

# 井筒俊彦全集

## 第六卷

意識と本質  
1980年—1981年

慶應義塾大学出版会

意識と本質——東洋哲学の共時的構造化のために

人間知性の正しい行使、厳密な思考の展開、事物の誤りない認識のために、「定義」の絶対的必要性をソクラテスが情熱をもって強調して以来、思惟対象あるいは認識対象の「本質」をきわめるということが西洋哲学伝統の主流の一部となつて現在に至つた。それが「本質」論として主題的に取り上げられるか否かは別として、「本質」の問題性は、様々な名称、様々な形の下に、西洋哲学の歴史を通じて常に思想家たちの思惟を支配してきた。だが、西洋哲学だけではない。東洋でも——いま仮に極東、中東、近東と普通呼び慣わされている広大なアジア文化圏に古来展開された哲學的思惟の様々な伝統を東洋哲学という名で一括して通観すると——「本質」またはそれに類する概念が、言語の意味機能と人間意識の階層的構造と聯関して、著しく重要な役割を果していることに我々は気付く。

このようなコンテクストにおける「本質」の問題性を手がかりにして、それが提起してきたいろいろな哲學的問題を論じつつ、東洋哲学全体を、その諸伝統にまつわる複雑な歴史的聯関から引き離して、共時的思考の次元に移し、そこで新しく構造化しなおしてみたいというのが私の当面の狙

いなのだが、それにしても取り扱うべきものが、その資料的側面だけから見ても非常に広汎にわたっているので、結局は、せいぜい共時的東洋哲学の初歩的な構造序論といった程度のものにしかならないだろう。とすれば、今これから書こうとしている小論自体は序論のそのまた序論というわけである。「意識と本質」という表題の示すとおり、人間意識の様々に異なるあり方が「本質」なるものをどのようなものとして捉えるかを、ここでは特に「本質」の実在性・非実在性の問題を中心として考察してみたい。

経験界で出合うあらゆる事物、あらゆる事象について、その「本質」を捉えようとする、ほとんど本能的とでもいっていいような内的性向が人間、誰にでもある。これを本質追求とか本質探求とかいうと、ことごとしくなつて、何か特別のことでもあるかのように響くけれど、考えてみれば、われわれの日常的意識の働きそのものが、実は大抵の場合、様々な事物事象の「本質」認知の上になり立っているのだ。日常的意識、すなわち感覚、知覚、意志、欲望、思惟などからなるわれわれの表層意識の構造自体の中に、その最も基礎的な部分としてそれは組み込まれている。

意識とは本来的に「……の意識」だが、この意識本来の志向性なるものは、意識が脱自的に向っていく「……」(X)の「本質」をなんらかの形で把握していなければ現成しない。たとえその「本質」把握が、どれほど漠然とした、取りとめのない、いわば気分的な了解のようなものであるにすぎないにしても、である。意識を「……の意識」として成立させる基底としての原初的存

1

在分節の意味論的構造そのものがそういうふうに出てくるのだ。

Xを「花」と呼ぶ、あるいは「花」という語をそれに適用する。それができたためには、何はともあれ、Xがなんであるかということ、すなわちXの「本質」が捉えられていなければならぬ。Xを花という語で指示し、Yを石という語で指示して、XとYとを言語的に、つまり意識現象として、区別することができるためには、初次的に、少くとも素朴な形で、花と石それぞれの「本質」が了解されていなければならぬ。そうでなければ、花はあくまで花、石はどこまでも石、というふうに同一律的にXとYとを同定することはできない。

禅者のいわゆる（第一次的）「山はこれ山、水はこれ水」とは、このような「本質」から成り立つ世界。無数の「本質」によって様々に区切られ、複雑に聯関し合う「本質」の網目を通して分節的に眺められた世界。そしてそれがすなわちわれわれの日常的世界なのであり、また主体的には、現実をそのような形で見るわれわれの日常的意識、表層意識の本源的なあり方でもある。意識をもし表層意識だけに限って考えるなら、意識とは事物事象の「本質」を、コトバの意味機能の指示に従いながら把握するところに生起する内的状態であるといわなければなるまい。表層意識の根本的構造を規定するものとしての志向性には、「本質」の無反省的あるいは前反省的——ほとんど本能的ともいえるかもしれない——把握が常に先行する。この先行がなければ、「……の意識」としての意識は成立し得ないのである。

初期の、つまり現象学時代のサルトルは、意識の本源的脱自性を強調して、それを「自分の外へ滑り出すこと」であると言ひ、「意識には内部 (le dedans) なるものはない。意識は己れ自身の外 (le dehors) 以外の何ものでもない。意識を意識として成り立たせるものは、この絶対的な脱走 (celle fuite absolue) であり、固定した物であることのこの拒絶 (ce refus d'être substance) だ」と断じた(「フツサル現象学の基礎理念」)。だが、いくら己れの外へ不断に滑り出す、といつても、なんの方向性もなしに、むやみやたらにただ脱走するわけのものではあるまい。必ず何かに向つて、Xに向つて滑り出して行くのである。例えば、サルトル自身が言っているように、あそこにあるあの樹に向つて。あそこにあるあの樹は感性経験的な一つの個物であつて、「本質」ではない、といわれるかも知れないけれど、意識の「滑り出し」の方向を規定する点において、そこには既に原初的、第一次的な「本質」把握が、少くとも前反省的、無自覚的、あるいは気分的了解という形で、なされているのである。意識がXに向つて滑り出して行く、その初動の瞬間において、Xはすでに何かである——この場合は、樹である——のだ。そしてXを何かであるものとして把握することは、すなわちXの原初的定義であり、最も素朴な形における「本質」把握以外の何ものでもない。もしこのような原初的「本質」把握もなしに、ただやみくもに「外」に出て行けば、たちまちあの「ねばねばした」目も鼻もない不気味な「存在」の渾沌の泥沼の中にのめり込んで、「嘔吐」を催すほかはないだろう。そして、そうなればもう、「……の意識」など影も形もなくなつてしまふだろう。

「存在」の深淵を垣間見る嘔吐的体験を描くとき、サルトルが、この「存在」啓示の直前の状態

として言語脱落を語っていることは興味深い。

「ついさつき私は公園にいた」とサルトルは語り出す。「マロニエの根はちょうどベンチの下ところで深く大地につき刺さっていた。それが根というものだということは、もはや私の意識には全然なかった。あらゆる語は消え失せていた。そしてそれと同時に、事物の意義も、その使い方も、またそれらの事物の表面に人間が引いた弱い符牒めじるしの線も。背を丸め気味に、頭を垂れ、たった独りで私は、全く生なまのままのその黒々と節くれ立った、恐ろしい塊りに面と向って坐っていた。」

絶対無分節の「存在」と、その表面に、コトバの意味を手がかりにして、か細い分節線を縦横に引いて事物、つまり存在者、を作り出して行く人間意識の働きとの関係をこれほど見事に形象化した文章を私は他に知らない。コトバはここではその本源の意味作用、すなわち「本質」喚起的な分節作用において捉えられている。コトバの意味作用とは、本来的には全然分節のない「黒々として薄気味悪い塊り」でしかない「存在」にいろいろな符牒を付けて事物を作り出し、それらを個々別々のものとして指示するということだ。老子的な言い方をすれば、無（すなわち「無名」）がいろいろな名前を得て有（すなわち「有名」）に転成するということである。しかし前にもちよっと書いたとおり、およそ名があるところには、必ずなんらかの形での「本質」認知がなければならぬ。だから、あらゆる事物の名が消えてしまうということ、つまり言語脱落とは、「本質」脱落を意味する。そして、こうしてコトバが脱落し、「本質」が脱落してしまえば、当然、どこにも裂け目のない「存在」そのものだけが残る。「忽ち一挙に帷とほりが裂けて」「ぶよぶよした、奇怪な、無秩序

の塊りが、怖ろしい淫らな（存在の）裸身はだかみ（des masses monstrueuses et molles, en désordre——rues, d'une effrayante et obscene nudité）」のまま怪物のように現われてくる。それが「嘔吐」を惹き起すのだ。

「嘔吐」体験のこの生々しい描写は、「本質」なるものが人間の意識にとってどれほど大切なものであるかということを示している。志向性を本性とする意識は、「本質」脱落に直面して途方に暮れる。己れの外に「本質」、あるいは「本質」的なもの、を見なければ、意識は志向すべきところを失う。しかし、志向すべきところを全くもたない意識は、意識としての自らを否定するほかはない。こうして「……の意識」としての意識は、一時的あるいは永続的に、收拾すべからざる混乱状態、一種の病的状態に陥るのである。事実、「嘔吐」体験は、普通の人間の立場からすれば確かに一つの病的体験であって、そこにまたこの次元での意識の成立が、原初的「本質」認知または「本質」了解に依拠するところいかに大きいかが露呈している。

そして同時にまた、このことは、言語の意味作用、すなわち「存在」分節作用が、われわれの日常的意識の構造そのものいかに深く関わっているかをも物語る。さきにも一言したとおり、コトバの意味的指示機能と事物の本質把握との間には本源的な相依相関がある。無名のXが一定の名を得るとき、それによって始めてXはあるものとして生起し、あるものとして存在的に結晶する。

「道は名無し」と莊子が説き、「名無し、天地の始。名有り、万物の母」と老子がいうのはそれである。「天地の始」、一切の存在者がものとして現われてくる以前の「道」すなわち根源的「存在」には



名前がない。それは言語以前であり、分節以前である。それを老子は天地分離以前という。ところが名の出現とともに天と地は互いに分れて「道」は「万物の母」となる。言語によって無分節の「存在」が分節されて、存在者の世界が経験的に成立する。言語以前から言語以後へ、「無名」から「有名」へ——「存在」の形而上的次元から形而下的次元へのこの転換点に「本質」が出現する。換言すれば、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ぬのだ。

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——始めから既に出来上ったものとして見られた存在者の形成する意味分節的存在地平である。われわれはこのような存在地平に現出する世界の中に主体として存在し、われわれを取り巻くそれらのものを客体として意識する。その時、当然、意識は「……の意識」という形を取る、「……」の中に伏在する「本質」認知にほとんど気付くこともなしに。だからこそ、何かのきっかけで言語脱落が起り、本質脱落が起ると、手がかりも足がかりもない、つまり全く符牒のついていない無記的、無分節的「存在」の真只中に抛り込まれて愕然とするのだ。そしてまた「本質」なるものの有難さを悟りもする。かくて人は「本質」の符牒の付いた、きちんと分節された存在者の世界に再び倉皇として逃げもどる。

だが、以上はあくまで表層意識を主にして、表層意識の立場からの発言であって、深層意識に身を据えた人の見方ではない。むしろ、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である。もともと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って、それだからこそ「存在」が無分節のままに顕現するのだ。しかしサルトルあるいは『嘔吐』の主人公は、深層意識の次元に身を据えてはいない。そこから、その立場から、存在世界の実相を視るということは彼にはできない。それだけの準備ができていないのである。だから絶対無分節の「存在」の前に突然立たされて、彼は狼狽する。仏教的表現を使っているなら、世俗諦的意識の働きに慣れ、世俗諦的立場に身を置き、世俗諦的にしかものを見ることができない人は、たまたま勝義諦的事態に触れることがあっても、そこにただ何か得体の知れない、ぶよぶよした、淫らな裸の塊りしか見ないのである。実は東洋の哲学的伝統では、そのような次元での「存在」こそ神あるいは神以前のもの、例えば荘子の斉物論の根拠となる「渾沌」、華嚴の事事無礙・理事無礙の窮極の基盤としての「一真法界」、イスラームの存在一性論のよって立つ「絶対一者」等々であるのだが。

では、表層意識に身を置く人が、絶対無分節の「存在」を、どうして「嘔吐」的にしか受け取れないのかといえば、それは無分節の「存在」を、あくまで「……の意識」の志向対象として、しかもそれが直接に開顕したままの姿で、じかに把握しようとするからである。これは表層意識にとっ

て堪えられるようなことではない。

勿論、表層意識にも遁げ道はある。他の一切の普通の対象のように、無分節の「存在」を概念化して、一つの対象として取り扱うことだ。そうすれば無分節の「存在」は空の概念、無の概念、一者の概念、というふうは無害なものとなり、「……の意識」の対象となる。だが無害にはなるかわり、完全に表層意識の中に取り込まれて死物と化してしまう。つまり、「存在」の深層意識の真相は全く失われてしまうのである。しかしまた、そうかといって、「存在」の無分節の真相をそのまま本源的な姿で表層意識に受け止めようとすれば、もともと「……の意識」であるものが「……」を失って宙に迷い、自己破壊の危険に曝されることになる。「嘔吐」とは、意識論的には、そうしたものである。

これに反して東洋の精神的伝統では、少くとも原則的には、人はこのような場合「嘔吐」に追い込まれはしない。絶対無分節の「存在」に直面しても狼狽しないだけの準備が始めから方法的、組織的になされているからだ。いわゆる東洋の哲人とは、深層意識が拓かれて、そこに身を据えている人である。表層意識の次元に現われる事物、そこに生起する様々の事態を、深層意識の地平に置いて、その見地から眺めることのできる人。表層、深層の両領域にわたる彼の意識の形而上的・形而下的地平には、絶対無分節の次元の「存在」と、千々に分節された「存在」とが同時にありのままに現われている。

常に無欲、以て其の妙を觀  
 常に有欲、以て其の微きようを觀る

と老子が言うのはそれである（『老子』一）。この文は先に引用した「名無し、天地の始。名有り、万物の母」に続く。「常無欲」とは深層意識の本源的なあり方。常に無欲、すなわち絶対に執著するところのない、つまり名を通して対象として措定された何ものにも執著しない、「廓然無聖」的、「本来無一物」的意識状態である。ここでは意識は「……の意識」ではない。無対象的、非志向的意識、つまり無意識である。東洋思想では、どこでもこのような意識ならぬ意識、メタ意識とでもいふべきものを体験的事実として認める。それが東洋哲学一般の根本的な一つの特徴である。

「以觀其妙」、そういう意識ならぬ意識、メタ意識、によって「其の妙」すなわち絶対無分節的「存在」（「道」）の幽玄な真相が絶対無分節のままに觀られる。注意すべきは、先行する文との関係上、この「妙」は「無名」だということである。名がない、とは分節線がない、「本質」がないということ。この境位にある意識に現われる「存在」には、どこにも「本質」的区分がない。まさしく言語脱落、「本質」脱落の世界。それを老子は「妙」という言葉で表現する。

これに反して表層意識の見る世界は、「存在」がいろいろな名によって、つまり言語的に、分節され、様々な事物がそれぞれ「本質」によって規定された存在者として生起してくる世界、「微」

の領域である。「微」とは明確な輪廓線で区切られた、はっきり目に見える形に分節された「存在」のあり方を意味する。そして、そのような世界を見る意識、表層意識を老子は「常有欲」という。「常有欲」とはものに執著する心のあり方。存在論的にいえば、様々なものを「本質」的に指定して、どこまでもそれらがありとする意識である。

「本質」のない世界と、無数の「本質」によって形成されたものの世界と——この二つの「存在」の次元が、ここでは鋭く対立しつつ、しかも一つの「存在」地平のうちに均衡を保って融和している。「本質」によって区劃された事物の充満する世界を、無「本質」の世界を見た人の目が静かに眺めている。「常有欲」と「常無欲」が一つの意識構造に円成する。互いに根本的に異質でありながら、「常有欲」と「常無欲」との間には致命的な断絶がない。言語が脱落し、「本質」が脱落して、一切のものの符牒がなくなっても、この哲人の意識にはなんの困惑もなければ戸惑いもないのだ。

深層意識と表層意識とを二つながら同時に機能させることによって、「存在」の無と有とをいわば二重写しに観ることのできる、こうした東洋の哲人のあり方を、僧肇そうじょうは次のように描き出す。曰く、「聖人空洞其懷、無識無知、然居動用之域、而止無為之境、処有名之内、而宅絶言之郷、寂寥虚曠、莫可以形名得、若斯而已矣」(『肇論』答劉遺民書)と。すなわち、聖人はその意識を空洞にして(「……の意識」としての表層意識が志向する対象を払拭して無意識の次元に立ち、その見地から經驗的世界を見るので)、いかなるものも「本質」によって固定された客体として認知するこ