

# 『華嚴經』「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

津 田 眞 一

## 一 改めて『般若經』から『華嚴經』へ

もう一〇年以上も前のことになるが、私は「『般若經』から『華嚴經』へ」（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）（以下「成田論文」と略称する）という論考を執筆し、その中で『八千頌般若』と『華嚴經』「入法界品」（以下『華嚴經』ないしは単に『華嚴』と略称する）の内容に関して一つの比較検討を行ったことがある。この検討は、当時仏教学界で行われていた「[dhatu-vāda 批判]の」環として私に寄せられた批判に応へたものであった。その批判は、私が私のインド仏教思想史の構想において『華嚴經』を「大乘仏教の典型」として捉え、それをその仏教思想史の全体像の中で「仏教思想史の最初の展開」として位置づけたことに対するものであり、その骨子<sup>①</sup>は次の如きものであった。

①津田は『華嚴經』に大乘の典型を認めるが批判者はこれには同意できない。「大乘の典型を探るためには、大乘の興起に、関わる經典としての『般若經』の原始形態及びしきりに大乘を強調する『法華經』などが研究の対象となるべき」である（傍点津田）。

② 批判者自らは、「部分的には明瞭な如来蔵思想を説く」『華嚴經』に空を説く『般若經』に対する明らかな対抗意識を見るものであり、これに関連して『華嚴經』における「文殊（空）に対する普賢の優勢」ということの意味が改めて考察されるべきである。

③ 津田は『華嚴經』を単純に「三祇成仏」ととらえ、それと「即身成仏」・頓悟の密教とを対比するが、『華嚴經』には「初発心時便成正覚」の頓悟説も説かれるのであり、『華嚴經』↓密教を如来蔵思想の順当な論理的展開とみる批判者にとっては、この修行否定論こそが『華嚴經』の根本性格をなすべきものである。

④（総括的に言うなら）津田が大乗というとき、津田は大乗仏教中に見られる大きな「存在論的区分」、つまり、*dhātu-vāda*（如来蔵思想・唯識思想）と *śūnyatā-vāda*（中觀思想）の相違を「全く意に介」していない。

この批判は私にとって、まことに運命的なものであった。この批判を契機にして私は、私がそれまで別段それとして意識することなく、事態そのものから発する必然性の促すままにやってきた私自身の仏教学、すなわち、その空ということをも有ということをも意識することなく、ただひたすら件の仏教思想史の有意味的な全体像が指し示すところの仏教の根本的事態を眺め、そこにおいて自ずと顕らかになってくるその事態の眞実相、ないしはその論理をそのままに受け容れる、という、いわば無自覚的、自然的な仏教の学を、改めて「有の仏教学」として自覚した、すなわち、これは批判者の趣旨とは丁度逆になってしまっているのであるが、私は批判者が批判者自身の或る種の空理解の立場——私は批判者のみならず現行の仏教学をそれこそ空気の如くに支配しているその空理解の立場を「空の仏教学」と呼称するのであるが——に對比してそれを「仏教ではない」として排除せんとした有の立場、批判者の言葉によるなら *dhātu-vāda*、如来蔵思想、さらには本覚思想（もつともこの如来蔵思想と本覚思想とはその現実態において私のいう有の觀念の半面をしかカバーしておらず、そして、それらが見落した、あるいは言い落したそこにこそ、私の「有の仏教学」の最大の問題点が存在するのであるが）こそが

ゴータマ・ブツダ本来の立場であったのみならず『華嚴』とその直系である『大日經』とを一まず措くとして、仏教の思想史を一貫していた立場、そして、仏教という思想がそこにおいてそれ自身の過去の思想史的な実体をその唯一の実証性の基盤として保存しつつ、さらにそこから自らを解放して私たち自身の思想へと齎らされる筈の、私たち自身の、いわば「未来の仏教学」においても厳然として保持されるべき（私自身の現時点での見通しからいうなら、その未来の仏教学において有の立場は神、プルシャの立場へと開放される、あるいは、有の観念はその神の、まさにハイデッカーという所の「巨人的な身体の身体性と生命」として再把握されるのであるが……）、仏教学における唯一の立場なのである、と改めて確信したのである。

それを空との連関においてさらにいうならば、その有は、本来、空ということ（ただし、その本来の意味においての）と別のものではなく、ましてやその空と対立する、空とは「両立不可能」なものなどではないのである。その有こそが、空なのである。すなわち、有、強いて西洋哲学の言葉に当てはめるならば、たとえばシェリングが「存在する限りの存在者」(das Wesen, sofern es existiert) に対するものとしてのそれを「ただ個々の存在するものの根拠としてのみ存在するところの存在者」(das Wesen, sofern es bloss Grund von Existenz ist) という時のその意味における Sein であるところのその有は、しかし、仏教のいう所においては無規定的な、(故意に俗な言葉を用いるなら) のっぺらぼうの所謂「もの自体」ではなくて、明確に或る特定の本质と、或る特定の構造と、そして或る特定の存在機制においてあるのであり(その有の特定の本质と構造と存在機制を特定するのが当時の私の仏教学の目標であったのではあるが)、その有の或る、非常に特殊な、不思議な存在機制を指し示す一種の根源語ないしは符牒が(その本来の意味における) 空という言葉であったのである。私は私の仏教学を有の立場・「dhātu-vāda」であるとするとその批判に遇って改めて、この有が空なのである、という、今から振り返えるなら、仏教学において最も手近かになければならない、最も基本的な事実を自ら確認したのである。

この自覚に従って私が前出「成田論文」において私の『華嚴』理解をめぐる上掲の批判に対してなした反論の要旨は、次の如きものであった。

## 二 なぜ『華嚴』は大乗の典型なのか

まず、批判①に対してであるが（私はそれより幾年か前、財団法人・東方学院において、それまですでに幾年かに亘って続けてきた『華嚴經』、すなわち梵文 Gandavyūha-sūtra の講読を一旦中断し、二年間に亘って『般若經』の「原始形態」であるところの梵文『八千頌般若』の、後に問題にする第一章と第三十章及び三十一章、すなわち、サダープラルディタ（常啼菩薩）の求法譚の章を含む幾章かを講読し、その間、梶山雄一・丹治昭義両教授による和訳を、原本と対照しつつ通読するという経験をしたことがあるのである。そして、これは、その、とても「研究」などとは言えないにせよ、ともかくも当時の私がした勉強の結果として得られた限りでの私自身の『般若經』理解から言うことなのであるが）、私にも、『八千頌般若』の作者が同時代の大乗仏教運動の大きな流れの中に自覚的に身を置いた人である、ということとは解るのである。彼はその大乗運動の本質が一種、非常に critical（危機的）なものであることを実感的によく承知しており、実際にその危機感を繰り返し表明している。彼はまた、その大乗というものが、何か非常に長い時間の觀念、つまり、私が私の仏教思想史の視位において常にその意味を問題として意識するところの、ブツダのいう「現法」、すなわち「この一生を目処として」という時間の觀念の枠を越えた、現実には批判者のいう「三祇成仏」的な時間の枠における実践、すなわち「難行」の觀念をその成立の契機として内に含んでいること、しかもその「難行」の本質が「衆生のため」の行、利他行、「方便」としての行であろうということを、知ってはいたのである。しかし私の理解するところ、彼はただ一点、その大乗の危機的な性格やその行・実践の本質に関して或るレベル（ここに二千年の時空を超えて私

自身の認識をもち込むことが許されるなら、例えば、私のいう「生のジャータカ的解釈」のようなレビュール）における原理的な認識を欠いていたが故に、大乘の本質、すなわち、ブツダ本来の「ヨーガの宗教」からの critical な、すなわち、危機意識にみちた、そして、私の仏教学の本来の意味において「両立不可能、且つ、二者択一不可避」なる離反としての「利他行の宗教」という本質を見失い、いつのまにかその大乘運動というものがそこからそ敢えて（危機意識とともに）離反しようとしたものであったところの、もとのブツダの「ヨーガの宗教」へと立ち戻ってしまったのである。

そして、この『八千頌般若』における大乘からもとのブツダの「ヨーガの宗教」への退行をそれとして認識したのが（その退行を認識する以上、そこにはすでに大乘の本質に関する原理的な、正しい認識が存在している筈であり、事実、存在しているのであるが）、『華嚴経』、ことにその「原始形態」（或る体系の思想的核は、必ず、最初に、すなわち批判者のいう「原始形態」の部分に表明される）である「入法界品」Gandavyūha の作者であったのであり、彼は、『八千頌般若』の（「ヨーガの宗教」へと退行した）行の觀念がそれのように構造化しているところのその『八千頌般若』の世界の構造を表現するものであるところのその第三十一章における常啼菩薩の求法譚を、まさに批判者がいう如く「対抗」的に「意識」しつつ、新たに同型の求法譚を創作して、そこに自身が原理的に、正しく認識していた大乘の本質を反映させようとし、そして事実、彼は完全な成功裡にそれを反映させたのであり、それが私のいう『華嚴経』、すなわち「入法界品」Gandavyūha の末会をなすところの善財童子の求法譚に他ならないのである。であるから私は、『華嚴経』を「大乘の典型」であると見做したのである。ついでであるので付け加えておこう。私は『法華経』の核心を、「方便品」に示されるところの、私が知るかぎりでの全仏教中で最も尖鋭な本覚思想の表明と、そして、その本覚思想を自覚的に生きようとする人間の生の範型を、常不軽菩薩があらゆる不当な迫害（要するに困難）にただひたすら耐え抜くという、私が後に論

ずる筈の〈解放系思想〉（それは実に運命 *Notwendigkeit*、すなわち、<sup>ノット</sup>困難の<sup>ツエンテ</sup>転回思想なのである）に直結するが如き典型的な、ないしは象徴的な形態において示すところの「常不輕菩薩品」とに見るものなのであるが、私はこれを、『華嚴經』において、財にも才にも恵まれ、高い理想を掲げてそれに向つてたゆむことなく努力を重ねる勇健な「大商主の息子」としての善財童子の物語りを通じて完璧なバランスにおいて表現された大乘仏教の思想ないし世界観が、一箇の暗い特殊化を遂げたものと理解するのであり、その意味においても、『華嚴』はやはり「大乘の典型」と見做されてよかつたのである。

### 三 大乘仏教の本質

では、その『華嚴經』の作者が正しく原理的に理解し得ていたところの大乘仏教の本質とは何か。それはまず第一に、ゴータマ・ブツダの宗教の本来の立場であるところの〈ヨーガの宗教〉のそのヨーガ的な行、すなわち本質的には〈現行的梵行〉であり、現実的には中道たる八正道の実践、とは *critical*（両立不可能、且つ、二者択一不可避）であるところの〈利他行〉、すなわち、慈悲という *grundlos* な原理、世界ないしはその有の本質や構造の上にその根拠を下ろしておらず、われわれ人間が各自の自由な決断に従つてその採否を決定すべき（われわれは、慈悲を採らなくてもよいのである。現にブツダはわれわれ人間の実践にそれを要求してはいない）勝れて実存的な原理であるところの慈悲という原理を改めて採択し、それにもとづいて他者・衆生に対して拔苦与樂の直接的働きかけをする、そのプラクシスとしての〈利他行〉あるいは菩薩行である。

この〈利他行〉の理念は、その *criticality* の意識とともに前掲の批判②において批判者がはしなくも『般若經』に対する「明らかな対抗意識」と言ったその「対抗意識」が最も鋭いなかたさで表明されているところの『華嚴經』の或るコンテクスト、それ自体が善財童子の求法譚のクライマックスをなしているところの次の如き

コンテキストにおいて明確に示されている。

その求法の旅の出発点において第一番目の善知識・文殊師利から十種大心（たゆまざる心）を教えられた善財は、但し最終目標を教えられることなく、つまり、盲目的なマテリ―積集の旅に出、順次五十二人の善知識を歴訪して（実際には広大な華嚴世界を覆うに足る「三千大千世界微塵数の諸の善知識」に見えてその実質としての解脱Ⅱ三昧を自らの内に蓄積しつつ）、終に最終到達点たる弥勒菩薩（弥勒は『八千頌般若』の法上菩薩・ダルモードガタに対応する）の居城・毘盧遮那莊嚴藏大樓閣の門前に到達する。折からそこに帰って来た弥勒は倦むことなく努めてついに此処に到達した善財を賞讃し、彼に菩提心に関する最終的な真理、すなわち、それが大乘的、『華嚴』的な変容における〈世界の空〉ということであり、また、批判者が（批判③において）それを目して「頓悟説」、「修行否定論」であるといったところの「初発心時便成正覚」の機制を示すものであるところの、

④「この菩提心」より一切菩薩行のマンダラ（すなわち広大な華嚴世界そのもの）が生ずる。この菩提心より過去・現在・未来の一切の如来たちが出生する。実に、人が無上正等覚に向けて（初めて）発心したとき、その人は、一切知性の心の意樂によく摂受されているが故に、（その時点においてすでに）無量の功徳を積集してしまった者であるのである。<sup>(2)</sup>」(atah prabhavati sarvabodhisattvacaryamaṇḍalam ato nirvānty atīnāgātapratyutpannāḥ sarvatath-āgataḥ // tasmāt tarhi kulaputra yenānutarāyām samyak sambodhau cittam utpāditam so 'pramāṇaguṇasamudito bhavati sarvajñātācittādhyāśayasusamgrhitatvāt //)

という真理を教示し（この教示は『八千頌般若』の、ガンダヴァティーに到った常啼に法上菩薩が般若波羅蜜の真理を教示するその教示に対応する）、さらに弾指して樓閣の門を開き、善財をその内に入れて華嚴世界（普賢

法界)のイデーの局面であるところの弥勒自身の世界、すなわち、「弥勒法界」の眞実相(一切莊嚴の自在の境界)を觀見せしめる。そこにおいて善財は、弥勒がすでに無始時來、一切の如来たちのもとで菩薩行を修し、衆生利益の行をなしつつつけてきた、その有様を見たのであり、また、善財が自分自身を見るに、彼自身も無始時來つねにその弥勒の足下にあつて(弥勒と同じ「慧地」に位し、)自ら「彼の一切諸の如来の所に在つてその一切の衆会は一切の仏事を見、憶持して忘れず、通達して礙ふることなし」という状態にある。

この善財の神秘的な体験は、『八千頌般若』においては、常啼が法上菩薩から般若波羅蜜の教示を受け、そこに坐したまま卒然として「一切法平等性と名づくる三昧王」以下の六十百千の三昧に入り、十方恒河沙の三千大千世界において恒河沙の諸如来がそれぞれ比丘僧伽や菩薩衆に圍繞されて般若波羅蜜を説示している有様を觀見し、そこにおいて「完全なる幸福の状態」(ksānasamīpat)に安住する、という一篇の大団円の箇處に対応するのであるが、その『八千頌般若』の場合と違って『華嚴』においては、弥勒は善財をその三昧に安住せしめず(「汝定より起て」、再び彈指する。するとそれら広大の「莊嚴」は一瞬にして消え去る。そこで善財は弥勒に向うのである、「此の莊嚴の事は何處にか去れるや」(kva sāṃ ārya vyūho gataḥ)と。弥勒は答える、「來處に於いて去れり」(vata evāgataḥ)そこから來たつたその同じところへ去つたのである)と。善財はさらに重ねて問う、「大聖よ、何處よりか來れる」(kyadurād ārya āgacchasi)聖者よ、あなたは何處より來り、給うたのか)と。それに対して弥勒は次の如くに答えるのである。

⑩「われは不來の趣に行けるものである (anāgatagatimigataḥ)。善男子よ、菩薩の趣は……不生不滅、不斷不常である。然りと雖も、善男子よ、諸の菩薩は所化の衆生を顧慮するが故に大悲の道を行く。諸の菩薩は現に苦しんでいる衆生をあまねく救済せんがために大悲の道を行くのである。」(anāgatagatīngataḥ kulaputra bodhisattvānān gatiḥ ……)



anupādānīrodhagatīḥ anucchedāsāśvatatīḥ // api tu kulaputra mahakāruṇāgatīr bodhisattvānāṃ vineya-sattvāveksanātayā mahāmaitrīgatīr bodhisattvānāṃ dukkhisattvaparitrānatayā)

善財は「何処より来り、給うたのか」と問い、それに対して弥勒は「不来の趣へ行つた」のだと答えた。『華嚴』の作者は何故この明らかな矛盾を敢えてしたのか。その理由はこの *anāgata-gatīngata* という言葉自体に存する。まず、この語の後の後半—*gatīngata* は『八千頌般若』の次の如きコンテキストにおいて生ずるのであり、『華嚴』の作者は、そこをこそ問題にしていたのである。

#### 四 ムヨーガの宗教としての『般若経』

『八千頌般若』の常啼菩薩の場合、般若波羅蜜を探し求める常啼は、まず、森の中で「空中からの声」を聞く。その声は常啼にかなるものにも心を向けることなく、ひたすら東の方角に行くべきことを教える。では、なぜいかなるものにも心を向けてはならないのかというなら、対象的事物に心を向けるなら「諸の仏法から離れる」からであり、「諸の仏法から離れる者は輪廻に於いて（行を）行ずる、そして、輪廻に於いて（行を）行ずるものは般若波羅蜜に於いて（行を）行ぜず、そして般若波羅蜜に到達することがない」からである。因みに、ここに表明されているものが、上述の『華嚴』の対応のコンテキストにおいて、弥勒が「然りと雖も (*api tu*) 菩薩は所化の衆生を顧慮するが故に大悲の道を行く、現に苦しんでいる衆生をあまねく救済せんがために大悲の道を行く」といった時のそれがそこからの *critical* な離反であったところの、ムヨーガの宗教の典型なのである。

この声に励まされて常啼は東の方角に向けて出発するが、たちまち「どこまで行ったらよいのか」(*kiya-*

diraṇi mayā gantavyam) をその声から教えられていなかったことに気づき、その場に立ちすく。するとその常啼に「如来の姿」(tathāgatavigrahaḥ) が現れ、「五百ヨージヤナをへだてたガンダヴァアティー」へ行き、そこに住む法上菩薩から般若波羅蜜を聞くべきことを教える。その教えに喜んだ常啼は「その同じ場所に、立ちどまっただままで」「諸法の実相を観察する、という名の三昧」(sarvadharmasvabhāvavyavalokano nāma samādhiḥ) 以下の六十二種の三昧に入り、その三昧の中において「十方世界において諸の菩薩たちにまさにこの般若波羅蜜を説き明しつつあるところの無量無数の諸仏世尊を見る」。そして、それら諸如来は次の如くに常啼を励ますのである。

◎「我らもまた、善男子よ、過去に菩薩行を行じつつあったとき(汝と)全く同じ様に (evameva) 般若波羅蜜を求めたのである。尋求しつつ汝が獲得したのと同じ諸の三昧を獲得したのである。そして、それらの三昧を獲得して般若波羅蜜に到達し、それを円満したのであり (gatiṅgataḥ samvṛtāḥ prajñāpāramitāyam)」、そして、その(般若波羅蜜に於いて)不退転なる諸の仏法に安住した (pratiṣṭitāḥ) のである。このわれわれはそれらの三昧の本質 (praktiḥ)、自性 (svabhāva) を観じつつあるものであるから(そこにおいて)それが、(その三昧の主体が)三昧に入るとか或いは(三昧から)出るとか、それが菩提のために行を行ずるのであろうとか、或いはそれが無上正等覚を現等覚するであろうとかいふところのその様な法(主体の観念)を決して見ることはない。善男子よ、この、いかなる法をもつてもそれを思惟することができないところの状態 (ya na kecidharmeṇa manyamānata)、それこそが般若波羅蜜なのである。われわれはこの思惟されない状態(すなわち般若波羅蜜)に安住している (sthita) が故にかくの如くに身体が金色である状態 (kāyasya suvarṇavarṇata) を獲得したのであり、三十二相、八十種好、乃至、一切の仏法の功德の波羅蜜 (sarvabuddhadharmaguṇapāramitā 一切仏法の功德が円満具足せる状態) に到達しているのである。」

「*kyiadduram* 行つたらよいのか」(『八千頌般若』)と「*kyiaddurād* 来り給つたのか」(『華嚴』)という対応関係の正確さにもかかわらず、『華嚴』の作者が続いて弥勒に「われは不来の趣へ行つたもの *anāgatagatingatah* である」と故意に矛盾的に答へさせたのは、彼が(『八千頌般若』のこの文章における *gatingatah* (般若波羅蜜に到達し) という言葉を意識して使ったからに他ならないのである。

では、『華嚴』の作者はその *anāgata-gatingata* の前半の *anāgata* において『八千頌般若』のどのコンテキストを念頭においているのであろうか。それはいうまでもなく、次のコンテキストを、である。

やがて常啼は件の六十二種の三昧から起ち、如来たちは消え去る。常啼はそれらの如来たちが何処より<sup>(12)</sup> (*kutas*) 来り、何処へ (*kva*) 去つたのかと疑う。そして、後刻、法上菩薩に見えたとき彼はそれら如来たちの去来について問い、それに対して、法上菩薩は次の如くに答えるのである。

⑩「実に善男子よ、(それら) 諸の如来たちは何処かより来れるに非ず。何となれば、眞如<sup>(13)</sup> (*tathata*) は不動であり、(その不動なる) 眞如こそは如来 (*tathāgatah*、単数) であるからである。何となれば善男子よ、不生 (*anutpādah*) は来らず、去らず、そしてこの不生であるところのもの、(*yaś ca anutpādah*) こそは如来に他ならないからである。何となれば善男子よ、實際 (*bhūtakoti*) には来も去も存在せず、そして、その実際であるところのもの (*yā ca bhūtakotiḥ*) こそは如来に他ならないからである。善男子よ、空性 (*śūnyata*) には来も去も存在せず、そして、その空性であるところのものこそは如来に他ならないからである。(中略) 善男子よ、法性 (*dharma*) は来らず、去らず。これと全く同様に、善男子よ、諸の如来たちには (*tathāgātānam*、複数) には来も去も存在せず (後略)。

善男子よ、汝はそれら諸の如来たちの来と去とを是の如くに見るべきであり、そして善男子よ、汝はこれこそが(こ

の諸の如来たちの不去・不来、ということこそが）一切諸法の (sarvadharmāṇām) 法性 (dharmatā) 眞実におけるあり方であるとして了解すべきである。善男子よ、汝が是の如くに諸の如来と諸法との不生 (anutpanna) と不滅 (amiruddha) とを正しく完全に知るならば、(sariprajñāsyaṣi) それによって汝は無上正等覚に於いて決定せられたるものとなり、般若波羅蜜に於いて、そして、善巧方便に於いて、決定して（行を）行ずることになるであろう (carisyasi)。」

『華嚴』の作者が物語りの中の人物たる弥勒に「われは不来の趣へ行ける者である」と答へしめたとき、彼のその anāgata という言葉において、『八千頌般若』のこの箇處を念頭においていたのである。そして彼は、善財の「御身は何處より来り給うたのか」という問いへの答えとして、弥勒に「我は不来の趣より来ったものである」、さらに批判者のいう「対抗意識」ということから敷衍しているならば、我ら（『八千頌般若』にいう「金色」の「如来たち」ではないところの）大乘の菩薩としても（それら「如来たち」と同じく）「不去・不来の趣 (gati) に既に行っている」、「到達している」(gatiṅgata)、すなわち、般若波羅蜜との完全な合一（ヨウガ）の状態に到達している、『八千頌般若』において多少漠然としたかたちにおいて予想され、『華嚴』においてそれが明確なかたちで認識されているところの般若波羅蜜の或る内的な構造、私の仏教学のキーワードの一つであるへ女性単数の dharma の無明と明との両極構造に引き寄せていうなら、その「両極構造」のうちの他方の極に「到達している」ものではあるのである。しかも、我ら大乘の菩薩はその合一（ヨウガ）の境地（「趣」）に「安住」（上出の引文◎参照）することなく、慈悲という原理に従って、「輪廻（の世界）に於いて（苦しんでいる衆生を救済するための利他行を）行ずる」ために敢へてその輪廻の世界へ（立ち戻って）来たものなのである、と言わしめているのである。これが『華嚴』における大乘の本質のうちの、慈悲という原理の、さらにはその慈悲にもとづくへ利他行の

宗教」という自意識の、『般若経』の「ヨーガの宗教」との *criticality* の認識における表明であったのである。批判者が『華嚴経』には『般若経』に対する明らかな対抗意識が見られる」と言ったその言葉を私も承認することにしよう。しかし、その「対抗意識」の内容は、かくの如く、純粹に批判的な、そして、最高度に思想的なものであったのである。

批判②に連関してもう一つ、附け加えておこう、それは批判者が指摘した『華嚴経』における文殊（空）に対する普賢の優勢ということの意味」の問題である。

批判者がこのように文殊と普賢とを対置することの背景には、多分、伝統的な中国華嚴教学にいう普賢・文殊・毘盧遮那の「三聖」をいう説が存するのであろう。しかし、私は少くとも「入法界品」に関する限り、普賢と文殊と毘盧遮那の「三聖」ではなく文殊・弥勒・普賢という三つのペルソナの *Triad* (三価元素) 的に必然的な結合関係においてその華嚴世界の本質や構造や存在機制を考えるものなのである。そして、その際、文殊は批判者のいう意味における「空」ということとは全く関係なく、華嚴世界の素材としての行(ぎょう) (その行の本質はもちろん利他の直接的な行・菩薩行である) の側面を表すペルソナなのであり、また、弥勒はその同じ華嚴世界の理念(イデー) の側面を表わすペルソナなのであり、そして、普賢菩薩はその素材と理念との両面を併せた華嚴世界そのものを表わすペルソナなのである。その意味において物語りの登場人物(ペルソナ) としての普賢に遇見する功德が、文殊はもちろんのこと、弥勒をも含めて一切の善知識のすべての功德に倍することは「数量(14)も及ばず計量も及ばず、譬喩と比較とを絶している」と言われているのである。

次に、批判③に連関するというなら、前出の『八千頌般若』における「いかなるものにも心を向けることなく、ひたすら」般若波羅蜜との完全な合一(ヨウガ) を目指すところの、また、「ゴータマ・ブッタの宗教」の場合で言えば梵行によって現法に「無明と明との両極構造」なる「女性単数の *dharma*」の明の極 (『明という極』との合入(ヨウガ) を

目指すところの「ヨーガの宗教」とは critical なる、慈悲にもとづいて他者・衆生に対して直接的に働きかけるプラクシスの立場・利他行の宗教」という要素の他に、大乘仏教の実践の性格としては、さらに、その実践が批判者のいう「三祇成仏」（『三劫成仏』、華嚴的に言えば「無量劫修業」ということ、しかも、その「三祇成仏」や「無量劫修業」が批判者の考える如く「即身成仏」・頓悟的な局面、すなわち「初発心時便成正覚」と別のもの、対立するものであるのではなく、必ず、「初発心時便成正覚」を前提とする、ないしはそれを出発点とするところの「三祇成仏」・「無量劫修業」なのであるという局面が存在するのである。さらにもう一つ、その修業の過程は一つの次第をなしており、その途中を飛ばすことはできない。『八千頌般若』第十八章に見られる一つの言葉を逆手に取るなら、「それと同じほど（に多く）の数の劫を菩薩摩訶薩は輪廻の（の過程）から除き、捨て、終らせる」(iyataḥ subhūte kalpān bodhisatvo mahāsattvaś chorayati vipriśhikaroti saṃsārād vyanṭīkaroti) <sup>15)</sup> はできないということがあるのである。

## 五 知から行へというコンテキスト

ところで批判者のその批判（批判③）（実はそこにおいて批判者のいうところには一つの混乱がある、もし、『華嚴經』↓密教が「如来蔵思想の順当な論理的展開」であるなら、修業必要論を dhātu-vāda・如来蔵思想のものとす批判者の根本的立場からするかぎり「初発心時便成正覚」という「修業否定論」は『華嚴經』の「根本性格をなす」ものであってはならないのであるが…）の背景には、仏教をいうものの根本的な性格に関しての批判者の根本的な理解の問題が存在しているのである。すなわち、批判者は、仏教というものをあくまで知の立場、「主知主義」であるとするのである。それに対して私は、「<sup>16)</sup> 仏教は必ず、そして、常に行を問題にする。それは単なる「主知主義」ではなく、知を出発点とする行の立場である」と主張したのであり、この私の主張に対し

てさらに同じ「dhātuvoda 批判」の立場に属する或る人から「しかし、一体、正しい仏教にして「知より「行」を重んじたものなぞどこにあり得たのであろうか」という拒否が表明されたということがあったのであるが、それはさて置き、仏教は、ゴータマ・ブツダ以来一貫して、あくまで知（「信」）を出発点とするところの行の立場なのである。そして『華嚴』は、その大乘という制約の内において、その「知」「信」の契機を「初発心時便成正覚」、それと不可分の「行」の契機を「無量劫修業」として提示するのであり、それを示すものが、「入法界品」の作者が『八千頌般若』における常啼菩薩のハッピーエンドとのパラレル部分から善財の物語りにさらに附け足した次の如きコンテキストなのである。

すでに述べた如く、善財を自らの居城・毘盧遮那莊嚴藏大樓閣の内に入れしめ、その莊嚴の有様、すなわち普賢法界の理念を觀見せしめた弥勒は、再び弾指して善財をその「定」から起たせる。そして、上述の如き二・三の問答の後、弥勒は善財にその求法の旅のそもそもの出発点であった最初の善知識・文殊の許に戻り、改めて「云何んが普賢の行門に入り…云何んが（それを）円満すべきや」（kathān samantabhadracaryamaṇḍalam avatāritavyaṁ…kathān praveśavyaṁ kathān paripūryitavyaṁ）を問うように勧める。最終到達点である弥勒の位置から旅程を逆に辿って文殊の許に戻った善財に、文殊はただ一つ「信根」（弥勒に教示された普賢法界の理念）を離れないように、ということだけを教えてそこで直ちにその普賢法界、すなわち、『八千華嚴』の訳語でいうなら「普賢行道場」、原語でいうなら上の弥勒の言葉においてはそれが「普賢行門」と訳されていたところの samantabhadracaryā-maṇḍala（普賢菩薩の行のマンダラ）に入らしめ、自らの居た場所に善財を居らしめ、自らはその場所から去る。ところが、善財はその場所でありながら眼前に「金剛藏菩提場（vajra saagaragarbha-bodhimāṇḍa）の毘盧遮那「如来の獅子座」の前、「宝蓮華獅子座」（mahāratnapadmagarbha-siṁhāsana）に坐する普賢菩薩を現見し、その普賢は「右の手を展べて」善財の「頂を摩触する」、すなわち、善財

は普賢法界の辺縁において、そのまま、普賢法界の中心にいたのである。この不思議な設定が知||信のメルクマールにおける「初発心時便成正覚」の機制を表現するものであることについては、すでに多言を要しないであろう。

つづいて普賢は善財に自らがその「過去不可説不可説仏刹微塵数劫」に菩薩行を行じて「一切智」(sarva jñācitta) を求め、その結果、「此究竟三世平等清浄法身」(atyantaparīśuddho dharmakayaḥ...sarvatryadhvāsa bhinnah) と、そして、「清浄無上色身」(anautaras ca rūpakayaḥ parīśuddho) を獲得したものであることを告げる。因みに、このパッセージは『八千頌般若』の常啼の三昧中に現れた如来たちが、自分たちが「般若波羅蜜に到達し、gatinagata、その般若波羅蜜に安住している、sthitā が故にかくの如く身体が金色である状態を獲得したのである」と告げる箇処（引用◎）に対応し、ただし、後者の般若波羅蜜との合一<sup>ヨウガ</sup>というヘヨーガの宗教の行の観念に対して、それとは critical なる「菩薩行」という〈利他行の宗教〉の理念を明確に掲げているところのものなのである。そしてさらに普賢は、

⑧「善男子<sup>28</sup>よ、若し衆生有りて我が清浄の刹を見聞せん者は必ず此の清浄の刹の中に生ずることを得ん。若し衆生ありて我が清浄の身<sup>29</sup>(mamātmabhāvaparīśuddhi) を見聞せん者は必ず我が清浄の身中に生ずることを得ん。善男子よ、汝応に我が比の清浄の身の観ずべし。」

と言って、物語りの登場人物たる普賢の身体的存在 (ātmabhāva) がペルソナ的に指し示すところの眞実の普賢 (parīśuddhi) としての普賢法身の眞実相を観見する様に勧める。善財はそれに従ってその「肢節の一一の毛孔の中に皆不可説不可説の仏刹海」を存在せしめる広大の普賢法身||普賢法界を観見し、しかもそれが普賢法界の



理念の表明であるが故に当然のこと乍ら弥勒法界の場合と同じく) その普賢法界にあっていま善財の眼前にいる登場人物としての普賢菩薩が「一切仏刹微塵数の仏の化身雲を出して十方一切の世界に周遍して衆生を教化し、阿耨多羅三藐三菩提に向」わせつつあること、そして、(やはり弥勒の場合と同じく) 善財自身もまた「普賢の身内に在りて十方一切の諸の世界の衆生を教化するを見」たのである。この善財自身に関するごくさりげない記述は原文において次の如くである。

②<sup>(28)</sup>atha khalu sudhanah sresihidarakah samantabhadrabodhisattvāvavādānuśāsanyanusīṣṭah samantabhadrabodhisattvakāyāntargateṣu sarvalokadadhātūṣv avatīrya paripācayām asa (そ)で善財童子は普賢菩薩の教令に従い普賢菩薩の身中に存する一切の世界に入り、(一切の衆生を) 成熟したのであった。)

われわれはこの文の最後に来る絶対分詞と複合完了 (Periphrastic perfect) の連合に改めて注意せねばならない。すなわち、弥勒法界 || 普賢法界の理念にさらに文殊の實質を合した完全なる普賢法界そのものとしての、その普賢の「巨人的な身体」(前出) ともいべきその世界において、理念において最初からそこに存在した善財は、すでに何らかの意味においてなすべき行の過程をなした、了えてしまっているのである。この事実は、本稿の主旨である『八千頌般若』の世界及び『華嚴』の世界の、私の仏教学の新しい視位であるところの「開放系」の原理からするところの再解釈において、重大なポイントをなすべきものとしてある。しかし、今は(その「開放系」からでなく) 十年前の(今でいう「閉鎖系」の) 原理から言うならば、この事態は本覚的な意味(因みに「dhātu-vada 批判」者たちは本覚思想を如来蔵思想と同列においてそれを dhātu-vada とし、批判の対象とするのであるが、今の私からするなら、この本覚思想的契機はわれわれ自身の未来の仏教学が追究すべき「思想と

しての仏教の必須の条件なのである）における「知」＝信のメルクマールを示す。その世界において、善財はすでに作すべきことを作し了ってしまったのである。しかし、この物語りにおいて善財はそこに止まらない。さらに「彼は或る刹に於いては一劫の間留って活動し、乃至、或る刹に於いては不可説不可説仏刹微塵数劫の間留って活動を継続した。（この様にして或る一つの刹に於いて活動している場合）その刹から動かずにしかも念念に中と辺をなき刹海に入り、衆生を阿耨多羅三藐三菩提に於いて成熟した」というのであり、そしてこの文章は私自身の『華嚴』解釈のキーワードの一つである *anupūrveṇa yāvāt* で始まる次なる一文へと続いて善財童子の求法の物語りを完結させるのである。

<sup>(37)</sup>  
◎*so nupūrveṇa yāvāt samantabhadrabodhisattvacaryāprañidhānasāgarasamatām anuprāptaḥ sarvatathāgata-samatām … balavaiśāradyasamatām … mahāmairimahākaraṇūśamatām acintyabodhisattvavimokṣavikurvitasamatām anuprāpta iti //*

「かくして彼は次第してついに、その行願の海の如くに広大なること普賢菩薩（のそれ）に等しき状態に到達し、…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ずることに於いて、一切の如来との平等性に到達したのである。」

この様にして善財童子の求法の物語りは終るのであるが、これが（批判者がそう考える如くに仏教は「知の立場」、「主知主義」ではなく）私が強調する如く「仏教はあくまで知を出発点とするところの行の立場である」ということの華嚴的表明なのである。しかもこれは単に『華嚴』だけの表明なのではない。ヘーゲータマ・ブツダの宗教は勿論のこととして、仏教のすべての体系は必ず「知を出発点とする行の立場」である筈なのであ

る。すでに触れたように『法華経』の如くに真正面から本覚思想を表明する立場においても「方便品」に示される如きその本覚という事態の知＝信を前提として、その本覚という事態を自覚的に生きる生の範型（開放）された意味における行の観念）は確保されているのであり、また、親鸞の場合を例にとるならば、われわれは一念の信においてすでに往生してしまっているのだ、という教理の主張者である親鸞にも、その自覚をしかも九十年の生涯に亘ってたゆまぬ力行をもって生き抜いた生が厳然として存在したのであり、しかもその生の範型は「開放」された行の観念として、（私たちの未来の仏教学において）その本質が改めて規定されることを待っているのである（因みに私は、私の〈開放系〉の仏教学においては、その行の本質を、自覚された自己の生の本質を通じて運命＝Notwendigkeit＝困難の転回、を生きる」と、と規定するのである…）。

しかし、それにしても、なぜ仏教のすべての体系は必ず「知を（それも、本覚的事態に関する知を）出発点とする行の立場である筈」なのであろうか。それは、それらすべての仏教を包括して（さらに言へば、キリスト教ないしはその神学をも包括して）さらにその根底に一つの根源的事態が存在する（その根源的事態をまず提示し、それを上に縷々のべた如き従来の事実的な仏教学的事態の再解釈を通じて実証するのが私の〈開放系〉の仏教学であるのであるが）からに他ならない。因みに、その根源的事態は

A … 〈汝は自ら (svayam) 汝の父である〉  
しかも  
B … 〈汝は自ら (svayam) 汝の父になるべきである〉

という、私が半ば戯れに、そして半ば本気でそれを自ら「人類六千年の眞理」を称するところの〈開放系の命

題〉によって指し示されるのであり、そしてこの〈開放系の命題〉それ自体は私の（〈閉鎖系〉の）仏教思想史という基盤において事実的に、実証的に与えられたものなのであるが、その検討は後に改めてすることにして、今は上の引用③における「一切の如来との平等性」(sarvatahāgatasamata)という言葉がその〈開放系〉からする検討において（〈開放系〉という地平と、その原理とが、事実、存在するのだ、ということを示す例証としても）決定的な意味を有ってくるものであることを指摘しておくにとどめ、ただ一つ、上に検討した本覺的知の後に来る「三祇成仏」的、「無量劫修業」的な行が、なぜ、「次第」を履む、飛ばすことの許されない過程としての菩薩行でなければならぬのかという問題についての補足を一つだけしておくことにしよう。

## 六 へ生のジャータカ的解釈

大乘の行の形態がなぜそのようなものでなければならぬのか。それを説明し得る、したがって、大乘の「興起」（批判②）を論理的に説明し得るただ一つの仮説は、私がそう設定するところのへ生のジャータカ的解釈である。

ゴータマ・ブツダの悟り（無上正等覺）の体験とその内容は、古来「四禪三明（三智）」であるとされてきた。彼らがこの言葉によって現実にそのブツダの悟りの体験と内容をどのように理解してきたかは知らず、この把握それ自体は今日の（私の）眼からしてもきわめて妥当である。その悟りの夜、ゴータマには初夜に「憶宿命智」、中夜に「衆生生死智」が現れるが、それはまず、ゴータマがその現在生から始めて無始時來の過去に遡る彼自身の輪廻の生の連鎖の総体を、所謂パノラマ視現象を他生にまで拡大して、丁度長尺の映画フィルムを一気に巻き戻したように、しかもその各々のシーンにおいて飛ばすことなく具さに見た、その内容の総体であり、次に、そのゴータマ自身の生の深さを一切衆生の上に拡大して一切衆生のそれぞれの輪廻の生の連鎖の総体を見

た、その内容のことであるが、これはゴータマのその悟りの体験を彼が世界というものをその衆生世間という局面において、そして、その時間・空間の制約が撤廃された根源的な存在相において、しかも、外から、或いは上から鳥瞰したという事態として理解したものと、まことに understandable なものである。

次いで後夜、彼に漏尽智が現われるがその内容は言うまでもなく苦・集・滅・道の四諦である。彼はその根源的な存在相における世界の総体を或る超越的な視位（それが〈開放系〉においては〈プルシャの視位〉として理解されるのであるが）から眺め、その超越的な視位からしてまずその世界内の人間の輪廻としての生を畢竟無意義なる苦として認識し（苦諦）、そしてその苦を（一面においてそれぞれの輪廻の連鎖の過程に一貫する、いわばモノダ的、アトマン的な自己同一性において存在するものであると同時に、他面）世界の本质（有、西田哲學的な表現を真似るなら絶対無の場所のノエシスの局面における一般者）の自己限定として（無我説的に）あるものとしての人間の生が、その有<sup>う</sup>の無明―渴愛という本質から規定されていることの必然として了解し（集諦）、そしてもし人間がその無意味なる苦という生から脱却したいと欲するならば彼は「現法に」「梵行」を修すべきである、現実には出家して、一生、死ぬまで苦樂中道としての、且つ、聖道としての八正道を修すべきである（道諦）、そうすれば彼は（その根拠としての有<sup>う</sup>の、ゴータマがそれをどのように認識したところのその特定の本质と構造と存在機制からして）死に臨んで涅槃の滅に帰することができるのだということ（滅諦）を悟ったのである。しかし、今やブツダ（覚者・一切知者）となったゴータマは、彼自身が覚ったこの眞理が指し示すところは「世流に逆らう」（*patisaṅgami*）すなわち、人間性の自然に逆行する、ないしは、一種の流<sup>アライヤ</sup>れとしてあるところの全世界的ないしは宇宙的な生命の自然の方向に逆行するものであること、それに対して人間とは本来その「阿頼耶を樂しみ、阿頼耶を欣び、阿頼耶を喜ぶ」（*alayaṃ ālayatā alayaṃ mudita*）すなわちその生命の流れに身をゆだねて流れゆくこととしての人間的な生を根源的に肯っているところのものであること、したがっ

て、仮令自分がその眞理を教として彼らに説いたとしても、結局は彼らはそれを受け容れることはないであろうということを知っていたのである。かくてブツダは一旦は不説に傾くのであるが、そこに「梵天の勧請」という神話的な、そして「開放系」からするならばきわめて意味深重な契機がきて結局ブツダは説法をすることになり、かくて仏教「ヘゴータマ・ブツダの宗教」は世に現われるのである。その「ヘゴータマ・ブツダの宗教」は人間性を眞向から否定しようとするもの、「反ヒューマニズムとしてある。そして時代の超過とともに、ブツダがつとに見した如く、人々の間に何としても（ブツダの教命から敢へて離反してでも）人間的な生の意義を改めて確保したいという欲求がでてくる。そこに出てくるものが、大乘仏教の運動であったのである。

彼らは上述の如きブツダの悟りの体験とその内容に最少限、ただ一つの解釈を投入し、「ヘブツダの宗教」の世界とは全く様相を異にした、目もあやな大乘仏教の世界を構成した。その解釈とはすなわち、次の如きものであったのである。ブツダ自身は憶宿命智の内容たる彼自身の過去の輪廻の生の連鎖の過程を、どこまで行っても何らの価値をも生じないもの、畢竟無意義なるもの、そして、その無意義なる苦であることの故に須らく脱却さるべきもの、と観じた。一切の衆生の生も全く同様である。しかし、彼らは、ブツダ自身のその認識を改変して、ブツダのその過去の輪廻の生の連鎖の各過程のすべては、彼が菩提さとりを開いて、ブツダとなるために必要であったのだ、という考えたのである。したがって、彼ら自身が自らの宗教理想を「ヘブツダの宗教」における涅槃からブツダ自身が得たのと同じ菩提へと替えるなら、そして、彼ら自身の現下の人間的な、愛欲を本質とする生を、当時すでにポピュラーになっていたジャータカ物語りににおけるブツダの前生たる菩薩の、慈悲にもとづいて「衆生33のために多くの苦しみを受けることに耐える」（『八千頌般若』第一章）とてころの菩薩行へと規整するなら、その彼らの現下の生も、ブツダの過去世を未来に設定し直したものとて無量劫の未来に設定されたその菩提という理念へ到る過程の必須の一コマとして、生きるに値する。いや、生き抜かねばならないものとしてその意義

を肯定されるであろう、というのである。このただ一つの解釈から必然的に生じてくるものが、大乘の、「三祇」あるいは「無量劫」に亘るところの、しかも、その途中を飛ばすことのできない、過程としての菩薩行という行の観念であったのである。

しかし、この解釈は、半面、大乘というものが一つの仮構、人間性の動機から発した人工物に他ならないことを示す。ここに彼らの危機感の源泉が存したのである。また、それは、今日のわれわれ研究者にとっても、大乘というものが自明のものではないこと、その大乘の理念が何らかの意味においてさらに越えられねばならないことを示すものである。現に私は、その「無量劫修業」という契機モメントがなぜ「初発心時便成正覚」という契機を前提としなければならないのかを疑うものなのである。なぜ、その菩提という宗教理想が遠い未来に設定されていながら、しかもそれがその永遠の過程を目指して踏み出す第一歩において実現されている、というのか。なぜ、普賢大菩薩自身がそれを建設するにその「過去不可説不可説仏刹微塵數劫」の菩薩行を要したという普賢法界が弥勒のいう所（引用④）に従うなら初発心においてその完全な完成態において実現する、というのか。私にはここにも私自身の〈閉鎖系〉の仏教学が必然的に〈開放系〉の仏教学へと〈開放〉されねばならないところのものであることと理由の一つを見出すものなのであるが、その〈開放系〉の原理からする上述の『般若経』と『華嚴経』の対応的なコンテキストの再解釈に入る前に批判④に関連することをもう一つだけ述べておくことにしよう。それは「dhātu-vāda 批判」の立場がそれに拠って立つところの、私の所謂〈空の仏教学〉についてである。〈空の仏教学〉は「dhātu-vāda 批判」者だけでなく、現行の仏教学の全体を支配している常識・定説なのであるが、私の〈有の仏教学〉はそれ自体この〈空の仏教学〉の転回としてあるべきものなのであり、そして、その転回によって確認される筈の〈有の仏教学〉はその実証的な検討が本稿の主旨をなすところの〈神の仏教学〉あるいは〈プルシャの仏教学〉のその実証性に唯一の基礎を提供をすものであるからである。

## 七 へ空の仏教学への実態

まず、その「空の仏教学」とはいかなるものなのであるかというなら、それは、中観のプラーサンギカ（帰謬論証派）的な空理解ないしはその態度、すなわち、自らは特定の積極的な立ち場を打ち出すことなく、龍樹の『中論』にその範が示されているところのいわゆる帰謬論法——世界の観念ないしはそれを構成している個々の事物や事態を同一律・矛盾律・排中律よりなる通常の対象論理によって把握しようとするそれは必然的に自己矛盾に陥る、という事態の認識にもとづいて（ということとは、世界のそのような深い、在り方の、認識にもとづいて）、個々の対象ごとに敵者の論理を想定してその自己矛盾を指摘し、その過程を通じてその世界の存在の眞実相を一種否定的に、いわば裏側から浮び上げらせようとする、龍樹自身にあってはそれ自体は本来、一箇の方法論として正しいものであったところの論法——を用いて専ら相手方の措定を否定・脱構築することのみを能事とする態度を現代に持ち越し、しかも、すでに龍樹の本来の趣旨からの逸脱（私の見るところの、その逸脱は運命的に龍樹自身に淵源しているところのものなのであるが）の線上にあるその特殊な空理解の態度を、空という、仏教の思想にとって本源的、且つ包括的な事態の全般に妥当する唯一の正しい立場であると思ひ込んだ上でさらにその逸脱の方向を自ら一步進めて、仏教とは一切の根拠を無いとして否定する立場である、と理解し、ひいては自ら、この世界とわれわれ人間の存在には「いかなる根拠も無いのだ」と信じてその全体無の信念に安住する、そのような仏教理解の態度のことである。このまことに異様な信念が、現行の仏教学の全体を、それこそ空気の如く支配しているのである。

では、その逸脱とはいかなるものであり、その逸脱は『中論』の龍樹のうちにとどの様なかたちで胚胎しているのであろうか。まず、その逸脱それ自体であるが、それは『法華経』の翻訳において羅什が使用した訳語でいう



ならば「諸法の実相」(原語は *dharma-svabhāva*) もっとも、『八千頌般若』に關していうなら羅什は第一章において *dharma*<sup>(34)</sup> あるいは問題の第三十章においては *dharma*<sup>(35)</sup> *nān bhūtanaya* を「諸法実相」と訳し、逆に同じ第三十章の、前出引文©の前提をなす六十二種の三昧の場合における *sarvadharmasvabhāva* に対しては「諸法性」という訳を与えているのであるが……、すなわち個々の存在者の存在論的な根拠としての存在、それ自体なのであるという空から、それらの諸法には「自性」(原語はやはり *svabhāva*)、すなわちそれら個々の存在者それぞれの個物としての本質における自己同一的実在性が無いこととしての空、いわゆる無自性<sup>むじしやう</sup> 空への、*svabhāva* という語の二義性を媒介とするところの逸脱である。そして、龍樹自身において、この「実相が空なのである」という本来の意味における空から「無自性<sup>こんぢち</sup> 空」という今日の通俗的な空理解への道を開くことになったところの運命的な逸脱は、『中論』全篇のクライマックスともいべき「觀四諦品第二十四」の、さらにその概要の部分に象徴的なかたちで露呈されているのである。

この章の冒頭、龍樹は、「一切が空であるならば(ブツダの根本眞理であるところの)四諦も無いことになろう」という反対説を設定し、それを自ら否定して「汝は空という概念の適用の仕方(*prajojana*)を知っていない。また、空であるということの意味(*artha*)をも知っていないのである」(第七偈) というのであるが、それはとりも直さず「この世界において四諦は現に成立している。そして、その、そこにおいて四諦が現に成立しているところの世界のそういうあり方、あるいは、その世界において四諦を成立せしめているものとの事態、まさに羅什が念頭においていた「諸法の実相」、を空<sup>くう</sup>というのである」ということを言っているものであり、さらに言えば、龍樹は、その「空」といあり方において、この世界の存在性を根源的に承認しているのである。蛇足を加えるなら、「*dhatu-vada* 批判」者はその「空の仏教学」の尖端においてその正しい仏教としての「無我説」を敷衍し

てそれを「単純(36)にこの私が存在しないこと」、「勿論この世界も存在しない」（と考える）ことである、という。しかし、その正しい仏教、批判④にいう *śūnyata-vāda*（中觀思想）の祖・龍樹にして、本来、この世界の根源的な実在性を前提にし、その存在機制こそを問題にしていたのである。

ところがその龍樹は、さらに第十八偈、古來空・仮・中の三諦を説くものとして「三諦偈」と称されてきたその偈の、空諦を指し示すものである筈の前半部分において「衆因縁生法、我說即是無 (*yaḥ pratyasamutpādh śūnyatān tām pracakṣmahe* 一切の法||個々の存在者は、自性じしやうにおいてではなくて、縁起のものとして存在しているのだということ、そのことをわれわれは空くうであること、と称するのである) と言う。すなわち、すでに空とはこれこれこういう事態（現実には、この世界において四諦が成立している、という事態）のことを言うのである、と言ってしまったのであるから、それ以上「空とはどういうことなのか」と問うことは不必要であり、また、不可能である筈であったにもかかわらず、彼はさらに重ねてその「空とはどういうことなのか」を問うてしまったのであり、そしてそれに対して、空くうとは「一切法の縁起」のことである、と答えてしまったのである。私はここに龍樹の運命的な逸脱を見るものなのである。

因みに、この「一切法の縁起」、すなわち「無自性としての空」ということを敷衍するなら、それは直ちに、この世界内に存在するすべての事物は諸要素の離合集散常ならぬ、その時々に関係性において仮りにそのようなものとして出来しゅつたしているものに過ぎないのであって、その背後または根底に何か実在的な根拠の存在を想定することは許されないのだ、という今日こんにち的な仏教学の通念となる。そしてこの通念が更に一步進むと、それは、この世界内において、いや、その世界それ自体をも含めて、自性じしやう、すなわち、それ自体の本質的な自己同一性において存在しているところの事物、いわゆる主語的な事物は（眞実の意味においては）存在しているのではない、（眞実の意味において）存在しているものは、ただ、関係性のみなのである、という一見意味ありげな、あるいは

先頃流行したポスト・モダン風の相対主義的な世界了解が出てくることは容易に想像することができるであろう。しかし、その種の言表は、思想の学としてあるべき私たちの仏教学からするならば、端的に無意味なのである。

私は、その私の仏教学において、世界の観念を〈中性単数の dharma〉という言葉で指示し、その〈中性単数の dharma〉を、まず、その世界の内実をなす個々の人間的な存在者であるところの〈男性複数の dharma〉と、その〈男性複数の dharma〉の存在論的根拠の位層をなすところの有そのもの（まさに批判者のいう dhatu）であるところの〈女性単数の dharma〉との両極において捉えてそれを〈中性単数の dharma〉の〈男性複数の dharma と女性単数の dharma との（縦の）両極構造〉とし、さらにその〈女性単数の dharma〉を無明—明というその有的な本質において（横に）両極構造として捉えて〈女性単数の dharma の無明と明との両極構造〉とし、その両者を合わせて〈中性単数の dharma の縦横両方向の両極構造〉とするのであるが、「一切法の縁起」あるいは「個的存在者の無自性空」という、龍樹の逸脱に淵源するところの〈空の仏教学〉的空理解は、この場合の〈男性複数の dharma〉のレヴェルの空のことなのであり、その、個々の人間的存在とその対象世界内の事物の空ということそれ自体は眞理、誰にでも解り、誰にでも承認され得る眞理には違いないのであるが、しかし、それは無意味な眞理なのである。なぜならそれは、私たち人間の生に及ぼす規定性も及ぼすものではないからである。思想とは、その実質においては〈根拠の観念とそれが人間の生に及ぼす規定性に関する言語的な把握〉の謂であり、この意味において、われわれの生に何らの規定性に及ぼすことのない「一切法の縁起」は〈人間的な生の可能性の限定〉をその理念とする思想の学としての仏教学においては、無意味なものとして斥けられねばならないのである。

逆の方向から言えば、仏教思想史の先頭をなすヘーゲル・ブッダの宗教において、人間の生に対する唯一

絶対の規定性とは、〈現法的梵行〉、現実には、「出家して一生、道諦たる八正道を行ぜよ」という、ただし、あくまで仮言的な命令なのであり、その規定性をこのように一義的に規定しているもの、私の言葉でいうなら「生の被規定性の根拠」は、（私がそれをそう把握するところの）〈女性単数の dharma の無明と明との両極構造〉という、いわば、ブツダの〈存在の眞理〉なのであるが、この〈無明と明との両極構造〉とは、実はその〈女性単数の dharma〉が空であるということ、「諸法の実相」が空であること、すなわちその〈女性単数の dharma〉の或る動的な存在機制、あるいは「諸法の実相」、敷衍していうなら「諸法の実性とその存在機制の眞実相」を、静止的に表現したものに他ならないのである。要するに仏教学において思想的に意味を有つのは、龍樹の逸脱後の〈男性複数の dharma〉の空―「一切法の縁起」―「個々の存在物の無自性空」ではなく、龍樹が本来それを見ようとしていたところの、また、それがブツダ自身の核心であったところの「諸法の実相」としての空、すなわち、〈女性単数の dharma〉の空であったのである。

#### 八 〈有の仏教学〉の核心と、その〈開放系〉への展開の必然性

では、本来の龍樹がそれをこそ直視した筈の、ブツダの四諦説における「核心」としての「諸法の実相」―空とは、より現実的には一体どのようなことであつたのであろうか。それはもちろんわれわれ人間がそれぞれに道諦たる八正道を実践することによってそれぞれに集諦たる渴愛を滅することができると、ということ、同じことを十二縁起の第一支たる無明の概念に拠り、私のいう〈女性単数の dharma の無明と明との両極構造〉に引きつけていうなら、同じく八正道を行ずることにより無明を明へと変ずることができるのだ、ということに他ならない。私がこの様に言うなら、人はその表明の単純さを訝かしく思うかもしれない。しかし、この単純な表明に

において、実は、或る驚くべきことが道ミチわれているのである。すなわち、ここに道ミチわれていることは、「実に、意志の否定は可能なのである」という、ショーペンハウエルの全哲学の根拠なす驚くべき発見と全く同じレヴェルの事柄なのである。しかし、何故それがそれほどに驚くべきことなのであるのか。その理由は、まず第一にその渴愛ないし無明が「諸法の性」(前出)、あるいは「諸法の実性」つまり、それが、個々の個体的存在者、すなわち「男性複数の dharma」たるわれわれ人間、の共通の基盤をなすところの、「女性単数の dharma」、唯一・普遍なる「存在ザイン」なのである、という点に存する。

ここで一つ、われわれが留意しておかねばならないことがある。それは、その渴愛と無明との関係についてである(私は過去二十数年間に幾十回、このことを繰り返さなければならなかったことであろうか)。すなわち、われわれの近代仏教学の形成期、木村泰賢博士が無明をショーペンハウエルの「意志」の概念に同定したのに対して、和辻哲郎博士はそれを眞向から否定して、「無明(avidya)はまた痴とも訳され、単純に不知、Nichtwissenの意であつて、字義上何ら曖昧なところはない。また經典の用例がすべてそれを示している」と断言したのであり、そしてこの和辻博士の断言が仏教学を「空の仏教学」の路線へと導く運命点な転軸点となつたのであるが、事實は、無明とは「単純に不知」のではなく、その「不知」の領域にあるところの渴愛のこと、いまだそれとして知られざる、或いは自覚されざる渴愛のことなのである。和辻博士の「主知主義」、知のみの立場からすれば、たしかに無明が「自覚(38)せられたときには無明はない」。そして、無明が無い以上、和辻博士自身の世に名高い「十二因縁の論理主義的解釈」の論理に従つて「条件づけの関係」としての十二縁起支の論理的な連鎖は無時間的に辿られ、行は無く、識は無く、乃至、老死、すなわちわれわれ人間の苦なる生の根本的な情調であるところの「愁・悲・苦・憂・悩」は無く、われわれ自身の人生問題のすべては無時間的に解消している道理である。しかし、現実はそのよつなことはない。事實は、われわれが無明を無明として知る、自己の無明

を「自覚する」とは、その知において四諦の集諦たる恐るべき渴愛が、われわれ自身の実存に関わる切実な問題として露わになってくる(西田幾多郎博士は、それを深い悲哀の情調とともに「自己矛盾」と表現されたわけであるが)ということなのであり、そして、われわれ自身がその知・自覚を契機として自らの渴愛に実践的に対峙しなければならなくなる、もし、われわれがブツダの仮言命法に従うものであるなら、その知を出発点として、かの「悟れる」(anñāta 教えられてそれを知った)コンダンニヤの如くに「改めて出家」し、「正しく苦を滅尽」するために「現法」に「梵行」を行ずる、という時間的な行の過程へと進まなければならなくなる、ということなのである(和辻博士の知の立場は、和辻博士自身にこの「知を出発とする行の立場」の典型たるヘゴータマ・ブツダの宗教の「実践哲学」を再構成することを許さないのである)。

(本題に戻るが)無明—渴愛が世界、その(男性複数の dharma)という極面においてわれわれ人間的存在者の(但し、前述の「衆生生死智」的な根源性における)総体であるところの世界の(単数の)根拠、すなわち、唯一・共通の存在論的基盤であるところの(存在)であるとき、四諦における(八正道の実践によって渴愛は滅する、無明は明へと変わるといふ)ブツダのその表明が何故そのように驚くべきものであるのかというなら、それは一人の人が八正道を行じ了ったなら、それによって、その全世界的な(存在)である渴愛が滅する、すなわち、その人が涅槃に入ったら、全世界のすべての人も同時に涅槃に入ってしまう、ということの意味からである。しかし、その様なことは現実にはあり得ない。

同じ事柄を別な角度から言ってみよう。さきに触れたハイデッガーはニーチェの「カオス」の概念を、前出のブツダのいう「阿頼耶」の概念と全く並行的に、「奔放に溢れ流れる生の隠蔽された充溢」として捉え、それをわれわれ人間の「身体性」との関連において次の如くしているのである。

⑩「<sup>39</sup>身体とは通過口であり、また同時に通路なのである。この身体を通じて生のひとつの流<sup>レ</sup>れが流れる。私たちはそれぞれこの生のただわ<sup>ず</sup>かな束の間の部分を、…感知するのである。私たちの身体そのものが、この生の流<sup>レ</sup>れの中へ…流し込まれ、この流<sup>レ</sup>れによって運ばれ…る。私たちがそれを身体の境域として熟知している私たちの感覚の境域が醸し出すあのカオスは、まさに「世界」それ自体がそれであるところのあのカオスの、ただの一端であるにすぎない。」

私たちは、このハイデッカーの言明を完全に了解する。しかし、四諦におけるブツダの「驚くべき」表明とは、ハイデッカーが見て取ったこの事態を一つの当然の局面として、さらにそれに加えて、もう一つ、その巨大な、全世界的な「生の一つの流<sup>レ</sup>れ」(ein Strom von Leben) がそれぞれにその完き全体性において私たち個々の人間のそれぞれの身体性の中を流れているのだ、ということなのである。もし、事態がハイデッカーのこの言葉で尽せるのなら、私たちは(いや、少なくともこの私は)ブツダの四諦の表明、そこに『中論』の龍樹が空<sup>くう</sup>ということの本来の意味を見出していたところのブツダの四諦の表明に改めて驚きを表明する必要はなかったのである。あるいは、ショーペンハウエルが、『<sup>40</sup>樂しき知識』におけるニーチェがそれを「<sup>40</sup>事実を尊ぶこの思想家が世界の謎の解読者たろうとの虚栄的衝動のため誘惑され墮落させられたあの箇処に見られる狼狽や遁辞」と批判したところのその「一つの意志についての証明不可能な学説」において「生きんとする意志は、あらゆる存在物のなかに、どんなつまらぬ存在物のなかに、全体として分かれることなく存在する。過去にあった・現在あり・未来にあるであろう一切物の内面を総括したような完全さで存在する」という必要はなかったのである。

しかし、最晩年のニーチェ自身が言った次のような言葉、

①「…もし<sup>41</sup>私たちがたつた一つの瞬間に対してだけでも然りと断言するなら、私たちはこのことで、私たちのみならず、

すべての生存に対して然りと断言したのである。なぜならそれだけで孤立しているものは、私たち自身のうちにも事物のうちにも、何ひとつとしてないからである。だから、私たちの魂がたった一回でも、絃の如くに、幸福のあまりふりえて響きをたてるなら、このただ一つの生起を条件づけるためには、全永遠が必要であったのであり——また全永遠は、私たちが然りと断言するこのたった一つの瞬間において、認可され、救済され、肯定されていたのである。」

がそれを示す如く、ブツダの表明が示唆する、また、ショーペンハウエルの「狼狽や遁辞」が示唆するその「驚くべき」事態、すなわち、私たち自身の「有の仏教学」の核心をなすべきその事態は、多分、事実として存在するのである。いや、仮りに事実としてそれが存在するかどうかは今の段階において証明することは出来ていないにせよ、すでにこの私の想念の中に観念として存在するその事態は、実証的に追求されねばならないのである。さらに言えば、その事態は、ニーチェの上の言葉（引用①）がその半面においてすでにその方向を示唆している如くに、事実、ブツダを超えて（上の①においてニーチェの道<sup>ウ</sup>事態は、さきに述べた「入法界品」のクライマックスにおいて弥勒が善財に教えていた菩提心の秘密とパラレルな位層にあるのであり、それは原始仏教の資料の表層に表われているかぎりのブツダを超えているのである）、追究されねばならないのである。ショーペンハウエルでいえば、彼は「実に意志の否定は可能なのである」という究極的な事実からさらに一步を進めて、「なぜ、いかにして意志の否定は可能なのか」を追究した。そして、その理由を「意志と身体の同一性」(Identität des Willens und des Leibes)という、その事実に内在している筈の、いわば隠された眞実相あるいは論理に見出し、それをギリシャ語を用いて強調して「最高の意味における哲学的眞理」である、と自讃した。この場合のショーペンハウエルの追究の方向は、『中論』の龍樹が諸法実相としての空を「一切法の縁起」である、と規定し直した場合のような逸脱・横すべりを示してはいない。しかし、ショーペンハウエルによって、一旦踏み出さ



れたこの追究の方向は、私たちにその「哲学的眞理」のレヴェルに停まることを許さないのである(そして、その新たな追究の方向を一つの現実性において示しているのが、上のニーチェの言葉①なのである)。

では、その事態の隠された眞実相の新たなレヴェルはどの様な方向に追究され、その隠された秩序の原理はさらになかなるものに求められるのか。われわれは、いや、少なくともこの私は、それがハイデッガーが前引の文(引文②)のすぐ後に言った次の如き言葉のうち(ハイデッガー自身ではなく、私が次にそれを「開放系の神」と称することになるところのその原理自身によって)示唆されているのを見出すのである。

①「カオスとは、世界全体をその理法についての特異な先行的投企を名ざす名称である。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。奔。放。な。〈生物学的〉思惟が働いているかの。よ。う。な。趣。き。が。表。わ。れ。る。この巨人化された身体の身体性と生命がそのまま存在者全体をなし、こうして存在が〈生成〉として現象せしめられるというわけである。身体が人間考察のみならず世界考察のための導びきの糸とされねばならないことを、後期のニーチェは実にしばしば口にしてゐる。」(ゴマ点訳書、円点津田)

私が圈点をふった「いわば……かのような」とか「というわけである」という表現が示唆する如く、ハイデッガーがニーチェのカオスの概念を「巨人化された身体の身体性と生命」というとき、その「巨人」は、ハイデッガーにとって、依然として一種の譬喩であるにとどまる。しかし、われわれは、いや、この私は、この「巨人」を文字通りの意味にとり、それを私自身の〈有の仏教学〉を必然的に超えて私たちに開かれるべき仏教学の新しい地平、すなわち、〈開放系の仏教学〉の原理とするのである。

しかし、なぜ、「巨人」なのか。「巨人」は、わがインド学・仏教学の圏域においては、他ならぬ「リグ・ヴェー

ダ』（二〇・九〇）の「<sup>プルシャ</sup>原人の歌」におけるその原人としてのプルシャ、あの（われわれ日本人にとっては）悪名高い四姓差別のもとを提供している神話的觀念におけるプルシャである。しかし、事実、その巨大な原人プルシャは、私自身の新しい仏教学の原理であるのである。

私の仏教学は「成田論文」を書いてからしばらくして、しかし、私がやはり依然として「*dhātu-vāda* 批判」者の批判に執拗に対応していたその過程において、それは正確にいうと一九八九年（平成元年）の暮れのことであつたが、突如として一つの新しい地平へと開かれた。私はその時その地平をまったく仮りに「開放系」と名づけた（するとそれまでの私自身の、「成田論文」の論理もそれに含まれるところの実証的な仏教学は自動的に「閉鎖系の仏教学」となる）のであるが、その新しい視位からすると、私がそれまでにすでにその構想を確立していた実証的なインド仏教思想史の全体は、上記『リグ・ヴェーダ』の「<sup>プルシャ</sup>原人の歌」において（仏教の開祖ゴータマ・ブツダに遙かに先行して）提示されていた奇怪な巨人・プルシャの觀念の枠組みの中に完全に収まってしまう、その枠組みを越えることがないのである。

例えば、上に、私は本来の意味における空ということ、私の（有の仏教学）（『閉鎖系の仏教学』）の原理の限界内において、或る一個人の意志的努力、現実には、その本質において「現法的梵行」であるところの八正道の実践において、すべての人々の共通の存在基盤、「世界の本質」として唯一・普遍の「<sup>ザイン</sup>存在」であるところの無明—渴愛が減する（無明は明に変わる）ことであるとし、その不思議なる所以を指摘した。しかし、その不思議さは、それを「男性複数の *dharmā*」の総体、「存在者の全体」（引文①）としての「世界」を、その「身体」とするところの「巨人・プルシャ」のその汎神論的な「身体性」における生命の機制であると考え、理解できるのである。逆に言うなら、それを汎神論的局面におけるプルシャの「身体性と生命」の機制であると考えないかぎり、その空、「諸法実相」としての空は理解できないのである。

また私は、それこそが空ということの大乗的な変容といふべきことであるのであるが、『華嚴』世界の成立、というよりその無時間的現成（『初發心時便成正覺』）の機制を「入法界品」において弥勒が善財に教示した菩提心の秘密（引用④）に見出し、その不思議さを（これは今からするならあくまで〈閉鎖系〉の限界の内で行ったことなのであるが）指摘した。しかし、偉大なる普賢菩薩でさえがそれを建設するに「その過去不可説不可説仏刹微塵數劫」を要したというその広大の理想世界がわれわれ人間の側の投企の第一歩において、しかも、その完全なる完成態において現成する、というこの不思議な機制、大乘のそもそもの動機からしては全く不必要なこの設定は、私たちがそれを人格神的局面におけるプルシャの現成の機制として見るなら、理解できるのである。逆に言うなら、それを人格神的局面におけるプルシャの現成の機制であると考えないかぎり、大乘『華嚴』的な法界の空、すなわち（大乗的な変容における）〈中性単數 dharma〉の空は理解できないのである。

### 九 〈開放系〉の原理と『般若經』理解の新しい地平

この様にして、まず現前の〈空の仏教学〉の転回として意識されたところの私自身の〈有の仏教学〉は、次いでそれ自身をさらに〈開放系の仏教学〉、すなわち、〈神の仏教学〉、〈プルシャの仏教学〉へと転回したのであるが、私自身がこの〈開放系〉の視位に立つとき、それは私が十年前に書いた「成田論文」段階における『般若經』理解すなわち、専ら〈閉鎖系〉の原理からして『般若經』から『華嚴經』への展開を大乘仏教の原理に関する人間の側からする自覚の進展の過程として捉えるその理解に或る根本的な変更をもたらすものであらざるを得ない。すなわち、〈閉鎖系〉の原理が、上述の私自身の〈生のジャータカ的解釈〉（それは依然として事態の一面の眞実ではあるのであるが）がその一例を示す如く、仏教思想史の展開の動因のすべてを、人間が自らの人間的な生に何らかの意義を再獲得したいという人間性の動機と、その動機にもとづく人間的な思惟、すなわち、根拠

律にもとづく合理的な思惟に帰するものであり、そこにはやはり幾分か、先行者を批判的に乗り越えてゆこうとするところの、例えば富永仲基の「加上」の原理（私は「成田論文」においてそれに対する拒否の感情を表明したのであったが）の場合に見られるような一種の傾向があつて、それがややもすると先行者を必要以上に過少評価する。という偏向を生むのである。

それに対して、〈開放系〉の原理は、その原理それ自体からして本来的に、一貫した仏教思想史を構成する各体系各個人がそれぞれの位置において有もつところの固有の、決して他によって奪われることのない存在意義、すなわち、その言葉の本質的な意味における個性に（われわれ解釈者をして）着目せしめる傾向のものとしてあるのであり、この意味からして私は、当初、本稿において「成田論文」における私の〈閉鎖系〉的解釈を根本的に再検討し、そこにおいて再発見される筈の（それは事実、再発見され得る、と今の私には思われる、のであるが）『般若経』固有の思想史的存在意義を確認し、そこから改めて『華嚴經』（それもすでに〈開放系〉の原理からして新しい意味づけを与えられているところの）へと展開する、今度は *critical* な展開ではなくて肯定的・連続的な連関の局面を明らかにしようと考えたのである。しかし、私はその再検討さるべき諸問題を予め提示するだけにおいて、すでに予定の紙幅を費やしてしまった。であるから、その詳しい実証的な解釈作業は次の機会へと持ち越し、今は十年を経てのその再検討において今回改めて気づいた『般若経』の核心とその思想史的な意義に関する私自身の新しい理解を、その理解の出発点をなすところの或る一つの問題、すなわち、「不生」という、『般若経』の「大いなる発見」である筈の、この世界の根源的な、本覚的な肯定の原理の問題に限定して提示し、それが改めて『華嚴』の世界像へと展開してゆくその方向を示唆することによって本稿の叙述に一つの仮の区切りをつけたいと考えるのである。

そこです、私のその〈開放系〉の仏教学であるが、それは、依然としてその実体において一箇の仏教思想史

としてある。その〈開放系〉の仏教思想史とは、これは私がフッサールの或る文脈(43)の中にある「全歴史性を貫く目的論的理性が自己を告知する」という隻句を勝手に使用していうのであるが、私の従来の事実的、実証的な〈閉鎖系〉の仏教思想史の実体を、その「目的論的理性」たる〈開放系の神〉がそれに先行して先ず『リグ・ヴェーダ』の「プルシャ原人の歌」における巨大な原人・プルシャの觀念において神としての自らの觀念の枠組を提示し、その枠組みの中に漸次内容を充填しつつ「自己を告知」するその過程として見るところのものである。その、仏教に先立って予め提示された、しかも最初から完璧なかたちで提示された觀念枠を「プルシャ原人の歌」の中から抜粋するならそれは次の如くなる。

⑩<sup>(44)</sup>「プルシャは千頭・千眼・千足を有す。彼はあらゆる方面より大地 (Dhumi) を蔽いて、それよりなお十指(45)の高さに聳え立てり (一)。

万有 (Vista) は彼の四分の一にして、彼の四分の三は天界における不死 (amita) なり (三)。  
神々がプルシャを切り分ちたるとき、

その口はバラモンとなりき。その両腕はラージャヌヤとなさたり。その両腿はヴァイシヤ。両足よりシュードラ生じたり (六一―一二)。」

そして事実、私の〈閉鎖系〉のインド仏教思想史はこの枠組みを守りつつ展開してサンヴァラ系密教におけるその完結においてさきに掲げた〈開放系の命題〉を私たちに提示し、それによって私たちを今や上掲のプルシャの枠組みの中に完全にその内実を充填し、まさに生きて動き出すばかりになったその神と、その神の觀念のもとに生きる私たち自身の生の自覚(46)としてのその神の思想、すなわち、〈開放系の思想〉の前に私たちを立たせ

るのである。

では、まず、その神の観念はどの様に表象されるのであろうか。上に述べた如く、そのプルシャとしての神には、世界、ただしブツダの「衆生生死智」的根源性における世界（上の引文④における「大地」あるいは「万有」をその身体とするところの、④の（一）における「彼はあらゆる方面より大地を蔽いて、それよりなお十指の高さに聳え立てり」がそのことを表しているところの汎神論的側面と、同（六一―七十二）の巨人解体のモチーフ（それはそのプルシャの身体の根源的存在性を時間と空間の制約の中に移せばそれがすなわち私たちがその中に棲むところのこの現実の世界なのであるという、その根源的存在性の解体を意味する）がもと、それを前提としている筈の神人同型説的な側面との両面を有している。

そこでまずその神＝プルシャの身体としての世界の観念であるが、それは一種の二世界説としての構想をとる。私はそれを仮に、同じ大きさの二個の球を、その直径の二倍の距離を離して上下に配置した。その両球を包括する〈両極構造〉のものとして表象する。これはまた、直径の四倍の高さを有する透明の円筒を想像して、その底部（④の（三）にいう「四分の一」と最上部（同、「四分の三」の最上層をなす四分の一）とにその両球を位置したものと考えてもよいのであるが、この、ちょうど風邪薬のカプセルのような形をした両極構造的世界が前述の〈女性単数の dharma の無明と明との両極構造〉（ただしそれを九十度転じて<sup>たて</sup>豎にした）に対応するものであることは容易に理解し得るところであろう。すなわちその円筒の底の位置をb、底から「四分の一」のところをb、上面をa'、そこから四分の一さがったところをaとするなら、b'↓aがその〈両極構造〉における無明の領域で、b↓a'が明の領域となる。また、前述の梵天の勧請を承けて説法を決意したブツダは「甘露（amata = amrita）の門は開かれたり、耳ある者は開け、信を発せよ」（『律蔵』「マハーヴァツグ」五・十二）と宣言し、あるいは五比丘に対するところの、いわば仏教の開教宣言において、

〔此<sup>46</sup>丘等よ善く聴け、〔我〕己に不死 (amata || amrita) を証得せり、我、教ふべし、我、法を説くべし。教ふる所に随つて行ぜば、久しからずして無上の梵行の究尽を現法に自ら (sayam || svayam) 証知現証し具足して住すべし。此、善男子の在家を出じて出家する本懐なり。〕 (同・六・十二)

というとき、この「甘露の門」がメルクマールb、それをすでに証得したブツダが現在いる存在領域はa—a'、すなわち〈女性単数の dhama〉の明の極、そして、ブツタの教—知を出発点として行—出家主義の現法的梵行の途を歩むべき比丘たちのその行が分節する有の構造が引用④のプルシャの枠組みに完全に従うものであったことはすでに明らかであろう。

次に④の枠組みがわれわれに教える重要な点は、われわれはこの円筒形の基底部—「四分の一」をなす「万有」としての世界（これをB世界とする）に棲むものなのであるが、そのわれわれは、対応する円筒形最上部（A世界）にそれぞれわれわれ自身の対応者、いわばわれわれ自身の本来の自己を有っている、という事態である。

因みに、私自身の件の仏教思想史の全体像をその完結部に於いて越え出でて、私自身の思想のレヴェルに開放されたその〈開放系の思想〉において、私はこの「本来の自己」にIとIIとの二段階を設定する。すなわち、A世界に存在する私なら私の「本来の自己I」はこのB世界の上に真直にその影を落としているのであるが、その影を「本来の自己II」とするのである。私たちはそれぞれに「憶宿命智」的な過去を背負い、その必然としてこのB世界のいまという表層のどこかに運命 (Notwendigkeit) 的に、すなわち、或る困難 (Not) のもとに生まれてきているものなのであるが、その私たちのいわば生まれつきに置かれた位置は、必ず「本来の自己II」から

ずれているのである。私たちは私たちの人生の何らかの段階において、何らかの契機を俟ってこの地上に投影された「本来の自己II」に目覚める。そして、その目覚めを転回点としてそれぞれの歴史社会的な情況のなか、いわば各自の歴史運（Geschick）において自己の生をその「本来の自己II」になるためなものとして、運命的に（すなわち、困難 Not の転回 Wende として）生きようとす。そして「現法」的な、つまり、一生を目処とした力行によってその「本来の自己II」に到達したとき、その「本来の自己II」はA世界へと転移し、そこにおける「本来の自己I」と合一する。その合一によってやはり一種集合神格的にA世界を構成している多数ないしは無数の神格（それが『華嚴經』「入法界品」の結末部分に現れるところの、前述の「一切の如来たちとの平等性」sarvatathāgatasaṃmatā という言葉における「一切の如来たち」なのであった。この「一切如来」という言葉は『華嚴經』から一段階を飛び越えて、『華嚴經』直系の『大日経』を critical に克服せんとしたものであるところの『金剛頂経』に至って、釈迦如来―毘盧遮那の成道を「一切如来平等性の達成」と規定する文脈においてその言葉の〈開放系〉本来の意味をわれわれは「告知」することになるのであるが、この「一切如来」の観念を『華嚴經』に先行して反映したのだが、さきに『八千頌般若』の引文◎に関連して論じたところの、三昧中に常啼にあらわれた無数の金色の「如来たち」であったのである）のうちの「一尊であるところの「本来の自己I」は何らかの意味で現勢化し、その一つの極微的な部分の現勢化によって逆規定的にそれらの全体であるところの人格神的プルシャは現勢化する。この機制を反映するものが『華嚴』における菩提心の秘密、すなわち、初発心のその菩提心、すなわちその全体者への投企の第一歩においてその巨大な全体者である「普賢菩薩の行のマンダラ」―普賢法界―普賢法身が一気に現成する、というその機制であったのである。

さらにその点を一步すすめて私自身が現段階で想像しているかぎりでのその神の存在の秘密を言うなら、それは、私たちがこの現世において自らの運命を自覚的に生き抜こうとするその運命―困難の転回の力行の強度が、



即、〈開放系の神〉たるプルシャの存在性の強度をなす、というものとなる。この神 $\parallel$ プルシャの身体を構成している一個の細胞たる私たち人間（その言語も *purusa* なのである）が逆に巨大なプルシャの存在を規定する、という事態は神 $\parallel$ というものの性格の根本的なところに関わる大きな問題へとつながってくるものなのであるが、その問題に立ち入ることは別の機会に譲ることとし、今は問題をこの神 $\parallel$ プルシャの身体としての二世世界性との連関における「不生」の問題に限定し、それが私たちに開示する「大乘の興起」に関連して『般若経』が有 $\text{て}$ くるところの「他によつてうばわれることのない」存在意義を指摘し、この稿を閉じることにしよう。私は、実は「成田論文」の段階において、この不生ということの有 $\text{つ}$ の重大な意義が解らなかつたのである。

この「不生」という問題は、「成田論文」ですでに私が指摘しておいた『八千頌般若』第一章の一つの表現、

(47) *anupāda evāyusman śāriputra jalpaḥ / anupāda eva āyusman śāriputra pratibhāti / anupāda eva āyusman śāriputra pratibhānam / evam evāyusman śāriputra atyantam pratibhāti //*

を

「不生こそが（または、不生だけが）長老舍利弗よ。（真理の）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）明白な真理なのである。かくの如くにして、長老舍利弗よ、（不生という真理が）究極的にひらめき現われるのである」

(48) と肯定的に訳して、それが『般若経』にとって究極の前提をなすロゴスであることを示した。しかし、私は安易にそれを上記A B 両世界のうちのA世界に対応するもの、「般若波羅蜜との合一の状態である」と了解していた

のである。しかし、「成田論文」で論じた同じ第一章の六つの命題

- (一) 「菩薩は不生である」
- (二) 「菩薩の諸法もまた不生である」
- (三) 「一切知性もまた不生である」
- (四) 「一切知性の諸法もまた不生である」
- (五) 「異生もまた不生である」
- (六) 「異生に属する諸法もまた不生であるが」

がA世界を目してのものでなく、直接にB世界を目してのものであることが示している様に、不生とは迷悟・善悪すべてを包含するこの現実世界の根源的な肯定の表現であったのである。私のこの見誤りは、また、般若波羅蜜の性格についての見誤りとも対応する。私は般若波羅蜜を無造作に私の〈女性単数の dharma〉の無明と明との両極構造〉のうちの明、すなわち、上述の円筒形の  $b \rightarrow a$  までと同定していたのである。しかし、それでは般若波羅蜜が「不生」ということとともに『般若経』における「大いなる発見」なのであったという事実を説明することはできない。実は、般若波羅蜜は無明を含めての〈女性単数の dharma〉そのもの、すなわち、世界の存在性の本質の全体であったのであり、それが「不生」という言葉において根源的に肯定されていたのである。

このB世界の、般若波羅蜜の無明という本質をも含めての肯定は、プルシャの枠組みが含む四姓差別をそのまま肯定する、という側面をも含んでおり、現在のわれわれがそれを信じて疑うことを敢えてしない今日的な人権ヒューマニズムを根底的に超える或る根源的な思想のレヴェルをわれわれに示す。また、もし、われわれが一たびその「不生」という世界肯定の原理をプルシャの枠組みに引き寄せるなら、それは直ちに文字通り『ツアラツ

ストラ』の序説にでてくるかの根本教説「超人とは大地の意味である」(Der Übermensch ist der Sinn der Erde)に連なってゆく種類のものとして了解されることになるであろう。『般若経』は、これが「成田論文」から十年を経ての私の改めて気づきであったのであるが、その「大いなる発見」によってこの世界の根源的な肯定から出発する大乘の、まさに原点をなすものであったのであり、そしてまた私たちが改めてそこに立ち戻るべき、思想としての仏教の思考の原点を示すものであったのである。では、大乘の出発点を改めてこの「不生」という『般若経』の「大いなる発見」に設定し直すとき、そこからの『華嚴経』への展開は現実にはどのようなものであったのであり、またその結果として提示された華嚴世界の理念は、プルシヤの観念をその枠組みとする〈開放系の神〉の身体としての二世界説というわれわれの(近代仏教学の常識からするならまことに異様な)設定に対して、思想的にどのような限定を齎らすものであったのであろうか。(未完)

#### 注

- (1) 松本史朗著『縁起と空・如来蔵思想批判』(一九八九年七月、大蔵出版刊)、九三頁以下参照。
- (2) Suzuki, p. 496, 1. 17f.
- (3) Vaidya, p. 260, 1. 11.
- (4) Suzuki, p. 524, 1. 14.
- (5) *ibid.* 1. 15.
- (6) *ibid.* p. 525, 1. 2.
- (7) *ibid.* i, 2f.
- (8) Vaidya. p. 239, 1. 23.
- (9) *ibid.* p. 240, 1. 3.

- (10) *ibid.* p. 242, 1. 19.
- (11) *ibid.* p. 243, 1. 15.
- (12) *ibid.* p. 244, 1. 9.
- (13) *ibid.* p. 253, 1. 2.
- (14) *Suzuki.* p. 541, 1. 25f.
- (15) *Yaidya.* p. 171, 1. 8.
- (16) 「成田論文」三一九頁参照。
- (17) 奈良康明監修『仏教討論集・ブツダから道元へ』（一九九二年五月、東京書籍刊）、二九頁以下参照。
- (18) *Suzuki.* p. 527, 1. 25～p. 528, 1. 1.
- (19) 大正蔵卷一〇、四三九頁上段三行。
- (20) 同、四三九頁中段二〇行。
- (21) *Suzuki.* p. 530, 1. 18.
- (22) *ibid.* p. 533, 1. 8.
- (23) 大正蔵卷一〇、四四一頁中段一六行。
- (24) *Suzuki.* p. 538, 1. 24.
- (25) 大正蔵一〇、四四一頁下段二二行。
- (26) *Suzuki.* p. 540, 1. 15f.
- (27) *ibid.* p. 540, 1. 16f.
- (28) 大正蔵卷一〇、四四二頁上段十二行以下。
- (29) *Suzuki.* p. 541, 1. 10.
- (30) *ibid.* p. 541, 1. 23f.
- (31) *ibid.* p. 542, 1. 21f.

- (32) *ibid.* p. 542, l. 25f.
- (33) *Vaidya*, p. 14, l. 10-1. 11.
- (34) *Vaidya*, p. 5, l. 15.
- (35) *ibid.* p. 239, l. 13, l. 16.
- (36) 松本前掲書 一二三頁。
- (37) 『原始仏教の実践哲学』一三四頁。  
前掲書、一三六頁。
- (38) 白水社刊、藺田宗人訳『ニーチェ』II。一〇五頁。
- (39) 理想社版『ニーチェ全集』8、一五五頁。
- (40) 同、12、四三八―九頁参照。
- (41) 前出『ニーチェ』II、一〇五頁。
- (42) 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』一九七四年中央公論社刊。
- (43) 筑摩書房刊『筑摩世界文学大系』9、『インド・アラビア・ペルシャ集』、三五頁。
- (44) 『南伝大蔵経』卷三、十一頁の対応箇処において「信を發せよ」*parmuñcantu saddham* は「〔已〕信を棄てよ」と訳されている。
- (45) 『南伝大蔵経』卷三、十六頁以下。
- (46) *Vaidya*, p. 15, l. 16f.
- (47) 中央公論社刊『大乘仏典』2、四六頁以下では、一種、否定的に訳されている。