

井筒俊彦の禅理解における意味分節の三段階
——ジーン・ブロッカーの禅理解との比較から

林 哲平

Three Stages of Semantic Articulation in Izutsu's Understanding of Zen Buddhism: A Comparison with Blocker's Understanding

HAYASHI Teppei

This paper aims to elucidate Toshihiko Izutsu's conception of three stages of semantic articulation to philosophically elaborate the experience of Zen Buddhism in comparison with Gene Blocker's understanding of Zen. Blocker proposes three stages of semantic investigation to clarify the nature of meaning, asserting that it is a projection. Additionally, Blocker discovers a similar understanding in Zen masters' sayings. Likewise, Izutsu identifies three stages of semantic articulation in Zen masters' thoughts: (1) articulation that posits an essence (essentialism), (2) non-articulation, and (3) articulation that does not posit an essence (non-essentialism). However, Izutsu interprets these thoughts as implying a metaphysical structure of self-articulation of non-articulation. Conversely, Blocker does not adopt the metaphysical perspective of reality in his interpretation of Zen. This discrepancy between their interpretations becomes apparent when considering that Blocker's third stage can be assimilated into the ontological possibilities of Izutsu's first stage, rather than those of his third stage. Moreover, Izutsu indicates that the Buddhist terms "emptiness" and "nonduality" imply the elimination of all semantic articulations to reveal metaphysical reality. By contrast, Blocker indicates that these terms only imply the removal of non-projective meanings that we naively believe attach themselves to objects.

1 序文

井筒俊彦による禅理解における主要な構想の一つとして挙げられるのは意味分節の三段階（本質的分節、絶対無分節、無本質的分節）であるが、この構想の特質を、本稿はジーン・ブロッカー（1937-2013）の禅理解との比較を通じて解明する。ブロッカーは現代アメリカの美学者であり、フランスの実存主義文学及び不条理演劇についての独自の研究で知られるが、非欧米圏の諸思想についても広く関心を持ち、東アジアの哲学を扱う著作も刊行している¹。こうした彼の業績のうち、本稿は『無意味の意味』に注目する²。本書は表題のとおり、実存主義文学や不条理演劇の作家（サルトル、カミュ、イヨネスコ、ベケットなど）の思想及び彼らの諸作品において把握されている無意味性に注目し、その無意味性の意味について独自の言語哲学的分析を展開すると共に、そうした無意味性の悲劇的境遇を克服する仕方を提示しており、その際そうした境遇を禅仏教の境地と対比させている。ブロッカーによるこうした試みを井筒が参照したかどうかは不明であるが、筆者の見るかぎり、井筒の思想の特質を吟味するためにブロッカーの議論を参照することには意義があるように思われる。その動機は二つある。一つ目は、ブロッカーによる、無意味性における現代の悲劇的意義と禅仏教の境地との対比という点に、井筒との親近性が認められるからである。周知のように、井筒は『意識と本質』の冒頭で、無分節の事態を巡り、サルトルによる嘔吐体験と彼のいう東洋の哲人の境地とを対比させているのであり、この点でブロッカーの考察は、こうした事柄を扱う井筒の真意を探るための手掛かりの一つになりうる。二つ目は、このような対比を提示するブロッカーの議論が、その全体を通して意味の問題についての探究で貫かれている点である。ブロッカーによれば、無意味の意味を探るためには、意味の意味についての認識が不可欠なのであり、そうした認識を追究する議論においてブロッカーはフッサールや前期ハイデガーなどの現象学、ラッセルやワイトゲンシュタインなどの分析哲学の議論を参照すると共に、僅かながら一般意味論の創始者アルフレッド・コージブスキーやカッシーラーの言語哲学的継承者と目されるウィルバー・マーシャル・アーバンらに言及しつつ、意味の投企性³を巡って独自の仕方で論究している。一般意味論については、井筒は『言語と呪術』の幾つかの箇所而言及しており、そのうち内包的意味の四要素の一つである構造的喚起を巡る議論では、コージブスキーの見解を援用しつつ、「各々の言語の基底には特定の形而上学があり、それが実在の環境世界へと自動的に投企される [projected]」⁴。他方で、禅仏教についての井筒の議論においては、私見では『禅仏教の哲学に向けて』におけるアーヴィング・リーへの僅かな言及に留まるが⁵、心理学者の佐藤幸治によれば1950年代以降一般意味論と禅思想との間に親近性が指摘されてきたのであり⁶、それゆえ井筒の意味論の背景の一角を占める一般意味論の視点を考慮しつつ、井筒の禅理解の特質を把握する可能性を探ることには一定の意義があるように見える。また、アーバンは、リチャーズによる意味の機能の二分法すなわち指示的機能と情緒的機能を批判しつつ第三の直観的機能を提示するのであるが、井筒は『言語と呪術』でこれを採用しつつ、詩的言語における心

的想像力及び言語的意味領域の問題について解明している⁷。周知のように、井筒が最晩年まで保持した彼の方法論すなわち言語意味論的世界観学⁸の構想は、新フンボルト学派とりわけヴァイスゲルバーの意味論に依拠するのであり⁹、井筒は彼らの言語観に言及しつつ禅の言語観と対比させてこれを特徴づけようとしている¹⁰。この点で、『言語と呪術』において井筒が援用しているポルツィヒやカッシーラーらの見解と共に、広い意味で20世紀前半のフンボルト思想復興の流れを汲むと目されるアーバンの視点を考慮しつつ、井筒の言語思想及び彼の禅理解の特質を把握する可能性を探ることには一定の意義があるように見える。もっとも、コージブスキーやアーバンについては本邦では先行研究が少なく、またブロッカーによる両者への言及も僅かであるため、これら両者について本稿では立ち入った議論はできない。とはいえ、私見では、ブロッカーの議論は、意味と無意味とを探究する際、こうした言語論と共に実存主義、現象学、分析哲学の諸説を考慮しつつ禅仏教への特定の見解を示すという点で広い視野を持つのであり、これらにおいて井筒の思想と一定の背景を共有しているという点で、井筒の禅理解を検討する際に少なくとも参照されるべき議論の一つであるように見える¹¹。そこで本稿は、以上のような課題に今後取り組むための先行作業として、現時点でブロッカーと井筒、両者の禅理解についての論述を筆者なりに整理しつつ比較することを通じて、井筒の禅理解の特質を浮かび上がらせることを試みる。その際、ブロッカーによる禅理解には、井筒による意味分節の三段階と一見類似するような見解が確認されうるのであり、本稿はこの三段階における両者の親近性に焦点を合わせ、そこで得られる視点から両者の禅理解を比較して彼らの共通性と差異性とを見出し、それを通じて井筒の思想の特質を解明することを目的とする。

行論については、まずブロッカーの議論のうち、「意味」の意味と「無意味」の意味についての考察及び禅思想への独自の理解について、井筒との比較に資する仕方概観する。次にそれを踏まえた上で、井筒の禅理解との比較を遂行し、井筒の独自性を検討する。

2 ブロッカーの意味探究

2.1 「意味」の意味

ブロッカーは、「意味」の意味についての、オグデンとリチャーズの共著『意味の意味』とオルストンの『ことばの哲学』における説明がいずれも不十分だと見なした上で、これらを参考にしながらも主に OED (Oxford English Dictionary) に掲載されている用例を参照しつつ、「意味」及び「無意味」を意味する語 (mean, meaning, meaningless, meaninglessness) の意味についてのより一層完全な一覧を独自に作成することを試みる。その一覧については本稿では割愛するが、ブロッカーが強調するのは、ブロッカーによる一覧が、オルストンの扱う言語的意味だけでなく非言語的意味の重要性を示唆するという点である。例えば、「延引とは物事を先送りすることを意味する (“Procrastination means putting things off.”)」という

用例では mean は言語的意味・を表すが、他方で「可能ならば彼を助けるつもりだ (“I mean to help him if I can.”)」では mean は意図を表すのであり、また「黒い雲は雨を降らす (“Dark clouds mean rain.”)」では mean は事物間における体系的な相互連関を表す¹²。ここで後者二つの用例ではそれぞれ意図という意味、体系的な相互連関という意味が示唆されているのであり、こうした非言語的意味を考慮することによってのみ言語的意味もまた適切に理解されうるとブロッカーは言う。

こうした非言語的意味について哲学的に議論する意義を見出すために、ブロッカーはランキンやリックマンを参照する¹³。その詳細には立ち入らないが、ブロッカーが主張するのは、要するに、こうした非言語的意味が言語的意味以前に特定の人間的視点から解釈されて社会的に通用するに至った有意義な環境であり、言語的意味はあくまでこれを前提として成立するということである。これら言語的意味と非言語的意味との先行関係について、ブロッカーは、意味における四種の意義（言語的意味、目的あるいは意図、体系的な相互連関及び「として存在」）の区分に基づいて超越論的に分析しようという。例えば、テーブルという語の意味（言語的意味）を知るためには、あるものをテーブル「として見ること」（「として存在」の解釈）が可能であることを前提とする。またこうした解釈は、その上で手紙を書いたり、食事をしたりするなどのように、テーブルと他の事物との間の体系的な相互的意味連関についての了解に依拠する。更にこうした了解は、テーブルが特定の目的（書くこと、食べることなど）を持つものとして設計され、実際に使われるように意図されることを前提とするのである。

こうして「意味の論理的な根源は、目的連関の体系の意義及び目的意識の意義にまで遡りうる」¹⁴のであるが、こうした意味の事態を、次に、ブロッカーは投企という概念で把握し直す。つまり、我々は人間的視点から事物に対して目的連関の意味を投企するのであり、そうして事物を目標達成のための手段（「として存在」）として解釈し、固定しようとする。こうした投企を通じて、人間は事物を了解して「世界」を持つのであり、その目的連関の複合全体が世界の整合的構造すなわち世界の意味を形成するのである。更に、ブロッカーは投企と言語との関係を考察する。ブロッカーによれば、言語とは一般に、「解釈の分節化を意図するもの」として理解される¹⁵。例えば、我々が誰か特定の人の発話の意味を尋ねるとき（「あの人の発言は何を意味するのか？」）、それはその発話で表されている当人による世界についての解釈を了解するために為されるのである。こうした例を考慮しつつ、言語とは、世界についての解釈すなわち「として存在」を開示し、それを固定化し、表現する」のであり、その働きを通じて世界を有意味的に分節化し分類化する¹⁶。この点で言語もまた投企の一形式であるとブロッカーは言う¹⁷。

とはいえ、ブロッカーによれば、世界についてのこのような投企による了解は、普段我々にとって無意識のうちに習慣づけられており、それゆえ暗黙のうちに為されるため、通常我々は投企を自覚していない。それを我々が自覚するのは、習慣的な意味連関を失ったときか、あるいは発話が始源的で新鮮なときである。後者についてのブロッカーの言及によると、

例えばいかなる卓越した隠喩であっても、それが繰り返し使われることによって陳腐な決まり文句に成り下がるのであり、その際発話は依然として「として存在」を開示するのだが、我々はその開示性にもはや気づくことがない。その際、この事態をブロッカーは特に「持続的な「として存在」と呼ぶ。これに対して、例えば「詩的言語や哲学的言語の重要な機能は、言語の開示性への惰性的で盲目的な受容から我々を呼び起こし、新鮮な視点から世界の新しい相を現前させること」¹⁸にあり、こうした現前を通じて、我々はその開示性に気づくことになるという。いずれにせよ、このように持続的であれ開示的であれ、あるいは無意識的であれ意識的であれ、ブロッカーは言語が投企の一形式であると見なしている。

以上のように、ブロッカーは意味における四種の意義を関連付けつつ、意味と言語の投企性を解明する。そしてこうした見解に基づいて、ブロッカーは「無意味」の意味を把握しようとする。これを次に扱う。

2.2 「無意味」の意味

ブロッカーは無意味性の現代的（悲劇的）意義として数十の意義（例えばバラバラや根こそぎ、出来事の制御不能、宇宙における人間の無価値、人生の不毛さ、非本来性など）を列挙しつつ¹⁹、これらの意義が結びつく仕方について、実存主義文学や不条理演劇の作家の諸作品を参照しながら追究する。その追究については本稿では辿る余裕がないため、ここではまず始めに無意味性の意味と前述の意味の意味についての四種の区分との関連性を、ブロッカーの議論から簡単に確認しておく。まず、無意味性の意味というのは、言語的意味における無意味性ではなく（例えば *zabool* という語は無意味であるが、このことが我々を絶望させるわけではない²⁰）、非言語的意味の喪失すなわち目的や意図の欠如、事物の相互関連性の喪失、及び「として存在」の不在として把握されうるといふ。

これら三者への指摘について、それぞれブロッカーの議論からごく一部を紹介しておく。まず事物の相互関連性の喪失については、ブロッカーはディルマンの「生と意味」を参照しつつ、次のように言う²¹。人間の生の意味は社会的共同体に根づいているのであり、そうした人間の精神的・知的・道徳的生は、社会的に理解可能な有意味的相互関連の環境に由来する。それゆえ、もし仮にこうした根を失うならば、社会から疎外され、そうして他者との関係の中で自らを把握することができなくなるがゆえに、その精神は渇き、衰弱するという。次に、目的や意図の喪失については、ブロッカーによるイヨネスコへの言及を挙げておく²²。イヨネスコにとって、人間を含めたあらゆる存在者が宇宙の全き秩序において合理的で正当な地位を占めるという見解は、誤りかつ偽善的なのであり、そうして世界のいかなる事物にも理由はなく、人間の実存及びそのいかなる行為にもそれを正当化する理由は存在しない。それゆえ、世界と人間の実存は、不条理で、無意味である。こうした不条理の現実を開示するのがイヨネスコの作品なのであり、その作品の多くは人間の論理が粉々に砕け散る様を呈示し、またその世界観は「際限なき偶然の一致の世界」以外の何ものでもないという。

最後に、「として存在」の不在については、ブロッカーは次のように言う²³。意味とはそもそも我々が事物に与えている人間的価値（投企）なのであるが、こうした意味が事物から剥ぎ取られるとき、すなわち「として存在」が不在となると、事物はそれ自体では無意味になり、その際我々は「単に事物であるにすぎないそうした事物の非人間的で異質な生（ナマ）の相に直面させられ、息を詰まらせ、そこから締め出される」という。例えば、サルトルのいう吐き気の経験は、事物が全き他者であるという感じであり、それが異質であるがゆえ、我々を浸食して脅かす。「〈嘔気〉は私の内部にはない。私はそれを〈あそこに〉、壁の上やズボン吊りに、私の周囲の到るところに感じる。〔……〕その中にいるのがこの私である」、また「私はつぶやく、「それは腰掛けだ」と、いくらか悪魔祓いみたいに。だが言葉は唇に残り、事物の上にまで行っておさまることは拒否している。それはいぜんとしてありのままである〔……〕それはそこに醜悪に、頑固に、巨人のように存在し〔……〕」などとサルトルがいうように、「事物の生（ナマ）の脅迫的な他者性は、息詰まるような重苦しさをもって我々にのしかかる」のである。

以上のような無意味性の悲劇的意義を踏まえた上で、次に、無意味性と投企との関係についてのブロッカーの見解を確認する。ブロッカーによれば、無意味性の悲劇的意義は、意味が投企であることへの自覚によってもたらされる。というのは、前述のように、通常我々は意味を投企していることに無自覚であるがゆえ、意味を非投企的なもの（非投企的意味）として知覚するのであり、その際意味は事物それ自体に備わるものだと見なされている。こうして我々は有意義的な世界に対峙するのであり、ここでは客観主義的な実在観及び意味観が成立する。その際、事物についての解釈の正しさは、意味の客観主義的基準すなわち事物それ自体の本質や性質（すなわち意味）と一致するかどうかで決まる。しかし、我々が投企を自覚することによって、事物に備わると見なされていた本質や性質が投企されたもの（被投企的意味）だと認識されることになり、それゆえ事物はそれ自体では無意味であると思なされる。こうして客観主義的見解は否定されるのであるが、その際こうした客観主義的見解における意味の喪失への心理的反応が、ブロッカーによれば、無意味性の悲劇的経験なのである²⁴。それはあたかも「富裕者が全財産を失ったかのようであり」²⁵、その点で無意味性の悲劇的意義は、通常習慣的な意味の非投企的解釈を前提とするのであり、これを必要条件とするという。

例えば、前述のように、サルトルのいう吐き気の経験は、我々とは全く異質の他者が我々を浸食して脅かすという感覚であり、そうした外的実在が忌々しくグロテスクで耐えられないのであるが²⁶、サルトルによるこうした反応は、ブロッカーによれば、単に投企を自覚することだけに拠るのではない。というのは、こうした自覚においては、世界は人間的に解釈されたもの（「人間的実現物」）なのであるから、その際我々とは全く異質な他者がグロテスクなどの意味を備えるということはいえないのである。また、もし仮に投企の働きと「として存在」の開示がなければ、世界にはいかなる意味もなくなるのであるから、その際

我々を脅かすものなどもありえない。というのは、そもそも何らかの解釈が為されなければ、そこに意味はないし、それゆえまた何ものかを了解するということもないからである。

それゆえ、サルトルによるこうした反応は、単に投企への自覚の立場に拠るのではなく、また投企が働かないという視点に拠るのでもない。それは、我々人間が普段経験する有意味的な世界が「投企された世界であり、存在は「として存在」であり、それ自体において事物は無意味」であるという反省（ここまでは投企の立場と同様）であると共に、「それら事物が普段通り[すなわちそれ自体で意味を備えるように]現れるのではないという反省」である²⁷。つまり、ここでは意味が投企であることに気づきながらも、それでもなお投企されない意味すなわち事物がそれ自体で意味を備えるということを前提とするか、あるいはそうした意味があるべきだという理想（意味の非投企的理想）が抱かれている。そしてこうした理想（例えば安全で我々を脅かすことのない非投企的な客観的意味）が喪失されることへの反応として、無意味性の悲劇的意義（例えばグロテスクで我々を侵食するという意味）は理解されうるとブロッカーはいう。

以上のように、ブロッカーは無意味性の悲劇的意義を考察するのであるが、その考察を踏まえた上で、こうした悲劇的意義を克服する仕方を提示している。これを次に扱う。

2.3 「無意味」の悲劇的意義の克服

無意味性の悲劇的意義の克服は、ブロッカーによれば、人間の投企的本性と世界の被解釈的特質を認識しつつも、前述の非投企的な客観的意味という理想を放棄することによって可能であるという。

ブロッカーによれば、意味は投企であり、存在は「として存在」であるという自覚は、これら投企と「として存在」とが人間的経験の有意味な世界にとって必要条件であるという認識なのであり、我々にとってこの投企に代わる手段はなく、それどころか「投企と対比しうるものを思い浮かべることすらできない」²⁸。それゆえ、我々は投企を認めざるをえないという。これに対して、事物がそれ自体で意味を備えるという非投企的意味の理想は、偽りであるだけでなく、実現されえない理想であるという。というのは、こうした意味は、ブロッカーによれば、我々の普段の経験が諸事物やその諸性質の固定的な範疇へと単純化され還元されたものであるという点で、投企の一形式にすぎないからである。それゆえ、非投企的な客観的意味なるものは存在せず、事物はそれ自体においては無意味なのである。

こうして意味が投企であるという自覚は、事物それ自体が無意味であることを示すのであるが、しかしブロッカーによると、こうした事物それ自体の無意味性を容認しながらも、投企による人間的経験の世界の有意味性を認め、それを享受することは可能であるという。というのは、投企を自覚する以前と以後とでは、世界は何も変わらないからである。両者の間で異なるのは、事物それ自体の無意味性を容認するか、あるいは容認しないか、それだけであるとブロッカーはいう。

以上のような投企の認識を、ブロッカーは三段階の過程に区分している。第一段階は、事物が有意味であるのは、事物それ自体に意味が備わっているからであると見なす客観主義的・素朴実在論的な立場であり、ここでは我々は無意識的に投企している。次の第二段階では、意味が投企であると自覚するが、しかしここでは前述のように非投企的意味の理想が残されており、それを通じて我々は無意味性の悲劇的意義を認めることになる。そして第三段階では、意味が投企であると自覚しながらも、事物それ自体の無意味性を容認しつつ、我々自らが投企することを責任を持って受け容れることを通じて、無意味性の悲劇的意義は解消されることになるという。意味が投企であるかぎり、以上のことが我々にとって唯一取りうる態度なのであり、こうして我々は意味の本性についての自覚に至ることになるとブロッカーは主張するのである。

以上のように投企の自覚の三段階をブロッカーは提示するであるが、その第三段階について、ブロッカーは一つの問題を提起している。それは、このように有意味的な世界が投企に基づくという見解を推し進めると、観念論に陥ってしまう恐れがあるということである。この点を改善するために、ブロッカーは投企の経験を超越する実在について検討し、これを独自の仕方でも認めようとする。ブロッカーによれば、我々は実在を全く経験できないというわけではなく、「我々は実在と言い表すもの、すなわち我々の概念的把捉から逃れたり、そこから溢れたりするものを確かに経験する」²⁹。その一例は、前述のサルトルによる吐き気の経験であるが³⁰、しかしそうした特殊な経験だけに限られるのではない。ブロッカーによれば、「実在は、我々が決して把捉することはできないが、それでも真理を発見しようとする際に我々の振舞いや態度を決定する地平として実存的に経験される」³¹という。つまり、我々は対象について限られた知識しか持たないが、「その際その知識が対象を究め尽くしていないことに気づいているのであり、また同時にそれ相応の程度にまで、事物そのものという[実在の]観念が、——その対象についての我々の展望を超えて——我々の意識に入ってくる」³²。その際、我々は単に「それ」「あれ」などと言いうるに過ぎないが、しかしそうした観念を持ちながら、我々は対象についての一層明瞭で充実した解釈を求めるのである³³。この点で、実在の観念は我々の認識にとって統制的に働くのであり、それを我々が把捉することはできないが、しかし少なくとも我々の言語において扱いうるとブロッカーは言う。

そして、こうした統制的概念としての実在と同等の意義を表すものとして、ブロッカーは真如という仏教用語に注目する³⁴。ブロッカーによれば、真如とは、一方では存在するものの本性の無差別性のことであり、それは実在が我々の思考（あるいは言語、投企）の網では決して捉えられないという事実を示す。しかし他方では、真如とは、思考の彼方における何ものかでありつつも、しかも我々の解釈が参照する基準点なのであるという。

以上のように真如概念を把握した上で、このような実在と人間の思考（あるいは言語、投企）との関係、及び前述の投企の自覚の三段階についての見解をもとにして、これと同等の見識を、ブロッカーは大乗仏教の諸説から見出そうとする。これを次に扱う。

2.4 禅思想への接近

さて、前述の三段階に沿う仕方での理解を最も明瞭に表しているのは、青原行思の有名な一節（「山を見るに是れ山」「山を見るに是れ山にあらず」「山を見るに祇だ是れ山」）についてのブロッカーによる解釈である³⁵。

第一段階の「山は山である」という命題は、ブロッカーによれば、対象の実在性がそれについての我々の記述（すなわち投企的意味）と単純に同定される言明であり、この段階ではこのように同定される「山」が素朴实在論的に存在すると見なされる。しかし、事態はこのように単純なものではなく、第二段階ではこうした「山」の存在は否定される、すなわち「山は単に山というわけではない」。というのは、ブロッカーによれば、この段階では「山」が被投企的意味であることが自覚されているのであり、それゆえ実在は、「山」という概念〔意味分節〕によって尽くされるのではなく、そこから溢れているからであるという。こうしたブロッカーの見解について、筆者なりに補足するならば、要するに、「山」が非投企的意味ではなく被投企的意味であるという自覚を通じて、実在が「山」の投企には尽くされないという実在と被投企的意味との不一致が明瞭化し、それゆえ当初の「山は山である」という「山」の素朴实在論的な同一性が成立しなくなるということだろう。とはいえ、こうした投企を自覚しながらも、再び「山は山である」と言うことは我々にとって可能なのであり、これが第三段階である。つまりこの段階では、第二段階の投企の立場を保持しながら再び「山は山である」と言うことで、ここでいう「山」は特定の観点から世界における知覚可能な相を照らし出す〔すなわち「～として存在」を開示する〕のである。こうして、我々は意味が投企であることを知りながら、それでもなお被投企的意味を尊重しつつ、そうした有意義の世界を生きることになるとブロッカーは言う。

以上のように、ブロッカーは青原行思の一節を投企の自覚の三段階に引きつけて解釈するのであるが、これを踏まえた上で、次に、こうした解釈の背後にあるブロッカーによる禅（及び大乘仏教）への理解を、井筒との比較に資する仕方での確認する。その際、ブロッカーが「思考と実在との関係についての誤った見解を克服するための手段」³⁶、すなわち第一段階から第二段階、第三段階へと至るための手段と見なしている三つの概念「実在」「空虚性」「不二」のうち後者二つに注目し、これらを手掛かりとしつつ、ブロッカーの見解を明確化してみたい。

まず、空虚性の概念を扱う³⁷。ブロッカーによれば、例えば「事物は自らの本性によって空である」という仏教の言明は、事物が存在しないという形而上学的な实在論の主張なのではなく、事物はそれ自体では意味を欠いており（その点で事物は空である）、そうした意味が人間によって与えられたものであるということを示唆するための試みであるという。それゆえ、ここで空虚性を示す語「空」は、事物がそれ自体では意味を欠いていることを示すために使用されている。また同様に、ブロッカーの見解によると、「自己も他者もなく、悪

しき欲望も怒りも、憎しみも愛も、勝利も失敗もない」という黄檗の言明においては、これらの事物が世界に存在しないということが主張されているのではない。そうではなく、もし仮にこれらの語（例えば憎しみ、愛、失敗など）が事物の本質的属性に対応し、それらを名づけたものであると見なされるならば、そのかぎりですうした事物（憎しみ、愛、失敗など）は存在しないと主張されているのである。これに対して、これらの語はあくまで人間的観点からの投企なのであり、そうしてこれらの事物は世界の中で特定の相として分節化され、存在する。以上のように、ここでは空虚性を示す語「ない」は、言語が名づけるような、非投企的意味を備える事物の存在を否定するために使用されているのであるという。

以上は空虚性の客観的側面についてのブロッカーの指摘であるが、これだけでなく、主観的側面への言及もブロッカーはしている。ブロッカーによると、例えば「人々は己の精神 [mind] を忘れることを恐れ、しがみつくとことのできるものが何もない空へと落下していくことを怖がる」という黄檗の言明において、この引用中の「己の精神を忘れること」、すなわちあらゆる思慮分別を払拭することで到達されるような空の境地について、もし仮に形而上学的な実在論の観点から把握されるならば、それは誤りであり、その際そうした主体性は自己催眠的な静止状態に陥ってしまうだろうとブロッカーはいう。ここで形而上学的というのは、筆者なりに簡便に補足するならば、空が、真に何も存在しないような、あらゆる実在的なものの不在だと見なされる立場を指すのだろう。しかし、そうではなく、前述のように空虚性を示す語「空」は、事物がそれ自体では意味を欠いており、そうした意味が人間の投企に拠ることを示唆するにすぎない。それゆえ、こうした誤解を正すためには、ブロッカーによれば、事物の意味が投企されたものであると自覚しつつも、それによって通常の思考や日常経験の世界を変えないようにすることが必要であるという。そうして我々は、空に眠り込むことなく、有意味な世界を生きるのである。

次に、「不二」についての仏教の言表もまた、ブロッカーによれば、前述と同様、客観主義的見解からの投企の自覚を示唆し、それへと導くという³⁸。例えば「それ [実在] は空であるとも空でないとも言えないし、その両者であるとも両者でないとも言えない」という龍樹の言明をブロッカーは取り上げ、これを不二の命題として一般的に定式化するのだが（「それ [実在] は X ではないが、かといって X でないわけではない。また X でも非 X でもないというわけではないが、かといって X かつ非 X というわけではない」）、こうした発言は、ブロッカーによると、事物についての習慣的な客観主義的見解を頓挫させ、少なくとも一時的にはそれを無効化する（停止させる）という。そして、この引用の続きで龍樹が「だが指摘するために、それは「空」と言われる」といい、また黄檗が「それは際限なき空に似ている」などというとき、彼らは空という観念を用いることによって、事物の境界線が我々自身の目的によって引かれたものであるという事実に向けさせようとしているのだという。

私見では、以上のような「不二」の言表についてブロッカーが主張したいことは明白であるが、しかし、説明が十分に明示されていないように見えるため、ここでは井筒との比較に資する仕方で、筆者なりの解釈を与えつつ補足する。問題の一つは、どうして客観主義的見解が無効化されるのか、であるが、これについては通常の客観主義的見解における指示機能と対比させてみると明瞭になるだろう。例えば、客観主義的見解では、「山」という語が「山」の対象へと我々の注意を向けさせるように、語の使用は語が指示する対象へと注意を向けさせる。これに対して、不二の言表、すなわちそれ（実在）は「山」であるとも「山」でないとも言えない、というとき、ここでは「山」という語が客観的对象を指示しようという機能そのものが正常に働かない、ということが含意されているように見える。つまり、段階的に整理するならば、①それは「山」である、と言うとき、その際「山」という語は客観的对象を指示し、②それは「山」でない、と言うとき、その際今述べた「山」という語による客観的对象への指示は否定される。これに対して、③それは「山」であるとも「山」でないとも言えない（すなわち不二の言表）、と言うとき、ここでは「山」という語による対象への指示についての肯定と否定が、共に否定されており、それゆえ客観的对象を指示するという機能そのものがいわば宙づりにされているのである。ブロッカーの言い方を借りるならば、ここでは対象指示機能が一時的に無効化されていると言いうる。

そしてこの視点から、更に、敢えて実在は「山」（ブロッカーの例では「空」）であると言うとき、ここでは対象指示機能を一時的に喪失している「山」という語が、それを喪失したままで使用されるのであり、こうした使用に自覚的であることを通じて、我々は、客観的对象への指示機能以外の機能、すなわち投企の働きを認めるように促されるのだと解釈しよう。以上の説明では、客観主義的見解との対比のために「山」を用いたが、ブロッカーのいう「空」を用いても同様の説明が可能であるだろう。ただし、両者には相違がある。というのは、「山」の場合は、客観主義的見解では、それが客観的事物として見なされるのに対して、「空」の場合は、前述のように、あらゆる実在的なものの不在として見なされるという点にある。この相違については検討の余地を残すが、しかし本稿では井筒との比較という趣旨のもと、ここではさしあたりブロッカーのいう客観主義的見解の無効化を明確にするのが目的であるため、ここではその問題性については示唆に留めておく。

以上、ブロッカーによる禅思想への見解を提示した。この見解を踏まえた上で、次に井筒の禅理解を扱う。

3 井筒の禅理解

まず、前項で述べたブロッカーによる意味探究と井筒の意味論とを、本稿の関心の視点から、大雑把な仕方ではあるが筆者なりに対比しておく。井筒は人間言語の二つの基本的機能、すなわち意識内容の伝達と「現実」の意味分節機能のうち、禅思想において中心的位置を占めるのは後者であると述べてこれを重要視しているが³⁹、こうした視点はブロッカーが言語

の投企性すなわち言語による世界の分節化の働きを考慮しつつ禅思想を理解しようとする点と重なる。また、ブロッカーのいう非言語的意味のうち「として存在」とは世界における事物事象の意味の解釈なのであるが、こうしてあるものが何ものかとして存在するという事態は、井筒の禅理解の文脈では仏教の基本的用語「分別」という心的働きの所産として把握される⁴⁰。これに対して、ブロッカーのいう意図や目的などの含意については、井筒の禅理解の文脈では主題的に取り上げられていない。が、ここで、この意図に関わる問題について、禅理解以外の視点を含めて、より一層広く井筒思想の文脈を考慮するならば、少なくとも次の二点を挙げることができる。一つ目は、井筒が前期著作『言語と呪術』で言語の呪術的本性を探究しているという点である。この点からすると、ブロッカーが意味の論理的な根源を意図あるいは目的の意義にまで遡り、それを投企という概念で捉え直すのに対して、井筒の場合は、井筒がポルツィヒを好意的に参照しつつ「発話によって何ものかを意味するというのは、その対象を呪術的に操ろうとする意図が弱められた形態に他ならない」⁴¹というように、意味の根源に呪術的な意図を把握しようとする。この呪術性について、井筒は後期著作『意識と本質』では言語アラヤ識に言語の呪術的機能を認め、これを深層意識的言語哲学の前段階として位置づけており⁴²、また禅仏教に関する著作『禅仏教の哲学に向けて』では趙州無字の「無」の発話における呪術的な効果について指摘している⁴³。が、この点についてはブロッカーが呪術について扱っていないため、ここではブロッカーのいう意図と井筒のいう呪術的意図がどのように関わるのかという問題性を指摘するに留めておく。その際、私見では、井筒が『言語と呪術』で挙げている内包の意味の四機能のうち、指示的機能についての議論における内包の意味の実体化や伝統的形而上学への批判は、ブロッカーによる非投企的意味に立脚する客観主義的立場への批判と部分的に重なるように見えるという点を付言しておく⁴⁴。二つ目は、井筒の東洋哲学構想の議論において示唆を与えられているより一層根源的な問題、すなわち無分節からの意味分節化の過程における意図の主体性及びその在り方、あるいはその介在有無についてである。例えば、井筒によれば、正統派イスラームにとって無からの万物の創造、すなわち無分節から事物を本質的に区別して創造するという事態は神の意志に拠るのであるが、十三世紀以降のイスラーム神秘哲学では無分節的な「存在」リアリティの種々相について本質という形で抽象的に把握するのは人間の意識の働きに拠るのであり、また一神教のように神の天地創造を考慮することのない仏教においては、事物の本質は人間の倒錯した表層意識の働き（すなわち妄想分別）によって現れてくると見なされるのであるという⁴⁵。更に、井筒は仏教については、『意識の形而上学』では不覚九相のうち第一相の業相において、忽然念起すなわち「ただ何となく、何の理由も原因もなしに、自発的に、心が動き出すのだ」ともいう⁴⁶。こうして神の意志（意図）、人間の表層意識（意図的である場合を含む）、アラヤ識における人間にとっての業相の生起（無意図）など様々な立場を井筒は考慮するのだが、そのうえで井筒の意味論的探究が神秘哲学的に理念的乃至究極的な目標とする事柄は、「絶対無分節的なもの」に普遍的主体性（人間性）を求めつつ、その「自己分節的展開の秘境裡」に価値的普遍性の現成を探求することに

あるのだから⁴⁷、その際こうした未知なる意味分節化において意図や目的という概念がどのように在りえ、またどのように働きうるのかという問題性が提起されうるだろう。この問題について取り組むための一例は、こうした事態への解釈の導きの一端を担うだろう井筒の禅理解の文脈において絶対無分節的なものの自己分節と把握されうる事柄に対して、目的概念の適用可能性を検討すると共に、そこで得られた観点と、ブロッカーのいう投企に気づきながらも無分節に陥ることなく目的論的投企を遂行し続ける立場とを対比させることを通じて井筒の構想を特徴づける作業が必要であるように見える。というのは、井筒の禅理解において彼のいう「日常生活を送る経験的自我と悟りの体験を通じて実現される自我との究極的な同一性」⁴⁸について考慮するならば、たとえそこに無分節的なものの自己分節化が常に働き続けるとしても、同時にそこでは少なくともブロッカーの示唆するような日常的な意図に基づく意味分節化もまた不可分に働くと見なされうるからである。が、これについてもここでは示唆に留めておく。

以上のように、井筒思想におけるより一層広い文脈を背景として意図の問題を二点挙げたが、ここでもう一つ、ブロッカーのいう非言語的意味と言語的意味との関係について、井筒の思想の文脈ではどのように把握されうるのかについて素描しておく。ブロッカーは言語的意味に対して非言語的意味が先行することを指摘しているが、このような非言語的意味から言語的意味への過程について井筒の文脈で関連しうるものとして想起されるのは、言語アラヤ識における種子の議論であるだろう。井筒によれば、一々の経験は、言語アラヤ識（潜在的「意味」形象の全体）において意味の種子として蓄えられているのであり、またそうした種子が名と結びつき、更に名が表層的言語意識のレベルにおいて存在形象を喚起することを通じて、意味が存在を分節するカテゴリーとして機能し、その結果、我々は世界を有意味的存在秩序として経験するという⁴⁹。その際、こうした表層的言語意識のレベルにおいてはコンヴェンショナルな意味が成立しており、それに基づいて我々は日常生活の中でコトバを実用的・常識的な意味で使っているのであるが、しかしこうした意味は、井筒によれば「意味の深み」に繋がっており、それは「アラヤ識」的「種子」の現象形態であり、深層意識的「意味」と「意味」可能体との表層的自己イマージュ化なのである⁵⁰という。また、こうした主張を展開しようとする井筒の動機は、言語学者や記号学者による意味の表層主義に対する不満に拠るといえる⁵¹。こうした視点からすると、ブロッカーの主張はどのように把握されうるのだろうか。

まず、ブロッカーによる「意味」の意義の四者及びそれらの関連性についての見解、及びブロッカーの禅理解における日常的次元の維持への強調を鑑みるならば、ブロッカーの見解は、基本的には井筒のいう表層レベルにおける意味の分析という印象を与える。前述のように、ブロッカーはリチャーズやオルストンを参照しつつ、OEDの記述をもとに独自の仕方「意味」の意味の一覧を作成した上で、それらを代表的な四種の意義に整理してそれらに関連付けることを試みており、そうした関連性が通常我々にとって無自覚的であるという点で、ある種の深層的な事柄への考察を提示しているように見える。とはいえ、こうした

「意味」の意味についての考察では、ブロッカーが挙げている用例を鑑みても、井筒がマラルメやリルケなどを引き合いに出しつつ探究するような深層的なコトバの詩的な次元や、呪術的な次元については考慮されていないのであり、それゆえ井筒の視点からすると表層的なもののように映る。同様に、ブロッカーは非言語的意味を社会的に通用する有意味的環境と見なしているが、これについても井筒の視点からすると、表層レベルで成立する社会習慣的な記号コードの次元として把握されるだろう。また、ブロッカーによると、投企は通常無意識のうちに習慣づけられているというが、しかしそうした無意識の事態をブロッカーは掘り下げて考察してはおらず、それゆえ井筒のいう想像的投企⁵²に対応付けられるような事態についても考慮していない。以上の点からすると、ブロッカーの立場は表層主義的であると見なしうる。

とはいえ、ブロッカーによる「無意味」の意味についての考察は、井筒のいう表層意識に留まらない領域を扱う。例えば、イヨネスコによる不条理の現実の開示やサルトルによる吐き気の体験の描写においては、井筒のいう表層レベルの意味が成立しなくなる事態が表されている。サルトルについての井筒の言及によれば、「サルトル的「嘔吐」の場合、あの瞬間に意識の深層が垣間見られることは事実」なのであり、また「言語脱落とか本質脱落とかいうこと自体が、深層意識的事態」なのであるという⁵³。が、そうした事態についてのサルトルの描写は、表層意識の立場からのものであり、深層意識が拓かれて「そこに身を据えた人の見方ではない」⁵⁴ともいう。この視点からすると、ブロッカーがサルトルの描写を投企による意味付与であると認識しているがゆえ、そこでいう投企は表層レベルにおいて把握されているということになるだろう。その際、サルトルによって描写される意味（例えば事物のグロテスクな他者性）は、それが表層の意味として一定程度通じるかぎり、井筒の見解を敷衍するならば、前述のように「アラヤ識」的「種子」の現象形態でありそのイメージ化の一種として見なされることになる。この点で、井筒の『意識と本質』VIII章の冒頭で論述されているイメージについての議論を踏まえるならば⁵⁵、ここでいう表層的投企のイメージは、即物的イメージでも根源的イメージでもなく、（いずれも言語アラヤ識の種子に由来するものだが）それらとは別種のイメージであるだろう。そしてこの種のイメージ化の要因の一つは、ブロッカーの見解を踏まえるならば、内包的意味の実体化（ブロッカーのいう非投企的意味に当たる）なのであり、この事態は言語アラヤ識内部で「名」と結びつく「種子」の働きの一つと見なされうる。これら三者における意味及びイメージの関連性については、別途考察が必要であるが、この問題についてもここでは示唆に留めておく。

以上のように、ブロッカーと井筒、両者による意味についての理解を対比させたいうえで、井筒研究の視点から種々の問題点を指摘した。これらの指摘は、現時点における筆者なりの素描に過ぎず、更なる精査を必要とする。とはいえ、前述のように、ブロッカーの立場は井筒の視点からすると表層主義的ではあるが、井筒によれば禅者の主体性において「日常生活を送る経験的自我」と「悟りの体験を通じて実現される自我」とは究極的には同一なのであ

り、そうした同一性の現成における言語経験あるいは意味的事態には表層的次元も含まれるのであるから、この点で、意味の問題の探究に際して表層主義的でありながらも独自の仕方ではあるが深層的次元を考慮しつつ禅思想の解釈を扱うブロッカーの考察は、井筒の構想を検討するために井筒と対比されるべき思想の一つであるように見える。そうした両者の議論のうち、本稿が企図した意味分節の三段階について、前述のブロッカーの議論と対比させつつ、井筒の見解を検討していく。その際、前述の青原行思の一節に対する両者の解釈を手掛かりとして、両者の比較を進める。

3.1 意味分節の三段階

ブロッカーが、青原行思の一節を自らの言語哲学的見解から意味探究（あるいは投企の自覚）の三段階として把握するのに似て、井筒もまた、独自の仕方でのこの一節を意味分節の三段階すなわち「分節(I)→無分節→分節(II)」の全体構造を的確かつ明快に提示したものである」と見なしつつ、この構造に説明を与える⁵⁶。ここでは、まず始めに井筒の議論をブロッカーの見解に引きつける仕方で叙述することを通じて、両者の共通点を明確にしてみたい。

井筒によれば、第一段階の分節(I)では「山は山であり、川は川。世界は有「本質」的にきっぱり分節されている」⁵⁷。また、こうした本質的分節化を一般化して「AをAとして見ることは、A以外の何ものにもなりえないような仕方で、それを同一性という変化不可能で固定的な状態にし、A性へと限定することである」⁵⁸と把握しつつ、こうして分節された世界は「同一律と矛盾律によって厳しく支配され」⁵⁹ているという。ここでいう世界とは、我々が通常経験する日常的世界であり、ここで提示されている本質主義的な見解については、前述のブロッカーの見解と一致すると見なしうる。

第二段階の無分節では、こうした同一律や矛盾律が効力を失い、山は山でなくなり、川は川でなくなる。つまり、「あらゆる事物が「本質」という留金を失い、すべてが無「本質」、したがって無分節、もっと簡単に言えば「無」である」⁶⁰（ブロッカーの言い方では「として存在」の不在）。こうした事態は、一見、マロニエの木の根についてのサルトルの実存体験（吐き気の体験）を想起させると井筒はいう。が、「これに続いて次の第三段階があるがゆえに、禅の存在体験は、サルトルの実存体験とはまるで違ったものになってしまう」⁶¹。つまり、禅の存在体験は見性体験に拠るのであり、それが第三段階の分節(II)へと導く。

その第三段階では、井筒によれば、「山は以前と同じく山、川も相変わらず川」であり、「第一段階の世界と一見少しも違わぬ事物の世界が目の前に拡がる」⁶²。が、この第三段階の分節(II)の世界と第一段階の分節(I)の世界との間には一つの決定的な違いがあるという。それは、第二段階から第三段階への移りにおいて、分節は全て戻ってくるが、「本質」は戻ってこないのであり、そうして第三段階の分節(II)では全ての事物事象が無本質的分節なのであると井筒は言う。

これら第二段階と第三段階について、ブロッカーと比較するならば、次のように言いうる。まず、第二段階においては、ブロッカーと井筒、両者ともサルトル的実存体験を認めつつ、その体験と禅の体験とを対照的に扱う点で共通する。また、ブロッカーの議論の趣旨はこうした境遇を克服することであり、その意義を第三段階における被投企的意味の存在世界に求めているが、これは井筒の議論では分節(II)の無本質的分節の存在世界に相当するのであり、井筒がこの第三段階にサルトル的実存体験と一線を画す決定的な意義があると見なしている点も含めて、両者は共通する。

以上のように、第一段階の日常的・素朴実在論的な本質主義的世界、第二段階の無分節的事態(「として存在」の不在)、第三段階の無本質的分節の世界という各々の段階的把握、及び第二段階のサルトル的実存体験と第三段階の禅の存在体験との対照性への指摘という点で、ブロッカーと井筒、両者の見解に共通性を認めることができる。以上を踏まえた上で、次に、両者の相違を扱う。

3.2 形而上学的意義

両者の相違を顕著に表すのは、第二段階の無分節的事態についての形而上学的な意義においてである。ブロッカーによれば、客観的には、事物が空であるという言明は、事物が存在しないという形而上学的な主張なのではなく、事物がそれ自体では意味を欠いていることを示唆するのであり、それゆえここでいう空は形而上学的実在を示すのではない。また同様に、主観的にも、思慮分別が完全に払拭されてもはや何も働かない空のような心的事態を形而上学的実在であると見なすのは誤りであるとしていた。

これに対して、井筒の場合、空や無などの空虚性を表す語は、主客未分の、無分節者の形而上学的リアリティを表す。こうした事態においては、事物は存在しないし、思慮分別は働かない。しかしこの事態は、ブロッカーのいう単なる空虚なのではなく、意識論的には非思量すなわち非志向的意識が活動するのであり⁶³、また存在論的には存在の充溢である。そして、こうした無分節者による自己分節的展開という形而上学的構造を考慮しつつ、「禅の実在体験そのものを、その形而下的側面だけでなく形而上的側面まで含めた全体性において構造化し、こうして出来上る禅的分節論の全体構造の中に、無本質的分節を正確に位置づけること」⁶⁴を井筒は目指す。つまり、前述の三段階で言うならば、第二段階の無分節における見性体験の極致に形而上学的原理を認めて、そこから第三段階の無本質的分節を把握しようとするのである。

こうした井筒の視点からすると、ブロッカーの考察には、無分節の事態が形而上学的実在であるとする観点がなく、それゆえそうした無分節からの自己分節的展開も考慮されていない。また、ブロッカーのいう思慮分別は投企の一種であるが、こうした投企は、井筒の議論では志向的意識の働きと解されるだろうから、そこでは非志向的意識すなわち非思量の働きについても考慮されていないのである。

以上のようなブロッカーと井筒、それぞれの立場を井筒の側から対照させるための一助として、少々長くなるが、井筒による道元への解釈を参照してみたい⁶⁵。井筒は道元『正法眼蔵』の「山水経」を取り上げ、これについて意味分節の三段階の観点から独自の解釈を提示している。まず第一段階の分節(I)では、山は「山」、水は「水」というように、実在は本質的に固定的な形態へと分節されるのであるが、井筒は道元を参照しつつ、例えば水については、「常に低所へ向かって流れるという「本質」的性質を示す」⁶⁶のものであるとする。その際、実在についてのこうした分節化は、人間の感覚器官の自然な機能に従うのであり、通常我々にはそうした分節化に固執する傾向があるのだが、こうした分節化は実のところ恣意的にすぎない。というのは、これは「第一段階の分節(I)の次元においてすら、水の全貌とは程遠い、片寄った見方にすぎ」⁶⁷ず、それゆえ、これ以外の数多くの存在論的可能性を考慮しないからである。例えば、この第一段階においても、水は「あるいは地中を流通し、あるいは空を流通し、〔……〕天に昇っては雲となり、下っては流れを止めてよどみもする」⁶⁸のであり、こうした見方を推し進めると、ほとんど際限なき柔軟性を持つのであるという。

とはいえ、仮にこうした存在論的可能性を全て考慮しえたとしても、こうして捉えられた感覚的な水は、井筒によれば、水のリアリティの一側面に過ぎない。というのは、水のリアリティは、「超感覚的な分節の広大な領域」をも含んでいるからである⁶⁹。そしてその真のリアリティは、究極的には「無分節者（非水）が全体的に、すなわちその全エネルギーを挙げて、自己を水として分節する」⁷⁰事態にあるという。ここでいう水は、井筒によれば、「存在界〔すなわち第一段階の分節(I)の世界〕の一部に、数ある事物の中の一つとして、局所的に限定された水」ではなく、感覚できるものも感覚できないものも含めて、「どこにでも、いかなるものの中にも〔例えば火の中にも、思惟の中にも、仏性の中にすら〕」ある⁷¹。つまり、ここでは「全存在が、いわば、水」⁷²なのであり、個々の事物事象は全て、水のリアリティの特殊な形態なのであるという⁷³。その根拠は、筆者なりに補足するならば、ここでいう水が、無分節者の全エネルギーを挙げた自己分節であるがゆえ、これ以外の分節は本来的にはありえないということだろう。こうした水の真のリアリティが、第三段階の「分節(II)の次元ではじめて現成する」⁷⁴と井筒は言うのである。

更に、以上の議論を踏まえた上で、こうした第二段階の無分節から第三段階の分節(II)への自己分節的事態について、その真相をより明確にするためには、第一段階の分節(I)における人間の感覚器官に基づく分節化への固執を、想像力によって払拭すべきであると道元が提案していると井筒は言う。というのは、水についての人間の視点は、実在への数多くの視点の一つに過ぎないからである。例えば、我々人間が水として分節するものを、竜魚は宮殿、天人は花、餓鬼は猛火や濃血として分節しうる。それゆえ、我々はもっと開かれた視点から水を観察するために、天人や竜魚などの非人間的な視点から新しく分節し直してみることが必要なのである。

とはいえ、究極的には、こうした非人間的な視点をも超えて、「十方世界の水を十方世界そのままの視点から見る絶対無制約的な立場というものを学ばなくてはいけない」⁷⁵。そしてこうした事態を、道元は「水、水を見る」（あるいは「水が水を語り明かす」と表すという。これについて、井筒は分節論的に「水が水そのもののコトバ [(すなわち、「無分節者自身のなまのコトバ」)] で自らを水と言う」⁷⁶と捉え直しているが、ここで井筒が示そうとする事態について筆者なりに明確化を試みるならば、水が無分節者の自己分節として自らを分節するという言い方が可能であるだろう。前述の「無分節者（非水）の自己分節」における「非水」という語が、禅の存在体験への哲学的解釈のための形而上学的表現であることと比較するならば、ここでは非水ではなく水の自己分節なのだから、この点で具象的である。その際、ここでいう水の自己分節の事態においては、井筒によれば、一方では無分節的リアリティが水へと分節されるのであるが、しかし同時に、他方では水が自らを水として分節するとき、ここでいう分節が水による水への分節であるかぎり、水が水であることには何も変わらないのであり、この点では実のところ何もかも分節されていないのもあるという。つまり、ここでは「リアリティが自らを即座に [あるいは電光のように] 「水」へと分節し、そして瞬時に無分節の根源的状态へと戻る」のであり、「リアリティの存在論的分節は、いわば自らの分節化の働きを無効にする」⁷⁷。そして、こうした分節化と無効化との存在論的パラドックスを、道元の「水、水を見る」は示唆していると井筒は言うのである。更に、以上の見解を踏まえた上で、こうしたリアリティの自己分節があらゆる存在者においていつでも現成しているという形而上学的な自由に応じる仕方で、我々もまた、そうした際限なき存在論的可能性において事物を見るための精神的能力を発達させていかなければならないという主張を、井筒は道元の叙述から引き出すのである。

さて、以上の井筒の見解からすると、ブロッカーの立場はどのように特徴づけられうるのか。まず第一段階の分節(I)では、前述のように、事物の本質を認めるという点で、ブロッカーと井筒の見解は一致する。また、こうした本質認識が人間的視点から為されるという点でも、両者は一致する。ただし、実在の分節化については、井筒による道元解釈では人間の感覚器官の自然な機能に従うと見なされているが、ブロッカーの立場では目的連関が投企されたものであると見なされており、この点で異なる。意味分節におけるこうした自然的感覚と目的的含意との関係性については検討の余地を残すが、ここではさしあたりブロッカーによる意味分節化の働きが、井筒のいうこの第一段階の次元における存在論的可能性の問題として考究されうるだろうことを示唆しておく。

次に、第二段階及び第三段階の分節(II)においては、ブロッカーの立場では、前述のように、井筒による無分節者の自己分節という形而上学的構造が考慮されていないのだから、ここでいう無分節者の際限なき存在論的可能性については考慮されえない。また、ブロッカーは、井筒のいう究極的な水の視点だけでなく、天人や魚龍などの視点をも考慮せず、あくまで人間的視点のみを考慮している。この点からすると、そこから開かれうる視野は、井筒の

議論において形而上学的構造を伏在させている第三段階の分節(II)ではなく、むしろ第一段階の分節(I)の次元における存在論的可能性を考慮しうるものであるように見える。実際のところ、ブロッカーによれば、第一段階と第三段階との相違は、事物それ自体に本質（非投企的意味）が備わると見なすか、それを投企（被投企的意味）だと見なすかの違いだけに拠るのであり、この点を除くならば世界は何も変わらないという。この点からすると、ブロッカーによる第三段階は、井筒のいう第一段階の次元における存在論的可能性を共有しつつも、そこでの事物の本質の実在性のみを否定する立場ということになるだろう。

以上のように、井筒の見解からブロッカーの立場を特徴づけたが、ここでもう一つ、ブロッカーの議論のうち投企の概念に注目し、それが井筒の議論で受け容れられうるのかを検討する。すなわち、ブロッカーのいう投企による分節化という構想は、井筒の議論に適用可能なのだろうか。

まず第一段階の存在論的可能性では、すでに述べたように、井筒の道元解釈によると、例えば「水」が何であるかを人間的視点から様々な仕方で分節化するのであり、この点ではブロッカーのいう投企の概念を適用可能であるかもしれない。とはいえ、ここには前述のように意味分節における目的含意と自然的感覚との関係性の問題は残る。次に、第二段階から第三段階への、無分節者の自己分節における発話では、井筒によれば、一般に言語は「リアリティの意味分節機能を奪われて」おり、またいかなる「独立した意味的（ないし表象的）存在者」をも作り出さない⁷⁸。というのは、ここでは発話は「リアリティそのものの瞬間的な自己現前」なのであり、その点で「自ら以外の何ものをも指示せず」、また「何ものをも意味しない」からであるという⁷⁹。つまり、前述の例でいうと、水が無分節者の自己分節として自らを分節するという事態においては、「リアリティが自らを即座に〔あるいは電光のように〕「水」へと分節し、そして瞬時に無分節の根源的状态へと戻る」（すなわち分節化と無効化のパラドックス）のであり、ここでは例えば何ものかを水として分節するというような、第一段階の分節(I)で通用する通常の意味分節機能が働かないと井筒は見なしているのである。この点からすると、こうした無分節者の自己分節においては、自ら以外の何ものをも指示しないのだから、こうした分節化はブロッカーのいう投企ではないように見える。が、私見では、ここには更に検討すべき問題が少なくとも二つ提起されうる。一つは、井筒の議論では、無分節者の自己分節という形而上学的構造は禅の存在体験への哲学的解釈のために導入されるのだが、しかしそうして示されうるリアリティの現成は、具体的な発話によって暗示されうるという点である。例えば、前述のように「水、水を見る」というとき、ここでは何らかの他者を何かとして見るのではなく、自らを自らとして見るのであり、その際こうした発話形式を取りうるという点で、水が自らに水という意味を投企する、すなわち自己投企的事態であると言えないこともない。勿論、ここでいう投企は、井筒のいう分節化と無効化のパラドックスからすると、同時に非投企ということになる。もう一つは、これと関連するが、こうした発話には禅師あるいは何ものか（例えば水）の言語意識の働きに伴う（あるいはそれと不可分の）意図が伏在しうるのではないかという点である。例えば、「水、水

を見る」という発話における道元の言語意識において何らかのリアリティを示そうとする意図が伏在する。そしてこうした意図に従うことによって、発話は方向づけられ、分節的に秩序化されるのである。あるいは井筒のいう「水が水そのもののコトバで自らを水と言う」という事態において、その発話には水のコトバ意識（もしそのように言いうるならば）にとって自己目的的な意図が伏在するかもしれない。いずれにせよ、こうした言語意識の問題について、井筒の議論を踏まえつつ検討する余地があるように見える。が、これについてはここでは示唆に留めておく。

以上のように、ブロッカーと井筒、両者の立場を井筒の視点から対照させつつ整理したが、こうした対照性を考慮した上で、最後に、ブロッカーの議論で扱った第一段階から第二段階及び第三段階へ至るための手段のうち、前述の空虚性の概念と不二の概念に注目し、これらの概念と対応あるいは対照しうような見解が井筒の議論にはあるのか、あるとすればそれはどのように特徴づけられるのか、こうした問題について検討してみたい。

3.3 第三段階への手段としての諸概念（空虚性、不二）

まず、空虚性についてはブロッカーと同様、井筒もまた分節論の観点から事物の無本質性を示す語として把握している。その例と見なしうる箇所を、『意識と本質』から確認しておく。井筒は、『円悟心要』の「体虚空のごとくにして、辺量を窮むることなく、古に互り今に互る。万象籠羅すれども住まらず」に言及しつつ、リアリティはあたかも虚空のようであり、それを存在の分節形態（籠や網）によって限定し、固定しようとしても（すなわち本質的に分節しようとしても）、その中には絶対に停っていないという⁸⁰。こうしてリアリティの無本質性が示されるのであるが、しかしそれはただ単に何ものも存在しない事態というわけではない。この言及と関連させつつ、井筒はその直前で維摩経の「無住の本より一切の法を立つ」も言及しつつ、「無「本質」でありながら、しかもそれぞれのものがそれぞれのものとして現象している、それが経験的世界」なのであるという⁸¹。また、主観的には、恕中無慍の「一念未生以前、切に忌む者裏（その境地、すなわち空）に守住することを」に言及しつつ、「空」に到って「空」に墮するなどか、「空」に眠り込むななどと指摘する⁸²。このように、空虚性の概念がリアリティの無本質性を示しつつも、そのような空虚性そのものに（主観的に）陥ってはならないということを指摘する点で、井筒の見解はブロッカーと共通する。

しかしながら、ブロッカーと異なるのは、前述のように井筒が空（無分節者）に実在性を認めつつ、その自己分節として禅の境地を把握する点にある。この点について、井筒における空虚性の概念の意義を検討するために、二つの例を挙げる。一つは、『無門関』第一則「趙州狗子」（僧「犬に仏性はあるか？」——趙州「無」）についての井筒の解釈である⁸³。ここで空虚性を示す語「無」の発話は、井筒によれば「僧が作った〔犬と仏性という〕分節の効

果を直ちに無効化し、それらを根源的な無へと連れ戻す」のであり、それ自体「無分節の次元の直接的な現前」であるという。ここでは「無」の発話は、ブロッカーによる実在の本質的分節機能の無効化ではない。そうではなく、犬及び仏性という特定の分節を無効化しつつも、もっと根源的な無効化すなわち言語的分節機能そのものの無効化を示している。つまり、本質的分節だけでなく、無本質的分節も含めてあらゆる分節が無効化されるのであり、そうして初めて「根源的な無」へと連れ戻すことが可能となるのである。しかし同時に、こうした「無」の発話それ自体が、無分節者の直接的現前、すなわち僧による問いの文脈の次元が完全に払拭されている無分節者そのものの次元から発されたコトバでもあるという。以上のように、ここでは空虚性を表す語「無」は、分節機能そのものの無効化と、無分節者の自己分節、これら両者を同時に示しているのである。

もう一つは、『無門関』第四則「胡子無髭」(或庵「その西方の野蛮人[菩提達磨]は、どうして髭がないのか?」)を挙げる⁸⁴。井筒によれば、ここで鬚の無い菩提達磨はリアリティの直接的現前として見なされているのであり、その鬚の無さがリアリティの無分節性を示しているのであるが、このことを踏まえた上で、ここでいう「髭無し」(beard-less)という発話を井筒は分析している。それによると、「髭」(beard)という発語を通じて、絶対無は即座に自らを髭の形態で開示するのだが、そうして形成される「髭」の意味分節が「無し」(beard-'less')すなわち即刻無効化されることによって、絶対無は自らの根源的な闇へと消えていくという。こうした井筒の見解には、前述の道元解釈で指摘された分節化と無効化の存在論的パラドックスと共通の構造を確認しうる。つまり、無分節者(ここでは絶対無)が自己分節化しつつも(ここでは髭)、そうした分節が即刻無効化されるのである。しかしながら、両者には相違もある。というのは、道元の例では、「水、水を見る」すなわち水が無分節者の自己分節として自らを水として分節する際、その分節が無効である根拠は、「水が水として分節される」事態における分節者と被分節者との同一性にあるのだが、これに対してこの「髭無し」を巡る発話分析では、「髭」(beard)という自己分節に対して、その分節が無効である根拠は絶対無の本来的な無分節性にあると見なされているからである。そしてその際、そうした「髭」の意味分節の無効性は、「髭無し」(beard-'less')と言語的に明示されている。つまり、ここでは空虚性を表す語句「髭無し」(beard-lessあるいは形態素'less')は、こうした存在論的パラドックスにおける意味分節の無効化の側面を言語的に明示しているのである。これに対して、「水、水を見る」という文には、そうした無効性は明示されていないのであり、以上の点で相違する。

不二の概念についても、前述の空虚性の概念と同様、井筒の場合は本質的分節機能の無効化ではなく、分節機能そのものの無効化を示す。その一例として、『五燈会元』の柱杖の公案への井筒の解釈を挙げる⁸⁵。井筒によれば、「このもの[杖]を、もし杖である、と言えど分節の網に引っかかり、杖でない、と言っても、やはり分節の網に引っかかる」のであり、

「杖であるとも杖でないとも言えない」。この言表は、ブロッカーによる不二の定式（Xでも非Xでもない）と一致する。しかしこうした言表は、ブロッカーのように客観的対象への指示機能を宙づりにして無本質的分節を示唆するだけではなく、むしろ「これは杖であるとか杖でないとか言っていないで、全存在界を一挙に粉碎し尽し、廓然たる絶対無分節の境位に翻入してみろ」という促しを示唆する。つまり、「であるとかでないとかいうこと〔それ自体〕を離れて」、あらゆる分節すなわち全存在世界を粉碎するのが目標であり、そのことを示唆するのが不二の言表だと見なされているのである。）

とはいえ、ここでも前述の空虚性の概念と同様に、それが単に無分節者の境位への翻入を示唆するだけではなく、そうした無分節者の自己分節的事態への示唆を井筒は見出そうとする。その一例として、『無門関』第四十則「趺倒浄瓶」についての井筒の解釈を挙げる⁸⁶。井筒によると、まず浄瓶を浄瓶と呼ぶなら、本質的に分節されてしまう。とはいえ、それを「木切れとは呼べない」と言ったとしても、この発言は「その浄瓶は浄瓶であり、木切れではありえない」⁸⁷ということを含意するのであり、この点で本質主義から免れえず、「結局、分節意識の圏外に出ることはできない」⁸⁸。ここでこうした状況においては、井筒によれば、「A〔ここでは浄瓶〕はAではないが、Aでないわけでもない、だがむしろそれゆえにAが紛れもなくAであるような、リアリティの全く異質な次元〔すなわち空あるいは無分節〕——始原の次元——へ飛び込むことを禅は要求する」という⁸⁹。そしてこうして飛び込んだ先の、空の次元において現成する浄瓶、これを体現するのが瀧山靈祐による浄瓶の蹴り倒しである。整理するならば、ここでは「浄瓶が浄瓶である」という第一段階の分節(I)の見解が超えられて、「浄瓶は浄瓶ではないが浄瓶でないわけでもない」（すなわち不二の言表）という第二段階の空の境位へと飛び込んだ上で、改めて第三段階の分節(II)において「浄瓶が浄瓶である」という実在性が瀧山による蹴り倒しによって示されるということになる。ここで、井筒によれば、この第三段階における浄瓶は、空の次元における無分節的リアリティの自己分節であるのだから、第一段階の分節(I)のように「自らの本質によって維持されるのではなく、その背後の空によって〔たとえ瞬間的であるにせよ〕維持される」という。また、こうして空（すなわち無分節者）の自己分節であるがゆえ、前述の道元解釈における水と同様に、それは第一段階のように単に浄瓶なのではなく、「宇宙全体である」。以上から、この第三段階の浄瓶は、自ら本質を持たず空において現成するという点では浄瓶ではない（すなわち浄瓶は空である）のだが、しかしそうした浄瓶が無分節者の自己分節として現成するという点では（第一段階の本質主義における同一律 $A=A$ とは異なる仕方）浄瓶である、これら両者を合わせた浄瓶は浄瓶でありかつ浄瓶でないという見解を表現するのが、他でもない瀧山による浄瓶の蹴り倒しなのだと言っている。井筒は言うのである。

本稿の趣旨すなわちブロッカーとの比較という点で興味深いのは、こうした議論の文脈のもとで、不二の言表が含まれる独自の定式を井筒が提供している点である。それは前述の引用中の、無分節者の自己分節の境位における「AはAではないが、Aでないわけでもない、だがむしろそれゆえにAは紛れもなくAである」という形式である。この定式の前半

部は不二の言表である。これに対して、後半部は「Aは（紛れもなく）Aである」という同一律の形式であるが、前述のように、ここではAは無分節者の自己分節としてのAなのであり、それゆえ宇宙全体を挙げてのAなのであるから、この点でこの言表の含意は同一律とは異なる。以上を踏まえた上で、井筒の定式をブロッカーの定式と比較するならば、次のように言う。井筒の定式の前半部はブロッカーと同様、不二の言表なのであるが、井筒の場合その後半部にAは（無分節者の自己分節として）Aであるという言表を加える。この点で、ブロッカーと相違するのである。

4 結論

以上の議論で得られた見解を整理しておく。ブロッカーと井筒、両者共に本質的分節、無分節、無本質的分節という三段階の構造を禅思想への理解に適用する。その典型的な事例は青原行思の一節に見出されるが、しかしブロッカーが無分節的事態に形而上学的実在性を認めず、日常的世界の無本質性を強調するのに対して、井筒は無分節的事態に形而上学的実在性を認め、無分節者の自己分節という観点を考慮しつつ禅思想を把握しようとする。この違いが、第二段階と第三段階についての両者の見解の相違に反映されるのであり、これを井筒の道元解釈から照らすならば、ブロッカーの第三段階の人間の視野は井筒の第三段階というよりもむしろ第一段階の本質実在性を否定しながらもその段階における存在論的可能性を考慮しうるものだと見なされる。また、ブロッカーが第三段階へ至るための手段と見なしている空虚性及び不二の概念については、ブロッカーが本質的意味分節の否定及び意味の投企性の自覚への示唆をそこから見出すのに対して、井筒は本質的意味分節だけでなく無本質的意味分節をも含めた分節全体への否定及び無分節者の自己分節への示唆を見出すのであり、その際井筒による不二の定式はブロッカーの定式を拡張するものであると理解しうる。以上の見解を本稿は提示するが、しかし本稿が扱った事柄は、ブロッカーと井筒、両者の議論のうち部分的なものに留まる。井筒の禅理解については、無本質的分節における流動性やリアリティのフィールド構造など、井筒による基本的な構想が扱われておらず、これらと本稿の論述で示した事柄とを関連付けられていない。ブロッカーについては、禅思想へ接近するまでのブロッカーの込み入った議論について吟味する余地を残す。また、序文で示唆したように、本稿の見解を足掛かりとして、井筒の論述の背景を為す意味論の議論について今後掘り下げていくことが期待される。以上の点で、本稿はあくまで意味分節の三段階に注目しながら、ブロッカーと井筒、両者を結び付けようとする一つの試みにすぎないのであり、上記の問題性については今後の課題とする。

注

¹ ブロッカーの著作を幾つか挙げておく。Zhu Liyuan and Gene Blocker, *Contemporary Chinese aesthetics*, New York: Peter Lang, 1995. H. Gene Blocker and Christopher L. Starling, *Japanese philosophy*, Albany: State University of New York, 2001.

² Gene Blocker, *The meaning of meaninglessness*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1974. 邦訳は、ジーン・ブロッカー著（山内登美雄訳）、『無意味の意味』紀伊国屋書店, 1977.

³ ブロッカーのいう projection の訳の候補として投射、投影、投企などが挙げられるが、本稿では投企に統一した。

⁴ Toshihiko Izutsu, *Language and Magic: Studies in the Magical Function of Speech*, Tokyo: Keio University Press, p. 133. コージブスキーによる一般意味論の理論的基礎については、横尾信男「一般意味論の理論的基礎」『東京家政大学研究紀要』第 25 集, 1985, pp. 41-53. を参照。

⁵ Toshihiko Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, (1st ed., Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977), Prajna Press, Boulder, 1982. p. 92.

⁶ 一般意味論の立場からの禅へのアプローチの経緯については、佐藤幸治「禅と心理学」『心理学研究』第 30 巻第 4 号, 1959, pp. 292-293. を参照。また、同様の試みが為されている論文として同著者『心理禅』創元社, 1961, pp. 207-221 に記載されているスチュワート・ホルムズ「禅と相即相入心理学」を参照。

⁷ Izutsu, *Language and Magic*, p. 113. アーバンについては、W. M. Urban (和田辨訳述)『言語と現実』(英語学ライブラリー (15)) 研究社, 1958, pp. iii-vii, p. 72. を参照。

⁸ 『井筒俊彦著作集』第一巻「神秘哲学」p. 473.

⁹ 『井筒俊彦著作集』第四巻「意味の構造」p. 16.

¹⁰ 井筒俊彦「対話と非対話」『意識と本質』, 1991, pp. 393-395.

¹¹ 本邦では禅と言語との関係を哲学的に考察する代表的な哲学者として上田閑照、星川啓慈、沖永宜司ら、井筒研究において禅を扱う哲学者・研究者として西平直、斎藤慶典、永井晋、小野純一、金子奈央らの名前が挙げられ、またアンナ・ルッジェリや菅野博史の考察も含めて（アンナ・ルッジェリ「公案研究の思想史」『禅学研究』第 78 号, 2000 年, pp. 56-80, 菅野博史「禅のコミュニケーション」『帝京社会学』(第 15 号), 2002.)、いずれの研究も井筒の思想の特質を探るための一定の示唆を与えうるものであるように見えるが、しかし私見では、それらのうち小野純一氏の議論を除いて、井筒が理論的な考察を提示している『言語と呪術』や『クルアーンにおける神と人間』の議論が背景としている言語論的文脈に直接繋がるものではないように思われる。また、小野純一氏は著書『井筒俊彦——世界と対話す

る哲学』慶應義塾大学出版会,2023 で『言語と呪術』の思想を扱っているが、そこでは部分的な整理と若干の考察の付記に留めているという印象を受ける。こうした思想的分野については、今後の更なる研究の進展が期待されるだろう。

¹² Blocker, *The meaning of meaninglessness*, pp. 3-4.

¹³ ブロッカーが参照しているのは、K. W. Rankin, “Wittgenstein on Meaning, Understanding and Intending.” *American Philosophical Quarterly*, Vol.3, no.1, 1966, p. 3. H. P. Rickman, “Philosophical Anthropology and the Problem of Meaning.” *The Philosophical Quarterly*, vol.10, 1960

¹⁴ Blocker, *The meaning of meaninglessness*, p. 37.

¹⁵ Ibid., p. 42.

¹⁶ Ibid., p. 12.

¹⁷ Ibid., p. 42.

¹⁸ Ibid., pp. 42-43.

¹⁹ Ibid., pp. 17-18.

²⁰ Ibid., p. 102.

²¹ Ibid., pp. 14-16. ブロッカーが参照しているのは、Ilham Dilman, “Life and Meaning.” *Philosophy*, vol.40, 1965.

²² Ibid., pp. 18-21.

²³ 以下、Ibid., pp. 26-28. ブロッカーが参照しているサルトルの文献は、Jean Paul Sartre, *Nausea* (Lloyd Alexander, trans.), Norfolk, Conn.: New Directions Books, 1959, p. 31, p. 169. 本稿では、サルトル著（白井浩司訳）、『嘔吐』（サルトル全集第六巻）人文書院, 1960, p. 27, p. 145.を参照した。

²⁴ Ibid., pp. 102-113.

²⁵ Ibid., p. 73.

²⁶ Ibid., p. 109.

²⁷ Ibid., p. 110.

²⁸ Ibid., p. 115.

²⁹ Ibid., p. 126.

³⁰ Ibid., p. 31 以下を参照。「吐き気の経験は、事物が我々によって負わされた意味を超越しているという経験であり、この超越的な事物が何であるかの経験ではない。というのは、この事物が何でありうるかというのは我々にとっての意味 [の問題] であるに過ぎず、それは

この生（ナマ）の事物が持つことのない〔人間の投企による〕別の意味であるということが〔それがナマであるという〕仮定により示されるからである」。

³¹ Ibid., p. 122.

³² Ibid., p. 121.

³³ Ibid., p. 122.

³⁴ Ibid., pp. 121-127.

³⁵ 以下、Ibid., pp. 135-136. ブロッカーが参照しているのは、Allen Watts, *The Way of Zen*, New York: Mentor Books, 1959, p. 127.

³⁶ Ibid., pp. 133-134.

³⁷ 以下、Ibid., pp. 128-131. ブロッカーによる黄檗への参照の典拠は、Huang-Po, *The Teaching of Huang Po* (John Blofeld, trans.), New York: Grove Press, 1959, p. 41, p. 88.

³⁸ 以下、Ibid., pp. 132-133. ブロッカーによる龍樹への参照の典拠は、Heinrich Zimmer, *Philosophies of India*, New York: Meridian Books, 1957.

³⁹ 井筒「対話と非対話」『意識と本質』 pp. 393-395.

⁴⁰ Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, pp. 12-14.

⁴¹ Izutsu, *Language and Magic*, p. 75, p. 154. ポルツィヒ著（金子亨他訳）『ことばの不思議』白水社, 1973, p. 173.

⁴² 井筒『意識と本質』, pp. 226-229.

⁴³ Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, p. 116, p. 176.

⁴⁴ 井筒自身は後期著作では『言語と呪術』について明示的に言及しておらず、僅かに「〔意味の深みを理論的に扱うための〕名案があるわけではなかった」（井筒俊彦『意味の深みへ』岩波書店, 2019, p. 324.）と述べるに留めているため、前期と後期とを安易に関連づけることは差し控えられるべきことかもしれないが、両者を相互に参照しつつ井筒の論述を考察することは、井筒思想の理解のために有意義であるだろう。

⁴⁵ 井筒『意識と本質』 pp. 148-152.

⁴⁶ 井筒俊彦『意識の形而上学』中央公論新社, 2001, p. 117 及び井筒俊彦『意識と本質』岩波書店, 1991, p. 126.

⁴⁷ 『井筒俊彦著作集』第一巻「神秘哲学」, p. 473.

⁴⁸ Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, p. 65.

⁴⁹ 井筒俊彦『意味の深みへ』岩波書店, 2019, pp. 324-331.

-
- ⁵⁰ 同書, p. 331.
- ⁵¹ 同書, p. 323.
- ⁵² 井筒『意識と本質』 p. 185.
- ⁵³ 同書, p. 14.
- ⁵⁴ 同書, p. 14.
- ⁵⁵ 同書, pp. 180-188.
- ⁵⁶ 同書, pp. 142-148.
- ⁵⁷ 同書, p. 146.
- ⁵⁸ Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, p. 13.
- ⁵⁹ 井筒『意識と本質』 p. 146.
- ⁶⁰ 同書, pp. 146-147.
- ⁶¹ 同書, p. 145.
- ⁶² 同書, p. 146.
- ⁶³ Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, pp. 74-77.
- ⁶⁴ 井筒『意識と本質』 p. 140.
- ⁶⁵ 以下、井筒『意識と本質』 pp. 173-179 及び Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, pp. 137-142 を参照しつつ整理する。「山水経」については道元著, 水野弥穂子校注『正法眼蔵(二)』岩波書店, 1990, pp. 184-204 を参照した。
- ⁶⁶ 井筒『意識と本質』 p. 174.
- ⁶⁷ 同書, p. 175.
- ⁶⁸ 同書, p. 175.
- ⁶⁹ Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, p. 138.
- ⁷⁰ 井筒『意識と本質』 p. 175.
- ⁷¹ 同書, pp. 175-176.
- ⁷² 同書, p. 175.
- ⁷³ Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, pp. 138-139.
- ⁷⁴ 井筒『意識と本質』 p. 175.
- ⁷⁵ 同書, p. 179.

-
- ⁷⁶ 同書, p. 178.
- ⁷⁷ Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, p. 141.
- ⁷⁸ Ibid., pp. 100-101.
- ⁷⁹ Ibid., p. 101.
- ⁸⁰ 井筒『意識と本質』 p. 137.
- ⁸¹ 同書, p. 137.
- ⁸² 同書, p. 159.
- ⁸³ 以下、Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, pp. 115-116.
- ⁸⁴ 以下、Ibid., pp. 113-115.
- ⁸⁵ 以下、井筒『意識と本質』 p. 133.
- ⁸⁶ 以下、井筒『意識と本質』 pp. 133-135 及び Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, pp. 108-109 を参照。
- ⁸⁷ Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, p. 108.
- ⁸⁸ 井筒『意識と本質』 p. 134.
- ⁸⁹ 以下、Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, p. 109.