B領域）から心真如（A領域）への復帰という宗教倫理的課題のための構造分析の観点から扱われることになる。すなわち、この中間領域が、宗教的な事柄を中心的に扱う領域として構造化されているのである。とはいえ、『意識の形而上学』が依拠する『起信論』のみならず、一般的な仏教的文脈からすると、「予言者の靈感」「啓示」などは異質のものであるし、それのみならず、そもそもの『起信論』の宗教的な文脈にも井筒はほとんど言及することはない。井筒の議論は、あくまで自らの言う哲学的側面に始終するのである。

この中間領域の「アラヤ識」における実存的側面の構造分析は、今述べたように、『意識の形而上学』第三部の実存論で扱われるものであり、本稿の制限事項であるところの形而上学を超える領域であるため、別の機会に稿を改めることにする。

## 5 結論

本稿の目的は、井筒俊彦『意識の形而上学』の哲学的思惟を主題とし、それを存在と意識の多層構造の観点から解明することであった。そのために、まず始めに共時論的構造化の方法論的基礎として、存在と意識の多層構造及び神秘主義の哲学的意義について本稿に役立つ範囲で素描した。次に、『意識の形而上学』の哲学的思惟の検討に向かい、双面的思惟形態の特質について概説した後、『起信論』に対して言語哲学的読みを遂行する井筒の論述のうち、「真如」の発語、「心」の導入、「衆生心」の深層的融合性及び「アラヤ識」の相互転換的構造を考察することを通じて、その都度井筒の議論内容を整理しつつ、必要に応じて『起信論』を参照しながら筆者なりに問題提起、検討並びに補足することによって、井筒の論述から読み取られる哲学的思惟の筋を明瞭化した。またその際、「意識（＝「心」）」の解釈操作による「意識の形而上学」の立場における言語的射程を推察した。以上を本稿の成果として筆者は提示するが、しかし本稿はこの種の研究のうちごく限定されたアプローチだけを取り上げてそれに着手したにすぎず、ささやかな試みにすぎない。すなわち、本稿は『意識の形而上学』の第三部実存論を扱っていないし、共時論的構造化における他の方法論的基礎（例えば言語アラヤ識、意味

論的世界観学など)も考慮していない。それゆえ、これらの残された課題について、本稿で得られた諸見解を一定の足掛かりとしつつ、今後の更なる研究の進展が期待される。

---

## 凡例

・ 著作参照の表記は、初回のみ著者名『著書名』出版社、刊行年、頁数とし、それ以降は特に補足の必要がないかぎり著者名（刊行年、頁数）とする。

・ 引用中の角括弧 [ ] は筆者による補足である。

## 注

<sup>1</sup> 井筒俊彦『意識の形而上学——『大乘起信論』の哲学』中央公論新社、2001

<sup>2</sup> 井筒俊彦『イスラーム哲学の原像』（岩波書店）は1980年刊行。井筒俊彦『意識と本質——精神的東洋を求めて』（岩波書店）は1983年刊行。

<sup>3</sup> 井筒（1980, 序 ii）

<sup>4</sup> いずれも仏教学の領野での研究である。一つは、柏木弘雄「意味分節理論と仏教学——井筒俊彦「意識の形而上学」を巡って——」『日本仏教学会年報』59号、1993。この論文は『意識の形而上学』の単行本刊行と同年に書かれたものであり、井筒の叙述を吟味するには『起信論』との突合せが必要だと言及しつつ、井筒の論述の特徴をいくつか指摘している。もう一つは、Shimoda Masahiro, “Some Reflections on Toshihiko Izutsu’s Metaphysics of Consciousness: Focusing on His Interpretation of the Buddhist Philosophy on “The Treatise of the Awakening of the Faith of the Mahāyāna””（邦題：下田正弘「井筒俊彦の意識の形而上学についての省察——『大乘起信論』の解釈をめぐって——」）, Chizan Gakuho No.65, 2016, 51-60。この論文は、井筒再評価の機運が高まりつつある近年の諸論考のうちの一つであり、『意識の形而上学』の中で提示された形而上学的基礎構造が大乘仏教哲学の解明に貢献するものであることを評価しつつ、他方で井筒の「東洋思想」の構想には概念分析を超えた議論（テクスト論や言語行為論など）が入ってこないため、社会性、歴史性、倫理性の欠如につながる可能性があるという点を批判的に指摘している。

<sup>5</sup> 宇井伯寿・高崎直道訳注『大乘起信論』岩波書店、1994

<sup>6</sup> 神秘主義という語は非常に幅広く多様な意味を持つが、この語について井筒は一者の体験及びその理性的な整理を考えている。下記の引用を参考。「私自身は〔……〕一番広い意味で「一者」の体験、それから「一者」の形而上学的体験の後に来るその理性的な整理の仕方、つまり哲学的思惟ですね、そういったものを大体、神秘主義と考えてやってきたわけです。」（「神秘主義の根本構造」『井筒俊彦著作集別巻——対

---

談鼎談集・著作目録』中央公論社,1993, 139)

7 同上, 25

8 同上, 26

9 同上, 26

10 同上, 27

11 同上, 27

12 同上, 28

13 同上, 29

14 同上, 30

15 同上, 30

16 同上, 30

17 同上, 31

18 同上, 31

19 同上, 32

20 以下の叙述は、同書「第二部 存在顕現の形而上学」第V節「意識の変貌」151-155に基づく。

21 同上, 152

22 同上, 152

23 同上, 153

24 同上, 153

25 以下の叙述は、同書「第一部 イスラーム哲学の原点」第二回講演第VII節「スーフィズムと哲学的思惟」103-110に基づく。

26 同上, 107

27 同上, 106

28 同上, 107

29 井筒はアヴェロイスとイブン・アラビーの面会についてのイブン・アラビーの回想に触れつつ、思弁的哲学から神秘主義に移る際に求められる実存的決断の重みに言及

---

している。「思弁的哲学から神秘主義に移るということが哲学者の側からしても、スーフィーの側からしても、実に真剣な、それぞれ自分の実存の全重量をかけた決断にもとづく、生きるか死ぬかの行為」(同上, 68) であるという。

<sup>30</sup> 同上, 108。この箇所では、井筒はスーフィズムの観点から、ズィクル修行の観想体験の中で三昧に入っていくことによって、意識の深層を開くことが「誰でも実際に経験できる」と書いている。とはいえ、本書の目的であるところの井筒のいう東洋哲学の構想、また前後の文脈を考慮しても、こうした修行がズィクル修行に限られるのではなく、より一般的に敷衍した仕方で井筒は把握している。そこに本稿は着目している。なお、こうした修行なしに観想体験を得る可能性があることを井筒は否定していないが、稀な場合であると言及している。下記を参照。「元来、魂、つまり心の働きのこのような根源的変貌、変質というものは、まれには天才的人間の場合に例外もあるにしても、また天才でなくとも、なにかふとした機縁で偶発的に起ることがあるとしましても、通常の場合はなにか組織的な精神訓練の方法によらなければなかなか達成できるものではない。このことはイスラームばかりでなく仏教、ヒンドゥー教、その他多くの伝統的宗教において周知の事実であります」(同上, 74-75)。

<sup>31</sup> 同上, 108

<sup>32</sup> 同上, 109

<sup>33</sup> 同上, 109

<sup>34</sup> 以下の叙述は、同書 110-132 に基づく。また、この存在構造では頂点が上の三角形としてモデル化されるが、意識構造では頂点が下の三角形としてモデル化される(同上, 116)。

<sup>35</sup> 同上, 116-117

<sup>36</sup> 同上, 118

<sup>37</sup> 同上, 119

<sup>38</sup> 同上, 120

<sup>39</sup> 同上, 120

<sup>40</sup> 同上, 120-121

<sup>41</sup> 同上, 121

<sup>42</sup> 同上, 121

<sup>43</sup> 同上, 121

<sup>44</sup> 同上, 121

<sup>45</sup> 同上, 121

<sup>46</sup> 同上, 121-122

---

47 井筒 (2001, 14-21)

48 同上, 18

49 同上, 106。このように、テキストを解釈する際に概念の対立関係を見出しつつ、そこに精神的なドラマを把握するという読み方は、例えば井筒のクルアーン解釈と同様である。下記を参照。Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran*, Tokyo, The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964, 74 (邦訳書: 井筒俊彦著、鎌田繁監訳・仁子寿晴訳『クルアーンにおける神と人間——クルアーンの世界観の意味論』(慶應義塾大学出版, 2017, 96)。

50 井筒 (2001, 110)

51 下記を参照。「このような思考展開の行き方を、もし我々が一方向的な直線に引き伸ばして読むとすれば、『起信論』の思想は自己矛盾だらけの思想、ということにもなりかねないだろう」(同上, 15)

52 同上, 18

53 同上, 91

54 同上, 99-100

55 同上, 72

56 井筒俊彦『意味の深みへ』(岩波書店, 2019, 322)

57 同上, 21

58 同上, 28

59 同上, 22-23

60 同上, 23

61 同上, 24

62 ここでいう「形而上学的極所」は、前に述べた三角形の多層構造モデルでは頂点に位置し、「現象的多者」は、そのモデルの一番下の領域に位置する。拙論では、以下、こうした対応関係を適宜指摘する。

63 同上, 25

64 ここでいう「真如」という仮名は、絶対無分節的事態からの最初の分節としては、先に述べた多層構造の議論における「ある場合には「真我」として分節され、他の場合には真実在として分節される」(井筒 (1980, 32)) ところの、「真我」「真実在」などと同等の意義を担うように見える。しかしながら、これはあくまで抽象的な分節論的構造論の次元における同等性に過ぎず、先の「真我」「真実在」を巡る井筒の議論がイスラーム神秘主義の文脈を導きとしており、従ってここでは最も広い視点から、イス

---

ラーム神秘主義と大乘仏教との間にある宗教的・文化的・個人的体験の次元における差異に目を移すならば、「真如」は「真我」「真実在」などとは勿論異なる。その際、井筒の考え方からすると、こうした差異性を考慮し、それに対して適切に参照することを通じて、むしろ『起信論』の特殊性ないしは独自性が浮かび上がってくるのであり、そのための第一の指標として「真如」が挙げられるだろう、ということを筆者は示唆している。

65 井筒 (2001, 42)

66 同上, 42

67 同上, 17

68 同上, 46

69 同上, 18

70 同上, 55

71 同上, 54

72 同上, 47-49

73 同上, 47-48

74 同上, 48

75 同上, 60

76 同上, 70

77 井筒 (1980, 27)

78 井筒の場合、ほぼ同一の意味と言ひ、まったく同一だと言っていないのは、サピア＝ウォーフの仮説のように、自然言語の相対的意味性を念頭に置いているから。

79 井筒 (2001, 62)

80 同上, 59

81 常にこの表記を用いるのではなく、単に「心」「意識」とだけ記す箇所も多く、井筒は自由に使用している。また類例として、「真如」(＝「心」)(同上, 109)という表記法もある。

82 ここでは、井筒は「心」を A 領域(一切衆生包摂的心)のみで考えているが、井筒の論旨全体からすると、「心」意識論の全領域が「意識」という語で示されると見なしてよいだろう。

83 井筒 (2001, 145)

---

84 同上、63-64

85 これらの相互関係を、筆者は『意識の形而上学』「13節 覚と不覚」(p.105)から借用してきた。借用元の文脈では「覚」「不覚」「始覚」「本覚」による力動的な実存意識の場についての議論であり、そのまま本文における「心」と「意識」との相互影響的意味現象と同一であるのではない。しかし、ここでいう「意識」は井筒の実存的議論では「不覚」に対応し、「心」は同じく「覚」に対応するのだから、この対応関係からすると、例えば読者が「意識」または「意識(=「心」)」という語を読む際に、「個的主体性」と「一切衆生の包摂心」との意味の相違に対して実存的に向き合う都度、読者の意識の中に「覚」と「不覚」との諸関係性すなわちその実存的緊張関係が認められることになるだろう。

86 井筒 (2001, 64)

87 同上, 64

88 同上, 64

89 「哲学的意味論」(井筒俊彦『読むと書く』(若松英輔編)慶應義塾大学出版会, 2009, 415-416)

90 井筒俊彦『コスモスとアンチコスモス』(岩波書店, 2019, 481)。なお、ここでは「哲学的なメタ・ランゲージ」と言う。

91 井筒 (2001, 59)

92 同上, 75

93 同上, 72

94 宇井・高崎 (1994, 32)

95 井筒 (2001, 73)

96 同上, 99-100

97 本項では井筒の言う唯識哲学との比較については扱わず、あくまで『起信論』の阿梨耶識についての井筒の論述のみを扱うことにする。また本稿では「アラヤ識」の形而上学的側面のみ扱い、実存論的側面は扱わない。

98 井筒 (2001, 19)

99 同上, 19

100 同上, 93

101 同上, 97

102 同上, 99

---

<sup>103</sup> 同上, 99-100

<sup>104</sup> 同上, 90

<sup>105</sup> 井筒によれば、古代ギリシアの思想を持ち込むことによって東洋思想がはっきりと解明される可能性があり、そこには「思想構造的に必然的な相互照明の問題」（「二十世紀末の闇と光」『井筒俊彦著作集別巻』中央公論社, 1993, 395）があるという。

<sup>106</sup> 井筒（2001, 151）

<sup>107</sup> 同上, 116