

イスラーム哲学と仏教との存在論的連関 —井筒俊彦『意識の形而上学』の思想をもとに—

山崎達也

はじめに

創立者は、ハワイ大学教授マジット・テヘラニアン氏との対談『二十一世紀への選択』（2000年刊）、インドネシア共和国元大統領アブドゥラフマン・ワヒド氏との対談『平和の哲学 寛容の智慧—イスラムと仏教との語らい』（2010年刊）等を通じて、仏教とイスラームとの対話を多様な観点から試みている。筆者はそれらの観点から示唆を受けたが、今回筆者の専門領域から一つの観点を哲学的に掘り下げて考察してみたい。しかしそうはいっても、イスラームと仏教のどちらも専門的に研究したことのない筆者にとって両者の関係を論じることは荷が重すぎる。そこで東洋哲学構築という構想のもとでイスラームと仏教との哲学的連関を意識論的・存在論的に徹底して考究した碩学井筒俊彦（1914-1993）の遺作『意識の形而上学——『大乘起信論』の哲学』（1993年刊、以下『意識の形而上学』と略す）で展開されている思想の一端を自分なりに消化することで本テーマに寄与したいと考えている。したがって、本論のテーマである「イスラームと仏教との存在論的連関」における「仏教」とはおもに『大乘起信論』（以下『起信論』と略す）において展開されている仏教思想を指しており、さらにその思想を解釈する井筒独特の「読み」に筆者の考究が織り込まれている。そして「イスラーム哲学」とはイブン・アラビーの存在一性論を取りあげて、イスラーム哲学独特の《存在》理解について検討する。

予備的考察

イスラームと仏教との対話の機会やそれに関する資料は、両者とキリスト教との対話と比較するとそれほど多くはない。イスラームがその独特の哲学すなわち「ファルサファ」（falsafah）¹⁾を構築しようとした中世は、アリストテレス哲学を中心とするギリシア哲学がシリア経由でバグダッドに流入し、それとともにその基底部ではキリスト教思想とのつながりがあった²⁾。この点からいえば、イスラームとキリスト教との間には、同じ一神教的性格を有しているということからだけでなく、文化的共有領域があった。しかしイスラームと仏教との間にはそういった目立った共有領域はない。

しかしながら、2010年に注目すべき著作が刊行された。『イスラームと仏教との

間の共通地盤』(*Common Ground between Islam and Buddhism*) がそれである。著者シャー・カゼミ (Reza Shah-Kazemi, 1960-) はロンドンにあるイスマール派研究所に所属し、スーフィズム研究を中心としながら、神秘主義を媒介項として比較宗教の研究にも携わっている。この書の全体を通じて流れている通奏低音はイスラームの側からの仏教理解であるが、本書の特徴はその理解を通してイスラーム解釈を深化させていくところにある。本書は、その深化をもって両宗教理解の相乗作用によって拓かれる神秘主義的一性を求めているように思われる。

本書の序論はヨルダンのガージ・ビン・ムハンマド王子 (Prince Ghazi bin Muhammad, 1966-) によって書かれている。彼はヨルダン大学の哲学の教授であり、宗教間対話にも関心を寄せていることで知られている。彼は序論のなかでイスラームと仏教における類似点を7つあげ、次のように提示している。

- ① 絶対的実在 (Absolute Reality) にして人類に対する恩寵と教導の起源である絶対的一者 (Absolute One) でもある究極の真理 (Al-Haqq) に対する信仰
- ② 個々の魂はあの世の正義の原理に対して責任を持っており、この原理が絶対的実在の本性に根差しているという信仰
- ③ すべてのものに対する同情と慈悲を行うという絶対的な道徳的命令の存在を信じること
- ④ 人類は超合理的知識、あの世における救済とこの世における悟りという二つの起源を受容できるという信仰
- ⑤ 人類の聖化されるという可能性を信じ、すべてのものはこの聖性を望むべきであるとする確信
- ⑥ 霊的実践の効力と必要性を信じること
- ⑦ この世界、エゴ、その情欲から離脱すること必要性を信じること³⁾

しかしもちろん、イスラームと仏教との間における決定的な差異も認識されている。それはブッダが創造者としての神を語っていないことである。たしかに仏教においては、一神教に共通な創造主としての神に関する記述はない。しかしここで注目されるべきは、「絶対的実在」あるいは「絶対的一者」という概念である。というのも、後述するように、これらの概念で示されている神は創造神を超えており、もはや「神」とは名づけられないものを示しているからである。ブッダの沈黙がこうした究極的実在に対する否認を意味しないのであれば、上にあげた7つの類似点は、イスラームと仏教との実質的な「共通地盤」になるのではないかと王子は考えている。

したがって、イスラームと仏教との哲学的連関を考察するうえでキー概念となるのは、「究極的実在」(the Ultimate Reality)⁴⁾である。それはまた「絶対的一」とも呼ばれるが、神が「神」として顕現する以前のものを意味し、カゼミはそれを「ニルヴァーナ」(nirvāṇa) と同定し、『起信論』においては「真如」といわれている。

1. 『大乘起信論』の形而上学

1.1. 『起信論』の著者と構成

『起信論』の著者は馬鳴菩薩、訳者は真諦三蔵と記されている。馬鳴はバラモン出身の古代インドの仏教僧で、サンスクリット名はアシュバゴージャ (Āśvaghoṣa, ca. 80-150) と称し、訳者の真諦はサンスクリット名をパラマールタ (Paramārtha, 499-569) と称し、インド出身の仏教僧で中国にわたり、サンスクリット原文の仏教書を漢訳したことで知られている。しかしながら、『起信論』は漢訳しか存在せず、原典と推察されるサンスクリット原文は現存していない。これまでの研究によれば、馬鳴の著作であること自体が疑われており、つまり著者不明という状況であり、オリジナルはもともと漢文であったのではないかと考えられている。しかしだからといって、『起信論』が大乘仏教に関する屈指の論書であることには疑う余地はないし、さらにこの書が華嚴思想や天台教学に与えた影響も計り知れない。

次に『起信論』の構成であるが、大きく3部に区分されている。すなわち、第一序分、第二正宗分そして第三流通分であるが、序分と流通分にはそれぞれ三宝への帰依を捧げる頌と廻向の頌しか記されていないので、『起信論』の本体は第二部の正宗分であり、ここで本書の主題が明らかになる。

正宗分はさらに五段に分かれる。第一に著者の意図 (因縁分)、第二に本書の主題すなわち「大乘とは何か」(立義分)、第三に主題の解説 (解釈分)、第四に信心の修行 (修行信心分)、第五に修行の勧めと効果 (勧修利益分) である。なかでもとりわけ重要なのは第三段の解釈分であり、いわば本書の中核的部分である。ここでは『起信論』の骨格をなす「心^{しん}」について詳細な考察がなされている。そのさい、心の考察は心真如と心生滅という二つの観点 (二門) から、しかもこの二つの観点が相互にもつれ合いながら進められる。このもつれ合いの流れのなかで「悟り」(覺) と「迷い」(不覺)、「空」と「不空」そしてこれら矛盾対立する境位を媒介する「アラヤ識」の機能が明らかになる。

さて、本書の表題『大乘起信論』とは「大乘への信心を起こさせる書」⁵⁾ という意味である。著者によれば、本書執筆の第一の目的は「人びとがあらゆる苦悩から解放され、究極の安楽 (すなわち涅槃) を得られるようにするため」⁶⁾ であり、そのために「如来の教えの根本義を解説して、人びとが正しく理解して過たないようにさせたい」⁷⁾ と著者の念願が本書全体に染みわたっている。このように『起信論』は本質的に人びとに救済を導く宗教書であるが、井筒は本書を仏教哲学の書として読み直し、解体し、そこに内包されている哲学思想を主題的に追求しようとする。以下において、井筒が本書をいかに解釈したのか、その独特の「読み」の一端を垣間見てみよう。

1.2. 真如の双面的構造

井筒はその「読み」によってまず、『起信論』のテキストに2つの顕著な特徴を

見いだす。一つは思想の空間的構造、もう一つは双面的思惟形態である。前者は、非空間的な内的機能である「心」を『起信論』の形而上学的思惟においてはどこまでも空間的、領域的に構想していることである。つまり、われわれの心的作用は本来において時間的に発揮されるものであるが、『起信論』では心的作用の主体である心が有限の空間においてだけでなく、無限の空間的拡がりをもつものとして表象されている。

もう一つの特徴である双面的思惟形態とは、思惟が直線的に進んでいくわけではなく、いたるところで二岐分離的に、しかも分離した道が背反的に展開するということである。したがって、思惟展開を一方的に追っていくと『起信論』の思想は自己矛盾として理解されてしまう。井筒によれば、そこに本書の一種独特の面白さと難しさがある。思惟におけるこのような二岐分離的傾向は、本書で使用されている基本的術語の意味が背反的な双面性を有しているということにみられる。以下において、井筒の解釈に即しながら、『起信論』の中核的タームである「真如」を取りあげ、その双面的意味構造を明らかにしてみたい。

まずは、『起信論』から真如に関するテキストを引用する：

「当に知るべし、一切の法は説くべからず、念ずべからずが故に、名づけて真如と為すのみ。」⁸⁾

本来、「真如」はサンスクリット語の tathatā の漢訳であり、「ありのまま」を意味する。存在するものの「ありのまま」を真実の姿として理解することである。しかし存在者の「ありのまま」をいかに捉えるかということは、仏教の各派によって多少の違いがあるため、真如の解釈は一樣ではない。たとえば、般若経では空性を存在者の真実の姿とみて、如来蔵系思想においては一切に遍満する無差別性を真如と見なしているが、『起信論』においては、衆生心の真実のあり方を真如と解し、それを「心真如」と呼んでいる。

この真如に対して井筒はまず、無限宇宙に充溢する存在エネルギー・存在発現力の無分割・不可分の全一態であるとし、さらに絶対の「無」であり「空」であると解している⁹⁾。しかしその一方で真如以外は何も存在していないことが指摘される。ということは、存在するものすべての本体も真如であって、われわれが日常的に経験する事物・事象は真如の顕現態なのである。つまり真如は双面的構造を有しているわけで、すなわち「無」的・「空」的な絶対的非顕現という側面を有する一方で、「有」的・現象的自己顕現という側面を有している。

では次に真如におけるこうした双面的性格がどのように機能するのか、ということについて次に考えてみたい。真如の空的側面、すなわち真如がわれわれの経験世界にはまったく顕現していないという側面からいえば、経験世界における存在者はすべて虚構ということになる。その一方で真如の有的側面、すなわち経験世界がそのまま真如の自己顕現として把握される側面からいえば、存在者はすべて真如として把握されることになる。真如における双面性はさらに経験世界がこの双面的構造

によって成立していることを明示する。しかも、真如における空のあるいは無的側面と有的側面は相互矛盾的対立関係にある。つまり、経験世界における存在者の本質は空によって全面的に否定されながら、真如の自己顕現として全面的に肯定される。真如はこのような複雑な論理構造をもっている。

真如の双面性におけるこうした相互矛盾的構造は、真如と日常的経験世界との関係性を規定している。経験世界が真如における空によって否定されるかぎりにおいて、この世界は仮象であり、したがってこの世界の存在者を知覚しその実在性を単純に肯定するという精神作用はすべて虚妄である。やがてこの世界の仮象性が暴露されるとき、われわれは自らの虚妄性を放棄し、経験世界から真如に向かって上昇しようとする。そして真如を覚知し、そこから再びこの経験世界へと還帰してくる。しかし真如へと向かう前の経験世界と真如から還帰してくる経験世界はまったく異なった別の世界ではない。かりに前者を経験世界 A、後者を経験世界 B とすれば、A は仮象と虚妄性を生起させる世界、いわば解体されるべき世界であり、B は真如の自己顕現として肯定される世界である。A は空によって否定され、B は真如の自己顕現態であるが、しかし A も B も経験されるべき世界にほかならない。真如を軸としての A と B とのいわば動的関係性において、色即是空・空即是色、煩惱即菩提が成り立ち、信仰の世界が開かれてくる。

真如の双面的構造によって信仰の世界が開かれてくるのであれば、その構造はただ存在論的領域だけでなく、われわれの知覚や思惟を問題とする意識論領域にまで及んでいなければならない。したがって経験世界 A から経験世界 B への転換はわれわれの意識領域においても明らかにされる必要がある。この場合、『起信論』においては転換の中心軸となるのが「アラヤ識」¹⁰⁾である。次に経験世界の成り立ちに関して考察してみよう。

1.2.1. 経験世界の意味：存在論的構造

いま、読書をしているとしよう。机の上には水色のコーヒーカップ、その左には黒いスタンド、出窓には赤いバラが一輪挿しに活けてある。これらの個々の存在者は《わたし》によって認識される。この場合、個々の存在者は認識客体、《わたし》が認識主体といわれ、ここでの認識は主客二分を前提にした、いわゆる対象的認識である。さて認識客体の方へ眼を向けてみると、コーヒーカップはコーヒーカップであり、スタンドはスタンド、バラはバラである。コーヒーカップはけっしてスタンドではないし、バラではない。当たり前のことである。しかしこの「当たり前」を解明する場が哲学 (philosophia) という精神の営みであるといえよう。

かりに、ある存在者 A を「コーヒーカップ」と呼ぶとき、そのコーヒーカップは存在者 A の《本質》¹¹⁾という。したがって、存在者 B はスタンド、存在者 C はバラとして存在している。存在者 A、B、C がそれぞれ独立し、けっして交わることはない。われわれが現実として知覚している世界においては、個々の存在者は他の存在者と入れ替わることなく独立して存在している。このように個々の存在者が独立していることの前提は、「A は A である」という自明性である。アリストテレ

スはこの命題「A は A である」を同一律と呼んだ。

われわれの日常的経験世界はわれわれ自身の感覚と知覚によって構成されている。しかし井筒は、われわれの知覚作用そのもののなかに言語が範疇的に、第一分節的に入り込んでおり、はじめからその構造を規定していると述べる¹²⁾。以下、この井筒の見解について考えてみよう。

たとえば、眼の前にある存在者 A に対して、「これは何か」と問われれば、「これはコーヒーカップである」と答えられる。問いと答えに共通している《これ》は《ここにあるもの》を指し、個々の独立した存在者を指示している。そして《コーヒーカップ》は《ここにあるもの》の本質であるが、それは感覚によって把握される具体的存在者ではなく、すなわち概念として表示される。存在者 A を認識することは、存在者 A を《コーヒーカップ》と名づけることを意味する。

したがって、われわれが日常的経験において、《もの》を感覚的に把握し認識する行為のうちには、井筒が述べているように、言語がアприオリに範疇的に入り込んでいるのである。《コーヒーカップ》はあくまでも《コーヒーカップ》であって、けっして《スタンド》でも《バラ》でもない。こうした当たり前のことが成り立つのは、個々の存在者が名前を獲得することで、言語的に固定されているからである。つまり個々の存在者がそれぞれ名前をもって存在していることは、日常的経験世界がわれわれの知覚によって構成されていること意味している。命題「A は A である」で表される同一律は、われわれの知覚作用が必然的に言語を伴った行為であることを規定し、そしてそのことによって命名された個々の存在者の総体として現出する世界を規定している。

この世界において、命題はつねに《これ》すなわち個々の存在者が主語になる。たとえば「これはコーヒーカップである」という形をとる。述語「コーヒーカップ」は前述したように主語《これ》の本質を表示している。アリストテレス的に言えば、《これ》は第一実体 (substantia prima)、《コーヒーカップ》は第二実体 (substantia secunda) ということになる¹³⁾。われわれの経験世界においては、このように指示される《これ》は多種にわたり、多様な仕方 で存在している。そして《これ》がつねに主語となり、命題が形成されることになる。

もう一度ここで、机の上の存在者に眼を向けてみよう。存在者 A、B、C、すなわちコーヒーカップ、バラ、スタンドがそれぞれ独立して存在している。これらの3つの存在者は相互に交わることはない。こうした存在者の独立性は、存在者の構成原理である本質が有している性格に還元される。ここで本質のもつこの性格について考察してみよう。

1冊の本とノートをもってきて机の上においてみる。本とノートは紙で作られている。しかし本を指して「これは何であるか」と問われれば「本」と答えるし、ノートの場合であれば「ノート」と答える。この相違は何に由来しているのか、この問いを考えてみよう。本とノートをそれぞれ指して「何であるか」と問われたときに、両者の共通の素材である「紙」は答えにはならない。つまり、この場合「本」も「ノート」も同じ「紙」と知られ、両者の区別がなくなってしまう。したがって、

「本」と「ノート」という存在者が厳密に認識されたことにはならない。ということとは、これら2つの存在者を区別しているのは、素材である「紙」ではない。それでは何が区別をもたらしているのか。アリストテレスによれば「形相」（ギリシア語：εἶδος；ラテン語：forma）である。つまり、素材である「紙」は本とノートの基体を表示しているが、本を「本」と規定し、ノートを「ノート」として規定しているのが形相である。

アリストテレスによれば、すべての存在者は素材（ギリシア語：ύλη；ラテン語：materia）と形相によって構成されている¹⁴⁾。素材が存在者の基体性を、形相が限定性を表示する。この限定性によって存在者は定義され、それぞれの名によって言語化される。つまり、存在者 A を定義し「本」と呼ばれるようになるのは、形相が存在者 A を限定しているからである。そして「ノート」の場合も同様である。つまり存在者 A を指して「何であるか」と問われ、その答えである「本」は存在者 A の形相の限定性による。そして「本」は存在論的には存在者 A の本質ともいわれる。

したがって、存在者の独立性は形相のもつ限定的機能によるものであり、そのことによって存在者は概念的に認識され、すなわち言語化され、それぞれに名によって呼ばれるようになる。つまりアリストテレスによれば、存在原理は認識原理と一致していなければならない。認識論におけるこの限定性は存在者をいわゆる「実体」としてみなすことを必然化する。「実体」と化した存在者は相互に交わることはない。コーヒーカップはバラではないし、スタンドでもない。バラに関しても、スタンドに関しても同様である。ということは、われわれの経験世界におけるすべての存在者が「実体」として独立していること、すなわち自己同一性は相互否定を媒介することによって成り立っている。われわれが日常において経験している世界は、無数の多によって構成されているということになる。井筒のいう、意味分節の世界である¹⁵⁾。

1.2.2. ^{けみょう}仮名としての真如

ところで、われわれは「真如」と言語化されているものに関しても考察している。つまり一存在者として取り扱っている。しかし思い起されるべきは真如における無的・空的側面である。すなわちその側面からいえば、この世界の存在者はすべて仮象であり、その仮象を「実体」と見なすわれわれの認識はすべて虚妄である。しかしその経験世界において今こうしてわれわれは「真如」なるものに関して考察しているのであるから、「真如」も一つの概念であり、われわれの把握も虚妄ということになり、したがって「真如」も仮象ということになる。では、われわれが「真如」として言語化することはどのように理解すればいいのだろうか。それに関して『起信論』は次のように述べている：

「一切の諸法は唯妄念に依りてのみ差別^{しゃべつ}あるも、若し心念を離れるときは則ち一切の境界の相無なればなり。是の故に、一切の法は、本より已来、言説^{このかた こんせつ}の

相を離れ、名字の相を離れ、心縁の相を離れ、畢竟平等にして、変異あること無く、破壊すべからず、唯是れ一心なるのみなれば、故らに真如と名づく。」¹⁶⁾

すなわち、経験されるすべての存在者はただ意識の意味分節作用によってのみ区別される。もし分節意識を離れば、あらゆる認識対象はその形姿がなくなる。したがって、一切の存在者は本来的には言語によって規定される側面を離れ、名称で呼ばれる側面を離れ、われわれの思惟対象としての側面を離れ、一切の存在にわたって絶対的に無差別であり、変異もなく破壊されることはない。これはすべて心のあり方であり、これを「真如」と名づける、ということである。

あらゆる存在者はただ意味分節作用によってのみ、区別され言語されることによって実体としてみなされる。しかしわれわれの思惟作用が止まってしまうと、その認識対象も消えるし、名づけられるべき対象も存在しないことになる。ここでナーガールジュナ (Nāgārjuna, ca.150-250、竜樹) の『中論』(Mūlamādhyamakakārikā) の以下の一節 (第18章「アートマンの考察」第7偈) が想起される：

「認識の世界 (こころ) が消えるところでは、名づけられうるものも消える。というのは、事物の存在のあり方は、ニルヴァーナのように、生じることもないし滅することもないからである。」¹⁷⁾

『中論』でいわれている「事物の存在のあり方」¹⁸⁾ は『起信論』では「心のあり方」すなわち「真如」といわれている。ということは、「真如」は本来において言語による意味分節が機能しなくなったところ、すなわち一切が無差別 (= 平等) のところで把握されるべきものであるということある。一切が無差別であるということは、あらゆる存在者が相互否定することなく、すなわち多として存在しているのではなく、いわば絶対の一として存在しているということである。

しかしこうした場合は、われわれが日常世界において存在者を実体として捉えているかぎりにおいては開かれてこない。ということは、そこは存在者を本質として捉えることが不可能になる、すなわち形相による限定が機能しなくなる場である。つまり存在者をわれわれの思惟の意味分節行為によって言語化し、名をもって呼ぶことができないことを意味する。したがって、われわれが「真如」と命名することはたしかに言語のもつ意味分節機能によってであるが、しかし「真如」は何らかの存在者の本質を指しているわけではない。『起信論』は以下のように述べている：

「一切の言説は仮名にして実無く、但妄念に随うのみにして、不可得なるを以ての故に、真如と言うも亦相あること無く、言説の極、言に因って言を遣るを謂う。」¹⁹⁾

すべての言語行為はただ虚妄であって、その名に相応する存在者の本質があるわ

けではない。したがって、「真如」という名が指示している本質が存在しているわけではない。しかしわれわれは言語行為を放棄してしまつては、救済を求めて真理を思惟することはままならない。だから本来において言語化不可能なものをかりに「真如」と名づけているにすぎない。つまり「真如」は仮名なのである。真如は『起信論』の言葉でいえば「言詮不及」、すなわち本来において言語を絶している。したがって、それを「真如」と命名することがそもそも自己矛盾なのであるが、しかしその一方でわれわれの思惟作用もまた真如の顕現態であるという次元からいえば、「真如」と名づけることそれ自体は真如の有的側面から肯定されることになる。井筒によれば、真如における「真」は虚妄性の否定を意味し、「如」は無差別不変の自己同一性を意味している。真如はこうした相互矛盾的構造によって成り立っており、そしてそれ自体として「本然的にあるがまま」を意味している²⁰⁾。

1.3. 離言真如と依言真如

以上考察してきたように、真如は相互矛盾的構造を自己同一的に有している実在である。この実在のもつ二重構造は、井筒によって、本然的無分節性を守って絶対的に非現象態と無数の分節単位の複雑に錯綜する意味連関として顕在する現象態と称されている²¹⁾。こうした二重構造が真如において存立しており、そのことによって『起信論』の形而上学・存在論が構築されている。非現象態としての真如はあらゆる言語を超越し、一切の有意味的分節を拒否し、それに対し現象態としての真如は言語に依拠し、無限の意味分節を許容する。『起信論』は前者を「離言真如」、後者を「依言真如」と呼んでいる。

離言真如は前述した真如の無的・空の側面、依言真如は有的側面に相応する。つまり、真如はそれ自体としては言葉以前、すなわち言葉が言葉として発出する以前の領域に属するものである。しかしそれは「真如」といわれる存在者があることを意味するわけではなく、むしろあらゆる存在者がその独立性を喪失し、完全なる無差別として絶対的な一に包摂され潜在していることを意味している。その意味では真如は絶対的な無である。このことが存在者の本来のありのままの姿なのである。

しかし井筒によれば、真如はその下に拡がる言語的意味分節・存在分節の世界（内的・外的事物事象の現象界）と無関係ではない。分節的存在界はむしろ、前述したように、根源的無分節すなわち真如の分節態なのである²²⁾。われわれの経験世界においては、存在者はたとえば「コーヒーカップ」、「バラ」、「スタンド」として個々独立して存在している。この場合、存在者Aを「コーヒーカップ」、存在者Bを「バラ」、存在者Cを「スタンド」として認識することは、存在者をそれに凝固しているそれぞれの本質として捉えることである。こうした把握の仕方が存在者を「実体」として認識することであり、そのように知られた世界が意味分節の世界である。

分節の世界とは、無数の存在者が現象している世界、そして個々の存在者が指示され、「第一実体」として主語となる世界である。ここで問題となるのは、このような世界を現出させているのは述語を概念として把握するわれわれの認識作用であ

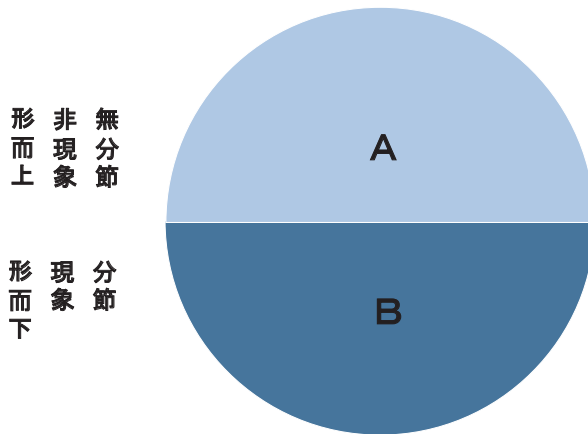


図1 全一的真如

出所:『意識の形而上学』45頁の図をもとにして作成したもの

るということである²³⁾。しかしこの認識作用を止めることによって、名づけられるものすなわち認識対象が消滅する。そこで捉えられるのが、『中論』でいえば諸法実相であり、『起信論』でいえば真如にほかならない。したがって、本来においてまったくの無差別である絶対的な一である真如あるいは諸法実相が自己分節化することによって、多重多層の分割線が走り、無限数の有意味的存在単位がそれぞれ自分独自の言語的符丁すなわち名前を負って現出している世界、それがわれわれの経験世界である。

真如が経験世界を超越していながら、経験世界それ自体が自己の現象態という相互矛盾構造がここにもみられる。ここで注目すべきは、超越的側面だけが真如ではなく、現象的側面もまた真如であるということである。このように相互矛盾する側面を自己の構造となしている全体が真如なのである。井筒はこうした真如の特徴を図示している。

図1における上段の半円をA空間とし、下段の半円をB空間とする。A空間は言語を絶した無差別としての真如を表示し、B空間は無数の有意味的存在単位からなる分節態としての真如を表示している。われわれがもし、B空間だけに安住し、その存在者だけをいわば素朴实在論的に実在であると信じ、すなわち知覚によって捉えられる現象・事象の存在次元のみが唯一の実在世界と思い込むのであれば、『起信論』はB空間を妄念による世界とみる。その結果、A空間のみが真如であることになる。この場合、全体的円を構成している2つの半円は相互矛盾的に対立する。つまり、B空間は真如の無的・空的機能によって仮象として否定されることになる。

しかしB空間を真如の自己分節による現象態としてみることによって、真如はA空間のみに限定されず、B空間をも包摂した全体的円としてみられることになる。その結果、B空間はもはや妄念が造り出した世界ではなく、分節された存在次元で

はたらく真如それ自体として捉えられることになる。A 空間内において限定されていた認識の仕方によって個々の存在者は本来の無差別の現象態とみられ、その独立性はもはや保持されなくなり、存在者に凝固していた本質が空によって否定され、存在者は無自性となる²⁴⁾。

しかし A 空間と B 空間とが全体的一として把握されるといっても、両空間の相互対立が解消されるわけではない。つまり、B 空間が真如の現象態であるといっても、真如が妄念の対象となることではない。真如はいかなる状況にあっても自己同一性を保っていなければならない。真如における自己同一性を『起信論』は「如来蔵」と呼び、井筒によれば、「無常遷流の現象的境位にありながら、己の本性を一糸一毫も損失することなく存立する真如の側面」²⁵⁾と解している。「如来蔵」とは tathāta-garbha、「如来の胎」を意味し、「自性清浄心」あるいは「仏心」と概念的には同定される。

そもそも『起信論』では、如来蔵に関して「唯真如の義に依りてのみ説く」²⁶⁾とあり、衆生心の真実のあり方を指している。しかし井筒は如来蔵の字義「如来の胎」を存在論的に解釈し、限らない存在生産性、無量無辺の自己分節の展開可能性を示唆していると述べている²⁷⁾。つまり経験世界における有意義的分節の個々の存在者が真如のなかで「胎」として潜在しているということである。「胎」として潜在していた、いわば可能態が真如の自己分節に相応して、経験世界に個々の存在者として現出してくる。こうした観点から井筒は前述したように、真如を「無現宇宙に充溢する存在エネルギー・存在発現力の無分割・不可分の全一態」とであると解釈するのである。

2. イスラーム哲学における存在：イブン・アラビーにおける存在一性論

イスラーム思想を形成する三大潮流は、「カラム」(kalām) といわれるイスラーム思弁神学、神秘主義スーフィズム (sufism, ṭaṣawwuf)、そして前述したギリシア哲学の影響下で形成されたイスラーム独特の哲学「ファルサファ」(falsafah) である。このうちスーフィズムは本来において修行として位置づけられていたが、13 世紀以降、哲学と接点を持ち、その結果「イルファーン」(‘irfān) といわれる独特の哲学を形成することになった。イルファーンはもともと超越的認識を意味し、それはまたヒクマット (ḥikmat) の哲学²⁸⁾とも言われる。

こうしたヒクマットの哲学的潮流からやがて二人の偉大な哲学者が生まれてくる。ひとりはいらん人のスフラワルディー (Suhrawardī, 1155-1191)、もう一人はアラビア人のイブン・アラビー (Ibn ‘Arabī, 1165-1240) である。存在一性論 (waḥdat al-wujūd) はイブン・アラビーによって構築された哲学である²⁹⁾。井筒はこの哲学を「観想によって開けてくる意識の形而上学的次元において、存在を究極的一者³⁰⁾として捉えた上で、経験的世界のあらゆる存在者を一者の自己限定として確立する立場である」³¹⁾と解説している。ここで「究極的一者」と言われる《存在》(wujūd)

とは、われわれの身の周りに存在している《もの》すなわち具体的存在者ではない。井筒の言葉を借りれば、「すべての存在者を存在者たらしめている存在そのもの」³²⁾である。別の個所では、「存在的活力、宇宙に遍在し十方に貫流する形而上学的生命的エネルギー」³³⁾と述べられているが、このことから理解できるように、井筒は《存在》と真如を同次元のものとして解している。

さて井筒は「存在を究極的一者として捉える」と述べているが、「捉える」のは「観想によって開けてくる意識の形而上学的次元において」である。つまり、日常的経験の次元すなわち表層意識においてではなく、深層意識によって「捉える」ことである。したがって、ここで注目すべきことは、意識次元の浅深は存在次元のそれに相応するということである。つまり、表層意識によって捉えられる外部世界と深層意識によって捉えられる外部世界はおのずと別次元に属しているわけである³⁴⁾。さらに捉えられた外部世界を表現する言語もおのずと異なるものになる。

個々の存在者が言語によって有意味的に分節され、概念によって認識されるのであれば、経験世界においては個々の存在者を《如実に》すなわち「ありのままに」認識することは不可能である³⁵⁾。それでは、世界をありのままに認識するにはどうすればよいのか。この問いに対して存在一性論は、主観・客観という二項対立で表される対象的認識から脱却することだと答える。そもそも存在一性論は、前述したように、究極的实在の認識は経験の土台となる表層意識を超越した意識の形而上学的次元において可能になることを説いている。意識の形而上学的次元に到達するためには、表層意識の担い手である自我が消滅されなければならない。その消滅をイスラームは「ファナー」(fanā)という。では、ファナーの境位において世界はどのように描写されるのか、以下においてこの問題に取り組んでみる。

2.1. 意識の深層：無分節の世界

井筒によれば、意識には表層と深層があり、事物には表層構造と深層構造があり、両者は密接に関係している³⁶⁾。つまり、表層意識には事物の表層しかみられない。したがって意識の深層機能がはたらき始めないかぎり、事物の深層構造はみられない。この意識の深層構造がはたらき始まるのはズィクル (dhikr)³⁷⁾といわれるスーフィの修行を通してなされる。井筒はズィクルを「魂 (nafs) の変質を実現させる特殊な方法」と解している³⁸⁾。そもそも《ズィクル》とは「なにかをありありと心に思い浮かべること」を意味し、井筒によれば、「そのものの名を口に唱えることによってそのものの形象を心に呼び起こし、それを心から離さずに長いあいだ保持すること」³⁹⁾である。そして唱えるものがシャハーダすなわち「信仰告白」である。

ズィクルによってわれわれは意識の深層構造へと到り、ついには自我が消滅されるファナーに到る。意識の表層から深層そして消滅がなされる場が魂である。スーフィズムにおいて魂は、「人間の実存を神の自己顕現の場、神が自己を現す場所として自覚させるもの」である⁴⁰⁾。魂は図2のように五段階構造をなしており、表層的なものから順にそれぞれナフス・アンマーラ (nafs ammārah)、ナフス・ラウワーマ (nafs lawwāmah)、ナフス・ムトマインナ (nafs muṭma'innah)、ルーフ (rūḥ)、

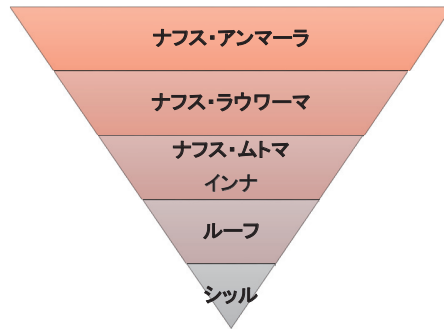


図2 ナフス《魂》の構造

出所:『原像』56頁の図をもとにして作成したもの

シッル (sirr) と呼ばれる。ナフス・アンマーラは欲望と欲情の場であり、感性的な自我を構成する。ナフス・ラウワーマは知性的機能の次元、意識の理性的領域に該当する。ナフス・ムトマインナは観想に集中し、完全な静謐の状態に入った意識を意味する。ルーフはいわば「聖霊」を意味し、スーフィの体験では宇宙的な光の世界である。最後のシッルとは字義的には「秘密」を意味し、絶対に表に現れてこないいわば絶対の無であり、ここにおいてファナーが体験される⁴¹⁾。

意識が表層から深層に移行するにつれて、経験世界の言語的分節の枠組みが徐々に取り除かれてくる。ということは、存在者の独立を保持していた本質（エッセンチア）が機能しなくなってくる。井筒の言葉を借りれば、「エッセンチアが、いわば春の氷のように溶け始める」⁴²⁾のである。個々の存在者の独立性が喪失していくにつれ、存在者相互の区別もその輪郭が薄れてくる。ということは、存在者 A は《コーヒーカップ》でありながら、もはや《コーヒーカップ》とは言われなくなる。同様に、存在者 B も《バラ》でありながら《バラ》ではなく、存在者 C も《スタンド》でありながら《スタンド》ではなくなる。つまり、存在者 A、B、C はもはや主語性を失うことになる。

さらに意識が深層へと進んでくると、個々の存在者の本質はもはや完全に消失する。したがって、ここでは個々の存在者に名前を付けて呼ぶことはできない。われわれは個々の存在者に対して《これ》とか《あれ》といった指示代名詞で呼ぶことはもはやできない。ということは、見られるもの、知られるものも存在しない。われわれは通常、《何か》を見ているのであり、《何か》を知るのである。しかしもはやその《何か》がない。それと同時に、見るものも知るものもない。つまり認識主体がもはやここでは存在していない。井筒の言葉で言えば、意識のゼロ・ポイントすなわちファナーである。

存在一性論では、意識のゼロ・ポイントは実在のゼロ・ポイントに相応する。ここへきて、世界はまったくの無分別となっている。実在のゼロ・ポイントはイブ

ン・アラビーにおいては《存在》と呼ばれる。イブン・アラビーはこれをガイブ (ghaib) と呼び、「隠れて見えない状態」を意味する。井筒によれば、《絶対無》としての存在である。

本来無分節である真如を仮名として「真如」と呼んでいるのと同様に、イブン・アラビーにとって《存在》とは仮の符丁であって、絶対的真實在の本当の名称ではない。むしろ《存在》はあらゆる言語を超えており、したがって本来において命名することはできない。《神》という名称でさえも本来においては真實在を表示しているわけではない。したがって、真の神は《神》と名づけられる以前にあって、それは《無》としかいえない⁴³⁾。もちろんこの《無》は絶対的に無分節なるものであって、何も存在しないという意味ではない。かえって、井筒によれば、「存在の形而上的根源としての絶対一者、すなわち「有」的充実の極限」⁴⁴⁾である。つまり《無》は《存在》である。

しかし《存在》はそのまま留まっているわけではない。《存在》はそれ自体においては實在のゼロ・ポイントであるが、それは同時にすべての存在者が発出してくる第一の始原でもあり、井筒が《存在》を「存在的活力」あるいは「形而上学的生命的エネルギー」と解する理由である。《存在》が自己分節することによって、《無》から自己を現わすことをイブン・アラビーは「自己顕現」(tajallī) という。神の創造行為とは神の自己顕現にはかならない。つまり本来において無名である《存在》が存在次元に降りてくるにしたがって、名称がつけられることになる。その降下の第一段階が「アッラー」としての自己顕現の段階であり、その意味で「アッラー」は神の第一の神名である⁴⁵⁾。

2.1.1. 哲学的メタ言語

それではこの世界はいかに描写できるのか。前述したように、ここでは個々の存在者は本質なきものとなっているから、これらを命題の主語にはできない。實在しているのは《存在》のみである。したがって、《存在》を主語とする哲学的メタ言語が必要となる。ところで、経験世界においては「これはコーヒーカップである」といわれてきた。絶対無の世界においては「存在がコーヒーカップしている」と表現されることになる。

意識の構造は井筒によれば表層から深層に向けて逆三角形をなしている。それに対応する實在の構造はゼロ・ポイントを頂点とする三角形をなしている。つまり、意識が進化していくにつれ、實在の度合いは上がっていく。その頂点においては自我意識は消滅 (fanā) し、意識は無化状態となる。しかし井筒によれば、そこには無化された自我意識そのものがいまだ残存している。そこで遺棄されている無でさえもいまだ他者として存在しているということである。したがって、ファナーが完成するためには、ファナーの意識それ自体も無化されなくてはならない。つまり《ファナーのファナー》(fanā' al-fanā') がなされなければならない。この境位を井筒は《消滅の消滅》、《純粋な無》、《絶対的な無》と表現している⁴⁶⁾。

経験的世界における認識構造を否定することによって到達するファナーはさらに

ファナーされて、いわば絶対の無の状態になる。このプロセスを実在の三角形に沿って描けば、頂点を目指していく向上の道として描かれる。しかしその頂点において、いわば無それ自体が無化されることは、井筒によれば、意識の無が無の自覚として甦ることを意味する。ここに、無化された意識があらためて有化されたところに成立する超越的主体が明らかとなる。この段階は《バカー》(baqā')といわれる。これを契機にして頂点から向下の道が拓かれてくる。

以上のことを実在の領域に即して言えば、いったん否定された個々の存在者の本質が絶対無としての究極的実在の自己顕現として甦ってくるということになるだろう。空の哲学の観点からいえば、日常的経験世界において《実》とされていた個々の存在者の存在が空によって否定され《仮》となり、しかし空が空ぜられることによって、個々の存在者は《実相》として存在しているということになる⁴⁷⁾。

3. 「東洋哲学」構築への構想

これまで本論のテキストとして扱ってきた『意識の形而上学——『大乘起信論』の哲学』はそのうえに、「東洋哲学 覚書 その一」と記されている。夫人による本書の「あとがき」には、「東洋哲学の共時論的構造化」が井筒の思索の最後のテーマであったことが書かれている。つまり本書はその構想の第一歩だったわけである。この覚書はその後、言語阿頼耶識（唯識哲学の言語哲学的可能性を探る）、華嚴哲学、天台哲学、イスラームの照明哲学（スフラワルディー・光の形而上学）、プラトニズム、老莊・儒教、真言哲学と続いていく予定であった⁴⁸⁾。

一般に「東洋哲学」というと、インドから日本を射程とする領域で展開された哲学思想、仏教、儒教・老莊思想、日本思想といったことを思い浮かべるだろう。しかし井筒が構想していた東洋哲学はそのような一般通念をはるかに超え、ギリシア哲学、イスラーム哲学を含むスケールの大きいものであった。それは「東洋哲学全体を一つの有機的秩序としてとらえ直すことによって、全包括的・統合的な俯瞰図」⁴⁹⁾を描くためであった。

それでは、「東洋哲学」の全体的構造を根本的に規制する座標軸とは何か。それを井筒は、「言語と存在の原初的連関に対する、東洋の思想家たちの根深い、執拗な関心」としている。そして東洋哲学の哲学的パラダイムを解説するためのキー概念として「言語不信」をあげる。それは次のような事態を指している。すなわち、「言葉は、その存在分節的意味機能によって、いたるところに存在者（事物事象）を生み出していく、と考えること」、次に「こうして生み出された個々の存在単位は、すべて、個別的な語の意味が実体化されたものにすぎない、とすること」⁵⁰⁾である。したがって、言語化された事物事象はすべて真実在ではないから、「〈存在＝空名〉という形でフォーミュラ化することのできるこの見地が、東洋の存在論を根底的に規定する一つの重要な哲学的立場」⁵¹⁾であると井筒は述べている。

以上のことからわかるように、これまでのわれわれの考察は井筒の東洋哲学構想というフィールド内での出来事なのである。そうであるならば、本テーマは単にイ

スラームと仏教との対話という射程を超えて、井筒のアイデアを一つの範型としてわれわれもまた「東洋哲学」の構築に寄与していきたいと考える。

注

- 1) この語はギリシア語で「哲学」を意味する「フィロソフィア」(φιλοσοφία)のアラビア語の音写である。
- 2) その基底部をなしていた資料としてたとえば『原因論』(*Liber de causis*)があげられる。この書は最初アリストテレスによって書かれたものと見なされ、『純粹善論』(*Kalām fī maḥd al-ḥayr*)という名が冠せられていた。しかしその後の研究でこの書の原典はプロクロス(Proklos, 412-485)の著作で211の命題とその註解からなる『神学綱要』(*Elementatio theologica*)から一神教的色彩が施され、31の命題へと縮約されたものであることが明らかになった。10世紀ごろバグダッドでアラビア語に翻訳され、それがラテン・ヨーロッパ世界においてラテン語に翻訳され表題も『原因論』となった。この書はアルベルトゥス・マグヌスやその愛弟子トマス・アキナスが註解を遺しているほど、キリスト教神学に大きな影響を与えた。プロクロスの『神学綱要』はもともとギリシア語で書かれ、多神教的要素が多く含まれている著作であるが、それがバグダッドでアラビア語に翻訳されるさい、概念の意味にいかなる異同があったのか、この問題に取り組むことによって中世イスラームにおけるギリシア哲学受容の詳細な経過が明らかになると考えられる。さらに、『純粹善論』が『原因論』へと翻訳されたさいにおける、アラビア語とラテン語の概念的比較はイスラーム哲学とキリスト教哲学とがそれぞれの基底部においていかに関係しているのか、という非常に興味深いテーマをわれわれのテーブルに提供してくれる。なお、こうした研究はほとんどなされてこなかったが、2015年から「新プラトン主義協会」の一部の会員を中心に年に3～4回の研究会が開催されることになった。筆者も設立当時から参加しており、大きな刺激を受けている。この研究会は「原因論研究会」と称している。<https://sites.google.com/site/liberdecausisresearch/about>
- 3) Prince Ghazi bin Muhammad, Introduction to Common Graound, Shah-Kazemi R., *Common Ground between Islam and Buddhism*, Louville, 2010, xiii.
- 4) 本論では、realityを「実在」と訳している。しかしこの「実在」という概念で表示されているのは「存在者」ではない。この「存在者」のなかには可感的事物からプラトンのアイデアをも含めている。つまり「実在」は《もの》ではない。さらにはギリシア哲学において展開される οὐσία(本質)でもなく、中世における substantia(実体)でもない。「実在」とは、対象的認識を構成する認識主体が消滅したところで明らかになるいわば《無》である。
- 5) 『大乘起信論』 宇井伯寿・高崎直道訳注、岩波文庫、2015年、171頁。
- 6) 『起信論』、173頁。
- 7) 『起信論』、173頁。
- 8) 『起信論』、27頁。
- 9) 井筒俊彦、『意識の形而上学——『大乘起信論』の哲学』、中公文庫、2001年、16頁。
- 10) アラヤ識は『起信論』においては重要な役割を果たしている。それは「真」と「妄」と

の結び付きの要的な役割を演じ、「和合識」といわれている。井筒はアラヤ識を唯識思想の範囲内で捉えているのではなく、形相的意味分節のトポスとしてイデア的・「言語アブリオリ的」意味分節機能として理解し、現代哲学の議論にも堪え得るようなタームとして扱っている。

- 11) 日本語の「本質」はギリシア語では「ウーシア」(οὐσία)、ラテン語では「エッセンチア」(essentia)、アラビア語では「マーヒーヤー」(māhīyah)といわれる。
- 12) 井筒俊彦、『イスラーム哲学の原像』、岩波新書、2008年、106頁。
- 13) アリストテレス哲学における《実体》を表示するギリシア語は οὐσία である。中世において οὐσία は substantia とラテン語に訳され、この訳語をもとに「実体」と日本語に訳されてきた。しかし2013年以来岩波書店から刊行され始めた新版『アリストテレス全集』の第一巻に収められている『カテゴリー論』の訳者である中畑正志は οὐσία を「本質存在」と訳している。しかしこの訳語をアリストテレス哲学全般にわたって適用させることは非常に難しいと思われる。したがって、本論においては従来の「実体」を使用することにした。
- 14) 厳密に言えば、「すべての」存在者ではない。いわゆる「純粹形相」である神は素材もっていない。また、聖書に出てくる天使は哲学的には素材を持っていない。素材と形相によって構成されている存在者はとくに「複合的存在者」といわれる。
- 15) 井筒はこの世界に関してたとえば次のように述べている。「Xが一定の名を得ることによって、一定の^{もの}として固定され凝固するためには、それをその^{もの}として他の一切から識別させ、他の一切と矛盾律的に（つまりXは非Xではないという形で）対立させるような何か、つまりXの「本質」の認知あるいは「本質」の了解がなければならないのだ。
われわれの日常的世界とは、この第一次的、原初的「本質」認知の過程をいわば省略して——あるいは、それに気付かずに——始めから既に出来上がった^{もの}として見られた存在者の形成する意味分別的存在地平である。」、『意識と本質』、2008年、岩波文庫、13頁。
- 16) 『起信論』、25頁。
- 17) この訳出は、かつてウィーン大学教授であったフラウワルナー (Erich Frauwallner, 1898-1974) が著書『仏教の哲学』(Die Philosophie des Buddhismus) のなかでサンスクリットを独訳したテキストからのものである。そのドイツ語のテキストを以下にあげておく。
Wo das Bereich des Erkennens aufhört, hört auch das Benennbare auf. Denn das Wesen der Gegebenheiten ist wie das Nirvana ohne Entstehen und ohne Vernichtung.
Erich Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, 4., gegenüber der 3. durchges. unveränd. Aufl. Berlin, 1994, S. 186.
- 18) 鳩摩羅什は「諸法実相」と漢訳している。これについては以下の拙論を参照されたい。
「普遍概念形成のメカニズムと空の論理—創作者講演「スコラ哲学と現代文明」から創出される論理空間」、創価大学通信教育部学会編『創作者池田大作先生のご思想と哲学』第1巻所収、34-81頁。「超越と相即—池田大作先生のご思想と哲学」における一断面—創価大学通信教育部学会編『創作者池田大作先生のご思想と哲学』第3巻所収、50-72頁。
- 19) 『起信論』、25頁。
- 20) 『意識の形而上学』、25-26頁。

- 21) 『意識の形而上学』、41頁。
- 22) 『意識の形而上学』、42-43頁。
- 23) とはいっても、これはカント的意味における構成的認識論に属することがらではない。
カントにおいては、主観にアприオリに存在している純粹悟性概念に自然界を適用させる
仕方では世界を構成するが、『起信論』の場合には主観のなかにアприオリなものをあらか
じめ設定しているわけではない。
- 24) このことに関連し西谷啓治は論文「空と即」のなかで次のように述べている。「それを
閉していた各箇性（または各自性）の限界の壁がいはば透明になり、世界連関のパスペ
クティブのうちで他との回互的關係に入ることになる。それ自身の有の絶対的な自己同
一性は、相対性の場の開けを内に含むことになる。有が「ところ」の意味を現わすことは、
有が世界の一局所としての意味を現わすことであり、世界の開けのうちへ一歩立ち出でて、
同じく世界の局所としての他のものと関係に入ることになる。それによって「有」はそれ
の内面ではいはば透明化し始める。」、『西谷啓治著作集』第13巻、141頁。
- 25) 『意識の形而上学』、46頁。
- 26) 『起信論』、72頁。
- 27) 『意識の形而上学』、46頁。
- 28) 井筒はこのヒクマツを仏教における「プラジュニャー」(prajñā) すなわち般若に相当
すると述べている。『イスラーム哲学の原像』（以下『原像』と略す）、岩波新書、2008年、
9頁。
- 29) イブン・アラビーの著作は膨大な量があるが、しかしその独特の表現は理解不可能に近
い。彼の著作を整理し、いわゆる「存在一性論」として結晶させたのが高弟サドルッ・デ
イン・クーナウィ (Šadr al-Dīn al-Qūnawī, 1207-74) である。なお、クーナウィの存在論
に関しては、竹下政孝「クーナウィにおける階梯と存在の二つの階層——『統合と存在の
玄秘への鍵』中心説に対する解釈の試み——」（『東洋学術研究』第49号第2号、2010年）
を参照されたい。
- 30) 原文では「窮極の一者」となっているが、『原像』のなかでは「究極」も使用されていて、
統一されていない。本論では統一して「究極」を使用しているので、ここでもこれに置き
換えた。
- 31) 『原像』序、i 頁。
- 32) 『原像』、140頁。なお、この表現はハイデガー (Martin Heidegger, 1889- 1976) にお
ける「存在」(Sein) と「存在者」(Seiendes) を分ける「存在論的差別」(ontologische
Differenz) を意識しているように思われる。
- 33) 『原像』、114頁。
- 34) 図1を用いれば、B空間を唯一の実在世界だと捉え、そこでの個々の存在者を「実体」
としてみることは「表層意識」に相応し、A空間を含めた全体的円から存在者をみること
は「深層意識」に相応する。したがって、表層意識で捉えられるB空間と深層意識で捉
えられるB空間はおのずと次元を異にしている。
- 35) つまりB空間のみを実在世界として限定することである。
- 36) 『原像』、153頁。

- 37) ズィクルの『クルアーン』的根拠は第18章「洞窟」の24節である。すなわち、「アッラーが御望みなら（イン・シャーア・アッラー）が（言い添えて）あれば別である。また、（言い添えるのを）忘れた時にはおまえの主を思い起こせ（唱名せよ）。そして、言え、「きっとわが主は私をこれよりも正導に近いものへと導き給うであろう」。『日亜対訳 クルアーン』、中田考監修、作品社、2015年、325頁。
- 38) 『原像』、74頁。
- 39) 『原像』、74頁。
- 40) 『原像』、49頁。
- 41) 『原像』、56-61頁。
- 42) 『原像』、110頁。
- 43) この表現はエックハルトが「神」(Gott)と「神であったところのもの」(was Gott war)とを区別し、後者を「神性の無」(das Nichts der Gottheit)と呼んでいることを想起させる。
- 44) 井筒俊彦、「創造不断——東洋的時間意識の元型」、『井筒俊彦全集』第9巻、慶應義塾大学出版会、2015年、138頁。
- 45) 井筒によれば、「アッラー」は存在の「元型」の名であって、一切の名を潜勢的に含む「最大の名」である。「事事無礙・理理無礙」、『井筒俊彦全集』第9巻、71頁参照。
- 46) 『原像』、112頁。
- 47) ちなみに井筒はこの転換について「真空が妙有に切りかわる」と述べている。『原像』、123頁。
- 48) 井筒豊子、「『意識の形而上学』あとがきに代えて」、『井筒俊彦全集』第10巻、595-506頁。
- 49) 井筒俊彦、「東洋思想」、『井筒俊彦全集』第10巻、285頁。
- 50) 「東洋思想」、『井筒俊彦全集』第10巻、286頁。
- 51) 「東洋思想」、『井筒俊彦全集』第10巻、287頁。