

井筒俊彦の意識哲学における言葉と芸術

廖 欽 彬

一、はじめに

九鬼周造（一八八八—一九四一）の『いきの構造』（一九三〇）は、一民族の言葉にはその民族の実存的状況が含まれているとし、ある文化圏の言葉は、ほかの文化圏の人々によって知られるはずはないと主張し、「いき」という言葉の日本の実存の特徴を披露している。そうした日本主義的な言葉の主張は、的確に当時の日本人の特質を表し、西洋人の注目を引き付けるものがあるだろうと思われる。これは明らかに当時の日本人の西洋人に対して抱いた、ある種の劣等感から生まれてきた感情が、彼にそのような実存的な異文化論ないし言語論を生み出させたものである。別の角度から考えれば、それは従来のヨーロッパ中心主義が帯びる「普遍性」を相対化して、西洋も東洋もあくまで相対的な特殊存在にすぎないことを主張する思索の結果でもある。

このような東洋と西洋との間に生まれた言葉、意思疎通、あるいは翻訳に関する間隙は、確かに各文化のいきいきとした独自性を保持してくれるが、しかし時代の状況や歴史的事情などによって、そうした言語観や価値観は変遷してきた。戦前の思想状況とは違って、戦後、共産主義や社会主義と自由民主主義の陣営のイデオロギー戦は、冷戦構造という敵対的な国際情勢を作ってしまった、いわゆる脱構築というポストボダンの価値観や人生観は、世間の人々の

固定観念を覆し、破壊すべき建物（たとえば哲学や思想）を想定してそれを潰し、もはや人々を規制するものはどこにも存在しないというような解放感を与えたりもした。そうしたポストモダンの考え方は、現在に至っても依然として強力な姿勢で、人々の心を揺さぶっているように思われる。

本論で取り上げる井筒俊彦（一九一四—一九九三）は、まさに戦後の実存主義とその後に現れたポストモダンの思想潮流に乗って、独自の東洋哲学を構築しようとした哲学者である。その主著『意識と本質』（岩波書店、一九八三年）は、井筒自身の実存的状況（冷戦情勢に取り囲まれる自覚の状況）から出発し、中国、インド、イスラーム、日本を含む東洋哲学や思想の共通点を自分なりに紡ぎだし、西洋の理性主義（本質主義）が牛耳る思想界の主流に挑戦した思索の試みである。そこで作り出されたのは、彼独自の意識哲学の体系である。以下では、まずその意識哲学の形成過程を追跡し、次にそこから生み出された意識と言葉や芸術との連関を模索し、井筒独自の言語論と芸術論を明らかにしつつ、その限界を考えてみたい。

二、井筒の意識哲学の体系

『意識と本質』の論述は、まさに意識と本質という二つのキー概念をめぐる展開されている。ここでは、読者の便宜のために、彼が構想したこの二つの概念の構造を簡潔に示すことにする。彼は、自らのコンテキストの中で意識を説明する前に、まず意識は常に「…の意識」であるとされることを説明した。つまり、われわれ現代人のいう意識とは、常にあるものへの意識作用のことである。現象学では、それをノエシス（noesis）という。この「…の意識」は、井筒のコンテキストでは、表層意識とされ、その表層意識によって捉えられる存在（本質）は虚偽であり、幻想であ

り、妄想であるとされた。その表層意識に対して、井筒は、洋の東西の哲学や思想の資源を活用して、深層意識を取り上げ、それによってもたらされる存在（本質）こそ真相であり、本物であり、実在であるとした。そして、表層意識と深層意識を次のような図式で示した（『意識と本質』、二二四頁を参照）。

表層意識	A				
		M	B	C	○
	深層意識				

上の構造が示すように、井筒は意識を表層意識と深層意識に分けて、前者をA、後者をM、B、C、○と記している。四つの深層意識はそれぞれ、想像的な領域（イマジジュの領域）、言語アラヤ識（ユングの文化や集団的無意識、想像物の元型）、無意識、意識のゼロ・ポイントである。

井筒は、M層におけるあらゆる心理現象（深層意識の想像物）はB層から来ていると考える。その次のC層は無意識であるにもかかわらず、B層とは完全に断絶したわけではなく、B層に近づくにつれて、次第に意識化の動きを見せるのである。これによって、深層意識の世界に現れる心理現象のプロセスがC↓B↓Mであることは、明白である。井筒のこのような意識の分け方には、深層意識による存在（本質）こそ紛れのない真相だというメッセージが込められている。つまり、M層に現れるもの（↑）は、通常のわれわれの価値観から見れば単なる幻想や想像、虚偽に満ちたものであるにもかかわらず、井筒はそれを逆転させて、それこそ本物だと主張するに至っている。

以上が、井筒のコンテキストでの意識の構造である。それに対して、「本質」の実在を認めるか認めないか、また「本質」の実在を認める場合でも、意識のどの次元で認めるのか（意識の表層か深層か）、という観点から、時代や土地、

文化を異にして生まれ、複雑に錯綜しつつ現代に至る東洋と西洋哲学や思想の諸伝統は、以下のように明快に整理され構造化されている。

◆「本質」否定の立場

大乘仏教・禅思想

老荘思想

◆「本質」肯定の立場

I 普遍的「本質」(mahiyah)を肯定

「本質」を深層意識の次元で把握

マラルメの必然論

宋学の格物窮理

「本質」を深層意識の次元で「元型」(象徴)として把握

イスラーム哲学者イブン・アラビの「有無中道の実在」

イスラームの神秘家スフラワルデীর「光の天使」

易の六十四卦

密教の曼荼羅(道元)

ユダヤ教神秘主義カッパラーの「セフィロート」

「本質」を表層意識で理論的に把握

プラトンのアイデア論

孔子の正名論

古代インドのニヤーヤ・ヴァイシーシカ（勝論派）の名実論

II 個体的「本質」(huwiyah) のみを肯定

直感的把握

本居宣長の「もののあわれ」

深層意識的把握

リルケ

III 普遍的「本質」と個体的「本質」の両者を肯定

松尾芭蕉

以上が、井筒の「本質」概念に対する分析の構造である。『意識と本質』は、東洋思想が、表層意識の作用（理性的思考）とそれによる存在（本質）の把握を主とする西洋近代思想と異なり、西洋近代の知で深層意識の作用（想像・創造力）とそれによる存在（本質）の把握を核心とする東洋思想を分析、理解することがいかに乱暴か、ということを教えている。この著作は、井筒の西洋近代の知に対する疑問と挑戦の立場を鮮明にしていると同時に、彼が積極的に、禅思想⁽²⁾とイスラーム哲学の資源を活用して、意識と本質という二つの概念を再解釈する意欲を示している。

三、いかなる「本質」か

『意識と本質』を通読すれば、井筒は深層意識での存在（本質）を肯定する立場に立っていることがわかる。ここで本質といっても、いったいいかなる本質か、という問題が出てくる。これに關しては、井筒が述べたとおり、彼が最初に意識したのは、西洋中世哲学、つまりスコラ哲学の術語 *quidditas* (= *essentia*) とイスラーム・スコラ哲学の術語 *maḥyan* である。字義的には、両者はいずれも、「それは何であるか、ということ」を意味し、アリストテレスの「本質」概念に遡ることができるとされる（『意識と本質』、六一—六三頁を参照）。しかし、上述した二つの本質は、井筒においては、異次元のものである。彼は西洋スコラ哲学の「本質」概念を継承する意欲が全くなく、むしろイスラーム・スコラ哲学の「本質」概念によつて、それを批判的に論述した。

元来、西洋では、「本質」とは、ものの存在を存在たらしめるもの、つまり、ある存在を必然的にその存在として規定する内実のことを指している。「本質」の探究は、必然的にものの存在する根拠の探究につながるのである。だが、「本質」概念がすべての存在を規定し、絶対に揺るがせないものになったとき、すべての存在は必然の世界に組み込まれ、一切の偶然性（偶有性）を持たなくなる。そうすると、すべての理解不可能な事象や存在などは、幻想や妄想、虚構として片付けてしまわれるのである。井筒は、このような「本質」論の考え方が蔓延しないように、積極的に、イスラーム神秘主義（スーフィズム）の思想を援用し、その深層意識の作用による「本質」論を主張した。

以下では、井筒のイブン・アラビー（一一六五—一二四〇）の「存在一性論 (*wahda al-wujūd*)」と「有無中道の実在 (*ayn ṭabīʿiyyah*)」の解釈を取り上げ、それを、上掲した彼の意識の構造に照らし合わせながら、彼のいわゆる「本質」概念を究明してみたい。

井筒によれば、イスラーム的文化のコンテクストにおいては、意識と本質を語る場合、『コーラン』という絶対的一神、万物を無から創り出した創造主、天地の主宰者から離れることはできない。そのような神がイスラーム的意識の奥底に位置し、すべてがそのような意識で眺められる（『意識と本質』、一〇四—一〇五頁を参照）。もちろん、イブン・アラビーの「存在一性論」と「有無中道の実在」という二つの存在論に関する重要な概念も、そこから逸脱することはあり得ないのである。

井筒の解釈では、イブン・アラビーの存在一性論は、「存在」を絶対の真実と見なし、「本質」を無の立場とした。たとえば、目の前にある花を花として見るのは、ただの妄念の作用にすぎない。実際、花を花として見るべきではない。それを「存在」の特殊な限定の顕現形態と見なすべきである（初出は『イスラーム哲学の原像』、この著作は『井筒俊彦著作集』第六巻に収録されている。ここでの著作集の引用は、I巻数・頁数で示す。I六・二七を参照）。

むろん、ここでいう「本質」はわれわれ一般人の表層意識における概念や思惟である。イブン・アラビーにとつて、そのような表層意識での産物はただの虚構にすぎない。「存在」が花としてわれわれの前に現出するということは、本来、絶対的無限定者や絶対的無分節者、言い換えれば「存在」に対して分節、限定を行うことである。ここでの分節、限定とは、「境界」(ḥadd, 複數: ḥudūd) のことであり、「境界」とは、イスラーム哲学でいう「定義」の意味である。定義とは、言語により事物の「本質」を示すことであるため、境界とは定義であり、本質でもあることになる（I六・二八を参照）。

イブン・アラビーの考えでは、世界（あらゆる存在界）は唯一無二の真実在であり、絶対無分節の「存在」がさまざまな「境界」で分節するという形で、われわれの意識の表層に現れるのである。井筒の指摘したように、イブン・アラビーの哲学では、アッラーというのは絶対者の究極的な境地ではなく、それよりさらに一段と高い、あるいはさ

らに一段と奥深い、神以前あるいは神とも称し難い状態である。(I・五・四三四を参照)。絶対者自身は、無分節のものであり、究極的一であり、名前を持たないものである。それは、ただ仮に「絶対一者」という言葉で称されているにすぎない(I・五・四三四を参照)。イブン・アラビーのこうした「一者から多者への発展」の存在論は、形而上的な絶対一者から発展し、分節してきた存在論であり、また「無から有への」、つまり神の自己顕現の存在論である。

井筒の考察によれば、そうした過程では、イブン・アラビーは「有無中道の実在」(a'yān thābitah)を考案し、それによって絶対の一者と相対の多者、無と有、神と万物、実在と現象、本質と妄念を繋ごうとした。そして、イブン・アラビーは存在論という仕方では、このような存在の元型、あるいは神的意識の内在分節を'a'yān thābitah'、つまり、「有無中道の実在」と称した(II・436を参照)。Thābitahは、イスラーム神学の術語では、有と無の中間状態を指し、有でもなければ、無でもなく、中間である。a'yānはリアリティ、あるいは実在の複数形である。a'yān thābitahは、つまり有と無の中間状態である。こうすると、「有無中道の実在」は「存在一性論」における重要な概念であること、そして二つの中間的な役割を担っていることがわかる。

イブン・アラビーの存在論(形而上学)では、「有無中道の実在」は「絶対的無限定者、絶対無分節者、絶対一者、絶対的実在」↓「有と無の中間状態」↓「一般人の表層意識における現象、あらゆる存在界の存在(有)」という過程での媒介役を担う。彼の信仰の世界では、それはつまり「絶対不可知の神、隠れた神」↓「神的意識の内部分節、顕現の神」↓「一般人の表層意識における現象、具体的経験界の事物と現象」という過程での媒介役である。

井筒の考えでは、「有無中道の実在」は一種の柔軟な、固定していないモデル(範型、元型)であり、それは絶えずに流動し、事物の根源的な想像物(イマージュ、image)を生み出すのである。それは、また経験的世界の事物がそれにかたどって現成する、存在の基本的なパターンの意である(『意識と本質』、二七四頁を参照)。ここで、前節

で掲げた意識の構造を思い起こせば、「有無中道の実在」はまさに深層意識の「 $O \downarrow C \downarrow B \downarrow M$ 」という過程での「CとB（無と有の間）」である。その産物である想像物の活動する領域は、M層にほかならない。そして、「絶対的無限定者、絶対無分節者、絶対一者、絶対的実在」、あるいは「絶対不可知の神、隠れた神」は、ゼロ・ポイントに属すると考えられる。

このように見えてくると、井筒のいう「本質」とは、決してギリシャ哲学や西洋のスコラ哲学という「本質」のこと（理性活動が把握した存在の存在性、本性）ではなく、それは、人間の深層意識において現れる神の自己顕現の事象（神の自意識の内部分節）にほかならない。

五、スーフィズムの「本質」論

ここでは、禅宗が提示した「本質」否定論を一々検証する余地がないが、以下の引用を通じて、井筒の捉えた禅宗の「本質」否定論を見てみよう。

こうして禅は、すべての存在者から「本質」を消去し、そうすることによってすべての意識対象を無化し、全存在世界をカオス化してしまう。しかし、そこまで禅はとどまりはしない。世界のカオス化は禅の存在体験の前半であるにすぎない。一たんカオス化しきった世界に、禅はまた再び秩序を戻す、但し、今度は前とは違った、まったく新しい形で。さまざまな事物がもう一度返ってくる。無化された花がまた花として蘇る。だが、また花としてといつても、花の「本質」を取り戻して、という意味ではない。あくまで無「本質」的に、である。（『意識と

本質』、一一九頁)

ここから、井筒が自らの意識哲学ないし「本質」論を構築するにあたって、禅宗の「本質」否定論を援用した理由がわかる。おそらく、井筒は禅宗の経験的世界にある存在(自性)に対して否定的な態度を取るスタンスに共鳴を覚えたのだろう。彼のイスラーム哲学のコンテキストでは、イブン・アラビーの「存在一性論」が主張するように、われわれの経験的世界に現れるものは、ただ妄念による産物にすぎない。ここは、ちょうど井筒が、自らが描いた深層意識に現れるイマージュ(想像物)は神の自意識の内部分節であるという意図を伝えているところである。つまりM層の想像物は真の実在であり、絶対的無限定者(存在論から見れば)や絶対不可知の神(宗教論から見れば)の分節である。

さて、このような絶対的無限定者の分節(哲学の立場から見れば)と、絶対不可知の神の分節(宗教の立場から見れば)のどちらが、井筒の望んでいる「本質」なのか。おそらく、後者のほうであろう。井筒は、禅宗では座禅するときに生じた瞑想状態による妄想を戒めていることを説明してから、シャマニズムと密教の精神的伝統を引き合いに出している。

シャマニズムや密教のような精神的伝統と、これはまるで正反対の態度である。これらの伝統では、このような状態にある人の意識に現れるこの種のイマージュに重大な意義を認める。どんなイマージュでもいいというわけでは、無論、ないけれど、とにかく瞑想によつてこういう異常現象が経験されるということ自体、本論というM領域が意識深層で開けつつあることの証拠であるからだ。(『意識と本質』、二一九頁)

この一節からわかるように、井筒の取っている立場は、深層意識での存在（本質）を肯定する立場である。ここで異常現象という表現を使ったのも、表層意識のほうからの見方だと考えられる。しかし、井筒はあえてこの「異常」にあるべき価値を見出そうとした。

以上のように、冷戦体制を打開し、実存と脱構築の立場から、西洋哲学の理性主義や本質主義に抵抗するため、東洋哲学の根底にある深層意識の哲学体系を打ち立てた哲学のスタンスは、深層意識での本質肯定論に特徴づけられる。それは、戦前の京都学派の絶対無の哲学、つまり徹底した本質否定論の哲学とは、根本的に異なっていると言わざるを得ない。

六、意識、言語、存在

井筒哲学の研究者・若松英輔は『井筒俊彦―叡知の哲学』（慶応義塾大学出版会、二〇一一年）で、特に井筒の言語哲学における貢献を強調し、言語哲学こそ井筒哲学の根幹であるかのような印象を与えている。もちろん、言葉と意識の問題は、終始井筒哲学の根幹をなしているということについては、筆者は賛同する。しかし、井筒の禅や老荘思想と唯識思想を根底にした言語論を彼の哲学の特色としたのは、早急だと思う⁽³⁾。

上で検証したように、井筒はイブン・アラビーの「存在一性論」と「有無中道の実在」を援用して、「○↓C↓B↓M」という深層意識の本質肯定論で「A」という表層意識の本質肯定論を否定する意識哲学の体系を構築してきた。イブン・アラビーの哲学では、この○（名前のない何とも名づけようのないもの）は神・アッラー「C」以前の状態、つ

まり絶対的無限定者であり、禅思想では、無ないし空であり、老荘思想では、絶対の無名である。唯識思想では、第八識のアラヤ識「C」以前の状態であり、言葉以前の無一物の状態である。井筒のいう無言語から言語へと移り、未だ固定できない曖昧な状態を表す「言語アラヤ識」や「意味アラヤ識」は深層意識の「B」に当たる(4)。

井筒が求めようとした理想的な言語が、表層意識(理性主義や本質主義)によつて構成されたものではないこと、そして深層意識の体系に基づいた流動的な、意味可能な言語(九鬼流に言えば、偶然性の言語)であることは、彼の言語論に顕著に表れている。井筒の「存在はコトバである」(『意味の深みへ』)というように、絶対無と有を往来するというような流動的存在こそ、無分節(識別なし、区別なし)と分節(識別、区別)との間、または無言語と言語との間を行き来する曖昧模倣で不確定的なものである。ここには、存在論、宗教論、認識論、言語論が混ざっている井筒哲学の混合体が見られるのである。

ここで、絶対無と相対有、宗教と哲学、信仰と理性との京都学派的な媒介運動を考慮に入れるならば、井筒の意識哲学の体系から、一種の神秘性を感じざるを得ない(5)。というのも、ゼロ・ポイント「〇」は、いかなる条件のもとで、「C↓B→M」、つまり自己分節(自己発展、自己顕現)していくのか、人間とその絶対無の自己分節とはいかなる関係にあるのかという問題は、井筒の構想した意識哲学の体系には見出し難いからだ。深層意識から生まれた存在、認識、言語に、構造化(固定化)を拒ませるように設定した井筒は、心底から徹底したポストモダンの精神を漂わせているように思われる。

井筒においては、絶対無からの顕現、たとえば絶対無から存在現象、宗教現象、認識(知識)体系、言語、記号、芸術の表現などといった形のあるものへの分節は、何かに固定され得ない流動的な分節であるため、通常でいう分節(定義、意味付け)ではない。したがって、そのいわゆる言語論と芸術論もまた同じ立場にある。それは、非言語的

な性質を帯びる言語を扱う言語論であり、また表現なき表現（西田の言葉でいうと形なき形）を展開する芸術論である、われわれは理解しなければならない。禅思想の「不立文字」から案出した言語論や、唯識思想から見出した潜在的な「種子」（言葉や概念）を踏まえた言語論、つまり固定した意味を拒絶する言語論は、井筒の意識哲学の体系を通じて、一種の内部言語論、深層意識の言語論となつてしまったのである（一九六七、七〇頁を参照）。

井筒のいう言葉は、むしろ言葉自身が持つている呪縛から逃れることはできるものの、公共性のある言葉としては決して成立し難い⁽⁶⁾。彼は人間の自由を拘束する公共性（規則性、必然性）を無くす代わりに、人間の深層意識の働き（神秘性）を、別の意味での「公共性」にしたのである⁽⁷⁾。このような、外の世界を内の世界にした井筒の思想は、果たして、それにはいかなる倫理的な生産性があるのかということとは別として、少なくとも彼の時代状況から見れば、理解不可能なものではないだろう。

「存在はコトバである」とは、いかなることか。それは、存在も言語も芸術もなんらかの記号（分節）であり、何かの記号であるが、決して固定して絶対に動かない記号なのではなく、むしろ、これでもない、あれでもないという不確定な記号であることを意味するのである。このような記号は刹那的なものでしかなく、何かのきつかけで、また予想外の記号に変わったりするものである。潜在的な姿から顕在的な姿へと変転し、後者に固定することなく、常に前者と後者の間を自由に遊動する。これは、存在論においても、言語論においても、井筒の一貫した主張である⁽⁸⁾。

七、流動性の美意識

井筒の芸術論について論じる前に、先行して岡倉天心（一八六三—一九一三）、鈴木大拙（一八七〇—一九六六）、

久松真一（一八八九—一九八〇）の禅的な美意識を概括的に述べてみたい。周知のように、岡倉天心の『茶の本』（*The Book of Tea*）は日本人が英語で茶道を紹介した初めての著作である。西洋と東洋の美意識の違いに触れた本書は、東洋の美意識の独自性を、空を追求し空有で世界を表すという禅的世界観に見出し、茶道を取り上げている。鈴木大拙の『禅と日本文化』（*Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture*）と久松真一の『茶の精神』（のちに『茶道の哲学』として出版される）が、それに続いて執筆される。いずれも、西洋の美意識との対比において、禅的世界観を表す日本の美意識（わび、さび、枯淡、瘦せ、骨など）を披露している。

三者はともに、千利休（一五二二—一五九二）と江戸期の茶道を通じて、日本の美意識を禅的世界観に見出し、日本文化が含みもつ禅の精神（空無）を、西洋文化に潜んでいる実体や本体の精神（実有、永遠恒常者）に対照させ、両者の相違を主張している。存在論的に言えば、西洋と東洋の違いは絶対有と絶対無という概念にあるのである。

むろん、鈴木と久松の禅芸術は茶道に限られない。たとえば、久松は禅に由来する文化群とその共通性を次のように述べている。「この文化群は種類から申しますと、宗教・哲学・倫理・作法・諸芸・文学・書画・建築・造庭・工芸等極めて広範囲にわたっており……その共通の性格とは、私がそれらの文化から帰納したところによりますと、大体七つになるのであります。七つとは、第一には不均斉、第二には簡素、第三には枯高、第四には自然、第五には幽玄、第六には脱俗、第七は静寂であります。」（『久松真一著作集』、第五巻、理想社、一九七〇年、三二頁）。「無相なる自己が有相なる事物に自己表現するところに、禅の文化が創造される」（前掲書、三三頁）という久松の主張は、上の七つの特徴の根底となっており、そうした意味で、井筒の芸術論に通ずるところがある。

井筒の芸術論は、上述した思想家の禅的美意識を背景に持ちつつも、白黒で世界を表す中国と日本の水墨画の分析を通じて、「色彩の排除を目指す」という日本独自の美意識を主張するに至っている（『東アジアの芸術と哲学におけ

る色彩の排除」、『禪仏教の哲学に向けて』、二六一—三〇三頁を参照）。その芸術論の根底には、彼自身の「無と有の間を往来する」という哲学的信念が含まれているのはいうまでもない。

そもそも、井筒の芸術に対する考え方は、彼自身の言語論にも基づいている。芸術の表現、つまり別の言い方をすると、何かの記述、描写、表現自体は、絶対無から相対有への分節なのである。芸術もまた言語と同じ何かを表すものであり、絶対的な無分節の境地から分化されてきたものである。井筒の目指す最高の芸術もこのような形でなければならない。禅的観点からすれば、有から無へ、そしてまた無から有へというプロセスを経て、ようやく真の芸術と言えるようになるのだ。

井筒はこのプロセス（有↓無↓有）を表すのに、日本の平安時代の宮廷文化を取り上げ、その色彩の豊かな世界的特徴を説明しつつ、その後に到来する鎌倉時代、室町時代の武士文化が帯びた白黒の世界の特質をそれに対置し、色彩と白黒の対比を強調した。それは、色から無色へ、そして無色から色へ（色↓無色↓色）というプロセスである。この色↓無色と無色↓色という二つの過程には、明らかに色の排除が強調され、最終的には、色を表現するには、何も画かれていない白紙でなければならないとされる。しかし、井筒に従えば、白紙は無色↓色という過程を表しにくいため、白紙の上に何かぼんやりとしたものを書かなければならなくなるのである。その典型的な例として、十三世紀の中国画家・牧溪の「松に叭々鳥図」、「煙寺晚鐘図」、「六柿図」が取り上げられる。

これらを、イタリアのパドヴァ市にある「Battistero Duomo」（洗礼堂）の壁画例と比べれば、すぐに理解できるはずだ。その建物に入るとすぐ、壁に満遍なく画かれた絵画が目にとまる。カトリック教の世界観を見事に表現した、フレスコ画である。しかし、これは井筒流に言えば、まだ言葉や表現の世界であり、白紙の空白部分を残さずに塗るつくす執着の世界である。もし、禅的表現で壁画を制作するならば、おそらく何も画かれていない空白の壁に何か象

微的なもの（たとえば、何か十字架らしいもの）を書いて、カトリック教の世界を表現することになる。しかも、その色もあらゆる色彩を抑える白黒で表現されることになる。もし、イタリアにも同じような芸術の表現があるとするれば、それは、いかなる思想体系に基づくのか。この問いは、別の機会に考察してみたい。

以上のような有↓無↓有という過程で、井筒がもつとも重要視したのは、後者の有、いわゆる空有である。つまり、空を象徴的に表す何かである。井筒は桃山時代の狩野派出身の長谷川等伯（一五三九〜一六一〇）という画家を取り上げ、空有を表現する代表者の一人とした。彼の豪奢な桃山様式で画いた絵の背後に白黒絵画の表現のために積み重ねた訓練が潜んでいること、あるいは色彩豊かな絵画と白黒の絵画を同時に画く力のある画家であること等が、その理由である。このように一見矛盾していると見える立場は、井筒にとつては、まさに無と有との間を往来する芸術表現にほかならない。

豪奢な絵画の背後には、必ず白黒が含まれる。ときには、白黒の絵を画くには、白黒にとらわれず、白でもない黒でもない何かで絵を制作する。これが井筒の芸術論の根幹である。このような芸術論の背後に、われわれが見なければならぬのは、彼の意識の哲学や言語論によつて作られた東洋哲学というものである。絶対無と有との間を往来するような流動的表現とは、無分節（識別なし、区別なし）と分節（識別、区別）との間、または無言語と言語との間、潜在と顕在との間を行き来する曖昧模糊で明確に定義できないものである。このような流動性や可能性、ないし偶然性の芸術こそ、井筒の求めようとしたものである。

井筒は、色彩と白黒の絵画に着目したが、基本的には、上述した岡倉、鈴木、久松の立場とさほど異なっているわけではない。つまり、現にあるもの（形）にとらわれないように、空無の境地に至りそこから世界を表すという、有↓無↓有の過程は、彼らに共通の認識である。ただ、彼らの決定的な違いは、上述の通り、大乘仏教あるいは禅や真

宗に依拠するか、またはイスラームの神秘哲学（ないし遠くはソクラテス以前の神秘哲学）に依拠するかである。井筒の場合、芸術はおそらく絶対者・超越者・神（宇宙）の自己表現、自己顕現であり、しかも、それは絶対者の人間の深層意識に働いて出された「全一」の内部芸術のことにほかならないのである。

八、結論

そもそも、井筒哲学のコンテキストにおいて、絶対無から有への顕現には、イスラームの神秘哲学（ないし遠くはソクラテス以前の神秘哲学、イオニアの哲学）が働いている。すでに論究したように、絶対不可知の神（隠れた神）が顕現の神として現れ、人間の深層意識で自らの姿を現すという神の自己顕示は、正に井筒の言語論と芸術論に当てはまる。つまり、人間の使う言葉やイメージを表す絵画は、人間内部における神の自己表現、自己顕現であり、人間自身が作ったものではないのである。

もちろん、われわれが日常生活において使う言葉も、井筒が提案した通りに認識すべきだというわけではないが、少なくとも井筒の言語論は、彼が自らの実存的状况、ないし時代状況において、当時の膠着した冷戦体制、あるいは西洋と東洋との隔たりや対立を解消するために考案したものであると言える。井筒のそうしたポストモダン的な構想は、早くから『神秘主義』（二九四九）を通じてその姿を現している。

井筒自身が告白しているように、自らの哲学はあくまで信仰なので、信する者にしか理解できないものである（一六・四二二頁を参照）。当然のことだが、信じない者には、いくらでも批判できるのである。ここであえて批判的に言うならば、その思想の神秘的な傾向は、固定化を拒絶するため、さまざまな可能性を提供してくれるものの、存在に

せよ、言葉にせよ、芸術表現にせよ、すべて可能性に止まるといふ曖昧な姿勢を示す。しかしそれは、むしろ一種の危険性を感じさせるのである。なぜなら、何かをするとき、それがよいと思い、すぐ実行しようとする、たちまちに違った方向、甚だしきは無方向に走つてしまいがちだからである。つまり、規則性や必然性、あるいは目的性を帯びない行動に出るといふことだが、それによつて、逆に当たり前のことになつてしまふのである。このことは、禅の考案に現れる禅僧の行動に見出すことができる。

ここで井筒流に言え換えてみる。行動も記号の一つとして考えた場合、分節のため、自然に無分節（行動しない状態）になるはずである。結局、行動自体は流動的で曖昧模糊としたものになつてしまい、その都度の状況にあわせて、あるいは何かのきつかけで、ある形に出るしかないのである。しかも、神の自己顕現として人間の行動を解釈すれば、通常の意味での責任などといった人間世界における公共性の問題に直面せざるを得なくなるであらう。これは、おそらく井筒の哲学から脱構築の考え方を学ぶと同時に、慎重に検討しなければならない問題なのである。

注

(1) 意識のM層について、井筒はいう。「意識のM領域こそ『元型』的イマジユの本当の住処。まことに奇怪な（と常識には見える）ものどもの住む世界。天使、天女、餓鬼、悪霊、怪物、怪獣どもがこのイマジユ空間を充たす。それらの大部分は表層意識には現れてこないし、また原則的には現れて

こないことになつてゐる。たまたま現れれば、幻想になつてしまふだけ。」（『意識と本質』、二一八頁）。

(2) 井筒が解釈した禅宗の「本質」否定論については、拙稿「井筒俊彦の意識哲学―『意識と本質』を中心に」（『世界哲学』、二〇一六年第四期、中国社会科学院哲学所、九九―一〇〇頁）を参照されたい。筆者はここでは、井筒の禅宗の「本質」否定論に関する解釈を通じて、表層意識によつて捉えら

れた存在（本質）の虚妄性を指摘した。

（3）『禅仏教の哲学に向けて』（ぶねうま舎、二〇一四年）の「禅における言語的意味の問題」、「対話と非対話—禅問答についての一考察—」や「意味の深みへ」（『井筒俊彦著作集』第九巻に所収）などを参照されたい。

（4）「文化と言語アラヤ識—異文化間対話の可能性をめぐる—」、『井筒俊彦著作集』第九巻、五五—七二頁を参照。

（5）ここでいう神秘性は、彼の『神秘主義』（一九四九年、『井筒俊彦著作集』第一巻）でいう「自然神秘主義」（*Naturnystik*）、つまりディオニュソス信仰における全一（神と信者は一になる、宇宙と自己は一になる）概念と異なっているが、全く無関係でもない。「自然神秘主義的体験とは、有限相対な存在者としての人間の体験ではなく、無限絶対な存在者としての『自然』の体験を意味する」（I・II・III）。つまり、世界（自然）の展開や発展は絶対者の自己顕現によるものであり、相対者と絶対者との徹底した二元対立によって構成されるものではない。そのような意味において、イブ・アラビーの存在論、つまり神と人との全一状態による存在論とも近いところがある。しかし、神以前の状態である〇（ゼロ・ポイント）はいかにして神に移行するのかは、不明

であると言わざるを得ない。

（6）末木文美士は「禅から井筒哲学を考える」（安藤礼二、若松英輔編『井筒俊彦—言語の根源と哲学の発生—』、河出書房、二〇一四年、一四七—一四九頁）において、井筒の言語論を批判的に見て、その本質のない、流動的内的な「特別な言説」が問題視されなければならないと指摘している。

（7）言語の倫理性や公共性に関する考察は、井筒自身の「意味の構造—コラーンにおける宗教道德概念の分析—」（一九七二『*The Structure of the Ethical Terms in the Koran*, Tokyo, 1959）で「言語と道德意識との連関を探究することによらなければならない」（坂本勉・松原秀一編『井筒俊彦とイスラーム—回想と書評—』、慶応義塾大学出版会、二〇一二年、三三三—三四二頁を参照）。これに関しては、稿を改めて、論述することにする。

（8）井筒の次のような主張から、彼のコトバの定義がわかる。「コトバとしては、要するに、現勢化を待つ意味的エネルギー群としてのみ存在する潜勢態のコトバと考えることができる」（一九六七—六八頁）。

【付記】

本論はバドヴァ大学哲学系が主催するワークショップ「Eastern Philosophy and Thought facing Art（東洋の哲学・思想と芸術）」（二〇一六・九・二）での発表論文と、ライプツィヒ大学東アジア研究所が主催する「日本思想研究ワークショップ…翻訳と日本哲学」（二〇一六・九・六―七）での発表論文を加筆して修正したものである。（広州市科技計画專案）「西学東漸与広州21世紀海上絲綢之路」の段階的な成果であり、中山大学「三大建設」專項の補助金を得た。