

国際仏教学大学院大学研究紀要

第 15 号（平成 23 年）

Journal of the International College
for Postgraduate Buddhist Studies
Vol. XV, 2011

如来蔵思想の本質とそのシェリング的展開
—（仮）『シェリングの仏教学』の草稿の一つとして—

津 田 眞 一

如来蔵思想の本質とそのシェリング的展開 ——(仮)『シェリングの仏教学』の草稿の一つとして——

津田 眞一

一、はじめに：運命 = Notwendigkeit の仏教学

3. 11 以後の仏教学

—— 先生、御自宅のほうはいかがでした？

津田 おかげさまで、ほとんど被害はありませんでした。ただ、応接間の、
貴兄^{あなた}も御存知のインチキな女神像が倒れて首がとれました。幸なことにその前にクッションの厚いスツールが置いてあったので、床に穴が開かないで助かりました。胴体の方は後刻石屋さんが来てヨッコラショと立ててくれたんですが、首はまだ割れ落ちたそのままにしています。一段落したら接着剤でつけてやります。それより貴兄の方は？あの辺は例の液化化は大丈夫だったの？

—— 不幸中の幸ですか、あの液化化したあたりは当時高価で私などにはとても買えませんでしたので(笑)。自宅^{うち}はサイドボードの上の花瓶が落ちて割れただけでした。これも安物ですから、床が水浸しになった、その方が大変だったと妻が申し出ておりました。しかし、同じマンションの同じ階の同じ造りの部屋でも、ガラス戸棚が倒れて、高価なガラス器や、カップの類が全滅した家があったそうです。揺れには方向性があるんでしょうね。……いや、われわれがこんな呑気なことを言っていると罰があたりますか……。

津田 まったくね……。しかし口では呑気なことを言っているが、われわ

れの精神のあり方はあれ以後、すっかり変ってしまった……。

—— 実はそのことなのです。昨年の11月でしたね、先生に最後にお話を伺ったとき、玉城康四郎先生の例の『宗教研究』の論文（「如来蔵思想のシェリング哲学に对照さるべきもの」、『宗教研究』161、163号、昭和35年2月、3月、「如来蔵思想とシェリング哲学」と改題して『比較思想論究』、講談社、昭和60年、に再録）に目を通しておくように言われ、コピーを取って自宅の机の上に置いておいたのですが、仲々取り掛かれませんでしたね。それで年が明けて春休みにでもなったら、と思いまして、そのままにしておいたのです。それで春休みになったので、それでは、という訳で読みにかかったのですが、何しろアカデミックな大論文で、二、三ページ読むと頭がぐらくらしてしまうわけです。そうしていますうちに、三月十一日の大震災でして、私自身は何も直接的被害があったわけでもないのに、精神が何だか変になってしまったのです。玉城先生のこのアカデミックな論文が、何だか閑学問（そんな言葉があるかどうか存じませんが……）のような気がして、その先に読み進むことができなくなってしまったのです。

津田 そのお気持ち、よくわかります。私も昨年末に、ある本の書評を命じられておりましてね。まあ、学術書と言うべき本なのですが、何しろこの年令になっても学期中は忙がしくてね。貴兄と同じく、やはり春休みになってからやっと読みはじめたところであの地震で……。何も他に用があるわけでもないのに、そんな学術書（？）なんか読んでいる気にはなれなくなってしまいました。それから一ヶ月もかけて、どうやら怪し気なものを書きはしましたけどね……。

—— それで不思議に思ったのですが、この大地震で揺られて玉城先生の高踏的な論文は読む気がしなくなった、ところが、そのことを意識すると同時に、もう今から二十何年も前になりますが、大学に入って、一般教養の必修課目で津田先生の御講義を聴きました、その御講義のこまかい内容ですが、これまでずっと忘れていたことまでいろいろ思い出されてきたのです。

津田 ……。

—— あの課目は「教義学」という妙な題目だったのですが、仏教の概説

の筈だったのですね。ところが津田先生はオペラの講釈ばかりしておられるので……（笑）。200 人も入る大教室に教員室備えつけの語学用のチャチなラジカセを持ち込まれてね。

津田 そうでしたね（笑）。しかし、あの講義には玉城先生が招んで下さったのですが、結局 11 年間ぐらい続きました。何でもよい、何か今どきの学生諸君の心に残るようなことを一つでも話してやってくればそれでよいから、ということ……。

—— はじめはびっくりしました。しかし、すぐに先生の意図が解ってまいりました。大切なのは人間性の実相をしっかり見ることで、仏教の固定した教義なんてものはそのほんの上澄みに過ぎないのだから、それを表面的に追っていたって仏教なんて解らないのだ、という御方針でしたね。それでその人間性の真実の姿を見る一番いい方法がオペラを聴くことなんだ、と……。

津田 そんなことを言いましたかね……（笑）。

—— いえ、私がそう理解したので……。しかし、確かにこんなこともおっしゃってました。オペラというのは、表現をその限界まで突きつめて、そこからさらにそれを超えて行くのだ、と……。そうすると、そこにその人間性の実相というものが自ずと現われてくるのだ、と……。例えば、その例として、グルックの『オルフェオとエウリディーチェ』を挙げられたことがありました。

津田 覚えてないなあ……。

—— 出だしのところでオルフェオが一声、「エウリディーチェ……」と発声しますよね、カール・リヒターの指揮の盤ではフィッシャー・ディースカウで、音楽も歌唱も完璧である、しかし、彼はまだ表現の限界の内にいる、と……。それでカラヤン指揮の、終戦直後のウィーンかどこかでの変なライブ録音のと比較されるのですね。そのオルフェオがかのメゾ・ソプラノのジュリエッタ・シミオナートで、その「エウリディーチェ……」の一声には人間の悲しみ、というものが人間を超えた、形而上学的なレベルで表出されている……と。私なんか当時二十才前の子供で難しい言葉なんか解りませんでした、先生のおっしゃることが、何だかストレートに理

解できたように思いました。この世界をかくの如くに現出させているのは、このようなレベルでの悲しみなのだ、仏教という思想は、本来そのような人間の悲しみというものをじっと眺めるものなのだ、善とか悪とかを離れてじっと眺めるところのものなのだ、と……。

津田 そんな事を申しましたかなあ。

—— 当時はレコード音楽も LP から CD になるときで、先生はこんなこともおっしゃってました。レコード屋さんが試聴させてくれない理由がよく解った。10 秒も試聴したら絶対買わないような CD ばかりが出て、試聴できないからとにかく買わざるを得ない。だから最初のところを聴いてそのあとは絶対聴かない CD がたまっていくばかりだ、と。その例として、モンテヴェルディの『オルフェオ』の最初のファンファーレのところを聴かせて下さいました。

津田 そういえば、そんなことがあったかな……。

—— まず最初に良い方の典型として、ユルゲン・ユルゲンスの LP を聴かせて下さいまして、それから次がニコラス・アルノンクール、それから、ジョン・エリオット・ガーディナーのです。ファンファーレだから内容とは全く関係ない筈なのに、ユルゲン・ユルゲンスのこのファンファーレにはすでにオルフェウスの神話が象徴する人間性の森厳な真理が鳴り響いている。しかし、あとの二つは駄目だ、と…。

津田 しかし、貴君はよくそんな細かいことまで覚えておられるな…。

—— いえ、私はこれでも田舎の高校のオーケストラ部で、チェロを奏いていたのです。それで、すでに自分では一ぱしの音楽少年のつもりでおりまして、それに、レコード音楽というものは自分が最初に聴いたものが摺り込み的に自分だけの基準になってしまうものなので、津田先生もその最初の印象に引きずられているだけなんじゃないのか、と疑いまして（笑）、わざわざ区立の図書館へ参りまして、音楽室でその三つを全曲、聴き較べてみたのです。そうしたら、確かに先生のおっしゃる通りでした。それで一べんに「オペラはただ聴くのだ」、という御主張に同調することになりましてね。

津田 私が言ったことなど信用してはいけなかったんですがね（笑）。単

なる面倒くさがり屋の自己弁護にすぎないんだから……。しかし、貴兄が今回の地震を契機^{きつかけ}に思い出されたこと、というのは何もオペラの話ではなかったのでしょうか？

—— そうです。いくら津田先生でもオペラの話ばかりをされていたわけではございません。ニーチェやショーペンハウアーの話もよくされました。

『ツアラトゥストラ』と生田長江の運命

—— それで、そのニーチェですが、私が先生の御講義に出席したのは、丁度昭和が終って平成になったあの年のことでしたが、それより幾年か前、先生は或る人生上の問題で非常な、精神的にはまさに生か死かの危機に見舞われたのだそうですね、そして、ニーチェの『ツアラツストラ』、それより更に二十年も遡って、大学に入学した時に読んで、それからずっと忘れていた、その『ツアラツストラ』の中の一つの言葉に再会したことによって、その危機を乗り越えることができたのだ、というお話しでした。

津田 ええ、その話は覚えています。あなた方の学年に対してだけではない。いろいろな機会に繰返し話をしています、それが私たちが人生を送る上で、最も大切な言葉の一つであることは確かだから……。

—— それが〈運命 Notwendigkeit とは、困難 Not の転回 Wende のことなのだ〉、という言葉であった、という……。

津田 ええ……。しかも、この言葉がその時点に私に思い出された、ということも運命でしてね、それをさき頃、性起^{しょうき} Ereignis と言ったわけです。

—— しかもその『ツアラツストラ』が、生田長江訳でなくてはいけないのだ、という……。

津田 こんなことは誰でも知っていることで、改めて貴兄にお話することでもありませんが、ニーチェは、はじめボン大学に入って、一年ほどしてライプツィヒ大学に移った。そこで毎日あまり面白くない日々を送っていたのですが、ある日、近所の古書店の店先に並べられていたショーペンハウアーの『意志と表象の世界』にふと目が止まった。それは 1865 年の 10 月だか 11 月だか、ニーチェが丁度 21 才になった頃です（ショーペンハウアー

ーはそれより5年ほど前の1860年に没しております)。若いニーチェはショープンハウアーが何者であるのか、またこの書がいかなるものであるのかをも知らないままにこの本を手に取りましたところ、それがいかなるデーモンであったのかは知らないが、そのデーモンから「この本を買って帰れ」とささやきかけられた、というのですね、これはニーチェ自身が後刻書いていることで、事実そういうことがあったのかどうかは勿論わかりませんが…。

—— いや、そのお話し、たしか私も先生から伺いました。

津田 そうでしたか（笑）、いつも同じ話ばかりしていたからね。それでこの私にも、と申しますと決して小ニーチェを気どるわけではございませんがそれと似たようなことがあったのです。昭和33年の4月、大学の入学式の次の日に、教養学部のアリエンテーションが行われるので駒場へ行ったわけです。当時はまだ終戦後の雰囲気強く残ってしまっていてね、キャンパスの中の野天に汚いゴザを敷きまして、その上に無慮何千冊もの古本が背を上にして並べてある。その中に創藝社近代文庫という文庫本で前篇後篇二冊よりなる『ツアラトゥストラ』が麻ひもでくくりにして並んでいたのです。値段は200円でね。私はニーチェの場合と違って『ツアラトゥストラ』も生田長江の名も知っていましたが、名前だけですけれどね。それで買ったのです。その実物はここにありますが、昭和28年の出版で、定価は前篇が80円、後篇が100円です。

—— ……。

津田 そして、家に帰ってさっそく最初のページを開いたのですが、その訳者の序の第一行から異様に引き込まれた。そのはじめのところをちょっと読んでみましょうか。

—— はい。

津田 『ツアラトゥストラ』の私の最初の訳本は、一九〇九年の初夏に起稿され、凡そ二十箇月近くに亘る文字通り専心の努力を経て、一九一〇年暮に脱稿されたのであった。（ここで改行になりまして）それから十年を過ぎた今年の三四月頃になった、私は誰からも強ひられ^しない、^{のみならず}加之、勧められさへもしない『ツアラトゥストラ』の改訳を、寂しい心持の中でひと

りでこつこつとやり出した。そして殆んど以前のより以上のとさへ云いたいほどの苦心に苦心を重ねて来て、丁度今、この改訳本の最終の頁を書き上げたところである。……」

日附は一九二一年十月十二日、大正十年です。

—— たしかに、何か引き込まれる感じがしますね。

津田 なぜだと思いますか。それはね、そこにその運命ということが影を落しているからです。これは後で知ったのですが、その頃、長江先生は癲病であることが世間に知られてしまったので、自らをその世間から隔離せざるを得なくなっていたのです。これはごく最近、或る生田長江研究家の女性から或る研究会の席で伺ったのですが、長江先生はその頃、独力で『マルクス全集』の翻訳をほとんど完成されていたのです。ところが長江先生とは別に翻訳を出そうとしていた人がいまして、その人が長江先生の仕事を邪魔するために、「生田は癲病だ」と言いふらしたのだそうです。長江の癲病は開放性じゃないので、外見に現われたり他人に移ったりはしないんですけどね。それで、長江訳の『マルクス全集』は永久に世に出ることが無かったのだ、というのです。

—— ひどい話ですね。

津田 いや、もっと酷い話があります。長江先生の妹さんにまつわる……。その話を私は子供の頃に何かで読んだことがあったのです。だから、生田長江という名前を知っていたのかもしれない。それで、私はその研究会でその女性研究者に、私は子供のころこういう話を何かで読んだ記憶があるんですが、と申しましたら、その先生は、言下にそんなことはあり得ない、とおっしゃるのですね、何故なら、長江に妹はいないから……。、というのです。しかし、それも俄には信じられない。その女性研究者自身が生田長江の出身地に調査に行かれたそうなのですが、行ってみたら生田家の痕跡は完全に消えていた。子孫はおろか、親類も縁者も一切いなかった、というのです。長江のお父さんという人は、立派な名主で、一揆の責任を一身に引き受けて斬首された。だから本来なら義人として神様にまつり上げられていなければいけない筈の人ですよ、佐倉宗吾郎みたいに……。

—— たしかに不思議な話ですね。しかし、先生、その「癲」という言葉

はタブーですよ。

津田 よく解ってます。貴君だからわざと言ったのさ。

—— おほめをいただいたんでしょうか（笑）……。

津田 いや、いつでしたか、大分前のことになりますが、或るところから珍らしく講演を頼まれたのですね。それで調子にのって、うっかりジプシーという言葉を使ってしまって、大変叱られたことがありました、人種差別だってね……（笑）。

—— それで、その抗議をしてきたのはジプシー、いや、所謂ロマの人ですか？

津田 いや、もちろん歴とした日本人さ。あれは、たしか1990年のことでしたかな、国際サンスクリット学会がウィーンであって、それが終わってから一人でローマ、フィレンツェと巡ったことがあったのです。何しろ私は旅なれていないものですから、フィレンツェに出る前の日にわざわざ半日つぶしてローマのテルミニ駅に行き、長い行列の後尾について、切符を買うべく並んでいた。今はそんなことをする必要は無いですが、その頃はそうだった。それはともかく、そうして並んでいたら、ジプシーの団に狙われたのです。数人の子供だか大人だかわからない様な連中が私を取り囲みましてね、その中のやせた、小さな、ただしお腹の大きな女が、すでに一人の赤ん坊を小脇に抱いているのですが、その女が私にしきりに何か話しかけてくる。それに気をとられていましたら、横にいた男の子が私のポケットに手をつっこむのです。それを振り払うと、今度は別の男の子が私の顔に段ボールを押しつけてきて、それに気をとれていると第三の子供が私の反対側のポケットを狙う。

—— 囲りに人はいなかったんですか。

津田 いましたさ。大勢いた。しかし、ジプシーの連中はなりが小さいから、丁度隠れたようになるんですね。囲りに大きな白人が大勢いるから屏風で囲まれたようになる。彼らはそれを知っているから、何列もの行列の一番混んでいるところを狙ってくるのです。

—— 憎らしいですね（笑）。

津田 私もその時は腹が立ちました。しかし、考えてみれば彼らのそうい

う行動も仕方がない……。一旦ジブシーに生まれたら、泥棒になるか、物乞いになるより仕方がないんですよね、現実には……。だから、その講演で、何かのついでにそういう話が出たときに、「ジブシーに生まれたら最後でしてね……」と言ってしまったのです。

—— それは叱られても仕方がないですよね（笑）。

津田 しかし、その時の私の趣旨は、そういうことこそがこの世界の中におけるわれわれ人間の存在の厳粛な実相なのだ、ということでした。考えてみれば、われわれがどの国に、また、どの時代に生まれるか、これほど不条理で不公平なことはない。たしかにジブシーに生まれたら最後だ、と言ったのは、このことの一つの表現なのです、「最後だ」と言ったのは私の表現ミスだったかもしれませんが……。

—— 最後ではないわけですね、厳密に言えば……。

津田 そうです。ジブシーの人々のそういう苦しみで満ちた状態、それこそが彼らの、さっき貴兄が言って下さった「運命」のうちの「転回」Wende さるべき「困難」Not であるわけです。気の毒なジブシーだろうが、お高くとまったアングロ・サクソンだろうが、はたまた名誉白人のわれわれ日本人だろうが、それぞれに何らかの運命的な困難をもってそこに生まれてきていることには変りはないんですからね。

—— ……。

津田 個人だって同じことで、どういう家柄に生まれるか、どういう容貌に生まれるか、健康に生まれるか病身に生まれるか、これほど不公平なことはない。しかし、こういう不条理で不公平な運命が世界の絶対的な現実相であることは、否定しようがないわけでした。

—— しかし、出来るならジブシーよりも日本人に生まれたい……。黄色い日本人よりも、金髪で鼻の高い白人に生まれたい……。

津田 と言うのはわれわれ俗物の考えでした。

原始偶然としての差別

—— はい。しかし、問題の位置を確認しておきますと、まず、世界は根

本的に不公平に出来ている。世界をその様に不公平に、苦しいものとして造ったのは誰か、という問題ですね。少くともキリスト教の人々が主張するような愛の神ではなく、また、義の神でもない。

津田 そこで、前回ちょっとお話した原始偶然、ということが来るのですね。

—— 先生は九鬼周造を引いていらっしゃいましたね。

津田 ええ。例えば九鬼先生はシェリングの次のような言葉を引いていらっしゃいます。

「原始偶然は因果系列の原始的起始として仮説的地平に於て得られた概念である。経験的必然の因果系列を無限に遡るときに理念として原始偶然の概念に到達したのである。原始偶然は「原始事件」(Urereignis)であり、「歴史の端初」(Anfang der Geschichte)である(Schelling, Sämtliche Werke, II, 2, 1857, S. 153)」(「偶然性の問題」、『九鬼全集』第二巻、236～7ページ)。

—— ……。

津田 ここに引かれているのは『全集』、いわゆる息子版の第二巻の153ページですから、『自然哲学へのイデー』というシェリング22才の時のいわば処女作ですね。しかし、この考えなんかは、取り様によっては差別主義の最たるものでしてね。私はこの『イデー』というのを読んでいないからそれを『人間的自由の本質』の段階に引きよせてそう想像するのですが、そこでシェリングの言う「第一の創造」、「元初の創造」のレベルには、現にいまこの世界にいるわれわれ人間のすべてがそれぞれの叡知的本質(das intelligible Wesen、西谷啓治訳、岩波文庫、105ページ)において初めから「措定」されている。シェリングはイエス・キリストを売ったユダを悪人の代表として、またマルクス・カトーを善なる、高潔なる人間の代表として出しているだけですが、そこには、2011年、東北大震災の年に東京にいるこの私も貴兄も、1990年、ローマのテルミニ駅で私のポケットに手を突っ込んできたジブシーの子供も、そして、癪を病み、『ツァラ

トウストラ』を「寂しい心」で「こつこつ」と改訳している大正10年の長江先生もいます。また逆に、丁度同じ頃、「私はどうしてこの様に頭がよくて、生まれがよくて、ハンサムで、金持なのだろう」と疑ってそれを原始偶然にまで辿ろうとされている九鬼先生もおられる。何しろバロン・九鬼はドイツ留学中の或る時期、当時のドイツ哲学界の大御所でハイデルベルク大学の哲学正教授であるハインリッヒ・リッケルトを家庭教師に雇ってその生活を支えていたくらいですからね。後にハイデッガーのところに移りますが、ハイデッガーなども九鬼先生から多額の報酬を受けていた筈です。いや、冗談はともかく、この酷い差別と苦悩の世界こそが、シェリングからするなら「最高の和諧」（西谷訳、111頁）、der höchste Zusammenklangの世界なのですから、シェリングも差別主義者として糾弾されてよいことになる（笑）。

—— 「最高の和諧」の世界は、美や善だけでなく、醜も、悪も、苦しみも、悲しみも含む苦の世界である……。しかし、先生は前回の御講義（平成22年11月13日、国際仏教学大学院大学における公開講座「シェリングの「人間的自由」の体系と『華嚴經』の世界観」）では、この悪をも悲惨をも含む差別の世界を、ひたすら美しいものである筈の華嚴世界との対比において論じていらっしゃるでしたね。

津田 ええ。まさにその問題なんですね、今日、これから本論部分で論じなくてはならないのは。貴兄の今の御質問はその筋道を問うているものと理解されます。

—— はい。

シェリングにおける世界の実相

津田 今申しましたシェリングの「第一の創造」、「元初の創造」を、わざと今のわれわれの時間観念で言うと、大体今から6700年くらい前のことになる。

—— その6700年前というのは？

津田 簡単なことです。エックハルトは或る説教の中で、神はこの世界を

「六千年あるいはそれ以前に」つくった、と言っている。エックハルトは13～14世紀の人ですから、そういう神話的な世界創造の時期を6700年前と言っただけです（笑）。

—— なるほど……。

津田 しかし、エックハルトのこの箇所は笑いごとでは済まされないきわめて厳肅な事態を道うものだから、ここでしっかり引用しておきましょう。ちょっと長くなりますがね、

「神はすべての事物の内にある。神が事物の内であればある程、ますます神は外にあることになる。すでに何度となく話したことだが、神はこの全世界をそっくりそのままこの今において創造するのである。神が六千年あるいはそれより以前にこの世界をつくったとき創造したすべてのものを、今神はいっさいがっさい創造するのである。……」（田島照久編訳『エックハルト説教集』、岩波文庫、1990年、139ページ、強調津田）。

この恐るべき認識がシェリングの問題の箇所にストレートに接続してくる、と私は理解しています。

—— シェリングの認識がこのエックハルトの認識と同じなのだ、つまり、これこそが世界の存在の真実のありかたなのだ、ということですね？

津田 もちろん。きわめて哲学的な認識です。

—— 私にはまことに異様な認識のように思われますが…。

津田 じゃ、ついでにシェリングの大切なところから一つ引用をしておこう。シェリングからの引用はどうしても事柄上長いものになりやすいんですが、ちょっと我慢して下さい。

【シェリング引用 1】「人間は根源的創造においては、さきに示した如く一つの未決定なる存在者 ein unentschiedenes Wesen である。——（これは神話的に、この生に先立った無垢及び元初的な浄福の状態として表わされ得るかも知れぬ。）——ただ彼のみが自己を決定することができる。しかしこの決定〔決断〕は時間のなかに落ちてはならない。あ

らゆる時間の外に、従って第一の創造（これと異なる行 Tat としてではあるが）と同時である。人間は時間の中に生まれるのではあるが、しかも創造の元初（中心 das Zentrum）のうちへ創り出されているのである。時間の中なる彼の生を限定する行 Tat は自身時間には属せずして永遠 Ewigkeit に属する。すなわち、やはり時間上ではないが時間を貫いて（時間には捕えられずに）、本性上永遠なる行 ewig Tat として生に先立つ。この行を通して人間の生は創造の元初にまで達する。従ってまた彼はこの行を通して、創造されたものの外に立ち、自由であり、自身永遠なる元初 ewiger Anfang である。かかる思想は普通の考え方にはいかにも不可解に思われるかも知れないが、しかも各人のうちにはこれと一致する感情 Gefühl がある。あたかも現にあるような彼が、あらゆる永遠よりして既にあったので、決して時間中において初めてこうなった〔生成した〕のではない、という感情がある。」（西谷記、108～9 ページ、ドイツ語挿入、強調津田）

— ……。

津田 この「〔生成した〕のではない」（keineswegs in der Zeit erst geworden）という表現は、仏教でいう「不生」に相当します。この「不生」ということは、ことに大乘仏教の最初の提示である『八千頌般若』のキーワードで、一旦はそういう思想表現の表面から水面下に潜りますが、私がそれを〈大乘以後の仏教〉と規定するわれわれの本日の主題〈如来蔵思想〉において再び体系の表面、いや、まさに今でてきた「中心」（Zentrum）に躍り出てきますので、ついでについでになりますが、シェリングからその「不生」に関してもう一例、引用しておきましょう。

【シェリング引用 2】「われわれもまた或る予定を主張する。しかし全く別の意味においてである。すなわち、人間は、今ここにおいて行為する hier handelt ごとくに、永遠からまた既に創造の元初において行為した so hat er... gehandelt という意味においてである。道德的存在者としての人間自身が生成しないと等しく、彼の行為は生成しない sein Handeln wird

nicht。むしろその本性上永遠である。」（西谷訳 112 ページ、ゴマ点西谷・点津田、ドイツ語挿入津田）

—— 頭がくらくらしてきました（笑）

津田 われわれ凡人の頭で考えればくらくらするのが当然です。

—— どういうことでしょうか？

津田 さき程貴兄は、私が昔「オペラの表現というのは、人間による、演奏者による表現を超えて行ったその先に出てくる表出なのだ」というようなことを言ったと言われましたね。

—— はい。

津田 この場合は、多分、それと同じようなことがこの『自由論』の段階のシェリングに起っていたのでしょうね、これは素人の勝手な想像に過ぎないのかもしれないが……。

—— ……。

津田 同じグルックの『オルフェオ』の冒頭の「エウリディーチェ……」の一声でも、たしかに、フィッシャー・ディースカウのとシミオナートのとでは、全く違う。微妙なところではあっても、全く違う。私にもたしかにそれは解る。貴兄もそれを解って下さったはずでしたな……。

—— はい。

津田 フィッシャー・ディースカウは、あくまで自分の頭で考えてその事態を表現しようとしているんでしょうね。それに対して、シミオナートは表現しようとするこを超えてその事態そのものになってしまっている……。

—— その通りでしょうね。

津田 これはシミオナートが天才性においてフィッシャー・ディースカウより上だ、などということではない。シミオナートはイタリヤ人ですから、一たび歌を歌い出したらあっさり歌の精神そのものになれる。つまり、人間性の限界を超えられるんでしょうね。

—— その感じはよく解ります。

津田 それと同じことが『自由論』の段階で起っていたんですね、シェリ

ングに……。

—— シェリングがイタリヤ人になってしまった……？

津田 人間性の限界を超えてしまった……。真理を眼前にして忘我の境地に入ってしまったのですね。

—— ……。

津田 さき程、九鬼先生が、シェリング 22 才のころの『イデーン』を引いていたでしょう？

—— はい。

津田 いや、『イデーン』はよした方がいいですね、あまりにも有名なフッサールの『イデーン』とまぎらわしいから……。やはり最近その「序言」のところの翻訳が出た、それに倣って『自然哲学に関する考案』としておきますが、その『考案』の、九鬼先生が引いておられた文章、その他にも近頃初期シェリングの翻訳が部分的にぼつぼつ出ているのですが（燈影舎、『シェリング著作集』）、そういうのを見ましても、若いシェリングが非常な才智の人であったことは確かなのです。それが、『自由論』になると急に調子がおかしくなってくる。世人から天才だとか言われてチャホヤされてきた、その才智を自分から忘れてしまって、ほう然として事態そのものを眺めている。仏教的な言い方をするなら、呆然としてにわかに現成してきた「諸法の実相」を観じている、そういう感じになってきたんですね。

認識における女性原理

—— どうして急にそうなったのでしょうか……。

津田 それは当然のことです。当時、シェリングが大恋愛の末に結婚したカロリーネ・シュレーゲルはダーキニー、すなわち、般若波羅蜜です。からね。カロリーネのことは藤田健治先生の『シェリング』（勁草書房、思想学説全書。1962）にくわしい評伝がでていますが、「附録・愛と実存」としましてね……。それを読むとカロリーネがダーキニーだったことがよくわかる。男を取って喰うダーキニーは、半面、その男を悟りに導びく般若波

羅蜜ですからね。

—— そのお話はお聞きしたことがあります。先生はリリアーナ・カヴァーニの『ルー・サロメ善悪の彼岸』という映画の話をして下さいました、わざわざ渋谷まで観に行かれた時の話を……。

津田 そうでしたね。行ってみたら、何のことはない、昔、昭和33年か4年頃、私は通学生ですからそういう付き合いはしませんでした、私の寮生の友人たちがよく出掛けていたあたりだったのです。酒をのんで、立小便をして帰ってくる。「ションベン坂」と言いましてね、ひどく臭い、汚い階段道なんだ。それがいつのまにか「スペイン坂」と名を変えていて、けっこうそれらしくなっていましてね（笑）。丁度春休みでしたので、田舎から出てきたらしい女の子たちが大勢いた……。

—— 私は先生からその『善悪の彼岸』のビデオを貸していただいたことがあったじゃありませんか、先生がテレビの深夜劇場か何かで放映されたのを録画しておかれた、という……。

津田 たしか、そんなことがありましたね。しかし、あの頃はジル・ドゥルーズとかピエル・クロソウスキーとか、変なフランス系のニーチェが流行っておりまして、カヴァーニの映画もなにかそんなのに影響されたような感じがした……。

—— しかし、あの映画のドミニク・サンダはよかったですね。殺人的に美しい、という先生の評言がよく納得できました。

津田 以文社から箱入りの『ルー・ザロメ著作集』（全五巻、別巻一、昭和49年）が出ていまして、私も買って目を通しております。その箱にルーの写真が出ている。その写真は勿論ドミニク・サンダ演じるルーみたいに異様に美しくはないが、現実のルーは何か、いうに言われぬ物凄い性的魅力をもっていた人だったそうです。そして、ニーチェとか、パウル・レーとか、リルケとか、最後に出てきたでしよ、馬車の中でルーを待っている阿呆みたいな若いリルケ……。

—— はい。

津田 そういう天才の天才性を発現させて、次いで狂気に陥らせる……。

—— フロイトは違ってたんでしょう？

津田 フロイトは何しろ年令^{とし}でしたからね、ルーと知り合いになった時には……（笑）。いや、冗談はともかく、ルー・ザロメは確実にダーキニーでしたが、カロリーネ・シュレーゲルもそうだったんですね。いわゆるファンム・ファタールなんていうのでしょうか。しかし、すぐに死んでしまったから、『自由論』を書いた後もシェリングは生きのびることができた。カロリーネが死んで、というよりスーッと消えてなくなってからほどなくして、シェリングはカロリーネとはおそらく正反対のパウリーネ・ゴッターという、若い、美人でもない、平凡な女性と結婚しましてね、この点に関してヤスパースは例によってシェリングの人格に亘るような批判をしています。私はヤスパースのそういう批判には同調したくない。それはとにかくシェリングはハッと気がついたんでしょうね、カロリーネに死なれてみて、そういう恐ろしい女性の本質にね。だからパウリーネ・ゴッターみたいな平凡な家庭的な女性とすぐに再婚して、大勢の子供に恵まれた幸せな家庭生活を送り、80才近くまで長生きをしました。しかし、彼の若い頃の天才性はすっかり影をひそめてしまいました。もっとも、『自由論』、これは天才的ではあっても一種混乱に満ちた、スタイル的というならば完成度の低いものですが、それをあと一歩進めていたら彼は死んでいた。喰い殺されていたでしょうね（笑）。

—— まさに先生がいつもと言われる critical 〈両立不可能、且つ、二者択一不可避〉ですね（笑）。いや、津田先生に対して不謹慎な軽口を重ねるようですが、カロリーネがそういうダーキニーだったら、その段階でシェリングを放してくれたでしょうか？逆にいうなら、そういう女性に一旦つかまったら、生命からがらにでも逃げ出せる男がいるんでしょうか？

津田 さあ……。私は現実にはそういうことは解りませんが、理論的にいうなら、女性の本質をそういうものだ、と知っていたら、脱れることが可能かもしれませんね。

—— その理論を誰が教えてくれるのでしょうか。

津田 原始仏教には、アバダーナとかアヴァダーナとか、そういう説話集の類がいくつもあって、たった今貴兄が言われた『華嚴經』などは、そういう深い恐ろしい人間性の真実をきっちり踏まえた上でひたすらに美しい

世界のイメージを構成しているものなんですがね。

—— ……。

津田 だから、その構成において、主人公の善財童子はまさにマーヤー、お釈迦さんのお母さんの摩耶夫人^{ぶにん}の許に至り、その存在の恐るべき真理、マーヤーというのは迷妄、この大地を覆っている暗い実在性の本質なのですが、その迷妄から、つまり、「この私^{マーヤー}」から（現にシェリングは、それを世界の存在に「先行」し、しかも「永遠にその根底に存在しつづける」「暗黒」（西谷沢 62 ページ）と言っているわけですが、その暗い迷妄から）「現世の毘盧遮那」すなわち歴史上のブッタたるお釈迦さまのみならず、過去・現在・未来の一切の「毘盧遮那」（Vairocana）、すなわち、世界に輝きわたり、世界を輝かす仏が生まれるのだ、という真理を聞き、しかも、その仏母マーヤーの許にとどまることなく、さらにその先に進んで行くわけですからね。仏母とはまさに般若波羅蜜^{ぶつも}のことでして……。人間を迷わせ、苦の世界の中に永遠に輪廻せしめる迷妄^{マーヤー}が、しかも、同時に、それとは全く反対の、人間に悟りをもたらす慈愛に満ちた世界母なのだ、という……。

—— 私は授業で津田先生から華嚴の話を伺った覚えはないのですが、私の一年か二年下に N という女子学生がいまして、その子とパーティーか何かの席で先生の話になりました。その時 N が、津田先生の華嚴の講義を聞いていたら、その世界があんまり美しいので涙が出てしまった、と言っていました。

津田 その N さんという学生さんのことは覚えておりませんが、当時そういう方が一人でも（貴兄は別として）いて下さった、ということは、いま聞いて嬉しいですね、玉城先生のお言いつけを一つ、果せたことになる……。

—— すみません、また不粋な話に戻りますが、その慈愛に満ちた仏母・摩耶夫人が、反面、男を取って喰うダーキニーだった、という話ですが、『華嚴経』それ自体には、そういう裏面的なことはでてこないわけですよね。

津田 そうですね。しかし、私は何しろ私の学問の途をそのダーキニーの研究から始めた者でしてね（笑）。1967 年、オーストラリアのキャンベラ

の国立大学へ行って、前ライデン大学教授のデ・ヨング先生（当時先生はまだ50才そこそこでしたが、すでに押しも押されもしない世界第一流の学者でした）のもとで『最勝樂出現タントラ』というタントラの文献学的な研究をすることから出発しました。原名は Samvarodaya-tantra (SU) というのですが、これは当時はサンヴァラ系密教の根本的なテキストではなく、その末釈の一つであろうと想像されていた。私はその時はそれが末釈だろうと何だろとかまわない、東大の中央図書館に良好な写本が五本もあったから、それを写真にとって持って行き、それを材料にしてデ・ヨング先生からヨーロッパ流のサンスクリット文献学の基礎訓練が受けられればそれでよかった。ところが驚いたことに、やっていくうちにこれが実は、サンヴァラ系密教の、理念的な根本テキストすなわち根本タントラではないにしても、現存最古の、最重要のテキストであったと解ってきた。このサンヴァラ系密教というのが、タントラ仏教の中心体系である〈般若・母系タントラ〉の、そのまた中心体系なんですね。そして、その般若というのが表面上は大乗仏教の悟りの根拠としての Sein（有）の観念をなす般若波羅蜜であり、その現実が「母たち」、まさに「存在の母たち」としてのダーキニーなのです。ダーキニーは現実にはグループをなしてしまっていて、それをダーキニー・ジャーラ、荼吉尼網というのですが、だから複数で「母たち」なのです。私はその「存在の母たち」であるダーキニー研究の草わけでしてね。

『華嚴經』における「存在の母たち」

—— 先生はその「存在の母たち」という言葉を強調されますが……。

津田 はい。これ、貴兄の学年にはお話ししなかったかなあ。ファウストの第二部の第五幕の「暗い回廊」というところに出てくるのです。その第一幕ではファウストとメフィストの二人組は、ドイツ帝国の皇帝に仕えている。その帝国は今、財政破綻に瀕していて二進も三進も行かない状態にあるわけですが、二人はただの紙切れに皇帝の印璽を押させて、どんどん紙幣として発行し、その財政困難を一ぺんに解消させてしまう。すると喜

んだ皇帝は今度は昔の美男美女パリスとヘレナを見たいとバカなことを言いだすわけです。それでファウストはメフィストに苦情を云う、「君の妖術のおかげでまたまた難題を負わされてしまった」と……。するとメフィストは、「まあしょうがないですな。今度はちと手剛いがやってみなさい」と言ってその「母の国」へ行くやり方を教える。

—— ……。

津田 そこは空間もない、時間もないところなのですが、そこに肅然として坐しているのが「母たち」なのだ、という。その「母たち」という言葉を聞いて、ファウストはなぜか愕然とするのですね、「何、母たち？ 不思議な言葉だなあ」と……。メフィストはファウストにそこへ導く鍵を渡しましてね、そこへ行くと灼熱した鼎があり、その光で母たちが見える。そこが「底の底」なんです、メフィストは「では降りていきなさい。いや登って、と言ってもいいか。同じことなんだから」という。ここが、実はシェリングの世界構造を理解するまさに要（かなめ）のところなんです、ね。

—— ……。

津田 ファウストの話はまたにして、話を『華嚴經』に戻しますが、『華嚴經』、私のいう『華嚴經』はその最初のところの（テキストでは一番最後にでてくるのですが）「入法界品」（Gaṇḍavyūha）という、『八十華嚴』で申しますとその第六十巻から最後の第八十巻に至る大きな品で、その内容が有名な善財童子が53人の善知識を順次歴訪してそれぞれの真理を教わる求法の旅の物語りです。因みに、この53人にもとづいて東海道五十三次が制定されたのだそうです。

まず本会がきますが、これは華嚴の世界観を示すところで、勿論、非常に大切なところ、それから末会に入る。この末会が「入法界品」の本体をなしているわけです。まず、善財は、最初の善知識・文殊師利のところから出発して次々に善知識を訪れる。一人の人は次の人を教へ、その人はさらに次の人のところへ行け、と教へて、こうして順次、旅を続けて、インド亜大陸の先端まで行き、そこで方向を変えて今度は北に向って、お釈迦さまの生国のマガダ国の方へ向ってくる。この方向転換が何か不思議

な感じがするんですが、それはともかく、そのカピラ城に至ると、善財童子の前に不思議な女性が姿を現わす。Vāsantī、春、という名の女性でして、これが八人の夜天、夜の女神 rātrdevatā というのですがその最初の女神です。善財はその美しい女性から、その長い長い前生とそれを通して得られた「破一切衆生暗法光明解脱」という名前の悟りの内容を教えられます。そして Vāsanti は、私はこれだけしか知らないから、次に、このマガダ国の「菩提道場」、すなわち、お釈迦さんが悟りを開いたその場所に行くと普徳浄光、サンスクリット語で申しますと Samantagambhiraśrīvilāsa-laprabhā（普ねく深遠にして吉祥なる離垢の光明を有する女）という名の夜天がいるから、その人に次なる教えを聞きなさい、というわけで、こうして次々に八人の夜の女神を訪ねる。そして、その次、第九番目が、ルンビニー園にいる妙徳円満という女性、この人はお釈迦さんの乳母だったという人で、その次が、お釈迦さんの妃だったゴーパー、そして、その次に、つまり、その種の女性の最後に出てくるのが、お釈迦さんのお母さんの摩耶夫人、Māyādevī です。この 8・2・1 という出てきかたが大変面白いんですね。

—— ……。

津田 私が華嚴の勉強に入ったのは、1970 年に日本に帰ってから何年も経ってからのことです。帰った当初はしばらくサンヴァラ系の密教の研究を続けていた。それから、1976 年にはじめて『エピステーメー』という雑誌に「大日経世界と空海」というエッセイを書かせて頂き、そのコピーを東大を停年退官された後東北大学に移っておられた玉城先生にお送りしたところ、御返事と一緒に『文化』の抜刷である「仏教学の反省」というエッセイをお送りいただいて、その中で玉城先生の有名な「ダンマの根源態」、あるいは「根源的なダンマ」のお考えを知ったわけです。それで原始仏教に興味を覚え、さらに華嚴に進んだ。華嚴に進んでもこの夜天や摩耶夫人のところに来るには何年もかかったわけですが、そのようにして華嚴を勉強してきてこの夜天のところにきたときは本当にびっくりしましたね。私はキャンベラに行く前、大学院の博士課程にいたとき、ロンドン大学のスネルグローヴ先生がそういう種類のものとしてははじめてお出しに

なった『ヘーヴァジュラ・タントラ』（HV）の勉強を、辻直四郎先生が『東洋学報』に出されたそれに対する詳しい批評だけをたよりに三年ばかりやり、それからキャンベラに行って Sainvarodaya（SU）の研究をして、HV からの必然的な展開としての SU のダーキニー・ジャーラの構制を見出したのですが、私がそれから十何年を経て華嚴のその箇所に見出した夜天たちのグループの構制が、SU におけるダーキニー・ジャーラの構制の、但しその理念型と全く同じだったのです。

—— 理念型とは……？

津田 『ヘーヴァジュラ・タントラ』というのは上に述べた〈般若・母系タントラ〉の中で、サンヴァラ系密教の直前に来るものです。そこでは、それら女性のグループはダーキニー・ジャーラではなくてヨーギニー・チャクラ（瑜伽女輪）と称しておりまして、テキスト上にはその形態が一つでなくいろいろに表現される。しかし、それらを分析していくと、現実には彼女らがどういうグループ構成をしていたのか、それが解ってくる。その一番純粋なたちが、主母ナイラートミヤー（無我母）を東西南北四方四維の八方に 8 人のヨーギニーが囲み、その上下に理念的に一人ずつのヨーギニーが来る、というもののなのです。その理念型が現実の実践の形態と、それを暗黙のうちに支配している Sein の構造の要求とに制約された必然的な形態において提示されたのが、私のやった『サンヴァローダヤ・タントラ』の段階です。そして、そこで一気にテキストの表面に提示され、以後本質的な変容をこうむることのなかった、つまり、一気にその完成態に至ったダーキニー・ジャーラの形態を示すものが〈六十四尊サンヴァラ・マンダラ〉です。その形式は私の初期のエッセー「タントリズム瞥見——サンヴァラの儀礼と教義」（『牧神』第七号、1976 年 11 月）に出しておきましたし、『反密教学』（1987 年）及びその改訂版（2008 年）にも再録しているので、貴兄のお目にも止まっているでしょう。

—— はい。

津田 話を戻しますが、こういうわけで、私とダーキニー達とのつき合いは長い（笑）。『華嚴経』のその箇処に出てくる夜天たちは皆美しいやさしい女性たちですが、私には解る。美しく、優しく、貞淑そうな女性であれ

ばある程、実は恐ろしいんですね。

—— ……（笑）。

津田 カロリーネ・シュレーゲルも、ルー・ザロメも、そういう女性たちだったんですね。

—— ここでまたまた野暮な質問を申し上げますが、カロリーネがそういう種類の女性だったとして、彼女とめでたく結婚できたとき、シェリングにはどういう真理が開けてきたんでしょう？

津田 それを解明するのが、われわれが『自由論』を研究する目的でしてね。ダーキニーとの合一が成立すれば人を喰う鬼女である（それが般若のお面の鬼女としての般若なのです、口を大きく開いて牙をむきだした……）ダーキニーは一気に優しい仏母・般若波羅蜜に変化する。すると、その般若波羅蜜、それが私のいう〈女性単数の dharma〉の〈明 vidyā の極〉ですが、そこに「諸法の実相」、世界の存在の真実相が見えてくる筈です。ただ、シェリングの場合は、それが顕わになりかかってきた、例の『律蔵』「マハーヴァツガ」の表現で $prādur-\sqrt{bhū}$ になりかかってきたところで、突然カロリーネは死んでしまった、或いは自ら身を引いてしまった。彼女はシェリングを本当に愛していたから、彼を殺すにしのびなかったんでしょうね、いや、これは冗談として……（笑）。しかし、それでもシェリングはすでに或る程度おかしくなっていたから、上に引用した（【シェリング引用 1】）ような、とても「普通」ではない、一見混乱した言い方が出てくる。こういうシェリングの半分狂乱したような言い方をわれわれ人間がその人間的な理知で割り切ろうとすると、その人間離れした真理を見誤ってしまうかもしれません。現に、たまにそういう例を見掛けることがある……。

—— 例えば……？

〈本来の自己〉の不可知性

津田 一例ですが、最近ちょっと気になった例があります。これは先日、書店で見つけて、買って読んでみたんですが、東大哲学科の高山守教授の『シェリング——ポスト「私」の哲学——』（理想社、1996年）という本が

あります。高山教授は、今、日本のシェリング研究の一方の指導者であられる。ただ、この本は高山教授の若書きなのですね。20代前半でお書きになった修士論文がもとになっている……。

——しかし、それを今敢えて出版するのは、若い時お書きになったそれに依然として自信がおりだからなんでしょう？

津田 まあ、そう言われればそうですがね（笑）。それで、その若き日の高山教授が上に出した【シェリング引用 1】の同じところを引用しておられる。その場合、若き高山教授は、「人間が「根源的な非決定性」の状態におかれている」というシェリングの表現（西谷訳 102 ページ）をそのまま素直にとっていらっしゃるのですね。しかし、シェリングのあの箇所は〈「神話的」設定でいえば、その段階においては人間は「根源的な非決定」の状態におかれているのではあるが、しかし、〉というニュアンスなのです。だから高山氏はハイデッガーが『シェリング講義』で「自由」を（a）から（g）までの 7 段階に分類しているその（f）の「固有の本質的法則に則って、自らを規定する、という自由」（訳書、木田・迫田訳、新書館、p. 199）をそのまま信じてしまっている（高山氏、88 ページ）。しかし、シェリング自身の文脈に従うかぎり、私たち人間の実存の問題は、「自分自身の内的本性に則ってのみ行為する」（同、88 ページ、2 行、強調津田）、そして、「根本的にそうした存在である限り——そうした存在の完全なる「自己認識」である限り——やはり「自由」なのである」（同、88 ページ、13 行）という程度のことで終るものではないのですね。

—— ……。

津田 まず第一に、われわれは「第一の創造」、「創造の元初」において、絶対に決定されているのだ、という、ここにシェリングの認識の絶対的な定點がある。その、さきの私の言い方をするなら「6700 年」前に絶対的になされた決定、その個々の人間の個性、Persönlichkeit ですね、ニーチェの『ギリシャ人の悲劇時代の哲学』（1872～3 年、ニーチェ 29 才）の冒頭に出てくる……、その絶対に決定されているわれわれ自身の個性の本質であるところのその「絶対必然」的な Tat（^{ぎょう}行）を、われわれは今、自らの意志の「自由」において行ずる。その「自由」の Tat において

「創造の元初」の「最高の和諧」の世界が、今、現成する。例えば、イエス・キリストを売るべく創造の元初において決定されていたユダは、その Tat を紀元後 30 何年のその今において、行なう。それによって、それより 4700 年ばかり前に元初的に創造されていた「最高の和諧」の世界が、その「今」においてある……。しかし、これはまさに人間離れした認識ですよ。

—— 過日の御講演では、津田先生はこの機制に華嚴世界の現成の空的機制、いわゆる「初発心時便成正覺」の機制との平行性を見出す、とされていたのです。

津田 そうではありますが、その裏にもう一つ、更に重大な事実がある。それは、シェリングのいう、この「第一の創造」ですでに創造されているユダならユダの、テルミニ駅で私のポケットに手を突っ込んできたジブシーの子供ならその子供のその、そこ（私はそれをあのとき一b レヴェル、と言ったのですが、その一b レヴェル）におけるその存在、イコール Tat、その理念をシェリングはカントに倣って「叡知的」intelligible な自己とするのですが、その自らのいわゆる「本来の自己」、高山教授が言われる「自分自身の内的本性」を、実は、われわれは知ることがそもそも原理的にできなかったのです。

—— ……。

津田 これはごくごく最近、今回移転して新しくなったこの大学（国際仏教学大学院大学）の図書館で『哲学研究』の古いところをいいかげんに見ておりました偶然見つけたのですが、その『哲学研究』第 45 巻第一冊（第 519 号、昭和 46 年 3 月 31 日）の中に出ていた若松謙（当時京都大学文学部研修員）という方の「カントに於ける人間の自由の問題」という論文の中で教えられたのです。その論文の一つの註の中で、若松氏が、

「カントは何処までも個人に責任を帰する立場を貫こうとしている（これは超越的自由を主張する限り当然である）が、しかし一ヶ所だけであるが、叡知的本性の不可知性を根拠にして単に個人に無制限に責任を帰することが問題であることも示唆している。」（62 ページ、強調津田）

として、カントの『純粹理性批判』(B. 579)の「行為の本来的道德性（功績と罪）、そして我々自身の態度の道德性さえも、それ故、我々には全くかくされたままである（後略）」（強調津田）という註を引いておられるのです。それで家に帰って、昔買ってろくに読みもしないで放っておいた岩波文庫の篠田英雄訳（昭和36年10月18日、第一刷）を引っぱり出して見ましたら、たしかにありました（中、223ページ）。これは私にとってはまったく貴重な教示で、この若松さんの論文で教えられなかったら、仮りにその辺を読んでいたにしても、絶対気がつかなかった筈のことですね。

—— それがどうしてそんなに貴重な教示なのか、ということですが。

津田 例えば、いまの高山教授ですが、その論旨を保証すべくハイデッガーの『講義』から、次の様な引用をしておられます。

「この場合・自由は人間の属性と見なされるのではない。そうではなくて、その逆すなわち、極言すれば、人間が自由の属性と見なされるのである。自由とは、そこへと置き返されることによってはじめて、人間が人間となるような、そういう包括的で断固とした本質 Wesen なのである。それはまた、人間の本質は自由に基づく、ということでもあろう。（Heidegger 11）」（高山、96ページ、ドイツ語挿入津田、訳書29ページ）

これだけ見ますと、ハイデッガー自身がどういうことを考えていたのか、ちょっと解りませんでしょう。まず、「自由」とは、その「創造の元初」において「措定」されていたそれぞれの人間の個性の「本質」としてのTatなんですよ。しかし、その「本質」がそもそも、われわれ人間には「全くかくされたまま」なのである、としたら……？

—— まったくそうですね。

津田 もっとも、これは私が素人だからで、プロの哲学者にはあっさり解るのかもしれませんが……。

—— 津田先生らしくない皮肉に聞えますが……。

津田 いや、決して皮肉ではありません。また例えば、ですが、高山教授と並んでやはり当代のシェリング研究の代表であられる藤田正勝京都大学

教授も、あるところ（晃洋書房の『シェリング論集』①、『シェリングとヘーゲル』、1995 所収の「ヘーゲルの『精神現象学』とシェリングの『自由論』」という論文の中）で、ハイデッガーのこの同じ箇所を引いておられるのです。ちょっとしつこいですが藤田教授の引用はこうです。

「ここでは〔『自由論』では〕自由は人間の属性とはみなされていない。むしろ逆である。人間がおそらく自由の所有物とみなされている。自由は包摂し、貫き通す存在者 Wesen であり、そこへとふたたび戻されることによって人間ははじめて人間になる。このことは人間の本質が自由のうちに基礎を持つ das Wesen des Menschen gründet in der Freiheit、ということの意味する。しかし自由自身は、すべての人間的存在を越えた、本来的存在一般の規定 Bestimmung des eigentlichen Seyns überhaupt である」（同論文 224 ページ、ドイツ語挿入津田）。

—— 頭がまたくらくらして来ましたね（笑）。

津田 しかし、今度のくらくらはさっきのシェリング自身の文章のときのくらくらとは、違いやしませんか？

—— 何かそんな気がしますね。

津田 こんどのはハイデッガー先生にごまかされてくらくらになったんじゃないかな。

—— そうかも知れませんね（笑）。

津田 しかし、さっきのくらくらはシェリングが宇宙的なマーマーにまどわされているんですね。だから、単なる混乱やゴマカシでは決してない、何か森厳な感じがしやしませんか。ああそれから、やはりこの場合も明敏な藤田教授が、明敏なるが故にあくまでもその人間の論理でそれを理解しようとしている、そのことも混乱の原因です。

—— しかし、人間の論理が頼れない時、どうしてシェリングのその人間を超えた聖なる混乱の本質に迫れるのか、という問題がございましょう？

津田 そこですよ。ですから私はその人間を超えたシェリングの論理を、それと原理的に同レベルのものである筈の仏教の論理とつき合わせてみ

ようと思っていたわけです。狂人も一人いただけではその狂気の正体が解らないが、二人いれば、それぞれの狂気を対比することによって狂気の正体が少しは画定できる。

—— 狂気とか狂人というのも差別語でしてね（笑）、さっきの癡病と同じに……。

津田 さっきの癡病と同じく、高位を表す差別語ですさ。まあ、それはどうでもいいが、例えば、今の藤田教授ね、この引文にすぐ続けて、こう言っておられるのですね、

「このような解釈を可能にする言葉をシェリング自身が『自由論』のなかで書き記している。「究極の、そして最高の次元においては意欲 Wollen 以外の何物も存在しない。意欲こそが根源存在である Wollen ist Ursein」(SW 7/350)。『自由論』はこのような究極的な存在としての自由を基礎に置くことによって哲学を新たに構築し直そうとする試みであったとすることができるであろう」(同論文 224 ページ、ドイツ語挿入、○点津田)。

いまの仏教との対比の問題ですが、この意欲 Wollen はあきらかに Sein (存在) としての無明あるいは渴愛に対応します。同類のものとしてショーペンハウアーの世界の本質、Sein としての意志 (Wille) の概念をもってくればよくお解りになるでしょう。この意欲は、藤田教授が考えておられるような「自由」、「人間的自由」とは全く別のものなんですね。ところがここにもう一つ、面白いことがある、小さなことではありますがね。

—— ……。

津田 これはやはり今回貴兄に目を通しておいて下さいとお願いしておいた玉城先生の「如来蔵思想とシェリング哲学」の中で見つけたことなのですが、そこにおいて玉城先生は如来蔵思想とシェリング哲学に共通する「絶対者」それ自身が「理性そのものであ」る、ということとの連関において、1801 年、シェリング 26 才のときの『私の哲学体系の叙述』のなかの「理性のほかに何物もなく、一切は理性のなかにある」という言葉を引

いておられるのです（『比較思想論究』、45 ページ）。これは前述の『シェリング著作集』（燈影舎）の「同一哲学と芸術哲学」の巻の中にその翻訳がされているのですが、それによると、「理性の外には何ものも存在しない。理性の内にいっさいが存在する」（同巻 20 ページ）です。しかし、これをさき程の『自由論』の「意欲以外の何物も存在しない。意欲こそが根源存在である」と較べると、大変よく似ていますよね。私はその『叙述』のテキストを見てないので、本当に厳密なニュアンスは解らないが、常識的に見て同じ文形をとっていると見てよいでしょう。

—— そうでしょうね。

津田　すると、1801 年時点の「理性」と、1809 年時点の「意欲」は同じものなんですか？ということになる筈でしょ？

—— そこにさき程の迷妄・マーヤーに取り憑かれたが故のシェリングの根本的な変化があるのだ、ということですか？

津田　それももちろんあります。しかし、もっと根本的な、本質的なことがあります。すなわち、その一見相互に全く違う、いや、事実全く違うものであるところの「意欲」と「理性」が、実は同じものであったのだ、という……。

—— ……。

津田　驚くことはありません。それは今お話した仏母・般若波羅蜜である摩耶夫人が、実はマーヤー（迷妄）、人を喰い殺すダーキニーである、ということと同じことなんですから。もう一段理論的な言い方をするなら、〈無明と明とは同じもの〉なんですから……。

—— はい。先生がいつもおっしゃっておられる仏教学における〈存在の真理〉ですね、それを言ったために恩師の平川彰先生を怒らせてしまった、という……。

ニーチェのいう「運命」とは

津田　ええ。何しろ無明と明とが相互に反対のものであることは、われわれの仏教学の根本前提ですからね。その時は、お正月で先生のお宅へ上り、

お酒を御馳走になっていたんですが、話のなり行きで、私がいきなり「無明と明とは同じものなんですね」などと申しましたので、先生が怒られたのも無理はない。……いや、貴兄に誤解を与えてはいけない。先生はそのことは解っておられたのです、少くとも、私がそう発言したとき、一瞬にその事態を了解された。何しろ平川先生は頭腦的に最も明敏な方ですからね。だから、一瞬、「そうだよ」と言われた。そして次の瞬間、怒りを爆発された。

—— なぜです？

津田 さあ、なぜでしょうね。しかし先生は言われた、「キミはそういうことを言うから、世間から氣違^ひいだと言われるんだ、だから就職が出来ないんだ」ってね。そしてさらに言われた、「キミにはもう可能性は無いのだ、学問をやめて、寺の住職一本でやって行け、住職だっていい職業なんだよ」って……。

—— 厳しかったですね、確かに……。

津田 いや、私も悪かったのです、先生に「だから就職が出来ないんだ」と言われたとき、「就職するのが学問の目的なんですか」なんて言い返してしまっただけですからね。

—— たしかにそれじゃ破門されても仕方がなかったですね（笑）。

津田 今から考えるなら、まったく「親の心子知らず」で……。しかし、これも運命であると同時に貴重な Ereignis でしてね、さっき話に出たでしょ、性起……。

—— はい……。

津田 今申しましたように、それがその正月の頃だったんですが、その前年の夏ごろから、或る先輩が奔走して下さって或るポストが出来そうだった。それが実はその秋には駄目になっていたのですが、その先輩はそのことを言い出せなかったのです。しかし、切羽つまって三月の中旬になって私のところに来て、「実はコレコレの理由でキミを採れないことになった」と言われた。それでその先輩は私の家で酒を無理に飲んで寝込んでしまわれた。私も酔って寝込んでしまいました。ところが、先輩は夜中に眼が覚めて、黙って私の家から抜け出して、タクシーで自宅に帰ってしまわれた

のです、靴を残したまま……。

—— ……。

津田 翌朝、家内がその靴を見附けて、私がまだ寝ていましたから私に黙ってかなり遠いその先輩のお宅まで靴を届けに行った、生まれたばかりの子供をおぶってね。そして尋いたのですね、「今年は駄目でも、来年はどうでしょうか？」と。そして先輩に言われたのだそうです「人事というものは一旦つぶれたら絶対復活しない」って……。まあ、そのことは、ずっと後になって家内から聞かされたんですけどね。

—— ……。

津田 その話を聞いたとき、私は心に誓ったね、^{たとへ}仮令生活に窮して斬り取り強盗をしようとも、俺はカミサンや子供に二度とこういう humiliated な体験はさせないぞ、と……。

—— いかにも津田先生らしいですね（笑）。

津田 まあ、それは冗談として、私は平川先生に破門されてみて、はじめて自分の生（Leben）の本質、ということに気づきました、私の生の本質が学問をすることにあつたのだ、と……。しかも、その学問をすること、つまり、自分の生の本質を生きることが許されないのだ、という……。これが、さきに申しました〈運命 Notwendigkeit とは困難 Not の転回 Wende のことなのだ〉というときのその「困難」であつたわけですね。

—— はい。

津田 もっとも、その時すぐにその Not という言葉に行きついたわけではありません。一呼吸があつた。先生に破門を宣告された後、40日間くらいはまさに呆然としていましたね。ひたすら^{こんじん}惛沈していた。しかし、そのうちに何か漠然とはしていましたが、その惛沈に反発する感情が徐々に意識されてきた……。

—— それが……。

津田 私はその感情をドイツ語の Zorn という言葉で意識しました。これはエックハルトが使う言葉でね。われわれは三一的神、つまり、父と子と聖霊の三位一体なる、現前のキリスト教の神観念ですね、それを突破、durchbrechen して「神性の無」に帰入しなければいけないのだ、という。

その、われわれをして三一的神を突破せしめるものが Zorn「怒り」なんですね。

—— 思い出しました。先生はいつでしたか、私たち学生にウェルナー・ヘルツォークの「アギーレ、神の怒り」の話をして下さいましたが、その「神の怒り」が Zorn だったんですね。あの映画も、後刻、ビデオにとっておきましたが……。

津田 ヘルツォークの場合はその怒りの主体は神ですが、エックハルトの場合はわれわれ人間でしてね。しかし、私がその時漠然と感じたその Zorn は、必ずしも単に人間的な感情にとどまるものではなかった。特定の対象に向けられたものでなく、宇宙そのもの、存在そのものの現実の一つのあり方としての Zorn という感じです。あとで気がついたのですが、私がキャンベラで研究したサンヴァラ系密教の主尊は、ヘールカ神という魔神的の神格（これは勿論、純粹密教——『大日経』や『金剛頂経』の毘盧遮那・大日如来がタントラ的に変容したものです……）でして、そのヘールカ神は瞋族、まさに Zorn 族の主神だったんですね。タントラは仏の世界、というか宇宙の存在性の全体を、それまでの金剛族とか蓮華族とか宝族などというまともな感じのものでなく、貪族、瞋族、癡族……というようなそういう恐ろしい感情で区画するようになっているんですね。

—— 瞋族……。宇宙的な怒り、という実在性の本質ですね。

津田 私は、ある夜沈思しておりまして、ふと、そうした漠然とした反発の感情に Zorn というドイツ語を結びつけた。もう夜中の二時頃でしたね。そして、そういう言葉がどこかにあった気がして、それが『ツァラトゥストラ』だったんじゃないか、と思いついたのです。そして、あわてて書棚の隅ではこりだらけになっていた二十何年前の生田長江先生の訳を引っ張り出してきてパラパラとページをくって探したのですが、そこで見出したのが、件の運命とは「困難の転回」Not の Wende のことなのだ、という言葉だったんですね。

—— ……。

津田 『ツァラトゥストラ』第三部の「新旧の板」という章の終りあたりに、二回出てきます。例えば、30 節の最初のところでいうと（ここにあり

ますが）、

「嗚呼、汝我が意志よ。汝総ての^〇困^〇迫^〇の^〇転^〇機よ、汝我が[・]必然[・]性よ。総ての小さき勝利より我を防護せよ。」（・点生田、。点津田）

ですね。上欄の余白に汚い字で S. 224 と書き込みがしてありますが、これはレクラム文庫におけるページ数です。それで、その原文は O Wille, Wende aller Not, du m e i n e Notwendigkeit! Bewahre mich vor allen kleinen Siegen!（下線津田）

です。

—— Notwendigkeit、必然性ですね。

津田 もちろん必然性でよい。いや、まずは「必然性」と訳さねばなりません。いろんな人の訳を見てみましたが、皆、「必然」とか「必然性」と訳しています。Notwendigkeit という語を辞書で引けば、運命という訳語もできます。しかし、ニーチェ自身が、ちょっと後のところ、「大なる憧憬」という章の中で Wende der Not という言葉と Schicksal、まさに運命、という言葉とを und で結んで並置させているんですからね（レクラム文庫、S. 234、Z. 3）。

—— はあ……。

津田 つまり、ニーチェ自身が、直ちに「困難」の「転回」を「運命」と結びつけていたとは限らないわけです。だから、貴兄がまず「必然性」という訳語を気にされたことはまことに正しい。先回もちっと申し上げましたが、シェリングの『自由論』の到達点は「創造の元初」（—b レヴェル）における原始偶然を今の時点における「^〇意^〇志」的な行為 Tat において引きうる、「その絶対的必然性のみがまた絶対的自由なのである」（西谷 訳 107 ページ）、という線ですからね。そしてその「必然性」Notwendigkeit をさらに Not（困難）の Wende（転回）として捉え直すことによって「自由」の行為の内実を確保しようとするところに私のシェリング理解があるわけですから……。

—— はい、それはよく解ります。

津田 私はとにかく、その時点で20数年前に親しんだ『ツァラツストラ』のその一語に再会したことによって、生きる力を取り戻すことができました。私はそれ以後、私の仏教学をいわゆるアカデミックな学術の遂行としてではなく、私自身の人生を本質的に生きること、すなわち、私自身の運命の困難の転回として生きること、としようとしたわけです。そして、その決心を忘れないためにその頃建てたばかりの書斎を閉じましてね、廊下の隅に机を出して、そこで、これは象徴的な言い方ではありますが、鉛筆一本、ザラ紙一枚の勉強をしてゆこうと決心し、まがりなりにではありますが、それ以後30年近く、その様に生きてまいりました。

—— 先生のお宅にはじめて遊びに上りましたとき、廊下で勉強しておられるのでびっくりしました。

津田 しかし、それは私の学問それ自体にとっても「困難の転回」的なものではありましたがね。それまで無意識だったものが一気に言葉化されてきた、つまり、概念化されてきた。

—— ……。

仏教学における「同一性と非同一次性との同一性」

津田 例えば、私が「無明と明とは同じものです」と申しましたその折、先生は「無明と明とは違うから違うのだ」と言われた。たしかに「無明と明とは違うから違う」、それは絶対に確かなことです。絶対に正しい。つまり、「無明と明とが違う」ことには、それ以上遡り得べき根拠はない。

—— そうでしょうね。

津田 しかし、全く同時に「無明と明とは同じものだから同じもの」なのです。その「同じ」であることにそれ以上の根拠は無い。つまり、「無明と明とは違う」と「無明と明とは同じだ」という相互に絶対矛盾したことが、即そのままで同一なのだ、ということが絶対的な事態なのです。

—— はい……。

津田 貴兄はヘーゲルの「フィヒテとシェリングとの哲学体系の差異」という論文をご存知ですか？

—— いや、存じません。

津田 私もその頃は全く知らなかった。知ったのはつい先頃のことです。近頃はぼつぼつヘーゲルのものも読みますのでね。まあ、翻訳されたものだけですが……。で、その論文は1801年、ヘーゲルが内心うっ屈を覚えつつも5才年下のシェリングを頼ってイエナに出て、いわばシェリングの子分になったところで出版した論文です。ふつう『差異論文』と称される。公論社から戸田洋樹という方の翻訳が昭和55年に出ています。私はもちろんそれで読んだ。そこに有名な

「絶対者そのものは、同一性と非同一性ととの同一なのであって、絶対者のうちでは、反対措定の働くと、同一であることが、同時に存在しているのである」（103ページ、強調津田）

という定式が出てきます。原文でいうと die Identität der Identität und der Nichtidentität (Suhrkamp. S. 96) です。私はこれを何年前、有名な加藤尚武教授の非常に若い頃の論文「青年期ヘーゲルにおける「生」の弁証法」（『思想』1970・9）で知ったのですが、そこにおける同一性は本来的には神と人間との間の同一性です。つまり、如来蔵思想的な同一性ですね。それはそれで全く正しいのですが、しかし、加藤教授の議論を私流の素人論議へと転じさせて頂くなら、この同一性は、私の〈女性単数の dharma の無明と明との両極構造〉の枠組みにぴったり一致しているのです。

—— 例の「両極構造」ですね、津田先生独特の……。

津田 そうです。平川先生が怒りの余り「無明と明とは違うから違うのだ」と言われたことから、一気に私の仏教学の絶対的な基盤が確立された。これはまさに性起 (Ereignis) です。

—— しかし、「無明と明とは違う」と「無明と明とは同じだ」との同一が、なぜ「両極構造」になるのか……。

津田 純粹に論理的に考えただけでもそうなる筈ですが、私には事実的な裏付けがあった。それが、例の、タントラのダーキニーと般若波羅蜜との同一という事態です。まず、〈女性単数の dharma〉ですが、それは無

明が和辻先生的な「無明は単純に不知 Nichtwissen の意である」（『原始仏教の実践哲学』、昭和二年、『和辻全集』第五巻 234 ページ）、つまり、存在性、Sein 性とは無関係の知、単に知が無い、という立場（これが、私の出身の東京大学印度哲学梵文学科の絶対的立場で、これに反したら学界からはじき出されるわけですが）ではなくて、その「知らないこと」に制約されているかぎりの有・Sein なのですね。ダーキニーたちは、まさにゲーテのいう「存在の母たち」、世界の実在性・存在性の暗い、深い本質に他ならないわけです。男がそのダーキニーたちと、集団でも、また、現実には例のカロリーネやルー・ザロメの様に一対一でも、とにかく瑜伽して成就したら、そこに異様な快楽の状態が現成する。それをサンヴァラ（最勝楽）というわけですが、それが釈尊が達成されたのと同じ悟り、無上正等覚の境地に他ならないのだ、という、これがタントリズムの原則です。その瑜伽・性的合一において、恐い鬼女ダーキニーは、一気に、頓に、慈しみの女神たる般若波羅蜜に転ずる。しかし、ここにタントリズムの負っている制約があるのです。タントラにおいては、無明と明とは、例のハイデッガーと手塚富雄先生の対談（『ことばについての対話』、理想社、ハイデッガー選集 21、1968 年）で提示された Zwiefalt、英語でいえば two-fold 二つ折り、が折られて重なった状態であって、それは事態の半面にすぎない。男（タントラ行者）はヨーギニーと性的に瑜伽した時、一気に悟りに到達している。しかも、彼はその悟りの中にいながら、その悟りを求めて一生苦しい聖地（これを pīṭha というのですが）巡礼を続けて、その行によって悟りに到達しなければならない……。ここにキリスト教神学で言えば、20 世紀前半において R・ブルトマンが提示した「キリスト者の終末論的実存の弁証法」、仏教的に言えば、本覚的実存の弁証法があるわけですね。

—— ……。

津田 だからさっき申しました様に、タントリズムが『ヘーヴァジュラ・タントラ』（HV）から私の『サンヴァローダヤ・タントラ』（SU）に展開したとき、本来 8 人一組の一重だったヨーギニーたちのグループはサンヴァラ・マンダラでは 8 人ずつ三重の同心円へと変るのです。外側から内側へと、時間的な形成が表現されてくる。サンヴァラ・タントラにおいては、

昔の遊園地なんかによくあったビックリハウスのな一挙転回でなく、時間的な転換になる。これはお釈迦さんの宗教において明確に言われていた筈の、しかし、誰にもそれとして意識されたことのなかった有の構造がタントラ仏教の最終的な展開の段階でついにその姿を現わした、ということですね。私は若い頃、タントラ仏教で鍛えているから、平川先生から「無明と明とは違うから違うのだ」という Ereignis 的な提示を頂いたら、たちまちに〈女性単数の dharma の無明と明との両極構造〉という、仏教における有・存在 Sein の真理に到達することができた……。

—— ヘーゲルの「同一と非同一の同一」というのは、まさにその事態を、但し、線描的に表現していたものなのだ、というわけですね。

津田 そうです。これはヘーゲル自身にその実体、事態そのものに対する認識が無かった、とかいうことでは決してないのですが、それがその「絶対者」、ヘーゲルがそこで言うかぎりの「絶対者」の生き生きとした現実をその現実相において表現したものではなく、そのカラッポの外廓だけを示したものにすぎない。そしてその Sein の両極である無明と明とを調停するものが、原始仏教では、個々の人間の、「現法的梵行」という行 Tat なんですね。

仏教における「人間的自由」の本質

ところで、これは、これは今藤田正勝教授の「自由」の理解に対して、ちょっと批判がましいことを言ったその補足なんです、この現法的梵行という Tat は「人間的自由」の本質としての Tat とは違うんですね。

—— 先生のキーワードである critical、〈両立不可能、且つ、二者択一不可避〉的に違うのですか？

津田 いや、違うことは違うのですが critical に違うのではないのです。私のいう criticality は、本質的には原始仏教の梵行という行の概念と、華嚴の菩薩行、すなわち、慈悲という実存的な原理を採択した上での、利他のプラクシスとしての菩薩行との間に成立する関係なのです。

—— はい。それは解ります。

津田 しかし、さきに申しましたように、シェリングの「人間的自由」の「本質」は「絶対的必然性が即、絶対的自由なのだ」（前出西谷訳 107 ページ、取意）と言われたときのその必然性 *Notwendigkeit* の *Not*（困難）を *Wende*（転回）するその行為 *Tat* です。ところが、この *Tat* は原始仏教の梵行でも、それと *critical* な大乘仏教としての華嚴の利他行・菩薩行でもない。

—— ……。

津田 また〈大乘以後の仏教〉、私はその〈大乘以後の仏教〉に『法華經』と、本日の問題の如来蔵思想とを含めるのですが、『法華經』には常不輕菩薩の話などにちょっと運命、という感じがでてきますがまだその概念的把握に至っておらず、また、如来蔵思想にはその意味の行 *Tat* の観念が欠落しているのです。では、それはどこで出てくるのか、ですね。

—— そうなりますね。

津田 すでに申しました通り、若きシェリングはわれわれ個々の人間、私の用語で申しますと〈男性複数の *dharma*〉(*m. pl.*) の本質を *Tat* として「創造の元初」、すなわち世界の底面としての—*b* 面に「措定」した（—*b* (*m. pl.*))。そして彼の行 *Tat* の観念とは、現在世界の表層、つまり *b* レヴェルにいるわれわれが、今、その理念としての *Tat* を行ずる、いわば *handeln* することであったわけです。

—— はい。

津田 ところが、これは私が若松謙氏の論文で知り、全くその通りだと心から賛同するのですが、この *Tat* の理念、すなわち、カント的な「叡知の本質」は不可知なんですね。ところが、それとは別途に（それは次下の本論で論ずべきことなのですが）、シェリングはこの—*b* (*m. pl.*) の似像 (*Ebenbild*) をこの世界 (®世界) に対応する「悟性」の世界すなわち超越的なⒶ世界 (*a* レヴェル) に、それら—*b* (*m. pl.*) の創造と同時的に設定している (*a* (*m. pl.*))。そして、*a* レヴェルと—*b* レヴェルの個体的存在者 (*m. pl.*) の個々のうちには、それぞれ一対一の「一つの根源的統一」（西谷訳 67 ページ）の存在が想定されている。ここに—*b* レヴェルにおける自己の本質（叡知の本質 *das intelligible Wesen*、西谷訳 p. 106）がたとへ知り得なく

でも、その自己の本質を a 面において何らかの方法を用いて特定する、という方法論の成立する可能性が出てくる。実は、それこそが密教の投華得仏というシンボル操作の方法で、詳しいことは後にまわしますが、如来蔵思想から密教への展開の必然性が、シェリングという回路を通じて、一つ、確保されるのです。

—— ……。

津田 ところが、この密教のシンボル操作という方法は、さきにもちょっと触れましたが、〈本覚的実存の弁証法〉の〈汝は○○である〉という直説法の局面は確保できても、〈しかも、汝はその同じ○○になるべきである〉という命令法の局面をカバーできない。だからサンヴァラ系密教において、お釈迦さんの原始仏教の〈現法的梵行〉という行の形態に実質的に見合った形で、〈一生死ぬまで聖地巡礼を続ける〉という行の形態が復活したとき、そこで密教の思想史は突如として展開を止めて、一種の安定状態を現出する。蛇足を加えると、この安定状態の現出と、そこに至る密教思想史の規則的な展開、そしてその結果現出した仏教思想史の有意味的な全体像のその意味が、辛うじて私の〈女性単数の dharma の無明と明との両極構造〉という〈Sein の真理〉を証明する、とまでは行かず、外側から納得させるのです。

—— はい…。

津田 それはともかく、上のサンヴァラ系密教——私はこの体系を〈密教の完成能としての反密教〉と規定するのですが、その反密教たる所以のその行、ですね、〈一生に亘る聖地巡礼〉というのは、原理的にはなく（なぜかというと、聖地巡礼するタントリストは梵行者ではないので……）現実的に出家主義的、原始仏教的なのです。しかし、ここで今回の如来蔵思想の研究の意味がわかってくるのですが、〈大乘以後の仏教〉たる如来蔵思想、その現実には行の觀念が欠けているのですが、そこにはやはり行 Tat という要素がなくてはならず、その行は、原始仏教的梵行でもなく、大乘的利他行でもなく、われわれ世俗人、凡夫の何らかの形態の行でなくてはならない、ということがでてくる。文献の上に出てくるのです。

—— ……。

津田 そんなことは始めから解っている、と思われるかもしれませんが、それが文献の上で示される、ということが、思想を一個の思想として学問的に提出し得る所以なのですね。

—— それは解ります。

津田 その筋道が、今回大分苦労してやっとなりました。

—— ……。

津田 そしてもう一つ。筋道がついた、いや、つきかけたことがある。それは、そのわれわれ人間、凡夫的な人間の本質にとって可能な行とは何か、逆に言えば、「人間的自由」の「本質」とは何か、という問題ですが、その本質が Tat としての Not（困難）の Wende（転回）である、ということ は最初から解っていました。その困難の正体が、Notwendigkeit という言葉の意味を「必然性」から「運命」という意味に開放して、その運命の困難の転回をわれわれが必ず歴史運命（Geschick）的と個人運命（Schicksal）的とに負っている困難の転回である、とすることも最初から解っていた。しかし、今回、そこに到る一つの筋道がついたのです。

—— その筋道をつけてくれたのが……、

津田 実はその筋道をつけてくれたのも、いや、つけてくれそうなものシェリングでしてね。

—— どういうことだったのでしょうか？

さらなる「原始偶然」としてのプルシャ

津田 晩年のシェリングは原始偶然ということをもう一つ別の様相において考えていたらしいんですね。これは最近橋本崇さんという方の『偶然性と神話』（東海大学出版会、1998年）という本で読んだのです。この本は非常に（シェリングそのものと同じ程に）難解で私自身まだはつきりそう理解できたわけではないんですが、最晩年のシェリングは『神話の哲学』において、どうもその原始偶然を、ハイデッガーが例の『形而上学入門』あたりでしきりに問題にしている

「なぜそもそも何かがあって、何もないのではないのか」

という根本的な設問ですね、それとの関連で考えているらしいのですね。この『神話の哲学』はベルリン大学に行ってから講義なんですが、そして、さきに触れた燈影舎で計画中のその訳がまだ出てこないの、私は今の段階では橋本さんのその著書から想像するより他はないのですが、原始偶然ということを、はじめに述べた「創造の元初」（—b レヴェル）におけるわれわれ個々の人間のそれぞれの個性における「措定」、ということとは更に別のことをも意味するのだとするなら、それは当然、まず、神がこの世界を作ったことが、その原始偶然なのだ、ということになる。そして次に、その神が、他にも造り様があったのにこの様な世界を造ったのが偶然なのだ、という考えがでてきます。

— はい。

津田 そして、さらに言うなら、神はこの現にある様な世界を単に自分自身の外に作ったのではなくて、神が自らがその主であるところのこの世界そのものののだ、『ニーチェ』におけるハイデッガーの表現を借りるなら、この世界がその神自身の「身体性と生命」に他ならないところのものとして現に在る、そのことが「原始偶然」なのだ、ということになる。要するに、世界ないしその「主」である神は、「なぜ」かは知らないがそのようなものとして「ある」のだ、ということです。そこで次に問題になるのがそのハイデッガーですが、その『ニーチェ』において、彼がカオスという概念について、次のように言っている、そのところです。

「カオスとは、世界全体とその理法についての特異な先行的投企を名づす名称である。ここで再び、いやここでこそもっとも強烈に、世界をいわば巨人化された身体として表象するひとつの〈生物学的〉思惟が働いているかのような趣きが現われる。この巨人化された身体の身体性と生命 *dessen Leiben und Leben* がそのまま存在者全体 *das Seiende im Ganzen* をなし、こうした存在が〈生成〉として現象せしめられるというわけである」（蘭田宗人訳『ニーチェ II』白水社、1986、II, p. 105, 強調、ドイツ語挿入津田）

これ、もう何だかお解りになりますよね。

—— はい。先生がいつも言われている『リグ・ヴェーダ』（10・90）のプルシャ、原人間ですよ、「巨人」という以上……。

津田 もちろんハイデッガーはプルシャの概念を知っていて、こう言ったわけではないでしょうが……。

—— 先生は、先回のお話で、シェリングの体系を説明するのに新たにプルシャの概念枠を採用する、とおっしゃっていました。

津田 はい。それからもう一つ、如来蔵思想はあからさまにプルシャの概念の反映なんですよ、形態的にも、そして、多分、その原理においても……。

—— 原理、とおっしゃいますと愛や善ではなくて、自己保存……。

津田 そうです。

—— しかし、そうしますと恐ろしいことになりますね、ことにこの3月11日以来……。いや、最初から解っていたのか……。いや、最初から解っていたからこそ、余計に恐ろしいんでしょうか？

津田 ……。

—— 先生は昔から、昭和64年の昔からおっしゃっておられましたよね、神はいる、絶対にいる。いない筈がない、って……。しかし、それはいわゆる敬虔なキリスト教徒が信奉する様な愛の神、正義の神ではないのだ、と。その神は自己保存をその存在の原理とする利己の神なのだ、と。

津田 はい……。

—— その神の原理は自ら健康に生きること、なるだけ大なる強度をもって生きることなのであって、そのためにはその利己の神は、この人間の世界を、それが総体的に崩壊してしまわない限度において、断えまない戦争とか、饑饉とか、今回でいえば大地震・大津波とか原発の崩壊とかですね、そういう Not（困難）の状態にしておくのだ、なぜなら、その Not に陥った人々のうちの誰か一人でもが、その Not を Wende すべく立ち上ったとき、その一人の小さな人間（先生の言われる小プルシャですね）のその Not の Wende の力行という実存の本質の強度とその巨大な神（大プルシャ）の存在の強度とが同じなのである、いや、その巨大な神はその存在の強度を

われわれ個々の人間の、つまり小プルシャのその Not の Wende の Tat の強度に負っているのだ、と。そして、恐るべきことに、その神はその一人の人間（小プルシャ）を見出すために大勢の、最大 2 億人くらいの無辜の人々を見殺しにすることすら辞さないのだ、と……。

津田 ……。

—— そしてその時、誰かが、なぜ二億人なんですか、と質問しましたら、先生はおっしゃいました、ごく簡単な類比だ、と。体重 60 キロの人が 2 リットル、大体 2 キロくらいの血液を失ったら、その人は死ぬだろう、だから、今地球上の人口を大体 60 億人と考えて、その神は二億人くらいまでなら、それを殺すことを敢えてするであろう、と。但し、安全率を考えれば、一億人くらいでやめておくかもしれないが、と。その時は先生の冗談だと思って聴いていたのですが、今回のことで、冗談で済むことではない様な気がしてきたのです。このところしきりに先生が昔、私たちにして下さいましたお話を思い出すのは、このことが気になっていたからなのかもしれません。そして、もちろん先生のお話しはよく解るのですが、現実にはテレビで被災した人々の様子を観ていますと、こんな呑気なことを考えていてよかったのか、という気がして仕方がないのです。

津田 私自身もそういう気がして仕方がない。3 月 11 日以来、もう夢のように 3 ヶ月が経って仕舞ったわけですが、どうも涙腺が故障してしまった様で、テレビのニュースを見ていると新聞を見ていると、すぐに涙が出てくる。現に二・三日前、新聞、うちがとっている『毎日新聞』の朝刊の「余録」という欄に次の様な記事が出ているのを読んで涙が出てくるのを止められなかった。忘れない様にコピーをして、こうしてノートの表紙裏にはさんでいます。ちょっと最初のところを読んでみましょう。

「遠野物語」に土淵村^{つちぶち}から海辺に婿に行った男が、霧の夜に津波で死んだ妻の霊に出会う話がある。妻は 2 人連れで、やはり津波で死んだ相手と今は一緒に暮らしているという。男は思わず「子どもが可愛くないのか」と問い詰めた▲「女は少しく顔の色を変えて泣きたり。死したる人と物言うとは思われずして、悲しく情なくなれば足元を

見てありし間に、男女は再び足早にそこを立ち退き……。怪異譚の背後にはどんな切ない体験があったのか▲（後略）（『毎日新聞』、朝刊、6月11日）

—— ……。

津田 今回地震や津波で妻や子や、或いは夫や親をなくした人々それぞれのうちに、それがこのような表現をとって後世に残されることがあるのか否か、いや、現に当人に意識されてあり得るのかは知らず、それぞれ異ったかたちにおいてこの様な物語りがあるのかもしれない。

—— はい……。

津田 今、貴兄は「呑気なこと」と言われ、私はそこに一種の批判を感じた。しかし、それでも、いや、だからこそ、というべきか、私はそのころから一貫して抱いてきたそういう考え、要するにプルシャについての考えを撤回する気はないのです。

—— そのプルシャの思想ですが……。

現成する〈プルシャの思想〉？

津田 ほら、貴兄も覚えていらっしゃるでしょう。私は1995年の一月から三月まで三ヶ月間、ロンドン大学のアジア・アフリカ研究所（SOAS）に行っていた。客員教授とは名ばかりで、一種の奴隷労働です。大英博物館の横の、たしかモンタギュー・ストリートというんですね、そのホワイトホール・ホテルという、名前は立派だがひどいボロホテルの地下室にこもりましてね、正味2時間の講義を20回やる。向うの先生から、キミの喋る英語は何が何だか解らないそうだから、事前にタイプして学生たちに配ってくれ、と言われて、毎週その準備が大変でした。出発したのは、1月の9日のことでしたが、その前の晩、夕食の時に子供達に言いました、「三日以内に大地震が来る」って……。私は或ることがキッカケで、そう確信したのです。

—— ……。

津田 あ頃はいろいろ仕事で追われていて、出発の日が迫っても、オープニングの講義の準備も出来ていなかった。だから夜通し頑張るわけですが、出発前々日の夜中、二時頃でしたね。疲れたので一服しようと台所に行き、何気なくテレビのスイッチを入れた。いわゆる深夜番組でした。当時Tバックといわれた水着を着た女の子をいく人か立たせ、そのお尻の下にパチンコの玉を押し込んで何個まではさんでキープできるか、それを競わせるんです。

—— その話は先生から後刻、伺いました。

津田 私はそのとき、一種のヒュブリス（傲慢）を感じた。古代ギリシャの哲人達がそれを最も恐れ、自戒していたヒュブリスです。単にその種の番組の聴取者に対して自分たちの知的優越を意識したその番組の司会者やディレクター達だけの浅薄なヒュブリスではない。当時のわれわれ日本人の全体が知らず知らずのうちにそこに落ち込んでいたヒュブリスです。私はその瞬間、「あ、地震が来る」、と感じた。だからロンドンに発つ前の晩、夕食のときに子供たちに真剣に警告した。子供たちが「お父さん、それじゃ僕たちはどうしたらいいの？」と尋くので、言ったのです、「地震は必ず来るが、いま地震が来るゾ、と意識しているその瞬間にだけは来ないから、お父さんの留守中は一刻もそのことを忘れないように」と。

—— もっともお教えですね。

津田 私は本当に自分でもそれを信じていたから、ロンドンへ行ってからも毎晩、寝る前に東京に電話をしたのです。ロンドンでは毎晩夜中の4時20分になると、頭の上の（なぜなら私はそのホテルの地下一階に巣くっていたわけですから）、大英博物館に面した裏庭の木立ちの中で、五位鷺みたいな鳥が、一声、「ギャー」と鳴く。すると私は仕事をやめて東京に電話を掛けて、寝る。毎晩そうして電話をかけて、丁度来てから一週間目でしたか、オープニングのレクチャーもどうやら切り抜けて、少しほっとしましてね、それでやはり夜中の4時半に東京に電話したら（ロンドンからその時間に電話をすると、東京では午後一時半になるはずですが）、家内が「今朝方、地震が起きました」というんですね。それで反射的に「どこで？」と尋ねたら、「神戸です」という。そして、もう「80人も死者が出ているそうです」と

いう。それですぐベッドに入って、朝になったので、起きてすぐにテレビを入れてみると、もう、神戸の町の数ヶ所から煙がまっすぐに立ち昇っている映像が映っていた……。

—— ……。

津田 それで、大分苦労しましたが、どうやら週2コマ、20回の講義、一つは仏教思想史、一つはサンスクリットの『華嚴經』、さっき話した Gaṇḍavyūha-sūtra、「入法界品」ですが、その講読で、都合20回、それが終わったのが3月17日で、翌18日一日だけ郊外に遊びまして19日の夕方に飛行機に乗った。日航のジャンボのもちろんエコノミー・クラスです。一睡りして目を覚したら、テレビでリアル・タイムの朝のニュースをやっている。第一のニュースは、神戸の人々が復興に立ち上っています、というニュースです。そして、第二のニュースが、大相撲の春場所、曙と若ノ花が全勝で折り返しました、というニュースでした。私はその瞬間、またしても「アッ、来る」と思った。何だか解らないが、何かが起る、と思いました。

—— ……。

津田 何か、非常に小さな、微妙な変動が少しずつ少しずつ連続して起って行くんですね。そして、その連続的な動きが止った瞬間、大地震のようなものが起る。私はその第二のニュースを見た瞬間、その静止を感じた。そして、それからまた何時間かして成田に着いて、すぐに京成電車の駅に降りたら、もう人々が新聞を開けている。そこに、今まで見たこともない様な大きな活字が躍っていた。その朝、(7時のニュースから1時間したところで、ですね) 都心の地下鉄で「毒ガス」が撒かれた、というのです。私はすぐに来た特急電車に乗って青砥駅で普通電車に乗り換え、最寄りの千住大橋駅に帰って来た。家内が車で迎えに来ており、自宅に帰着したわけですが、スーツケースを置くより早く、テレビを入れた。そして映っていたのが、あの怪し気な悉曇文字のオームを浮び上らせた安っぽいプラスチック製のプルシャ・バッヂだったのです。家内が「(あなたはロンドンに) 行く前から、しきりにプルシャ、プルシャと言っていましたね」というので、私は「ロンドンでもこの三ヶ月間、プルシャの話ばかりしていたのだ」と

答えました。これは誇張した言い方ではありますが、私としては真実を言っていたのです。

—— はい。

津田 私はそれより何年も前、まさに、貴兄が私の講義に出ておられた頃から或る出版社の編集者との間で、『プルシャの眼』という題の本を書く、と約束していたのです。その約束はその時まで果せないでいた。次から次へと考えなくてはならないことが出てきて、結局その時まで取り掛れないで来ていた。だから、ロンドンへ行く前だろうと行っている間だろうと常にプルシャのことを考えていたわけです。しかし、家に帰着して、テレビに大映しにされたそのプルシャ・バッツを見た瞬間、これは私がそのプルシャから「もう遠慮しないで私のことを口に出してよろしい、いや、これからは積極的に私に関する思想を表明してゆけ」と命じられたような気がしたものです。

—— 私は学生のとき、先生が言われるその〈自己保存を原理とするところの神〉ですね、その神に対して先生は、当時、〈奸詐の神〉という極端な表現をお使いになったことを記憶しておりますが、その今でいうところのプルシャに関して話をされる時、なにか妙に冗談めかした口調で話されることがあり、それを奇異に感じたことがありました。先生はその頃は、遠慮して話をしていらっしゃったんですね。

津田 本当に冗談では済まないことは、冗談めかして語る以外にはありませんからね。

仏教における最初にして最大の謎・梵天の勧請

—— いや、今私自身が口から出したその「奸詐の神」ですが、いまでも忘れることのないお話しがあります。先生は玉城康四郎先生から例の『律蔵』「マハーヴァッガ」という資料について教えられたが故にそこから原始仏教の思想に進まれたのだといつも言っていらいやしますが、そのいようなれば仏教の一番最初にでてくる一番易しそうな經典、現実には誰かが書いた一番最初の仏伝ですが、その資料の一番はじめのところに仏教最大

の、そして最も恐るべき謎があるのだ、とおっしゃっていました。

津田 そんな話をいたしましたね。

—— お釈迦さんは悟りを開いたあと、その悟りの真理を人々に語ることをせずに、そのまま涅槃に入ってしまうという考へに傾いていった。人間というものは「阿頼耶を喜び、阿頼耶を楽しみ、阿頼耶を熹ぶ」ものだ、すなわち、生の自然の流れに順って生きてゆく、生まれ、生長し、やがて老いて死んでゆくその流れを根源的に肯定して生きている存在なのだ、他方、私の真理というのは、その衆生に対してその「世流に逆らう」べきことを教えるものだから人間たちから理解される筈がない。私がいくらそれを説いても人々から理解されないなら、説いても「無駄骨になってしまうから、このまま涅槃に入ってしまう」というわけですね。

津田 その通りです。するとその釈尊の意向を察知した「索訶主梵天」、Brahmā sahaṃpati、まさにこのSahā世界、すなわち、人間がいつまで経っても苦しみを蒙りつづけ（それが√sahという語根の意味です）、しかもそれに耐えつづけて行かねばならない（それも√sahですね）筈の、さっき申しました永遠に「苦しみと悲しみ」のこの差別の世界、『大日経』の中の一つの表現を借りますなら「畢竟無意義なる苦」である筈のこの世界の「主」、主宰者である梵天が、吃驚しましてね、「大変だ、この世は敗壞してしまう、この世は敗壞してしまう。お釈迦さんはその教えを説かずして涅槃に入ってしまうとされている」というわけで、あわててお釈迦さんの前にその姿を現わし、その真理を衆生に向って広く説いて下さい、と勧請する。梵天の勧請という説話ですね。お釈迦さんは最初は駄目だ、説いても無駄だから説かない、と突っぱねておりますが、梵天があまりにしつこく頼むので、三度目に（そこではじめて世界を「慈悲の眼で眺めて」）「そうか、そんなに頼むなら説いてやろう」というわけで、説法に踏み切る。ここに仏教最初の、そして最大の謎があったのですね。

—— はい。

津田 繰返しますが、お釈迦さんの教の本質は「世流に逆らう」ものです。人々がその教えに従ってそれが教える「行」（Tat）の本質である〈現法的梵行〉を行じたら、すなわち、一生、死ぬまで梵天的に浄らかな（こ

にも、その謎が反映しているわけですが）^{ぎよう}行を持続して最終的に涅槃の世界に入ってしまったら、この娑婆世界は消滅してしまう筈です。それなのに梵天は、お釈迦さんがその教えを説かなかったら、自らのその Sahā-lokadhātu、すなわち無意義なる苦である筈のその世界は「敗壞してしまう」というんですね。

—— 確かに謎ですね。

津田 謎でしょう？ 謎ですよ（笑）。お釈迦さんは結局梵天の勧請を容れて（もしかしたら、仕方なく容れてやったのだ、というふりをして）その「世流に逆らう」、文字通りにとるなら無意義なる苦と悲しみのこの世界を消滅させようというヴェクトルにおいてあるその教を説いた。その結果として、善神である筈の梵天のその世界、それはわれわれが必然的に苦しみに耐えなければならない世界なのであり、その苦の世界が^{こんにち}今日までこうして存続してきた。

—— そういうことになりますね。

津田 そして、その最も最近の現実が、大地震が起り、大津波が襲い、2万5千人の人々が亡くなり、その何倍もの人々が肉親を失い、あるいは生まれ故郷を離れねばならなくなるという苦の世界の現成です。

—— まったくその通りですね。

ニーチェから〈プルシャの思想〉へ？

津田 いましがた、ロンドンの話をしましたが、それにはさらに続きがあったのです。今から丁度6年、ロンドン大学の SOAS を会場にして、国際仏教学協会という学会の大会があった。それがたしか第14回で、その次の第15回が最初のときに貴兄にお話ししたアトランタのエモリー大学で開かれた学会です

—— はい。そこで先生は御自身の仏教学の生涯がついに最終段階に至った、という実感をもたれた、なにしろ観客がたった二人でしたので……。そして、最後にもう一度、シェリングの『人間的自由の本質』をよく読んでおこう、と心に定められた、という……。

津田　そうです（笑）。話をロンドンに戻しますが、私はもうこの年令で、海外の学会などにわざわざ出掛ける気はなかったのですが、或る義理と、そして、10年前に苦勞したロンドンが懐しかったから、下の息子（三男）を連れて行ったのです。それが2005年の8月の下旬のことでした。そこで、サウス・ケンジントンの、10年前のホワイトホール・ホテルよりは多少ましな何とかいう中級ホテルでしたが、そこのホテルに着いて、部屋に案内されてまずテレビのスイッチを入れてみたら、それが丁度ニューオーリンズがカトリナとかいうハリケーンに襲われて大勢の人が死に、全市水浸しになったというあのニュースの真最中だったのです。黒人のオバサンたちは泣きわめき、若者たちは眼をギラつかせて走り廻ってスーパーや何かのガラスに大きな石を投げつけて入り込み、手当たり次第にものを略奪する。それをお巡りさんが追い掛け、ライフルで威嚇してつかまえる。黒人の若者たちは傾いたコンクリート橋とか、そういう所に一ヶ所に集められ、両手を頭のうしろに組んで坐らせられている……。そういう映像です。

—— その種の映像は日本のテレビでも繰返し流されました。

津田　しかし、はるばるとロンドンにまでやってきて、テレビをつけるといつもその映像、それが何日も続くとなると、さすがに我慢がなくななる。そこで私は「終に」そのテレビで泣きわめいているオバサンたちに向けて叫んだ、「起て！ 泣いていないで起ちあがれ！」とね。

——先生はいま「終に」という言葉に力を込められましたが……。

津田　はい……（笑）。その時はむしろ〈プルシャの思想〉が念頭にあったのですが、さき程來の経過の中で『ツァラツストラ』のそここのところに意識が引き戻されたんですね。「終に」と言ったのはドイツ語では endlich で、その時は「とうとう」くらいの普通の意味であった筈です。しかし、この endlich という全く何気ない言葉が『ツァラツストラ』のそここのところでは、そのドラマ的構成の中でのみならず、ニーチェがそこで示そうとした最終的な思想、それが〈永劫回帰〉の教説ですが、それに対するわれわれの態度の取り方、という実存的な問題の所在を標示しているのです。いや、それにとどまらない。その問題は今の私にも、私の「案出」Erfin-

dung（これは第二部の「毒蜘蛛」の章に出てくる Erfinder という表現に由来するものです）である〈プルシャの思想〉に対して私が自分自身それを実存的に対さねばならない、その実存の critical な分岐点を示すものとして現に存在しています。

——……。

津田 私はさき程、私自身に生起した人生上の「困難」の中で Zorn という言葉に思い至り、それをそれより更に二十何年か前に解りもしないのに読んだ『ツァラツストラ』の中に探した、と申しましたよね。

——はい。

津田 その時最初に見当をつけた「そのところ」が第三部の最初のところにくる「幻影と謎と」の章だったのです。しかし、そのところに Zorn という言葉は見出せませんで、その代に見出したのが「勇氣」Mut という言葉でした。私はそこで自分が求めていたのは Zorn でなくむしろこの Mut だったのだ、と気づき、そこから改めて読み進み、「新旧の板」の章の終りのところで「嗚呼、汝我が意志よ。汝総ての困迫の転機よ、汝我が必然性よ」という表現にたどりついたわけです。そしてこの「必然性」という言葉を Notwendigkeit というその原語において、ストレートに、あるいは早とちりの「運命」、と理解した。

——その「早とちり」には何か理由が……？

津田 私は私がその時陥っていた「困難」をある種の恐れと感情とともに「運命」である、と観じていたからです。実は私の父は学問が好きで学者として生きて行きたかったのですが、或る事情でその「可能性」を断たれ、場末の貧乏寺の住職としてその一生を送った。私はその時、私もまさに父と全く同じ運命に置かれた、と感じたのです。

——わかりました……。しかし、その「ストレートに、早とちりの」とは……？

津田 私はその時、まさに「真夜中」でしたが、そこで読むのをやめた。あと少し読み進んでいたら「大いなる憧憬」の章において「嗚呼我が魂よ、……我は汝自らに「困迫の転機」と云ひ「運命」と云ふ名称を与へき」という文章に行き遇っていた筈なのです。この「と云ひ…と云ふ」の原語は

„Wende der Not“ und „Schicksal“ でしてね。するとニーチェ自身は「困難の転回」すなわち「必然性」と「運命」とを併置しているわけで、「必然性」と「運命」とは直ちに同一視されるものとは考えていなかった可能性がある……。

——なるほど……。

津田 とにかく、私はこの und を知らなくてよかった。その時私に啓示的に与えられた〈運命とは困難の転回である〉という命題にケチがつかずにすんだ（笑）。

——ほんとですね（笑）。

津田 しかし、冗談はともかく、私はこの早とちりであったかもしれない命題を私自身のモットーとしてそれ以後の私の人生を生きてきたんですからね。いや、それだけではない。それは私自身の学問——思想理解の学としての解釈学——においても、『シェリングの仏教学』を準備しつつある現時点において、シェリングの「人間的自由」の「本質」に関する私の理解、上に触れました Erfindung、すなわち、彼が彼の最終的な断案として「絶対的な必然性が即、絶対的な自由なのだ」（前出）と言ったときのその「必然性」を同じ Notwendigkeit という原語の上を「運命」の方へ半分ずらして、〈自由とは、その人が「原始偶然」としての神による元初の創造以来の必然的な経過のうちに負っている運命、歴史運命 Geschick と個人運命 Schicksal との困難を転回しようと意欲 wollen し、実行するその Tat（行、行為）のことなのだ〉とする理解を規定しているわけですからね。

——はい。運命とは、まさに先生がおっしゃる性起、Ereignis なのですね。

津田 自らそう理解すべきなのですね。いや、話を戻しますが、この「幻影と謎と」がその詩的とか文学的構想において『ツァラツストラ』全篇の頂点をなしているのです。第二部の最後のところ、すなわち、「いと静かなる時」の章において、ツァラツストラはすでに「それ」、すなわち「永劫回帰」の思想を知っている。いや、さらに、それを「知っている」ことを自ら知っている。つまり、仏教で言うなら「解脱知見」までも得ている。さらに、「それ」を広く世の人々に向って説くべきだ、という内

心の呼び掛けをも意識している。しかし、いまだ何か心に臆するところがあつてそれを「獅子吼」することができない。

——「獅子吼」ですか？

津田 これは勿論生田長江の訳でして、原文は *mir fehlt des Löwen Stimme*、「私には獅子の声が欠けている」です。まさに「説法躊躇」ですね。この辺りの構想は現実のこまかいところはともかく、その本質において厳密にお釈迦さんのそういう仏伝的な構想を踏襲しております。ニーチェは明らかに意図的にそれをやっていますね。当時、お釈迦さんのそういう「八相成道」的事蹟はすでによく知られていましたし、ニーチェ自身、ある所で「私はヨーロッパの仏教徒だ」と言っているくらいですからね。

——はあ……。

津田 それはともかく、この「説法躊躇」の次の段階を示すのが、第三部、まず「漂泊者」という導入の章が来て、すぐその次に来るのが「幻影と謎と」の章です。ツァラツストラはその最後の段階に進むべく、「幸福なる島」から外国船に乗って大洋に乗り出す。彼が乗っていることが人々に知られ、説法への期待が高まりますが、彼は最初沈黙を守る。しかし、やがて船乗りたちの「危険なくしては生くることを好まざる」自由闊達な精神に心が開かれ、彼らに対して自分がついさき頃見た幻影を語り出します。

——……。

津田 その幻影において、ツァラツストラは「屍の色」をした薄明の中、すでに草も灌木も生えていない石ころだけの険しい山道を、固く臂を結んでひたすら昇り続けています。その肩には彼にとっての「悪魔」であり「大敵」である「重圧の精神」、原語は *der Geist der Schwere* で、手塚先生は「重さの霊」と訳しておられますが、その魔ものが乗っている。その霊は「半ば侏儒にして半ば土龍^{むぐら}」なのですが、その侏儒が断えずツァラツストラの耳に嘲笑的な言葉を囁き入れ、彼の心を重く重く慍沈せしめる。やがて侏儒は口をつぐみますが、その沈黙がさらにツァラツストラを苦しめる。それでも彼はその重さに耐えつつひたすらその淋しい山道を登り続ける。しかし、「終に」彼は立ち止ります。もちろんその重さに耐えきれずに止ったのではない。その重さと最終的に対決するために立ち止ったわ

けです。

——はい。

津田 その立止りについて船乗りたちに語った言葉が、

「されど我には、我が名づけて勇氣 Mut といふところのものあり。……

此勇氣は終に endlich 我をして立ち止まり、且つ言はしめき、「侏儒よ。

或は。或は我は。』」

というのです。しかし、この最後のところ、長江の訳はちょっと解りにくいでしょ？

——そうですね。

津田 原文は Zwerg! Du! Oder ich! というんですが、こういう最も簡単な文を訳するのが一番難しいんですね。竹山道雄先生、私はこの竹山先生にドイツ語を習っているんですが、その竹山先生はここを「侏儒よ！なんじか！然らずんばわれか！」と訳しておられる。これは勿論決して誤訳ではありませんが、ただ、何を言わんとしているのか解らない。

——そうですね。

津田 そこで及ばずながら私のサンスクリット流解釈術に依るわけですが（笑）、この Du も ich も第一格、サンスクリット文法でいう nominative ですから、Du の方で言えば、「汝は○○である」か、または「汝が○○である」、つまり、主語に対して何らかの述語を補って理解する必要がある。では、その補わるべきもの、ないしはことは何であるのか……。

——そうですね。

津田 ですから手塚富雄先生は「侏儒よ、この場所から去るのはわたしか。さもなければお前だぞ」と補っておられます。しかし、手塚先生のこの補いには、大権威に対してまことに失礼な言い方になりますが、いま一つ納得し得ないものがあります。

——では津田先生の補いは？

津田 私はごく素朴に「（その永劫回帰の思想の理解に関して）お前が（正しいの）か、それとも俺が（正しいの）か」と理解したいですね。

——それですとよく解りますね。しかし、その場合の「正しさ」の条件とは何か、という問題がございますね。

津田 はい。その条件もまたその「勇氣」なんですね。ツァラツストラはその「侏儒よ、汝が^か、それとも、俺が^か」に続いて、「何となれば勇氣は、攻撃するところの勇氣は最善の殺戮者なり」云々の多少ドギツイと評すも宣なるかなと思われる様な規定が繰り返され、その最後に

「されど勇氣は、攻撃するところの勇氣は最善の殺戮者なり。死をさへも殺戮す。そは次ぎの如く言へばなり。曰く、「かくの如きもの人生なりしか。いざ。いまひとたび」と」

いう文章が来て、「耳ありて聞ゆる者は聞け」という仏典そのままの——共観福音書には「耳ある者は聴くべし」が出てまいります（マタイ伝 11.15、13.9 及びマルコ及びルカにおけるその対応箇所）が、これは偶然の一致というよりも仏典からの影響を示すもののようです——表現で第一節が終わります。この「かくの如き云々」はその〈永劫回帰〉の教説が最初になされた『樂しき知識』341（「最大の重し」）の内容に引きづられていて多少の前後関係の乱れを示しているのですが、とにかくそれは、誰か或る一人の人が「勇氣」を以ってその教説を受け納れ、「勇氣」を以ってその教説に従って自らの実人生を生き抜き、そして、死に臨んで「勇氣」を以ってその人生の全てを肯定せんとする、そういう「勇氣」ある生の全体像を示しております。

——……。

津田 他方、次に来る第二節の最初に、ツァラツストラは、今度は順序を逆にして侏儒に「俺が、かそれともお前が、か」と問いかけ、続いて

「されど我は汝よりも強し。汝は我が深潭の思想を知らず」

と言います。侏儒は言うまでもなくツァラツストラの半面、と申しますか、半身、ニヒリスティックな半身です。その侏儒は同じ〈永劫回帰〉の思想

を、知ってはいます。但し、知識として、ないしは批評家的に知っているだけ、丁度漱石の『猫』の中で獨仙君がニーチェ批判を展開するわけですが、その思想に対する獨仙君的な対し方なのですね。しかし、本当にそれを知る、ということは、「勇氣」という原理においてそれに実存的に関与することによってしかあり得ない、というわけです。

——よく解ります。しかし、今度は当のその〈永劫回帰〉の思想ですが……。

津田 それを説くのが、いや、謎のかたちで提示するのがこの第二節であるわけです。この節においてツァラツストラはすでによく御存知の通り、一見相互に無関係に見える二つの幻影を説きます。第一は「門戸」Torwegの幻影、第二は若い牧人が喉に喰い入った黒く太い毒蛇を噛み切る幻影です。

——はい。

津田 第二節の始め、上に述べたツァラツストラの言葉を聞いた侏儒は好奇心にかられてツァラツストラの肩から跳び降り、その眼の前の石の上に着くまゝです。すると、そこに一つの「門戸」があるのです。その門戸から発する一方の道は前方真直ぐに未来に向い、永劫に亘ります。またもう一方の道は反対方向、つまり過去に向かい、やはり永劫に亘ります。ツァラツストラはこの方向の相反する道をそれぞれ真直ぐに進んで行くとそれらは永久に会わないのではなく、それぞれぐるりと一廻りしてこの門——その門には瞬間 Augenblick という名が書かれているのですが——で相い遇うのではないかと今ここに私、実はその大きな一巡りを巡って、今、ここにいないのか？いや、一回だけではない。すでに無数回巡って、無数回、ここにいないのか？と言うのです。それに対して侏儒は「総て直きものは詐る云々」と相変らず輕蔑的な口調で聞いた風なことを言うのでツァラツストラに大変きびしく叱られます、「余りに軽く取ることなかれ」と……。そして、ツァラツストラは声をひそめて侏儒に〈永劫回帰〉の秘密を教唆するのです、「総ての事物は、この瞬間が総ての来るべき事物を引き寄するほどに……緊く相結ばれ」ているのではないかと……。『楽しい知識』の言い方によるなら、今照っている月

も、その月の光の中で光っているクモの巣も、その巣の糸を伝って動くクモの、のろのろと動かす足の順序も、すべて全く同じ仕方ですでに無数回繰り返されており、また、この先永遠に繰り返されるのではないかと……。いわゆる「無意味なるものが永遠に」繰り返される、という恐ろしい真理です。それを語るツァラツストラのその談りの声は段々低く、ますます低くなります、なぜなら、ツァラツストラ自身が自らのその思想 *Gedanke* と「予想」*Hintergedanke* とを恐れるからです。これが第一の幻影です。

——はい……。

津田 ところがその時、ツァラツストラは近くで犬が悲鳴を上げるのを聞く。すると門も侏儒も一瞬に消え去り、ふと気がつくと彼は断崖と断崖との間にただひとり立っているのですね。しかし、ふと見ると眼の前に一人の若い牧人が横たわってものがき苦しんでいる。その牧人が寝ている間に口に太い黒い蛇が入り込み、喉の奥に喰いついて離れないのです。それに対してツァラツストラは恐怖と嫌悪と憐憫のすべてを込めて叫ぶ「噛め。噛め。その頭を噛み切れ。噛め」と……。その声に応じてその牧人は蛇の頭を噛み、一気に、一息に噛んで噛み切り、それを遠くに吐き飛ばして「自ら跳び起き」、そして高らかに笑うんですね、ツァラツストラが自ら「未だ曾て地の上に、彼の笑いし如く人間の笑ひしことはなし」という笑いを……。これが第二の幻影です。

——……。

津田 この二つの幻影がその船中で、ツァラツストラによって船員たちに対して彼らが解くべき一つの謎として与えられた。しかし、ヨーロッパ人であるそれら船員たちにとっては、いや、船員に仮託してニーチェから語りかけられている当時のヨーロッパ人にとっては、これは難かしい謎だったかも知れませんか。

——先生のおっしゃり方からすると、彼らにとっては難しいだろうが、われわれにとっては、少なくとも先生にとっては難かしくない、ということでしょうか？

津田 いや、我々にとってもそれは難かしいでしょうが、しかし、それに

対して何らかの可能的な理解を提示することは、決して不可能ではないでしょうね。何しろわれわれは伝統的に、西田幾多郎博士の言葉を用いるなら、そういう〈絶対矛盾の自己同一〉的な事態に関する感覚に、それを明確に言葉に表現し得てはいないにしても、慣れていますからね。

——その「事態」とは……。

津田 この謎は、二つの一見全く別々な幻影を同一の事態として把握することを私たちに要求しています。第一の幻影においてその門戸に掲げられた「瞬間」という文字は、そこにおいて未来の全体と過去の全体が合一し、その各部分、各事象がそれぞれその絶対的な必然性の連関によって結合された円環的な全体の中心的な結節点としてそこにあり、そこに、そして、その巨大な円環の各部分において永遠に、断え間なき回帰としてありつづけている。その瞬間、イコール、永久に回帰する全ての瞬間において在る世界はそれ自体実体（Substanz）的にあるわけです。その、それらの瞬間は永遠なのですね。

——はい。

津田 ところが、第二の幻影におけるその若い牧人の一気の噛みもまた「瞬間」と称さるべきもので、その「瞬間」において、同じ永遠の実体である筈の永劫回帰の世界が、在る。すでに実体として永遠の過去から永遠の未来に亘って在りつつ在る世界が、しかも、在る。今私はその牧人の噛みを「一気に」とか「一息に」とか申しましたが、この一気とか一息には、一瞬間であり、しかも、それと同時にこれは、さきの「かくの如きもの人生なりしか」というニーチェが言はせている筈の言葉が示している通り、一生中断することなく持続さるべき、釈尊の仏教の言葉で言えば「現法の梵行」というときのその「現法」、一生を目処として持続さるべき行為、行、Tat なんです。一人の人間、すなわち主体 Subjekt としての人間の最初の Tat によって Substanz としての世界が在り、同一主体によるその Tat の一生的の持続によってその世界が在りつづける。これが大乘仏教の典型である『華嚴經』によって提示され、〈大乘以後の仏教〉である『法華經』の本門の仏の概念によってその人格神性を確認され、そしてさらに同じ〈大乘以後の仏教〉において『法華經』に後続する如来蔵思想にその超

越的な神としての実体性を唱導され、そしてその全体の展開が仏教から遙かに先行して『リグ・ヴェーダ』（10.90）の「プルシャの歌」におけるプルシャの概念枠に収まるところの、われわれの神ないしは世界観、もうちょっとと言い方を変えますと、われわれ人間のひととそれぞれ必然的な関係においてあるところの絶対者の、要するに空的な在り方なのです。貴兄にはあるいは我田引水と映るかもしれませんが、上に縷々述べてきた『ツァラトゥストラ』の「幻影と謎」のその事態は、このわれわれの枠組みにピッタリと当てはまっているのです。

——すると、さき程先生はニーチェの永劫回帰の思想と先生のお考えになる〈プルシャの思想〉とは、半分重なり合っている、とおっしゃいましたが、その重なり合っていない部分はどこにあるのでしょうか？

津田 ニーチェは、これはわざと手塚富雄先生の訳で申しますが、ニーチェは『ツァラトゥストラ』第二部の「毒ぐも」の章において

「人間たちは、たがいに敵対しながら、さまざまな幻影の発明者となるべきである。そしてそれぞれの幻影をたずさえて、いよいよたがいに最高の戦いを戦うべきである」（中公文庫、157 ページ、強調津田）

と言っております。この幻影は、第三部の「幻影と謎と」における「幻影」が Gesicht であるのに対し、Bild und Gespenst、長江訳では「影像と幽霊」なのです。そのそれ自体「発明」物 Erfindung であるニーチェの永劫回帰の思想における人間像を今回の東北大震災の場面において表象してみますなら、それは多分、こうなります。

——……。

津田 或る男の人が、津波で妻も子も家も船もすべて流されてしまった、とする。その人は以後、家族の亡き骸を探してガレキを手で掘り続け、死ぬまで掘り続けてついにその死を迎える。その時その人は、「ああ、これが私の生であったのか。よし、もう一度」というべきである、というのがニーチェの要求です。しかし、これはニーチェが理屈、というか思考実験の極致を、純論的に示したものと理解せざるを得ません。或いは、さき

程の漱石の『猫』での獨仙君の言い方をまねれば、ニーチェが「怨恨痛憤」の末に「あんな乱暴をかき散らした」（『全集』、第一巻、522 ページ）のだとさえ言えるかもしれません。

——……。

津田 あるいは一步譲って、その人は「ああ、これが私の生であったのか」と言って、そこで黙するかもしれません。すなわち、その悲慘と悲しみの極限としての自らの生を世界の存在の絶対的な現実相の、世界の存在にとっての必須の一要素、サンスクリット語で言えば *amśa* の一つとして、その世界の存在の全肯定において是認する、そういう態度もあるかも知れません。しかし、こんな悟りに到れる人は何万人に一人もないでしょうね。

——そうでしょうね。

津田 では、仏教ではどうでしょうか。これは私の勝手な「幻影」でなく、私の仏教思想史の終局において、文献の根拠の上に解釈学的に再構成されるイメージなのですが、さい前ちょっと触れたサンヴァラ系の密教徒は、その死に際して、永遠の彼方の空にその姿を現わしてくる彼らの神ヘルカと「顔と顔を合わせて見」、その「見」によって安心して瞑目する筈なのです。このイメージはすでに明らかな如く「コリント前書」(13.12)の、「今われらは鏡をもて見るごとく見るところ朧なり。然れど、かの時には顔を^{あわ}せて相見ん」と全く同じものですよね。

——そうですね。

津田 しかし、このタントリストの死のイメージは、わが日本において数知れぬ浄土教徒たちが千年以上に亘って抱いてきた臨終正念における極楽浄土からの弥陀及び聖衆の来迎の観念と全く同じもののなのですね。

——聖衆とは……？

津田 その伝統的イメージにおいて、神たる阿弥陀一人だけが来迎してくるのではない。必ず大勢の聖衆に取り囲まれて来迎してくるのです。だからその人は、死ぬまでその亡き家族の亡き骸を探す行為をやめないなら、そして彼が浄土教の信仰をもっているなら、その臨終において無限遠の空の中に姿を現わした宇宙大の阿弥陀仏を囲む聖衆の中に、津波で死んだ家

族を見出す筈なのです。

——そんなことが現実により得る、と主張し得るのでしょうか。

津田 私はこの過去五十年の仏教学者としての生活において、「そんなことが現実により得るであろうか」という近代主義にとって全く当然の考え
方から段々と自由になり、人間の頭で考えればあり得ないからこそ、それ
に賭ける信ということがあり得るのだ、という考へに傾いておりましてね、
もちろん、それがその「幻影」だということは十分に、いや、十二分に承
知しておりますが……。

——私にもなんだかその様な事態が解るような気がしてまいりました
(笑)。

津田 いや、大分お喋りをしてしまいましたね。では、今回お約束の如来
蔵思想の、そのニーチェ・シェリング的な世界像と「ピッタリ」重なる構
制の話に入らせて頂きましょうか。いや、私自身大分疲れてしまった。こ
こに先頃学生さん達に喋るために作ったノートのコピーがあります。それ
を読み上げますので、その（乱筆による手書きの）ノートを目で追って下
さい。

——承知いたしました。謹んで拝聴いたします。

二、出発点としての玉城論文「如来蔵思想とシェリング哲学」、その問題点

津田 私は昨年秋の時点で、貴兄に玉城先生の御論文、「如来蔵思想と
シェリング哲学」（『比較思想論究』、講談社、昭和60年）に眼を通しておい
て下さい、とお願いした。

—— はい。

津田 実は、さき程も申しました通り私自身、この論文の存在に気づいた
のは、まったく最近のことだったのです。それであわてて二、三回繰り返
して読んだのですが、その段階では、どうも批判すべき点のみが目につい
て仕方がなかった。今は少し変わってまいりまして先生の発想の基本的な点
が、シェリングの『自由論』の本質を正しく指し示していることが解って
きました。しかし、貴兄にお願いした時点で、どうも批判が先行してい

た。だから、その批判が万が一にも恩師に対して不当なものであってはならないと思い、玉城先生の御人柄、と申しましょうか、警咳に接したことのある貴兄に私の行き過ぎを、もしそれがあったなら、警告していただこうと思って、先生の御論文に目を通して下さる様、お願いしたのです。—— はい。

津田 まず、玉城先生の根本的な事態認識ですが、如来蔵思想とシェリング哲学との間には、一方が「大乘仏教」であり（p. 129）、他方が「キリスト教的な考へ方に支へられている」（同）という点で、その「思想形態の根底において本質的な差違がある」（p. 129, 1-3）、「それにもかかわらず」（p. 171, cf. p. 129）両者の間に「これほど多方面に、またその深部まで類似点を見出し得るのは、〔これら二つの立場が、津田補い〕如来蔵もしくは絶対者という主体的な人間の究極の問題を問うているからであろう」（p. 171）とするものです。この玉城先生の見方に対して、私には基本的な認識の点で、多少の違いがある。私は、如来蔵思想と、シェリングとの（ことに今回は『自由論』に議論の中心を置くわけですが）間には、根本的、本質的な類似性、さらにいうなら、同質性があると見るものなのです。私の見るところ、これはシェリング自身があるところで言っていることですが、シェリングは本来的に所謂〈宗教神秘主義〉の範疇に属する思想家であるのですね。

そして、玉城先生の根本的な見方に対して私がこの様な、それに対して批判的なスタンスをとるとき、その批判は、現実には、この段階の玉城先生に対し、

（一）仏教思想に対する思想史的な認識に欠けたところがある、

（二）両思想を「比較思想論」的に「究」明する上での共通の尺度を提供すべき〈図式性〉が欠如している、

という批判であらざるを得ない。そして、もう一步、内容に踏み込みますと、

（三）玉城先生の「空」の認識が、まことに生意気な言い方になりますが、最早私には満足できない、という点があります。しかし、これは或る意味で仕方ありません。私は、何かが「空」である、ということ、即ち

「空性」を

- (1) レヴェル・ゼロの空性、
- (2) レヴェル I の空性、
- (3) レヴェル II の空性、
- (4) レヴェル III の空性、

の四段階に分けて考えるのですが、この考えは、これまでの仏教学の考えとは、異質であるからです。この四段階を、私の〈有〉の構造、ないしはカテゴリー論的な区分、すなわち、

〈中性単数の dharma (dh. n. sg.) の女性単数の dharma (dh. f. sg.) と男性複数の dharma (dh. m. pl.) との（基層と表層との間の）両極構造〉

と、

〈女性単数の dharma の無明と明との両極構造〉

とに照応させて申しますと

〈中性単数の dharma〉とは、いわゆる「世界」、

〈女性単数の dharma〉とはその「世界」の存在性の本質としての有、
いわゆる Sein、あるいは Seyn、

〈男性複数の dharma〉とは、その「世界」内における、あるいは、その「世界」の内実としての、個体的な存在者です。

私はその世界をわれわれのこの世界、すなわち⑧世界と、それに対応する天上的な④世界との Zwiefalt 的な二世界観の図式に拠るのですが、〈男性複数の dharma〉とはその⑧世界においては、その世界の内実をなしている私たち人間、個々の人間のことです。因みに、その天上的な④世界も何かそういう個体的存在者がその内実をなしているのですが、その内実④ (m. pl.) がそれぞれ何であるのか、ということが、仏教思想史を構成している各体系、それぞれの世界像を再構成する上での、決定的な着眼点になってまいります。そして、その問題が殊に重要になってくるのが、今回の如来蔵思想の体系であり、そしてそれと見事に照応しているのが、シェリングの『自由論』が前提にしているその世界の内実なのです。

そして、この中性、女性及び男性形における各存在者 Wesen の観念を上「空性」の四段階に対応させますと、

(1) レヴェル・ゼロの空性とは、この③世界の内実をなしている、ことにわれわれ人間存在以外の、個別的な存在事物、例えばこの机とか、その上に乗っているコップとかその中を満している水とか、そういう事物が因縁所生である、ということ、です。これがなぜレヴェル・ゼロなのかと申しますと、それは、それら事物の空性が私たちの生（Leben）に何らの規定性をも及ぼさないからです。私の仏教学のキーワードである〈生^{レーベン}に対する規定性〉という点から一例を申しますと、原始仏教では、出家者がお酒を飲むことは、厳禁されております。それは、酒が空であるからではなく、酒を飲むと梵行が破れる可能性があるからです。〈現法的梵行〉というのが、出家者の生を規定している絶対的な規定性なのです。

(2) レヴェル I の空性、とは、有・Sein、世界の本質としての唯一の無明が、個々の人間のその〈現法的梵行〉によってそれぞれに明へと転ずる、或いは同じく Sein である渴愛（和辻先生の無明概念である知の欠如という点からするならば、この渴愛がその知の欠如、不知 Nichtwissen という制約の中にあるとき、それが無明なのです）は減するという、いわば〈女性単数の dharma〉の空性です。

(3) レヴェル II の空性とは、典型的な例で申しますと、普賢菩薩の行の無尽無余の総体（Samantabhadracaryā-maṇḍala）とされる④世界が、その世界に投帰する一人の人間の菩薩行（普賢行）という Tat 行為によって、一気に、無時間的に、しかも、その世界内に表象される（華嚴世界は④⑤両世界の Zwiefalt、二つ折り構造が閉じた、すなわち、④⑤両世界が重なっている状態です。だからわれわれ人間は依然として「その世界内」にいます）すべての人間にとって現成する、そしてその美しい世界の存続はその一人の人の菩薩行の持続によって維持されるという、いわば〈中性単数の dharma〉の空性です。では、

(4) レヴェル III の空性とは……？ それが本章において解明さるべき主なる問題となります。

以上が上述の（三）として私が玉城先生の中に見出した「空性」観念に不満足なものを感じざるを得ない、私の側における「空性」理解の要点です。そして、更にそれ以外に、

（四）として、如来蔵と、というよりも仏教の全体的世界観とシェリングの間に最も深い、最も微妙な共通点としての、仏教側の言い方を用いるなら（何故ならシェリングにはそういう術語的な認識はありませんので）、原始仏教における四諦説と十二縁起説との間に見出されるところの、そして、それを承けて大乘仏教的レヴェルで申しますと華嚴の人間概念と唯識説的（私は唯識説の本質を大乘ではなく、依然として原始仏教的と見るものですが、それは今は一時措いておくとして）人間概念との間に存在するところの、譬えて申しますならば光が粒子と波動の両方の局面を有している様な根本的な chasm の存在、という問題です。しかし、それについては個々の事象ごとに触れるにとどめ、全体的な考察は別の機会にまわします。

そこで、それこそが本章における考察を一貫して導いていくものである筈の、

（二）〈図式性〉の問題

に戻しますが、私はまず、上に述べました②世界と①世界の上下二世界構造を最も簡単に下の図1の如き図に描きます。

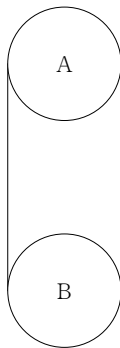


図1

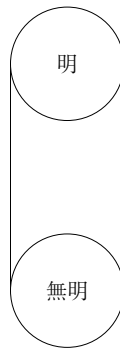


図2

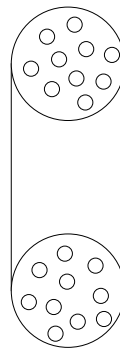


図3

この①、②二世界はそれぞれが〈中性単数の dharma〉であるわけですが、その存在性の本質である〈女性単数の dharma〉で申しますと（上の図2の如くになります。そして、シェリングにおいてこの図2と驚くべき一致を示しておりますのが、『自由論』においてよく知られ、諸家によっ

てよく引用されるところの以下の如きパッセージです。

【シェリング引用 3】「われわれの時代の自然哲学が初めて学のうちで実存する限りでの存在者（das Wesen, sofern es existiert）と単に実存の根底である限りの存在者（das Wesen, sofern es bloss Grund von Existenz ist）との間に区別を立てた。この区別は自然哲学の最初の学的叙述がなされた時に既に立てられたものである。」（西谷訳、58 ページ）

この「実存する限りでの存在者」（これを仮りに㉑とします）がわれわれのいう㉑であり、次の「単に実存の根底である限りの存在者」（同じく㉒とします）がわれわれの㉒に当たります。西谷先生の訳の 59 ページでは、この㉑は「絶対的に見られた神、すなわち実存する限りの神」Gott absolute betrachtet, d. h. sofern er existiert とされるのですが、私でしたらとり敢えずはそれを〈無明と明との両極構造〉における〈女性単数の dharma〉の一方の極としての「明」、vidyā とするところです。シェリングの表現の当否は今は論じません。それに対して、㉒は、シェリングはそれを「何か実的な現実的なもの」（西谷訳、59 ページ、4 行）、etwas Reelle und Wirkliche とし、また、それを「自然——すなわち神のうちの自然（die Natur in Gott）としているのですが、これはわれわれの無明の概念によく一致しております。

次に、図 1 の㉒、㉑両世界はそれぞれにその内実としての〈男性複数の dharma〉（dh. m. pl.）を含んでいるのですが、それを最も簡単に図示しますと、図 3 の如くになります。また、私はシェリングの、西谷訳 60 ページのうしろから 2 行目 (1-2) の「万物から von den Dingen 出発する考察も同じ区別に導く」（ドイツ語挿入津田）という表現はこの dh. m. pl. の局面を指し示すものと考えております。

では、仏教において、特にこの㉑における dh. m. pl. とは現実に何であるのか、という問題になりますが、今はごくごく簡単に申しておきます。

『八千頌般若』においては「随喜廻向品第六」において、過去と、未来と、現在と、そして過去・未来・現在を合わせた時制における㉑世界の内

実に対して、それぞれきわめて長い叙述がなされます。例へば、過去の時代には十方のそれぞれ三千大千世界に無数無量の如来たちがいたのであり、また、如来たちだけでなく、それらの如来の一人一人に対応したそれぞれ無量の菩薩、声聞、縁覚、比丘・比丘尼から人・非人の類に至るまでの無慮無数の人々がいた、それらの人々の作したすべての善根 kuśalamūla、すなわち、puṇyakriyāvastu（福という作事、福德・利他行という、まさに事行 Tathandlung）の総体がそれらの世界の内実をなしております。未来、現在、過去・未来・現在の世界においても同じです。しかし、不思議なことに経それ自体の中でこの puṇyakriyāvastu というその dh. m. pl. が、直ちに十力・十八不共法等の「仏の性質」（buddhadharma）という概念に変化してしまう、言い様によっては劣化してしまうのです。

また、『華嚴経』「入法界品」では、まさに ideell な㊤世界のその ideell（理念的）な内実は普賢行（Samantabhadracaryā）、あるいは一切菩薩行（sarvabodhisattvacaryā、因みに、この sarva（一切）という言葉には「すべての」という複数の意味と、「全的な、普遍者としての」という単数の意味との二様の意味が込められています）です。㊤世界はそれら dh. m. pl. の maṇḍala（総体）であるわけです。

では、私がそれを〈大乘以後の仏教〉とする『法華経』ではどうか、と申しますと、『法華経』ではそのことがはっきりとは説かれていないのです。

では、〈大乘以後の仏教〉の中で『法華経』に後続する〈如来蔵思想〉ではどうでしょうか。実は、そのことを私が公の場で初めて論じたのが、2004年の7月24日、駒沢大学で開催された日本印度学仏教学会の第55回で私が発表した「如来蔵思想においていう「過於恒沙の仏法」とは何か？」という発表だったのです。「過於恒沙の仏法」とは、『宝性論』（RGV）に引用されている『勝鬘経』（ŚM）の中の表現を用いますならば gaṅgāvalīkāvativṛttā buddhadharmāḥ であり、その箇所（Johnston, p. 12）に対する高崎直道先生の訳では「ガンガー河の砂数を超えた仏の諸徳性」（高崎直道、『宝性論』（講談社刊「インド古典叢書」、1989年、22ページ、強調津田）となっております。これは buddhadharma を「仏の法＝性質」という、

いわゆる依主釈 tatpuruṣa-compound にとったものですが、そして、勿論この解釈も、テキストの表面だけから見れば依然として有り得るのですが、私はそれを「ガンデス河の砂粒の数を超えた仏という存在者」、すなわち、いわゆる同体の依主釈としての karmadhāraya（持業釈）にとるのです。

因みに「玉城論文」においては玉城先生は「『宝性論』における「仏体」(buddhatva) についてみると、……如来蔵の諸性質が八つの徳性にまとめられていることが知られる。すなわち、(1) 無為体、(2) 自然、(3) 不依他知、(4) 智、(5) 悲、(6) 力、(7) 自利益、(8) 他利益……」(p. 156. 強調津田) と言っておられます。テキストの表面を見るかぎり、たしかにこういう言い方はあるのです。例えばその『宝性論』(RGV) の Johnston のテキストの p. 91 以下では 64 種仏徳を言います。すなわち、(1) 十力、(2) 四無畏、(3) 十八不共仏法、(4) 三十二大人相です（高崎訳、162 ページ以下）。㉔世界における dh. m. pl. にこういう局面はたしかにあり（たとえそれが『般若経』における根本的事態の認識、すなわち、㉔ (m. pl.) を puṇya-kriyāvastu とする認識からの退落現象であるにしても……）、また、それは私がそれを如来蔵思想からの必然的展開であると見做す密教にも受けつがれてはいるのです。それがさきにちょっと触れた『金剛頂経』における如来族、金剛族、宝族、蓮華族、羯摩族の五族の概念を継承したタントラの瞋族、癡族、以下の五族の考えです。しかし、現実には、密教の代表ともいべき『金剛頂経』の曼荼羅の内実をなすものは、その本質において、「恒河の沙の数ほどの如来たち」（津田真一訳『金剛頂経』、東京美術、平成 7 年、16 ページ）であるのです。

では、シェリングにおいてはその超越的、ないしは理念的 (ideell) な㉔世界の内実はどの様に表現されているのでしょうか。いや、それを論ずるためにも、まず如来蔵思想における世界の図式、あるいは基本図形を示しておきましょう。それは、まず、上の図 3 に示された㉔世界の全体、すなわち「如来の法身」と、㉔世界の内実をなす個々の人間、その個々の人間が本来の意味における「如来蔵」tathāgatagarbha であるわけですが、その㉔世界の全体と個々の人間（如来蔵）一人一人との一対一の対応として表象されます（図 4）。この㉔と、㉔における m. sg. との一対一の対応が、

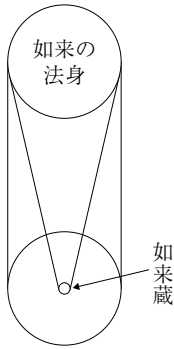


図4

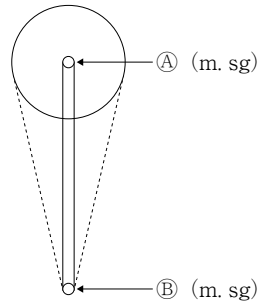


図5

すでに前述のヘーゲルの『1800年体系断片』において表明されているところの、そして、シェリングの『自由論』がその全体的な可能性においてそれを指し示しているところの、「全体」と「個」の同一性に対応するものであることは、すでに言を俟ちますまい。しかし、如来蔵思想においては、もう一つ、いや、それこそがシェリングの世界図式の表面に出てくる最も重要なところなのですが、④世界＝如来の法身の中における特定の個的存在者④ (m. sg) と、⑤世界におけるわれわれ特定の人間の一人⑤ (m. sg) との一对一の対応関係があります（図5）。

三、如来蔵思想の図式からするシェリングの世界像検討の出発点

では、この図式をもって私共がシェリングに臨むとき、それは私たちに改めてどのようなシェリング理解をもたらすのでしょうか。まず、『自由論』の最後の方（西谷訳、161～2ページ）に出てくる一つのパッセージを掲げ、それに私の図式を適用してみましょう。このパッセージもシェリングの通例に違はず一つづきに書かれていますが、センテンス毎に行を変えて、検討の便のためにそれぞれに○で囲った通し番号をふらせていただきます。

【シェリング引用 4】「①神秘主義者達によれば神のうちには第一受動者

- (Primum passivum) 或いは元初[・]的[・]智慧[・]があつて、
 ②そのうちでは万物が相寄[・]りしかも相分[・]かれ、一つでありながらしかも
 それぞれの仕方において自由なのであるが、
 ③理性は人間のうちでそれと同じものである。
 ④理性は精神のように働きではない。認識の両原理の絶対的同一ではない。
 い。しからずして無差別である。
 ⑤真理の尺度、いわば共通普遍の場であり、根源的の智慧が受けとられる
 静かな場所である。
 ⑥その根源的の智慧は、悟性が原像として仰ぎ見つそれにて則つて形成を
 行ふべきものなのである。」（西谷訳、161～2 ページ、text, Fritz Eckardt
 Verlag, S. 511, 強調及び下線津田）

まず、①ですが、ここに言われている「神」は④そのもの、すなわち
 〈中性単数の dharma〉(n. sg.) として、まさに如来蔵思想における「如来
 の法身」(図4) に対応するものと見て、まちがいないと思われます。なぜ
 かと申しますと、「第一受動者」あるいは「元初[・]的[・]智慧」は④における f.
 sg. すなわち、〈無明と明との両極構造〉なる〈女性単数の dharma〉(f.
 sg.) のその「明」の極であることは明らかであるからです。西谷先生はこ
 の「第一受動者」に註を附され、そこで「出所不明。しかし例えばベーム
 は神のうちの「智慧」をかかると考え、それをソフィアとも呼んでい
 る。「第一受動者」とは或いはパラツェルスなどから来ているのだらう
 か。」とされておられます(202 ページ)。グノーシスないしは中世ヨーロ
 ッパの神秘思想において言われる「ソフィア」が、④世界の基盤である般
 若波羅蜜と対応する概念であることはすでに言を俟ちません。また、「元
 初[・]的[・]智慧」die anfängliche Weisheit ですが、原始仏教ないし大乘仏教では
 ④における dh. f. sg. すなわち〈「明」の極〉は、建て前上あくまで個々の
 人間(⑥(m. pl.) のうちの m. sg.) の行の結果として生じてくる、あるいは
 実現さるべきものであるのですが、〈大乘以後の仏教〉においては、それ
 はまさにヘーゲル的な実体(Substanz。それについては後に論ずる)として、
 「元初」より実在している、要するに anfänglich なものであるのです。

この、「第一受動者」または「元初的智慧」が①における dh. f. sg. であることは、②の「そのうちでは」in der という関係代名詞の女性形によって示されます。そして、この②の全体が、まさに問題の事態そのものを指し示しております。

その「問題の事態」とは、『精神現象学』（Ph. d. G.）の「序文」Vorrede におけるヘーゲルの有名な当てつけ、

「自分の絶対者をもって、世の諺にもあるように、すべての牛が黒くなる暗夜であると言ひふらすのは認識に空ろなるもののお目出度さかげんである。」（金子武蔵訳、岩波書店、上巻、16 ページ）

のことです。シェリングがヘーゲルのこの表現に対し不快感を表明し、ヘーゲルが「いや、あれは君のことを言ったのではない、君の取巻きの連中のことを言ったのだ」と弁解し、それに対してシェリングが「あなたの弁解は一応うけたまわっておく」としながら、以後両者が完全に断絶したことはよく知られている事実ですが、シェリングの怒りがまことにもっともなものであったことは、例えば次の様な一例をもってするだけで、十分に納得できる事でありましょう。すなわち、シェリングはすでに『藝術の哲学』（1802/03）の中で、

「絶対者の内にあっては、特殊な事物はそれぞれ自体において宇宙であって、絶対的全体であるがゆえに、まさにその限りでそれらは相互に分かれ、かつ相互に真に一つである。」（燈影舎『シェリング著作集 3』、p. 247、強調及び下線津田）

と言っているのです。まず、ここに示されている「特殊な事物」という表現ですが、残念乍ら私はテキストを参照することができないので、その正確な原語を知り得ません。しかし、これらの言葉が全体の文脈の中で①における dh. m. pl. を意味していることは明らかです。

次に下線を引いた部分ですが、それは私たちに直ちに『華嚴経』（GV）

のクライマックスの次の如き表現を思い起させます。すなわち、善財童子はその求法の巡歴の旅の果てに、ついにその最遠点であるところの弥勒菩薩の居城「毘盧遮那莊嚴藏大樓觀」(Vairocanavyūhāraṁkāra-garbha-mahākūṭāgāra、この garbha に注目しておいて下さい) に到達し、その門前に佇みます。折から大勢の眷属衆に取りまかれて外出先から帰って来た弥勒は、それら眷属衆に向って善財の勇健の菩提心を褒め讃え、次いで善財に樓觀の中に入ってその内実を見る様、勧めます。弥勒の弾指によって樓觀の門は自然に開き、内に入った善財はそこにおいて毘盧遮那如来の無尽の莊嚴（変化身）が一切世界に拡散して自在に衆生利益の勝業を行じている様を觀見しつつ、しばし忘我・恍惚の状態にとどまります。ところがそこで弥勒は再び弾指して次の如くに言うのです。

「起て善男子よ、これら諸法の法性は〔かくの如くである。相互に〕無礙なる *aviṣṭhapana* と、各々に現前する *pratyupasthāna* ことをその特相とする一切諸法は、善男子よ、菩薩（私、弥勒）の智慧によって加持せられたもの〔に過ぎず〕、かくの如くに自性として実在ならざる〔諸法〕は幻、夢、影に譬うべきものである。」(Suzuki, p. 523, l. 26~p. 524f, l. 3. 私訳)

上の『藝術の哲学』における「相互に真に一つである」がここにおける「〔相互に〕無礙なる」と、そしてそこにおける「相互に分かれ」がここにおける「各々に現前する」に対応していることは明らかでありましょう。

また私は、上の『藝術の哲学』における「相互に真に一つである」とGVにおける「〔相互に〕無礙なる」とを、『宝性論』ないしそこに引用されている『勝鬘經』(ŚM) 及び『不増不減經』(AAN) に複数回見出される問題の語 *avinirbhāga* (「不可分離」) と結びつけたい気がしているのですが、その検討は後にまわしたいと思います。

次にわれわれは【シェリング引用 4】に戻り、③及び④における「理性」die Vernunft という概念の検討に進むのですが、その場合私たちは玉城先生が次の様に言うておられることに注目せざるを得ません。すなわち、

玉城先生は

「シェリングは理性を「神における第一受動者」(das Primum passivum in Gott)」すなわち「原初的な智慧」(die anfängliche Weisheit)となし、その智慧においては「万物が相共に在りながらも相分かれており、一つでありながらもそれぞれがその在り方において自由である。」と述べている。」(玉城前掲論文、p. 177、強調津田)

と述べていらっしゃるのです。私はここに人間の原理である「理性」と、神の実質である、つまり①における dh. f. sg. である「第一受動者」すなわち「原初的な智慧」とが、それらが或る条件においていずれは同一となるにせよ、本来の状態において別々のものであるという事態を見誤まっている、という事実を指摘せずにはいられません。また、そこにおいての「理性」という概念が無雑作にこの概念本来の、あるいは一般的な意味におけるいわゆる「理念の能力」と区別することなく扱われている、という事実を見出さざるを得ません。では、この【シェリング引用 4】における「理性」とはいかなるものであるのでしょうか。ここで私は、私が最近読んだ清水純一『ジョルダノ・ブルーノの研究』（創文社、1970）の中に偶然に見出したジョルダノ・ブルーノの『形而上学用語集』における次の様な叙述を指摘しておきたいと考えるのです。

そこにおいてジョルダノ・ブルーノは、認識作用を感覚と理性 (ratio, ragione) と直知 (intellectus, intellet)、そして精神 (mens, mente) の四段階に分け、そこにおける「理性」ではなく、最上位の精神に関して、次の如くに言っているのです。

「直知につづくものが精神である。それはすべての認識を含み、あらゆる形質、形像を互いに切り離すことなく見るもの、時間の継続のなかでなく、すべてが同時に現前にあるが如くに見るものである。つまり上も下も前も後もすべてを一目に見るのであるのである。このとき精神は、神的な、もっとも単一な活動態としてあり、万物は時空差を絶して観想

される。」（清水、212 ページ、強調、下線津田）

ここに見出される「あらゆる形質、形像」、そして「万物」が、すでに④世界の中における dh. m. pl. であることは、疑い様がありません。しかし、それにもまして私は、下線を引いた部分が、まさに、華嚴の体系が自らを規定するという「海印定中同時炳現の説」そのままであることに驚かざるを得ないのです。これら、すなわち、GV における弥勒法界の本質規定（そこにおける uttiṣṭha kulaputra「起て、善男子よ」は『八十華嚴』においては「汝、定より起て」と訳されます）、及びこのジョルダナーノ・ブルーノの「精神」に関する規定は、【シェリング引用 4】における③及び④の「理性」が、哲学におけるいわゆる理性ではなく、仏教における定、三昧であることをすでに十分に語っております。このことはそのまま同【引用 4】における④、⑤、そして⑥の叙述にあてはまります。

では、われわれは、この⑥世界の中に存在する特定の人（⑥ (m. sg.)) がその「定」に入れば、④世界そのもの、④ (m. pl.) すなわち④ (n. sg.) と同じになる、件の〈絶対弁証法〉的機制において、本来④世界そのものとの「同一性」においてあるその人（⑥ (m. sg.)) が、しかも、その④と同一になる、という理想達成の状態を実現することができるのだ、と言うことができるのでしょうか。言い方を変えるなら、【シェリング引用 4】における「理性」を定ととることによって、玉城先生の上引の叙述のレベルでわれわれの考察を止めてしまってもよいのでしょうか。或いは、清水純一教授は上の引用中の「精神」を「完全なる統一的把握」、「神的直観」（清水、同ページ）と言い直していらっしゃいますが、それは単なる同語反復にすぎず、われわれの事態認識に何らかの新しい内実を加えるものとなり得てはいないのではないのでしょうか。

言い方を一歩もとに戻してみましよう。⑥世界にいるわれわれのうちの誰か一人（⑥ (m. sg.)) がその「定」に入ればその人は④そのものと合一する、逆に華嚴的に言えば、その人の入定によって理想世界たる④世界はその人一人にとってだけではなく、その世界を表象するわれわれすべての人間に実現する、と言いうるのでしょうか。たしかに「する」とは言える

のです。しかし、その人は、またその「定」から出なければならない筈なのです。その人は、上の【シェリング引用 4】の⑥に言うがごとく、その「原像」、すなわち定中で見た④ (m. pl.) を「出定」して「後語」することは出来るかもしれませんが、しかし、その人は多分、「入定」→「出定」→「出定後語」→「入定」→というプロセスをその「一生」、すなわち、「現法」のspanにおいて繰り返さねばならないのです。これは天台大師・智顗の『摩訶止観』における「六即」の教理、すなわち、(1) 理即、(2) 名字即、(3) 観行即、(4) 相似即、(5) 分真即、そして (6) 究竟即の教理に照しても、また、日本密教において言われる「三種即身成仏」、すなわち、(1) 理具即身成仏、(2) 加持即身成仏、(3) 顕得即身成仏の教理からしても容易に了解できるところではあります。また、その人は、その「現法」的spanにおける定[・]の修行の終極において、終に④そのものと最終的に合一し、その真理の世界そのもののうちにその存在を没し去る、すなわち、涅槃の境地に自己を滅することができるかもしれません、いや、たしかに出来るでしょう。しかし、それが今日の苦と悲しみの世界に生きねばならないわれわれの真の意味での実践、「人間的自由」の「本質」の遂行としての今日的意味を獲得することが出来るでしょうか。ここでわれわれは、如来蔵思想がその多分最初の世界観的表明であるところの〈大乘以後の仏教〉における実践・行 Tat の本質とその現実の解明の段階へと進んで行かねばならない、その必然性 *Notwendigkeit* の前に立たされることになったわけであります。以下、

四、如来蔵思想理解の出発点

の章へと進まねばならないのですが、紙幅の制約がありますので、それは次回に廻らせて頂かねばなりません。(未完)

Summary

The Original Image of the *Tathāgatagarbha* and Its Schellingian Features: A Preliminary Draft from An Ongoing Project on *Schelling beside Buddhism*

Shin'ichi TSUDA

It was when I was stuck on a passage of the *Ratnagotravibhāga-mahāyānottaratantraśāstra*, abbrev. *RGV*) quoted from the *Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta*, abbrev. *AAN*), which should have formed the last wall for my present problem to reconstruct the original image of the *Tathāgatagarbha* thought that the great earthquake and tsunami hit the Tohoku district of Japan on the 11th of March this year. The quotation from *AAN* found in *RGV* was as follows:

ayam eva śāriputra dharmakāyo 'paryantakleśakośakoṭigūḍhaḥ / saṃsāra-srotasā uhyamāno 'navarāgrasaṃsāragaticyutyutpattiṣu saṃcaran sat-tvadhātur ity ucyate / sa eva śāriputra dharmakāyaḥ daśapāramitān-targataiś caturaśītyā dharmaskandhasahasrair bodhāya caryām caran bodhisattva ity ucyate / sa eva punaḥ śāriputra dharmakāyaḥ sarvakleśa-kośaparimuktaḥ sarvadharmaiśvaryaśālatām adhigatas tathāgato 'rhan samyaksambuddha ity ucyate / (Johnston., pp. 40-41)

“O Śāriputra, this very *dharmakāya* is called the world of living beings when it is transmigrating in the deaths and births being limited in the (personal) side (*koṭi*) of the boundless limitations of defilements.

When the same *dharmakāya* is practicing the practices of ten *pāramitās* aiming the enlightenment, it is called a *bodhisattva*.

And furthermore, when the same *dharmakāya* having been liberated

from the limitations (*koṭi*) of defilements and become cleaned perfectly, it is called a *tathāgata*, an *arhat* and a *samyaksambuddha*".

The writing was first planned to provide materials for the third chapter of my next publication: *Schelling beside Buddhism*, the chapter treating the post-Mahāyānic Buddhism in which I include the system of the *tathāgatagarbha* thought, as the first chapter treats the original Buddhism of Śākyamuni himself and the second, the Mahāyāna Buddhism. It had, however, become urgent for me as I had come to a sudden idea to contribute it to the volume XV of the *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies*, the volume for the felicitation of Professor Hubert Durt on the occasion of his retirement which was to be published in March of this year.

As my understanding goes, the process of the development of Buddhist thoughts which goes from the original Buddhism to the post-Mahāyānic Buddhism via the Mahāyāna Buddhism is none other than the process of deepening of the meaning of *śūnyatā* from the *śūnyatā* of level I for *śrāvakas* and *pratyekabuddhas* of the original Buddhism to the *śūnyatā* of level III for *tathāgatas* of the post-Mahāyānic Buddhism via the *śūnyatā* of level II for *bodhisattvas* of the Mahāyāna Buddhism. Therefore, to reconstruct the system of the *tathāgatagarbha* thought should be very defining of the notion of the *śūnyatā* of level III as is clearly expressed in the following quotation from the *Śrīmālā-sūtra* (abbrev. *ŚM*) found in *RGV*:

tathāgatagarbhajñānam eva tathāgatānām śūnyatājñānam (Johnston., p. 76)

"The understanding of (the meaning of) *tathāgatagarbha* is not other than the understanding (the matter of) *śūnyatā* (which is possible only) for *tathāgatas*".

And here comes the first problem to define the essence of the deeds for the people of the post-Mahāyānic Buddhism.

The notion of *śūnyatā* should mean in all of those three levels the fact that the deed (*Tat* or *Handlung* in Schelling's terminology) of a person existing in the terrestrial, human world (the world ②) exerts influence on the manner of existence of the corresponding celestial world of the Tathāgata or the *dharmakāya* of the Tathāgata (the world ①, *Gott absolut betrachtet* in Schelling's word). What the essence of the human deed (*das Wesen der menschlichen Freiheit* in Schelling's expression) should be then?

It cannot be the *brahmacaryā* to be practiced by *śrāvakas* or *pratyekabuddhas* of the original Buddhism of Sākyamuni any more, nor can it be the deeds of *bodhisattvas* in the case of the Mahāyāna Buddhism, but it should be the deeds the essence of which is open broadly to everyone of the common people (*sattvadhātu*), as is suggested in the above quotation from AAN, who are, seeing from the standpoint of the *eka-yāna* or the *buddha-yāna* of the *Saddharmapuṇḍarika-sūtra* (abbrev. *SP*) which precedes the system of the *tathāgatagarbha* thought in the post-Mahāyānic Buddhism, already *tathāgatas*.

Here exists another problem to be solved: The world ① of the Tathāgata, the existence of which is to be influenced also in this post-Mahāyānic Buddhism by the deed of a man who is to exist in the world ②, cannot anymore be merely ideal as was the world of preceding Mahāyāna Buddhism, but it should be substantial in some manner or other. How can the existence of the substantial world be affected by the deeds of human existences then? How and where can we find the substantiality of the world in the scriptures of the post-Mahāyānic Buddhism?

I was recognizing the end of the tendency of the substantialization of the world ①, which had started in the stage of *ŚM*, in the above quotation from AAN, which insists excessively the oneness of the world of living beings (*sattvadhātu*, the world ②) and the *dharmakāya* of the Tathāgata

(the world ㊦), but I was not able to find logics connecting the oneness of the world with its substantiality. And it was when I was at a standstill at these difficulties that the earthquake occurred.

The great disasters of the earthquake, the tsunami and especially the collapses of the nuclear power plants of Fukushima shock me from these scholastic problems and made me drift in the flood of rambling thinking concerning more actual problems such as the meaning of my own existence in the world or the meaning of the existence of the world itself which might, as my fancy goes, necessitate these disasters for its own existence and continuation. However, when I drifted ashore at my old favorite book: Nietzsche's *Also sprach Zarathustra*, I found myself standing inside of the above quotation from *AAN* getting over the problems mentioned above.

It was more than twenty-five years ago that I came across the phrase: "O Wille, Wende aller Not, du m e i n e Notwendigkeit!" in the *Also sprach Zarathustra* (Reclam., S. 224, 225). I took it for the meaning "destiny is the turn of difficulty", and adopted it the motto of my life; I was not hesitant at all applying this notion of turning the difficulty of his destiny when I came to the necessity to define the essence of the deed of a man in the post-Mahāyānic Buddhism this time. I was slightly hasty at that time not caring the fact that the word "*Notwendigkeit*" was to be taken for the meaning of "necessity" first, but I know I was not wrong as I notice this time anew the expression: "ich gab dir selber den Namen „Wende der Not“ und „Schicksal“" ("I gave you yourself the name „the turn of difficulty“ or „destiny“, Reclam., S. 234, Z. 3).

More impressive for me was the exact similitude of the notions of the world I found this time in both Nietzsche and *AAN*: In Nietzsche's idea of the "eternal returns" (*die ewige Wiederkehr*) or the "will to might" (*die Wille zu Macht*), the world is one and substantial neither increasing nor decreasing just as is shown in *AAN* with its title: *Anūnatvāpūrṇatva-nirdeśa*, "the scripture proclaiming the fact that the substantial *dharma*-

kāya of the Tathāgata neither decreases nor increases”.

What is the *śūnyatā* of the existence of the substantial world then? I find the “dialectic” of the *śūnyatā* of level III, for example, in Nietzsche. There, the substantial world eternally returning from the first returns anew at the moment of the deed of a man who exerts his might to turn the difficulty of his destiny as is told in the “*Zarathustra*” with the fantasy about a young herdsman who bit off the head of the black, thick snake having come into his throat and made him suffocated responding instantly to the cry of Zarathustra: “bite! bite! bite off the head! bite!” (Reclam., S. 162).

I feel that I now stand on the starting point in my attempt to describe the philosophical figure of the *tathāgatagarbha* thought.

*Professor,
International College for
Postgraduate Buddhist Studies*