

不生と随喜廻向

―大乗仏教成立の実質的条件―

津 田 眞 一

一、はじめに・一つのアポロギアとして

本稿は当初、名古屋大学教授加藤純章博士の還暦記念論集へ寄稿するために、「不生、大乗仏教成立のための第二の条件」という題名において計画されたものであった。私は最初この論集への寄稿の諾否を打診されたとき、四十年来の旧友である加藤博士の慶事を心からよるこび、当時の私の一番の関心事であった「不生」という問題について加藤博士の学問に対して最低限恥じる必要がない程度の、要するに私としては最高にスマートな論文を書いてそれを博士に献呈しようと考えたのである。当時の私は、それより大分前に私が獲得していたところの、大乗仏教の成立のための論理的な前提条件であるところの〈生のジャータカ的解釈〉^{レイベン}という説に依然として固執し、専らそれに視点を置いて、この論理に対する原理的な洞察を欠いたが故にせっかく大乗仏教、という自意識をもちながらいつのまにかもとの〈ブツダの宗教〉の出家主義、現世否定主義に立ち戻ってしまった『般若経』の体系、それに対してその論理を明確に、原理的に把握した『華嚴経』、という図式によってインドにおける仏教の、ゴータマ・ブツダの立場から大乗への最初の critical な展開を見ていたのであるが、丁度年号が昭和から平成へと変わった頃、或ることを機縁にしてそれまで等閑に付してきた『八千頌般若』に改めて目を向け、そこ

において改めて「不生」という大きな問題に打ち当たったところであったのである。

当時の私にとつても、「不生」ということがすでに巨大な、そして仏教の思想を根本的に理解する上で決定的に重要な問題であることは十分に想像の行く事であった。私はそれまでの私自身の仏教思想史理解の単純な図式、すなわち、その中において『華嚴経』をその〈生のジャータカ的解釈〉という大乘の論理的前提に対する明確な認識の故に〈仏教思想史の最初の展開〉であり、且つ〈大乘仏教の典型〉と規定する単純明快な図式(当時の私はその単純な均整を図式それ自体の眞理性の保証の如くに考えてそれを大いに誇りにしていたものであったが)のせつかくの均整を自ら崩して、『般若経』をその「不生」という根本的な事態への気づきの故に〈仏教思想史の最初の展開〉とし、それに後続する『華嚴経』の規定を改めて〈大乘仏教の典型〉だけに限定しようという新しい図式を構想し、その最初の見取り図を加藤博士の記念論集に寄せようと思つたのである。

しかし、いざ書きはじめてみると、私のこの企図はたちまちにして挫折した。その数年間それについて勉強し続け、考えつづけてきた筈の「不生」という問題は、いざそれについて何かを言おうとすると途端にその困難な本性を現わし、私は壁のようなその困難さを前にして手も足も出ないという状態に追い込まれたのである。もちろん私はその壁を突破すべく、出来る限りの努力を継続した。例えば私は一九九九年九月に龍谷大学で開催された印度学仏教学会の第五十回学術大会で「不生・『般若経』の「大いなる発見」という発表を行ったがそれなども何とかしてこの壁に突破口を開けようとする努力の一つであった。しかし、それらの努力はことごとく挫折し、編集者の忍耐に忍耐を重ねた上での一九九九年十月十八日という絶対期限において、私はついに論文を仕上げる事が出来なかつたのである。

記念論集はこの私一人の遅滞によつてその出版が当初の予定より大幅に遅れていたのであるが、今年になつて『アビダルマ仏教とインド思想』という大冊となつて遂に世に出た。そして、この種の出版物としては異例の成

功を以って世に迎えられた。その間私は一方においてその成功を心から喜ぶものであると共に、他方で一種の苦しみを覚えていた。私は他ならぬこの「不生」という問題について、そして、加藤博士の論集のために、どうしても論文を書きたかったのである。私のこの苦しみは、過日、加藤博士からその大冊を一部恵与されたとき、一つの極点に達した。しかし、その苦しみはその極点において私に窮余の一策を思いつかせた。私は本紀要出版の絶対期限から逆算して比較的短い期限を定め、その間において私自身の精神的身体的な困窮^{ノイスト}をその極点に高めるならその極点において何ほどの理解が私に（『八千頌般若』のキーワードを使うなら）まさに「ひらめき顕われる」（pratihati）のではないか、という漠然とした可能性を実地に試してみようと考えたのである。私はこれからの二週間、文字通り貧乏暇なしである私にそれでも許されるかぎりの時間とエネルギーとを、この「不生」、そしてこの数年間にわたしに自ずと得られることになった「しかも、随喜・廻向」という問題に集中してみようと思う。そしてその成功不成功に関わりなく、その間に書くことが出来たかぎりのことをともかくも一つの論文として印刷に附し、それを遅ればせながらその還曆を祝して改めて加藤博士に献呈したいと考える。その努力の結果としてもし幸いにして〈不生、しかも、随喜・廻向〉というこの問題に関するわたしの理解に云何程かの進展が見られるなら私にとっては望外の喜びとなるであろう。さらにそれがわたしの非力とその非力による挫折とが名古屋大学関係者、ことはその中心となって論集の完成に心血を注がれ、またこの私に対しては忍耐の限りを尽くしてくださいとくださった和田壽弘教授、そして誰よりも加藤博士御自身が被った多大の、いや、多大の、というありきたりの言葉で済ますには大きすぎたご迷惑に対する万分の一のお詫びのしるしとなるならば、私の喜びはそれを超えるものがないことになるであろう。

（二〇〇一年二月一四日）

二、^{レベシ}生のジャータカ的解釈・大乘仏教の成立のための論理的な前提条件

今ではもう十三年も前のことになるが、私は『般若経』から『華嚴教』⁽¹⁾へ」という論考において『八千頌般若』の所謂「常啼菩薩品」と『華嚴経』「入法界品」との一つの比較検討を行ったことがある。この検討は、当時仏教学界の一部で話題を呼んでいた松本史朗氏(当時、駒澤大学講師)の「dhatu-vada批判」⁽²⁾が私にも向けられ、その一環として私の『華嚴経』理解が批判的に問題にされたその批判に対する反論としてのものであった。当時、私は「ゴータマ・ブツダの宗教」から始つてサンヴァラ系密教において完結し、その完結において現出するその有意味な全体像のその意味において「ゴータマ・ブツダの宗教」における「存在の眞理」⁽³⁾、すなわち「女性単数のdharmaの無明と明との両極構造」の眞理性が証明される、というインド仏教思想史を構想しつゝあつたのであるが、この全体的な構想の中において私は『華嚴経』の思想体系を「インド仏教思想史の最初の展開」、且つ、「大乘仏教の典型」であると規定したのである。

私のこの規定に対して松本氏は不同意であつたのであり、その理由は「大乘の典型を探るためには、大乘の興起に關わる經典のとしての『般若経』の原始形態及びしきりに大乘を強調する『法華経』などが研究の対象となるべき」である、という、或る意味でまことに正当なものであつた。しかし、この批判の根底に存する松本氏の『華嚴経』及び『般若経』に対する思想的な理解に賛同することができなかつたため、私は松本氏の批判を承けて改めて『般若経』の「原始形態」たる『八千頌般若』に対して虚心に向き合ふ、というよりも、逆にことさらにそれを批判的に(粗探的に)眺め、それによつて私自身の論理を弁証しよう、という方途を採つたのである。

松本氏の理解とは、『華嚴経』を唯識説と一緒に dhatu-vada に含め、それを仏教本来の正しい立場としての

「空を説く」「般若経」の「śūnyatā-vāda (中観思想)」に対して、「仏教ではない」、要するに外道・邪説であるところの「有の立場」であると見做すものであった。しかし、当時の私の認識からするならば、松本氏の理解とは丁度逆に、『華嚴経』が空の思想を説くものであるのに対して、『般若経』こそは最も純然たる有の立場、まさに dhātu-vāda に立つもの、しかも、その有の観念は「仏教ではない」どころか、〈ゴータマ・ブツダの宗教〉におけるそれ(有の観念)をそのまま忠実に継承したものであるものであり、そしてさらに言うならば、その有の観念は空ということと「両立し得ない」ところの「存在論的区分」をなすものではなく、その有が空なのである、すなわち、その有の或る独特の存在機制が、本来の意味における(「中観思想」の祖・龍樹が「中論」において本来、その事態をこそ空という言葉によって意味していたところの)空ということであったのである。

このような基本的認識に基づく私の反論、要するに『華嚴経』に対する私の規定の再確認の内容は、大略次の如きものであった。その「原始形態」における『般若経』、要するに『八千頌般若』、の段階における『般若経』の人々は、たしかに自覚的に大乘仏教の思想運動の中に身を置いた人々であった。その大乘とは、およそ仏教徒にとって唯一絶対の立場である筈の〈ゴータマ・ブツダの宗教〉からの *critique* な(私の用語法において、〈両立不可能、且つ、二者択一不可避〉な関係における)、したがって危機意識にみちた、いわば確信的な離反であったのであるが、『般若経』の人々が、その危機意識にもかかわらず、その危機意識を支える或る論理(それが私という〈生のジャータカ的解釈〉であるわけであるが)の認識において一点欠けるところがあったため、時の経過とともに大乘の本質としての〈利他行の宗教〉の立場から自ずとブツダ本来の立場であるところの(有の特定の本質と構造、要するに上にふれた〈無明と明との両極構造〉の規定性に従って、〈現法的梵行〉によって無明||渴愛のアーラヤ的流れに意志的に逆行し、明の極に合入しよう、という)〈瑜伽の宗教〉へと退行してしまつたのである……。

その〈生のジャータカ的解釈〉であるが、それは次の如き論理としてある。

ゴータマ・ブツダ（釈尊）はまず、その覚りの根本体験における（四禪・三明みんにおけるその三明の第一たる）初夜・憶宿命智しゆくみんちにおいて自己の輪廻の生の連鎖の総体を永劫の過去に遡って観見し、その自らの人間的な生の（歴史的な）総体を畢竟無意義なる苦であったと領悟した。ついで彼のこの自らの生の歴史性の認識は一切衆生の上に拡大され、そこに世界の観念をその本来的な、いわば、同時性（Gleichzeitigkeit、因みに、この同時性は後の華嚴教学における自己規定としての「海印定中同時炳現の説」という言葉に反映されている）的な存在相において現出せしめる（中夜・衆生生死智しゆくじ）。そして彼の観照はさらに進展し、彼をしてその世界の存在性の本質、要するに有の特定の**本質と特定の構造と特定の存在機制と**を了悟せしめるに到る。因みになぜわれわれが苟もその様にブツダの覚りの内容を推知し得るのか、というなら、彼は後刻その覚りの内容（後夜・漏尽智）を広く衆生に開示したのであるがその苦・集・滅・道の四諦という真理は、夙に述べたように「世界の唯一なる根源からの人間の生起とその同一の根源への帰滅というかの形而上学的図式（5）」の典型的な一形式をなすのであり、そしてその形而上学的図式をその根拠の位層において支配しているのはその世界の存在性の本質としての有の特定の**本質と特定の構造と、特定の存在機制に他ならないからである。**

因みに、仏教においては、その根源への帰滅は「時のさだめに従って」「必然的に（6）」起るのではなく、必ずブツダの教によって開示された事態の認識にもとづく決断にしたがって（なぜなら、ブツダの教命はあくまで仮言命令なのであるから）実践される意志的な行（現実には四諦の道諦における苦楽中道としての八正道、その本質においては〈現法的梵行〉）の結果として実現さるべきものなのであり、その実践とは、その原理をブツダ自身の言葉で言い直すならば、その「現法的梵行」（パーリ『律蔵』「マハーヴァツガ」略号MV、六・一二、一四、一六）によって無明むみやう≡渴愛（MV 6. 20）の「アーラヤ」（MV 5. 1）の流れに逆行し、「明の極」（vedanta, MV. 2.

③に合人^{ヨウガ}せんとするものなのであるが、したがって、このような実践を可能にしている有^ウとは、その本質においては無明ないし明、構造においてはその〈無明と明との両極構造〉、そして、その存在^{ソノ}機制においては〈世界存在性の本質として唯一・普遍の有^ウseinたる無明が誰か或る一人の人間の〈現法的梵行〉、要するに一生に亘つて性行為をしないこと〉によって明へと変ずる（渴愛は滅する）、さらにいうなら、その人以外の人々にとつては同一のものである筈の無明は依然として無明のままに留る（渴愛は存続しつづける）という、蓋し驚くべきものである筈なのである。

ところで、ブツダのその「現法に梵行を行ぜよ」という教命は人間に対してその人間性の本質に眞向から逆行せよと命ずるもの（*patisotagami*、「世流に逆らう」、*MV. 5. 3*）であり、それが人間には結局うけ容れられないものであることはブツダが最初から察知していたことであつた（であるから、彼は、当初、説法を躊躇したのである^④）。案の如く、やがて人々は自らの現下の人間的な生にその意義を再獲得すべく模索を開始する（この、人間性の動機にもとづく、人間性の意義の再獲得のための思想的な努力が、思想運動としての大乗仏教であつた）。そして彼らはブツダの悟りの内容ないしは教^{ウチ}に対して一つの解釈を投入する事によって、その人間性再肯定のための論理^{ロジック}を獲得するに至つた。そして、その解釈とは次の如きものであつた（と私は想像した）のである。

ブツダ自身は自らの過去世における輪廻の生の連鎖の総体（それが彼の悟りの体験における初夜・憶宿命智の内容であつたわけであるが）を、畢竟無意義なる苦に他ならなかつた、と観じた。であるから彼は同じ事態の下にある（そのことは、同じく悟りの体験における中夜・衆生生死智によりて認識されている）世の人々に対して、彼らがもしその畢竟無意義なる苦の状態から解脱する事を欲するなら、未来世を待たず今この生において出家し、〈現法に梵行を行〉ずることによってその輪廻の生の連鎖から解脱せよ（実に、ブツダが悟つた有^ウの眞理からするならばそれは可能なのであるから……）と教えた。しかし、それに対して、釈尊^{ブツダ}が仏・無上正等覺者であること

を全く自明のこととして信じつつも、その教命（それは勿論仮言的の命令ではあるのであるが）に敢えて逆らつてもあくまでこの世に留ることを欲する彼ら（大乘の人々）は、こう解釈したのである、釈尊は御自身の過去世のそれらを含めて、われわれ人間の生を畢竟無意義なる苦であると言われた、しかし、少なくとも釈尊御自身にとつては、それらの生は、苦であつた事は確かであるにしても、決して無意義のものではなかつた、いやそれどころか、それらはすべて釈尊が菩提に到達して、仏となられるために踏むべき必須の階梯であつたのだ、と……。従つて、もし吾らが吾らの宗教的な生の目標を、釈尊が吾らに教えられた涅槃から釈尊御自身がそれに到達せられた、そして本来はそれを吾らには期待しておられなかつたところの菩提へと変更するならば、そしてもう一つ、吾ら自身の現下の人間的な生の本質（それは釈尊からするなら愛欲カームをその本質とする渴愛タナハの自然の発露としての人間的な愛ないしはその行為なのであるが）を、その菩提にいたるための実践（すなわち菩提心）、その現実態において、ジャータカ物語における菩薩としての釈尊の生の本質がそれであつたところの、眼の前に苦しむ他者に対する、慈悲という原理にもとづく抜苦与樂の直接的働きかけ・利他行としての菩薩行へと規整するならば、吾らの現下の人間的生は、その（釈尊が達成されたのと同じ）菩提へ至る長い道程のうち、しかも欠くことのできない、一駒として生きるに値する、いや、その苦をも含めて積極的に生き尽くさねばならないものとして、その意義を再獲得されるべきものであらう……。

これが当時の私が大乗仏教の成立のための、唯一の、そして必須の（論理的な）前提としてその存在を想定した（生レベのジャータカの解釈）であつた。

三、〈開放系〉の視位と『八千頌般若』の「個性」

この論理は『八千頌般若』を成立せしめた人々の間においても、広く了解されていた。その証拠はこのテクストの諸処に見出す事ができる。しかし、それは（このことは私自身の思想史的な認識からしてそれを言うことができるのであるが）彼らによって原理的に認識されていたのではなかった。しかし、この論理がその原理的な尖端、すなわちヨーガ的行としての梵行と慈悲の原理からする他者に対する拔苦与樂の直接的働きかけ（プラクシス）としての利他行・菩薩行との criticality（私の用語法において、この criticality とはそれら、A B 両項が〈両立不可能、且つ、二者択一不可避〉という特殊な関係にあることであり、さらにその先にプラクシスの直接性という原理的な自覚が存するのであるが……）において自覚されていないとき、『般若経』の人々の本来の立場でなければならなかった筈の菩薩行の立場は、自ずと、もとの〈ブツダの宗教〉の梵行の立場へと退行するのである、何故なら、彼らがこの現実世界内における彼ら自身の人間的な生レベンスの意義が肯定されんがための存在論的な根拠の原理として採択した（あるいは、発見した）般若波羅蜜は、その実質において〈ブツダの宗教〉における有、まさに松本史朗氏の用語法における dhatu、私の言葉において〈女性単教の dharma の無明と明との両極構造〉というときのその〈女性単教の dharma〉に他ならないのであり、彼らの現前にあるその〈女性単教の dharma〉は現に無明 \parallel 渴愛なのであるからして、彼らが一たび彼らの大乘の自覚における論理的、前提としての利他行・菩薩行の必然性の認識を忘れたならば、その現前の有たる無明 \parallel 渴愛は彼らの実践をその宗教的な向上の志向において直ちにその有（無明 \parallel 渴愛）本来のアーラヤ的な生成の「流れに逆らう」（前出）意志的な行為としての梵行へと規定するからである。⁽⁹⁾『華嚴経』の人々は彼らの眼前にある『般若経』にこの退行を看取し

たのである。そして、現にその退行を明らかに示しているところの常啼菩薩の求法物語（現行の『八千頌般若』の第三十章以下の部分）に対応させつつ善財童子の求法物語を改めて造り上げ、それを通じて彼ら自身の大乗仏教の理念ないしはその成立のための論理的な条件としての〈生のジャータカ的解釈〉^{レクセン}をその完璧なかたちにおいて表明したのである。であるから私は、そこにおける〈ブツダの宗教〉と大乗仏教との criticality についての彼らの自覚の明確と徹底の故に、『華嚴経』（その実体は「入法界品」Gaṇḍavyūha-sūtra に他ならないのであるが）の体系を、〈インド仏教思想史の最初の展開〉（なぜなら、最初の展開とは、当時の私の思想史の構想からするならば、本質的に critical なものでなければならなかったのであるから……）であり、且つ、〈大乗仏教の典型〉である、と規定したのである。

ところが、その論考『般若経』から『華嚴経』へ」を書いた直後、私の仏教思想史理解は〈開放系〉の視位へと、文通り開放された（すると、それ以前に私が構想していた仏教思想史は、自働的に〈閉鎖系〉のそれとなる）。この〈開放系〉というのは、〈閉鎖系〉の仏教思想史が仏教の思想史というものを上に述べたような人間性の動機にもとづき、人間の思考の原理（いわゆる根拠律）にもとづく人間の思考によっていわば内発的に展開したものとして再構成しようとするものであったのに対して、その同一の思想史の当体を、（当時偶然の機会に私が知ることを得たフツサールの片言⁽¹⁰⁾を借りていうなら、）その「歴史性を貫く目的論的理性が自己を告知する」その過程として理解しようとするものであった。

ところで、その「自己告知」する「目的論的理性」(teleologische Vernunft⁽¹¹⁾)とは、われわれの仏教思想史においては、われわれ個々の人間（私の用語法における〈男性複数の dharma〉）の（ブツダの悟りの内実における衆生生死智的⁽¹²⁾な）総体としての世界（同じく、〈中性単数の dharma〉）をその「身体性と生命⁽¹²⁾」とし、その世界から「頭一つを出した」⁽¹³⁾ panentheistisch（万有内在神論的）な神なのであるが、この神の概念の枠組みは仏教の

開祖ゴータマ・ブツダから遙かに先行して、すでに『リグ・ヴェーダ』のよく知られた「プルシヤ原人の歌」(一〇・九〇)における巨大なアントローポスたるプルシヤ (purusa)、この言葉は端的に人間を意味する。神が殊更に人間と呼ばれるところに、私は大きな意味を見出すのである……)の觀念はにおいてほぼ完全なたちで与えられているのであり、ブツダ以後の仏教の思想史的な展開は最初から用意されているこの概念枠のそれぞれの中に、漸次、所応の内実が充填されてゆく過程にほかならないのである。

インド仏教思想史においては、この過程はタントラ仏教の完成態としての般若・母系タントラ(そこでは般若經典において仏の悟りの基盤であったところの般若波羅蜜はダーキニーと稱される秘教の女性たち||母たちの集団と等置され、後者との性的瑜伽によって即身に菩提の証得が計られる)の『ヘーヴァジュラ・タントラ』(HV)から更に critical に展開したサンヴァアラ系密教において一つの完結を示し、その完結において私のいう〈開放系の命題〉

A .. 〈汝は自ら汝の父である〉
しかも、
B .. 〈汝は自ら汝の父になるべきである〉

をわれわれに示す。因みに、このA命題(その原文は pita te tvam asi svayam である)はHVの文字通りの末尾 (II. vi. 4の第四パーダ)に示されるところの「言葉による」灌頂としての「第四灌頂」のその眞理の「言葉」そのものなのであり、タントラの行者は般若・母タントラの本質をなす第三・般若智灌頂が成立した、すなわち即身に成仏が実現した筈のその直後にこの第四灌頂の「言葉」を授けられ(ということとは、そこにおいてタントラ仏教が自らの方法論的な本質を自己否定した、ということなのであるが)、その「言葉」の獲得を出

発点として、〈ブツダの宗教〉の〈現法的梵行〉という行の觀念にはほぼ対応するところの〈一生、死ぬまで苦しい聖地巡礼を続ける〉という行の過程に入る、そしてこの「自ら」する、自力の行の過程によって、自らの「父」であるところのプルシヤになるというのが〈反密教としての密教の完成態〉たるサンヴァラ系密教の成仏の構想であったのであり、そして、このインド仏教思想史の完結においてわれわれに「告知」されたこの〈開放系の命題〉は（仏教学というものの学的な権利からするならばこのように言うことが出来るのであるが）、その〈A（直接法）、しかも、B（命令法）〉という弁証法的構造が奇しくも現代プロテスタント神学、要するにR・ブルトマン及びK・バルトの所謂弁証法神学が言い当てている所の「キリスト者の実存」としての「直接法と命令法の弁証法的統一」という事態（もつとも、このことをもう一段つきつめると、それは「恩寵のみ」、「信のみ」というプロテスタント的な原則を超えてしまう、さらに云えば、神の存在が人間の行為によって逆規定される、という事態に立ち至ってしまうことになるわけであるが……）に一致することからも或る程度予想される通り、多分その究極的なたちにおいて神（大プルシヤ）と人間（小プルシヤ）との関係を、あるいは、神における人間の生の（信に知における無時間的な究極的な終末論的な実現、しかも、一生に亘る行の、それも全存在的な力行の持続という）枠組みを示しているのである。

しかし、事態はここ（インド仏教思想史の完結における〈開放系の命題〉の告知）で終るのではない。仏教思想史はこのインド仏教思想史を承けてそれに雁行的に後続する日本仏教思想史の尖端において、もう少し具体的に言うなら、法然源空の〈一生に亘って専修念仏し、臨終正念に極楽世界からの弥陀の来迎を期す、あるいは、その極楽世界への往生を期す〉といういわゆる多念義的な救済の構想から critical に展開したところの親鸞の、〈一念の行信における横超・自然法爾〉という一念義的な構想（それは事実、上に触れたブルトマン、バルトの現在終末論の構想に対応している……）が、さらに、親鸞自身の〈一人〉性の自覚（それを示すものが、『歎異

抄』結文における〈一人^{いちじん}〉の言葉、「弥陀の五劫思惟の願をよく／＼案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」であつたわけであるが）を契機として改めて法然的な多念義的な行の觀念（ただし、そこにおいては、念仏という特殊宗教的な行の觀念はその神の投企における人間の或る本質的な行為の持続へと開放されている）へと取り戻されたところにおいて、われわれに、現代に生きるわれわれ自身の思想の一つの可能的な原理であるところの神の觀念をその生ける現実的な形姿において「告知」する、いや、現に「告知」しているのである。

その「自己告知」において、その神、いわば〈開放系の神〉とは、われわれ人間（人類）の（『中部・怖駭経』の表現によるなら）「種々成壞劫¹⁵」より現在にいたる衆生生死智的總体を身体とし、しかも、その唯一の身体の極微的な一部分である筈のわれわれ個々の人間とそれぞれ一対一に対応する巨大な人神、本初より永遠の未来に亘つて「三世常恒」的に存在する存在の神でありつつ、しかも、個々の人間のそれへのそれぞれの投企によってそれぞれ無時間的に、しかも、その究極的な完全性において現成し、個々の人間の刻々の行為によって刻々にその巨大な存在性を支えられ、さらに言うなら、その一人の人の一生に亘る行為の持続の末に、多分、その人の臨終においてカイロスの的に現成するという、その意味における（天に在す父なる神が子なるキリストという人になる、のではなく、それとは逆に、われわれ普通の人間がそれぞれ自らの「父」であるところの神になる、という意味においての）生成する神であるのであるが、仏教の思想史がこの神のその「自己告知」なのである、というとき、その仏教思想史を形成する各体系は『リグ・ヴェーダ』の「^{フルンヤ}原人の歌」において既に用意されているその神の概念枠に対してのそのうちの所応のものに内実を充填するものとしてあるものであり、その点においてそれら各体系のそれぞれの思想的な「個性」、すなわち、「他によつてうばわれることのない」それ独自の存在意義¹⁶が成立するのである。

では、このようにその思想的な「個性」をいうとき、『八千頌般若』と『華嚴経』を比較検討する、とはどの

ようなことになるのであろうか。それはすでに〈閉鎖系〉の思想史理解の場合のように或る事態の理解の進展の過程を一本の「右肩上がり」の直線として表象し、その上において『八千頌般若』を『華嚴経』より未発達のもの、あるいは後者を前者からさらに進歩したものとして価値評価しようとする態のものでなく、両者を理解的に行する仏教の思想史的全体像の上に置いてそれぞれの「個性」を特定し、それらの「個性」を対比してそこに形成される新たな関連性の意味を改めてその事態の全体的な把握の上に取り戻す、という循環的な理解の深まりの一駒たらしめる如きものでなければならぬ筈であらう。

では、私が現段階において有している〈開放系の仏教思想史〉の全体像の中に置かれたかぎりでの『八千頌般若』の思想的な「個性」とは何なのであろうか。私はすでに最初に触れた論考『般若経』から『華嚴経』へ」において「不生」(anupadaha)ということをも「般若経」に於けるすべての議論の唯一なる最終根拠、すべての議論がそこから導出される最終の前提」として「天から降り来る」¹⁷⁾根本的な設定であると言ったのであるが、今改めてその『八千頌般若』の「個性」を〈不生と随喜廻向〉、より正確には〈不生、しかも随喜廻向〉として捉え、それを大乘仏教の成立のための実質的な条件、としたいのである、いや、私自身のこれまでのインド仏教思想史全体像が示すところの最も単純な均整（私はこれまでその単純な均整を、それが私自身の理論の眞理性を保証しているものであるかの如くに愛してきたのであるが……）を自ら崩して、この〈不生、しかも随喜廻向〉ということの自覚的な設定の故に『八千頌般若』の体系をその全体像における〈大乘仏教の最初の展開〉として、そして『華嚴経』の体系を、それが大乘仏教成立のための論理的前提たる〈生のジャータカの解釈〉を原理的に確認したものであることからして、そして、『八千頌般若』においてその規定に一種の未分明なあいまいさを残していた「随喜廻向」という実践をその統一的な世界像の中で本質的に、原理的に再把握したものであったという点において、〈大乘仏教の典型〉として規定したいのである。

では、その〈不生、しかも随喜廻向〉ということは、まず事実的にどのようなこととしてあるのか。上記『般若経』から『華嚴経』へにおいて「不生」ということが『般若経』における根本的な設定である事を言うて以来、私は一貫してこの「不生」ということを自ら理解すべく相応の努力を継続してきた。しかし、この間、その理解の進展はまことに僅かなものであった。私はいく度かこの「不生」ということについて論文を書くことを試み（時には公言し）、その度に挫折してきた。この事情は現在においても変わりない。であるから本稿において私はこの「不生」という問題枠を〈不生、しかも随喜廻向〉という問題枠へと拡大したその枠内において、その事態の全体像を構成すべきいくつかの要件を私自身が気づいている範囲において项目的に列举し、まずその梵文原文を掲げ（Vaidyaによる刊本があるにも拘らず梵文を、しかもVaidyaから抜出したままのかたちで掲げる事は必要である、何故なら現段階において我々に必要なことは、原文そのものをできるだけ正しく理解しようとする事、そして、その理解の根拠と経過とを、自己及び他者による検討が容易であるようなかたちにおいて提示することであるからである）、それに私自身の訳を附し、最少限のコメントを附す、というかたちにおいて、現段階におけるこの〈不生、しかも随喜廻向〉という事態に関する私自身の理解の大筋を提示する事にしよう。

四、不生と随喜廻向、大乘仏教の成立のための実質的な条件としての……

a 根本的な設定としての「不生」ということ

「不生」ということは、『八千頌般若』第一章において、「菩薩もまた不生であるならば、なぜ菩薩は難行を行

ずるのか、またなぜ諸の有情のために諸の苦を忍受するのか」という〈不生、しかも隨喜廻向〉という根本設定に直接に関わる舍利弗の問いにその端を發して舍利弗と須菩提との間に展開する次の如き問答において根本的に提示される

【所用一】 yad api āyuṣmān śāriputra evam āha — anutpādo bodhisattva iti / evam etad āyuṣman śāriputra, evam etat / anutpādo bodhisattva iti //

śāriputra āha — kiṃ punar āyuṣman subhūte bodhisattva evānutpādaḥ, utāho bodhisattvadharmā apy anutpādaḥ?

subhūtir āha — bodhisattvadharmā apy āyuṣman śāriputra anutpādaḥ /

śāriputra āha — kiṃ punar āyuṣman subhūte bodhisattvadharmā evānutpādaḥ, utāho sarvajñatāpy anutpādaḥ?

subhūtir āha — sarvajñatāpy āyuṣman śāriputra anutpādaḥ

āha — kiṃ punar āyuṣman subhūte sarvajñataivānutpādaḥ, utāho sarvajñatādharmā apy anutpādaḥ?

āha — sarvajñatādharmā apy āyuṣman śāriputra anutpādaḥ /

āha — kiṃ punar āyuṣman subhūte sarvajñatādharmā evānutpādaḥ, utāho prthagjano 'py anutpādaḥ?

āha — prthagjano 'py āyuṣman śāriputra anutpādaḥ /

āha — kiṃ punar āyuṣman subhūte prthagjana evānutpādaḥ, utāho prthagjanadharmā anutpādaḥ?

āha / prthagjanadharmā apy āyuṣman śāriputra anutpādaḥ / (Vaidya. p. 14, l. 27~p. 15, l. 5)

〔…長老舍利弗は是の如く云った、「菩薩は不生である」と。まことにその通りである、長老舍利弗よ、まことにその通りである、菩薩は不生である、ということとは……〕

舍利弗は問うた、「然らば長老須菩提よ、菩薩のみが不生なのであるか、それとも菩薩の諸法もまた不生なのであるか？」

須菩提は答えた、「菩薩の諸法もまた、長老舍利弗よ、不生である。」

舍利弗は問うた、「然らば長老須菩提よ、菩薩の諸法のみが不生なのであるか、それとも一切知者であることもまた不生なのであるか？」

須菩提は答えた、「一切知者であることもまた、長老舍利弗よ、不生である。」

〔舍利弗はさらに〕問う、「然らば、長老須菩提よ、一切知者であることのみが不生なのであるか、それとも一切知者であることの諸法もまた不生なのであるか？」

〔須菩提は〕答える、「一切知者であることの諸法もまた、長老舍利弗よ、不生である。」

問う、「然らば、長老須菩提よ、一切知者であることの諸法のみが不生なのであるか、それとも異生もまた不生なのであるか？」

答う、「異生もまた、長老舍利弗よ、不生なのである。」

問う、「然らば、長老須菩提よ、異生のみが不生なのであるか、それとも異生の諸法もまた不生なのであるか？」

答う、「異生の諸法もまた、長老舍利弗よ、不生なのである。」

この文中に見出される sarvajñata (一切知者であること、一切知者性) という語をその前後における bodhi-

sattva (菩薩) と prthagjana (異生) に合わせし sarvajña (一切知、佛のこと) へと規整する⁽¹⁸⁾ ことによつて、われわれは次の六層の命題を獲得する。

- (一) 菩薩は不生である (anutpādo bodhisattvaḥ)。
- (二) 菩薩の諸法もまた不生である (bodhisattvadharmā api anutpādaḥ)。
- (三) 一切知者もまた不生である (sarvajñatāpy anutpādaḥ)。
- (四) 一切知者の諸法も不生である (sarvajñatādharmaḥ apy anutpādaḥ)。
- (五) 異生もまた不生である (prthagjano'py anutpādaḥ)。
- (六) 異生の諸法もまた不生である (prthagjanadharmā apy anutpādaḥ)。

これら六層の命題が根本的な設定であることは、それに続く次の如き四重の問い、殊に須菩提よるその第四の答へによつて明示される。

【引用】 evamukte āyuṣmān śāriputra āyuṣmāntam subhūtim etad avocat — yady āyuṣman subhūte bodhisattvo 'py anutpādaḥ, bodhisattvadharmā apy anutpādaḥ, sarvajñatāpy anutpādaḥ, sarvajñatadharmā apy anutpādaḥ, prthagjano 'py anutpādaḥ, prthagjanadharmā apy anutpādaḥ, nanv āyuṣmān subhūte anuprāptaiva ayatnena bodhisattvena mahāsattvena sarvajñatā bhavati /
 evamukte āyuṣmān subhūtir āyuṣmāntaṃ śāriputram etad avocat — nāham āyuṣman śāriputra anutpannasya dharmasya prāptim icchāmi, nāpy abhisamayam / nāpy anutpannena dharmeṇa anutpannā

prāptiḥ prāpyate /

āha—kiṃ punar āyuṣman subhūte anutpannena dharmeṇa anutpannā prāptiḥ prāpyate, utāho utpannena dharmeṇa anutpannā prāptiḥ prāpyate?

āha—kiṃ punar āyuṣmān sārīputra anutpanno dharmo utpannaḥ, utāho anutpanna eva dharmo 'nutpannaḥ?

āha—kiṃ punar āyuṣman subhūte utpāda eva dharmo 'nutpādaḥ, utāho anutpādo dharmo utpādaḥ?

āha—utpādo dharmo 'nutpādo dharmo ity āyuṣman sārīputra na pratibhāti jalpitaḥ /

āha—anutpādo 'pi te āyuṣman subhūte (na) pratibhāti jalpitaḥ /

āha—anutpāda evāyuṣmān sārīputra jalpaḥ / anutpāda evāyuṣman sārīputra pratibhāti / anutpāda evāyuṣman sārīputra pratibhānam / evamevāyuṣman sārīputra atyantam pratibhāti // (Vaidya, p. 15, l. 5~1. 18)

(問一) 是の如くに言われたとき、長老舍利弗は長老須菩提に問うた、「もし、長老須菩提よ、菩薩もまた不生であり、菩薩の諸法も不生であり、一切知性もまた不生であり、一切知性の諸法もまた不生であり、異生もまた不生であり、異生の諸法も不生であるならば、どうして、長老須菩提よ、菩薩摩訶薩によって努力なしに一切知性が到達されないのでしょうか?」

(答一) 「私は、長老舍利弗よ、(一切知性という) 不生なる法の証得が可能であるとは認めない。また(その法を) 現観することも(可能であるとは認め) ない。また(努力という) 不生なる法によって不生なる(一切知性という法の) 証得が証得されることもない。」

(問二)「それでは、長老須菩提よ、不生なる法によって不生なる証得が証得されるのであるか、それとも、生じたる法によって不生なる証得が証得されるのであるか?」

(答二)「それでは(逆に問うが)、長老舍利弗よ、不生なる法が生じたのであるか、それとも、不生なる法こそが不生なのであるか?」

(問三)「それでは、長老須菩提よ、生という法が不生なのであるか、それとも、不生という法が生なのであるか?」

(答三)「生という法が不生という法である、ということは、長老舍利弗よ、説かるべき(眞理の言葉)としてひらめき現われ(ることは)ない。」

(問四)「不生ということもまた、汝に対して、長老須菩提よ、説かるべき(眞理の言葉)として、ひらめき現われない(のではないか?)」

(答四)「不生こそが(または、不生だけが)、長老舍利弗よ、(眞理の)言葉なのである。不生こそが(または、不生だけが)、長老舍利弗よ、ひらめき現われるのである。不生こそが(または、不生だけが)、長老舍利弗よ、(唱導さるべき)明白な眞理なのである。かくの如にくして、長老舍利弗よ、(不生という眞理が)究極的にひらめき現われるのである。」

この【引用2】において「不生」ということが彼ら『般若経』の人々の根本的な設定^{ボジヨン}であることは答三、問四、答四に集中的に現われている。pratihāti(ひらめき現われる)というキーワード及び答四において anupādāh に対して三度繰返して附されている eva という強調によって示されている。このパッセージにおいて pratihāti は先行する諸訳において「見せかけのこと(もの)²⁰である」(平川彰)あるいは「ただあらわれるだけです」²¹(梶

山雄一) という風にどちらかと云うなら否定的なニュアンスにおいて捉えられているが、それは実は、此テクス
トのそもそもの冒頭において「世尊」(釈迦牟尼仏) が対告衆の須菩提に対して発する

【引用3】 *pratibhātu te subhūte bodhisattvānām mahāsattvānām prajñāpāramitām ārabhya yatha*
bodhisattva mahāsattvaḥ prajñāpāramitām niryāyur (Vaidya, P. 2, 1. 1~1. 3)

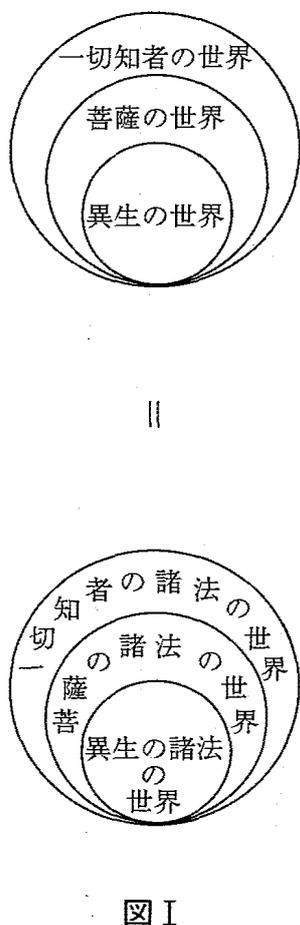
(須菩提よ、諸の菩薩摩薩は般若波羅蜜から始めて(その同じ) 般若波羅蜜へと出で行くのであるが、その
ことについて汝に(真理の言葉が) ひらめき現われよ!)

という言葉からもわかる如く、きわめて肯定的なものなのである。事実、これに続いて舍利弗は須菩提の説示が
須菩提自身の「般若の明白な真理 *pratibhāna* の力の加持によって」のものなのか、それとも仏の威神力による
ものなのかと問い、須菩提はその説く所はすべて「如来のプルシャとしての活動」(*tathāgatasya puruṣakāra*)
によるものであることを確認している、すなわち、*pratibhāti*とは、すでに眼の前に在す「世尊」たる教主・
釈迦牟尼ではない、どこか天の高みに在す知られざる仏・如来の加持によって究極の真理の言葉がひらめき現わ
れることを意味しているのである。そして、(【引用2】に戻るが)「不生である」という言葉こそがその究極の
真理の言葉なのである、というのである。では、その「不生」とはどのようなことであるのか。

b 世界が「不生である」とはどういうことであるのか

前項における【引用1】を整理して得られた「不生」についての六層の命題は、*Zwiefalt* (「一体二重性」²³) 的

に同一であるところの二つの世界を提示している。ひとつは菩薩たちと一切知者、そして異生たちが形成する世界、もう一つはそれら菩薩たち、仏たち、異生たちの「諸法」の世界である。この（Ⅱ）これら二つの世界は、まず直観的には、それを異生ないしはその諸法の世界（それがゴータマ・ブツダがその悟りの根本体験においてその根源的な存在相において観ることを得た「衆生生死」の世界、すなわち、通常の意味における実在の世界であるのであるが）を菩薩ないしはその諸法の世界が包含し、さらにそれを一切知者、仏ないしはその諸法の世界が包含する、という三重層の世界として表象することができる（図Ⅰ）。

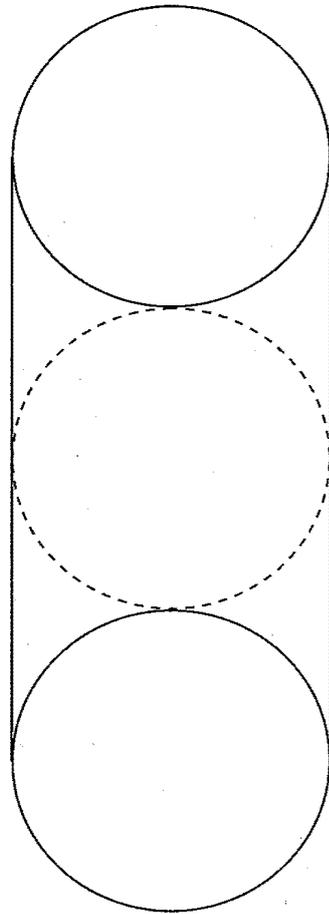


ついでではあるが、この世界を前述の先行的に理解されている仏教思想史の全体像に引きつけて表現するなら、それは三個の球を直径がそれらと等しい円筒の中に重ねた如きものとして（図Ⅱ）、さらにはその円筒そのものとして（図Ⅲ）描くことができる。

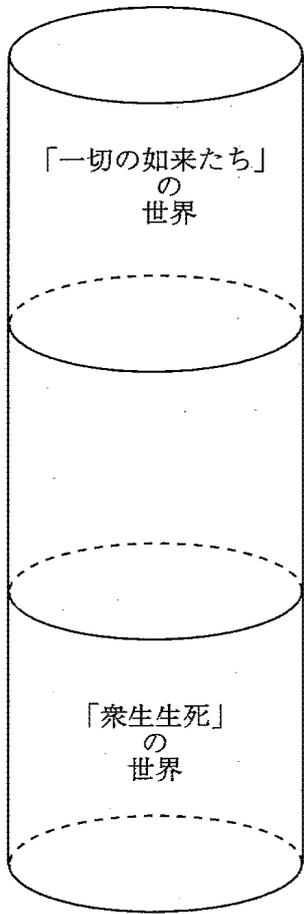
図Ⅱは次に来る『華嚴經』において直ちに現実化される世界構造を示す。ただしその場合、最上部の「一切知者の世界」は、この『華嚴經』の段階では、私がそれを「弥勒法界」として表象するところの理念的な世界⁽²⁴⁾であり、また、その中間部分としての「菩薩の世界」を点線で示したのは、この『華嚴』の体系においては菩薩

行（Ⅱ「菩薩の諸法」）が異生、要するにわれわれ普通の人間、の世界と「一切知者の世界」とを包括しているからである。すなわち、それら三つの世界を包括した全一の世界（図ではそれがいわば時間的に引き伸ばされて、ちようど風邪薬のカプセルのような形で表現されているわけであるが）が理念と現実とがその菩薩行によって統一されたところの、眞の意味において実在的なるべき世界としての華嚴世界Ⅱ普賢法界、すなわち〈普賢菩薩の行の総体〉（*Samantabhadracarya-maṇḍala*）なのである。

図Ⅲはその三層世界を、仏教思想史の尖端において最終的にわれわれに告知されるところの（但し、それは一種のいわば再神話化 *Remythologisierung* 的な形態においてなのであるが）〈開放系〉の世界構造に引き寄せて



図Ⅱ



図Ⅲ

描いたものである。そこに於いて最上部の「一切知者の世界」が「一切の如来たち」の世界」であるのは、その世界がわれわれの仏教思想史において〈純然たる密教〉と規定されるところの『初会金剛頂経』(Sarvatathagata-tattvasamgraha-tatra, STTS) の二世界説的図式においてわれわれ人間の世界（「異生の世界」）に対応する世界が「一切の如来たち」の集合体としての「金剛界」として明確に表象されているからである。因みに、この「一切の如来たち」という神話的な表象は、『華嚴経』においては一旦非神話化的に覆隠される⁽²⁵⁾のであるが、すでに『八千頌般若』の諸処に（その一番よい例が件の常啼菩薩の求法物語において、その前に立ち現われた「如来の姿」(tathāgatavigraha) によつて般若波羅蜜の説者法上菩薩の居場所であるガンダヴァティー（衆香城）とそこにおける法上菩薩の説法の有様を教示され、卒然として三昧に入った常啼のその三昧の中に現われて常啼を励ました無量無数の「金色の身体」をした「如来たち」であるが）その姿を現わしていたところのものであったのである。

図Ⅰの表象に戻るが、「不生」ということは、その世界（それが「大乘」の世界、あるいは「八千頌般若」に即していえば「大乘」という世界であるわけであるが）に対して、存在論的な意味において根源的な肯定をいうものとしてある。この深い肯定は、ごく最近私が或る書物を通じて知った暁鳥敏の言葉

「煩惱なんてそんなもの無いんじや。人間には唯仏法一つしか無いんじや。⁽²⁶⁾」

をそれに適用するならば、そのニュアンスを或る程度正確に伝えうるであろう。その「大乘」としての世界は、そのような深い存在秩序において、在るのだ、というのが彼ら『般若経』の徒の根本的な領悟であったであろう。そして、この深い存在秩序の中において改めて、件の「不生」の第五、第六命題に言うが如く、「異生」、すなわ

ちわれわれ普通の人間の、〈ブツダの宗教〉においてはその現実が本質的に畢竟無意義なる苦であるが故に須く超越・超克さるべきものとされたところの世界内における存在とその行為（渴愛の自然の発露としての人間的な愛を動機とする行為）が根源的に肯定されたのである。

しかし、人間の存在とその行為が「根源的に肯定されている」とはどういうことなのであるか。われわれ凡夫・異生はその生の本質たる無明・渴愛の自然の発露に従って自らの煩惱の生を積極的に生きるべきである、というのであろうか。もちろん、そうではない。〈生のジャータカ的解釈〉の本旨からしてもそうではないし、『八千頌般若』それ自体においても異生の生は菩薩行へと規定されているのである（図Ⅱに示したように、「異生の世界」は「菩薩ないしその諸法の世界」に包含されているのである）。一例を示そう。

【引用4】 *atha khalu āyusmān sārīputra āyusmantarī subhūtim etad avocāt — tena hi yathāham āyusmataḥ subhūter bhāsītyārtham ajānāmi, tathā bodhisattvo 'py anutpādaḥ, yadi ca āyusman subhūte bodhisattvo 'py anutpādaḥ, kiṃ bodhisattvo duḥkaracārikāṃ carati? yāni vā tāni sattvānaṃ kṛtāśo duḥkhāny utsahate pratyānubhavitum? (Vaidya, p. 14, 1. 8~1. 11)*

（そのとき、長老舍利弗は長老須菩提に次の如くに云った、「それならば、私が長老須菩提の説かれたことの意味を了解したかぎりにおいては、菩薩もまた不生である。しかしながら、長老須菩提よ、もし菩薩もまた不生であるのなら、どうして菩薩は現に難行を行ずるのであるか？あるいは諸の衆生の為にそれらのあらゆる苦しみを自ら進んで具さに舐めることを敢えてするのであるか？」）

ここに於ける設問は【引用2】の最初のパラグラフにおける設問と僅かながらその趣旨を異にしている。【引

【用2】のそのパラグラフにおいては、菩薩という存在者が努力して「一切知者性」という目標を目指すべき者であることを当然の前提として、「一切知者」の境界と菩薩の境界とがその「不生」という点において同一であるならば、すでに「不生」である菩薩がどうして同じく「不生」であるところの「一切知者」の境界に向かって努力する必要があるのか、というのがその設問の趣旨であった。しかし、ここにおいては、菩薩という存在がすでに「根源的に肯定されている」ならば、どうして菩薩にとつて、本来自己超越の努力である筈の菩薩行を、しかも他者のために自ら進んであらゆる苦しみを経験する、という難行のかたちにおいて行ずることが必要なのであるか、という問いが提出されているのである。しかし、それに対する答は、すでに、菩薩とはその本質において菩薩行を行ずる存在なのであるから、菩薩という存在が「根源的に肯定されている」のは菩薩が菩薩行を行ずるかぎりに於てなのだ、というレベルのものではあり得ない。すでに、菩薩とは「異生」、すなわちわれわれ普通の人間のことであるからである。それに、なぜそれが苦しみを忍ぶ、というかたちに於ける難行でなければならぬのか、という問題にはまだ答えが与えられていない。要するに、彼らには、まだ、何か、明確に解っていないのである。そのことはこれに続く次の如きパッセージにおいて直ちに露わになる。

【用5】 *evam ukte āyusmān subhūtir āyusmantarāṃ śāriputram etad avocat — nāham āyusmān śāriputra icchāmi bodhisattvam mahāsattvaṃ duṣkaracārikāṃ carantam / nāpi sa bodhisattvo mahāsattvo yo duṣkarasaṃjñāyā carati / tat kasya hetoh? nahi āyusman śāriputra duṣkarasaṃjñāṃ janayitvā śakyo 'prameyāṇāṃ asaṃkhyeyānāṃ sattvānāṃ arthaḥ kartum / api tu sukhasaṃjñāṃ eva kṛtvā / sarvasattvānāṃ antike mātṛsaṃjñāṃ pitr̥saṃjñāṃ putrasaṃjñāṃ duhitr̥saṃjñāṃ kṛtvā stripuruṣeṣu / evam etāḥ saṃjñāḥ kṛtvā bodhisattvo mahāsattvo bodhisattvacārikāṃ carati / tasmān*

mātrsaṃjñā pītrsaṃjñā putrasaṃjñā duhitrsaṃjñā bodhisattvena mahāsattvena sarvasattvānām
antike yāvad ātmasaṃjñā utpādayitavyā / yathā ātmā sarveṇa sarvaṇ sarvathā sarvaṇ sarvaduhk-
hebhya moccayitavyaḥ / evaṇ sarvasattvāḥ sarveṇa sarvaṇ sarvathā sarvaṇ sarvaduhkhebhya moca-
yitavyā iti / evaṇ ca sarvasattveṣu saṃjñā utpādayitavyā — mayaithe sarvasattvā na parityaktavyāḥ
/ mayaithe sarvasattvāḥ parimocayitavyā aparimāṇato duḥkhaskandhāt / na ca mayaitheṣu citlapradoṣa
utpādayitavyaḥ, antaśaḥ śataśo 'pi chidyamāneneti / evaṇ hi bodhisattvena mahāsattvena cittam
utpādayitavyam / saced evaṃcitto vihariṣyati, na duḥkarasaṃjñī carīṣyati, na duḥkarasaṃjñī vihari-
syati / (Vaidya, p. 14, 1. 11 ~ 1. 27)

(かくの如くに問われたとき、長老須菩提は長老舍利弗に次の如くに言った、「私は、長老舍利弗よ、菩薩摩訶薩が難行を行じつつある者であるとは考えない。また、(自ら)難行(を行じつつあると)の想いを抱いて行を行ずる者は、その(ような)者は菩薩摩訶薩ではないのである。それは何故かというならば、長老舍利弗よ、(自ら)難行(を行じつつあると)の想いを生ぜしめたなら、その人は無量無数の人々の利益をなすことはできないからである。そうでなくて(その人は)楽しい(行を行じつつあるのだ)という想いをこそ作して、相手が女であれ男であれ一切の衆生の近くにあつて(彼らを自らの)母であると想い、父であると想い、息子であると想い、娘であると想つて、かくの如くにそれらの想いを作して、菩薩摩訶薩は(彼らを利益する)菩薩行を行ずるのである。それ故、一切衆生の近くにあつて彼らに対して母の想い、父の想い、息子の想い、娘の想い、乃至自分自身であるとの想いが(その)菩薩摩訶薩によって起こされるべきである、自分自身が一切の苦から完全に解放さるべきである様に、同様に一切の衆生が一切の苦から完全に解放され

べきである、と……。そして同様に一切の衆生に対して次の如き想いが起こさるべきである、私によってこれら一切の衆生は捨てられてはならない、私によってこれら一切衆生は無量の苦蘊から解放さるべきである。また、私によってこれらの人々に対して悪心は起こされてはならない、たとへ（私の身体が彼らによって）百回も切断されても……。実に菩薩摩訶薩によって是の如き心が起さるべきである。もし彼が是の如き心の者として住するならば、彼は（自ら）難行を行じつつある者であるとの想をもって行を行ずることはないであろうし、また（自ら）難行を行ずる者であるとの想に住することもないであろう。」

この答えにおいて、問いの方向は曲げられている。あるいは、問いには答えられていない。問いは、世界がなしいはその世界内におけるわれわれ人間の存在が「根源的に肯定せられている」のに、しかも、われわれ人間にとって難行を行ずることが何故必要なのか、と問うたのである。それに対して、ここに於いては依然として、その難行を行ずることは必要である、ただし、それを苦しいとは思わず、楽しいと思つて行ぜよ、と教えられているのであり、われわれにとって何故難行が必要なのかということに対しては、依然として答えが与えられていないのである。

彼らには多分、何か解つていなかったのである。では、その何かとは何か？それは、この〈不生、しかも隨喜・廻向〉ということが彼らの眼前にあつて彼らの問題であるところの「大乘」としての世界の根本的な事態なのである、というそのことである。彼らにはその「大乘」という世界を、それが「不生である」ということ、すなわち、或る深い存在秩序において根源的に在るのだ、ということ、いなれば、ただ「在りとして在る」のだ、ということとは解つていた。そしてその世界の深い存在秩序においてわれわれ人間のその人間的な存在の意義が根源的に肯定されているのだ、ということも解つていた。そしてもう一つ、一方において世界のその根本的な「在

りて在る」あり方、(キリスト教教学的に言えば最初から)終末論的な完成状態において在るあり方、(親鸞教学的に言うならば)自然法爾的に在るあり方にもかかわらず、しかも、その世界がその中に生きる個々の人間の行為(その行為の本質が問題であるわけであるが)によって不断・刻々に、その存在を荷われねばならないのだ、ということをも解っていた。ただ、彼らにはこの、彼ら自身の言葉で、〈不生、しかも、隨喜・廻向〉という弁証法的な事態が、その「大乘」としての世界にとっての根本的な事態なのである、ということだけは解っていたのである。

しかし、彼らのその理解(とそれが負っている制約と)を外から眺めることのできるところの思想的視位に立っているわれわれは、この〈不生、しかも、隨喜・廻向〉がその世界にとっての根本的な事態なのである、ということの了解にとどまらず、その事態の更なる意味(それが何の何なのであるか、という……)を問うことができるのである。われわれ自身の〈開放系〉の視位からするならば、それはもちろん、この世界をその「身体性と生命」とし、その上に「頭一つを出した」〈開放系の神〉の生命の機制を表しているものに他ならない。

同じことを別の角度から見よう。私たち人間は、その世界の中においてその存在の意義を「根源的に肯定されている」という。しかし、その肯定は、われわれに一生に亘る苦しい行が課せられている限りのものなのである、という。では、人間のこの苦しい行の必然性における存在意義は何によって確保されるのか。それはただ一つ、その世界の意味(SIN)によってであろう。では、その世界の意味とは何か。それはもちろん神である。では、その神とは、いかなる存在者なのであるか。それはそれ自身のいかなる「目的」からしてわれわれをこの依然として苦なる人間世界の中にあつて力行して一生を送らねばならない存在として存在せしめようとするのか。……

私のこのような設問は、現行の所謂近代合理主義仏教学には、蓋し異様なものとして映るであろう。しかし、

私自身の〈開放系〉の立場からするなら、この神という問題設定こそは、仏教学の本来の姿なのである。仏教思想の全歴史を貫いてその根底に存し、その過程においてその刻々に、そしてその尖端においてカイロスの的に自己を告知する「目的論的理性」たるその神は、もちろん『八千頌般若』のテキストの背後にも厳然として存在している。では、それは現にどのようなようにそこに存在しているのか。それを見るためにも、われわれは、われわれの検討を「不生」からさらに「随喜・廻向」へと進めねばならない。しかし、紙幅も尽きた今、私は「不生」の場合にもましてそれを叙述するために多くの引用を必要とする「随喜・廻向」の諸引用のうち、その最後の方に来る一例を示して、この論考に一旦の区切りをつけることにしよう。その一例とは、本テキストの第六章、文字通り「随喜と廻向」について説くところのそのパラグラフの終り近く、十方世界において過去・未来・現在において同時的 (gleichzeitig) に存在する無量無数の一切の如来たちの一切の「諸法」を菩薩が随喜し、そしてそれ(単数)を自らの無上正等覚に向って廻向する場合のその廻向についていう次の如き文章である。

【引用】 *evam anumodya anumodanāsahagataṃ puṇyakriyāvastu anuttarāyai samyaksaṃbodhaye pariṇāmayāmiti vācaṃ bhāṣeta— anuttarāyāḥ samyaksaṃbodher āhāraṃ bhavatv iti / tasya kathāṃ bodhisattvasya mahāsattvasya na saṃjñāviparyāso na cittaviparyāso na dṛṣṭiviparyāso bhavati? sacet pariṇāmayan evaṃ samanvāharati— te dharmāḥ kṣiṇā niruddhā vigatā vipariṇatāḥ, sa ca dharmo 'ksayo yatra pariṇāmyata ity evaṃ pariṇāmitaṃ bhavaty anuttarāyaṃ samyaksaṃbodhau / (Vaidya, p. 75, 1. 27—p. 76, 1. 1)*

この引用に対してはまず、その問題部分に対応する西蔵訳を示し、次にその西蔵訳に導かれての私訳を掲げる

しどにしよう。

gal te yois su bsno bar byed pa hdi ñid sñam du chos de dag ni zad pa h̄gags pa bral ba rnam par gyur
pa yin pas gan du chos de zad par mi h̄gyur bar yois su bsno bar byaño shes sems pa de lta na bla na
med pa yan dag par rdsogs pañi byan chub tu yois su bsnos pa yin no // (Peking, Vol. 21, p. 94-2-4-
5)

(かくの如くに隨喜して、(その)隨喜を伴った〈福德としての事行〉を無上正等覺に向つて我は廻向しよう、
と(考え)て、(その菩薩摩訶薩が次の如くに)語を發するとしよう、「(この廻向が我に)無上正等覺を
現せしめるものであるように」と。(その場合)どのように(考えて廻向)したらその菩薩摩訶薩に想の顛
倒がなく、心の顛倒がなく、見の顛倒がない(ことが可能)であろうか。もしその(菩薩摩訶薩)が廻向し
つつ次の如くに考察するなら、すなわち、「それら諸法はすでに滅尽し、滅し、去り、變易したところのも
のである、しかしながらそこにおいてそれ(ら諸法の總體)が廻向されるところのその法が不滅である(よ
うに)と(念じつつ)そのように(廻向するなら)、それ(ら諸法の總體は正しく)無上正等覺において廻
向されているのである。)

この用例において先ず注目しておかねばならないのは単数形における puṇyākriyāvastu という語である。kriyā-
vastu、すなわち持業積、所謂同体の依主積としての「行為としての事||事としての行為」はその言葉自体と意
味とにおいて奇しくもフィヒテの Tatbandung (事行)の概念に一致している。「大乘」としての世界の内実を
なすところの過去・現在・未来に亘つての同時性において存在する無量無数の「一切の如来たち」の「諸法」と

は、それを本質的にいうならそれら福德、他者に対する善き働きかけとしての *Kriyāvastu* の無尽なる全体である。それが上の用例において単数で表わされているのは、それが一箇の総体をなしているからである。菩薩はその一なる巨大な総体をこの「隨喜・廻向の章」の常套の句を以っていうなら「同時的なる一聚として捉え、それを圧縮し、一つの団子状になし、自分と等しい大きさにコントラクトして」(*aikadyam abhisamksipya pīṇḍa-vitva tulyaitva*)、それを「最上の隨喜とともに」自己の無上正等覺に向かつて廻向する。この廻向の構想は神話的である。しかし、一たびこの *Kriyāvastu* という語が用いられるとき事態は一挙に明らかになる。それはすでに『華嚴經』における華嚴世界、すなわち、普賢菩薩の利他行・菩薩行の無尽なる総体の無時間的な現成の構想とほとんど同じである。

『華嚴經』において、大菩薩普賢がその「不可説不可説仏刹微塵數劫」の過去を尽してそのすべてを實踐し成就した一切の菩薩行の一つとして残すことなき総体としての華嚴世界は、誰か或る一人の人がその世界の理念を理解し(信)、それを自らの理想として受け容れ(願)、その理想を實現すべくその実践(菩薩)に踏み出したとき、その最初の一步において無時間的に、そして、その完全な完成態において、そしてさらに言うならば、その一人一人に対してのみならずすべての人々に対して現成する。この構想を『八千頌般若』に適用するならば隨喜とはまさにそれら一切の如来たちの「諸法」、すなわち福德としての事行の総体としての「大乘」世界の理念に対して、それを同意的に(喜んで)受け容れることに他ならないのであるから、その人がその理念において自らの存在をその事行の最初の一つとなしたとき、その事行に即して一切の事行の巨大な総体としての「大乘」世界は勝義における現実のものとして一気に現成する筈であろう。

すでに述べたように、その世界としての事行の総体は件の「深い存在秩序」において三世同時的に嚴然として存在している。しかし現実の、過去・現在・未来という時間性、空間の遠近法的な制約、そして主観と客観によ

る構成の世界に住む人間にとってはそれは依然として単なる理念の世界に過ぎず、また、その世界の内実としての如来たちの行為としての「諸法」は【引用6】の表現によるなら（これは過去世の如来たちに限つての表現なのであるが）「すでに滅尽し、滅し、去り、変易したところのもの」に他ならない。しかし誰か人がその世界の理念に従つてそれに投歸して自らの存在を一つの事行へと規整したとき（要するに具体的な利他の行為に踏み出したとき）、その世界は勝義において現実的なものとしてその人一人に対してのみならず、その人以外のすべての人々に対しても現成し、そしてその人一人の行為の不斷の持続において「不滅」のものとして保たれる、ということがそこにおいて言われている筈なのである。

ではその行為に対して、『八千頌般若』においては、何故、ことさらに「同時的な一聚として捉え、それを圧縮し、団子状になし、自分と等しい大きさにコントラクトして」という神話的な表現が使用されたのであろうか。実は私は、この点に、私たち人間（小プルシヤ）の「衆生生死」的総体をその身体とし、しかもそのそれぞれの小プルシヤと一対一に対応している巨大なアントローポス・人神、という件の『リグ・ヴェーダ』のプルシヤ（大プルシヤ）の觀念の反映を見るものなのである。（未完）

註

- (1) 『成田山仏教研究所紀要』第十一号特別号『仏教思想史論集』、一九八八年三月、成田山新勝寺。本稿は多少の加筆をして拙著『アーラヤの世界とその神』、大蔵出版、一九九八年、に再録した。
- (2) 「論評・縁起について——私の如来蔵思想批判——」、『駒澤大學佛教學部論集』第十七號、昭和六十一年十月。
- (3) 松本史朗『縁起と空・如来蔵思想批判』、大蔵出版、一九八九年七月、九三頁以下参照。
- (4) 松本氏前掲書、九四頁。

(5) 津田前掲書、八一頁以下参照。

(6) 同、八二頁。

(7) ブツダの根本的な真理の言葉としての苦・集・滅・道の四諦における根拠の位層を形成している有（集諦としての渴愛）のこの特殊な存在機制は、この根本的なロゴスの成立を支えている最終的な事態であることからして、それは「この法」という言葉（それは、「この事態」ということに他ならない）によって指し示される以外にはない。私がいま「この法」といったとき、私の念頭には「ニク」におけるブツダのいわゆる「説法躊躇」の言葉があるのであるが、『南伝大蔵経』第三巻におけるその言葉は次の如くである。

「我の證得せる此法は甚深にして難見、難解、……至微にして智者のみ能く知る所なり。然るに此衆生は阿頼耶を樂しみ、阿頼耶を欣び、阿頼耶を喜ぶ。而して阿頼耶を樂しみ、阿頼耶を欣び、阿頼耶を喜ぶ衆生にありては、この縁依生・縁起なる處は難見なり、また、一切諸行の寂止、一切の依の棄捨、渴愛の滅盡、離、滅、涅槃なる處も亦甚だ難見なり。若し我、法を説くとも他人、我を了解せずば我〔徒に〕疲勞困憊せんのみ。」（八頁）。

この傍線部分に対応する原パーリ語はそれぞれ *duddasaṃ idaṃ thānaṃ yad idam idapaccayata paticcasaṃuppaḍo, idam pi kho thānaṃ suddasaṃ yad idam sabbasamkharasamatho……nirodho nibbānaṃ* であり、『南伝』の（渡辺照宏博士による）訳が語学的に全く正しいものであることを示している。しかし、この語学のレビューを内容的に更に一步踏み込むと、そこに直ちに一つの問題が見出されるのである。すなわち、右の文において「此法」とは、即、「此縁性・縁起」という處（*thāna*、その事実的な止しさが確定的 *thita* であるところの事象）のことであることになるが、仮りに、「此法」を四諦という事実的な真理を支えている（その真理を眞理たらしめている）根拠の位層としての有の眞理であるとすると、その「此法」と「この此縁性・縁起なる處」とは全同ではなくなるのである。すなわち、「此縁性・縁起」は、このMVの文脈においては明らかに十二縁起における流転と還滅との機制（無明があれば必ず行があり、乃至、生があれば必ず老死がある、逆に無明が滅すれば必ず行が滅し、乃至、生が滅すれば必ず老死

が滅する、という、それぞれ一方的な展開と消滅との機制（を指し示すものであり、それは有の事象面におけるしかも局限された表現に過ぎないのである。第二の、「一切諸行の寂止、……涅槃」という處の場合も同様であり、それらはすべて、その有の存在機制を静止的に〈無明と明との両極構造〉として促えたときの〈明の極〉、〈明という極〉という一面（それは或る一人の人間の八正道＝〈現法的梵行〉という実践の結果として現成する）のみを示すものに過ぎないのである。

しかし、私がMVにおけるこの「此法」と「處」との、厳密に言えば正しいとは言い得ない同定に特別の興味を引かれるのは、此処に『中論』第二十四品、他ならぬ「観四諦品」の第十八偈、所謂「三諦偈」における龍樹の致命的な、いや、それ以後の仏教学の大きな部分を巨大な迷妄、或いは無意味の体系へと導いた運命的な（誤れる）同定と呼応するものが見出されるからである。「観四諦品」第十八偈の原文は言うまでもなく

yah prāṭhyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe /
sā prajñaptir upādāya pratīpat saiva madhyamā /

であり、それに対して（諸家の熟れた訳から一度距離をとって）最も初歩的な、文字通りの訳を試みるなら、それは次の如くなる。

「この現実世界の内において、一般に（縁起）という事態として承認されている事態（が、存在している。（その縁起という事態を）われわれはその空性ということなのである、と言うのである。それ（＝空性）は〈相依による仮設〉ということであり、それはまた中道ということに他ならないのである。」

「観四諦品」の文脈において、龍樹はまず、この現実の世界において四諦というブツダの「図式」が絶対的な真理として成立していることを承認する。そして、その四諦という事態を成立せしめている根拠としての有の機制を「空性」という言葉で指し示そうとしたのである。ここまでは、龍樹は『中論』の龍樹が大乗仏教の世界ではなく、ブツダがそれを上から、超越の視位から衆生生死智の内容として観たところの、この現実の世界を見ていた、という彼の根本

的の錯視については今は論じないこととして……）正しかった。そして、ここから、彼はその運命的な（私たち現代の仏教学者にとつて運命的であったところの）錯視へと進むのである。すなわち、彼ははじめ、その有（私の言葉でいう〈女性単数の dharma〉）の究極的な事態を目してそれを「空性（≡空ということ）である」と言った。したがって、その「空性」という指示の語それ自体は究極的であり、それは本来、それ以上遡ってその意味を問うことはできない筈のもの、あるいは、更に「空性」とは何か、と問われたら、同語反覆的に、有がその様な究極的な在り方において在ることであると答える以外にはない筈のものであった（因みに「その様な究極的な在り方」とは唯一普遍の有・Sohitたる無明・渴愛がある一人の人間の〈現法的梵行〉によって、明へと変る（渴愛は滅する）、という、その驚くべき事態のことであるのであるが……）。しかし、『中論』の龍樹は、重ねて、では空性とはどういうことであるのか、という問いを問い、それに対して自ら「空性とは縁起のことである」と答えてしまったのである。

では、「空性とは縁起のことである」というこの龍樹の同定がどの様な意味において一箇の錯視、仏教をその本来の立場から逸脱させた錯視であったのか。それは、まず第一に、この偈の「縁起」が、MNの「縁起」が十二縁起のその縁起、すなわち、人間の生の現実と（修道を通じての）その現実の超克の可能性というブッダ本来の関心に関わる実践的なものであったのに対して、この「縁起」に対応する漢訳の訳語「衆因縁生法」あるいは次なる第十九偈の「一法」あるいは「一切法」という言葉からもそれを伺うことが出来るように、この現実世界の内の個々の事物はそれぞれいくつかの因と縁の結合によって成立しているものなのであり、それに固有の本質あるいは自己同一性の原理、要するに自性 (svabhava) によってそのものとして存在しているのではないのだ、という、個物の存在に関する客観理論としてのもものとなっている点に存在する（因みに、チャンドラキールティは、その『プラサンナパダー』におけるこの「観四諦品」の結びをなす第四〇偈の「縁起」に対して、龍樹に全く忠実に、 sarvadharmapratiṣamutpādalakṣaṇa-svabhavasūnyatā「一切諸法の縁起をその特相とする自性空」という説明を与えている）。しかし、この様な意味における事物の縁起ということは、仮りにそれが眞理であるにしても、ブッダ本来の実践的な関心の立場からの、明らかな

逸脱、そして、仏教にとって本質的な逸脱であるのである。

しかし、この逸脱は此処ではとどまらない。この第十八偈における龍樹の「縁起」の観念は、我々がそれを疑わないとき、我々をしてブツダの思想を一箇の思想として再構成することを、あるいは「原始仏教の実践哲学」を再構成することを不可能ならしめる、別の言い方をするなら、仏教というものを一箇の無意味の体系たらしめるのである。すなわち、龍樹が本来それを正しく見ていた空性とは、有のその根本的な存在機制、いわば〈女性単数の dharma〉の空なのであるが、これは、四諦の道諦としての八正道、その本質において〈現法的梵行〉という実践（私の言葉でいうなら〈生の被規定性〉）の可能根拠そのものなのである。なぜなら、有^{あり} || 〈女性単数の dharma〉は、その人にとっては、本来、無明ないしはその当体としての渴愛としてあるのであり、その無明ないし渴愛とは、その人が〈現法に梵行を行ずる〉ならば明へと変る（渴愛は滅する）という、そういう存在機制^{ありかた}において在るものであるからである。このことは究極的に真なのであり、であるから、もし人が現世の生の苦を脱しようとするなら、〈現法に梵行を行ずる〉ればよい、ということになるのである。この〈女性単数の dharma〉の空に対して、龍樹のいう「縁起」は〈男性複数の dharma〉の空ということになる（それら〈男性複数の dharma〉とは本来何を指すべきものなのか、という、ブツダの思想を理解する上での根本問題には今は触れないとして）のであるが、この、個々の存在事物が縁起 || 空であるということは、われわれの生^{レイブン}に対して、いかなる規定性をも及ぼさない、つまり、われわれにいかなる実践の方向をも示さないのである。したがって仏教学がこの様な縁起 || 空の立場に立つかぎり（現にわれわれはこのような立場に立ち続けてきたのであるが）、その仏教学が提示する仏教というものは、思想としては一箇の無意味の体系たらざるを得ないのである、蓋し、思想とは、〈根拠の観念とそれがわれわれ人間の生^{レイブン}に及ぼす規定性に関する言葉^{ロゴス}的な再把握〉の謂であるからである。

しかし、龍樹のこの錯視ないし逸脱がわれわれの仏教学に将来した本当の危険性は、それがとかくわれわれの目を仏教学本来の問題である有^{あり}の問題から外らせる、という点に存する。その危険は近代において顕在化し、現在の仏教学に

致命的な閉塞状態を齎しているのであるが、それについては別の機会に論ずる。ただ、あと一つだけ、附言しておきたいことがある。それは、私がなぜこのように執拗に有のこの不思議な存在機制に関心をもつのか、ということに関してである。それは、後に言及する私の〈開放系の仏教学〉においては、その有の存在機制に対して、更に、それは何の何なのであるか、と問うことが許されてくるのであるが、それからすると、この有のそのような存在機制は、神、〈開放系の仏教学〉の原理をなすところの、いわば〈開放系の神〉の、生命の機制なのである。ともあれ、その神がキリスト教のゴットであるにせよ、仏教の大日如来や阿弥陀如来、あるいは『法華経』の久遠実成の釈迦であるにせよ、さらに言うならば、その神が眞実に存在するにせよ、あるいは存在しないにせよ、われわれが自らの学の根柢の觀念において、有からさらに遡って神というレヴェルに立ち到らないならば、それは決して思想の学とはなり得ないのである。

(8) 註(7)参照。

(9) 現に『八千頌般若』第三十章「常啼菩薩品」において、その求法物語の主人公常諦菩薩(Sadāprarudita)は、現在、雷音威王佛のもとで「梵行を行じている」(brahmacaryam carati, Vaidya, p. 238, l. 4) 但し羅什訳では「行菩薩道」となっている)のである。

(10) 私がその句を知ったのは、たまたま目にした谷徹氏の論文「非主題的意識」、「理想」一九八四年五月号、二二三頁、によってであった。なおその句は、細谷恒夫、木田元訳『ヨーロッパの諸学の危機と超越論的現象学』、中央公論社、一九九二年、四一二頁にある。

(11) Husserliana, IV, S. 386

(12) ハイデッガー『ニーチェ』、藪田宗人訳、白水社、一九八六年、II、一〇五頁。

(13) 拙稿「仏教のジレンマ——仏教における神觀念の必然性をめぐって——」『仏教』別冊5、一九九一年六月号、三二二頁。三五頁。因みに、私は一九八九年(平成元年)十二月一日発行の雑誌『新潮45』に執筆した「大哲学の骨を拾う・男女和合「立川流」の滅亡」というエッセイの中で、すでにその「人格神的絶対者」について、それを「バラモン哲学

の汎神論的絶対者(それ、*isv*)を包含して更にその上に頭一つだけ超出する」という表現をしている。

(14) 熊沢義宣『ブルトマン』、日本基督教団出版部、一九六二年、一八七頁以下参照。

(15) 『南伝大蔵経』第九卷、中部経典一、三三三頁。

(16) 拙稿『華嚴経』『入法界品』における弥勒法界の理念とその神論的宇宙論的意味』、『国際仏教学大学院大学研究紀要』第一号、平成十年三月、一〇二頁。

(17) (1) に示した『成田論文』、三七二頁、『アーラヤの世界とその神』、二〇八頁。

(18) 『成田論文』において私は逆に *sarvajñata* に規準をとり、第一命題の *bodhisattvah* を *bodhisattvata* (菩薩であること、菩薩という存在様態) へと、また第五命題の *prthagjanah* を *prthagjanata* (異生であること、異生という存在様態) へと、意味的に規整し、それに従って第二命題の *bodhisattvadharmah* を「菩薩という個々の存在者」、第六命題の *prthagjanadharmah* を「異生という個々の存在者」の意味に理解したのであるが、それは不自然である。『八千頌般若』において *sarvajñata* という語は菩薩が菩薩行によって到達すべき一切知者 \parallel 仏の状態を示すものとして多用されるため、本来 *sarvajña* であるべきところがこのあまりにも一般的な *sarvajñata* という語に引き寄せられてこのような一種の混乱を生じたものであろう。『成田論文』、三六八頁以下参照。

(19) ハリバドラ註 (Wogihara, P. 122) 及び西蔵訳 (Peking, Vol. 21, 65-4-2) は *pratibhati* に否定辞を加えている。

(20) 答四に対する平川章博士の訳は次の通りである。「シャーリプトラ長老よ、不生は実に言葉だけのものであります。シャーリプトラ長老よ、不生は実に見せかけのものです。シャーリプトラ長老よ、実に不生は見せかけのものです。このように実に究極においては、見せかけのものです。」筑摩書房刊『大乘仏典』、一九八五年、三二〇頁。

(21) 答四に対する梶山雄一博士の訳は次の通りである。「不生ということは、シャーリプトラ長老よ、ことばにすぎません。シャーリプトラ長老よ、不生ということがただあらわれるだけです。シャーリプトラ長老よ、不生とはあらわれる

にすぎないのです。このように、シャーリプトラ長老よ、まったく（表現を超えたものが表現として）あらわれるのです。」中央公論社刊『大乘仏典2 八千頌般若経I』、一九七四年、四六、四七頁。但しこの訳においては二回現われる prathati のニュアンスは前後で一致していない（否定的なニュアンスは保ち難くなっている）。

(22) ここに見られる「――から（その同じ）――へ」という事態は例えばカール・バルトの神学においても「神から神へ」というかたちでしばしば見出されるところのものである。それは神学及び宗教哲学における究極的実在 \parallel 神の觀念に内包される或る内的な存在秩序を反映したものである筈であるが、そのことに関しての考察は将来のこととする。

(23) 「一体二重性」とはこの語のいわば紹介者である手塚富雄博士が、博士とハイデッガーとの対話『ことばについての対話』、理想社、一九六八年の「解説」においてこの言葉に対して与えている訳語である。博士はこの言葉をハイデッガーの思考の歩みにおける「存在の本質」の新しい名を示すものであるうと想像しておられる（同書一四六頁）。

(24) 「弥勒法界」とその意味に関しては、拙稿『華嚴経』「入法界品」における弥勒法界の理念とその神論的宇宙論的意味、『国際仏教学大学院大学紀要』第一号、平成十年三月、において詳しく論じた。

(25) 『華嚴経』における善財童子の求法物語において、善財のその求道は最終的に「その（十）力と（六）無畏に於いて、その大慈と大悲とに於いて、その不可思議の菩薩の解脱の神変を現することに於いて、一切の如来たちとの平等性に到達した」こと (sarvatahāgatasamatam……anuprāptam) において完成するのではあるが、この状態はあくまで、善財がそれらの如来たちの徳性（これは『八千頌般若』の六層の命題における「一切知性の諸法」であるわけであるが）の一々においてそれら如来たちの誰と較べても遜色のない状態に到達した、という意味において理解されるべきものである。ところが『初会金剛頂経』はこの「一切如来平等性」ということを、成仏した状態を示すメルクマイルとするのであるが、その場合は「一切の如来たち」の総体としての金剛界そのものと瑜伽したこと、要するに、「父」であるところの法身ビルシヤナになったことを意味しているのである。なお、『華嚴経』における善財のその到達については前註（24）に掲げた拙稿『華嚴経』……、七八頁参照。

(26) 折原脩三著『ひとつの親鸞』研文出版、一九八一年、一〇四頁。

不生と随喜廻向(津田)

Summary

Anutpāda and *Anumodanā-Pariṇāmanā*: the substantial conditions for the formation of Mahāyāna Buddhism

Shinichi Tsuda

不生と隨廻向(津田)

When I formerly had tried to piece together the historical developments of Buddhist thought in India into a whole picture, I gave a twofold definition of the system contained in the *Gaṇḍavyūha-sūtra* (*GV*); I called it “the first bifurcation into Mahāyāna Buddhism” as well as “the typical system of Mahāyāna Buddhism”. The later definition is given because the text clearly recognizes a logic, which I call the “Jātakaic interpretation of human life”. In contrast to this, I viewed the preceding system of the *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā* (*AP*) as a retreat into Early Buddhism as they were lacking in clear consciousness of the logic, though they regarded themselves as mahāyānic.

Recently, I came to recognize the originality of *AP*, which lays in its advocacy of the concepts of *anutpāda* and *pramodanā-pariṇāmanā*. The value of human life in the world is clearly affirmed and its affirmation is expressed by the word *anutpāda*. However, the word *pramodanā-pariṇāmanā*, insists that the world synchronously needs the continuous effort of individual human beings to maintain its own existence. I won the new insight that *anutpāda* and *pramodanā-pariṇāmanā* are the substantial condition for the formation of Mahāyāna Buddhism and I newly define the system of *AP* as the “first bifurcation into Mahāyāna Buddhism”; the system of *GV* I will still call it “the typical system of Mahāyāna Buddhism” because of its “Jātakaic interpretation of human life”, the logical foundation of Mahāyāna Buddhism.

三