

## 仏教思想論争考

このつぎには、問いを出す順序と仕方について論じなければならぬ。問いを作成しようとするひとは、まず、第一に、どこから攻撃を始めるべきか、そのトポス (topos) を見出さなければならぬ。第二には、自分自身に向かつて一つ一つ順序を追って問いをつくらねばならない。そして、残りの第三は、これらの問いを他のひと「相手」に向かつて、現に言い出さなければならぬ。ところで、トポスを見出すところまでは、哲学者 (philosophos) と弁証家 (dialektikos) の探求は同じ仕方である。が、他方、これらの点を順序づけ、問いを作成する段になると、これはすでに弁証家に特有のこと「仕事」である。なぜなら、こついつたすべてのことは、他人に向けられているからである。しかし、哲学者や自分ひとりで探求するひとにとっては、推論 (syllogismos) がそれらのものを通して行なわれるところのそれらのもの「前提」が、真実で、よく知られているものであるけれども、答え手は、それらの前提が最初のもの「出発点」にあまりに近い「類縁的である」ので、それを認めれば出てくるであらうところの、結論を

## 袴 谷 憲 昭

予見するために、それらの前提を立て「認め」ようとしても、なんら構うところではない。むしろ、おそろく哲学者は、自分の公理が、できるだけよく知られたもので、出発点である問いに近いものであることに熱心になるであらう。なぜなら、「これらのことどもから学」問) 的な (epistēmōnikos) 推論は成り立つからである。

ところで、そこから、もろもろのトポスを取り出すべき源泉のことは、前述された「本書第一 七巻」。しかし、必然的な前提以外に、取り上げねばならないかぎりの前提「はすべてこれ」を、まず、区別し、それから、順序と問いの作成について論じなければならぬ。それらを通して推論が行なわれるところのそれらのものども「前提」は「必然的」(anagkaios) と言われる。これら必然的なもの以外に、取り上げられるもの「トポス」は四つである。すなわち「a」帰納 (epagōgē)、「つまり、普遍的なものが承認されるための「トポス」、あるいは「b」説明方式 (logos) の量を増大するための「トポス」、あるいは「c」結論を隠すための「トポス」、あるいは「d」説明方式が

より明瞭なものであるための「トポス」の四つである。これら以外に、どんな前提も取り上げるべきではない。むしろ、これらのものによって問いをふやし、問いをつくることにつとめるべきである。隠すためのそれら「トポイ」は、論争競技のためのものである。しかし、「こういつた作業〔弁論術〕はすべて、他人〔相手〕を目あてにしてのものであるから、これらのものを用いざるをえないのである。

Aristoteles, *Topika*, 155b (アリストテレス『トピカ』、第八巻、村治能就訳による)

—

枕に使ったアリストテレスの『トピカ』第八巻第一章の冒頭箇所を、私は以前、拙稿「場所 (topos) としての真如 (発表原稿『場所の哲学』批判)」においても引用したことがある。そこで第一パラグラフの途中までであったものを、ここでは第二パラグラフまでもも含めて示しておいた。

その時にも述べておいたように、アリストテレスによれば、「哲学者 (philosophos)」と「弁証家 (dialektikos)」とは、「トポス (topos) を見出すところまでは共通しているが、その先において異っていくとされる。しかるに、私は、その違いを、後代のヴィーコの観点から簡略化して、前者が「批判的 (critical)」であるのに対して後者は「修辭学的 (rhetorical)」であるとしたのである。しかし、正確に、アリストテレス自身の用語法に従っていえば、前者は「論証法 (apodeiktike)」を方法とし、後者は「弁論術 (dialektike)」を方法とすると言われるべきものら

しい。現に右の枕の文中では、「こういつた作業」とは「弁論術」を指しているわけであるから、いきなりこの「弁論術」に後代の「修辭学的」傾向を嗅ぎ付けるのは無理なようであり、その点は反省したい。この反省に立てば、アリストテレスは、むしろソクラテス以前の「修辭法 (rhetorike)」優位の論争を、ソクラテスによる「問答法 (dialektike)」重視の論争を経由することによって、更にその厳密化を意図して、「論証法 (apodeiktike)」を確立したと言ふべきであると思ふ。「の経緯を、野田又夫『哲学の三つの伝統』(筑摩書房、一九七四年)によって、桂紹隆博士は、次のように的確にまとめておられるので、いささか長くなるが、その記述のほぼ全体を引用させて頂くことにする。<sup>(3)</sup>

「レトリケ」とは、例えば「人間として国家社会の一員としてもつべき徳を、果たしてソフィストたちは教育することができるのか」というソクラテスが投げかけた疑問に答えて、プロタゴラスが展開する、物語(ミユートス)と説明(ロゴス)からなる長大な演説による説得、すなわち「弁論術・修辭法」のことである。

これに対してソクラテスは、一問一答によってプロタゴラスの二つ二つの主張を論理的に吟味しようと申し入れ、相手の主張に含まれる矛盾を指摘し、論駁するのであるが、そのような「問答法」が「ディアレクティケ」と呼ばれた。

プラトンは、哲学全体をいくつかの基本命題から他の諸命題が導き出される厳格な論理体系としてまとめあげようとして、それを「ディアレクティケ」と呼んだが、必ずしもそれに成功していない。彼の理想は、ユークリッド(エウクレイデス)の

『幾何学原本』に示される見事な公理系として、彼のアカデミーにおいて数学の世界で実現されたのであった。

アリストテレスは、ディアレクティケをもう一度ソクラテスのような問答法にもどして、蓋然的な推論としての「弁証法」と規定し、大部分の哲学的議論をこれに含める一方で、厳格な「論証法」としての「アポディクティケ」を修辭法や弁証法から区別している。彼は三段論法の論理学を公理体系化することに成功して、いわゆる「形式論理学」を完成したのである。以上をまとめて図示しておけば次のようになるであろう。

(α) ソクラテスたち 修辭家 (rhetorikos) レトリケ (修辭法)

(β) ソクラテス } 問答家 (dialektikos) ディアレクティケ (問答法)  
ソクラトン } 弁証家 (dialektikos) ディアレクティケ (弁証法)

(γ) アリストテレス 論証家 (apodiktikos) アポディクティケ (論証法)  
しかし、論争の実際は、明確な方法を意識した当人はともかく、とりわけ後代の展開においては、図示のように簡単なものではない。特に、明確な方法を避けようとする後代の「修辭家」は、「ディアレクティケ (dialektike) 問答法、弁証法」の名において「レトリケ (rhetorike 修辭法)」を復活させようとしたと見做しうるほどである。

ところで、アリストテレスは、dialektike (問答法、弁証法) と apodiktike (論証法) とを区別し、前者が「他人「相手」を目標としてのものであるのに対して、後者は、自分の公理ができるだけよく知られたもので、出発点である問いに近いものであることに熱心になる」ものであると見做していたと考えられる。この区別は、私に、インドの仏教論理学者ティグナーガに始

まる「他者のための推論 (pararthānumāna、為他比量)」と「自己のための推論 (svārthānumāna、為自比量)」との区別を想起させるが、両者の内容は必ずしも同じとはいえないにせよ、論争というものが翻訳可能であり双方の理解が言葉を通じて完全に得られるものとすれば、洋の東西を代表する、あるいは、それぞれの系譜を継ぐ思想や論理は、必ずお互いに完全に置き換え可能な状態になるまで追求されるべきであると考えるのである。

しかし、本稿は、そのような追究を指すものではなく、私の周辺で現に展開されている論争に対して若干の私見を示しつつ、できるだけ具体的な問題にも応えていこうとするものであるが、その必要上、アリストテレスによって、それを見出すところまでは哲学者にも弁証家にも共通しているとされた「トポス (topos、場所)」について、まず若干の考察を加えておくことにしたい。

しかるに、かかる意味での「トポス」が広く考察の対象とされたものが、アリストテレスの『自然学 (Physikē Akroasis)』中の「場所論」と考えられるが、そこで、彼は「場所 (topos)」の意味を問うべく、「或るものが或るものうちにある (allo en allo)」というあり方を、次のような八種に分けて言及している<sup>(2)</sup>。

つきにわれわれは、「或るものが或るものうちにあり」というのがどれほど多くの意味で言われるかを理解しておかねばならない。ところで、(一) その一つの意味は、「指が手のうちにあり」というような場合、一般的には「部分が全体のうちにあり (to meros en tōi holōi)」という場合。(二) 他の一つは、「全体がその諸部分のうちにある (to holon en tois meresin)」という場合、というのは、諸部分よりほかには別

に全体は存しないからである。(3)他の一つの意味は、人間が動物のうちに在る」といふやうな場合、一般的には「種が類のうちにある (eidos en genei)」と云う場合。(4)他のもう一つは、「類が種のうちにある」と云う場合、一般的には「種の部分が種の説明方式のうちにある (to meros tou eidous en toi tou eidous logoi)」と云う場合。また(5)「健康が熱いものと寒いものうちに在る」といふやうな場合、一般的には「形相が資料のうちに在る (to eidos en tei hylei)」と云う場合。また(6)「王者のうちに(掌中に)ギリシア人の政務がある」といふやうな場合、一般的には「第一の動かしうるものうちに (en toi protoi kinetikoi)」と云う場合。また(7)「善いものうちに在る」といふ場合、一般的には「終りのうちに (en toi telei)」と云う場合。ただし、「目的」「終り」といふのは、ものがそれのためにであるやむ(目的)のことである。だが、これらすべての意味に通じて最も勝義(本来的・共通的) (krytiaton) なのは、(8)「容器のうちに (en aggeioi)」と云うやうな場合、一般的には「場所のうちに (en topoi)」と云う場合である。

このように列挙された八種の意味は必ずしも易しいものではない。(3)や(4)で述べられている「類(genos)」と「種(eidos)」との関係や(5)に現われる「形相(eidos)」と「資料(hyle)」との関係などはむしろ非常に難しいものであり、その問題の考察のために、『トビカ』や『形而上学』が著わされているとさえ言えるのである。例えば、『トビカ』第四卷第六章の一節では、「類」と「種」に関し、次のように述べられている。<sup>(6)</sup>

さらに、類(genos)としてあたえられたものは、基体(hypokeimenon)となっている種(eidos)のうちに内在すると言われるかどレウカ、またレウカ、白とが言のうちに在る (to leukon epi tes chionos) と言われるように、そのやうであるかどレウカを検べなければならぬ。かくして、明らかなこととは、それは類ではないであるといふことである。なぜなら、基体となる種についてのみ、類は言われる(述語付けされる)からである。

因みに、右の引用末尾の一文について註記を施された訳者の村治能就氏は、次のように述べている。<sup>(7)</sup>

このトボスは「述語的な属性は基体のうちに内在する」といふことと「基体の述語(属性)となる」といふの区別にある。

しかし、本稿は、既に断つたように、このやうな問題を究明しようとするものではない。アリストテレスの『自然学』の意図する「場所(topos)」とは、「包括されているもの(periechomenon)」と「包括するもの(periechon)」との関係において把握された「円のイメージ」として描かれるものだと云うことは既に別稿で明らかにしたが、ここでは論争の準備の必要上、その「円のイメージ」を再確認したいと思っただけである。なお、その別稿では、アリストテレスの考える、唯一最終の究極的「場所」としての「天界(ouranos)」についても触れたが、本稿でも必要な一節なので、再度、その一部を以下に示しておくことにしたい。<sup>(8)</sup>

しかし、すべてのものの場所(topos)が直ちにそのまま天界(ouranos)であるのではなくて、天界の或る部分、すなわち、天界の最端の面で、動きうる物体(恒星)に接触している

部分が、すべてのものの場所なのである。そしてそれゆえ、土 (ge) は水 (hydor) のうちに、水は空気 (aer) のうちに、そして空気はまたアETHERのうちに、そしてこのアETHER (aither) は天界のうちに、存在しているが、この天界はもはや他のもののうちには存在していないのである (ho d' ouranos oukei en alioi)。

このように、もはや他のもののうちには存在していない「最終の究極的」場所 (topos) である「天界」の「円のイメージ」を更に具体的に知るために、右の引用文のほんの少し前にあるやや長い数節を、別稿では略さざるをえなかったが、ここでは敢えて示してみることとした<sup>19)</sup>。

ところで、あたかも容器 (ageion) が持ち運びうる場所であるように、そのように場所はまた移動かしえない容器である。それゆえ、たとえば川のなかの舟のように、動いているもの (川) のうちでこのもののうちにあるもの (舟) が運動し移動するときには、この包むもの (periechon) (川) はこのうちで運動し移動するもの (舟) に対しては「場所」としてよりもむしろ容器としての役をしている。しかるに、場所は「動かそうとも動かさずともしない」不動なものである。それゆえ、ここで場所と言われるべきはむしろ川全体であるう、<sup>20)</sup> というのは、川は全体としては不動であるから。

したがって、包むものの第一の (すなわち包まれているものに最も近い) 不動の限界 (to tou periechontos peras akineton proton) (それが場所である。そしてこのゆえに、天界の中心 (to meson tou ouranou) (地球) と天体の円運動のわれわれ

に対して最も近い (すなわち内側の) 面とが、われわれすべてにとつての最も優れて厳密な意味で、後者は上、前者は下であると考えられもするのである。ただし、前者 (地球) は常に止まっており、また天体の円運動の最も近い面も自己同一を保って止まっているからである。

したがって、一般に、軽いものは自然的に上に運ばれるものであり、重いものは下にであるからして、中心 (地球) の方向に向いているところの包む限界およびこの中心そのものは下であり、逆に、天体の円運動の内側の面の方に向いているところのそれおよびこの内側の面そのものは上にある。またそれゆえに、場所は、或る種の面であると考えられ、また容器のようなものであり、包むものであると考えられるのである。なおまた、場所は「そのうちにある」事物と一緒である。というのは、限るもの (限界者の内面) と限られるもの (被限界物の外面) とは一緒だからである。

だから、或る物体になにかその外側からこれを包む物体があれば、この物体は場所のうちにあるが、もしそれを包むものがないならば、それは場所のうちにない。だからして、かりに水がこのような「包むもののない」物体として生成したものだとしても、この水の各部分は (互いに他の部分によって包まれているから) 動くであろう、しかし、この水全体は、或る仕方では動くであろうが、或る他の仕方では動かないであろう。というのは、全体としては、それは (すなわち天界 (全宇宙) は、もはや他にこれを包むものはないから) 一緒にその場所を変えはしないが、しかし円環的には運動するからである、<sup>21)</sup> とい

うのは、それがその諸部分の動く場所だからである。そして、これら諸部分のうちの或るものども「諸星」は、上にも下にもなく、円環的に運動する。しかし、他の諸部分はおよそ濃密化し稀薄化するものであるが故に、上へまたは下への運動をする。

「常に止まって、いて重いゆえに下にありと見做される」「天界の中心」である地球は、かくして唯一最終の究極的な「すべてのもの場所」である「天界」においてあることとなるが、「これこそ」「天動説」の基礎になった考え方にほかならないにせよ、ガリレオの「地動説」によってかかる考え方が科学的に否定された今日においてさえ、「天界」という「場所」に対する「円のイメージ」は通念としては依然根強いのではないかと考えられる。

しかし、たごえそうであったとしても、仏教の中へ、かかる「円のイメージ」をもった「場所」の観念が元々入っていないか、たとすれば、仏教思想の論争において、そこへアリストテレスの「場所論」を持ち込むこと自体が全くナンセンスである。もとよりアリストテレスの「場所論」がインドに導入されて影響を与えたなどということはありませんが、しかし、酷似した「場所」の観念は、太古よりインド宗教思想のうちにも根強くあり、それが仏教思想の展開と共に仏教にも深く滲透し強い影響を与えたことは明白なことなのである。

二

紀元前二世紀頃に北西インドを支配していたギリシア人のメナンドロス（Menandros, Milinda）王が仏教僧ナーガセーナ

（Nāgasena）に問うた対話録として有名な『ミリンダ王の問い（*Milindapañha*）』には、左のような対話が記されている。<sup>(3)</sup>

Rājā āha : Bhante Nāgasena, tumhe bhanatha : ayaṃ mahāpāṭhavi udake paṭiṭṭhā, udakam vāte paṭiṭṭham, vāto ākāse paṭiṭṭho ti ; etam pi vacanam na saddahāmi.

Thero dhammakarakena udakam gahetvā rājānam Milindam saññāpeṣi : Yathā mahārāja imam udakam vātena ādhāritam evam tam pi udakam vātena ādhāritam ti. Kallo si bhante Nāgasenaṭṭi.

王は問う、『尊者ナーガセーナよ、あなたがたは言われます、『この大地は水の上に安立し、水は風の上に安立し、風は虚空の上に安立している』と、このことを、私は信じません』そこでナーガセーナ長者は、『法瓶（dhammakaraka）を以て水を汲んで、ミリンダ王に知らせよう』、『大王よ、この水が風によって保持されているように、世界の 水もまた、風によって保持されているのです』、『もっともです、尊者ナーガセーナよ』

これによれば、このギリシア人の王も、『土は水のうちに、水は空気の中に、そして空気はまたアイトールのうちに、そしてこのアイトールは天界のうちに存在しているが、この天界もはや他のものの中には存在していないのである。』というアリストテレスの主張は知らなかったようであるが、ここで大切なことはそのようなことではない。大切なのは、王が仏教徒が口に出しているという発言の典拠と、すべてを保持している「風」の喩えとしての「法瓶」の具体的イメージとである。この二点に関して、

和訳者は、当然大切と見做したゆえであらうと思われるが、丁寧な註記を与えている。まず、『法瓶』に対する註記を示せば、次のとおりである。<sup>(2)</sup>

法瓶とはいかなるものであったか、よく解らないが、おそらく今日でもビルマの僧侶が使用している一種の濾過器のことである。それは多くは杯の大きさのブリキの円蓋であり、その開き口には麻布が張っており、また円蓋の柄を通じて外から小さな空気抜きが開けられている。麻布を張ってある開き口を水の中につけると、麻布を通じてこされた水が円蓋の中にはいつてくる。そのとき拇指で柄の穴を密閉して、この濾過器を水の中から取り出すと、開き口を下に向けていても、水が流れ出ないのである。

「法瓶 (dhammakaraka)」に関して全てを右の註記によっている私は、その理解についてこの説明以上に出ることはできないが、そこに私なりの形のイメージを加えようとすれば、下に向けられた開き口には麻布が水平に張られているにせよ、濾過器(法瓶)の中の水の圧力とこれを取り囲むる空気の圧力との力関係で、麻布はやや下方に張れて、全体は楕円の形状になっているのではないかと推測される。このような「法瓶」の水を浅らさない状態が水が風によつて保持されていることを喻えているわけであるが、その所喩のあり方を述べる典拠について、和訳者は、三種の典籍を指示している。<sup>(3)</sup>以下に、その三種を確認しておくことにしたいが、まず、最初は、『パーリ』大般涅槃經 (Mahāparinibbāna-suttanta)』の例である。<sup>(4)</sup>

Ayam Ananda mahā-pathavi udake patitthitā, udakam vāte

仏教思想論争考(袴谷)

patitthitam, vāto akāsatho hoti. So kho Ananda samayo yam mahā-vāta-vāyanti, mahā-vāta-vāyanta udakamkampeti, udakam kampitam pathaviṃ kampeti. Ayam pathamo hetu pathamo paccayo mahato bhūmi-cālassa pāhubhāvāya.

アーナンダよ。この大地は水の上に安立し、水は風の上に安立し、風は虚空の上に存する。アーナンダよ。だから、まことに大きな風が吹くとき、大きな風が吹いて水を動揺させるとき、動かされた水は地を動揺させる。これが大きな地震が起るための第一の原因、第一の条件である。

これは、地震の原因(hetu)と条件(paccaya)を八種挙げるうちの第一として述べられたものであるが、この「地震の原因や条件が言われている」としても、それは、後世の述語でいう「建立因(pratishā-hetu)」とは直接関係はなく、その上で風が震動すれば、風、水、地という順で震動が伝わるということだけを示している。しかし、本稿の関心事からいえば、肝腎な点はここになじし、現に後半部分には最も根本となる「虚空(ākāsa)」の語は示されていない。これは、「虚空」が真の「建立因」としての最終的な「場所」であつて、それ自体は決して動かないことが意識されていたといつことを証している。しかるに、前半部分は、全てを包み込んでいる真の「建立因」である虚空を最終の「場所」として、順次に、虚空、風、水、大地と包み込まれている様子を、逆な方向に虚空へ到るといふ仕方でも述べたもので、出典としてはよく先の『ミリンダ王の問い』所言のものと一致しているのである。そのほぼ一致しているパーリの兩典籍の語句中で最も注目すべき語が“patitthita”で、これが和訳者によつて“(b)は

eの上)に安立している。ところが訳されているものにほかならない。このパーリ語の“*paṭiṭṭhita*”に相當するサンスクリット語が *pratiṣṭhita* であるが「これが「能依」を意味するのに対応して、「所依」を意味する対のサンスクリット語が「建立因 (*pratiṣṭhā-heṇu*)」中の *pratiṣṭhā* である。モニエル・ウィリアムズの辞書によれば、前者は“standing, stationed, placed, situated in or on (loc. or comp.)”などを意味し、後者は“a standpoint, resting-place, ground, base, foundation, prop, stay, support”などを意味する。Rタラの語は *STHĀ*(立つ) という自動詞の意味を持つ動詞を語源とし「これに前接する *prati* を伴って「安立する」「支えられる」のような意味となり、その過去分詞 *pratiṣṭhita* は「安立する」例もしくは「支えられる」例にある「能依」を意味し、その動詞に直接由来する実名詞 *pratiṣṭhā* は「安立するところ、もしくは「支えられるところ」<sup>(57)</sup>として「所依」たる「場所」を意味するようになったのである。なお、先の『ミリンダ王の問い』の一節に対し、和訳者が指示する第二の典籍はサンスクリット文献である *Abhidharmakośavyākhyā* 所引の經文<sup>(58)</sup>であるが、それによれば従って「サンスクリット語としての *pratiṣṭhita* の用例も確認できるほか、パーリ」大般涅槃經」には見られない「場所」としての「虚空」に対する重要な規定も認められる。以下に「それを示して拙訳も与えておくが、*pratiṣṭhita* には「場所」として用いる」という訳語を用いることが、*pratiṣṭhā* を「場所」と理解していることに対応させたものである。

uktam hi Bhagavatā, pṛthivī bho Gautama kutra

*pratiṣṭhitā*, pṛthivī brāhmaṇa ap-maṇḍale *pratiṣṭhitā*, ap-maṇḍalam, bho Gautama kva *pratiṣṭhitam*, vāyau *pratiṣṭhitam* vāyur bho Gautama kva *pratiṣṭhitah*, akāśe *pratiṣṭhitah*, akāśam bho Gautama kutra *pratiṣṭhitam*, *atsarasī mahā-brāhmaṇātsarasī mahā-brāhmaṇa*, *ākāśam brāhmaṇāpratiṣṭhitam anālambanam iti vistarāḥ*, *tasmād asty ākāśam iti Vaidhāśikāḥ*.

実在世尊に於いて(經典で)次のように説かれている。

「ガウタマよ、一体、地はなにを場所としている(*pratiṣṭhita*) のですか。」「バラモンよ、地 (*pṛthivī*) は水 (*ap*) を場所としている。」「ガウタマよ、一体、水はなにを場所としているのですか。」「風 (*vāyu*) を場所としている。」「ガウタマよ、一体、風はなにを場所としているのですか。」「虚空 (*ākāśa*) を場所としている。」「ガウタマよ、あなたは大きな過失に陥っているのですか。」「バラモンよ、あなたはなにを場所としている。」「バラモンよ、虚空はなにかを場所とすることもなく (*apratiṣṭhita*) なにかを根基とするところもなく (*anālambanam*) [それ自体が最終的な場所な] のである。」「*ウッタ*、それゆえに、虚空は存在する」と選別学派(毘婆沙師)たちはこう、右引用末尾の「虚空はなにかを場所とすることもなくなにかを根基とすることもない(それ自体が最終的な場所な)のである。」と訳した箇所は、先にアリストテレスが「この天界 (*ouranos*) はもはや他のものゆえに存在していない (*ouketi en allōi*) のである。」と言っていたことを想起させるであろうが、かかる「天界 (*ouranos*)」にも等しき「虚空 (*ākāśa*)」が、やがて「維



摩經』の説くやうな「無住 (apratishā)」に展開することについては、後に再確認したい。<sup>(52)</sup> なお、本来、仏教は「無為法」を認めていかなかったと考えられるのに、右引用におけるように「選別学派がかかる」「無為法」の一つとして「虚空は存在する」と主張したとされることについては、選別学派の弱点として強く意識をしなければならぬが、この点には既に簡単に触れたこと<sup>(51)</sup>以上を特に本稿において述べようとする意図のないことを諒とされた。

さて、先の和訳者によって指摘されている第三の典籍は、パーヴィウエーカ (Bhāvīyeka、清井<sup>(53)</sup>) の『思釈炎 (Tarkajvalā)』のヴェーターンタ学派を扱う第八章の第六五頌に対する註釈箇所である。この箇所では、選別学派とは全く異った意味において「虚空」の遍在性を主張するヴェーターンタ学派が、「虚空」を仮有とする仏教 (経量部) に対して、仏教側の先に見たパーリ『大般涅槃經』や *Abhidharmakośāvākyā* 所引の經とはほぼ同じ文言を逆手にとって「虚空」の存在を認めさせようとする展開の中<sup>(54)</sup>で、その經の真意はそこにはないとして、ヴァーヴィウエーカによってそのヴェーターンタ学派の主張は次のように批判されている。以下に引くのは、チベット訳語を挿入したほかは、このテキストの訳語研究を半世紀以上も昔にやっつてのけられた中村元博士の和訳そのままである。<sup>(55)</sup>

その同じ經のなかに(次のやうに)確定して教へてゐるのである。『ガウタマは虚空は何に依存するや』(nam mkha' ci la brten = ākāśam kutra pratīṣṭitam)』と質問したとき<sup>(56)</sup>に(仏陀は)「バラモンよ。(汝は)余りにも行き過ぎて、質

問の終極を解し難し。』と(答へられた)。虚空は色無( gzugs med pa) 不可見 (anidarśana, bstan du med pa) に<sup>(57)</sup>障礙無きもの (thogs med pa) であるのに、それは何に依存するであらうか? (何物にも依存してゐないのであるが) 一かし(たゞ) 顯現 (snang ba) に依存して「虚空」と呼ぶのである。それ故に、色無、不可見にして、障礙無、抛りたる無きもの (rten med pa) であるのに故に、虚空は無実体なるもの (rdzas med pa nyid) として教へられてゐるのである。顯現に依存して仮りに存在を想定(施設)せられたる (btags pa nyid yin pa) が故に、施設のみ (btags pa tsam nyid) であり、世俗諦 (samvṛtisatya, kun rdzob kyi bden pa) である。それ故に、虚空といふ物体 (nam mkha' zhes bya bai rdzas) が風 (rlung, vāyu) として存在してゐるのではない。何となれば、これ(=風)は、常住 (rtag pa) ・遍在 (thams cad la khyab pa) ・唯一 (gcoig pu nyid) なりといふアートルン (bdag) の譬喩として説かれたもの(=虚空) と同属性なる<sup>(58)</sup> こと (sādharma, chos mthun pa nyid) は無いのであるから、かくの<sup>(59)</sup> ことと<sup>(60)</sup> こと(汝の提出した立論の理由)は、随一不成 (anyatarāśiddha, gzhan la ma grub pa nyid) なのである。

右引用中の「随一不成」に対しては、中村博士御自身が、「仏教側では虚空が実体であるといふことを認めないから、この立論の理由は随一不成の誤謬に陥るのである」と註しておられるが、このように立場によつてはちとちと取れるやうな一面的な理由は不成立であるという「随一不成」について、パーヴィウエーカ自

身は、次の第六六頌に対する註釈中で次のように述べている。参照すべきと思うので、再び、同じやり方で、全面的に中村元博士の訳文に従って引用を試みたい。<sup>(5)</sup>

またもしも(反対者が)

「虚空は存在する(nam mkha' ni yod de, 'asty ākāśam)。  
無障礙の特性あるものなるが故に(sgrib pa med pa'i mtshan nyid yin pa'i phyir, 'anāvaraṇa-lakṣanatvā)。  
或ひは余地を与へることなきを所有してゐるものであるが  
はたらき(kārya, 'bras bu)を所有してゐるものであるが  
故に。存在せざる「兎の角」等には、無障礙といふ特性と、  
余地を与へることとは存在しない。(しかるに)虚空には、  
(障礙を)与へないといふ特性と、余地を与へるはたらきと  
が存在するが故に。(虚空は)存在するのである。」

と主張するならば、「このやうに説かれたところのこれらの因(理由)は、随一不成(anyatārāsiddha)である。何となれば虚空は、専ら物体の本性を欠如せるのみもの(rdzas kyid dangos po dang bral ba tsam nyid)であるといふことをわれわれは承認してゐるのであるから。

これによれば、「無障礙の特性あるものなるが故に」という同じ理由が、「虚空は存在する」とする反対者の主張にも、「虚空は(無実体で実体としては)存在しない」とする(経量部的)仏教者の主張にも、適用されることになるから、理由としては不適切で、「随一不成」であると指摘されてゐることになる。一方、前の記述から判断すれば、その理由に關与する「虚空」に対する考えが、両者の主張に応じて全く異つてゐることも分かる。アール

マンの實在を主張するヴェーダーンタ学派にとつて、「虚空」はアールマンのよつに「常住・遍在・唯一」であるが、アールマンの存在を否定する仏教徒にとつて、「虚空」とは「施設のみ」の「世俗諦」にしかすぎず、「拠りどころ無きもの(rten med pa)」と言わねるをえないものである。しかし、仏教自体の主張に対しても批判的であらうとすれば、「こ」に挙げた「拠りどころ無きもの(rten med pa)」とは、後に取り上げる『維摩經』の「無住(apraṣiṣṭā, rten med pa)」と酷似した用語法と思想を示しているので、「これが果して「虚空」の存在を否定しえてゐるかどうかは極めて疑わしいのであるが、この問題は後で考察することにした。

従つて、思想論争は仏教内部であつても難しいことが予想されるが、異思想間ではなおさらのことである。これに關連して、近頃あつた私自身の経験を想起するのであるが、最近出版になつた拙書『仏教入門』を、西洋哲学を専攻する方に差し上げたところ、その感想として、次のようなことを受け賜つた。つまり、その方によれば、私の扱つた「無我説」と「非我説」とに關して、西洋哲学だけをやってゐる者からすれば、私が支持してゐるかに見える「無我説」よりは「非我説」の方が正しいように思われるが、なぜかといへば、「無我説」では論争自体が成り立たなくなるであらうから、とおっしゃるのである。確かに御指摘のとおりと言わなければならぬ。「無我説」によつて「アールマン(我)」が存在しない(ātma nāsti, nātmānāsti, nāsty ātmā)」と一旦は主張しておきながら、その返す力でその否定されたアールマンを主語に立てて述語を様々に規定することは論理的に許されないが

もしないからである。しかも、私はかかる主張命題成立の可否の問題がインド論理学史において厳密にクリアされているのかどうかも正確に押えてはいないが、しかし、私個人としては「アトマンが存在しない」という主張が正しいと信じつつ、通念として流布している「アトマン」およびそれに類する観念を主題に取り上げて、それを厳密に規定することによって通念を否定していくことは成り立ちうると考えて言動しているにすぎない。そのような私が、インドの論理字書を引き合いに出すのも奇妙な話だが、対立する立場のものの主張命題の提示の仕方の規定を含む、インドのその種の古い文献の二つであるチャラカ・サンヒター (Caraka-saṃhitā)』の一段を左に示しておくことにしたい。それは、仏教が世界宗教として展開していく基をなした北西インドのクシャーナ王朝のカニシカ王の侍医であったチャラカ (Caraka) に帰せられる医書の第三篇第八章中の一段であるが、以下の引用は、サンスクリット語を挿入した以外は、全く、その我が国最初の研究者、宇井伯寿博士の和訳によるものである。<sup>(2)</sup>漢数字による番号は、全四四項目における項目順を示している。

(一) 其中論議 (vada)。論議とは甲が乙と共に論典に基づいて相争ひ談ずるものをいふ。而して此は大別すれば二種にして、論争 (japa) と論詰 (vitanda) となり。其中論争は両主張 (pakṣa) を表はす言辞にして論詰は論争に反するものなり。例へば甲の主張は再生あり (punar-bhavo 'sti) といひ乙はなご (nāsti) といひ、両者互に自己の主張に對する因によつて各の主張を立置し相互に提示するが如し。之を論争といふ。論詰は之に反す。論詰とは単に他の主張に於ける過誤

仏教思想論争考 (袴谷)

(dosa) を指摘する言辞たるのみのものなり。(中略)

(八) 次に宗 (pratiñā)。宗とは所立 (sādhyā) を言表はす言辞なり。例へば神我 (puruṣa) は常住なり (nitya) といふが如し。

(九) 次に立量 (sthāpanā)。立量とは其同じ宗を因 (hetu) 喻 (dṛṣṭānta) 命 (upanaya) 結 (niḡamaṇa) によりて証明することなり。蓋し宗は先にして立量は後なればなり。何となれば宗として立てざるものを立量することあり得べからざるが故に。例へば神我は常住なり (nityaḥ puruṣaḥ) は宗にして、因は非所作性なるが故に (akṛitakatvāt) 喻は例へば虚空の如し (yathā akāśam) 命は非所作なる虚空の如く神我も亦然り、結は故に常住なり (tasmān nityaḥ) といふが如し。

(一〇) 次に反立量 (pratiśhāpanā)。反立量とは其同じ宗と全く矛盾する義 (viparītartha) を論証するをいふ。例えは神我は無常なり (anityaḥ puruṣaḥ) は宗にして、因は所感覺性なるが故に (aindriyakatvāt) 喻は例へば瓶の如く (yathā ghaṭaḥ) 命は瓶は所感覺にして無常なるが如く此 (神我) も亦然り、結は故に無常なり (tasmād anityaḥ) といふが如し。

(一一) 次に因。因とは感覺知 (upalabdhi) を得る原因 (kāraṇa) なり。その現量 (pratyakṣa) 比量 (anumāna) 伝承量 (aitihya) 譬喻量 (aupamya) 二つ、此等の因によつて感知せざる真相 (tattva) なり。

(一二) 次に喻。喻とは愚者と賢者とが(原文は「か」なるも誤植とみて「が」に改む)或事に於て等しき知を有し、それ

によつて凡て所証たるものを証するものをいふ。例へば熱き火、流るゝ水、堅き地、輝く太陽、或は輝く太陽の如くしかく輝く数論の如く、の如し。

以上の規定中に示される、プルシヤ (puruṣa、神我) やアートマン (ātman、我) は無常だとする否定立 (pratiśāpanā、反立量) の主張 (pratijñā、宗) をなす代表が仏教だとすれば、同じ主題が常住だとする否定立 (śāpanā、立量) の主張をなす代表はウエーダーンタ学派であるが、その立場を、先に見たパーヴィウエーカの『思折炎』の同章の「前主張 (pūrva-pakṣa)」中の本領第九「一二頌について見てみれば、次のとおりである。引用に當つては、各頌のチベット訳を示したそれぞれの後に、先と同じく中村元博士訳を示す。

der ni 'byung ba thams cad kyang // bdag nyid du ni 'dus  
par mthong //  
byis dang mkhas dang gdol pa dang // bram ze sogs rnam  
snyam pa nyid //

(第九頌)そこにおいては、一切の生類がすべてアートマンのうちに撰せられたるを見る。愚人 (bāla) と賢者と賤民 (candāla 旃陀羅) とバラモン等は (すべて) 等し。

bum pa 'byung zhing jig pa lta' // nam mkha' de yi bdag  
nyid min //  
lus can 'byung zhing jig pa lta' // de bdag yin pas bdag  
mi 'dod //

(第一〇頌)あたかも瓶が生じて滅するも、虚空がそれ (= 瓶) の本体 (自性) あるに非ざるごとく、有身者 (dehin) は

生じて滅する性質あるも、それ (= プルシヤ) はアートマンなるによつて、(有身者の) アートマンなりとは認められず。

bum pa'i nam mkha' 'bzhin du geig // du ma'o zhe na bum  
pa dag //

chag na dbyer med geig nyid du // thams cad snyam par  
'gyur bar 'dod //

(第一一頌)「アートマンはもともと唯一なれども、あたかも瓶のなかの虚空のごとく、多数となれるなり。」といはば、(その議論は正しからず。) もろゝの瓶が壊れたるとき、(もろもろの瓶のなかの虚空は) 不分離、唯一なるものとして、すべて平等となると認めらる。

ji lta' bum sogs tha dad kyang // sa la tha dad 'ga' yang  
med //  
de 'bzhin lus ni tha dad kyang // bdag la tha dad 'ga' yang  
med //

(第一二頌)あたかも瓶等は異なれども、(その質料たる) 地に関するは、いかなる別異性も存在せざるが如く、そのごとく身体は (互ひに) 異れども、アートマンに関しては、いかなる別異性も存在せず。

以上の第九「一二頌」には、差別がそのつま平等として容認されてつゞ、ある意味で極めて危険な思想が表明されている。ことに注意しておかなければならない。しかも、その思想の原理とは、唯一で常住な「虚空」に喩えられるアートマンやプルシヤ(第一〇頌)といふ最終的に同一な「場所」の中に一切の生類が撰せられている(第九頌)という表明によつて、「瓶のなかの虚空」の

ように(第一一頌)、一見、様々な生まれとして現われている多数の差別(第九頌)が一挙に解消されて平等となつてしまふ(第一二頌)という点にある。この原理は、我が国の「本覚思想」にも全く同様に働いており、それゆえ、本覚思想は仏教ではないといふのが私の主張でもあるのだが、この点にはまた後で触れた<sup>56)</sup>。

セウ、ユウでは「アートマンが「虚空」のようく、円のイメージ」をもった「場所」であることが確認できればよいと思つが、「瓶のなかの虚空」は確かに「円のイメージ」であるには違いないものの、「一見、場所」は瓶であるかのように思われると思つので、多少複雑な様相を呈するが、「これ」についても後で触れたい。しかし、「ユウ」では、やはり複雑で私にはよく理解できない点もある事柄ではあるものの、「極少の「虚空(ākāśa)」として「極適色(ābhavakāśika)」と云われるものがある」と言及しておきた。

これは、Abhidharmasamuccaya-bhāṣya (『阿毘達磨雜集論』)におけるその所釈のAbhidharmasamuccayaで説かれる五種の「法処所攝色」のうち最初の二つ即ち「極略色(ābhisaṅkṣepika)」と「極適色」に関する、前者が「極微色(paramānu-rūpa、元素なる物体)」であるのに対して、後者が前者に関連づけられて、次のように説明されているものである。<sup>56)</sup>

ābhavakāśikam tad eva yathoktam tad-anya-  
prativāra-ka-spraśṭavya-rahitam /  
mngon par skabs yod pa ni de nyid de/de las gzhan pa  
thogs par byed pai reg bya dang bral ba'o //

仏教思想論争考(袴谷)

極適色者、謂、即此離余礙觸色。

極適色とは、「直前に」説かれたことこそ(「極微色」と同じ)もので、その「極微」以外のもの(tad-anya)を寄せ付けない(prativāra-ka)所触(spraśṭavya)を離れた「物的空間」である。

これは私にとって非常に難解な説明であるが、敢えて解釈しようとするは、セウについても「自然は真空をきかす」という事態を想定しなければならぬのではないかと思ふ。つまり、「の「虚空」には「極微」が隙間なく詰まっている」といふことが自明の前提となつた上で、沢山の「極微」とそれら以外の二つの「極微」が想定され、今問題となつているその二つの「極微」は「所触」として他を寄せ付けないが、それが除去された場合の物的空間が「極適色」として思い描かれているのではないかと考えられるのである。

そうだとすると、ユウは、一つの「極微」とそれを取り巻く「極微」との、いわばアリストテレスのいう「包むもの(periechon)」と「包まれるもの(periechomenon)」との「限界(限界面、peras)」のようなきが意図されているのではないだろうか。勿論、この「限界」は、前出の「包むもの第一の(すなわち包まれているものに最も近い)不動の限界(to ton periechontos peras akineton próton)」とは対極の極小の「限界」ではあるが、「円のイメージ」でなければならぬと思われのである。因みに、ābhavakāśikaと云ふ「極適色」の原語を「十二頭陀行」と二つの「露地住(ābhavakāśika)」と共に想起する人は、この語によつてやはり「円のイメージ」を懐く

のではないだろうか。

次に、この極小の「円のイメージ」と対極にあるものを仏教文獻中に求めてみれば、『ヴァスバンドゥの『俱舍論 (Abhidharma kośa bhāṣya)』の中に、以下のような記述が認められる。<sup>(53)</sup>

ākāśa-pratīghāṃ adhasṭād vāyu-maṇḍalam abhinivṛttam sarva-sattvānāṃ karmādhīpatyena

有情たちの業の力によって下方において虚空を場所とする

(pratiśṭha) 風輪 (vāyu-maṇḍala) が生成される。

これは、アリストテレスの言葉を借りれば、「もはや他のもの」のうちには存在していない「場所」である。「虚空」において「風輪」が生成される様子を叙述したものであるが、「風輪 (vāyu-maṇḍala)」の「輪 (maṇḍala)」は「文字通り「円いもの (anything round, a circle)」を意味する以上、「包まれていゝるもの」である。「風輪」と「包むもの」である「虚空」との「限界 (画) (peras)」は、「円のイメージ」でなければならぬであろう。しかるに、「アトム」がかかる「虚空」に喻えられて、その常住なる「アトム」に一切の生類が撰せられている (‘dus pa’ 包まれている) とされるならば、その「虚空」の「ときアトム」は仏教によって否定されているところとは、先のパーヴァーエーカの『思摂炎』第八章第九一二頌によって見たとおりである。しかし、一方で、その「能喻」の「虚空」の方は、仏教思想の展開の中で次第に「無為法」として容認されていったことは否めない。とはいえ、「無常」「苦」「無我」の思想に仏教の根本的立場を認めるとすれば、その論理的帰結としては、仏教は元々「虚空」を含む「無為法」を説いていなかっただとする次のような

水野弘元博士の御見解を私は全く正しいと思わざるをえないのである。<sup>(54)</sup>

原始仏教では、無為を有為としての現象に反するもの、すなわち永遠の存在としての本体というようなものとしては、絶対に説いていない。本体的存在は釈尊によって、我 (ātman, ātman) として拒否されているからである。

しかし、釈尊の「無常」「苦」「無我」の教えが「虚空」のとき唯一にして常住なるアトム (‘āman, ‘我) に批判的であればあるほど、アトム肯定説が圧倒的に滲透してしまっていたインドにあっては、その釈尊の教えは常に「虚空」のときアトムによって包括されることによって骨抜きにされる危険に晒されていたことになるのである。それゆえに、その危険を乗り越えるためには、「無常」「苦」「無我」の教えは、釈尊によってのみ初めて説示されたという、痛切な釈尊に対する「信仰 (śraddhā)」が求められよう。かかる「信仰」とは、ドストエーフスキイの言葉を抜いて言わせてもらえば、「わたしはむしろ虚空のとき真如や法界や実際よりも仏陀 (釈尊) とともにあることを望む」というようなものでなければならぬ。<sup>(55)</sup> また、キルケゴールが「絶望 (Verzweiflung)」に対比させて明かかにしようとした「信仰 (Glaube)」とも同質のものでなければならぬと私には思われるのである。キルケゴールがこの問題について論じたものが『死に至る病 (Sygdommen til Døden, Die Krankheit zum Tode)』であるが、<sup>(56)</sup> 以下に示しておきたい。

その有名な冒頭を以下に示しておきたい。<sup>(57)</sup>

人間は精神 (Geist) である。しかし、精神とは何であるか？

精神とは自己 (das Selbst) である。しかし、自己とは何であるか。自己とは、ひとりの関係 (ein Verhältnis) ʼその関係それ自身に關係する關係である。あるいは、その關係において、その關係がそれ自身に關係するところと、そのところである。自己とは關係そのものではなくして、關係がそれ自身に關係するところとなるのである。人間は無限性 (Unendlichkeit) と有限性 (Endlichkeit) との、時間的なもの (das Zeitliche) と永遠なもの (das Ewige) との、自由 (Freiheit) と必然 (Notwendigkeit) との綜合 (eine Synthese) ʼ要するに、ひとりの綜合である。綜合とこのものは、二つのものあいだの關係である。このように考えたのは、人間はまだ自己ではない。

二つのものあいだの關係にあっては、その關係自身は消極的統一としての第三者である。そしてそれら二つのものは、その關係に關係するのであり、その關係においてその關係に關係するのである。このようにして、精神活動という規定のもとでは、心 (Seele) と肉体 (Körper) とのあいだの關係は、ひとつの単なる關係ではない。これに反して、その關係がそれ自身に關係する場合には、この關係は積極的な第三者であって、これが自己なのである。

それ自身に關係するそのような關係、すなわち自己は、自分で自己自身を措定したものである (selbst gesetzt haben) か、それとも或る他者 (ein Anderes) によって措定されてあるものである (gesetzt sein) か、そのいずれかでないならばならぬ。それ自身に關係する關係が他者によって措定されたのである。

場合には、その關係はむしろ第三者ではあるが、しかしこの關係、すなわち第三者は、やはりまたひとつの關係であって、その關係全体を措定したものに關係しているのである。

このような派生的な、措定された關係が人間の自己なのであって、それはそれ自身に關係する關係であるとともに、それ自身に關係することにおいて他者に關係するような關係なのである。このことから、本来的な絶望 (eigentlicher Verzweiflung) という形式がありうるようになる。もし人間の自己が自分で自己自身を措定したのであれば、その場合には、自己自身であることと欲しない、自己自身から脱れ出ようと欲するところと、ただ一つの絶対の形式しか問題とはならないで、絶望として自己自身であることと欲する (man verzweifelt man selbst sein will) という形式のものは、問題とはなりえないのである。すなわち、この公式こそ、全關係 (自己) が他者に依存していることの表現であり、自己は自己自身によって均衡と平安に達しうるものでもなければ、またそのような状態にありうるものでもなく、自己自身と關係すると同時に、全關係を措定したものに關係することによってのみそれが可能であることを表現するものである。

四十年ほど昔に、このキルケゴールの『死に至る病』から大きな影響を受けた私は、「信仰」という問題に随分と心を引かれながら、従って「他者」のことを気に掛けつつも、しかし、右引用中の最後に触れられている「絶望」の第二の形式において、「絶望して自己自身であることと欲する」道を「他者」に背を向けながら選ぶとしていった。批判的であることしながらも、「寺に生

れただけで僧である」という事態を容認しようとする気持の方が強く、だれが見ても明白な「神」である「他者」を敢えて遠ざけようとしたからにほかならない。因みに、右引用中の第三パラグラフの「他者」について、訳者である榊田啓三郎氏は、次のように註記しておられたのである。<sup>36)</sup>

「或る他者」というのは、もちろん「神」のことである。人間は神によって指定されたもの、神が人間の指定者であるという考えはキルケゴールの人間観の中心をなすものであって、彼のおこなう人間のあらゆる規定はそこから出ていることを忘れてはならない。神が現にいましめ、人間は、自己はつねに神の前にあり、また、神の前に立っているべきであるというのが、キルケゴールの根本思想なのである。

私がキルケゴールの影響下にありながらも、以来、このような「神」である「他者」を避けようとしてきたことは明らかである。しかし、他方では、「法前仏後」とか、「仏前法後」とかの議論の中で、「如来が出現しようがしまいが（*utpādā va* 『*Ta-thāgatānam anutpādā va*』）それとは無関係に「真如（*ta-tharā*）」や「法界（*dharmā-dhātū*）」や「實際（*bhūta-koti*）」が確定したものとして実在することになされ、それが如来や仏を包み込んでしまうことになったのでは、仏陀（釈尊）に対する「信仰」は骨抜きにされざるをえないとの感触だけは持ち続けたのであった。

しかるに、曹洞宗は、一九七九年の当時の宗務総長であった町田宗夫発言以来、差別問題と深刻に関わらざるをえなくなっていたが、一九八四年の暮れに召集され、翌年より活動することに

なった曹洞宗教学審議会専門部会の「委員となった私にもまたこの問題は避けて通れないものとなった。その時、私は、この問題を、参加した委員諸氏の影響も受けながら、自分の「信仰」の問題として取り組むことに決意したのである。そして、私に発言の機会が与えられた時に、私は、仏教の開祖を無みするのみならず、問題の「差別」すらをも「平等」として温存してしまう、「虚空」のごとき「真如（一如）」や「本覚」を「差別」の元凶として問題とし、それを所謂「本覚思想批判」として提示することになったのであった。<sup>37)</sup>その後、一九八九年には、その稿とその前後にものされた関連諸稿をまとめ、「本覚思想批判の意義」を新たに「序論」として加えた一書『本覚思想批判』を上梓することができ、その翌年には、より一般的な諸稿を集め、それに、西欧における「批判の哲学」対「場所の哲学」との対峙に見做つて私が命名した「批判仏教」対「場所仏教」という対峙のもとに前者から後者を批判するという意図を述べた「批判仏教序説」を付して、拙書『批判仏教』を世に問うことができたのである。以来、それらには、若干の修正を試みたことはあるが私の「本覚思想」や「場所仏教」に対する批判の姿勢は基本的に変わることはなかったと思う。ただ、私の純然たる個人的「信仰」の問題からすれば、「批判」が先行してしまった分、勿論「他者」から学ぶことを非とするわけでは全くないにせよ、仏教そのものから「信仰」に基づいて「批判」を確実なものとしていくことにはなかなか難儀してしまうという結果になり、近時になってようやく元が固まってきたかと思えないくらいに心許無いのが実状である。しかし、ようやく、今頃になってやっと、仏教とは、仏に成るための教え



ではなく、仏の説いた教えであり、その教えを釈尊に対する「信仰」と共に *saddharma* (正法) として示した典型的な經典が『法華經』、『方便品』であると思えるようになってきた。とはいえず、それは結論ではなく、私にとってはむしろ出発点であり、問題は却ってここから後退することなく進められていかなければならぬといとさえ感じられる。というのも、実際の仏教史にはその意味での後退があったのであり、そこでは、『法華經』(*Saddharma-piṇḍarīka*) の釈尊が虚言なき真実の教えとして示したような *saddharma* を「田のイメージ」に「包括すること」(*parigraha*) によって無みしようとする動きがあったと考えられるからである。その動向の一つが『勝鬘經』に集約される *saddharma-parigraha* (攝受正法) という用語であるが、それは私には全く「田のイメージ」を伴った「場所」を指しているように思われる。しかるに、私見によれば、『維摩經』は、後でもみるように「明らかに『法華經』に對立する立場を探らうと意識した經典であるように思われるが、*saddharma-parigraha* の用語についても、『法華經』と『勝鬘經』との間の過渡的用例を示しているのである。また、「場所」についての「田のイメージ」といえば、まるで「真如」や「法界」と一緒のように扱われたりすることも多い。『實際』(*bhūta-koti*) の *koti* も実質的には「もはや他のものの中には存在していない」宇宙の「極限」を意味しているのであるが、その辞書的意味は「the curved end of a bow or of claws」(「もこくは鷹の爪の湾曲した先端」) という「田のイメージ」であることも「こ」で想起しておきたい。

### 三

さて、前節末尾で触れたような経緯の中で誕生することになった拙書『本覚思想批判』と『批判仏教』とは、必ずしも好意的とはいえないにせよ、一応は評判となり、ある程度、その問題提起も賛否両論のうちで採り上げられるようになったと思う。特に、両書中の後者は、その命名の単刀直入さもあって話題になりやすかったせいか、それを中心とする諸課題が一九九三年十一月にワシントンで開催された北米宗教学会のパネルディスカッションでも議論され、その成果が三年余りを経た一九九七年になって『菩提樹を刈り込む 批判仏教の風』<sup>(註4)</sup>として刊行された。本書については、その翌年に、ジョアキン・モンテイロ博士によって非常に確かな書評がもされたが、上掲書中で若干問題にもされている私自身は、その後、それらの問題に関して散在的に言及することがあっても、また正面から応答したことがないことに、批判や論争を重視するものとしては、いささか恥しい思いが残っている。しかし、P・グリフィス教授やJ・ハバード教授が私について問題にした点、また、松本史朗博士が山部能宜博士について問題にした点の一部などは、今でも私が答えるべき問題として残っていると思うので、いずれそのような機会もちたいたいと考えている。とりわけ、グリフィス教授の「批判主義の限界」(*The Limits of Criticism*) は単に私の「批判仏教」に対する批判のみではなく、私がウイニコに対比させて重視しているテカルトを、認識の根拠を主観内に置く「内在主義」(*internalism*) の立場を探るものとして、それを「外在主義」(*externalism*) の

立場から批判したものであり、私にとっては極めて重い意味をもつものである。しかし、私は、私の「批判仏教」におけるデカルト下の位置について明確な批判的吟味を試みず、グリフィス教授の主張する「外在主義」をむしろ積極的に取り込もうとさえした。いずれの日にかと考えている機会には、このような経緯を含めて、重要な批判点には必ず触れてみたいと思っているのであるが、そう思えば思うほど西洋哲学史的学識が私には欠如していることを痛切に感じざるをえないのである。もっとも、そう感じていたがゆえに、私がその欠如を補おうと当時努めた痕跡はある。正確には覚えておらず恥しいのであるが、その頃に、B・ラッセルの『西洋哲学史』の原書を購入したのは、時代的に「外在主義」と「内在主義」との対比は扱われているはずもないが、グリフィス教授のいうところの「イギリス哲学（Anglophone philosophy）」の伝統へラッセルを介して接近してみようとの願いが強かったせいかと思われる。しかし、我れながら惨めだと感じさせられたのは、この購入の事実もいつしか忘却の彼方に沈んでしまっていて、山口瑞鳳博士の最近の御論文を読むまではそれを想起することさえなかったということなのである。しかも、山口博士の『西洋哲学史』への言及<sup>45</sup>によって購入の事実は想起できたものの、すぐには見つけ出すことができなかった。だが、重複しても意味のある本と考えて再注文し、同時に、市井三郎訳も注文して、一応必要なものは手元に買い揃えることはできた。しかるに、こんな一見無意味な私事に敢えて触れるのも、時間とは記憶であるということこそを卑近な例から歳と共にますます痛切に感じるようになっていくからであり、また、ヘルグソンについて語る

ラッセルを初めて直接読んでみて、ここには記さないが、いろいろと考えることがあったからである。それにしても、山口博士の御指摘によって、ラッセルの『西洋哲学史』の第二版には、ヘルグソンの記述に關し、初版からの削除がかなりあることを知ったのは驚きであったが、本書のような名著といわれているものは素直にその名声に従って若い時に読んでおくべきものであるとは、今回、つくづくと思ひ知らされた。四十年ほど昔、ラッセルがアインシュタインと共に原子爆弾の開発に反対する平和運動を展開していた頃、そのゆえもあつてか、後に文化人類学者として有名になられた佐々木宏幹博士がまだ英語の先生をしておられた時代に、私の記憶に誤りなければであるが、学部での授業でラッセルの *Atomic Age* という薄い赤い本を読んで下されたことがある。探してはみたが、案の定紛失してしまつたらしいし、今はそれがそのタイトルどおりの論文だつたのか講演だつたのかあるいは教科書用に編集されたものだつたのかも確認していないが、とにかくそれが懐かしく思ひ出された。勿論、そのラッセルに『西洋哲学史』という名著もあることは当時知っていたが、「通史なんてなどという勝手な理由の下に食わず嫌いを決め込んでいたことは歴然としてゐる。その結果、その後、数多の「通史」は手にしただろうに、却つて、本物の「通史」には出合いそびれたという後悔の念が、今回本書を手にした私を襲つたのである。しかし、いずれ本書によって、『西洋哲学史』に対する知識を少しでも確實なものしながら、グリフィス教授の批判にも応えていきたいと願っているが、ここでは、思想に關する論争においても有益と思われるラッセルの銘記しておくべき一節を示しておくだけに

したい。もちろん、それを銘記すべき最初のものはだれあらん、私自身といふべきなのであるが、この一節は、ラッセルがヘラクレイトスについて語る箇所です述べられているものである。<sup>(2)</sup>

哲学者を研究する場合の正しい態度とは尊敬 (reverence) でもなければ軽べつ (contempt) でもなく、まずそのひとの教説を信じればどうなるか、というところを知り得るまでは一種の仮定的同情 (a kind of hypothetical sympathy) をもって臨み、それができた時には、これまでいたっていた意見を放棄するひとの心情にできるだけ類似する批判的態度 (the critical attitude) というものを復活させることである。軽べつしていれば、この過程の前半に支障をきたすし、尊敬していれば後半がうまくゆかなくなる。とにかく次の二つのことを銘記しておかねばならない。すなわち、その意見や理論が研究に値するよなひととは、なんらかの優れた知性をもっていたと仮定していること、またいかなるひととも、いかなる主題に關しても完全に最後の真理に到達したはずがない、ということである。知力のあるひとが、われわれには明らかにバカけていると思える見解を表明する場合には、われわれはその見解がそれでも真なのだと、いうことを証明しようとするべきではなく、どのようにしてその見解が真だと考えられるにいたったか、ということを理解しようとするべきである。このように歴史的にまた同時に心理的に想像力を働かせてみると、われわれの思考の範囲が拡大されて、われわれ自身のいだく偏見の多くが、異なつた知的気分をもつ時代がくれはどれほどバカけて見えることだるう、という点の理解が助けられるのである。

以上、両拙書中の、後者に対する批判を中心に述べてきたが、しかし、いずれの批判も私の見解だけを中心に批判を展開したものではないので、それらに対してはまだ明確に回答していないことが多く残つてはいるもの、ある程度、遲滞は大目に見てもらえることと思う。しかるに、最近、花野充道氏によつてなされた以下の批判は、私の両拙書中の特に前者を中心に私の「本覚思想」や「本迹思想」の定義に対する批判を主としたもので、できるだけ早く、しかも正面からお応えしなければならぬ性質のものである。その批判の御論稿は二篇よりなるが、第一は本文と註記とよりなり、その詳細な註記は、本文とは別途に一番最後に執筆されたものと考えられるので、ここでは便宜的に二つに分つて、計三篇として掲げさせて頂きたい。

A 稿 「本覚思想と本迹思想 本覚思想批判に就いて」

『駒澤短期大学仏教論集』第九号(二〇〇三年十月)、一

五五頁

B 稿 同右に対する註記で同右誌、五五 八六頁(二〇〇三年

八月頃の執筆と推測される)

C 稿 「本覚思想の定義をめぐって」『印仏研』五二二(二〇〇

〇四年三月)、五八八 五九二頁

刊行は、花野C稿(以下、略号として、「花野」の下にA、C稿のそれぞれを付したものをを用いる)が一番新しいが、実質は前年(二〇〇三年)の学会発表時にものされたものであるから執筆はA稿と同じ頃なのかもしれない。事実、花野C稿、五九二頁の最末尾では、詳細は、花野A稿に譲られている。そのA稿のもとには、二〇〇二年十一月六日(水)に開催された駒澤短期大学仏教

科の公開講演会のために準備されたものであるから、実質的にはこれが一番古いはずである。これからテープ起しされたものに翌年(二〇〇三年)加筆修正を施しつつ締め切りに合わせて草せられたものが花野A稿でその初校時(同年八月頃)に加えられたものが花野B稿であると聞く。なぜこのようなことをわざわざ記すかという点、花野氏の公開講演会とその実際の花野A C稿執筆の間に、拙稿「安然『真言宗教時義』の「本迹思想」が刊行となり、花野氏は、その拙稿での言及に、花野B稿で早くもお応え頂いているという関係になっているからである。<sup>(35)</sup>

こういふこともあって、私は、できるだけ早く、花野A B稿にはお応えしなければならぬと決めていたのであるが、そのことを、前節でも触れた「場所」(pratiṣṭhā)についての私見に対する花野氏の批判とも関連させて、別な拙稿において、「いずれ「仏教思想論」を用意して、今の問題も含めて論じお答えすることができればと願っている。」と記しておいたのであった。しかるに、全く思いもしなかったことに、その別稿所掲誌が刊行される直前になって、「仏教思想論」と同名の松本史朗博士の御著書が三月中旬に刊行になるとの版元よりの新刊案内状を私は本年二月二十七日に受け取ったのである。私は論争こそ「仏教思想」の中核をなすとの思いから、その論争を「天台」とか「法相」とかの狭い土俵で終わらせるようなことがあってはならないと考え、「仏教思想」というより大きな土俵を想定して論争すべしとの見通しでそのような論名を予定していたのであるが、余計な誤解を与えないようにその論名は変更することにした。その結果、本稿の冒頭に示したごとく「仏教思想論争」となったのであるが、

後になって、刊行された『仏教思想論』<sup>(35)</sup>上を實際手にしてみると、綿密に論証の積み重ねられた立派な御本であり、そこで批判されている私の見解も再吟味を要すると思われる場合も少なからずあり、本稿で問題とする「場所」に關しても本書に言及なしですませるわけにはいかないと感じられたのである。<sup>(36)</sup>しかし、本書の登場は、花野氏への返答を主として考えていた私には、急なことでもあり、個々の問題に關する本書への言及が先に延ばされることも許されるであろう。従って、本稿では、やはり花野氏への返答を主として、松本博士に答えるべき個々の問題については、今後、必要に応じて徐々に答えていきたいと考えている。ただ、本稿でも述べる私の「場所」についての考えにも関連する、松本博士の“chātu-vada”の仮説について、その「仮説」の意味を再確認された一文は重要と思われるので、左に引用しておきたい。<sup>(37)</sup>

ある 仮説 について言い得ることは、その 仮説 が 有効か否か であって、 真か偽か ということではない。つまり、ある 仮説 はその 対象 について、ある程度まで論理的に一貫しているように見える 解釈 を提示しうると考えられたとき、 有効 なものと見なされるのである。<sup>(38)</sup>

“chātu-vada”の仮説も、その例外ではない。私は、この仮説によって如来藏思想と唯識思想のすべての側面を説明し得ると考えているわけではなく、単に、この仮説によって両思想に共通する根本的な論理構造を明確に説明し得ると見なしているだけなのである。

「仮説」に対する全く妥当な見解と思われる。しかるに、その“chātu-vada”の仮説は六つの規定よりなるが、常にその六つの

規定に照して「有効か否か」が吟味されているかどうかが問題となる。恐らく、松本博士はそうされたのだらうと思われる。その結果、右引用末尾で「この仮説によって「如来蔵思想と唯識思想との両思想に共通する根本的な論理構造を明確に説明し得ると見なしているだけ」とおっしゃった、そのうちの唯識思想（瑜伽行派の学説）に対しては、その規定の一つを外すべく、次のように述べるに至っている<sup>(56)</sup>。

さて、瑜伽行派の学説が、AとBという二種の基体という理論を説くものであることが、すでに明らかになったと思われるが、その一であるとするれば、瑜伽行派の学説を“dhātu-vāda”と規定するためには、若干の限定・修正が必要であることが知られるであらう。即ち、瑜伽行派にとつて、基本的にはAではなく、Bが生じるもの、因(heṭu)と見なされているから、論述に示された dhātu-vāda の六つの規定のうち、「しはを生じる(原因である)」という規定は、少なくとも、瑜伽行派の正統説には適用できないことが、理解される。つまり、瑜伽行派の“dhātu-vāda”は、規定を欠いていると考えられる。

また、唯識思想がこの規定を欠いていることと“dhātu-vāda”の構造そのものとの関係についての松本博士の見解は次のとおりである<sup>(57)</sup>。

しかし、だからといって私は、“dhātu-vāda”の構造から規定を削除する必要はないと考えている。というのも、私は「如来蔵思想は仏教にあらず」なる論文において、“dhātu-vāda”を「如来蔵思想の本質的構造」を示すものとして、また、

仏教思想論争考(袴谷)

「ウパニシャッドのプラフマン・アートマン論」の構造を示すものとして提示したのであって、瑜伽行派の正統的学説の構造を示すために、これを提示したのではないからである。つまり、「アートマン論」と「如来蔵思想」と「瑜伽行派の正統的学説」という三者を比較した場合、「アートマン論」という単純な一元論こそ、インド思想における最も太い思想の流れであるが、この単純な一元論の構造を記述しようとしたものこそ“dhātu-vāda”なのである。

しかるに、私は、このような経緯とは全く関係なく、一九七六年に公けにされた拙稿「清浄法界考<sup>(58)</sup>」において、如来蔵思想と唯識思想との共通の基盤を「本性清浄(prakṛti-vyavahāna, prakṛti-viśuddhi、自性清浄)」である「深奥とした無機宇宙的宇宙にても成立しうる絶対的原理」としての「円のイメージ」に求めることによつて、両思想の思考形態が本質的に異なるものでないことを論証したのであるが、後になって、松本博士は、この私の見解には全く触れることなく、両思想の共通性を“dhātu-vāda”に求める「仮説」を提起し、更に「如来蔵思想は仏教にあらず」との説を展開したときには、その「仮説」を六つの規定で固め、その“dhātu-vāda”を「如来蔵思想の本質的構造」を示すものとして、また、「ウパニシャッドのプラフマン・アートマン論」の構造を示すものとして提示した、ということになるわけである。その後、“dhātu-vāda”はその訳語である「基体説」としても流布するようになったが、最近になり、花野充道氏は、花野 A C 稿において、この「基体説」を認めながらも、「天台本覚思想」と「基体説」である如来蔵思想としての「縁起論」とは全く異なるも

のであるとして、「天台本覚思想」が空思想に基づく「相即」の「実相論」であることを強調され、「縁起論」と「実相論」との混用の主な原因を、私の「本覚思想」もしくは「本迹思想」の定義の曖昧性に求められたのであった。

以上を図式化して言えば、次のように言えるかもしれない。仏教研究者甲が、従来ほとんど共通性が認められていなかった思想aと思想bとの間に共通性を認めようとの新たな見解を提示した。その後、仏教研究者乙は、甲の見解には全く触れることなく、思想aと思想bとの間に共通の論理構造を指摘すべく、仮説を提示し、更に後には、思想bの非仏教性を明確にすべく、思想cからより直截に得られる論理構造を加味して、仮説を非仏教的思想cを明らかにするものとして再提示した。その間に、甲は、自己の見解をより明確に主張しようとしてこの仮説を大いに歓迎したが、乙は、甲が自分の見解に固執して仮説を採用していることに不敵密さを感じ、それを甲の見解の定義の変更の問題と共に指摘したのである。しかるに、恐らくは、このこの指摘を知ってからであろうと思われるが、仏教研究者丙は、甲の定義の変更の問題を正面に取り上げて、その傍で、思想dに対する思想eの優位を主張する。甲に対する応答を試みるようになった。この図式において、甲は私、乙は松本史朗博士、丙は花野充道氏であるが、思想aは「唯識思想」、思想bは「如来蔵思想」、思想cは「アートマン論」、思想dは「縁起論」、思想eは「実相論」である。また、それら三者によって提示されたり主張されたことについていえば、見解は「本性清浄」の「絶対的原理」の指摘から「本覚思想」や「本迹思想」と「場所仏教」に

対する批判となり、仮説は六つの規定よりなる「基体説 (chhatu-vada)」<sup>(4)</sup>、応答は「本覚思想」や「本迹思想」をめぐる応答となるであろう。しかるに、「これらのうち、確かに変更の多い見解には問題も多いためであるが、それゆえ、これに対して、松本史朗博士は、結論的に、次のように指摘するに至っている。<sup>(5)</sup>

結論としていえば、〔袴谷〕氏が私〔= 批判者〕の「基体説」から全く離れて、氏自身の「本迹思想」の構造を語りたいと望まれるならば、私の「基体説」の諸規定を一切使用せずに、全く独自に構想された規定にもとづいて、「本迹思想」を語らなければならぬということである。

「円のイメージ」によって、いかにして「基体」という觀念を表現しようであるうか。しかも、「超基体」の下にあり、超基体の存在の根拠ともなるこの「基体」の觀念なしには、「基体説」全体が成立しない。私〔= 批判者〕の「基体説」の仮説に幾分の新しさがあるとすれば、それはインドの一元論の性格づけにおいて、その「一元」を万物の「基体」と見た点以外にはないであろう。

以上については、既に述べたつもりではあるが、ここで再確認しておけば、引用の件については、この忠告に従うことを明言した。ここに更に付言しておけば、それは、松本博士の「仮説」の「基体説」の諸規定は一切使用しないという意味であって、文献自体の示す諸規定には言及せざるをえないことは言うまでもないことである。一方、私と違って、松本博士の「基体説」を受け容れた人は、常にその「仮説」の有効性をそれら六つの規定全てについて確認した上で、「基体説」の用語を使用しているのだけ

ればならないであろう。また、次の引用の件についていえば、現在のところ、私の言う「場所仏教」の「場所」については、既に述べたことではあるが、それは、本稿の第一節と第二節を見て頂いただけでも分かってもらえると思う。

#### 四

これまでの記述を見れば、論争の準備の方に時間がかりすぎたように思われるかもしれないが、以下では、できるだけ、花野A・C稿を直接対象として、仏教思想に関する私の考えを明らかにしてみることにした。

仏教思想に対する学問のあり様に関して、花野A稿では、次のように述べられている。

学問は積み重ねが大事です。建物を建てる場合も、まず基礎工事をして、その上に建物を建て、さらにその内装にかかります。そのような作業工程（積み重ね）を無視して、建物はできません。同じようにわれわれの場合も、若い時の基礎学問の上に壮年の研究成果が実り、さらにその上に晩年の研究の体系化がなされるのです。歴史的に言えば、先学の学問の上に自分の学問が成り、自分の学問の上にさらに後学の学問が成って、学問は深化発展していくのです。学問が積み重ねである以上、先学が汗して開拓した学問の成果は、自分の思索の基盤として尊重しなければなりません。先学の研究成果を尊重し、その上に自分の見解を積み重ねていくこそ、議論は成り立ちます。研究者がそれぞれ先学の研究を無視して、自分勝手な定義で、独

善的なことを言っていたのでは議論は成り立ちません。「先学の説がどうであれ、自分の説はこうだ」と一方的に言い張るのは、自分の主観的な土俵で独り相撲をとっているようなものです。先学がすでに土俵を造って下さっているのですから、われわれはその土俵に登って相撲をとるべきです。客観的な資料や文献の裏づけもなく、先学の研究成果も無視して、独りよがりの主張をなすことは、良い意味での主観的ということではなく、悪い意味での主観的と言うべきものです。資料や文献を正確に理解し、先学の研究成果を謙虚に学んだ上で、主体的に思索することが大切であって、私は「思いて学ばざれば則ち殆つし」ということを、そのように理解しています。（A稿、四頁）

まず、学問上の個人的経歴に関して感想を言わせてもらえるとすれば、私は、若い時の基礎学問、壮年の研究成果、晩年の研究の体系化などという順調な積み重ねなどと思い描くこともできないが、右の花野氏の学問観が、主として、学問の成果の歴史的側面について述べられている以上、その大枠に根本的異議があるわけではない。ただ、花野A・C稿全体の論調から判断して憂慮されるのは、先学の研究成果を尊重し、既に先学によって造られた「土俵に登って相撲をとる」ということが結果的に先学に対する尊重のみで批判を許さないことにはならないかということなのである。ここで、前節で触れた、私が学んだばかりのラッセルの言葉を引き合いに出すのは軽薄すぎるかもしれないが、先学の研究成果に対する正しい態度とは、過去の哲学者に対すると同様に、「尊敬でもなければ軽べつでもなく」「批判的態度（the critical attitude）」をしつかりと維持しつづける一種の仮定的同

情 (a kind of hypothetical sympathy)」をもって臨むことではないだろうか。勿論「これは、前言のごとく、最近学んだばかりのことではあるが、私自身は、極めて困難であるとは知りつつも「批判仏教」によってツッセルが言わんとしたことを少しでも実行しようと願ってきたようにも思われる。それにもかかわらず、花野氏は、私を既にある「土儀」に登ろうともせず、独りよがりの主張をなす、ものと断を下すべく論を進める。しかも、その論断に至る重要な論証が、私の「問題提起」によって、本覚思想の議論に混乱が起った（A稿、五頁）ということの指摘であり、そのために私の「本覚思想」や「本迹思想」の定義の不備が指摘されるといふ論法なのである。しかし、私から見れば、花野氏の言う「土儀」とは「天台本覚法門」あるいは「天台本覚思想」ではなく、学問の「積み重ね」とは、その「土儀」に伝統的に積み上げられたものだけであり、それに対する「批判」を基本的に許そうとはしておられない。のみならず、その「土儀」以外の批判的な学問研究の成果に対してはほとんど無視といつてよい態度をとられているのである。それゆえ、花野氏の応答は、私には、御自身の「土儀」である「天台本覚法門」もしくは「天台本覚思想」あるいは場合によっては、「日蓮教学」の伝統を墨守するのみで、仏教思想全体の「土儀」における論争に批判的加わりつつしているように全く見えないのであるが、以下に、それを具体的に指摘していくことにしよう。

花野稿は、自ら応答の要旨をまとめたものと見做すことも可能であるから、ここでは、便宜的にこの稿によるとすれば、そのまとめられた御見解の五要点中の第一は次のとおりである。

『起信論』に説かれる「真如隨緣論」を「基体説」と言うのであれば、「基体」は「真如」もしくは「法身」であって「本覚」ではない。袴谷氏が、「本覚」を「真如」と同じように「基体」、あるいは「場所」と見なされていることは、明確な誤りである。（C稿、五九〇頁）

これに関しては、近時の大先学たる平川彰博士の『大乘起信論』に対する御成果によることにしたい。

(1) 所言法者、謂衆生心。是心則、撰一切世間出世間法。依於此心、顯示摩訶衍義。何以故、是心真如相、即示摩訶衍体故。  
 (2) 離念相者、等虛空界、無所不徧、法界一相、即是如來平等法身。依此法身、説名本覚。

平川博士は、論(1)によって、「このように衆生心は、世間と出世間、染と浄の依りどころである。すなわち無明・煩惱も衆生心を外にして存在し得るのではない。しかし衆生心の本性は清浄なる本覚であるから、これによって衆生心の大乘である義（理由）が示される。」と述べられ、論(2)によって、「法身とは本覚のことである。」と述べられているのである。私には、論(1)(2)そのものによつても、平川博士の解釈によつても、「一切世間出世間法」を「包括している（撰、parigraha）」「衆生心」が「場所」であるのと同様に、「真如」も「法身」も「本覚」も「場所」であることは明らかであると思われる。それなのに、「本覚」を「真如」や「法身」と同じと見做すことを「明確な誤り」と断じられる花野氏は、先学に学ぼうとはされないか、平川博士を先学とは考えられないか、のいずれなのかもしれない。

次に、花野稿五要点中の第四と第五とは以下のとおりである



が、両者の区切りを段落で指示するだけで、続けて引く。

袴谷氏は、『起信論』に説かれる「本覚思想」は、「本迹思想」とも言い換えうるものである、と述べられている。松本氏も、袴谷氏の「本覚思想」を評して、「(それは)「本覚思想」というよりむしろ「本迹思想」の説明になっている」(『書評・袴谷憲昭著『法然と明恵』駒澤大学仏教学部論集二九号四七〇頁・一九九八年<sup>①</sup>)と説かれている。しかし、袴谷氏の言われる「本覚思想」は、正確には「真如隨緣論」であり、真如を「本」、諸法を「迹」と見て、それを「本迹思想」と名づけたものにはほかならない。それは、今までの天台教学、日蓮教学の「本迹論」についての伝統的解釈を全く無視した、袴谷氏の一方的なネーミングであるから、学問的論議をこれ以上混乱させないために、松本氏には安易な同意を控えて頂きたいと思う。

袴谷氏は、『起信論』の「基体説」、すなわち「真如隨緣論」を「本覚思想」と称し、また然の「四一教判」を「本迹思想」と呼んで、「本覚思想」は「本迹思想」であり、それは「場所の思想」であり、「全一思想」である、と述べられている。しかし、そのような主観的で一方的な論述は、厳密な学問的論議に耐えられないと思う。学問を混乱させることが目的でない以上、袴谷氏には「本覚思想」や「本迹思想」の恣意的使い方をやめて頂きたいと強く申し入れておきたい。(『稿』五九一頁)これをそのまま承認すると、私の主張は、「伝統的解釈を全く無視した」「一方的なネーミング」に基づく、学問を混乱させる「恣意的」で「厳密な学問的論議に耐えられない」「主観的で一方的な論述」ということになってしまいが、本当にそつだらうか。

まず、私の用いる「本覚思想」とは、天台教学の大先学、島地大等師が「純粹日本思想史」に一貫して横溢している思想を「本覚思想」と呼んだものとそれほど径庭のあるものではない。次には、少し長くなるが、私もよっている有名な島地師の「日本古天台研究の必要を論ず」より、その呼称に関連する一節を引用しておくことにしたい<sup>②</sup>。

この本覚思想が、所謂古天台教学の中核となり、天台学それ自体に在りては、事本理末となり理即成仏となり還同有相となり本門至高の主張ともなりて、特に日本特有の天台教義を宣明し、仏教教学史に在りては、日本特有の本覚思想を開顯し、乃至宗教に道德に芸術に各方面に同工異曲の種々相を展開すべき根本思想であり、この根本の思想を究明することが、日本古天台を研討する所以の眼目であつて、将来純粹日本思想史の成立せる場合にはその中心問題となるべきものである。勿論この思想は、西洋にも類比を見出し得べく、東洋にも同様の素材が諸処に見出される。純粹印度哲学に在ては勿論、印度仏教思想の中にも幽微ながら存在する。支那思想史上に在ては相当顯著にこれを認めることが出来る。祖師禪のうち特に南禪の心印は的にこれと等しきものであり、その影響より啓発したものと想定し得べき後期華嚴学中に存する性起思想の如きも、確に同型に属するものである。更に吾日本の思想史上に來りては、この本覚思想が一個の思想として一定の論理的組織を具へ、更に體驗内容として一定の批判を伴ひ、この思想の内容と形式とに關し理論実践両面の研討を経たる報告は、予不肖にして未だ他の教学史思想史上に見ざるところであつて、独り吾日本古天台の教

学に於てこれを認むるものである。之に加ふるに、吾日本に在りてはこの本覚思想を中心として、平安朝の思想界を綜観し得るのであり、次で源平鎌倉の新旧思想系統も、亦この思想を中樞として統論し得るのであつて、此に始めて日本の思想史は本覚思想にその最高標目を見出し、これを爾前に承け、これを爾後に及ぼし、古今に亘りて一貫の体系を整へることが出来ることになる。

私が「本覚思想」と言うとき、最も意識しているのが、右の島地師のおっしゃるような「本覚思想」であつて、私自身は私のその呼称が「恣意的使い方」であるとは全く思つてみたこともない。ただし、私は、「日本の思想史は本覚思想にその最高標目を見出し」てきたかもしれないにせよ、その「本覚思想」は決して仏教ではありえないと主張しているが、そこに根本的な違いがあるにすぎないのである。この私の主張点を仮りに「本覚思想非仏教説」と呼びうるすれば、私は、それを論証するために、その「本覚思想」の淵源を、日本の思想史のみならず、中国やインドの思想史にも求め、前言の「とく」、「本覚思想」の「本覚」を『大乘起信論』に辿り、更に「如来藏思想」や「唯識思想」にまで遡つて、それらをやはり仏教ではないとの観点から論じてきたといえよう。この側面を、「本覚思想非仏教説」の呼称に倣つて「如来藏思想非仏教説」「唯識思想非仏教説」と呼ぶことにすれば、松本博士は嫌がるかもしれないが、この側面で私と松本博士が大きく異なることはないはずである。しかし、他人はともかく、少なくとも私は、この側面を批判的に主張することを、「場所仏教」に對峙させて「批判仏教」と称してきたのであるが、グリフィス教授

の「外在主義」による私に對する批判のあつた前後からは、自ら積極的に權威ある「仏語（*buddha-vacana*）」に基づいて仏教を再吟味するように努めてきたように思う。

また、私は、「本迹思想」についても、私の全く知らない日蓮教学の「本迹論」をひとまず除外させて頂けるものとすれば、本迹の伝統的解釈を全く無視してその呼称を用いるようなことはなかつたのではないかと信じる。確かに、その「本」と「迹」に、「仮説」としての松本博士の「具体説」の六つの規定を取り込んだことは誤りであつたが、それを撤回した今は、以前にも増して權威ある文献に基づく伝統的解釈に従いたいと思つているほどである。勿論、その意味での眞の權威は僧肇にあるであらうが、僧肇に基づいた智顛や吉藏の「本迹（跡）」の考え方を図示すれば左のようになる。もっとも、この図を明示したのは最近のことであるが、このような図式が私の頭に入っていたのは、私が「本迹思想」の呼称を用いる以前からであつたことは言うまでもない。

本〓所依〓理〓住処〓理本  
迹〓能依〓事〓行住〓事迹      ] 不思議

本〓所依〓理〓不思議本〓不二〓体理〓無言〓二諦〓於諦〓本迹〓能依〓教〓不思議迹〓応物〓説教〓有言〓説法〓教諦〓未至上主義の智顛が本気で自説の中枢に導入したのかどうかという点にあるのである。なぜなら、右示のような「本迹」思想は、『摩經』を代表とする大乘經典からは容易に導きうるものであるのに対して、『法華經』の根本的思想は、後にも本稿の紙数の許す

限りで触れたいと思うが、『維摩經』の「本迹」的思想とは明らかに対立していると思われるからにはかならない。その意味では、『法華經』至上主義であるべきはずの日蓮教学に、『維摩經』的「本迹論」が混入しているなら、その方が問題だと私には思われるが、私の知らない日蓮教学について本稿で触れる用意はない。しかし、花野氏の問題意識において、『法華經』と『維摩經』との思想的対立が全く歯牙にもかけられていないのは、その背景にある天台教学のゆえなのか日蓮教学のゆえなのか私には分からないが、この両經典の均等化は、花野氏が「真如隨緣論」のみをまるで悪玉のように突出させてこれを排除しようとする態度とは無関係ではないように思われる。花野氏が「大乘起信論」で説かれる「本覚思想」や「基体説」を「真如隨緣論」に特定したがっている様子は、花野『稿五要点中の前引の第四と第五にも窺い知ることができであるが、まだ触れていなかった残りの第二と第三とではその面が更に濃厚である。その第二では、松本博士が「如来蔵思想に基づいた日本の本覚思想」と述べているものを「真如隨緣論に基づいた日本の本覚思想」とした方が誤解が少なくと断つた上で、その「真如隨緣論」の「本覚思想」を更に「心性本覚思想」「還同本覚思想」「本覚真如思想」に峻別すべしとされ、第三では、松本博士の「基体説」に理解を示した上で、「真如(基体)の隨緣諸法的な思想構造」を示す図として、<sup>67)</sup>「基体説」の図の方がよいとされている(花野『稿、五九〇—五九一頁参照)。しかも、花野氏は、このようなお考えのもとに、『大乘起信論』の「真如緣起論」を「真如隨緣論」や「基体説」と押さえながら、それを、伝統的な用語で言つた「三の」縁起論」として、

智顛の「実相論」の立場から切つて捨てんとするのである。その面の考察は、花野A稿に詳しいので、左には、それより二箇所を引く。

「起信論」の本覚思想は真如緣起論に基づいています。従つて、松本先生の言葉を借りるならば基体説ということになります。対して天台教学の本覚思想は諸法即実相論に基づいています。智顛の諸法即実相論、すなわち当体即中道(当体即空即仮即中)の思想は、竜樹の当体即空の思想を継承発展させたものですから、思想構造としては基体説ではありません。(A稿、一九頁)

智顛の実相論においては、「理」や「本」という基体から諸法が生ずるのではなく、あらゆる存在は空というあり方において円融相即しており、従つて理事不二・本迹不二となります。維摩經の場合もそうですが、対概念を不二と言つのは、空なるあり方を、そのように言っているのです。『維摩經』は唯識經典でも、如来蔵經典でもありません。従つて、その文章表現がどうあれ、基体説ではなく、空の思想を説いている、と私は理解しています。(A稿、四三頁)

花野氏は、松本博士の「基体説」をよく理解されているつもりらしいが、しかし、「基体説」と「真如隨緣論」を全く等価のように見做すことは果たして正しいのだろうか。松本博士の「仮説」たる「基体説」の最初の二つの規定は、「 $S$ は $S$ の基体(Locus)である。故に、 $S$ は $S$ を生じる(原因である)。」<sup>68)</sup>といふものであるが、花野氏は、あまりにも「規定を突出させているように思われる。逆に、私は、当然のこととして第一の規定を

重視し、その「基体」を「円のイメージ」のアリストテレスもいふ「場所」(topos = locus)のようなものとして考え、とが「故に」で結合されることにも疑問があるゆえ、「仮説」としての「基体説」は採用しないことを近頃になって明言したわけであるが、基本的には、私が「基体説」を誤解していることはないと思う。その私から見れば、『維摩経』を「基体説」ではないという花野氏の見解こそ理解できない。それにしても、この件に関しては、花野氏は当然私の『維摩経』批判を見て、これをこそ批判できなければ自説は成り立たないと思うのだが、それは全くなされてない。ただ、驚くべきことに、なんの根本的コメントもないままに、松本博士の「田村博士は「不」を説く『維摩経』を空観に含めるが、この経がdhatu-vādaを説くことは、袴谷氏によつて論証されている。」という前後の文を、花野A稿(四八頁)において引くのみなのである。しかるに、皮肉なことだが、深い学識をお持ちの花野氏にして「基体説」に対する理解がこのような「真如随縁論」的なものであれば、その誤解の由縁は「基体説」の規定にあるにちがいないであろうから、私は今後もし「場所」(topos)と「円のイメージ」にこだわっていった方がよいとも考えていることをここに付記しておきたい。

なお、先に、花野C稿五要点中の第二に絡んで、花野氏が、「真如随縁論」に基づいた日本の本覚思想を更に「心性本覚思想」「還同本覚思想」「本覚真如思想」に峻別すべしとされていることに触れたが、花野A稿では、その三つを、如来蔵『起信論』の「縁起論」と空思想、天台教学の「実相論」との間に挟み込むような形で、「混交論」として図示した後、「縁起論」と「実相論」との

対比については、次のような説明がなされている。長くなるが、重要と思われるので、ここに示しておきたい。

まず竜樹の空の思想と如来蔵思想という二つの思想的な流れを想定します。竜樹の当体即空の思想を承けて、当体即中道(当体即空即仮即中)の諸法即実相論を説いたのが智顛です。対して如来蔵思想を承けて、真如縁起論や本覚内在論を説いたのが「大乘起信論」です。かつては、前者を実相論、後者を縁起論と呼んでいましたが、今日ではこのような呼称に否定的な意見が多く、すべての仏教学説は縁起論である、と主張されています。しかし、この二つの思想に思想構造の違いがあることは明らかです。前者が、諸法はどのようなあり方においてあるのか(実相)と、いうことを説くのに対して、後者は諸法はどのようにして起るのか(縁起)と、いうことを説いています。しかも智顛は、『起信論』に説かれるような思想を別教に入れて、自身の円教と区別しているのですから、同じ仏教の縁起論であると言っても、両者の思想構造の違いをはっきりと区別しなければ、仏教思想の展開を思想史として論述することができません。仏教思想の発展を弁証法的に理解しようと思えば、常に、テーゼ、アンチテーゼ、ジンテーゼという思想史観をふまへながら、思想の展開を考える必要があります。たとえば智顛の思想を解明する際に、真言宗や法相宗の思想は考慮に入れる必要があります。智顛の当時は、まだ成立していなかったのですから当然です。しかし地論師や撰論師の思想は、智顛教学からすれば、竜樹の空思想に対する一種のアンチテーゼとして考える必要があります。湛然の場合は、華嚴宗や法相宗の思想

を考慮に入れなければなりません。最澄の場合は、華嚴宗と法相宗のほかに、特に空海の密教思想を考える必要があります。本覚思想の展開を思想史の視座から論述しようと思えば、どうしても智顛の諸法即実相論と、『起信論』の真如緣起論の思想構造の違いを明確にしておかなければなりません。ほかに適当な言葉が見つかりませんので、私はあえて前者を実相論、後者を緣起論と呼んで、両者の思想がどのように反目し、また融和し、展開していったか、を述べてみたいと思います。(A稿、三五三六頁)

右引用中、思想史の展開の順序次第に基づく記述に特に問題があるとは思えないが、傍線箇所<sup>(1)</sup>の記述には、本節冒頭の引用で見たように学問の「積み重ね」を殊更強調される花野氏にとっては致命的ともなりかねない問題が潜んでいるように思われる。まず、花野氏は、前半の傍線箇所<sup>(2)</sup>で、「すべての仏教学説は緣起論である」とする主張が今日では多くなったように述べておられるが、そのような一般的主張が多いとは思えない以上、少なくともだれの主張なのかは明記されなければならないだろうに、それをなせずに、かかる主張が「実相論」と「緣起論」との相違を無みする傾向にあることを危惧するだけで、後半の傍線箇所<sup>(3)</sup>では、「適当な言葉が見つかりません」という理由のもとに、なんの証明もなく、両論区分の有効性を認めてしまっているからである。もっとも、花野氏の好きな学問の「積み重ね」がこの分野で全くなされてこなかったのなら、花野氏のような対処も止むを得ないかもしれない。しかし、むしろ最も盛んだった分野で学問の「積み重ね」が無視されるなら、それこそ花野氏自身が氏の最も嫌う

「独りよがりの主張」をなすことになるほかはないであろう。だが、ここで私は多くを語る必要はあるまい。というのも、仏教のこの方面の「土俵」は謙虚でありさえすれば、だれしもが知りうる学問の「積み重ね」が最もなされてきた分野だと考えられるからである。従って、以下では、長い引用と短い論評のみに止めることにしたい。

先に引用した島地大筆師の「日本古天台研究の必要を論ず」が公にされたのは、一九二六(大正十五)年であるが、その二十余年ほど後の一九四七(昭和二二)―一九四八(昭和二三)年には、宇井伯寿博士の『仏教汎論』が刊行された。これは、宇井博士御自身の学問の「積み重ね」の総決算的な性格も持つものであるが、その中で、博士は次のように述べておられる。

天台宗は、華嚴宗が唯心緣起の法門と称せられるに對して、諸法実相の法門と呼ばれ、これが後に緣起立ちの法門、実相立ちの法門などといわれ、更に、単に緣起の法門、実相の法門とも略称せられ、遂に緣起論、実相論と呼ばれて、広く仏教一般が此二系統に分類せられるとし、緣起論は宇宙に對して、それが何から生ずるかを研究し、時間的に、縦的に、其發生を究める説、実相論は宇宙が如何なる状態になつて居るかを明かにし、空間的に、横的に其様相を説明する説であると解釈し、此解釈が殆ど一般的に認められて、一時仏教学界を風靡する程に流行し、其余弊は現今に於ても猶未だ掃尽せられて居ない状態である。然し、仏教は元來宇宙論などを論究するのが目的でなく、かかる種類の形而上学は仏教の趣意と背反するものである。人類の知識欲又は哲学欲の傾向上、自然に宇宙論などに興

味を繋ぎ、此方面の研究に奔るに至ることのあるのはよく見られる所であつて止むを得ぬことであるから仏教宇宙論と称せられるものが講述せられることもあつて、これに関する説のみが抽出せられることも見受けられるが、仏教本来の趣意からいへば、宇宙論の如きは全く傍論であり、手段準備の説たる域を脱しないもので、決して独立の学科たる価値の附せられて居るものでない。印度としていへば、俱舍論に於ける世間品、唯識論に於ける第八識の所縁の如き、それが何の為に究明論述せられるかを見れば、此点はよく判るし、支那でいへば、六朝時代仏教研究が盛んになつた時此方面にも眼が向けられたに過ぎないものである。仏教の趣意目的は転迷開悟、断惑証理であることは何れの宗、何れの説に於ても拒まれて居ないことで、これには宇宙論などは、妨げにこそなれ、資けとはならないものである。仏教の実践修行は智を開発し磨くことにあるが、その智は無漏智であつて、宇宙論の智の如き有漏智ではない。何れの点から見ても、宇宙世界の解釈の如きは仏教の重要視する所でないから、之によつて仏教を系統付けんとすることは甚だ奇である。加之、進んでいへば、縁起と実相とはしかく相對立する語ではないから、単に表面の字義のみで之を対立させるのは当を得て居らぬ。兩者とも訳語であるに注意すべきである。縁起については既に屢々述べたが、実相は元來諸法実相であり、諸法実相は真如（*tathatā*）といふと同じであり、法性等といふのとも異ならない。真如も法性も一切法が一の全体としての法たることで、法の其のままといふことである。縁起も法のままのことで、縁つて生起するなどの意味ではない。諸法実相は、法

たること（*dharmatā*）即ち法性とも、又、法の特質（*dharmasya lakṣaṇam*）とも訳される原語の漢訳語であつて、古くは、縁起（*pratyasamutpāda*）がまじしく之に外ならないのである。故に、縁起と実相とを相對する語と見るのは正しい見解でないから、現代の如き原語の知られる時代に、漢字の字義のみで解して、縁起は發生、実相は相状などの意味に見、以て宇宙論の見方の相違となす如きは甚だ穩でない。（龜甲力ギカツコ内袴谷補）

学問は、花野氏のおっしゃるようた、確かに「積み重ね」ではあるに違いないが、単に「積み重ね」だけではなく、時には大きく変らざるをえない。途中の経緯は省かざるをえないにせよ、宇井博士が、仏教のことは漢訳のみによらずにインドの文脈においても考えられなければならないとしたのは正しい方向だつたのであるが、「縁起（*pratyasamutpāda*）」と「実相（*dharmatā*）」「真如（*tathatā*）」とを同じとしたのは誤つてゐる。しかるに、「この宇井博士の後の四十年近くの研究の進展も端折ることは許されまいが、敢えて短絡を容赦して頂けるものとすれば、一九八五年に、私は、拙稿「縁起と真如」においてヘルグソンの時間論を念頭に置きながら、*āśraya*（所依）を敢えて「行為主体」と訳すなどの決定的な弱点を持っていたとはいへ、縁起」と「真如（＝実相）」とが同一であるなどということはありません、また、「唯だ一つの真如という考え方」（＝「真如も法性も一切法が一の全体としての法たること」も仏教的なものではないと主張したのである。そして、松本博士が「如来蔵思想は仏教にあらず」「縁起について」を公にして、如来蔵思想を「具体説（*dhātu-vāda*）」

の「仮説」の提示によって批判し、また、「基本説」との対峙において仏教の「縁起説」を明らかにしたのは、その翌年の一九八六年のことになる。しかるに、花野氏は、その拙稿には全く触れることなく、古色蒼然たる「縁起論」と「実相論」との区別を依然意味があるかのごとくに復活させ、しかも、松本博士が、「基本説」の「仮説」に基づいて、如来蔵思想と「縁起説」とを峻別したにもかかわらず、花野氏は、松本博士の「基本説」には触れながらも、「縁起論」を、「実相論」と再び区別することによって、如来蔵思想の側に引き摺り込んでしまったのである。

## 五

それならば、花野充道氏の応答を切っ掛けに展開されると期待される論争とはあまり意味のないものなのだろうか。しかし、私は、一方的な決め付けが横行するのではない限りは、無意味な論争などありえないと思っている。私自身、花野氏の応答に対して再応答している今回の過程でも多くのことを学んでいるわけであるが、最も積極的な意味で学びえたことの第一は仏身論の問題であるかもしれない。

しかるに、私が花野氏の仏身論の重視に関心が引かれる背景には花野氏にはやはり『法華経』の影響が大きいと思われる点があるのであるが、当の花野氏は意外にも『法華経』を突出させて重視することなく、却って『維摩経』の方を重んじているようにさえ感じられる。その花野氏の両経を均等化して重視しようとする姿勢には、天台智顛の、取り分けその晩年の『維摩経』との親密な関わり方を思想的にも根本的なものと把握する天台教学側の伝

統的解釈が控えているであろう。その解釈を代表する、佐藤哲英博士の『天台大師の研究』より、この件に関する一節を引けば、次のとおりである。

開皇十五年の春、晋王に迎えられて再び揚州に來た智顛に、晋王は在家仏教の妙諦を説く維摩經疏の述作を依頼した。そこで智顛は晋王の依頼に答えるために、鋭意撰述にとりかかったが、智顛の著作の大部分が灌頂等の門人の筆受にかかるとに比べ浄名玄義十巻が智顛の親撰であることによつても、その撰述の意気込みが知られる。智顛はこの浄名玄義を晋王に獻じて開皇十五年の秋、再び天台山に歸つてゐるが、晩年の二九年は、維摩經疏の口授改治に心を潜め、維摩經玄疏六巻を完成し、文疏は仏道品までの二十五巻がやつと出來た。

このような智顛晩年の『維摩経』に関する述作が歴史的事実として動かし難くしかもその述作が智顛の思想的中枢をなしていたとすれば、私が、智顛の思想から、僧肇の『注維摩詰経』の「序」に特に基づくような、本迹思想を値引きしようとした私の従来発言は今や大いに反省されねばならないであろうが、私がそれ以上に強調しようとしていた『法華経』と『維摩経』との本質的な相違については、今ではその視点が益々強いものとさえなっている。しかるに、花野A稿で、花野氏は、私の右二点中の前者の欠点を、拙稿『法華経と本覚思想』によって指摘された後、次のように述べている。

袴谷先生の「批判仏教」の態度は、良く言えば「主體的」、悪く言えば非常に「主観的」です。「本覚思想は仏教に非ず」、「如来蔵思想は仏教に非ず」、「唯識思想は仏教に非ず」と主張され

ていますが、私はそのような主観的判断を避けて、仏教思想の展開史をできるだけ客観的に論述することを心がけています。従って私からすれば、(中略)維摩経も阿弥陀経も仏教經典です。法華經には真理が説かれているから仏教經典と言え、ほかの經典には真理が説かれていないから仏教經典とは言えない、という人がいれば、それはその人の主観的な信仰(信念)告白であって、決して客観的な学問とは言えないと思います。袴谷先生の所論は、本人の好き嫌いの感情や、信仰、信念、価値観、真理観といった主観的な要素が大きなウエイトを占めているように感じられます。袴谷先生の提唱される「批判仏教」とは、今日の仏教研究の主流をなす、客観性(悪く言えば客観性)という無味乾燥の学問を捨てて、仏教者としての主体性をとりもどし、仏教者の視点から果敢に仏教の意味や意義を問い直していく学問態度のように思われます。しかし、客観性の欠如した学問は、どうしても昔の宗学のような独善主義に陥ってしまいます。「誰が何と言おうと、自分はこう信ずる」と言われれば、それ以上、議論は噛み合いません。袴谷先生が、「法華だけを正しいと選びとった智顛を信じれば、(智顛がこんなことを述べるはずがない)」というよつな言い方をされるのは、まさに袴谷先生の「批判仏教」の学問態度を物語っていると言えます。単なる主観的な信念(信仰)の告白ではなく、できる限り客観性を心がけながら、しかも仏教者としての主体性をもって、学問をしていくという態度が大切なことは、はじめに述べた通りです。(A稿、四六 四七頁)

「唯識思想非仏教説」に立っていることは本稿でも既に確認したところで繰返さない。しかるに、いかなる見解でも仏教である限りは、仏教であるというような主張はなにも花野氏に限ってなされたことではなく、大衆部の「諸如来語皆法輪」説や吉蔵の「諸大乘經典顯道無異」説など、仏教思想史の展開においてはむしろ圧倒的に多いのである。しかも、花野氏の御指摘が正しいとすれば、智顛も吉蔵と同じ見解を示していたことになり、智顛は『法華經』至上主義者ではなく、『法華經』と『維摩經』とを見做した折衷主義だったということになるが、これについては、前言のごとく、私の欠点を認めた以上、一応同意しておきたい。しかし、『法華經』と『維摩經』とはむしろ思想的に対立するものだとする私見までをも撤回するつもりはないので、ここではその点を述べたい。しかも、それを述べることも体が私にとっては「批判仏教」の展開にほかならないが、それを強調しても花野氏には奏効しないことは分かっているわけであるから、以下では、できるだけ花野氏の好まれる「客観性」を重んじながら、『法華經』自体と『維摩經』自体との本質的相違についていささか論じてみることにしたいと思う。

両經の違いを簡単に指摘することは難しいとは思いますが、敢えていえば、『法華經』では基本的に釈尊(Sakyamuni)が終始經主として經典の主人公であるのに対して、『維摩經』では釈尊はその十大弟子と共に背後に押しやられ周知のごとくヴィイマラキールティ(Vimalakirti、維摩詰)居士(gṛha-pati、巨大な屋敷の所有者)が文字とおりの主人公である、ということがまず指摘できよう。これに応じて、前者ではほとんどその形跡を留めるこ



とのなかった「法身(dharma-kāya)」が、後者ではある明確な觀念として顯われることになり<sup>(93)</sup>。また、前者では真実の言葉としての「正法(saddharma)」を重んじてその「正法」を説く釈尊を信仰する(srad-DHĀ)ことが強調されていたのに対して、後者では「正法」を包括する(saddharma-parīraha)ことがよって「正法」を軽減する方向へ傾斜し始めて終には包括する最終者としての「虚空」のことが「真如(caṭhātā)」を容認する(adhi-mu)ことが強調されるようになるのである。

しかるに、『法華経』と『維摩経』とを等価と見做す花野氏は、私のように、『維摩経』を「真如」を最終的な「場所」とする「場所仏教」(花野氏の理解する限りでの松本博士の「基体説」とは承認されずに、「空」に相即する「実相論」だとされる。この点には、前節で引用した「縁起論」と「実相論」との対比の中での後者の強調にも認められたのであるが、更に、同じ花野A稿において、次のようにも力説されているのである。

『起信論』に説かれる真如縁起論の場合は、基体が「真如」でした。智顛の場合は、竜樹の空の思想に基づく実相論ですから、基体はありません。「本」も「理」も基体ではなく、畢竟すれば空なのです。智顛は、一切の法は空如実相であり、本迹は不思議(一)相即論(二)であると言っています。智顛の実相論においては、本時の実相真諦と本時の森羅俗諦は相即して不二であり、そのような不二(空)なるあり方を諸法即実相と言っているのです。従って、智顛の実相論には、「真如は実在であり、万象は真如から生じたものである」というような縁起論の思想構造はありません。「無住の本より一切の法を立つ」という文

も、一切諸法は空なるあり方において存在している、という意味です。(A稿、四一 四三頁)

しかし、一切法が「空なるあり方」において存在している」といわれるような「空(sūnyatā)」は紛れもない「場所」なのであり、「真如」も同様であるが、かかる「場所」たる「空」や「真如」こそ『維摩経』自体が強調する「場所仏教」の根幹にほかならないのである。しかるに、私としては、このような主張は、一九八七年から翌年にかけて既に公けにしておいたつもりであった<sup>(94)</sup>が、花野氏は、花野B稿、註19、20(B稿、六六 六九頁)において、右引の花野A稿所引の『維摩経』の一文、無住の本より一切の法を立つ」と、その直後の花野A稿での『維摩経』は基体説ではなく空の思想を説くとする自説とに関連してかなり長いコメントを付している中で、上述の私の主張が私の「最新の論文」<sup>(95)</sup>で初めてなされたように誤解されかねないような記述になっているもの、そのようなことはない、古いものも参照して頂きたい。しかし、そういう現実が一方にはあり、また、それこそ最近『維摩経』のサンスクリット原典が公けにされたという好事も他方にはあるので、これによりながら、『維摩経』の「空」や「真如」の考え方を若干再確認してみたい。

まず、「空」が「場所」にほかならないということについては、『維摩経』以前に「a」bがないならば(yad yatra nāstīna bhavati) aはbについて空である(cat tena śūnyam)としようような考え方が確立しており、「この場合のaは「空である」とはいわれているものの、そこにおいてbが有ったり無かったりする「場所」にほかならないということを認識しておく必要がある

しかるに、花野氏は、「基本説」ではない空の「不二相即論」を強調するために、花野B稿、註10(六一 六四頁)で、智顛の「即事而真」の思想を僧肇の「触事而真」の思想と結びつけたように、空思想の「(羅什) 僧肇 智顛 吉蔵と続く諸法即実相論の系譜」を明らかにしようとしてされているが、ここでは、その論拠とされている僧肇の『肇論』中の「不真空論」をその典拠たる『一万五千頌般若』系の『般若経』と共に問題として扱う。

問題となる僧肇の一文とは、次のとおりである。

是以、聖人乘千化、而不變、履万惑、而常通者、以其、即万物之自虚、不仮虚而虚物也。故、経云、「甚奇、世尊、不動真際為諸法立処」。非離真、而立処、立処即真也。然則道遠哉。触事而真。聖遠乎哉。体之即神。

花野氏はこの典拠もしくは関連典拠には全く触れておられないが、先学の研究により、(A)典拠も(B)関連典拠も、既に周知の共有財産になっていると思われるので、ここでは、必ずしもそうならないかと思われるサンスクリット文献のみを、(A)(B)につき、このに至る手続を一切省略して、和訳を伴っただけの形で掲げさせて頂きたい。

(3) na calati dharmāṅgām [bhūta-kotiḥ] ca vyavasthānam karoti. (彼は諸法の実際を動かさずに確立する。)

(4) bhūta-kotiḥ Subhūte pramāṇi-kṛtya bodhi-sattvo mahā-sattvaḥ prajñā-pāramitāyāṃ carati. yadi Subhūte anyā bhūta-kotiḥ bhaved anyā sattva-kotiḥ na bodhi-sattvo mahā-sattvaḥ prajñā-pāramitāyāṃ caret. yasmāt tarhi Subhūte nānyā bhūta-kotiḥ anyā sattva-kotiḥ, tasmād bodhi-sattvo

mahā-sattva sattvaṅgam arthe prajñā-pāramitāyāṃ carati. prajñā-pāramitāyāṃ Subhūte caran bodhi-sattvo mahā-sattvo bhūta-koty-avikopanatayā sattvaṅ bhūta-kotyāṃ pratiśthāpayati. (スプーティよ、菩薩大士は、実際(真実の限界面)を基準となして般若波羅蜜において実践する。スプーティよ、もしも実際(真実の限界面)と衆生際(衆生の限界面)とが全く別なものであるならば、菩薩大士は般若波羅蜜において実践することはないであろう。しかるに、スプーティよ、実際と衆生際とは全く別なものではないから、それゆえに、菩薩大士は衆生たちのために般若波羅蜜において実践する。スプーティよ、菩薩大士は般若波羅蜜において実践しつつ、實際の不動乱性によりて、衆生たちを實際に安置するのである。)

かかる「実際 (bhūta-koti: 真実の限界面)」は、それ自体他の限界面によって決して包括されることのない最終的「場所」として、「田のイメージ」の「虚空」の「とき」「真如」と同じものでなければならぬゆえに、菩薩大士は、釈尊ではなく、この「実際」を「基準となして (pramāṇi-kṛtya)」、そこに衆生たちを安置する (pratiśthāpayati) わけであり、それゆえに、そこは究極の「場所 (pratiśthā)」と想定をたづねるはずである。『維摩経』の説く「空(空性)」も「真如」も、このように「場所」である以上、当然「実在」となれなければならない。花野氏は、『維摩経』に回する智顛の「実相論」につき、前引の末尾で、「真如」は実在であり、万象は真如から生じたものである」といっような縁起論の思想構造はありませぬ」と主張されていたが、『維摩経』の「真如」についてその実在性を否定するのは難しいのである。

もつとも、私は、諸法が直接「真如」から生じるような意味での「真如」の機能を元来積極的に認めたとはいえないが、「真如」を場所」としていれば諸法が「顕在」していることも「顕現」していることも認めているので、「大地において草が生じる」と言った場合に大地が「能生」で草が「所生」であるにしても「大地」を直接の原因として草が生じるのではなく草はあくまでも種から生じるように、そのように生じるようにではなれば、『維摩経』の「真如」において諸法が生じるように私は私も認めてくるので、これはにこして、花野氏の主張が「維摩経」に同じ成り方についてはないと判断されるのである。

さて、「場所」としての「真如 (tathatā)」、「法界 (dharma-dhātu)」、「実際 (bhūta-koṭi)」は後代になるほど順序で三語がまとまって示されるようになるが、その萌芽は『維摩経』にもまだ順序が不確定な形で見られる。その箇所の一部は、既に取上げたこともある<sup>(86)</sup>のであるが、今は、知られるようにしたたンスクリット原文について再確認しておきたい<sup>(87)</sup>。

sthitā bodhiḥ (1) dharmā-dhātu-sthāne (1) anugatā bodhiḥ tathatāyām (1) pratiṣṭhitā bodhiḥ bhūta-koṭiyām (1) (菩提は法界という場所に住じ、菩提は真如に随行しており、菩提は実際を場所としている。)

同様に、既に拙稿にて取上げた『維摩経』の若干につき、それらをサンスクリット原文にちよって再確認しておけば、次のとおりになる<sup>(88)</sup>。

☞ cittam ca…… nādhvātma-pratiṣṭhitam na bahirdhā nōbhayan antarenōpalabhyate/yathā cittam tathā āpatir

仏教思想論争考 (袴谷)

yathā āpatir tathā sarva-dharmāḥ tathatām na vyativartante (心は、内を場所としているのでもなく外を場所としているのでもなく両者間に得られるものでもない。心がそうであるのと同様に罪もまたそうであり、罪がそうであるのと同様に一切法もまたそうであって、真如より逸脱することはないのである。)

☞ na ca tathatōpadyate na nirudhyate/ [nōtpatsyate] na nirotsyate yā ca sarva-satvānāṃ tathatā yā ca sarva-dharmāṇāṃ tathatā [yā ca sarvāyānāṃ tathatā] sāiva maitreyaśyāpi tathatā(真如は無生無滅であって生じることもないだろに滅することもないのである。およそなんであれ一切有情の真如であり、およそなんであれ一切法の真如であり、およそなんであれ一切聖者の真如であるようなものであれば、そのようにものは全くスートレーヤに同じでもまた真如である。)

☞ trāi(vidya)vidyā-maṇḍa eṣa niravaśeṣatvāt kleśānāṃ eka-citta-niravaśeṣa-sarva-dharmānubodha-maṇḍa eṣa sarva-jña-jñāna-samudāgama tvā(煩惱が残っているから、われ (= bodhi-maṇḍa 菩提道場) が三明の道場である。一切智慧が完成しているから、われが一心を残ることもき一切法を証得する(1)の道場である。)

☞ āha/ viparyastāyāḥ samjñāyāḥ apratiṣṭhā mūlam/ āna/ viparyastāyāḥ samjñāyāḥ apratiṣṭhā mūlam/ āna/ apratiṣṭhāyāḥ kim mūlam/ āhayan mamjuśrīr apratiṣṭhānat tasya kim mūlam bhaviṣyati/ iti hy apratiṣṭhāna-mūla-

pratishtihāh sarva-dharmāh/ (「マンジュシュリーが」問う。「顛倒した概念の根本はなんでしょ」か。「ヴィマラキールティが」答える。「顛倒した概念の根本は、」それ自体は他を「場所とする」ことのないものである。「マンジュシュリーが」問う。「それ自体は他を」場所とする「ことのないもの（無住）の根本はなんでしょ」か。「ヴィマラキールティが」答える。「マンジュシュリーよ。およそなんであれ」それ自体は他を「場所とする」ようなことがないならば、そのようなものに「一体どのようなものが根本となるであろうか。「最終的究極の場所にそれ以外の根本はありえない」だから「そ、一切法は、」それ自体は他を「場所とする」ことのないものという根本を場所としているのである。」

この引用①における「」それ自体は他を「場所とする」ことのないもの（apratisthā）」という最終的究極の「場所」は、それ自体はまた他によって包括されることもない最終的「円周」としての「円のイメーシ」でしか私には思い描けないのであるが、引用②はその「円のイメーシ」の「場所」を「サークル」そのものである「道場（maṇḍa）」と言ったのであるように、引用①はかかる「場所」である「真如」からはいかなる人も物も逸脱することはできない（*tatvatām na vyatīvartante*）<sup>(85)</sup>と述べたのであり、従って、かかる「真如」は「円内」にいないかなる人にとってもいかなる物にとっても共通の「真如」だということになる。それを表明したものが、引用②である。しかも、かかる「真如」が、実は、「触事而真」や「即事而真」の関連で触れた「實際」でもあるのだが、本来は「円内」にあるはずの衆生も、衆生際（*sattva-*

*koṭi*）」となって、その「衆生際（衆生が「円内」、際が「円周」）」が、引用①②の「真如」のような考え方によって、「円周」である「實際（*Chūta-koṭi*）」と重ねられそれと等しいとされるに至る。ここに、無数に「差別」された衆生や一切法が居ながらにして「平等」とされる。「差別」温存の原理があるのであるが、これは、本稿第二節で見た、『思釈炎』第八章中の第九、一二頌によって示されたヴェーダーンタ学派の「差別」と「平等」の考え方と全く軌を一にするものだと言わなければならない。

しかるに、「円のイメーシ」は、それ以上の「円周」はないという「虚空」のとき最終の「場所」としての「真如」「法界」「實際」など究極の「円周」であると共に、「円内」に無数の「差別」を温存しつつという観点からは、「円内」に無数の「円周」を「場所」としても描きうるものである。左に、その関係を数式化して示してみたい。

まず、基本式は次のとおりである<sup>(86)</sup>。

- (1)  $a \odot b$  (タテ書きの場合) :  $a \odot b$   
 (2)  $b \odot a$  (タテ書きの場合) :  $b \odot a$   
 ①も②も基本的に異なるものではないが、この数式は、「a」がbの場所である、「b」の場所はaである。「a」を場所としてbがある、「b」はaを場所としている」ということを意味している。また、そのa中に無数の「場所」が次々と想定されている場合に、ある事柄xをaを基点に説明するのと、その逆とを、それぞれ次に①②として示せば、次のようになる。

- (1)  $a \odot b \odot c \odot d \dots \odot x$   
 (2)  $x \odot \dots \odot d \odot c \odot b \odot a$

(一)の意味は、*a*が*b*の場所であり、*b*が*c*の場所であり、*c*が*d*の場所であり、……*x*の場所である」となり、(2)の意味は、「*x*の場所は……*d*の場所は*c*であり、*c*の場所は*b*であり、*b*の場所は*a*である」となるはずである。各記号内に、具体的事項を代入すれば、既に見たように、*a* = 虚空(*ākāśa*)、*b* = 風(*vāyu*)、*c* = 水(*ap*)、*d* = 地(*pṛthivī*)、でもありえようし、最終的場所である*a*が、アートマンであったりブルシヤであったり、あるいは、真如、法界、實際であったりすることもあるであろう。また、場合によっては、*a*は「国体」であってもかまわない。しかし、いずれにせよ、かかる「場所」を自明の前提とするような思想は、太古の「野生の思考」(*la pensée sauvage*)、<sup>(1)</sup>としてはありえたであろうが、近代の我々は、それを否定し批判することによって、そこから立ち上がっていくのになければならない。仏教徒もまた然りである。西欧においては、アリストテレスの『自然学』の「場所論」から太古の思想を学ぶことはあっても、今更その「場所論」を近代思想の中枢に据えようなどと考えている人は、恐らくはあるまい。我々も同様である。我々もまた、そこに「場所仏教」との共通性を見出して、そこから学ぶことは、「場所仏教」の特質を知る上で大いに参考になるが、やはりそれを否定し批判してそこから立上っていくのになければならない。その方向を私は「批判仏教」と呼んでいるにすぎないのである。左に、その両者を対比しておこう。<sup>(2)</sup>

「場所仏教」とは、「所依(*āśraya*)」たる「本」が「能依(*āśrita*)」たる「迹」を「包括するもの」(*periechon, contents*)」であり、「迹」が「本」にように「包括されてい

るもの」(*periechomenon, contents*)」であるという関係において、「本」は「迹」の「場所」(*topos*)」として機能しているといふことが自明の前提とされた上で、「全」(*pan*)」なる「迹」を、「一」(*hen*)」なる「本」において完全に把握しようと認めている思想である。その際に、「この思想を主張する人はもとより、それ以外の全ての人も、その「場所」のうちに包括されていることが同時に前提されているものとする。その結果、「場所仏教」は、「真如」と「靈魂」と「離言」とを重視する。

「批判仏教」とは、自明の「場所」を前提とすることなく、従って奇辺なき「罪惡生死凡夫」たる我々が、我々とは隔絶した真実の「基準」(*pramāṇa*)」であると信じられる仏(*Buddha*)の言葉(*vacana*)の集成(*piṭaka*)を、知性(*prajñā*)によって批判的に吟味(*pravicaya*)しつつ、「本」なる「包括するもの」としての「場所」を否定し、「迹」なる「人」(*pudgala*)を「蘊」(*skandha*)」なる「法」(*dharma*)」に解体する「法」を通じて、「縁起」の「法」を社会に向つ「利他」として、「言葉」によって批判的に構築して「この世」を目指していくものでなければならぬ。その結果、「批判仏教」は、「縁起」と「利他」と「言葉」を重視する。

さて、唯識思想は、その思想の中枢に「識」(*vijñāna*)」のみならず、「真如」(*tathatā*)」を据える「法」にように、非仏教的な「場所仏教」として展開する「法」になつてしまつたが、しかし、「真如」と「法」の内部に、アートマンは五蘊(*pañca-skandha*)」であるといふ形で、「無我説」(*anātma-vāda*)」を守る

うとしたゆえに、「拳に単純な「場所仏教」に転落してしまっ」とはなかつた。以下には、以上の私の立論に対してはむしろ不利となるかもしれないが、そのかなり複雑だという意味での「場所仏教」の文例を の下に、また、それとは異なって余り複雑ではない「場所仏教」と見做してまよい文例を の下に示してみよう。すなわち『阿毘達磨雜集論（*Abhidharmasamuccaya* bhāṣya）』の冒頭より、すなわち『智光明莊嚴經（*Jñānalokāīmkāra*）』の第二九節の末尾よりあるものである。前者は、私自身の読解に未決折の箇所も多く、できれば示したくないのであるが、無知を晒して御教示を乞うのが私にいやり方とも思っているのに御海容を賜りたい。

pañcākārātma-vastūddhāvanatām upādāyēty atra  
 catuṣ-ākāram ātmano vastv ity ātma-vastu/ pañcamam tv  
 ātma-lakṣaṇam eva vastv ity ātma-vastv iti vedītavyam/  
 sa-parigraha-deha-grahaṇena bāhyaśyādīhātmikasya ca  
 rūpa-skandhasya grahaṇaṃ vedītavyam/vedanādīnām  
 upabhogādīvaṃ tal-lakṣaṇa-nirdeśe jñāpayaṣyate/ tad-  
 āśrayātma-sva-vastu vijñānam, teṣāṃ sa-parigraha-  
 dehādīnām āśrayam ātma-lakṣaṇaṃ vastv ity arthah/  
 tathāhi loke prāyeva vijñāne ātma-grahaṇ, śeṣeṣv ātmīya-  
 grāha iti // (『五種類のマーテンの基体を顯示するため』)  
 と（本論で）いわれているが、これに関して（前の）四種類  
 は、マーテンに属するの基体（依主類）による複合語解釈）と  
 いうわけは、マーテンの基体であるが、しかし、第五には、  
 マーテンの特質「心」が基体である（持業類による複合語解釈）。

というわけで、マーテンの基体である、と知らるべきである。包括物「である六境」および肉体「である六根」という意味によって外的なものおよび内的なものである色蘊を意味しているのと知らるべきである。受（蘊）など（三蘊）は、感受など（三を特質とするもの）であるというには、その特質の解説（の箇所）で、説明された。それらの色蘊と三蘊との計四の蘊の所依でマーテン自体の基体が誰（蘊）であり、それらの包括物および肉体など（の四蘊）の所依がマーテンの特質であった基体である、という意味である。というの、実「世間」においては、多くの場合、識（蘊）に対してマーテンであると把握し、残り（の四蘊）に対して「マーテン」である（マーテンに属するもの）であると把握するからである。

catvāriṃāni mañjuśrīḥ satvānām citta-praṭiṣṭhānāni/  
 katamāni catvāri yad uta rūpan satvānām cittasya  
 praṭiṣṭhānam/evam vedanā-samjñā-samskārah mañjuśrīḥ  
 satvānām cittasya praṭiṣṭhānam // tāni khalu punar  
 imāni (//)mañjuśrīḥ catvāri [satvānām] cittasya  
 praṭiṣṭhānāni (//)tathāgatena anuppannāny aniruddhāni-  
 ti jñātāni (『ペンシ』)より、次の四つが、衆生たちの心の場所である。四つとはなにか。即ち、色（蘊）が衆生たちの心の場所である。同様で、マンジュシュリーが、衆生たちの心の場所である。それと、実にまた、マンジュシュリーが、これら四つの衆生たちの心の場所は、不生であり不滅である。如来によつて知られたのである。)

この文例 では、四蘊が衆生たちの心の「場所（*praṭiṣṭhāna*）」

だと言われているが、なにゆえ識蘊が言われていないのであろうか。恐らく、識蘊こそ最終的「場所」に連なっていく本当の「場所」と言っべきものの、今はそれが衆生たちの「心(citta)」として非本来的なあり方で「四蘊」を「場所」としているからであらうと考えられる。現に、文例の直前では本来的なあり方にあるはずの「如来応供正等覺者」は、大識を「場所とする」となく([sad-vijñāna] na pratiśhitam)、彼自身が最終的場所」と化して、「それ自体は他を」場所とすることない識を有するもの(apratiśhita-vijñānaḥ, nraṃ par shes pa la mi gnaṣ pa dang ldan pa)」と呼ばれているのである。これに反し、最終的「場所」の内部にいる衆生の非本来的な心は、やがて如来たる「場所」と一緒になるべきものとして、敢えて衆生の識蘊は説かれていないのだと考えられる。

これに対し、例文の五蘊では、かかる意味での最終的「場所」は表面的には想定されていないと強ひ。あるいは、仮にそのような「場所」が想定されているとしても、その五蘊は、あくまでも「場所」の中にある個人としての五蘊を問題にしたものであろう。それによれば、五蘊は単に並存しているのではなく、マートマン(ātman)に対し「非共」<sup>(5)</sup>「基体(vastu)」ではあるが、同じ「基体」でありながら少なくとも「能依」の四蘊と「所依」の識蘊との区別はあり、前者に対しては「マートミヤ(āmīya)」、後者に対しては(ātman)が仮設されると見做されている。<sup>(6)</sup> ヲンバ、私は、例文に関する以上の箇所ではvastuを敢えて「基体」と訳してきたが、これは、決して、松本博士の「仮説」としての「基体説」の「基体」に従ったといつてはならない。「このような場合

の「基体」という語には、「基体説」の六つの規定につき、その「仮説」としての有効性をいさ確認する必要のないほどの一般性があると考えているからである。例えば、アリストテレスは、「付着性(屬性)(symbebēkos)は或る基体(hypokeimenon)について述語されるものである」とか「屬性(pathos)は基体(hypokeimenon)から離れては存じえない」とか言っているが、私がここで訳した「基体」の意味は、そいつがアリストテレスの用いる「屬性」に対する「基体」の意味と同じであつたことであり、私はかかる「基体」に「田のイメージ」を求めたことにはない。しかるに、文例の文献より先行するウマスバンドウの「真言論」では、これに関連するかのよきな、次の記述がある。<sup>(7)</sup>

evaṃ ca punaḥ pariṇamayanti yad-bhinna-jātīyasya kārya-viśeṣōpattāv asanavadhāna pratyayī-bhavanti/ na tu khalu yathā Sāṃkhyānām pariṇāmāḥ/katham ca Sāṃkhyānām pariṇāmāḥ/vasthitasya dravyasya dharmāntara-nivṛtau dharmāntara-prādur-bhāva iti/kaś cātra doṣaḥ/sa eva hi dharmi na saṃvidyate yasyāvasthitasya dharmānām pariṇāmāḥ kalpyeta/kaś cātvam āha dharmebyo 'nyo dharmi/itasyāiva tu dharmasyānyāthī-bhāva-mātraṃ pariṇāmāḥ/evam apy ayuktam/kim atrāyuktam/ead eva cēdam in cēdam tabhēti apūrvāśā vāco yuktiḥ/(そしてまた、このよきな(水は)転変して、なにかの異なつた種類が特殊な結果を生起するとき、並存せず、縁となるが、しかし、それは)サーンキヤ学派のものたちが考える転変(pariṇāma)のよきなものでは全くな

い。では、サーンキヤ学派のもののたちらの転変とはいかなるものか。実体 (dravya) が永続しているのに、ある属性 (dharma) が滅して別な属性が現れると、「サーンキヤ学派のものたちは」いうのであるが、ここにいかなる過失があるというのか。ある「実体」が永続しているのに、もろもろの属性の転変が分別されるような、まさにそのような基体 (dharmin) は決して存在しない。もろもろの属性 (dharma) とは別に基体 (dharmin) がある、同一体だれが言いつのか。だれも言えまい。しかるに、その同じ属性が単に別なものになることが転変である。このようであったとしてもやはり不合理である。ここに一体いかなる不合理があるのか。これはまさにそれであって、しかも、これはそのようなものではない<sup>(10)</sup>。といつこのような言葉の規則はいまだあったためがないのである。

この記述は、水が地に転変する場面と与えられているもので、アトマンと五蘊との関係のような属性と基体の場合とは異なるが、「<sup>(11)</sup>」で用いられている「属性 (dharma)」と「基体 (dharmin)」とは、また「<sup>(12)</sup>」で用いられているような「属性 (dharma)」と「基体 (dharmin)」とはほぼ同義と見做してよいのである。しかるに、「<sup>(13)</sup>」では、この両用語を用いて、サーンキヤ学派の「転変 (parināma)」説を批判していることが重要なのであるが、それによれば、サーンキヤ学派は永遠なる実体 (dravya) があるとした上で、それを、基体 (dharmin) として別に「属性 (dharma)」が変化していると考えているのに対して、仏教は、もろもろの「属性」とは別に「基体」は存在しないと考えているのである<sup>(14)</sup>。

さて、私の言わんとする「場所」からはしばらく離れてしまつたが、「場所」の内部の問題は「場所」を否定するためにもつと緻密に考えていかなければならないと最近では反省することの方が多い。しかし、先に、「維摩経」の「真如」を中心に考察したような「場所仏教」の「場所」は、花野氏が「維摩経」と共に重んじていた『法華経』を違つた角度から考察する場合には、依然有効であると思われる。なぜなら、『法華経』には、仮にその成立形成史を考慮しても、「場所」を典型的に示す「真如」「法界」「實際」などの語は、根本的な意味では全く用いられておらず、また、「円のイメーシ」の「場所」によつて対処することも全く不可能だからである<sup>(15)</sup>。しかるに、『法華経』以外の「場所仏教」の大抵の大乗経典では、仏自らが「場所」と化して終には「法身」となっており、その徴候は先に見た『智光明莊嚴経』の文例の直前の箇所にも認められたのであるが、『法華経』の仏は、本節冒頭でも指摘したように、あくまでも「正法 (saddharma)」を説く釈尊であり、教義学的にいえば、グリドラクータ山 (Gṛhṛakūṭa、靈鷲山) 上に常住する「五百塵点劫」の釈尊でなければならぬ。それにもかかわらず、智顛が、『維摩経』に親しい僧肇より「本迹」思想を導入して、それによつて『法華経』を解釈し、しかも、それが智顛の根本思想であるといつのが動かし難い事実であるならば、両経の相容れない本質的相違に立脚しながらその事実のもつ意味が解明されていく必要があるのではないかと私には思われる。

しかるに、花野氏が、花野A稿において、「顕本論」とは「垂迹論」に対する言葉で、これは仏身論です。(A稿、二七頁)と



おっしゃって、その前後で「仏身論」を強調されているのは、私からすれば、智顛の「仏身論」が、まさに僧肇の「本迹」思想に依らずに、『法華経』そのものの「仏身論」に動かされていることに由来していると思わざるをえないのである。しかも、後の三身論を踏まえていえば、その『法華経』の「仏身論」の「仏身」とは、決して「法身」ではありえない、「五百塵点劫」の「報身」なのでなければならぬが、次に、その花野氏のよった、智顛の<sup>(a)</sup>「法華玄義」と、<sup>(β)</sup>「法華文句」との一部を示してみることになり<sup>(1)</sup>たい。

<sup>(a)</sup> 若過去最初所証權實之法、名為本也。從本証已後、方便化他、開三顯一、發迹顯本者、還指最初為本。中間示現、發迹顯本、亦指最初為本。今日發迹顯本、亦指最初為本。未來發本顯迹、亦指最初為本。三世乃殊、毘盧遮那一本、不異。

<sup>(β)</sup> 諸經所說本迹者、即寂滅道場所成法報為本、從本所起勝劣兩應為迹。今經所明、取寂場及中間所成三身、皆名為迹。取本普道場所得三身、名之為本。故、与諸經、為異也。非本無以垂迹、非迹無以顯本、本迹雖殊不思議一也。肇師之言、意在寂場之本耳。

引用<sup>(a)</sup>中の「毘盧遮那一本」とか、引用<sup>(β)</sup>中の僧肇の文言の提示とかは、やはり「本迹」思想的側面を如実に告げていると私には思われるが、<sup>(a)</sup>中の「最初為本」を花野氏は「久遠の本身」と訳されるものそう訳されてもおかしくない要素のあること、<sup>(β)</sup>中で他経と「法華経」との違いを強調し僧肇の文言を文字とおり受け取っているわけでないこと述べられていることなどは、「本迹」思想ではない、『法華経』自体の考え方によるものと判断さ

れるのである。しかし、私の判断よりも、右のような引用に基づきながら述べられた花野氏の結論部分を直接示した方がよいであろう。それは、次のとおりである。

本地の仏を報身と見るか、法身とみるか、ということとは顯本論の主要なテーマです。垂迹論は、本地の仏が衆生の機根に応じてどのような教えを説くか、という化他の問題ですから、機根論や教法論と密接な関係があります。対して顯本論は、一番最初に成道した本地の仏は、いつ、どのようにして仏に成ったのか、という自行の問題ですから、時間論や成仏論と密接な関係があります。法華経の寿命品には、今まで弟子達が、この世で修行して仏に成ったと思っていた釈尊は、実は五百塵点劫という久遠の昔に、菩薩の道を行じて仏に成った、ということが説かれています。これが法華経の發迹顯本論です。智顛は、このような法華経の教説(教相)に基づいて、五百塵点劫という具体的な時(有始)に、実際に修行して仏に成った報身仏の顯本を主張しました。具体的な時と、実際の修行と証果(因果)を論じますから、このような顯本を「事顯本」と言います。(A稿、二九頁)

『法華経』の解釈が「場所仏教」に墮さないためには、可能な限り「場所」的「法身」を排して、釈尊を、花野氏が指摘されるような、「五百塵点劫」の「報身」として追究していかなければならないと私も思うのである。因みに、浄土經典が、ヴァスバンドウや曇鸞の「場所仏教」から解放されるためには、善導<sup>(1)</sup>まで俟たねばならなかったとは、私は今でも思っている。

以上、仏教思想間での論争とはなにかということを考えながら

花野氏の応答へ私なりに再応答してきたつもりであるが、もとよりこれで再応答の全てを尽したと考えているわけではない。特に、花野B稿に関しては、一いちの文言についてお答えした方がよいと思うことも多く残されているような気がするが、原理的な問題に関してはほぼお答えすることができたのではないかと信ずる。

ただ、花野B稿、註<sup>22</sup>には、御講演時の私の「正しい仏教とは何か」という質問に答える形でかなり長いコメント(B稿、七四八〇頁)が添えられており、これにも私は以上で密かにお答えしてきたつもりではあるが、一言だけ明確に付け加えておけば、私は「正しい仏教がある」などとは決して思っていないというところである。もし私が釈尊成道の菩提樹下に「正しい仏教がある」などと主張してそこに帰還していくことを正しいなどと言ったら、それは「場所仏教」ではありえても決して「批判仏教」であることはない。「正しい仏教」とは、釈尊の「正法(saddharma)」を我々同士の論争を通じて確認し合うことによつて未来に創り上げていく以外にはありえないものなのである。勿論、「批判仏教」がある、などと主張できないことは言つてもない。

註

(1) 拙書『本覚思想批判』(大蔵出版、一九八九年)、二七四頁参照。

(2) 村治能就訳『トピカ』(アリストテレス全集2 岩波書店、一九七〇年)、三二八頁、註2参照。

(3) 桂紹隆『インド人の論理学 問答法から帰納法へ』(中公新書、中央公論社、一九九八年)、一五 一六頁。

(4) この二種の推論(推理)については、桂紹隆「ディクナー力の認識論と論理学」『認識論と論理学』講座・大乗仏教9、春秋社、一九八四年)、一一八 一一九頁、一三四 一三五頁参照。

(5) 出陣、岩崎允胤訳『自然学』(アリストテレス全集3、岩波書店、一九六八年)、二二八頁(210a) : Aristotle, *The Physics*, Books I-IV, The Loeb Classical Library, 228, London, 1957, pp. 292-295.

(6) 村治前掲訳書(前註2)、一六頁(127b) : Aristotle, *Topica*, The Loeb Classical Library, 391, London, 1960, pp. 470-471.

(7) 村治前掲訳書(前註2)、三〇三頁、註3。

(8) 出、岩崎前掲訳書(前註5)、一四〇頁(212b) : Aristotle, *op. cit.*, pp. 324-325. また、拙稿「安然『真言宗教時義』の「本迹思想」」、『駒澤短期大学研究紀要』第三二号(二〇〇三年三月)、一八五 一八六頁、註59参照。

(9) 出、岩崎前掲訳書(前註5)、一三八 一三九頁(212a-b) : Aristotle, *op. cit.*, pp. 312-321. Jの引用途中には第五章の章分けが介在するが、継続することが知られた箇所なので、省略して示さなかった。なお、以下の引用文中で言われている「軽いものは自然的に上に運ばれるものであり、重いものは下にである」というような「場所」の「Dのイメージ」を図示したものに、拙稿「自然批判としての仏教」、『駒澤大学仏教学部論集』第二二号(一九九〇年十月)、三九 一頁所掲の「自然包括図」があるので参照されたい。

(9) V. Trenckner (ed.), *The Milindapañho*, PTS, London, 1880. Reprinted with *Milinda-Tīkā*, 1986, p.68, ll. 24-29 : 中村元、早島鏡正訳『ミリンダ王の問い インドとギリシアの対決』1(東洋文庫)、平凡社(一九六三年)一八七—一八八頁。なお、訳文中に示されている改行は無視していることをお断りしておきたい。

(11) 中村、早島前掲訳書、一九五頁、註<sup>18</sup>。

(12) 中村、早島前掲訳書、一九四頁、註<sup>16</sup>参照。第一は次に引くパーリ『大般涅槃經』、第二は後註<sup>16</sup>下の本文に示す *Abhidharmakośavyākhyā*(ただし“p. 55, l. 22”とあるのは“p. 15, ll. 27-32”の誤り)第三は『哲学雑誌』昭和二十三年四月号所掲の中村元論文(ただし、その指示頁数「三三」は「三四」の誤り)である。なお、第二は、後註<sup>23</sup>に示す中村書所収のものと同じ。

(21) T. W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter (eds.), *Mahā-Parinibbāna-Suttanta*, D.N., Vol. II, PTS, London, 1903, pp. 107-108 : 中村元訳『ブツタ最後の旅 大パリニッバーナ経』(岩波文庫、一九八〇年)一七三頁。なお、片山一良訳『大般涅槃經』、原始仏教、8(一九九五年十二月)、五九頁、長部(ディーガニカーヤ)大篇。(パーリ仏典第二期)、大蔵出版、二〇〇四年)二二七—二二八頁をも参照されたい。“*patīḥita*”に対する片山訳は「中村訳の「安立」に対し、「支えられ」とされている。

(14) この術語については、拙書『唯識思想論考』(大蔵出版、二〇〇一年)三七—三九頁、三七六頁、四三三頁参照。

仏教思想論争考(袴谷)

(15) Sir Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford University Press, London, 1899, p.671 参照。

(16) Unrai Woghara (ed.), *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*, Part I, Tokyo, 1932, Sanjibo repr., 1971, p.15, ll. 27-32 : P. ed., No. 5593, Cu, 15a6-8. なお、現在のところ、この經典名を含め、『大般涅槃經』以外の具体的な經典上の資料については不明である。

(17) 底本では“*ap-maṇḍala*”と「水」のみ *maṇḍala* が付せられているが、チベット訳にはそれ相当の語がなく、また、他語との音合性から見て、*maṇḍala* は省かれるべきであると見做して処理した。従って“*ap-maṇḍale*”は“*apsu*”と読み替えたが、しかし「水」は「場所」とは見做し難い流動性があるため、心理的に *maṇḍala* が添えられる要因があったと考えられる。因みに、*maṇḍala* は「田のイメージ」を伴っているのでも、これを付せば「水」は「場所」として想起されやすくなるわけである。

(18) 底本には“*atisarasi mahā-brāhmaṇāṭisarasī mahā-brāhmaṇā*”と文が重複されているが、チベット訳では重複の形が取られておらず、“*mahā*”に相当する語もないので、“*atisarasi brāhmaṇā*”と改めて読んだ。

(19) *ālabhana* の新たな解釈については、松本史朗後掲書後註<sup>55</sup>、特に、七五—七七頁を参照されたい。この新解釈によつて、*ālabhana* が単なる「認識対象」のみではなく、第一義的には「依り所」として「基本」を意味すると指摘され

- た意義は極めて大きい。特に、テキストの「こ」での意味は、辞書の第一義でもある foundation, base などの意味以外には考えられないからである。しかるに、私は、過去の研究において、あまり深くこの意味を吟味もせず、多くの場合、「把握対象」と訳してきたことになるが大いに反省している。にもかかわらず、「こ」で ālamāna を「根基」と訳したのは、「基体」の解釈に従わないからではなく、原語の違いを示すためである。この語に、否定辞 an- が付されたのが、「こ」での実際の用語であるが、これが付されたことによって、それ自体がなにものをも根基とすることのない最終的根基であることが示されている。また、これと同じ用法は、直前の apratisphita の a- についても言えることであるが、この apratisphita の用語を含めた、本文献と酷示した『宝性論』の用例が、松本同書、九九頁、〔25〕で取り上げられているので、その後の解釈と共に、参照されたい。ただし、「こ」で、私が、松本博士の「基体」の解釈に従っているのは、必ずしも、「円のイメージ」を放棄したことを意味しない。「もはやなにものをも根基とすることのない最終的根基」とは、もはやこれを包括する「円周」もありえない「円」という最終の「円のイメージ」ではあり続けるからである。
- (20) 後註<sup>92</sup> および、その前後の論述と共に、参照されたい。される引用〔一〕を、その前後の論述と共に、参照されたい。
- (21) 前掲拙書（前註<sup>14</sup>）、三一—三三頁、六四頁、註<sup>88</sup>参照。
- (22) ここで、私は、無批判的に、『思拆炎』がその本領の著者と同一パーヴィウエーカによって著わされたかのように扱っ

ているが、大いに問題はある。しかるに、この関連テキストにつき、その両者間に、思想的に「到底同一人物の著作とは考えられない」側面があるとの批判的問題設定に立つて進められた考察に、池田道浩『Tarkajvālaの二論説に関する疑問』(1)『曹洞宗研究員研究紀要』第三一—号（二〇〇一年三月）、一四四—一三五頁、同(2)『駒澤短期大学仏教論集』第七号（二〇〇一年三月）、二四〇—二四三頁があるので、今は、その参照を乞うことによって、私の無批判性を若干回避させて頂ければ幸いである。

- (23) 中村元『初期のヴェーダーンタ哲学』（岩波書店、一九五〇年）、二九五頁。なお、この初出は、前註<sup>12</sup>の第三であるが、ほぼ同じにつき、「こ」では、上掲書による。また、このチベット訳については、D. ed., No. 3856, Dza, 265b1-4を参照のこと。因みに、引用中のカッコ内に補われたチベット訳語は私によるものである。しかるに、引用末尾の「随一不成」に付されたアスタリスク記号は中村博士によるものであるが、これは、中村博士によって採用された、漢訳踏襲の訳語であることを示す記号であることを付記しておきたい。

- (24) 中村前掲書、三三〇頁、註<sup>130</sup>。
- (25) 中村前掲書、二九六頁；D. ed., No. 3856, Dza, 265b-266a1。なお、引用中のカッコ内の補いは、冒頭の反対者の主張と理由のサンスクリット想定を始めとして、ほとんど私によるものであることをお断りしておきたい。
- (26) 拙書『仏教入門』（大蔵出版、二〇〇四年）参照。
- (27) 宇井伯寿「チャラカ本集に於ける論理説」、『印度哲学研

究』第二(甲子社書房、一九二五年、岩波書店再刊、一九六五年)、『四三一 四三三頁。なお、註記として四四〇 四四七頁も参照のこと。また、梶山雄一『仏教知識論の形成』、『認識論と論理学』(講座・大乘仏教<sup>9</sup>、春秋社、一九八四年)、『四 一 一頁、桂前掲書(前註<sup>3</sup>)』、『二一八 一三七頁も参照されたい。テキストとして私が参照したものは、『Gangāśāhāya Pāndeya (ed.), *The Caraka Samhitā of Agniveśa*. Revised by Caraka and Dīdhabala, with the *Āyurveda-Dīpikā Commentary of Cakrapāṇidatta*, Part I, *The Kāshī Sanskrit Series*, 194, Varanasi, 1969, pp. 636-638; Priyavrat Sharma (ed., tr), *Cakra-Samhitā, Agniveśa's Treatise refined and annotated by Caraka and redacted by Dīdhabala* (Text with English Translation), Jaikrishnadas Ayurveda Series, 36, Chaukhamba Orientalia, Varanasi, Delhi, 1981, pp. 360-361である。引用中のカッコ内に私が挿入したサンスクリット語は、全てそれによっている。

(<sup>28</sup>) 中村前掲書(前註<sup>25</sup>)、『二四六 二四九頁。引用文中のASTARISK記号については、前註<sup>23</sup>に付記したごとく同じである。チェック印については、D.ed., No. 3855, Dza, 28a2-4, No. 3856, Dza, 253a2-b4 による。この本領のサンスクリット写本の影印が公けにされていることは、夙に、川崎信定『一切智思想の研究』(春秋社、一九九二年)、『四〇四 四〇五頁の「補記」の報するところである。私は、寡聞にして、その後、本領テキスト第八章のサンスクリット校訂本が刊行

されているかどうかを知らないものであるが、今回、川崎同上書中の指示により、『忠新』梵文『思擇煥經』抄本影印版『季羨教授八十華誕紀念論文集(上)』(江西人民出版社、一九九一年)、『一一一 一七頁、および、巻末の二二頁分(通し頁数なし)の影印を入手してみた。その影印中の19aが当該本領の示される箇所であるが、私は写本にほとんど親しんだことがない上に、時間もなく、当該本領の部分をごくに自ら校訂することができなかったことは残念である。なお、この本領第二領の「瓶のなかの虚空」については、松本史朗『縁起と空 如来藏思想批判』(大蔵出版、一九八九年)、『二一三頁において、「涅槃」の考察の中で、「無区別な虚空」との対比において論じられている。私によつては、「瓶のなかの虚空」同様、「無区別な虚空」もまた、「円のイメージ」であることを補足しておきたい。また、私は、ここに示した本領と、『ヤージュニヤウアルキヤ法典』の第三巻第一四四 一四五頌の考え方は酷似していると思うが、後者については、前掲拙稿(前註<sup>8</sup>)、『一四〇 一四一頁を参照されたい。更に、本文執筆中に頂いた、大竹晋『大乘起信論』の引用文献、『哲学・思想論叢』第二二号(筑波大学哲学・思想学会、二〇〇四年一月)、『五四頁を拜見して、「一切衆生は本来常住にして涅槃に入れり、云々の、修多羅」の前後に、「瓦器皆同」とか、「瓦器各各不同」とか言われている考えも、如上の文献と無関係ではないように思われたのである。

(<sup>29</sup>) しかし、花野氏によつては、私の用いる「本覚思想」の「本覚」が、果して、これらの本領で言われている「虚空」や

アトマンとも同じ、最終的な「場所」としての「真如」や「法身」と同等でありうるかと疑われているが、これについては、後註<sup>62</sup>下に引用した『大乘起信論』の前後の本文の記述を参照されたい。当然、私にとつての「本覚」とは、これらの本頌で言われている「虚空」と同じく、円のイメージをもった最終的な「場所」である。また、そのような「本覚思想」が仏教ではありえないということは、私が処々で主張してきたことであり、ここでは繰返さないが、本稿においては、後註<sup>65</sup>下に引用した島地大等師の「本覚思想」に関する論述の直後に若干言及した。また、「本覚」のインド的形態とも言える bodhi (覚、菩提) が、インドにおいても「無為 (asaṃskṛta)」的な「場所 (pada, prasthāna, prasthā)」として展開しえたことを示す文献については、後註<sup>88</sup>、<sup>104</sup>の『維摩経』や『智光明莊嚴経』の例を参照のこと。一方、この註を付す段階になって、花野氏が、「本覚思想」は「差別思想」であるとする私に対して、「平等思想」であると反論しあるいは擁護していることに関し、私があまり言及していないことに気づいた。それをここで補っておけば、花野氏は、「私(花野)は本覚思想を差別思想としてとらえるのではなく、凡仏不二や依正不二の平等思想の徹底した思想ととらえています。」(花野A稿、七頁)、天台本覚思想は思想そのものが墮落しているのではなく、そのような思想(教理)を盾にとつて、造悪無礙の振舞いをした人達が墮落しているのです。」(同、四〇頁)。「智顛の一文は『諸法無行経』(一五巻七五九c・取意)と『維摩経』(一四巻五四九a・ほぼ同文)を

引用して、円教の観慧を述べたものですが、これらの経文を額面通りに受けとめて、智顛の仏教は修行無用論や造悪無礙を説いているとは言えません。理(教理)においては、凡仏不二、煩惱即菩提、当体即仏ですが、事(現実)においては、凡仏の差別があり、修行によって煩惱を断じ、初住に登ってはじめて当体即仏を証得することができるのです。」(花野B稿、八四頁、傍線袴谷)などと述べておられるが、このような問題に関しては、花野氏御自身が力説されているように、「客観的な資料や文献の裏づけもなく、先学の研究成果も無視して、独りよがりの主張をなすこと」(花野A稿、四頁)は取り分け慎まなければならぬことであらうから、まず「これらの経文を額面通りに受けとめて」研究していかなければならないのである。かかる研究の一端としては、現時点では、拙稿「善悪不二、邪正一如」の思想的背景に関する覚え書『駒澤短期大学研究紀要』第三〇号(二〇〇二年三月)、一六九—一九一頁を参照して頂きたいが、最近の私には、「差別思想」に関しては、単純で見えやすい「如来蔵思想」や「唯識思想」よりも、花野氏が無批判に復活を意図しておられる「実相論」の系譜、即ち「本覚思想」の方が、その「差別思想」の構造が見え難い分だけ余計罪が深いかもしれないと感じられている。この観点から、『維摩経』の「不二法門」の思想や『諸法無行経』の「一揆(eka-naya)」の思想(前掲拙書(前註<sup>26</sup>)、一三—一四頁参照)の批判的解明が今後益々必要になってくると考えられるが、この両經典がもし智顛の思想の根幹をなしていることが明白であるなら

ば「智顛自身もまた『差別思想』の唱導者であったと認めねばならなくなるであろう。それゆえ、<sup>(17)</sup>には、サンスクリット原文も知られる『諸法無行經』の一篇を示しておくことにしたい。その一篇「文殊師利、僧是不動相。世尊、云何僧為不動相。文殊師利、聖衆安住如法性實際定乱平等中。安住智慧愚痴解脫煩惱平等一切法中、心無所住住不可得故。是故、僧名不動性。」(大正蔵、一五巻、七五六頁上)に対応するサンスクリット原文は“saṅgho manjuśrī kīla-padam/āha kenédam kīla-padam/āha susthito hi manjuśrī saṅghah tathatāyām dharmā-dhātor bhūta-koṣeḥ/susthitah śīla-duhśīla-samatāyām samādhi-vikṣepa-samatāyām prajāñā-duḥprajāñā-samatāyām/pratiṣṭhitah sarva-dharmeṣu śhānāsthānānāmbanavāt/tenédam kīla-padam/” (Jens Braarvig (ed.), *Buddhist Manuscripts*, Vol. I, Oslo, 2000, p.144)である。

(18) Nathmal Tatia (ed.), *Abhidharmasamuccaya-bhāṣyam*, K. P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1976, p. 4, ll. 3-4 : 玄奘訳『大正蔵』三・卷、六九六頁中 下 : D. ed., No. 4053, Li, 4a4-5. なお、本論典に関する極めて便利で有益なテキストは、瑜伽行思想研究会(代表、早島理)編『梵蔵漢対校 E-TEXT, ABHIDHARMASAMUCCAYA and ABHIDARMA SAMUCCAYABHĀṢYĀ』Volumes I-III(滋賀医科大学哲学研究室発行、二〇〇三年)があるが、公開ホームページ (<http://www.shiga-med.ac.jp/public/yugagyō/>)にアクセスするほかは、冊子としては現段階では

まだ入手困難なかもしれない。しかし、このテキストには、

Volume I、二九頁を参照されたい。  
(19) P. Pradhan (ed.), *Abhidharma-Kośabhāṣya of Vasubandhu*, K. P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1967, p. 158, ll. 1-2. “ākāśa-pratiṣṭham”の *pratiṣṭha* は *pratiṣṭhā* が *bahuvrīhi* の機能をもちたために変わったもので、実質的には *pratiṣṭhita* (→を場所としている)と同じである。 *pratiṣṭha* と *pratiṣṭhita* が同じ意味をもちうるのは、その語根の自動詞的性格に由来すると思ふ。なお、この語の関連用法については、前掲拙稿(前註8)の、一八五—一八六頁も参照のこと。なお、まだサンスクリット原典の刊行されていない時期のものであるが、今なおその価値を失わない『俱舍論』の研究成果に、山口益、舟橋一哉『俱舍論の原典解明 世間品』があり、それによる場合には、三六一頁を参照されたい。

(20) 水野弘元「無為法について」(初出、一九六二年)『仏教教理研究』(水野弘元著作選集、第二巻、春秋社、一九九七年)の四一〇頁。この論文で、水野博士が「無為とは存在ではなく、さとり状態であり、覚者の態度を指すものに他ならない。それは要するに涅槃と同じである。」(四一一頁)というふうに解釈されて、「無為」を「涅槃」と共に救い取つていくとする姿勢には非常に問題があるにせよ、仏教に本来「無為」説は説かれていないとする御指摘は正しいとすべきである。

(21) 前掲拙稿(前註8)の、一六五頁参照。

(34) キルケゴール、榊田啓三郎訳『死にいたる病』（キルケゴール全集、第二四巻、一九六三年）、二五—二七頁。原文はデンマーク語であるが、勿論知らないもので、ここでは、レクラム文庫の Søren Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Aus dem Dänischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Gisela Perlet, Stuttgart, 1997, pp. 13-14 によって、必要な対応ドイツ語をカッコ内に挿入した。

(35) 敢えて私自身の無批判性を示すため、拙書『批判仏教』（大蔵出版、一九九〇年）、三六二頁中の文言を引用させてもらった。

(36) 榊田前掲訳書（前註<sup>34</sup>）、三一六頁、「二六ページ九行」に対する註。

(37) 前掲拙書（前註<sup>1</sup>）、一三四—一三七頁、前掲拙稿（前註<sup>8</sup>）、一六五頁参照。

(38) 拙稿「差別事象を生み出した思想的背景に関する私見」（口頭発表、一九八五年十月二十六日、前掲拙書（前註<sup>1</sup>）、一三七—一五八頁）参照。

(39) 前掲拙書（前註<sup>1</sup>）の刊行を指す。

(40) 前掲拙書（前註<sup>35</sup>）の刊行を指す。

(41) 前掲拙書（前註<sup>26</sup>）、一〇—一九頁中で示した、(a) (1) (α) 「翻訳可能論」の方向での、同拙書、一三頁所引の『法華経』「方便品」の一節のような考え方の解釈に、私は今後の研究課題を定めている。その『法華経』の仏は、同拙書、一八一頁に示した「一切智者」の図「の矢印上の

「一切智者」でなければならぬが、そんな私の考えがまだ未熟であったゆえか、同拙書、一三九頁に、その『法華経』の仏を、「常住なる法身」と記しているのを知って愕然とした。詳しくいえば、本年六月十六日の授業で、この箇所を読んで絶句してしまったのだが、この箇所は、「常住なる釈尊」と訂正して頂きたい。なお、「法身」については、後註<sup>76</sup>を参照のこと。

(42) 『勝鬘経』の「撰受正法 (saddharma-parigraha)」が locus (基体) にほかならないという指摘は既に、松本史朗『勝鬘経』の一乗思想について（初出、一九八三年）前掲書（前註<sup>28</sup>）、二九九—三三四頁でなされているので参照されたい。また、この論文で、『法華経』の「菓草喩品」が、既に『勝鬘経』の方向へ向って非『法華経』的傾向を明確に示していると指摘されていることも極めて重要である。私は、松本博士のこの御見解に、これが公刊されて以来、賛成こそすれ、異議を唱えたことはないが、『勝鬘経』で完成される「撰受正法 (saddharma-parigraha)」の「撰受 (parigraha)」については、「場所」の観点から「包括する」こと (parigraha) を強調する私からすれば、parigraha とは「まさに」円のイメージであるということとを、ここに補足しておきたい。なお、松本博士は、この論文末尾の「追記（三三三—三三四頁）」で、高崎博士の「虚空の比喩」についての論述に関連して、「虚空」の「基体性」と「無区別性」の二性質の重要性を確認しておられるが、「虚空」のとき「場所」にはその二性質を言えて



も、「基体」そのものに「無区別性」を言うことは難しいような気がする。「無区別性」には空間的な拡がりをもった「円のイメージ」のようなものが必要と考えられるからである。

(43) 『維摩経』のサンسكريット写本が、大正大学綜合仏教研究所のチベット現地調査グループによって、『智光明莊嚴経』のそれと共に発見されたのは、一九九九年の夏のことである。それが一般に知られたのは、二〇〇一年の十一月と思われる(私自身は、同年十二月十五日(土)の『毎日新聞』(朝刊)の記事による)が、今春、それに基づく成果が、影印版と、大正大学綜合仏教研究所梵語仏典研究会編『梵藏漢对照『維摩経』』、『梵藏漢对照『智光明莊嚴経』』、『維摩経』、『智光明莊嚴経』解説(大正大学出版会、二〇〇四年三月)として刊行された。私は、幸いにして、そのスタッフであられる、木村高尉、松浦泰雄両氏のお蔭で、その校訂本の御恵与にいち早く浴することができた。ここに、深く感謝を申し上げる次第であるが、これによる今後の学問的成果への期待には置り知れないものがある。ここに、散見した程度ではあるが、『法華経』と『勝鬘経』との過渡的性格としてのsaddharma-parigrahaに関連する用例を、上掲中の『梵藏漢对照『維摩経』』によって拾い上げれば、次のようになる。即ち p. 4, § 3, 14 saddharma-parigrahaka ; p. 152, § 60, 13, saddharma-parigraha ; p. 172, § 72, 12, saddharma-parigraha ; p. 414, § 17, 15, saddharma-parigraha ; p. 486, § 13, 1, 8, saddharma

仏教思想論争考(袴谷)

parigrahīyān ; p. 488, § 14, 1, 10, saddharma-parigraha である。

(44) Jamie Hubbard and Paul L. Swanson (eds.), *Pruning the Bodhi Tree : The Storm over Critical Buddhism*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 1997 参照。

(45) ショマキン・モンテイロ「J. Hubbard・P. L. Swanson 編 *Pruning the Bodhi Tree*」、『駒澤短期大学仏教論集第四号(一九九八年十月)』一四七―一六一頁参照。なお、前註44の本文箇所での和訳書名は、「このモンテイロ博士のそれに従ったものである。」

(46) Paul J. Griffiths, "The Limits of Criticism", Hubbard and Swanson, *op. cit.* (前註44), pp. 145-162 が公けにされた後、私は、「他力主義」と「自力主義」を、順次に「外在主義」と「内外主義」で置き換えるような方向で、法然と明恵の思想的意味を解釈しようとする拙書『法然と明恵 日本仏教思想史序説』(大蔵出版、一九九八年)を世に問うた。これを巡るその後の主な経緯を記すと、松本史朗『袴谷憲昭著『法然と明恵 日本仏教思想史序説』』、『駒澤短期大学仏教論集』第二九号(一九九八年十月)、『四二〇 四七七頁、拙稿「法然親鸞研究の未来 松本史朗博士の批判に対する自叙伝的返答」』、『駒澤短期大学仏教論集』第五号(一九九九年十月)、『一七五 二二七頁、松本史朗『法然親鸞思想論』(大蔵出版、二〇〇一年)』、『拙稿「松本史朗博士の批判二篇への返答」』、『駒

澤短期大学仏教論集』第八号(二〇〇二年十月)、一五三—一八六頁などがある。最近には、安達俊英「法然浄土教と本覚思想」『印仏研』五一—二(二〇〇四年三月)、四九五—五〇一頁があるが、いずれ、グリフィス教授の「外在主義」の問題提起を基点に「これら全てを自分なりにまとめ、再応答できるようになることを願っている」。

- (47) Bertrand Russell, *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Time to the Present Day*, London, 1946, Second ed., 1961, repr., 1999.

- (48) 山口瑞鳳「西洋哲学の時間観を訝がる H.ヘルグソンの哲学を見詰めて」『成田山仏教研究所紀要』第二十七号(二〇〇四年二月)、一—四三頁(横)、特に、一九—二〇頁を参照のこと。ただし、この山口博士の御論文は、現在の私にはまだまだ難解で容易にコメントできないのを遺憾とする。

- (49) パートランド・ラッセル、市井三郎訳『西洋哲学史』、2、3(みすず書房、一九七〇年)のほか、再注文の結果入手した Russell, *op. cit.* の違った版について記しておけば、それは First published in Routledge Classics 2004 とされるもので、例えば、Bergson の章が前者では pp. 756-765 であるのに対し、後者では pp. 714-722 であるが、同じである。

- (50) 山口前掲論文(前註48)、四二—四三頁、註11による。私は、この御指摘によって、駒澤大学図書館より初版相当の

もの(蔵書番号は708/922でSimon and Schuster, New York, 1945, Tenth Printing)となっているので、イギリス本国より先に出版されていたのかも知れないが初版相当のものであることは間違いないだろう)を借り出すことが出来たので、実際調べてみたが、ここにいち指摘はしないものの、その削除箇所はかなりの範囲に及ぶ。ここでは、私の関心事より、ただ一点のみ触れておけば、初版相当のものには“The remainder of this chapter is in the main a reprint of an article published in *The Monist* for 1912.”とある脚註が第二版以降では削除されているという点である。*The Monist* があのケールラスも関与したオープン・コート社刊のものであるとすれば、ケールラスから見て賛美に値するヘルグソンの哲学の紹介をラッセルに依頼したところ、ラッセルはそれを全く批判的な立場から書き、後にはその初出の痕跡も残す必要はないと判断したものであるうか。しかし、私は、現時点で、一九二二年の *The Monist* を確認していない。

- (51) Russell, *op. cit.* (前註47), p. 58: 市井前掲訳書(前註49)、1、四八頁。
- (52) 前掲拙稿(前註8)を指す。
- (53) 花野B稿、註2、19、20、21に既に言及がある。
- (54) 拙稿「道世『法苑珠林』の「福田」文献」、『駒澤短期大学研究紀要』第三三号(二〇〇四年三月)、四五頁、註15参照。

- (55) 松本史朗『仏教思想』上(大蔵出版、二〇〇四年四月)。

私は、同年四月二日(金)、入学式の帰路、伊勢佐木町の有隣堂本店にふと立寄って本書の出たことを知り購入した。しかるに、恐らくは、本書刊行の情報などを一番早く知りえた環境にあつたはずの私が、その刊行直前まで全くなにも知らずに過ぎてきたのは、私が感情的には同博士を無視するほかはないとあるところに記したことが、周りの私への気遣いとなつて現れ、その結果として私がなにも知らないという状況になつてしまつたのだと思う。しかし、私が個人的敵意で学問的成果まで無視することは、自分の名譽のためにも全くありえないということだけは、ここでも明白に言つておきたい。敵の敵は味方などということとは感情的にはありえても思想的には決してあつてはならないことだと思つのである。しかるに、一方では、どこにもだれにも書いたり言ったりしたことはないが、私にはまだ決して許すことのできない同博士の一言が痛く私の気持ちに *Resentment* として残つていて、後は、これがために、私の思想的判断が狂わないようにと願うばかりの現実があるだけである。因みに、今回、この御本を拝見しながら、私の *Resentment* も少しは鎮まつているかに感じられた。間もなくすると五年にもなるのかとの思いがそうさせているのかもしれない。

(56) 従つて、本稿でも、ある程度は言及し、若干の応答も意図したつもりであるが、本格的な応答は後日を期したい。ただ、拝見するなり残念だと思つたのは、例えば、松本前掲書(前註55)、四九六頁、註33では、私が、前掲拙書(前

註14)、六五九頁の「研究余史」で、シュミットハウゼン教授の御指摘によつて、既に訂正したことを、再度、シュミットハウゼン教授と同じことを繰返すように論じている箇所があることである。全てを見たわけではなく、針小棒大になつては申し訳ないが、すぐ気づいたことなので、一言のみ付記しておきたい。

(57) 松本前掲書(前註55)五七頁。

(58) 松本前掲書(前註55)一一五 一一六頁。なお、松本博士は、この引用直前の記述において、同博士のいう「二種の基体」を、私が「二重底」という表現で、最近になつて認めたかのように叙しているが、唯識思想においては、「性」と「相」が「二重」になつていゝるとは、前掲拙書(前註14)所収の「三種転依考」「清浄法界考」(七一九 七八七頁)の段階から思つていたであらう。というのち、その「性」が「本性清浄」や「真如」であり、「相」の基盤がアーラヤ識であり、「三種転依」では、前者の側が「真如転依」であり、後者の側が「籠重転依」だからである。また、「二重底」に関し、私が「建立因(*pratiṣṭhāhetu*)」と「生因(*janma-hetu*)」としたうちの後者につき、松本博士がそのサンスクリットを *janana-hetu* と改められたことは、松本博士が正しくここに訂正したい。私とその資料上の根拠として示しているものは *Abhidharma-samuccayahāṣya* (*Tatia. op. cit.* (前註33), p. 3, l. 4 “*janana-samīstaya-pratiṣṭhāpastambhōpabrinhana-hetuva*” : D. ed., No. 4053, li. 3a7 “*skyed pa dang/rten pa dang*

/gnas pa dang/ston (rton ka) pa dang/ 'phel bar byed  
pa'i rgyu yin pa': 玄奘訳、大正蔵、三二巻、六九六頁  
上、「生依立持養因縁」である。

(59) 松本前掲書(前註55)一一七頁。

(60) 前掲拙書(前註14)、七五〇-七八七頁所収。直後の引用は、その七六七頁。なお、前掲拙稿(前註8)、一三七頁、一七七-一七八頁、註38も参照のこと。

(61) 以下の引用は、前掲拙稿(前註8)、一三三頁にも試みたので、今はそれによっている。直接の出処については、は、同、註30、は、同、註32を参照されたい。

(62) 平川彰訳註『大乘起信論』(仏典講座22、大蔵出版、一九七三年)の、(イ)は、五六-五八頁、(ロ)は、一〇二頁による。花野A稿、一一頁にも、同種の文の訓読が示され解釈されているので、両者は、同種の文に依りながら解釈が異なっているということになる。なお、インドにおいても、覚(bodhi)が「場所」に接近する、『維摩経』や『智光明莊嚴論』の用例については、後註88、104を参照されたい。

(63) 花野氏は、「一九八九年」として引くが、明らかな誤植なので、「一九九八年」と正して引く。

(64) 花野氏は、「本迹覚思想」としているが、誤植と思われるので、「本迹思想」として示した。

(65) 島地大等「日本古天台研究の必要を論ず」、『思想』第六〇号(一九二六年)、一八八-一八九頁。また、前掲拙書(前註35)、一〇五頁も参照されたい。

(66) 前掲拙稿(前註8)、一〇七頁参照。なお、その前頁に

示した智顛の『維摩経玄疏』の引用文(大正蔵、三八巻、五四五頁中の「今、以処譬、所依之理本。人依行住之跡譬、能依之事迹。」)につき、私の付した句読点は、「今以処譬所依之理本。人依行住之跡、譬能依之事迹。」と改めるべきではないかとの御教示を、菅野博士博士の私信(二〇〇三年四月七日消印)にて、頂いた。御教示に感謝しつつ、ここに、それに従って、「今は処を以って所依の理本に譬え、人の行住の跡に依って能依の事迹に譬う。」と訓じさせて頂きたい。

(67) また、花野氏は、花野C稿以外でも、この件につき、「袴谷先生は、『起信論』の真如縁起論をイメージされて、「本覚思想」や「本迹思想」を規定されているようですが、学問に混乱を生じさせるような言い方をしないで、率直に真如縁起論とか基体説とか、言って頂きたいと思えます。」(花野A稿、四二頁)とか、「この中で袴谷先生は、「これから基体という言葉を使わないで、場所という言葉を使う」と述べられています。が、「基体」と「場所」とは全く同じ意味なのでしょう。袴谷先生の今までの論文を読むと、同じ意味で用いられているようなので、もし同じ意味であるとすれば、袴谷先生が「基体」という言葉を用いられなくても、私は用いていきたいと思っています。なぜならば「場所」という言葉より「基体」という言葉のほうが、学者間で概念を共有しやすいからです。」(花野B稿五六-五七頁)と述べておられる。「このような花野氏の御見解に對しては、これ以下の本文中でも応えているつもりである

が、ここでは、上引の二箇所に即して簡単にお答えしておきたい。前者についていえば、花野氏は、「率直に真如縁起論とか基体説とか」と言えとおっしゃるが、そうすれば、本当に学問を混乱させないですむのだからか。花野氏の「真如縁起論」とは、旧来の「実相論」に対する「縁起論」のことなのだが、今時、その意味で「縁起」を表わそうとする人はいるのだろうか。万一、敢えて「真如縁起論」を使用したいならば、「真如」がなぜ「縁起論」なのか、「如来蔵」がなぜ「縁起論」なのかを明確に説明しない限り、学問を混乱させることは必定だろう。また、もし、花野氏が「基体説」を使用されるなら、それは、松本博士による「仮説」だということを明確に認識して、その六つの規定の有効性を断えず確認していかなければならないはずであるが、花野氏にその痕跡は認められない。後者についていえば、私は従来、松本博士によって私の「円のイメーシ」が否定されるまでは、「基体 (locus)」と「場所 (topos)」は同じだと思ってきたのであるが、今はそうではないということである。花野氏が「学者間で概念を共有しやすい」とおっしゃっている「基体」とは、*hypokeimenon* や *substratum* や *subjectum* の訳語を指すのだからと思いが、それなら私も使うのである。しかし、このように「基体」に、前註<sup>42</sup>でも記したように、「無区別性」を求めること、もしくは私のいう「遍満性」を求めることは、無理なように思われる。従って、そこに、空間的な拡がりをもたせる必要があるとすれば、それは、場所 (locus, topos) 』

仏教思想論争考 (袴谷)

でなければならぬと私は考えているだけである。しかし、「基体説」の「基体」を用いる人は、気安く、一般的に「基体 (hypokeimenon) 』の意味で用いてはいけないと考えられる。

(68) 松本前掲書(前註55)、五八頁。また、初出については、松本前掲書(前註28)、五頁参照。

(69) 宇井伯寿『仏教汎論』(岩波書店、上下二巻本、一九四七—一九四八年、合本、一九六二年)五五—五五二頁。ここでは、合本によっている。

(70) 前掲拙書(前註1)、八八—一〇八頁所収の「縁起と真如」参照。私がこれにつき「決定的な弱点」と言った意味は、当時の私には、唯識思想をベルグソンによって擁護せんとする意図があったということである。

(71) 松本前掲書(前註28)、一九頁所収の「如来蔵思想は仏教にあらず」、一一—九七頁所収の「縁起について」参照。

(72) 佐藤哲英『天台大師の研究』(百華苑、一九六一年)一二頁。また、同、五九—六四頁、四一—四四八頁も参照されたい。

(73) 今私がここで言わんとしている中国仏教の主流をなした思想を、「基体説」を導入しながら、自ら構築した「道・理の哲学」によって、批判的に研究したものが、伊藤隆寿『中国仏教の批判的研究』(大蔵出版、一九九二年)である。私は、伊藤博士の「道・理の哲学」においては、私のいう「円のイメーシ」は排除されていないと考えている。なお、本

書は、最近、蕭平、楊金萍訳『佛教中國化的批判性研究』（香港、經世文化出版有限公司、二〇〇四年）として現代中国語訳された。「道・理の哲学」のいわば御本家で、本書がいかに受け容れられるか非常に関心のもたれるところである。早速、その御翻訳の成果を恵まれた伊藤博士には、記して深く感謝の意を書きたい。

(74) 前掲拙書（前註<sup>26</sup>）一七頁の<sup>26</sup>、および、その前後の記述を参照されたい。

(75) 平井俊榮『中国般若思想史研究 吉蔵と三論学派』（春秋社、一九七六年）、特に四八二 四八四頁を基点に、四八四 五五〇頁を参照されたい。また、奥野光賢『仏性思想の展開 吉蔵を中心とした』法華論 翠窓中』（大蔵出版、二〇〇二年）、特に、四七 五二頁、三三四 三七頁も参照のじよ。

(76) Yasunori Ejima et al., *Index to the Saddharma-Piṇḍarīkasūtra—Sanskrit, Tibetan, Chinese—Fascicles, I—XI, The Reiyukai, Tokyo, 1985-1993* に *ちれび* ‘dharma-kāya *は* *その* Fascicle, V, p.512」に「箇所『藥草喻品』のものが採録をわづらっているだけの<sup>27</sup>に<sup>28</sup>」*ちれび* ‘Sākyamuni の用例は Fascicle, X, pp. 974-977」に *ちれび* ‘極めつまいじつが知られる。一方、前掲『梵蔵漢対照』維摩經<sup>29</sup>（前註<sup>24</sup>）七〇 七一頁では、「如来身 (tathāgata-kāya ‘仏身)」が「法身 (dharma-kāya)」として確立された様が見取れる。しかし、「<sup>30</sup>」の「法身は、<sup>31</sup>’dāna-nijāta (布施所生) ’もしくは、所謂「無漏五蘊

の「所生」としての「五分法身」などとして扱われているから、あくまでも「所生」であるという意味では「能生」の最終的「場所」とはなっていないが、しかし、「場所」の意図は十分に込められていると思う。なぜなら、直前の、所謂「生身」としての *kāya* が既に明確に「場所」と意識されて *“mahā-bhūtanām ālayaḥ (mahā-bhūtanām ālayaḥ とあるを改めて表記す)”* と説かれているからである。なお、この「生身」については、不十分な考察ながらも拙稿「仏教における楽天的虚無主義の系譜」、『印仏研』三八二（一九九〇年三月）、七七八 七八四頁を参照されたい。

(77) *śrad-DHĀ/śradhā* に対する *adhi-MUC/adhimukti* の意味については、拙稿「如来蔵説と唯識説における信の構造」、『信』（仏教思想<sup>11</sup>、平楽寺書店、一九九二年）、二〇一 二二九頁を参照されたい。なお、前掲拙著（前註<sup>26</sup>）一〇 一九頁も参照のこと。なお、『維摩經』のこの関連箇所の子ベット訳（<sup>32</sup>）*“mos pa bskyed par bya”* に対応するサンスクリット原語は *“sṛgha-kartavya”*（<sup>33</sup>）*“adhi-MUC”* とは関係ないが、しかし、その語根 *SPRH* は *Monier-Williams, op. cit.*（前註<sup>41</sup>）、p.1269 に *ちれび* ‘to be eager, desire eagerly, long for (dat., gen., or acc.) ’とあるから、*adhimukti* など *ちれび* も *ち* と *bhakti* に近いのかも知れない。

(78) 前掲拙書（前註<sup>1</sup>）二二七 二三五頁所収の『維摩經』批判』と拙稿『維摩經』批判資料』、駒澤大学仏教学部研

究紀要』第四六号(一九八八年三月)、二九八—二六五頁  
参照。

(79) 前掲拙稿(前稿8)を指して花野氏がそう呼んでおられる。

(80) ここで言われているような「空」については、長尾雅人「余れるもの」、『印仏研』一六—二(一九六八年三月)、四九七—五〇一頁、向井亮『瑜伽論』の空性説、『小空経』との関連において、『印仏研』二二—二(一九七四年三月)、九〇〇—九〇七頁、長尾雅人「空性に於ける「余れるもの」」中観と唯識(岩波書店、一九七八年)、拙稿「長尾雅人著『中観と唯識』」、『東洋学術研究』第一八巻第一号(一九七九年一月)、一一九頁、前掲拙書(前註1)、三五四—四頁所収の「空性理解の問題点」を参照されたい。

(81) しかるに、花野氏が、ここに言われるような思想系譜が「基体説」ではないと主張されたいなら、「積み重ね」の学問方法を重んじられる花野氏としては、当然のことながら、その思想系譜を「基体説」であるとした、伊藤前掲書(前註73)、その後の、松本史朗「禅思想の批判的研究」(大蔵出版、一九九四年)などを、まず論破しなければならぬのであるが、それを全くなさないで自説が成立するとか考えなのは、御自身の学問方法にも反するのではないかと危惧される。

(82) 大正蔵、四五巻、一五三頁上。また、京都大学人文科学研究所編『筆論研究』(法蔵館、一九五五年)、二二頁、九八頁参照。

仏教思想論争考(袴谷)

(83) 前掲『筆論研究』、および、平井俊榮訳註『筆論』(大乗仏典中国・日本篇2、中央公論社、一九九〇年)、三二頁、二五六—二五七頁、註72参照。

(84) Edward Conze (ed.), *The Gilgit Manuscript of the Aśīdāsasāharīkāprajñāpāramitā, Chapters 70 to 82 Corresponding to the 6th, 7th and 8th Abhisamayas, Serie Orientale Roma, Roma, 1974* により、<sup>(a)</sup>は p. 132, 1.2<sup>(a)</sup> は p. 71, 1.32-p. 72, 1.5 である。また、その羅什訳については、<sup>(b)</sup>は、大正蔵、八巻、四一五頁上、<sup>(c)</sup>は、同、四〇〇頁下、四〇一頁上を参照されたい。

(85) 拙稿『大乘大義章』第一三問答の考察、駒澤短期大学仏教論集、第九号(二〇〇三年十月)、一八七—二〇八頁において、私は先に「真如」「法界」「實際」に関して「實際」を最高と見做す伝統について、「かかる明確な等級づけについては、私は寡聞にして知らない。」(一九三頁)と記したが、「ここに見るように」「實際(bhūta-koti)」を pramaṇi-kṛtya とあることとより推せば、koti の語感からしても「これを宇宙の最終究極の「場所」と見做す伝統は、あるいはあったのかも知れない。」

(86) 前掲拙稿(前註8)、一四八頁の「付則1」に、「そこに単に「顕在」しているだけで「包括されている」と理解される場合と、「そこから「顕現」しているゆえに「包括されている」と理解される場合とがある」というあり方で認めている。

(87) 前掲拙稿(前註78)、二八一頁、資料(12)参照。その

資料中の文例は、以下の表中の9と10と19に相当するものであるが、その19に当る、かつての訳文「菩提は起き上らずして真如に住しないものである。」の後半に当るサンスクリット原文“*tathatāpratiṣṭhitāḥ*”は「真如を場所とするものである」とも「真如にして(も)は(や)他を(場所)とはしないものである」とも読めるものであるが、「*ḥ*」でなく後者の読みを採用した。

(88) 前掲『梵藏漢対照『維摩経』』(前註<sup>43</sup>)、一四二頁。なお、この箇所では、*bodhi*(菩提)覚(は、大鹿実秋校訂本および訳に従えば、二八種の述語によって説明されているが、それらの述語を、上掲梵藏漢対照本、一四二―一四五頁により、サンスクリット原語を中心に表にして示しておくべき下のとおりである。ただし、最も古い形態を伝える支謙訳には、この二八種はほとんど不完全な上、訳語がある場合も対応原語を特定することは困難なので、下の表からは外す。また、それらの述語は、実名詞(男性、女性、中性)の場合も形容詞の場合もあり一定しないが、一応の意味の目安に与えた和訳には、実名詞と形容詞とが区別できるように配慮した。なお、下の表中の、7、8、21は、順次に、チベット訳は、*mi 'jug pa*、*ma chags par 'jug pa*、*'rlabs med*、*pa*、その原語は現行のものと異なっていたと思われるし、また、漢訳にも微妙な違いがあるが、ここでは詳細な説明は一切省略する。なお、述語の実名詞が形容詞かの区別は、*bodhi*を女性形と見做した場合のものであるが、男性形もありうるのであくまでも暫定的なものでしかない。

	サンスクリット原語	和訳	羅什訳	玄奘訳
1	<i>vyupasāma</i>	寂滅	寂滅	寂滅
2	<i>asamāropa</i>	非増益	不観	不増
3	<i>apracāra</i>	非現行	不行	不行
4	<i>paricheḍa</i>	切断	断	永断
5	<i>vigama</i>	離別	離	捨離
6	<i>visamyoḡa</i>	非結合	(欠)	離繫
7	<i>adhiṣṭhāna</i>	依持	障	广大
8	<i>asampravēśa</i>	非入行	不入	不諍
9	<i>sthita</i>	住する	住	安住
10	<i>anugata</i>	隨行する	順	隨
11	<i>pratiṣṭhita</i>	場所とする	至	建立
12	<i>advaya</i>	不二の	不二	不二
13	<i>sama</i>	等しい	等	平等
14	<i>asamskṛta</i>	無為の	無為	無為
15	<i>parijāna</i>	遍智	智	遍知
16	<i>advāra</i>	不門の	不会	無間
17	<i>asaṃsṛta</i>	無雜の	不合	無雜
18	<i>na deśa-sṭhā na pradēśa-sṭhā</i>	場所(住する)方位(住しない)	無処	無処
19	<i>tathatāpratiṣṭhita</i>	真如(住する)他(場所)とはしない	(欠)	無住
20	<i>nāmanadheya-mātra</i>	唯名	仮名	唯名
21	<i>nirātṃka</i>	非我の	如化	無浪
22	<i>anākula</i>	無乱の	無乱	無乱
23	<i>prakāśā</i>	光明	(欠)	明
24	<i>anudgraha</i>	無取の	無取	無取
25	<i>nirānāva</i>	多様を離れた	無異	無異
26	<i>anupama</i>	喩えもない	無比	無喩
27	<i>sūksma</i>	微妙な	微妙	微妙
28	<i>sarvatānugata</i>	一切に隨行する	(欠)	遍行



(89) 前掲『梵藏漢対照『維摩経』』(前註43)につき、(イ)は、一八頁、(ロ)は、一四〇頁、(ハ)は、一五二頁、(ニ)は、二六八頁による。なお、前掲拙稿(前註78)、二八三、二八二頁、二七四、二七〇頁、前掲拙稿(前註8)、一四二、一四三頁も参照されたい。記号(イ)は、後者に用いたものと同じである。

(90) “ubhayam antareṇa”は「両者なし」とも「両者間に」とも読みうるが、「これまででは、チベット訳を重んじて前者の理解を示したが、今回は、漢訳とも合致する後者の理解に従った。

(91) 「一心も残ることなき一切法を証得する」の訳文に相当するサンスクリット原文“eka-citta-niravāśeṣa-sarva-dharmānubodha”のeka-cittaの直後には、チベット訳や玄奘訳から判断するとksanikaなどの語があったかもしれない。なお、前掲拙稿(前註8)、一四三頁の訳文「一切法を証得する」は、「一切法を残ることなく証得する」とあるべきを、「残ることなく」を欠いているのは単純な誤植である。お詫びして訂正したい。

(92) ここに示す原文には、従来知られていた回収原文(前掲拙稿(前註78)、二七四頁参照)との若干の違いが認められるものの、ほぼ同じと見做してよいと思うので、それらの一いちにはここで触れない。ただ、従来回収原文からは、「無住」の原語としてapratisthānaもapratisthāも考慮したのであるが、今回の原文からはapratisthāへより収斂していく方向が読み取れるようにである。この語の

意味としては、かつて、松本史朗博士の御教示でもある「それ自身としてはもはや」locusをもたない根本である最終的locus」という理解を明示して補足を試みたこともあった(前掲拙稿(前註78)、二七二頁)が、その「locus」は、私にとっては、当時より、空間的拡がりをもった完全な「円のイメージ」だったのである。従って、それは、前掲拙稿(前註1)、一三三頁に示した『維摩経』の思想構図の“apratisthāna(無住)”の箇所に相当する黒い太い「円周」の湾曲した部分のイメージと決して食い違ってもではありなかった。というのも、私にとって、それ以上の「場所」がない最後の「場所」とは、それ以上の「円周」をもたない最終的「円周」の「円のイメージ」でしかなく、しかも「場所」とはhypokeimenonであるより以前に、文字とおりtoposでなければならなかったからである。そして、このことは、後に知った、アリストテレスの「この天界はもはや他のものうちには存在していない(ho d'ouranos ouketi en alloi)」という表現、高崎直道博士の「虚空が万物の根元で、さらに依存するところがないのと同様に、法界(真如、實際)それ自体を体とする仏、すなわち法身もまた、他によるところがない」という解釈(高崎直道訳註『智光明莊嚴経』如来藏系経典)(大乘仏典12、中央公論社、一九七五年)、一四四頁、註80)に出合っても、強まりこそすれ弱まることはなかったと言ってよい。ところで、肝腎のapratisthāにつき、以前は、なんとしてもこれをbahuvrīhiに解釈しなければならな

いのではないかと思つてゐる。なお、「場所」に関連する否定的表現については、後註<sup>104</sup>の『智光明莊嚴經』の例も参照されたい。また、この問題とは直接関係はないが、『維摩經』の本文所引箇所の前前に確認される *abhūta-parikāpa* は、大乘經典で用いられる早い用例としても注意されるべきかもしれない。

(93) なお、前掲『梵藏漢对照『智光明莊嚴經』』(前註43)、一二二頁にも、<sup>104</sup>“*tathatā[m] na vyativartate*”の用例が数箇所確認される。

(94) 松本博士は、松本前掲書(前註55)、六五頁以下で、「AはBの基体である」を、記号 $\perp$ を用いて、 $B \perp A$  ( $B \dashv A$ )と表記することを提示し採用された。印象を言えば、これは、私にとって垂直線を示しているかのように、むしろ好感のもてるものであったが、直観的にそうであつてはいけなないように感じた。しかも、「円のイメージ」にこだわらざるをえない私からすれば、「場所」 $a$ とそれを「場所」としている「あるいは」、場所の中にある「 $b$ との関係を別な記号で表記した方がよい」と考へて、この式を提示することにした。最も異なるところは、「円のイメージ」をそのまま記号化したことと、 $a$ と $b$ が上下にあるいは左右に移項可能であることと、である。移項可能であることに伴つて、円内の三角状の三点中、二点のある側が「場所」 $a$ を指示し、一点しかない側が「場所の中にある」 $b$ を指示しているものとす。

(95) この記号式導入以前ではあるが、以上の(1)との関係を同周円上の関係で説明したものに、拙稿「無責任体制批判」、『駒澤短期大学仏教論集』第三号(一九九七年十月)、一九五—二二三頁があるので、特に、二二四頁の図を中心し、参照されたい。 $a$ がゼロの「団体」である場合については、拙稿「天皇制批判」、『駒澤大学仏教学部論集』第二〇号(一九八九年十月)、三七三—四〇〇頁参照。

(96) 前掲拙稿(前註8)、一四七—一四九頁の各「本則」を参照のこと。なお、そこに示した「本述思想」が、ここでは「場所仏教」に改められ、それに伴つて若干の語句の変更はあるが、根本的に異なるものではない。また、同一四八—一五〇頁に示されている、各「本則」に対する三つの「付則」は、ここでは省略されている。

(97) *Tatia, op. cit.* (前註8), p. 1, ll. 14-19: D. ed., No. 4053, ll. 2a2-b1: 玄奘訳『大正藏』三二卷、六九五頁上中。

(98) 前掲『梵藏漢对照『智光明莊嚴經』』(前註43)、一一六頁。なお、高崎前掲訳書(前註92)、三三五—三三六頁も参照のこと。

(99) 底本には“*catur-ākāram*”とあるが、男性主格と見做す“*catur-ākāra*”とあるように読んだ。

(100) このように語を補つのは *parigraha* (包括物)と *daha* (肉体)とを説明するこれ以下の註釈自体で、“*deha-parigrahabhāyam iti cakṣur-ādindriya-satkena rūpādī-visaya-saikena ca*” (肉体と包括物との両者)に“ $\perp$

て」というのは、眼などの六根によって、および、色などの六境によって（と「どう」と。）<sup>102</sup>と書かれていたことによった。parigraha という語は、このような説明中ではあまり一般的に用いられるものではないと思われるが、ここでは我々の肉体を取り巻いている「包括物」としての六境たる自然環境を意味していると考えられる。しかし、私によく分からないのは、色蘊を意味するものの中に、なにゆえに、第六根たる「意根」と第六境たる「法」が入るのかということである。しかも、色蘊を含む四蘊と識蘊との間には、「能依」と「所依」との関係があり、更に、五蘊を「場所」として、四蘊の中にアートミーヤ、識蘊の中にアートマンが入る（仮設される）ということによつて、「無我説」が守られているという構造になる。かかる「五蘊」説は当然批判されなければならないし、私が「唯識思想非仏教説」を捨てることも決しないだろうが、「唯識思想」を批判するためにはもう少し時間がかかりそうである。いずれにせよ、この再考の機会はもちたい。そんな私からすれば、前掲拙稿（前註8）、一三七頁の図「付2」は、いかにも複雑なものであると思われるようになったので、その補足説明と共に、削除させて頂くことにしたい。

(101) これ以上の Tatia, *op. cit.* (前註93), p. 2, II, 13-19 玄奘訳、大正蔵、三二巻、六九五頁下を指す。

(102) 佐久間秀範『タティア校訂版『阿毘達磨雜集論』梵語索引およびコリゲンタ』(山喜房仏書林、一九九六年)、五頁のこれに対する訂正箇所において、底本にある -sva- が、

写本そのものと、チベット訳とに基づいて、削除の方向で処理されているが、玄奘訳には「自体」とあり、私にはよく判断できないものの、四蘊に対するアートマンではなく識蘊に対するアートマンであるゆえ、-sva- があつた方がよいと見做して訳した。

(103) 底本には“savyam”とあるが、男性主格と見做し、“savya”とあるように読んだ。

(104) 底本には、“citta-pratishānti”とあり、一応確かめたとこの写本にもそのまゝにあって決して誤植ではないようであるが、-pratishāna の中性複数主格と見て、このように改めた。なお、この語は、高崎直道博士の和訳においても「場所」と訳されている。しかるに、この「場所」相当のもの、高崎博士の『智光明莊嚴經』の分節による、本第二九節の、すく前に当る第二六節では bodhi (菩提、覺) として、 abhedā (無差別、不破) と pada (足跡、句) と漢訳されているが「足場」「場所」の意」という両面から、三種の述語によって規定されている。重要と思われるので、必ずしも厳密ではないが、それらの関係を左に表として掲げておくことにする。なお、前註88の表と共に、今回このような形で表を示すことにしたのは、目下の授業において、私が複雑な手書きで配布した表や口頭で番号を付すよう指示した箇所につき、それらをワープロで打ち直してから配布して下さった、川村怜爾氏の御尽力があつたからである。ここに、記して感謝申し上げたい。なお、表中の、  
①は曇摩流支訳、②は僧伽婆羅訳、③は宋法護訳を指す。

13種	abhedā				pada			
	原語	①	②	③	原語	①	②	③
1	asaṃjñā	無相	無相	無想	tathatā	真如	如	真如
2	aprasaṅghāna	無住	無住	無住	dharmā-dhātu	法	法界	法界
3	anānāvā	無異	無異	無異	bhūta-koti	實際		實際
4	anīlambhā	不可得		無所攝	acalanatā	不動		無動
5	śūnyatā	空		空	anmīta	無相		無相
6	avīṅka	無覺		無尋同	aparaṃhīta	無願		無想
7	aparīthana	不求		無求願	nīṣatvavatā	無業生		無業生
8	sattvāsvabhāva	衆生体	衆生性	衆生性	ākāśa	虚空	虚空	虚空
9	anupālambhā	不見	不可得	無所得	anupāda	不生	不生	無生
10	anirodha	不滅	不滅	無所行	asamskrita	無為	無為	無為
11	aprasātra	無行	不行	無所行	boḍhi	菩提	菩提	菩提
12	vṛyupāsama	寂靜	寂靜	寂止	nirvāṇa	涅槃	涅槃	涅槃
13	anabhīrvṛitti	不起	不更生	無所取	ajāti	覺	不生	無生

このうち、傍線で示したものは、3の②以外は、欠如しているのではなく、術語はあるにはあるのであるが、經典の形成過程で「空」「無相」「無願」の所謂「三解脱門」が意識されたために、その周辺で、多少の混乱が生じ、特に、それが術語4のあたりに集中したのではないかと考えられる。①と②といずれが原形に近いのか即断はできないが、③を別出する形で示せば、次のとおりである。

abhedā			
7'	6'	5'	4'
不悖望	不覺	不得	不動
pada			
7'	6'	5'	4'
無自性	不作	無相	空性

なお、上の表のような術語が示される発端は、「マンジユシユリーよ、菩提とは以下の無差別なる場所である (bodhir mañjuśrīḥ abhedā-padam etaḥ)」。無差別 (abhedā = )とはなんであり、場所 (pada = )とはなんであるか。(一)無概念 (asaṃjñā) が無差別であり、真如 (tathatā) が場所である。(二)……であり(前掲『梵藏漢对照』智光明莊嚴經』(前註43)、一〇八頁、高崎前掲訳書(前註92)(参照))その最初の三群が「真如」「法界」「實際」であることも注目される。①「菩提」が「虚空」のよう、「無為法」のよう扱われていることも注目される。他にも、注目すべき点は多々あるが、「菩提」が「場所 (pada)」として扱われながら、その最終的「場所」が、特にこの系列では否定的に表現されていることは、「場所」が「離言 (anabhīlāpya)」を強調することを本質としていること(前掲拙稿(前註8)、一四八頁、「付則3」(参照))からも重視されるべきである。また、大竹前掲論文(前註28)、五五―五六頁では、『大乘起信論』所引の「修多羅」の「如来法身畢竟寂真猶如虚空」が「智光明莊嚴經」に同定されているが、本経の「菩提」と「虚空」が「無為」「涅槃」と同列に置かれていることから考えても、その可能性は大といえる。

(105) この例文 に関しては、あくまでも印象的記述を出るものではないが、前註100も参照されたい。また、ここで述べられている問題と直結することではないが、「五種」と「我(アートルマン)」、との関係については、木村誠司「ツォンカ

ハの自相説に関する一報告『駒澤短期大学研究紀要』第三二号(二〇〇四年三月)、三〇八頁も参照のこと。

- (106) 以上の二箇所については、出、岩崎前掲訳書(前註5)の1三頁(186a)の1二頁(188a): Aristotle, *op. cit.*, pp. 30-33, pp. 48-49を順次に参照されたい。

- (107) Pradhan, *op. cit.* (前註31), p. 159, ll. 17-22; p. ed., No. 5591, Gu, 166b6-167a1 玄奘訳、大正蔵、一九卷、五七頁中。なお、山口、舟橋前掲訳書(前註31)の三六六、三六七頁、三六九、三七〇頁も参照のこと。

- (108) 底本には“*dravyasya*”とあるが、山口、舟橋前掲訳書(前註31)の三七二頁、註7の指摘により、それが正しいと考えるのら *dharmasya* と改める。

- (109) このサンスクリット原文は“*tad eva cādanna cādam tathā*”で、同じ主題が一方では肯定されているのに、他方では否定されるのは、論理的にありえないことを言ったものである。この箇所に対するヤシヨーミトラの註釈は、Wogihara, *op. cit.* (前註16), p. 324, l. 35; p. 325, l. 2で、二通りの解釈が示されているが、第二の解釈を含む文が、校訂者も既に指摘しているとおり、チベット訳には欠落している。第二の解釈に対応する P. ed., No. 5593 は Cu, 364a2 である。なんらかの混乱があったのかもしいないが、今は、山口、舟橋前掲訳書(前註31)の三六九頁の和訳に全て譲り、詳しい考察は後日に期したい。

- (110) 松本前掲書(前註55)の三六頁で、松本博士は「J」の「鋭角」の変化が可能なのは、a b c 等の諸法(*dharmāḥ*)が

仏教思想論争考(袴谷)

実はもの (thing) ではなく、属性 (property) であり、言葉 によって明確に限定づけられた観念 (idea) であるから」と記しているが、私はこれを知って以来「この御見解には共感している。そこには、プラトンのイデア論からアリストテレスの実在論には決して転落しまいとする意志さえも感じられるが、私もそう願っている。勿論、特に、晩年のプラトンに対するポパー的批判を失いたくはないと思いつつではある。ところで、唯識思想の中で、ここで取り上げたような「基体」と「属性」とによる問題設定がなされるようになるのには、仏教のアビダルマ研究の中での論理的側面の展開が大きく影響しているものと考えられる。そういう側面での「基体」や「属性」の問題は、古代的な「田のイメージ」の「場所」の中で、「虚空⊕風⊕水⊕地」のように自明の前提のごとく想定されていたものとは、一応区別して考察されるべきものと思う。現に、今問題となっている箇所は、古代的な「場所」としての宇宙論の中へ、その水から地への生成変化の説明として、「ヴァスバンドウ」が「基体」と「属性」による解釈を持ち込んだものと見做しえよう。しかも、そのような「基体」や「属性」の考察の場合に、それは、松本博士の「基体説」の「基体」として使用されるわけではないから、その六つの規定の有効性がいちちについて確認される必要はないのではないかと考えるわけである。

- (111) 『法華経』の成立形成史に関しては、重要な研究成果は数え切れないが、私の側から見て重要と思われるもの若

干のみを挙げれば、布施浩岳『法華経成立史』(大東出版社、一九四四年)、勝呂信静『法華経の成立と思想』(大東出版社、一九九三年)、松本史朗『法華経』の思想、「方便品」と「譬喩品」、「駒澤大学大学院仏教学年報」第二八号(一九九五年五月)、一―二七頁、拙稿「初期大乘仏教運動における『法華経』 uddiṣṭva の用例を中心として」、『勝呂信静博士古稀記念論文集』(山喜房仏書林、一九九六年)、一三五―二五〇頁がある。このうち、勝呂博士のもののみが、同時成立史の見解を示している。

- (112) Ejima, *op. cit.* (前註76)による限りではあるが、本稿で扱った「場所」を示す典型的な用語としての *tathatā* (真如), *dharma-dhātu* (法界), *bhūta-koti* (實際) のみについていえば、前二者は各一箇所のみ、後二者は皆無であり、これは他の大乘経典と比較すると圧倒的に少いことを明白に示している。

- (113) (α)は、大正蔵、三三巻、七六九頁中、(β)は、同、三四巻、一二九頁上 中による。なお、花野氏による、この二箇所に対する訓読と解釈については、花野A稿、二六―二九頁を参照されたい。このうち、前者の出処を、花野氏が「六七九b」としているのは、「七九九b」の誤植である。

- (114) 花野A稿、二九―三一頁参照。「新成顕本論」については、北川前肇『日蓮教学研究』(平楽寺書店、一九八七年)、三三七―三七二頁参照。日蓮は、『開目抄』で、「仏久遠の仏なれば述化他方の大菩薩も教主釈尊の御弟子なり。一切経の中に此寿量品ましますは天<sub>二</sub>無<sub>一</sub>日月<sub>二</sub>国<sub>二</sub>無<sub>一</sub>天王

山河<sub>二</sub>無<sub>一</sub>殊人に神<sub>三</sub>のなからんがごとくしてあるべし(昭和定本日蓮聖人遺文 第一巻、五七六―五七七頁)と述べているが、北川上掲書、二六一頁の御指示に従えば、日蓮は、『観心本尊抄』では、「寿量品云々、然我実成仏已来無量無辺百千万億那由他劫等云云。我等<sub>二</sub>己心<sub>一</sub>釈尊<sub>二</sub>五百塵点乃至所顯<sub>一</sub>三身<sub>二</sub>無始<sub>一</sub>古仏也。」(同上遺文、七二―七三頁 日本思想大系 14、一四六頁)とも述べている。「己心の釈尊」とは、限りなく「本覚思想」もしくは「場所仏教」的に墮しかなない要素をもっているであろうが、もしそうならなかつたとすれば、それは、『法華経』自体の「五百塵点劫」の釈尊の力による<sub>二</sub>しか言えない<sub>一</sub>である。

- (115) この意味での善導については、ジョアキン モンテイロ「一種深信の思想的な意味について 善導における如来蔵思想批判」、『同朋大学仏教文化研究所紀要』第一六号(一九九七年一月)、二六五―二八三頁、同「善導浄土教における 往生の因果」について、『依観経等明般舟三昧行道往生讚』を中心にして、『同朋大学仏教文化研究所紀要』第二二号(二〇〇二年)、一三一―一四五頁を参照されたい。(二〇〇四年六月二十七日)