

# 場所 (topos) としての真如 (発表原稿篇)\*

## ——「場所の哲学」批判——

袴 谷 憲 昭

\*本稿は、昭和六十三年十月三十一日(月)の仏教学会定例研究会で朗読された発表原稿を、若干の語句修正以外は、まったくそのままに口語体で活字化するものであるが、当日配布した資料は、今回掲載を略し、本誌次号にて、訳註を補った形で「発表資料篇」として公表する予定である。従って、その配布資料をお持ちでない方には、当面不便をおかけすることになるが、配布資料がなくても典拠等に当れるよう本稿としての註記は新たに加えておいたので、その工夫をもって、目下の不都合はお許し頂きたいと思う。なお、語句の修正の主なもの、配布資料の参照箇所指示などのごとき場合であって、口頭発表時には、聞き落されぬよう資料番号以外に資料の通し番号をも指摘したりしたが、活字としてはその必要がないので省略してしまったような程度の変更とか、逆に活字化する場合に特定の用語に関しては相応の原語を補った方がよいと考えて加筆したような程度の変更であって、根本的な訂正は一切加えていない。万一、重大な変更につながると判断されるような場合には、たとえ一字の修正であろうとも註記で断るであろう。

さて、その配布資料は、大まかにいえば、次のような四部から構成されている。

I 序——「批判の哲学」と「場所の哲学」

II 縁起と真如

III 『阿毘達磨集論』中の三つの章句の分析

IV 結——真如の特質とその批判

口頭発表の原稿は、右の四部よりなる配布資料を大雑把に追いかけるような体裁で準備されたが、口頭発表の性格上、重点が当初より前半に置かれていたことをここに卒直に白状しておきたい。しかるに、資料の後半こそ批判的な分析を含んでいるにもかかわらず、そこに重点を置かなかったこと自体、私の発表が、とりわけ前半であればあるほど、「場所の哲学 (topical philosophy)」に傾斜していることを示唆しているといわなければならないのである。ところで、発表中にも述べたことではあるが、topical (場所の、話題の、時事問題の) とは、その名詞形である topic (話題、論題、論点) と共に、ギリシヤ語の topos (場所) に由来する語なのであって、

crieos (決定される、判断される)より派生したギリシヤ語 *criticos* (区別できる)に対応する *critical* (批判の)とは全く異なる。前者が「場所」<sup>トポス</sup>を発見しそれを許容した上で事を展開していくのに対して、後者は、まず事を判断し区別することから始めねばならないのである。このうちの前者に関して、アリストテレスは「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、そのトポスを見出さなければならない。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ない。ところで、トポスを見出すところまでは、哲学者と弁証家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、こういったすべてのことは、他人に向けられているからである。」(『トピカ』、第八巻、第一章、『アリストテレス全集』2、岩波書店、二二九頁)と述べているが、この「弁証家に特有のこと」[仕事]こそ修辞学(rhetoric)にほかならない。そこで、判断や区別を出発点とする「批判」に基づく論理的思考と、「場所」の発見と許容を前提とした修辞学的思考とは真向から対立することになるが、この両者について、三木清氏は「論理的思考が对象的に限定された思考であるに反して、修辞学的思考は主體的に限定された思考である。前者が真理性(Wahrheit) に関はるに反して、後者は真実性(Wahrhaftigkeit) に関はる。即ち修辞学に於ては単に論理性のみでなくまた倫理性が問題である。表現に於ては真理性でなくて純粹性(Echtheit) が問題であると云はれるのも、表現が主體的眞実性に関はることに依るのである。」

場所(Topos)としての眞如(袴 谷)

る。」(『解釈学と修辞学』、『三木清全集』第五巻、岩波書店、一四八頁)と述べている。しかるに、ここで、三木氏が対比させている「真理性」と「眞実性」とは、私の発表中にも触れたヴィーコの「眞実(Veritas)」と「眞実らしき(verisimilis)」との対比にも通ずるのだが、ヴィーコにせよ、三木氏にせよ、後者を讚美する側に廻って発言しているので、両者の対立は鮮明なものとはならず、むしろ前者すら後者に救い取られていくような格好になってしまっているのである。これが、後者の一般受けしやすい最大の理由なのであって、前者が、なにが正しくなかが誤っているかを区別し判断し選別する排他的態度に終始するのに対して、後者はなにかも一旦は受け入れる包括的で寛容な態度を示す。話題(Topic)を無数に鏤めた topical で修辞学的(rhetorical)な雄弁が多くの聴衆の心を捕えるのもそのためなのである。例えば、『私の人生観』中で、小林秀雄氏は、ヒットラーの『我が闘争(Mein Kampf)』の雄弁術を冷かしながら、御自分も相当にレトリックには長けていて、釈尊の「空」とヘラクレイトスの「火」とを類同させたりしているが、後者の場合はともかく、前者が「空」を説いたわけではない以上、この話は誤りだとしなければならぬのだが、いかにも気の利いたアナロジーによって、そこに極めてもつともらしい「眞実らしき(verisimilis)」が伝えられているとすれば、多くはそれに耳を傾けて満足し、敢えてそれを誤りだと批判する野暮な研究者には一顧だにしないのが世の通例というものなのだ。

かかる状況で、私が今回の発表を具体的な文献に即した批判からいきなり始めなかったことは、私にもやはり世の通例に阿るところがあったということなのかもしれない。だから、私の発表の前半部

分が、いかにオリンピックや天皇制を批判したところで、右脳や左脳の今日的トピックに乗っけて話を進めている限りは、ただ御大層に見えるだけで、その実は平穩無事なのである。しかし、ちょっと世の中を気にしてみれば、議論はまるで様々なファッションのように流行ってはいいても、いかにこの種の平穩無事な話ばかりであるかに辟易させられるにちがいない。もっとも、配布資料を作ることに時間の大半を取られ、発表直前の数日で書き流した私の草稿も、御多分に漏れず、この種の平穩無事を免れてはいないと思うが、そういう topical で rhetorical な私自身を終りの方では全面否定してやろうとの意図は私にも明瞭にあったものの、それが成功しているかどうかは読む人の判断に俟つほかはない。私はただ、寺に生まれ、唯識を研究している自分を槍玉に挙げることによって、自己否定的に批判に打って出ることを願ひ、そうすることによってしか世の通念に逆らうことができないことを本発表において示そうとしただけにすぎない。なにごとにおいても自己肯定的に生きることが楽であることは当然のことであろうが、寺に生まれた者が後に少しでも本當の仏教者たらんとして偽りの仏教を批判し、仏教を研究している者が當の研究対象の非仏教的側面を鋭く仏教ではないと抉り出していくようなあり方にしか、仏教研究者が自己否定的に批判を展開していく道は残されていないと私は思っている。たまたま縁あって手がけた研究対象をいつまでも自己肯定的に大事に抱え込み、それを更に現状肯定的に増幅していくことなど、もはやそのこと自体が非仏教的と評されて然るべきである。しかし、こんなことを言っている私自身が、発表直前にそそくさと書き流した草稿を、一ヶ月余も経た今日になっても、なんの修正も施すことなく活字化する無

神経を示せば、これを「思い上り」と訝るむきがあるかもしれない。私は無下にそれを否定することはできないが、私が無修正の原稿を公けにするのは、私の言葉が修正の必要のない正しいものだからでは全くなく、発表の日付を残す以上は却って修正してはいけないと私が考えているからだけにほかならない、という点を御理解頂ければ幸甚である。

その私の発表後、岡部和雄先生より御質問があり、最近の「トポス(場所)」流行の背景がわかったように思うが、その意味では、近年岩波書店より刊行された、新岩波講座の哲学シリーズで「トポス」を書名中に謳った巻もあるはずだから、そういうものも考慮に入れ、更に「場所の哲学」を批判する以上は、「場所」を強調する西田哲学も批判の視座に入っていなければならないのではないかと、との御指摘があった。私は、前者については、自分の不明を恥入るほかはなかったが、後者については全く同感でありながら、現時点ではそこまで手が伸びないことを卒直に認め、今後の課題とした旨を約したのである。しかし、かなり気になる問題ではあったので、その後『西田幾多郎全集』(岩波書店)の若干の巻を借り出して散見してみたが、その「場所」の哲学、及びそれを準備している西田博士の前提は、予想以上にひどいものであることを痛感しないわけにはいかなかったたので、詳細な批判は後日に俟つことにして、ここでは簡単な感想のみ認めておきたい。

まず、西田哲学の最も非哲学的な面を挙げるとすれば、西田博士が、自分の生まれた、日本もしくは東洋というこの「場所」を自己肯定的に無批判にもその哲学の前提とし出发点としていることなのである(まるで寺に生まれて寺を肯定するがごとくである)。しか

し、論証なしで、自分の拠って立つ「場所」を自明の理としてしま  
うものが果して哲学の名に値するであろうか。そして、こんな素朴  
な疑問すら許さないところが、また日本のもしくは東洋の伝統と呼  
ばれたりもするのである。だが、こんな独言よりは、実際、西田博  
士の述べていることを聞いた方がよいであろう。博士は自分の哲学  
を次のように説明する。

西洋の論理はギリシヤ人の論理が、プラトン、アリストテレ  
ス以来、ずうつと今日まで基礎となつてきた。それに依り西洋  
の思想が基礎づけられてゐるのであるが、どうも東洋思想とい  
ふやうなものは、つまり我々が其の中に育つてきた思想、例へ  
ば仏教のやうなものは、それでは基礎づけられぬものである。  
併し東洋思想を論理的に基礎づけることは非常にむづかしい、  
なかなかできないことであるが、東洋思想をどこまでも学問的  
に考へるには、それを基礎づける新しい論理がなくてはならな  
い。(『歴史的な身体』『全集』第一四卷、二六五頁)

しかし、論理化のむづかしい「東洋思想」を、にもかかわらず自  
己の拠って立つ「場所」として認めた上で、その上にまとつた「新  
しい論理」など、仮りに「修辭学的(theoretical)」論理と呼ぶこと  
はできたとしても、「批判的(critical)」論理とは金輪際呼ぶことは  
できない。しかし、西田哲学を哲学と認めることは、この「修辭学  
的」論理を哲学と認めることにほかならないのである。一方、西田  
博士は、その「修辭学的」論理の拠って立つ「場所」を次のように  
述べている。

作用といふのは、映された対象と映す場所との間に於て現れ  
来る関係と思ふ。単に映されたもののみが考へられた時、そ

場所(topos)としての真如(袴 谷)

れは何等の働きなき単なる対象に過ぎない。併しかゝる対象の  
背後にも、之を映す鏡がなければならぬ、対象の存立する場所  
といふものがなければならぬ。勿論、此場所が単に映す鏡であ  
つて、唯対象が之に於てあるといふのみならば、働く対象を見  
ることはできない。全然己を空うして、すべてのものを映す意  
識一般の野ともいふべきものに於て、すべてが単なる認識対象  
として全然作用を超越したものと考へられるのも之によるので  
ある。(『場所』『全集』第四卷、二二二—二二四頁)

所謂主客合一とは主語面に於て見られたる自己同一であつ  
て、更に述語面に於て見られる自己同一といふものがなければ  
ならぬ。前者は単なる同一であつて、真の自己同一は却つて後  
者にあるのである。直観とは一つの場所の面がそれが於てある  
場所の面に合一することであるが、斯く二つの面が合一すると  
云ふことは単に主語面と述語面とが合一すると云ふことではな  
く、主語面が深く述語面の底に落ち込んで行くことである。(同  
右、二八三頁)(以上傍線袴谷)

右の記述からわかるように、西田哲学における「場所」とは、  
「全然己を空うして、すべてのものを映す意識一般の野」であり  
「主張面が深く述語面の底に落ち込んで行く」ところなのである  
が、その「場所」そのものが批判的に論理的に抉り出されることは  
終になく、結局は、日本のもしくは東洋的「場所」に回歸して堂々  
巡りを繰返すだけなのである。ここでは、西田博士の、かかる無批  
判な自己肯定的な記述を二、三列挙しておくにとどめたい。

個と全と、何処までも相反するものも一に、即ち絶対矛盾的  
自己同一的に、皇室を中心として万物一如的に、何処までも創

造的に、生々發展的に、天壤無窮と云ふことが、我々日本人の歴史的生命の自覚であらう。相反するものは、一面に同一なるものでなければならぬ。白と黒とは、赤と青とよりは相反する。全然無関係なるものは、相反するとも云はれない、相反するものの極限は、相矛盾するものである。そこには如何なる意味に於ても同一とは云はれない。併し単に無関係ならば、相矛盾するとも云はれない。その同一は無にして有なるもの、自己自身に於て矛盾的なるもの、即ち矛盾的自己同一でなければならぬ。東洋的生命の自覚には、世界のかゝる論理的把握があると思ふ。これを東洋的理性と云ふことができる。一即一切、一切即一と云ひ、有即無、無即有と云ひ、更に弁証法的に諸心皆為非心、是名為心と云ふ。仏教はその静的立場に固定した嫌があるが、絶対矛盾的自己同一の立場に於て、それは無限に動的に、發展的でなければならぬ。内在即超越、超越即内在的に、絶対現在の自己限定として、皇室中心の国体生命に於て、それが実現せられたと云ふことができる。絶対矛盾的自己同一の自己同一といふ語を対象論理的に考へるならば、皇室を自己矛盾と考へるなどといふ誤解が起るかも知らぬが、対象論理的には、元来、矛盾するものが同一などとは云はれないことである。矛盾的自己同一とは矛盾を越えて矛盾を包むものを云ふのである。(「デカルト哲学について」『全集』第一一巻、一八七—一八八頁)

我国文化が多大の影響を受けたと思はれる禅については、その道の人に譲りたい。私は、唯、禅に対する世人の誤解について一言して置きたいと思ふ。禅といふのは、多くの人の考へる

如き神秘主義ではない。見性と云ふことは、深く我々の自己の根柢に徹することである。我々の自己は絶対者の自己否定として成立するのである。故に我々の自己は根柢的には自己矛盾的存在である。自己が自己自身を知る自覚と云ふことその事が、自己矛盾である。故に我々の自己は、何処までも自己の底に自己を越えたものに於て自己を有つ、自己否定に於て自己自身を肯定するのである。かゝる矛盾的自己同一の根柢に徹することを、見性と云ふのである。「中略」心即是仏、仏即是心と云ふ如き語も、世界を主観的に考へることではない。諸心皆為非心、是為心と云ふ。般若即非の論理的に、心と仏との(個と全との)矛盾的自己同一の義に解せられなければならない。禅についての誤解は、すべて対象論理的思惟に基くのである。西洋哲学に於て、プロティノス以来、神秘主義と称せられるものは、東洋の禅と極めて接近せるものではあるが、私はその根柢に於て対象論理的立場を脱したものではないと考へる。否、プロティノスの一者は東洋的、無と対蹠的極限に立つものである。(「場所的論理と宗教的世界観」『全集』第一一巻、四四五—四四六頁)

絶対的否定から個が成立すると云ふ所に、私の場所的論理と神秘哲学とが逆の立場に立つのである。私の哲学を神秘的と考へる人は、対象論理的立場から考へる故である。私の場所的論理の立場に於ては、絶対否定即平常的であるのである。未だ論理化されてゐないが、私は日本精神に於て、かゝる両極端の結合があると思ふ。(同右、四五〇頁)(以上、傍線、傍点袴谷)

この引用最末尾の数言に、恐らく、西田哲学の体質が余すところ

なく語られているだろう。まだ己れの主張が充分論理化されていないことを自覚しながら、「日本精神」という「場所」において、「両極端の結合」をいとも容易にやってのけ、従って「絶対否定即平常」だから神秘主義ではないと、なんの論証もなく「場所的論理」を押しつけるのみならず、デカルトを頂点として築き上げられてきた西欧の「批判の哲学」の伝統を、ただ居丈高に「対象論理」の名の下に切つて捨てるだけの説得が、右引用中に特徴的に示されている西田哲学の真骨頂とさえ言ってもよいような気がするのである。

この種の説得術を西欧的伝統では *rhetorical* と呼んだり *topical* と呼んだりするのだが、恐らくそれは、「哲学」の名にすら値しない流れを形成していただけなのだ。かかる説得術の結果として、銘々が勝手に自得し体験する神秘的直観が、古来、禅の世界では「見性」と言われてきたのであって、西田博士がいかに強弁しようが、「見性」は単なる神秘主義に根差した体験にはかならず、その点で「世人の誤解」を正そうなどというのは、思い上りも甚だしいと言わなければなるまい。正しい世人の考えを、なんの論証もなしに、一段上の境地からただ誤りだと撫切りをすることを世の常識では「思い上り」と言うことになっているからである。もし、西田博士が、その箇所に書いてるように、禅に関する正しい評価について、「その道の人に譲りたい」と思うならば、例えば、はっきりと道元にも譲って下さればよかったのであるが、胸中には鈴木大拙師などでも思い浮べていたのかもしれない。しかるに、万が一にも、博士が道元の主張に聞き随っていけば、道元が、大拙師擬いの三教一致説を唱えた正受や智円の考え方を、「仏法いまだその要見性にあらず。七仏・西天二十八祖、いづれのところにか仏法ただ見性のみなりと

ある。六祖壇經に見性の言あり、かの書これ偽書なり。付法蔵の書にあらず、曹谿の言句にあらず。仏祖の見孫、またく依用せざる書なり。正受・智円、いまだ仏法の一隅をしらざるによりて、一鼎三足の邪計をなす。」(十二卷本『正法眼蔵』第十一「四禅比丘」の巻)と批判しているのを知って、「見性」に基づく禅が実は仏教でさえないことを虚心に学ぶ機会があったかもしれないのである。だが、かかる先人の鋭い批判には耳を貸すこともなく、なんの論証もない「思い上り」から、生得の自国文化のよさだけを押し付けたのである、いくら「論理的把握」と言おうが「東洋的理性」と呼ぼうが、あるいは「般若即非の論理」と名付けようが、そこには微塵の論理も理性もないことは確実だとせねばなるまい。しかも、かように非論理的で非理性的であるがゆえに、その自己肯定的「場所」の修辭学は、容易に「皇室中心の国体生命」や「日本精神」と結託してしまふことになるのである。しかるに、この安易な結託を、これらが執筆された昭和十九年という時期から判断して、必ずしも西田博士の本意ではなかったが、戦時下の時局迎合的雰囲気の中でなされた止むなき所業であったなど見做すことは絶対に避けねばなるまい。というのも、証明不可能な「東洋思想」を自明の理として出発した西田哲学の「場所」的論理が、まさにその非論理性のゆえに、その「場所」としての基底の中に同じく証明不可能な「天皇」を持ち込んでくることは、むしろその非論理性内での唯一の一貫性とさえ言えるほどの必然性を示しているからであって、それは決して外的要因によってもたらされた偶然の結果と簡単に見過すわけにはいかない性質のものだからである。このことは、あたかも、ドイツ精神としての *Geist* を強調したハイデッガーとナチの癒着が、単に

戦時下での偶然の所産とは見做せないと評されるようになった事情と酷似していると言えるかもしれない。

しかし、今時、この危険な西田哲学の「場所」の論理を、全く無反省に持上げているのが中村雄二郎氏なのであるが、岡部和雄先生の御質問で御教示頂いた、新岩波講座7『トポス 空間 時間』を實際手にして、この企画にも中村氏の魂胆が反映されているのかと、ある程度予測もついていたものの、実見すればやはり驚くのである。この講座は駒沢大学図書館においては、開架閲覧室にあることは、岡部先生の御質問の後すぐにも確かめることができたのであるが、問題の巻は断えず借り出されていて、私が借り出すこと出来たのは、やっと十二月二日(金)になってからであったから、かなり人気のある本ではあるらしい。しかし、それが、私の発表に対する岡部先生の御質問によって、批判的にこの本を読んでみようと思った学生さんが入替り立替り借り出していったための人気でないとするれば、むしろこの事態は憂うべきことである。この問題の巻には、十一名の執筆者による論文が収められているが、それらをいちいち丁寧に指摘することなく大雑把に決め付けたような言い方をするのは申訳けないと思うものの、いずれそういう指摘もしてみたいとの約束のもとに言わせてもらうことを許して頂けるとすれば、この巻には、見するに、従来の意味では決して「哲学」とは呼ばれないような、むしろ反哲学的、もしくは「非哲学」的な潮流が、堂々と「哲学」の名を冠して収められているのだとの印象をいかにしても拭い去ることのできないことを告白しないわけにはいかない。巻末を飾る中村雄二郎氏の「新しいトポス論へ——トピカの遺産をふまえて——」は、特に、この巻全体の意味を典型的に示してい

るものと考えられる。要するに、中村氏は、「なんの判断もせず、ただしゃべるというために、役立つ」ライムンドゥス・ルルス(一二三六—一三一五)に由来する一種の概念結合法を批判しヨーロッパにおいて始めて真の「批判の哲学」を確立したデカルト(一五九六—一六五〇)を再批判したヴィーコ(一六六八—一七四四)を再評価し、ルルスとヴィーコを繋ぐ、いわばヨーロッパにおける「反哲学」的反動の「場所の哲学」の系譜を、現在の時流に乗って再浮上させているだけなのである。だが、概念結合法的論理学(Logic)がいかに流行っているように見えたところで、言葉(Logos)を重視した「批判の哲学」が確立されている証拠とはならず、むしろ逆の場合が多いから気をつけねばなるまい。例えば、我々の研究分野でも、「かつては、論理学を仏教の墮落とみなす傾向もあっただけに、現在、極めて多数の学者が知識論研究に従っているのを見ると、まさに隔世の感がある。」(梶山雄一「仏教学の回顧と展望」『春秋』No.三〇三、昭和六十三年十一月、一二頁)と言われたりする状況があるが、うっかりしていると、「墮落」と「流行」とが同じことを指摘している場合もあるから恐いのである。しかし、この点は、現今流行の様々な思潮の分析や批判と共に、いずれ時をみて、詳細に論究していかねばなるまいと考えているので、私の「発表原稿篇」の「前文」としては、このくらいで止めておきたい。

さて、この「前文」に筆を着けた直後の十二月八日(木)には、学部の仏教行事運営委員会主催による成道会の記念講演において、上田義文先生の「道元の精神に学ぶ」と題するお話を伺い、その後の懇親会では、若き日に大きな影響を受けたから、今日まで一度もお会いすることのできなかつた上田先生と直接お話を感激も味う

ことができ、翌日には幸いに先生の御希望もあって、有志で小さな討論会をもつことができたので、そのことを私の密かな記念として書き留めさせて頂きたい。もとより、それだけのことであれば、全く個人的な感慨であって、公けの場を借りるべきことではないのだが、先生との討論会は、私の本発表のテーマの一つでもある「知性主義」対「体験主義」との対峙とも無縁のことではないので、今の時点では、それを知りながら、なにも述べないのは、卒直にして公正な先生のお人柄に対して却って失礼になると思うのでここに一言加えさせて頂きたいと思う次第なのである。上田先生と私とは、失礼をも顧みず、一言で言わせて頂くなら、先生が「体験主義」に立つのに対し、私は「知性主義」を取るというように、真向から対立せざるをえないのだが、先生の態度が通常の「体験主義」者とは全く異なることが私を非常に感動させたのであった。「体験主義」者には、必ずと言ってよいほど、どこかに言葉や論理を無視した横柄な決め付けがチラつき私のような短慮なものをイラつかせるものなのだが、先生にはそんなところが微塵もなく、従って議論は正確に確実に先へ進んだのである。勿論、先生は、「悟り」を重んじられる「体験主義」者であり、同じ言葉でも「悟り」の体験の深い人の方が本物だとお考えを明言されてもおられたので、その根本的立場以上に言葉を重視されるはずはないであろうが、にもかかわらず、私は先生の「体験」によって決め付けられることもなく、最後まで静かに議論できたのであった。これは私にとって珍しい経験であったが、まぎれもなくそれは先生のお人柄の力によるものであろう。逆にいえば、日頃の私は、「知性主義」を標榜しながら、「短気とは知性の欠如である」という事態を自らに認めねばならぬほど、実は

場所 (topos) としての真如 (袴 谷)

短気な愚か者なのである。私は、先生との討論を機会に、これからもこのようにしみじみとした議論の場が持てたならアと自省すると切なるものがあつた。私の述べることには、発表にも書いたものにも、知性を欠いたどこか激したところがあるかもしれないと感じているが、そういうところは今後改めていくよう努めねばならないのだと思う。ただ、これから清書することは、初めにも断つたように、発表の時のままだから、そういう反省が生かされていないところがあるかもしれないが、御海容を乞いたい。

(昭和六十三年十二月十三日)

\* \* \*

まずお詫びしお許しを乞いたいのですが、お手元に配布いたしました発表資料が大変長いものとなってしまいました。特に、資料Ⅲ以降は、ほとんどチベット文献そのままの列挙のような形となつてしまい、翻訳も添えていないことは甚だ不親切で申訳ないことあります。しかるに、本日の発表資料は自分自身のために作つたところもございまして、必ずしも全部が全部これからの発表に直接関係するわけではないことも予めお許し頂いておかねばならないことかもしれません。更に正直に申し上げます、私自身、今配布した資料を全部隅々まで正確に読み切っているわけではありませんので、それらの箇所をも含めて、資料の方は、近い将来に翻訳を付して全



文を公けにする機会を持ちたいと考えております。しかし、本日の発表にぜひとも必要と思われるような箇所については、部分的に拙訳を挿入したり、従来の訳文を転載するなどして分りやすく工夫しておいたつもりですので、その点、御了解頂ければ嬉しく存じます。そんなわけで、本日の発表は、資料を隅から隅まで説明して終る形は取りませんので、資料の方は、時々、私の指示する箇所へゆったりとした気持ちで軽く眼を転じる程度にし、むしろ話の方をじっくり聞いて頂くようにしてもらえたらこれに過ぐる喜びはございません。

さて、前回の仏教学会定例研究会の発表者である吉津宜英先生は、たまたま研究室の廊下で係の松本史朗先生と擦れ違つて発表させられる羽目になったとお話でございましたが、私の場合は、「飛んで火に入る夏の虫」よろしく、松本先生の部屋をノックしたのが運の尽きでした。それは、九月三十日の金曜日で、四時限の講義を終えた私は、ある学生さんのことで松本先生と連絡を取る必要があつてドアをノックしたのですが、その簡単な連絡が終るや、待ち構えていたように今度の発表のお話があつた次第なのです。咄嗟のことで、はっきり断れもしないまま、別なところでやる講義と同じ内容でもよいとか、いずれにせよしばらく考えさせてくれとか、という形でその場は終つたと思ひます。とにかく、その日の夕刻は、木村誠司先生と一緒に、私の講義に出いて

る院生諸氏と飲む約束があつたので、そちらの方に流れたのですが、なんとまあ、その夜は結局翌日の明け方五時ころまで飲む仕儀と相成り、帰宅後の土曜日は一日ダウン、翌日の日曜日は子供の運動会でやっとノコノコ出かけて行つたのですが、この日は途中で雨が降って午後は運動会も中止となりました。それが十月二日の午後でありましたから、私は見れないと諦めていたソウルオリンピックの最終日のマラソンを図らずもテレビで見ることができるようになったわけです。それからずっと、閉会式が終るまでテレビを見続けることになつたのですが、そういう間も、私は松本史朗先生の依頼を忘れたわけではなかつたのであります。ところで、その閉会式は、私に当然のことのように開会式のことを想起させたわけですが、そのことを思っているうちに、私は松本史朗先生の依頼を受けて「場所としての真如」という題で発表することに決意いたしました。その題名自体は、やはり九月末に依頼のあつた学部の『研究紀要』に寄稿すべく届けてあつただけのものでしたのですが、オリンピックの開会式のことを思い出しながら、今回の発表では、その意図を明瞭に示すために「——「場所の哲学」批判——」という副題を添えるように思い到つたのです。その題名を、翌日曜日に松本史朗先生及び新井勝籠先生にお伝えしたことによつて本日の発表が正式に決つたわけですが、以来ほぼ一ヶ月を経、それなりによ

い発表をと心掛け努力してみたつもりですが、結局は冒頭にお断りしたような資料を作ることだけで精一杯だったというのが実情であります。

さて、オリンピックの開会式と本発表とにどんな関係があるのかは、最後には分って頂けるのではないかと期待致しますが、開会式を全く見ていないという方もいらっしゃるでしょうから、まず九月十七日の土曜日に行われたその情景を大體描写してみようと思います。まず、国際映像と称すテレビの画面には。メインスタジアムを背景に、舟の行き交う漢江が映し出されました。河は大海に注いで一つになるので、それは今回のオリンピックのページのテーマである「和合」を表わしているとアナウンサーは語ります。私には、『中観論疏』の「万流之宗極」とか、「憲法十七条」の「万国之極<sup>①</sup>宗」とかという語句がさーっと頭を過りました。その後で、いよいよメインスタジアムが大写しになると、そのスタジアムは、設計者が生命の産まれてくる母胎を象徴して作ったものだとの解説がありました。おやおやこれはガルバ (Gardha、子宮) かと思つて見ているうちに、なんだかまるでスタジアムが文字通りガルバの入口でもあるかのように感じられてきたのでありますが、その途端、落下傘がフワリフワリとまるで精子のようにそのガルバの入口に降りて参りました。すると、そこからは、太陽が生まれ、平和な光の中に人間も生

まれたのでありますが、それが一旦カオスの闇に包まれた後に、再び壁なき「和合」の平和に戻るといのが、あのページェントのシナリオであったわけです。このテレビを見ながら、私は鳥肌が立つほどに恐しい思いがしたのですが、その時もその後も、マスコミはこの東洋的一糸紊れぬマスゲームの素晴らしさを誉め称<sup>そよ</sup>しておりました。私の場合、鳥肌が立ったのは一時的なことでありましたが、このマスコミの無批判な讚美を後々も見せつけられるにつれ、私は、あの空間的な「場所 (topos)」の強かさに訴えたイメージの勝利を次第に分析的に見るようになっていたのであります。確かに、私共人間は、「場所」から生まれ「場所」に立っておりますので、足下の「場所」を直ちに否定してしまふことはできませんが、しかし、人間は、同時に、この「場所」から言葉をもって立上り「批判 (critica)」に向つて飛翔したからこそ始めて動物から人間になりえたということも事実なのであります。それに伴い、動物の脳が下等から高等になるにつれて左右に分化し、人間に至っては左脳と右脳とが明瞭に分化し切った上で、言語機能が左脳に局在するようになったというのが、前世紀末以来の脳生理学で得られた知見であります。しかるに、ここ数十年來は、従来不明であった右脳の研究も進められて、デジタル (時間的) な左脳の機能に対して、スペィシャル (空間的) な右脳の機能も見直され、ここ数十年で

は、この機運が、空間的な「場所の哲学(topical philosophy)」  
讚美の風潮と結託しているのではないかとさえ思われてくる  
のです。あの「場所の哲学」そのものといってもよいソウル  
「オリピックのページェントは、私に、我が国の聖徳太子  
と比肩できるあの新羅の元暁の「和諍思想」を喚起させた<sup>(2)</sup>の  
でありますが、それが一般に広く人々の心を捉えたのは、今  
や世界中が「場所の哲学」讚美の風潮に乗って右寄りになっ  
ていることを物語っているのかもしれませんが。少なくとも我  
が国に限っていえば、日本の「場所」である天皇についての  
右寄りの報道は目を覆うばかりであります。陛下の御病状  
は、予定されていた九月十八日の天覧相撲が中止になった翌  
日十九日に急変されたわけですが、爾来、オリピック報道  
とも平行し、それが終わった後も継続されて今日に到っており  
ます。しかし、この天皇に関する問題は、むしろマスコミに  
関与している知識人だけが狂っているのであって、極普通の  
人は並べてクールに受け止めていると私は思っています。こ  
の点を非常によく示していたと私が考える例は、十月十一日  
の『毎日新聞』「記者の目」欄とそれに対する読者の反応で  
した。十一日の「記者の目」欄には、編集局次長の岩見隆夫  
氏が、内外の天皇報道批判に答える形で、『戦前想起』は短  
絡的、象徴天皇は定着」という題の下に「天皇ご重体の緊急  
事態が国民の大関心事である」ということを前提とした記事

を公けにしたのですが、この奇妙な記事に対し読者は極めて  
敏感に正しく対応して多くの投書を寄せたのであります。十  
月二十二日の『毎日新聞』は、それを無視し切ることができ  
ず、「天皇ご病状報道の批判に答える」の反響」と題して特  
集を組み、「圧倒的多数が本欄の論旨に対する批判だったの  
も事実である」と認める結果となりました。しかし、にもか  
かわらず、実際はなにも変わっていない報道の現実には、な  
かしら暴力的なものを感じさせられると同時に心底失望を禁  
じえません。私は昭和十八年生まれで、親に確かめてみたこ  
とはありませんが、私の名前の「昭」の字には「昭和」の意  
味が込められていたかもしれません。私は戦後に育ちました  
が、民主主義の世とはいっても、その私の名前について、そ  
れが昭憲皇太后の逆でいい名だねと、他人に誉められたよう  
な記憶も幼少の頃のものとして残っております。私自身は、  
元号が代ったら、今までとは違って全て西暦で数えようと思  
っておりますが、これはデート＝ヴァーダ (date-vāda、日付  
論者) の単なる感慨に終るほかはないとしても、実際はこの  
程度の感慨さえもないクールな人々の方が大勢いるのに、か  
くも報道が過熱しているのはなんといおうと異常なことであ  
ります。この異常さが、右脳讚美の「場所の哲学」の流行に  
乗っかっているとしたら、仏教徒たらんとする者は、断固こ  
の風潮を批判していかなければならないと思います。なぜな

ら、仏教とは、その出発より「場所」を否定する知性を確立した宗教であると考えられるからであります。この点を、「場所」を肯定する側に廻った非仏教的な唯識の「真如」の考え方の分析のかたわら明らかにすることができれば、本発表の目的の大半は達せられたこととなります。

一

以下、資料Iの「序——「批判の哲学」と「場所の哲学」と題された箇所を中心に話を進めて参りたいと存じます。

まず、脳の左半球と右半球の問題であります。前者は優位半球、後者は劣位半球とも呼ばれ、その対照関係を示したものが1a図であります。言語機能が左脳に局在しているという知見が前世紀末以来明らかにされてきたということは先にもお話いたしました。ブローカによって、言葉を喋れなくなる運動性失語症患者の脳の解剖の結果後にブローカ中枢と呼ばれた運動性言語野の左脳における局在が確認されたのが、一八六〇年代、ウェルニッケによって、同じく感覚性言語野の左脳における局在が確認されたのが、一八七〇年代のことであり、<sup>(3)</sup>これらの研究の延長線上において、言語機能は左脳に局在されていると認められるようになり、それが左脳を所謂利き脳、優位脳と呼ぶ基にもなったわけですが、その左脳の機能が脳幹や背髄<sup>(せきずい)</sup>で左右交叉することによって主とし

て利き手である右手に現われることから、左脳—右手の優位を主張する結果にもつながったわけですが、そのために、右脳—左手の機能の方はほとんど知られることがなかったのです。最近の右脳の機能の強調には、従来あまりにも過少に評価されてきたことへの右脳の左脳に対する<sup>(4)</sup>怨念<sup>(うんねん)</sup>さえ感じられます。資料1b図に示したものは、私がアメリカのマジンソンにおりました時に購入したベティ・エドワーズ女史の『右脳で描く』という本<sup>(5)</sup>より採ったものですが、これは、題名どおり、右脳の機能を絵画に活かし、かつそれによって右脳の能力を高めようという意図によって著わされたものであり、少なくともウィスコンシン大学の書籍部では一時ベストセラーになるくらいに売れておりました。しかし、左脳中心の欧米においては、この種の本が飛ぶように売れたとしても、あくまで左脳あつての右脳ということでありましょう。あまり憂えることもないと思うのですが、必ずしもそうではない日本では、右脳讚美がすぐ日本人及び日本文化讚美に短絡しかねませんので充分に注意を要するでありましょう。現に、もう十年以上も前のことになりましたが、角田忠信氏は『日本人の脳』という本で、既にそういう方向を与えてしまったように私は思っております。日本人と西欧人とは、左右の脳の機能から言っても異っているというのが角田氏の新たに主張した点であります。それを同氏自身が図示した

ものが1c図<sup>(6)</sup>であります。その最も大きな違いは、西欧人が右脳でキャッチする虫の音や動物の鳴声を日本人は言語脳である左でキャッチするものなのですが、私自身はこの違いにあまり大きな違いを見出してはおりません。この違いも私は非常に単純に考えればよいと思っておりますので、洋の東西を問わず右脳でキャッチされる音楽音も、専門家で楽譜に置き換えるように聴く人にとっては左脳でキャッチされるように、西欧人が単なる音として聞く虫の声も、我々日本人は言葉として聞くのだと私は解釈しているわけでありませぬ。もっとも、この違いを巡る角田氏の解釈——同氏はその違いを日本語の特性に求めようとしているのですが——が単なる推測の域を出ないのと全く同様に、私のものも純然たる推測にしか過ぎませんが、角田氏の場合は、科学者を標榜しながら、検証もなくどんどん先へ行ってしまふところに問題があるのです。1dに示した文<sup>(7)</sup>は、角田氏の同書の最末尾から取ったものですが、これが果して科学者の言葉でありましようか。左右の脳機能の分担が人間の脳のレベルでは解らぬことが多いと言いなから、しかもかなりの確信をもって、理性中心の西欧人の文明に対して、「この東洋の思想というものも実は、日本人の脳のメカニズムのうちに、日本人の文化の窓枠として、日本語が続く限り、宿命として、仕組まれているのである」と述べ、「数ある文明国のなかで、異

質の、しかもまだ十分に創造性の発揮されていない文化の窓枠をもつのは、実は日本以外にはないのである」と言うに至っては、科学者というよりはもはやデマゴグの風貌さえ漂わせていると言った方が適切なくらいなのです。しかし、実際の世の中は逆であって、私のようにはっきり分ったことだけを言葉で明瞭に指摘しようとする方がデマゴグと呼ばれ、予断に満ちた臆測をあまりはつきりはしないがいかにも奥行きがありそう言葉で語りかける人の方が穏健で中立な学者のように思われてしまうわけがあります。もっとも、このこと自体が、人間の世にあってさえ、いかに「場所の哲学」が根強いものであるのかを示していることになるのですが、更に先へ進む前に、先の1c図の日本人の脳を示す示す左側の図で、角田氏が、右脳に「もの」が対応するように、左脳に「ゴス」も「パトス」も自然も含んだ「心」を対応させているのはいかにも不味い<sup>(8)</sup>ということだけは指摘しておこうと思います。なぜなら、ここに言われる日本人の「心」は、左脳的な機能とは全く無縁のものと私は考えるからであります。仏教的に言えば、左脳的機能とは、言葉を伴った「慧 (panna, prajna)」にほかなりませんが、これに対峙する「心」とは、2aの左右対照<sup>(8)</sup>に示したように、伝統的には、「慧」に対する「定」であり、「慧解脱」に対する「心解脱」でなければなりませんので、その伝統に乗った我が国では、「心」とは必ず

情動や心身のコントロールもしくはコンセンションとしての非言語的修練以外のなにもでもなく、言語的「慧」を示すことは厳密な意味では決してありえなかった(9)のであります。ですから、「心」と「もの」とは共に同じ右側になければならず対峙させて示すのは単純な誤りといつてよいでしょう。このほかにも気にしだすと、角田氏の本には、いろいろ乱暴な考え方が目立って参りますが、これでも具体的な実験を始めて自らに課した角田氏はまだよい方なのかもしれない。同氏の後、私がこの種の本を読んだことは先の英文のものを除いてほとんどないのですが、新聞や雑誌の広告欄ではかなりどぎつい右脳讚美の書名を数限りなく目に止めてきたような気もいたします(10)。恐らくは、角田氏の本の末尾を更に潤(うる)かして拍車をかけたようなものばかりだったに違いないと推測いたしますが、実は、これが「心の時代」と称される宗教ブームやポスト・モダンの流行などと無縁のものではないところに本当の恐さがあるのです。

そこで、次に、2の「場所の哲学」とポスト・モダン」の項に入ります。2aの左右対照図には先ほちょっと触れたのですが、これについては説明するときがあります。左側の対峙をできるだけ対立させるようにしようと考えると、左右の対峙をできるだけ対立させるようにしようと考えるから見つめて欲しいと思います。それらの対峙には、本発表でも散在的にあちこちで触れるつもりですが、ここでは、い

ろいろな意味で誤解を生じかねない、右側の「本覚思想」と左側の「深信因果」との対峙関係についてのみ若干の説明を加えておきたいと存じます。周知のように、「深信因果」とは最晩年の道元が強調した御自身の言葉ですが、「本覚思想」などという言葉は道元自身が使ったものでないことは言うまでもないことでもあります。しかるに、この言葉を、道元の心常相滅説批判、五位批判、臨濟批判、三教一致批判などの批判的立場において一貫している否定対象を呼ぶ語として採用したのは私であったわけですが、私とてこれをなにがなんでも固執していくつもりはございません。特に、今度の「岩波講座・東洋思想」第九巻所収の松本史朗先生の「空」という論文で、「深信因果」の否定対象を私のように「本覚思想」一般とするのではなく「空思想」だと限定されたのは、道元の思想的遍歴を強調する私からみても虚心に耳を傾けるべき意見かと思っております。私は、『維摩経』の「空性」を検討して以来、中国や我が国の「空思想」であって「本覚思想」でないものはないと思ってしまうために、始めは、その差異の指摘を特別必要なものと認めなくてもいいような気持ちもあったのですが、道元が恐らくはそれまでほとんど誰一人疑うものもなかったであろう「空」というものを始めて否定したことの意義は、それを道元の言葉どおり「空なりといふは、すでにこれ外道の見なり」と卒直に受け取ることによってそ

## 左脳・右脳様式左右対照図

左脳様式 The left-hemisphere mode		右脳様式 The right-hemisphere mode	
批判の哲学	critical philosophy	topical philosophy	場所の哲学
知性主義	intellectualism	experientialism	体験主義
判断の術	ars iudicandi	ars inveniendi	発見の術
論証	demonstratio	inventio	発見
真実	veritas	verisimilis	真実らしさ
正しさ	orthotēs	alētheia	隠れなさ
本質	essence	existence	実存
分析	analyse	intuition	直観
比量	anumāna	pratyakṣa	現量
縁起	pratītyasamutpāda	tathatā	真如
逆流(者)	paṭisotagāmin	anusotagāmin	順流(者)
慧	prajñā	samādhi	定
慧解脱	paññā-vimutti	ceto-vimutti	心解脱
増上慧	adhīprajñā	adhicitta	増上心
信仰	śraddhā	adhimukti	承認
	正法	禪宗	
法華主義	深信因果	本覚思想	観心主義
	知	行	
	自業自得	山川草木	
	六道輪廻	草木国土	
	時間	空間	
	言葉重視の系譜	言葉軽視の系譜	
言葉信者	*vāk-śraddhika	*vastv-ādhimuktika	事実信者
デート・ヴァーダ	*date-vāda	*dhātu-vāda	デートゥ・ヴァーダ
	人間	動物	

The right-hemisphere mode precedes the left-hemisphere mode.

L'existence précède l'essence.

実存は本質に先立つ

空間は時間に先立つ

動物は人間に先立つ

デートばかり繰返し、いくら軽薄に思われようとも、会えるのはその時だけだと思っているから、待つ時の長さを知っている。

デートなんか、その気になれば、いつでもできると思っているから、いくらデートを繰返そうと待つ時間の長さには無頓着である。

の晩年の悲しいままにも厳しく辛い変貌の跡を認めるような結果になるのだからむしろ歓迎すべき提言であると思うように変わってきたのであります。逆に、道元の生涯を貫いた思想的立場が「本覚思想」批判にあったということ、道元のその時々における否定対象を厳密に具体的に規定することなく、ただその用語を口にしさえすればなにか新しい動きに乗っかって道元研究を進めたかのように錯覚されるなら、私は完全に誤解されてしまったことになります。まずなによりも私自身が後退しないためにも、この用語を使用する危険を自戒を込めて言っておきたいと思いますが、だからといって私が「本覚思想」批判を撤回したのだとは決して誤解しないで下さい。私が「本覚思想」を道元の否定対象の呼称に選んだのは、我が国において非仏教である「本覚思想」があまりにも無反省に無批判に全面肯定の形で使われてきたからであって、そうである限り、仏教の名を語る「本覚思想」が撲滅されるまで、否定対象としての「本覚思想」を引込める必要はないと思っております。そして、なんども繰返し言っていることですが、正しい仏教から見ると、正しい「本覚思想」なぞ決してありえないのだということを、本発表のテーマにも絡めて再度ここでも繰返しおきたいと存じます<sup>(15)</sup>。しかも、この「本覚思想」に本質的に欠如しているものが「因果」や「縁起」なのですが、それゆえにこそ、「深信因果」を強

調した特に晩年の道元の考えは、明白に「本覚思想」に對峙するものなのであります。

さて、この非仏教的「本覚思想」を中国仏教史上に定着させる基をなしたものは、いうまでもなく「真如」を根底に据えた『大乘起信論』であったわけです。そのインド的淵源ともいべき如来藏思想や唯識思想に共通する根本的考え方を、2aの左右対照図の右下方に示した dhātu-vāda (基体説)なる作業仮設的用語で始めて剔抉してくれたのが、松本史朗先生の『勝鬘經』の「一乘思想<sup>(16)</sup>について」<sup>(17)</sup>だったので、この用語は、後の「如来藏思想は仏教にあらず」<sup>(17)</sup>でより主体的で鋭角的な用いられ方に展開していったことは、もはや皆さん周知のことでありましょう。本日の私の発表は、一面では、松本史朗先生によって dhātu-vāda と指摘された唯識思想の根幹をなす考え方が、唯識の「真如 (tathata)」という概念においても明瞭に認められることを指摘することにあるので、その意味では、「真如」は dhātu-vāda を示すと指摘するだけでもよいのですが、それを敢えて「場所 (topos)」という面から限定し直そうとすると、実は私の別な発表の意図もあるのです。そして、そんなことを私が考えるのも、2bで示したように<sup>(18)</sup>、我が国でヴィーコの復権が画策されて彼の「場所 (topos)」の哲学、即ち topical philosophy (場所の哲学)が流行る徴候にあることと無縁ではなく、その



点については昨年の学部の『論集』の「論評」欄の「批判としての学問」<sup>(19)</sup>中でも若干述べたことがあり、今はそれ以上述べることもないのですが、その時点では知らなかったヴィーコの『学問の方法』と題する岩波文庫の訳本が、まるで『思想』のヴィーコ特集を追いかけるような形で出版されていたのであります。これは、現今の「心の時代」にぴったりの修身の教科書のような本ですから、読みさえすれば誰にも容易にその反動性は分ることと思いますので、敢えて余計な解説は加えません。2 a 図の左右上方に対照して示した用語をつけて申上げれば、デカルト歿後に生まれたヴィーコは、要するに、「真実 (veritas)」を「論証 (demonstratio)」する「判断の術 (ars iudicandi)」を重視するデカルトの「批判の哲学 (critical philosophy)」に対抗して、「真実らしき (verisimilis)」を「発見 (inventio)」する「発見の術 (ars inveniendi)」を推奨し、その発見を説得的に述べるためにレトリック (rhetoric、修辞学) を重んじる「場所の哲学 (topical philosophy)」を勧めただけの人なのであります。岩波文庫本の「解説」によれば、事実ヴィーコはナポリ大学の修辞学の教授だったのであり、毎年新入生を前にして「学問のすすめ」と言うべきものを講演したのが現存の『学問の方法』の元をなしたということ。なんのことはない、もともとが口当りのよい単なるお説教であったわけですが、お説教の受けがよかったです。

れば、そのレトリックが、正邪を峻別する批判とは異って、誰を傷つけるわけでもなく、ただ「真実らしき」を耳に心地よく響くよう機能させていたからにすぎません。ただし誰にも楽しい「話題 (topic)」とは、元来が語源的にいても「場所 (topos)」から派生した言葉であることを知っておいてもらうのも決して無駄ではなからうと存じます。ですから、批判を旨とすべき大学で、名調子で大向うを唸らせるようなトピカルな講義が流行っては困るわけでありませぬ<sup>(21)</sup>。

しかるに、ヴィーコに因るトピカルな機能は、図示すれば全て右側になってしましますが、いかに貧しいレトリック (話題) であろうがトピックであろうが、実際は、言葉である以上は左脳的に機能しているはず。にもかかわらず、デカルト的なのだけを左側に局在させると、万一その過失が指摘されたときには、右側の機能の復権を図ることだけに短絡されてしまうことになります。例えば、偏差値教育と悪評の高い現今の教育も、教育である以上は、学ぶ者は左側の機能を使っているわけでありませぬが、これだけが左脳を使った教育の全部だとしてしまえば、偏差値教育が悪いと指摘されたときには、すぐ右脳讚美に加担してしまふことになるよ。うなものであります。ですから、あまり脳という事実には託けなように思われたくはないのですが、人間である以上はどんなことも左脳的であると考えるべきであって、例えば、偏差

値教育の劣悪さを右脳へ逃げることによって解消しようとするのではなく、むしろ、それによって左脳本来の主要な機能である批判精神が育たないから益々左脳を批判的に開発しなければならぬと考えるべきなのです。同様に、近代の人間中心主義が行詰ったと言われたにしたところで、西欧中心のデカルト的左脳全体が諸悪の根源であるかのように短絡する必要は全くないのであります。それどころか、むしろ、そのように短絡する無批判性、つまりデカルト的批判性の欠如していることこそ諸悪の根源とみるべきなのであって、それを徹底して行えば、安易な右脳讚美には決してならないはずだと私は思うのです。ところが、漫然と左脳の機能中心の西欧に対して右脳の機能中心の日本などと考えていると、西欧文化の行詰りが指摘されるや、その批判がすぐにも日本文化や禅文化の讚美に姿を変えてしまうところに、とりわけ我が国の哲学の貧困があるのでございます。

2cに示した文は、最近たまたま私の眼に触れたものに過ぎませんが、これと同じ論調のものを探し出して示せば全く收拾もつかなくなるほど、我が国にはこの手のものが跳梁しておるのです。私は、それを書いた山田邦男という方を全く知りませんが、大阪府立大助教授とありましたから一応は一角の知識人なのでしょう。しかし、「禅と現代、現代においてなぜ禅か」と題され、連載第一回の論述中に「西洋の精神

史は、その意味で、一貫して人間中心主義の歴史であった」と西欧文明を非難めかして扱っている一行でも読めば、後は単純な禅文化讚美に終ることはもうなにも読まなくて先の見えたことなのであります。少なくとも駒沢大学ではこんな論調のものが闊歩しないよう願いたいものです。というのも、かかる「禅宗」と対峙するものこそ、道元の「正法」であったはずだからであります。ところが、浮か浮かと、日本文化や禅文化の讚美に乗っかってしまいますと、そこへ西欧から反デカルト的な動きが入ってきた時には、我々の西欧コンプレックスがにべもなく擦られてしまっただけで、入ってきたファクションのように、あっという間に流行ってしまうのです。それが、実存主義からポスト・モダンに至る我が国の戦後の思想の実情であろうと私は思っております。そこでかかる実情に鑑み、仏教の敵即ち仏教の否定対象は、「本覚思想」や「如来蔵思想」のみならず、西欧の反デカルト的な動きもそうなのだとすることを明示するために、本発表表においては、私の否定対象を「場所 (topos)」と呼び、広くは「場所の哲学 (topical philosophy)」として批判を今後にも展開していきたいと思っているわけでありませぬ。

さて、資料3の「『批判の哲学』と言葉」という問題に移りますが、ここでの問題として、「場所の哲学」を批判する「批判の哲学 (critical philosophy)」の最も重要な特長は、

誤りを批判し正しさを論証するのに、それをなしうるの言葉だけであるということを守守する点にあります。その意味で私はこれを「知性主義 (intellectualism)」とも呼ぶのですが、それに真向から対立するのが「体験主義 (experientialism)」であり言葉無視の系譜であります。資料3 a<sup>(23)</sup>では、その例として小林秀雄氏の『私の人生観』を挙げておきましたが、これについては近々刊行されるはずの学部『論集』第一九号所収の拙稿「小林秀雄『私の人生観』批判<sup>(24)</sup>」を読んで頂ければ幸いと存じます。ただここで、提示した資料3 aに絡めて小林氏の今時の戦争観について述べておくとすれば、戦に破れたことを上手く思い出すためには、過去を明瞭に言葉で語らなければならず、それには小林氏とは逆に「観法」ではなく「認識論」によらなければならないということがあります。小林氏は、そうしなかったからこそ、今大戦を反省する必要もなかったのであり、大方、世の知識人も、小林氏に近い人であればあるほど、有耶無耶のうちに過ぎて、それが今日のマスコミのあり方につながっているのだろうと私は思います。その小林氏のいう「人生観」の「観」が、「止 (Samatha)」と「観 (vipasāyana)」と対峙された時の仏教でいう「慧 (prajña)」の「観」では全くなく、逆に「慧」に対峙する「定 (samādhi)」としての観にすぎないことは、前述の拙稿で指摘しておきましたので御参照下さい。小林氏の

「観」が「定」にすぎないならば、それは言葉無視につながることは紛れもないことですが、我々は言葉なしには過去さえない思い出すことができないことを虚心に考えるべきでありませう。万一、言葉がなくなってしまうたら、我々は過去はおろか時間さえも失ってしまい、資料3 b<sup>(25)</sup>に示したゼノンのいう永遠の「今 (εἶναι)」に止まってしまうことになるでしょう。植物人間とは「飛んでいる矢が静止している」ような人間のことであって、生きながらにして永遠の「今」に止まってしまうたら、同じ人間として無上に悲しいのです。人間も山川草木も同じだという「本覚思想」の信奉者には、この悲しみが分るうはずはないのであります。

ところで、ゼノンに代表されるエレア学派の運動 (movement) に対する考え方の誤りを、二十九歳の時の処女出版『時間と自由』(『意識の直接与件』) 以来執拗に批判したべルグソンは、運動が空間の中 (dans l'espace) で行われているという見方に反省を促し、「運動体 (mobile) の通る継起的な位置は実際、たしかに空間を占めるが、それが一つの位置から別の位置へと移動するその作用、持続 (la durée) を占めていて意識をもつた目撃者 (un spectateur conscient) にとっただけ現実性を有する作用そのものは、空間をまぬがれていると言うことがわかるだろう<sup>(26)</sup>」と主張し続けて、「飛んでいる矢は静止している」というような考えを否定したのであり

ますが、私はベルグソンに同調し、記憶及び言語の脳への局

在論に対しても、私はそれに反対したベルグソンを支持し

て、単純な局在論に陥ることだけは避けたいと考えてきたの

ですが、にもかかわらず、彼の誤りは、その「意識をもつた

目撃者」から、言葉を奪い去ってしまったところにあるだろ

うと思っております。持続を回復するために、言葉なしの哲

学を力説した彼の形而上学は、晩年には必然的に神秘主義へ

と展開いたしますが、しかし、ここで言うておきたいこと

は、そんな苦勞さえなかった中国や我が国の「本覚思想」家

は、始めから言葉無視の楽天的神秘主義者だったということ

であります。なお、資料3のcとdの文は敢えて示す必要もな

かったのかもしれませんが、両文とも見事に「本覚思想」の

構格のうちで「虚空」や「真如」を述べていながら、必ずし

も楽天的「本覚思想」にはなっておらず、どこかしら悲痛な

哀しみを漂わせており、それがなにに由来するものか私は考

え込んでしまうのですが、ひょっとしたらそれは、「この歌

即ち是れ如来の眞の形体なり」とか「哀ナル哉、過去ノ善根

此世ニ答テ、今生ノ悪業又未来ニ酬ハン事ヲ」とかいうよう

な言葉にかける力によるのかもしれない。もしかして、我

が国では、言葉を本当に無視してしまったのは、「本覚思想」

でなにもかも因果を含めると楽天的に横柄に考えてきた知

識人としての僧侶だけだったのではないだろうか、ふと考

えてしまうのです。

## 二

さて、前置きばかりに時間を割いたようにも思いますが、次に、資料Ⅱの「縁起と真如」と題した箇所を中心にお話したいと思えます。

まず、1の「知性主義と縁起」ということでお話することにしますが、仏教の知性主義は縁起に示されているというのがその見出しの意味であります。それを逆に言えば、縁起を知る「知性」の否定対象は、先ほども触れました「場所 (topos)」だということになるのですが、これを西欧の伝統の中で言いますと、当然のことながら、ヴィーコを否定してデカルトを評価するということになるわけでございます。最近では、そのヴィーコに託けて「共通感覚 (sensus communis)」という言葉が流行っておりますが、語源的には、デカルトの「常識 (sensus communis)」と同じであるにもかかわらず、それとは全く似ても似つかないものであって、「共通感覚」とは「場所」としての「真実らしさ」を「発見」する直観的能力を言ったものにすぎないのです。これに反し、デカルトの「常識」とは、かかる場所的直観を排し、「よく判断し、真と偽とを区別する」極めて分析的な能力のことなのであります。資料1 aの(1)は、そのことを対照的に簡略化して示したものです。

さて、この区別して知るといふ能力は、知性主義 (intellectualism) の基本をなす「知性 (intellectus)」というラテン語の「間から選びとる」という語源上の意味と非常によく合うと思うのですが、近頃我が国に風靡している「知の最前線」とか「知の最尖端」とかいう場合の「知」には、どうもかような厳しい選択・決着というような語感が全く欠如しているように私には思われるのです。私の見当では、恐らくそういう今流行の「知」の淵源は、例えば、フーコーの『知の考古学』<sup>(28)</sup>などのように、アルシヴ (archive、保管庫) を構造主義的になんでも知ってやろうというような態度に由来しているのではなからうかと思ったりもするのですが、しかし、それが我が国に伝わって、一層なんの決着もつけられずに事の決着を先へ先へと保留していくようになって、それがもはや病的な状態になれば、それを我々は漢字で病垂れの「痴 (癡)」<sup>(29)</sup>と言っているのであります。即ち、貪瞋痴の「痴」でありますが、今日本で流行っている「知」はこの病垂れの「痴」であると断言してもよいとすら私は考えております。しかし、そんな「痴」は、仏教では「無明 (avidya)」に通ずるわけで、正しい仏教である限りは、なにが正しいかを信じて知ろうとすることがなければなりません。その能力が資料 a の (2) で示した『スッタニパータ』の「信 (saddha)」と「慧 (pañña)」の用例であります。この「慧」と結びついた「信 (saddha,

saddhā)」は、同じ印欧語としてラテン語の *credo* にも通ずる極めて知性的な働きを示すものですが、原實博士の御指摘<sup>(29)</sup>によれば、インド文学思想一般においても、*saddha* は、*emotional* (情緒的) な *bhakti* 対して、あくまでも *intellectual* (知性的) な側面を保持したとこのことであります。仏教においても、その *saddha* (信) が *prajña* (慧) と深く結びついたより知性的なものだったとすれば、*saddha* は、*śraddhā* 的な *adhimukti* (承認、許容) などよりも一層強く *bhakti* などに対して真向から対立していたと解されるべきであって、よく大乘仏教成立の説明に使われる *bhakti* との類似性などはむしろ徹底して避けられるべきであろうとさえ私は思っております。

さて、次の a の (3) は、同じく『スッタニパータ』における「信」だけの用例ですが、中村博士は、これを「信仰を捨て去れ」と訳され、初期の仏教に「信 (saddhā)」はなかったと断言<sup>(30)</sup>されております。しかし、私は、この箇所を藤田宏達博士の説<sup>(31)</sup>に賛同して、中村博士とは逆に「信仰を向けよ」と説かれているものと理解しますし、同 (3) の参考欄にも示しました『律蔵』「小品」を私は「およそ耳もてしものたちすべてに甘露の門は開かれたり、信仰を向けよ。」という意味に理解し、この時に甘露の門である縁起の教え、即ち仏教が始めて成立したのだと考えます。しかも、『律蔵』「小品」及

びそれに共通する文献では、この直前に所謂梵天勸請の話があるわけですが、その場面の一部を示したものが次の資料 b であります。それを要約すれば、同箇所下段に示した抄訳のごとくになるかと存じますが、今はパリー語原文中に下線を施した箇所をより忠実に辿ろうと試みれば、次のように、「実に私のよく理解したこの時間 (dhamma) というものは深遠で知り難く理解し難く臆測の領域を越え巧妙で知性的なもののみによく知るところである。……しかしながら、この世の人々は場所 (alaya、トポス) に馴染み場所に満足している。……しかるに、場所に馴染み場所に満足している世の人々にとって、この「時間的」<sup>(34)</sup> 継起性 (idapaccayata) にして縁起 (paticcasamuppada) なる主題 (thāna) は知り難いものなのである。……〔非知性的で〕情動 (rāga) に耽溺しているものたちは、世の通念に逆らった (patisotagāmin) 巧妙で深遠で知り難い繊細なものを理解しないのである。』という意味になるうかと思えます。今の訳文によって、この一段が極めて知性的な雰囲気を漂わせていることを強く感じた方も多いのではないかと存じますが、それは私の故意の操作によるものではなく、原文自体がそうだからなのであって、私の訳文はむしろ逐語訳とすら言ってよからうと考えます。敢えて意訳に類するような箇所を挙げれば dhamma を「時間」と訳したところくらいなものですが、これとて dh-

anna を「真理」と訳す誤訳に近い意識に比べれば、この dhamma が「縁起 (paticcasamuppada)」を指していることが文中に明らかである以上、決して鬼面人を驚かすような意訳ではないはずであります。なお、言っておきますが、alaya を「場所 (トポス)」と訳したのは、意識どころか文字どおりの直訳であることを銘記して頂きたいと存じます。ですから、ここではなにも故意に捩曲げた解釈をする必要は全くないのであって、釈尊は、世の人々が、本発表の冒頭で触れたあのソウル・オリンピックのページェントに見るように、場所にどっぷりと漬り切っていることを知悉していたと考えるべきなのであります。それゆえに、釈尊の説法の躊躇とは、悟った真理の言語表現による伝達不能を物語っているのではなく、世の大多数の人を場所に基づく現状肯定の通念に逆らう方向 (patisotagāmin) にしむけることの難しさを表わしているといつてよいのです。そして、確かに我々は場所に生まれそこで動物から人間までもなったのでありますから、空間は時間に先立ち、動物は人間に先立ち、実存は本質に先立っているのですが、しかし、その先立っているという事実をもって文字どおり前者を優位に置いて、それに現状肯定的に従って行かざるをえないとすれば、人間として恥しいことでもあります。それゆえ、仏教では、この現状肯定を通念に従うもの (anusotagāmin) というのですが、仏教はそれを認めず、先

の資料 b にあったごとく、それに逆(り)うこと (patisotagāmin) を主張するのです。ですから、この通念に逆(り)う (patisotagāmin) という言葉を今日の言葉に意識するならば「批判の哲学」と言ってもよいと私は思っているのですが、その哲学こそ、時間としての「縁起」であり、その否定対象が「場所」なるアーラヤ (alaya) であったにほかなりません。しかも、「批判の哲学」の「哲学」にまさに対応させてもよい語こそ「慧 (pañña)」であり、それは、資料 c<sup>(36)</sup> に見るごとく、まるでデカルトとでも申合わせたかのような、正邪を明瞭に区別して知ることなのであります。この pañña が、資料 d<sup>(37)</sup> では、vicaya, pavicaya, dhamma-vicaya, sammā-ditthi などと置き換えられており、その伝統は、資料 e に示した『俱舍論』に見るように、アビダルマ教学においても継承され「慧<sup>(38)</sup>とは、法 (正しき、時間) の決着 (dharma-pravicaya) である」と定義されるに至っているのです。なお、資料 c は八正道を主題とした文献ですので「正見 (sammā-ditthi)」が中心になっておりますが、これに関して、「正見は先行するものなり」と言われているのは、先に指摘した、空間は時間に先立つとか、動物は人間に先立つとかといった事実優先の考え方とは全く異なるものであって、これは「正見」としての「慧」が「正定 (sammā-samādhi)」としての「定」に価値的に優れていることを知性的な信において截然と表明したものである

ります。もっとも、許容的な言い方をすれば、仏教は「慧」も「定」も認め、実際仏教には、「縁起法頌」によって仏教を知った智慧第一の舍利弗 (Sāriputta) の系統もあれば、禅定によって地獄の母を見た目連 (Moggallāna) の系統もあったでしょうが、正しい仏教である限りは、前者がいつでも優位に立っているという点で崩れたことはなかったでありましょう。ですから、この意味での「定」に対する「慧」の優位が狂った時には、そこにもはや仏教はないと考える方が、ああでもありこうでもあると許容的に振舞うよりはずっと素直で正確なことだと私は考えております。

さて、仏教というものが、時間としての「縁起」によって、否定対象であるアーラヤとしての「場所」を徹底して批判する「批判の哲学」であったとすれば、この時間としての「縁起」に真向から対立するにもかかわらず、次第に仏教の中に潜込んで後には堂々と居座ってしまった考えが「場所 (topos)」としての「真如 (tathata)」であると私は判断し、それゆえに「真如」の「場所」的性格を明瞭に指摘することによって、これを正しい仏教から葬り去らんとするのが、私の本日の発表の一番主要な目的であります。

ところで、殊更注意すべきことでもないのかもしれませんが、「真如」などという言葉は、『律蔵』『大品』の仏教にとって最も重要な場面以来頻出する「縁起」という言葉に比べ

れば、特にパーリや古い阿含などでは、目を皿のようにしても極少数の例しか見出しえないような取るに足らない言葉なのです。あってもそれは、もともとは形容詞の「正しい (tatha)」に由来する「正しさ」を表わす語として述語的用法をあまり超えることのなかった言葉ではないかと思われませんが、この「真如 (tathata)」を根本的教義として無為法の中に導入したのが化地部であります。しかるに、この化地部において出家したとも伝えられるアサンガ (Asaṅga、無著)こそ、「真如」を瑜伽行唯識思想の根幹に据えた人と言ってもよろしいのですが、問題は、その「真如」が「批判の哲学」としての仏教の「縁起」とは真向から対立するということにあるのでございます。そこで、アサンガと「真如」の関係を簡単に文献によって示そうとしたのが資料2<sup>(39)</sup>であります。それについて若干の説明を加えるために、資料3に列挙しました「真如」に関する最近の成果も合わせて御参照下さるようお願い申し上げます。袴谷(4)の「八法身√覚え書」において、私は、資料2のaで示したような『大乘莊嚴經論』のアスヴァパーヴァ (Asvabhāva、無性) 註釈に触れ、「法身はいかなるあり方においても見られない」という考え方の典拠として引用された一文に注目し、その論文をアメリカのマジソンで書いた時には、それ以前に公表していた袴谷(1)の論文のあったことも忘れて、その出典を資料2のdに示した『撰大乘論』もしくはは

2のbに示した「撰決択分」のどちらかによるだろうとしたのですが、袴谷(1)の論文で指摘した資料2のcの同じアスヴァパーヴァ註釈の別な箇所に基づけば、始めから資料2のdの『撰大乘論』に特定しておいてもよかったような箇所であったのです。勿論こんなことは、過去の私のそんな無駄を嘆かんがために言っているのではなく、私の言いたいことは、後世の註釈家たちによって、法身が真如と全く同格に置かれ、しかもそれが自内証のもの (pratyātma-vedanīyatva) であり、世間に喩えようもないもの (loke 'nupamātva) であり、尋伺の領域を越えたもの (atārikagocarātva) であるときとされるときには、その根拠としてアサンガにしか特定できない資料2のdの『撰大乘論』の一節が判で押したように依用されていたということなのであります。それで、問題の出典をそのように特定できるなら、かかる「真如」の規定は、恐らくアサンガが始めて明瞭に言い出したこととしてもよろしいでありますでしょう。しかも、アサンガにとつて、「真如」の考え方がいかに根本的なものであったかは、次の資料IIIに示された文献によって明らかになるであろうと存じます。しかし、それに移る前に、この箇所の資料中でまだ触れていないものについて若干の説明を加えながら、「真如」と「縁起」が矛盾概念でさえあることに再度注意を払って頂きたいと存じます。

資料2のeとfは、それぞれ、化地部の九無為と『瑜伽師地



論』の八無為とを示したものでありますが、この両者の思想上の内的関係を文献上に始めて指摘したのは袴谷(6)の「縁起と真如」だろうと思います。しかるに、平川(1)の「真如と法」は、今回の著作集において新たに書き加えられたものですが、袴谷(6)と同じ文献にも言及しながら、結論はむしろ逆とどうか、私が「縁起」と「真如」は矛盾概念と見做しているのに対して、平川彰博士は「縁起」が「真如」であるという立場を今なお取っておいでになられます。しかし、これには私自身にも責任の一端はあるのかもしれないのであって、当時私は、「真如」を時間的に解釈しうる余地を残したいとの私自身の思い上った予断から、「真如」の語源解釈についてもより動的な副詞的理解を払拭することができずに、『般若経』の「真如」についても、同経が「本来の時間の流れのうちに留まり、縁起から真如を抽出するのではなく、縁起こそ真如であるという態度をとろうとしたのではなかったか」などと末尾に余計な感想まで認めることになってしまったのです。確かに、我々は動物から人間になり右脳的機能から飛翔して左脳的機能を優位に置くように成長したのであります。が、生きることを止めない限り、我々自身の中にある動物も右脳的機能も否定し去ることはできませんので、ちょっと気を許すと、すぐその肯定の側に廻ってしまう「場所の哲学」の誘惑に負けてしまって、いつでも、先の論文末尾の私のよ

うになってしまいがちなのです。ですから、「場所の哲学」批判は、なにも他人に向って言うことではなくて、なにを置いても断えず自分に向ってまず発せられていなければならぬと思っと思っています。だが、そんなことも考えずに思い上っていた十年前の袴谷(1)の英文の論文では、「滅諦(nirodha-satya)とは、真如(tathata)という場所において、道(marga)という手段によって、煩惱が生じなくなること(kilesānupāda)である<sup>(4)</sup>」という意味の文に接し、しかもそれをそのとおりの厳密に理解していない学者の意見を批判さえしながら、私自身は、その「真如」という場所を、ベルグソン哲学の導入によって純粹持続的なものに変えてみせうると考えていたのであります。今の私なら、これを思い上りと呼ばずしてはなにを思い上りと呼べばよいのかを知りませんが、しかし、当時の私を思い上っていると指摘してくれた方は誰もいなかったのです。ところが、そのような過去の自分も含めて、この種の思い上りを批判し、釈尊や道元の主張している考えをそのままに正しく理解しようとする途端、逆に私の方が思い上りも甚だしいと思われたり言われたりするようになり、極端な場合には、これだけが正しいなどと言おうものなら、もし私自身が釈尊や道元と同じかあるいはそれ以上だと思っていなかったらそんなことが言えるわけがないではないかと指摘されるようなことも出て参りました。全く逆なのに、なぜ

こういうことになるのかは、じっくり考えなければならぬ  
と思っておりますが、本発表とトコトン関係があるわけでは  
ないので、このくらいにしておきます。

しかし、当時の私が、唯識説をベルグソン流に解しようと思  
い上っていたことは確実で、そんなことのために、敢えて  
批判的になろうと努めた袴谷(6)の論文においてさえ、先の副  
詞的理解の場合に見るような曖昧な影を引摺ってしまったわ  
けですが、袴谷(2)の「入自性清浄√覚え書」はより一層その  
種の妥協的な影を引摺った論文なのです。ただ研究文献とし  
ては、資料Ⅲの2dの文献<sup>(42)</sup>解読上、*dharma-tā-cita* と *pa-  
ratantra-cita* の峻別に言及した点で必要と判断して引いて  
おきました。袴谷(3)の「空性理解の問題点」は、本日問題と  
する「aにbがないならばaはbについて空である」という  
唯識の実在論的空性の特質を指摘した論文として挙げてござ  
います。袴谷(5)の「唯識文献における無分別智」は、本日批  
判する「真如」こそ無分別智の対象なのだということを後で  
再確認して頂きたい気持ちから示しておいたものです。袴谷(7)  
の『『維摩経』批判資料』は、『維摩経』における「真如」や  
「法界」や「空性」が松本史朗先生のいう *dhātu-vāda* の  
*dhātu* にほかならないことを指摘したものであって、「真如」  
が「場所」であると主張する本日の発表とは非常に関係があ  
り、かかる「真如」と同じ「空性」はもはや批判的な「空」

とは全く関係がなく、むしろ本日述べる唯識の「空」とほと  
んど同じものと思っただけの方がよろしいかと存じます。袴  
谷(8)の「真如・法界・法性」は、「真如」について、その語  
源解釈を踏まえながら、「真如」の抽象的な性格を一切法に  
関する因数分解の結果による共通因数的なものとして捉え、その  
共通点を「法界」や「法性」についても探ったものですが、  
本日の発表は、かかる「真如」が単なる抽象概念であるばか  
りではなく更に確固たる実在としての「場所」にほかならな  
いことを積極的に指摘しようと思っておりますので、この  
論文の一步先を行くものとなるはずです。

先にも触れた平川(1)の御著書は、本発表との関係から、  
「真如」に対する私とは逆の解釈例として「真如と法」の箇  
所に限定して示しておいたものですが、この箇所のみならず  
新たに書き加えられた他の箇所についても、デート＝ヴァー  
ダ(日付論者)の私から見れば、旧稿のどの箇所がどのよう  
に削減され改められ加筆されたか、それらにいちいち日付を  
記して頂けたらよかったですというような希望を持ちます。私  
は、世に著作集や全集を残すような大きな影響力をもった人  
であればあるほど、その時々々の発言に責任があるゆえに、過  
去に公けにしたことはそのまま残し、変更したような場合に  
は明瞭に分るようすべきだと考えており、それは今度の学  
部の『論集』で小林秀雄<sup>(43)</sup>批判を試みた時にも感じたことであり

ます。ところで、他人のことはともかく、自分のことについていえば、私自身はちっぽけな存在であるにもかかわらず、私は自分のために日付は残しますし、その日付がある限り、それを伴った論文を訂正するつもりはありません。自信家で頑固だから反省する必要がないのではなく、むしろその反対であるゆえに、変更があったときには、古いものを残してはっきり確認し、新たな日付と共に明確に変わりたいと思っているからであります。自然になんとなく気がついてみたらいつの間にか変わっていたというのは、私にいわせれば、言葉を重んずる人のすることではありません。ぜひとも言葉によってはっきりと変わりたいものです。私はもともと日付 (date) は気にする性質<sup>たち</sup>でしたが、それを明瞭に意識してデート＝ヴァーダ (date-vāda、日付論者) になったのは岡潔博士の影響によるものであることには疑を入れません、このことをつくづく大切だと感じるようになったのはむしろ極最近であると言った方がよいように思います。なんとなく告白めたことになりましたが、こんなことも本日の発表とは本質的な関連をもつのだということを御理解賜われれば幸甚です。しかし、本当はそれほどの脱線ではないと思いつつも、しばし資料を離れてしまいました。平川(1)の御著書は、その題からいっても加筆の時期からいっても、当然松本(5)の「縁起について」を明瞭に意識していなければならぬはずなのですが、厳密

な日付なしには、そのことさえ有耶無耶になりかねないことを、私は学界のために危惧しているのみであります。

さて、その松本史朗先生の諸論文は、必ずしも本日の発表テーマである「真如」という用語に直接関係するものではありませんが、「真如」を「場所」と捉える場合には、本質的な提言を含んでおりますので、当然挙げなければいけないものなのです。松本(1)の「チベットの中観思想」は、チベットのコラムパの思想を扱ったものでありますが、それがサキヤ派に属するものとして、本日取り上げるプトゥンやシャッキヤチョクデンの考え方ともある意味では同質のところもあるという意味で一番先に挙げておきました。松本(2)の『勝鬘経』の「一乗思想について」は、dhātu-vāda の呼称が始めて提起された論文であり、しかもその註記の34で『智光明莊嚴経』の一文が「真如」を「基盤(gzhi)」であると捉えていることに注目したのは、本発表の問題意識からいっても極めて重要なことでもあります。この『智光明莊嚴経』は、後にチベット仏教中の外道チヨナン派によって、「子宮<sup>ガルバ</sup>の十経 (snying po'i ndo bcu)」と呼ばれるうちの第六に列挙される經典ですが、その經典が「真如」を「基盤 (gzhi)」と捉えていたということは、「真如」が早くも明瞭に「場所」と考えられていたことを積極的に示していることになるのです。松本(3)の英文論文は、『楞伽経』の「相互空 (taretara-sūnyatā)」を分析

したのですが、これは今触れたチョナン派の「他空(gzhan stong)」説といわれるものと本質的に同じ「空」であって、その極めて実体的な「空」の特質は、その後の袴谷(3)の論文において、唯識説における実体的「空」の特質としても認められたものです。松本(4)と(5)の論文は、*dhātu-vāda* の導入に基づいて主体的にその批判を展開した論文として既に有名なものと同判断致しますし、これ以前にも多少言及しましたので、ここでは敢えて触れなくてもよろしいでしょう。松本(6)の「空」は、本日の発表の始めの方で触れましたが、恐らく今後、「空」について語る場合に、この論文を無視してはなにごとも明哲には述べえないと思われるほど「空」に関する画期的な論文であると私は判断致しますので、ここでは本日の私の発表の問題意識に積極的に結びつけて、以下簡単な紹介をさせて頂きたいと存じます。

その論文が掲載された同じ講座の同じ巻で、私は、従来大乘仏教の中心概念のように思われてきた「真如」「法界」「法性」を、ヘラクレイトスの通念と結託した単なる通俗的学説と見做した方がよいとの観点から全面否定したつもりなのですが、松本(6)の「空」によれば、「空」には、従来九分九厘までそうであったような通俗的な言葉無視の空間的解釈と、極めて小数だが縁起を批判的に正しく解明した時間的解釈との二つの系統があつて、この後者の意味のある限りにおいて

場所(*topos*)としての真如(袴 谷)

「空」に対しては必ずしも全面否定はできないということになります。この二つの系統を私の言葉で呼べば、前者は「場所の哲学」としての「空」、後者は「批判の哲学」としての「空」と言つてよいのですが、ここで大切なことは、後者は必ず前者の批判として現われ、その順序が逆転する時には、必ず前者が後者に対する反動として巻き返しを謀っている(44)ということであり、この点に関し、多少の脱線を承知の上で私見を述べさせて頂ければ、「批判の哲学」としての「空」はナーガールジュナ(Nāgārjuna、龍樹)によって始めて確立されたものですが、「場所の哲学」としての「空」は袴谷(7)の論文において指摘したように『維摩経』において既に充分開花しているのです。「既に」とここでわざわざ申上げたのは、従来の仏教史に従つて、龍樹造羅什訳の『大智度論』に引用されたものをナーガールジュナ以前の經典と判断しているためですが、私が言いたいのは、ナーガールジュナがあの「批判の哲学」を提示しようとしたときに、もし既に『維摩経』があつたあのような「空」を説いていたとすれば、彼は「縁起」の批判的な解明に「空」という言葉をわざわざ選ぶような真似をしたであろうかということなのであります。恐らく、ヴィーコが、デカルトの *sens commun* (良識、常識) を、語源上は全く同じ言葉である *sensus communis* (共通感覚) によつて骨抜きにしようとして巻き返しに出たように、「場

所の哲学」が「批判の哲学」の後にやってくる時は必ずといってよいほど反動的に現われることから判断すれば、『維摩経』はナーガールジュナの後に現われて、ナーガールジュナの使った「空」という言葉を骨抜きにしまったようにも私には思われてくるのです。この私見が正しいとする場合には『大智度論』に依拠した仏教史を根本的に書き改めねばなりません、そんなふうにも言いたくなるほど、『維摩経』の「空」と、ナーガールジュナの「空」とでは根本的な相違があるわけであり、勿論、ナーガールジュナのかかる批判的な「空」の哲学の特質をその危険な面と共に始めて明哲に別決したのが松本(6)の「空」なのであって、その紹介に託けて多少脱線致しましたが、特に仏教学においては、無分別智が讚美されすぎるゆえでありましょうか、本来の般若 (prajñā、慧) の知性による区別が蔑ろにされて、仏教思想史上の様々な問題が本質的な意味では白黒の決着もつかぬままに放置されているような気が致しますので、既に四十代半ばの老境に差掛りましたものの老婆心として、特に若いこれから仏教を学ぼうとされている方に一言申し添えさせて頂いたような次第です。

## 三

さて、いよいよ時間もなくなってきたところで資料Ⅲの

『阿毘達磨集論』中の三つの章句の分析」に入るのはいかにも申訳ないことではありますが、以下、許される範囲で簡単に資料の説明をさせて頂きたいと存じます。

ここで扱います文献は四種ありますが、第一の AS が『阿毘達磨集論』で、他の三種はその註釈であります。第二の ASB は漢訳の『大乘阿毘達磨雜集論』に対応するもので、註釈者は厳密な意味では未確定であります、インドで著わされた註釈でございます。第三の『日光明 (Nyi med 'od zer)』というのは、チベットのサキャ派の系統に属しながらプトゥン流とも呼ばれた一代の碩学プトゥンリンチェンドゥプ (一二九〇—一三六四) の註釈、最後の『大海波鬘 (rGya mtho'i rabs phreng)』は、やはりサキャ派でありながら中觀から唯識を経由して最終的にはチヨナン派の「他空」説を奉じたとされるセルドクパンチェンニシャーキャチヨクデン (一四二八—一五〇七) の註釈であります。この際、ちょっと知っておいて頂いた方がよいかと思っけて付け加えておきますが、プトゥンは、チヨナン派の「他空」説の事実上の確立者たるトゥルブパニシエーラプギェルツェン (一二九二—一三六一) とほとんど同世代人で、トゥルブパの「他空」説を批判した人、シャーキャチヨクデンは、松本(1)の論文で主として扱われているコラムパニソナムセンゲ (一四二九—一四八九) とほとんど同世代人で、プトゥンとは逆に、「他空」説を奉じた

人であったということです。もしそうであるならば、外見上では、「他空」説を批判したプトゥンと、それを奉じたシャーキャチョクデンとは、同じ本文である『阿毘達磨集論』の註釈において、内容的にも対立する面があつてよいと思うのですが、結論的にいえば、そういう相違は認めることができます。私としては、『阿毘達磨集論』のチベットにおける註釈者として、ある意味では両極端を取り上げたつもりだつたのですが、それが並べて似通つたものであるとすれば、その共通の側面こそ、『阿毘達磨集論』を巡るチベットにおける広い意味でのサキャ派的教義伝統と考へても許されるように思うわけであります。

このような観点から、インド撰述の註釈に加えて、チベット撰述の二註釈も資料中に選んだ次第なのですが、それら註釈を追う際に当の『阿毘達磨集論』の本文から選んだ箇所が、本発表のテーマである「真如」と最も深く関連する三箇所であつたというわけです。その第一が資料Ⅲの1a<sup>(45)</sup>に示した、例の瑜伽行唯識説の体系中に取り入れられた八無為(asamskṛta)を扱った箇所です。第二がⅢの2a<sup>(46)</sup>に示した空性の特質(sūnyata-lakṣaṇa)を扱った箇所であり。第三がⅢの3a<sup>(47)</sup>に示した滅諦(nirodha-satya)を扱った箇所であります。そして、以上の三箇所それぞれにおいて、本文であるaの下に、上記三種の註釈文を各々b c dの記号を付して配列して

おきましたので御参照下さい。

まず、資料Ⅲの1に示した八無為について述べますが、八無為とは、周知のごとく、善法真如(kuśalanāṃ dharmāṇāṃ tathata)′、不善法真如(akuśalanāṃ dharmāṇāṃ tathata)′、無記法真如(avyākṛtāṇāṃ dharmāṇāṃ tathata)′、虚空(ākāśa)′、非択滅(apratīsamkhyā-nirodha)′、択滅(pratīsamkhyā-nirodha)′、不動(ānījya)′、想受滅(sañjñā-vedayita-nirodha)′の八つですが、資料Ⅲの1dの和訳<sup>(48)</sup>において示したように、シャーキャチョクデンによれば、この八つの中、三つの「真如(tathata)」は(a)の「否定対象である所分別を離れた実在としての真如」に相当し、「虚空」はその(b)、「非択滅」はその(c)、残りの三つの無為が(d)の「否定対象である有漏が否定されている実在としての択滅」に相当するとされ、大きく四群に分類されておりますが、このうちの(a)に当る「真如」が最も根本的なものであります。それゆえ、資料Ⅲの1c<sup>(49)</sup>で、プトゥンは、八無為を主要な「真如」と付属的な残りの無為との二群に分つて説明を与えているのですが、そのうちの「真如」は、「真如」自身を含む六つの同義語、即ち、「真如(tathata)」「空性(sūnyata)」「無相(animita)」「實際(bhūtakoti)」「勝義(paramārtha)」「法界(dharma-dhātu)」に沿つて解釈されていいて、この解釈は、自らも典拠を示すごとく、『中辺分別論』第一章第一四、一五頌で述べられる内容と相応しており

ます。このようにして、「真如」は当然のことながら唯識説では「空性」と同義語であります。その「空性」の特質について語ったものが資料Ⅲの2であります。以下、時間がないので小走りに要点のみを追って参りますが、『阿毘達磨集論』の示す「空性」の特質とは、資料Ⅲの2 a に和訳で示しておきました。「a に b がないならば a は b について空である」という考え方があります。これは a という「場所」において b がないと言っているだけで a という「場所」の存在を肯定した上で b の無を「空」の名において主張する実在論なのですが、この場合の a をチベットでは「否定基盤 (dgaag gzhi)」、b を「否定対象 (dgaag bya)」と呼びます。資料2 c の箇所、プトゥンはその考え方を「どこであれ否定基盤である蘊など (a) において、いかなるものであれ否定対象である我 (b) がないならば、その「基盤」(a) はその我 (b) について空であると正しく、そして顛倒なく聞思による理解に従って各自に現見すること」とまとめ、資料2 d の箇所、シャーキャチョコクデンは「およそなんであれ否定基盤 (a) が「否定対象 (b) について」無であるという、その「否定基盤」(a) はその否定対象 (b) について空であると正しく観察すること」とまとめ、更に「それら否定基盤 (a) は否定対象 (b) について空である」と明瞭簡潔に要約しております。

唯識説においては、このような「否定基盤」としての「空性」こそ、「場所」としての「真如」にほかならないのです。が、それを明示したものが資料Ⅲの3 a に示した『阿毘達磨集論』の滅諦の規定なのであります。これに言及したものが、先にも触れた袴谷(1)の英文論文だったわけですが、今その規定を掻摘んで再び示せば、「滅諦の特質とは、真如 (a) において、道によって、煩惱 (b) の不生なることである」ということになります。このことによって、唯識説における究極的思想構造が、「否定基盤」である「場所」としての「真如」(a) において、「否定対象」である煩惱 (b) がないことを示しているだけの極めて単純なものであることが分るであろうと思います。しかし、一切法について因数分解した際の共通因数のように抽象的で無内容だった「真如」が、無内容なままに仏教思想の根幹に居座って一切法を説明し尽す「場所」となっているのを許していくとすれば、「知性」の仏教もしくは「批判」の仏教からみて極めて恥ずべきことでありましょう。

#### 四

ここで足早やに資料Ⅳの「結——真如の特質とその批判」に駆け込みますが、以上に拾い上げてきた要点を更に整理して示したものが、Ⅳ1の a b c でございます。次の2は、

「真如」を「場所」と見做す考え方が唯識説全体の構格に照らしてみても根幹的なものであることを示そうとしたものですが、それをもかくと致しましても、唯識説における究極的思想構造が、「否定基盤」である「場所」としての「真如」において、「否定対象」である煩惱がないことだとすれば、

これは、理論的には「常住・堅固・恒常なる実在としての法性・如来蔵において、それ以外の他の法がないこと」を主張するチヨナン派の「他空」説と全く等質なものだと見做さなければならぬことになるのです。<sup>(50)</sup>従って、この「他空」説に対して外道の断が下ったように、理論的には唯識説に対しても同じ評価を下さなければならぬと私は思っております。しかし、それがチベットにおいて明瞭になされなかったのは、先程も見ましたようなサキヤ派に共通な教義伝統は、人の通念に根強く忍び込みがちな「否定基盤」としての「場所の哲学」に寛大であったために、それを真向から批判的に根絶できなかつたからではないかと私は考えております。このサキヤ派的な「場所 (gzhi)」の哲学を、理論上は、全面否定すべく立上ったのがツォンカパ（一三五七—一四一九）の改宗という事件であり、これこそがチベットにおける真の意味での「批判の哲学」の確立であったのだと私は思っております。今後の課題としては、それが彼のそれ以降の生涯においていかに継承されていったかということが考えられねばなりません。

ませんし、その過程では、当然、残存したサキヤ派の根深い伝統との対決による彼の批判性の衰微の可能性も考慮に入れておかなければならないであります。資料としては、<sup>(51)</sup> 2 e において改宗前の『善説金鬘 (Legs bshad gser phreng)』<sup>(52)</sup> 3 a において最晩年の『善説心髓 (Legs bshad snying po)』から関連箇所を引き抜いておきました。前者では、やはりサキヤ派的伝統に乗って滅諦を解釈していることは明らかのように思います。後者の読みは難しくあまり自信がないのですが、かかる批判で本当に唯識的な「場所 (gzhi)」の考えを払拭できるだろうかという多少の危惧めいたものは感じます。

最後の資料 3 b に示しましたものは、必ずしも本発表と直接関係するわけではありませんが、それは、ハンブルク大学のシュミットハウゼン教授と私との間の論争において、先の『阿毘達磨集論』の「空性」の特質を述べる一段に<sup>(53)</sup>関係して参ることですので、関連文献と共に同教授の主張の一部を引用しておいたものです。要約してその件を申上げれば、私はその「空性」の規定を唯識説にとっては根本的なものと考えられるのですが、シュミットハウゼン教授は、その規定を単に小乗的な人無我を述べたものに過ぎないと見做すという次第なものです。もう時間がないので、この点は詳しく触れることはできませんが、ちょっとだけ申上げれば、先に示した資料において、この箇所をプトゥンもシャーキヤチヨクデンも人無



我のみならず法無我も示すものとみておるのですが、私が以前、3bの(3)の論文<sup>54</sup>で、その箇所を唯識説にとつての根本的立場を示すものと見做したのは、そういうチベットの註釈を見た結果によるのではなく私自身の判断によってそうしたわけですので、むしろ後に知ったチベットの先の両註釈は結果的に私の先を考えを支持してくれたということになるほか、この「空性」の考えが、本発表でも見ましたように、無為としての「真如」や滅諦の基盤としての「真如」にも一貫しているものだとすれば、かかる「空性」が唯識説に根本的と見る私の方が正しいのではないかと思っております。とすれば、シュミットハウゼン教授に対する私の反論の一つは既に充分成り立っているのではないかと考えるわけなのであります。<sup>55</sup>恐らくはかなり持ち時間を超えてしまったと思うのですが、永らく御清聴ありがとうございました。

(昭和六十三年十二月十五日清書)

## 註

(1) 以上の出典に関しては、拙稿「季刊『仏教』の発刊に寄せて——ふとりすぎた「仏陀」——」『駒沢大学仏教学部論集』第一九号(昭和六十三年十月)、第二節中の註10の前後を参照されたい。なお、これに類似の譬喩を取るものは仏典中に多いが、『仏地経』(大正蔵、一六卷、七二三頁上)や『仏地経論』(大正蔵、二六卷、三三二頁上—中)の「譬如種種大小衆流、若入大海……無別所依……」、及び『瑜伽師地論』「撰

決択分」(大正蔵、三〇卷、七四二頁中)の「譬如衆流趣入大海」などの前後は特に注意されたい。なお、以上は瑜伽行唯識関係の文献であるが、つい最近、伊藤隆寿「僧肇と吉蔵——中国における中觀思想受容の一面——」鎌田茂雄博士還暦記念論集『中国の仏教と文化』(大蔵出版、昭和六十三年十二月)、一三二頁の引用によって、羅什訳『中論』(大正蔵、三〇卷、三頁中)にも「譬如衆流入海同為一味」なる表現のあることを知った。その羅什門下の俊才僧肇が「老莊」的素養の上で「仏教」をいかに換骨奪胎して骨抜きにしまったか、それを吉蔵がどのように継承したかについても、この伊藤論文は興味深い知見を与えてくれよう。

(2) 聖徳太子の「和」と元暁の「和諍」については、拙稿「和」の反仏教性と仏教の反戦性』『東洋学術研究』第二六卷第二号(昭和六十二年十一月)、一〇六一—二八頁参照。

(3) 時実利彦『脳の話』(岩波新書、昭和三十七年)、一一四—一六頁参照。

(4) 発表の時には「反動」とあったものを「怨念」に改めた。

(5) Betty Edwards, *Drawing on the Right Side of the Brain*, Los Angeles, 1979. なお、この本のことを、発表翌日の十一月一日(火)に玉川校舎で話題にしたところ、本学に非常勤で英語を教えに来ていらっしゃる宇都宮秀和先生より邦訳もあることをお教え頂いた。ただし、私自身が曖昧に伺っていたため、十一月四日に横浜の有隣堂にては検索不可で、結局先生のお手を煩わせて十一月十八日(金)に購入できた。御面倒をおかけした先生に、記して謝意を表したい。北村孝一訳『脳の右側で描け』(マール社、昭和五十六年)がそれであるが、昨年一月の時点で第一四刷にもなっていないながら、日本における紹介の意味などについての解説が一切付されていないのには多少失望させられた。

(6) 角田忠信『日本人の脳』(大修館書店、昭和四十七年)、八四

頁参照。

(7) 前註角田著、三七七—三七八頁参照。

(8) 本文中の註11を付した後方に組み上げた図と同じもの。

(9) 「止」と「観」を仏教的に峻別できなかったために、この場合の「慧」としての「観」と、「禅観」といわれるような場合の「定」としての「観」をゴッチャにしてしまった小林秀雄氏の場合と類似のことが、この際の角田氏にも適用できる。「観」の問題については、拙稿「小林秀雄『私の人生観』批判」『駒沢大学仏教学部論集』第一九号(昭和六十三年十月)を参照されたい。

(10) 前註5に記したような過程において、十一月四日(金)有隣堂にて、「右脳」で検索してもらっただけで、件数は四四もあった。これには、結果的に「脳の右側」などは落ちていたわけであるから、類書を様々な角度から検索すれば、もっと増える道理である。

(11) この左右対照図は本稿の本文中に挿入したものと全く同じものである。ただし、配布資料中で「法華主義」に対して注した「一般に「観心主義」に対応させられるのは「教相主義」であるが、これも本質的には「右」であるから、敢えて「法華主義」を造語した」との一文は印刷の関係で削除した。なお、下方に囲みつきで対照されている文につき、発表後、個人的に、松本史朗氏より、論理的な対応が不明瞭であるとの御指摘を得た。「デート・ヴァーダ」にひっかけて多少いたずら気味のところもあったのだが、御指摘は御指摘として卒直に受けねばなるまい。こういうところにも、私のトピカルな面は透けて見えているのである。それを晒したままにしておくためにも、敢えて深刻な文を作り直すことはしなかった。また、用語の左右対照中の下方でアスタリスク記号を付したものは、造語であることを示しているが、松本史朗氏による dhatu-vada 以外は私によるものである。

(12) 十二巻本『正法眼蔵』第七「深信因果」の巻(大久保本)、六七六—六八一頁参照。

(13) 松本史朗「空」、岩波講座・東洋思想、第九巻、『インド仏教』2(岩波書店、昭和六十三年九月)、二二七—二四二頁、特に、二三七頁、註2参照。

(14) 十二巻本『正法眼蔵』第八「三時業」の巻(大久保本)、六九〇頁。

(15) なぜこのような「本覚思想」批判を執拗に行おうとするのかといえ、少し手を弛めるとすぐ「本覚思想」に復してしまいうからである。かかる反動的な例として現今感じたことを挙げれば、昭和六十四年度の日本仏教学会の学術大会の当番校は駒沢大学なので、その統一テーマを教授会にて「本覚思想」と決定したところ、「批判」も付していないのに、その統一テーマでは不可であるとの断が理事会で下ったというが、これなども私には根深い「本覚思想」側からの反動に思えて仕方がない。なお、そんなこともあって、「本覚思想」と「深信因果」の対立については更に明瞭に指摘しておいた方がよいと思つて、以下の「しかも」より「本覚思想」に対峙するものなのであります。」の文を、発表時にはなかったにもかかわらず、ここに新たに加えた。

(16) 松本史朗『勝鬘經』の一乗思想について——一乗思想の研究(III)——『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四一号(昭和五十八年三月)、四一六—三八九頁参照。

(17) 松本史朗「如来蔵思想は仏教にあらず」『印仏研』三〇—一(昭和六十一年十二月)、三七五—三七〇頁参照。

(18) 『思想』No.七五二(岩波書店、昭和六十二年二月号)の特集「ヴィーコを読む」と、後註20の件を指す。

(19) 拙稿「批判としての学問」『駒沢大学仏教学部論集』第一八号(昭和六十二年十月)、四〇〇—四三四頁参照。

(20) 上村忠男・佐々木力訳『学問の方法』(岩波文庫、昭和六十

- 二年七月)。なお、本書の刊行については、その年の秋に、千葉正君より御教示を得て知ることができた。ここに記して感謝申上げたい。
- (21) 私自身も、これ以前は多少ともトピカルな話に努めて、少しは聴衆の気を引こうと思った点があるかもしれないが、以下は、そういう自身も引く括めて批判に転じたいと思っただけなのである。
- (22) 山田邦男「禅と現代(1)、現代においてなぜ禅か」『春秋』No.30二(昭和六十三年十月号)、二二―二五頁参照。
- (23) 小林秀雄『私の人生観』(角川文庫)、一一頁、五行―一三頁三行を引用したもの。新潮社版全集では、第九卷、三二頁一行―三三頁一三行がこれに当る。
- (24) 前註9の拙稿参照。
- (25) J. Mansfelt, *Die Vorsokratiker*, Reclam, 1987, pp. 372-373 からの引用。なお、本書の刊行されていることは、渡辺重朗氏より御教示頂いた。ここに記して深謝の意を表したい。また、山本光雄訳編『初期ギリシア哲学断片集』(岩波書店、昭和三十三年)には、この場合にも訳文の欠けたところがあるが、参考にされたい方は、同書、四九頁を参照されたい。
- (26) H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 82 (*Oeuvres*, p. 74): 『ベルグソン全集』第一卷(白水社)、一〇五頁。
- (27) cは喜海『明恵伝』による西行の言葉(『川端康成全集』第一五巻、一九一頁より孫引)、dは『太平記』卷第三十六、悪行の限りを尽す仁木右京大夫義長を呪い殺そうとした時の神託(岩波書店『日本古典文学大系』36、『太平記』三、三四五―三四六頁)を示したもの。
- (28) M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, p. 171 参照。
- (29) 特に M. Hara, "Note on Two Sanskrit Religious Terms: *Bhakti* and *Sraddhā*", *Indo-Iranian Journal*, Vol. 7, No. 213, 1964, pp. 124-125 を参照された。
- (30) 中村元訳『ブッダのことば』(スッタニパータ) (岩波文庫改訂版、昭和五十九年)、四三二頁参照。
- (31) 藤田宏達「原始仏教における信の形態」『北海道大学文学部紀要』6 (昭和三十二年)、六八―六九頁参照。
- (32) *Mahāvagga, Vinaya I*, pp. 4-5 の引用。なお、これに一致する文献としては *DN*, II, p. 36, II. 1-21: *MN*, I, p. 167, I. 30-p. 168, I. 10: *SN*, I, p. 136, I. 4-p. 137, I. 2 がある。
- (33) "adhigato kho myāyaṃ dhammo gambhīro duddaso duranubodho ..... atakkāvacaro nipuṇo paṇḍita-vedānīyo. .... kho paṇāyaṃ pajā ālaya-ratā ālaya-samuditā. .... kho pana pajāya ālaya-ratāya ālaya-samuditāya duddasaṃ idarṃ tñānaṃ yad idarṃ idappaccayatā paṭicasamuppādo, ..... patisotagāmi nipuṇaṃ gambhīraṃ duddasaṃ anuṃ rāga-ratā na dakkhanti....."
- (34) 発表資料中では「時間性」と訳しておいたが、余りにも意識しすぎると思い、後に「継続性」とも改めてみたが、やはり落ち着かず、ここではなやみあたり便宜的に「[時間的] 継起性」と訳しておいた。通常は「此縁性」と訳される語である。
- (35) *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, p. 109 によれば、第一の意味として "roosting place, perch, i. e. abode settling place, house" とあり、第二の意味として "'hanging on", attachment, desire, clinging, lust" とあり、後者の出典として *Vinaya* の今の例が挙げられているから、この辞書に従う限りは「すがりつくこと」

に由来する「執着」の義に解すべきであろうが、この語の原義はあくまでも前者にある。私は、今の例においても、前者の原義に従った方が、状況がより素直に明瞭に理解できるように思うのである。

(36) *Mahacattārisaka-sutta*, MN, III, pp. 71-72 の文。

(37) *Paṭisambhida-magga*, I, p. 119 の文。

(38) *Abhidharmakośabhāṣya*, Pradhan ed., p. 2, 1.4: 玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』大正藏、二九卷、一頁中二行。

(39) この中、<sup>ㄱ</sup> MSAT, D. ed., No. 4029, Bi, 174a6-7' <sup>ㄴ</sup> *Bodhisattvabhūmi-viniścaya*, D. ed., No. 4038, Zi, 29a 4-5' <sup>ㄷ</sup> MSAT, D. ed., No. 4029, Bi, 114b5-7' <sup>ㄹ</sup> MS, F. Lamotte ed., X, §§3-5, pp. 84-85' <sup>ㅁ</sup> *gZhung lugs kyi bye brag bkod pa'i 'khor lo*, Teramoto ed., p. 15, ll. 4-9' <sup>ㅂ</sup> *Yogācārabhūmi*, Bhattacharya ed., p. 69, ll. 4-7' を示したものである。

(40) a 袴谷憲昭のもの

(1) "Asvabhāva's and Sthiramati's Commentaries on the MSA, XIV, 34-35", *IBK*, 27-1 (1978), pp. 491-487.

(2) 「入自性清淨覺え書」『印仏研』二九一一（昭和五十五年十二月）、四二八—四二三頁。

(3) 「空性理解の問題点」『理想』No. 六一〇（昭和五十九年三月）、五〇—一六四頁。

(4) 「入法身覺え書」『神秘思想論集』（『インド古典研究』第六卷、昭和五十九年五月）、五七—七九頁。

(5) 「唯識文献における無分別智」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四三三号（昭和六十年三月）、二五二—二一五頁。

(6) 「縁起と真如」『仏教思想の諸問題』（平川彰博士古稀記念論集、春秋社、昭和六十年六月）、一九三—二二二頁。

(7) 『維摩經』批判資料』『駒沢大学仏教学部研究紀要』第

四六号（昭和六十三年三月）、二九八—二六五頁。

(8) 「真如・法界・法性」『インド仏教2』（岩波講座・東洋思想、第九卷、昭和六十三年九月）、二八七—三〇八頁。

b 平川彰のもの

(1) 『法と縁起』（平川彰著作集、第一卷、春秋社、昭和六十三年九月）、特に七〇—七五頁の「真如と法」の項。

c 松本史朗のもの

(1) 「チベットの中観思想——特に「離辺中観」説を中心にして——」『東洋学術研究』第二二卷第二号（昭和五十七年十一月）、一六一—一七八頁。

(2) 前註16の松本論文に同じ。

(3) "Lankāvatāra on itaretarāśūnyatā" 『駒沢大学仏教学部論集』第一四号（昭和五十八年十月）、三五〇—三四三頁。

(4) 前註17の松本論文に同じ。

(5) 「縁起について——私の如来藏思想批判——」『駒沢大学仏教学部論集』第一七号（昭和六十一年十月）、四三—四九四頁。

(6) 「空」『インド仏教2』（岩波講座・東洋思想、第九卷、昭和六十三年九月）、二二七—二四一頁。

(41) 袴谷(1)、四八九—四八八頁、及び四八七頁、註16により、"nīrodha-satya-lakṣaṇam / yo tathatāyām mārgena kṛeśānupādah" のような文章を想定して『阿毘達磨集論』の考え方を要約して示したものである。

(42) 『大海波鬘』、f. 179, l. 3-f. 181, l. 6 を指す。

(43) 前註9の拙稿参照。

(44) 発表の原稿のままでは「批判として現われる」とのみであったのであるが、これでは私の言わんとしたことの意味が明瞭でないことに清書の段階で気づき、「その順序が……謀っていい」の語句を新たに補った。

- (45) AS (*Abhidharmasamuccaya*), D. ed., NO. 4049, Ri, 53b7-54a5: 漢訳 大正蔵 三三卷 六六六頁上二〇行―下三行を指す。
- (46) AS, D. ed., *ibid.*, 76b3-7: 漢訳 同右、六七五頁上二二行―七二二頁上一行を指す。
- (47) AS, D. ed., *ibid.*, 90b2-6: 漢訳 同右、六八一頁下五行―一三行を指す。
- (48) 「無為の」特質を説明するに四あり。(a) 否定対象である所分別 (*parikalpita*) を離れた実在としての真如と (b) 否定対象である有対色 (*sapratigham rūpam*) を離れた実在としての虚空と (c) 否定対象である有為のみが否定されている実在としての非折滅と (d) 否定対象である有漏が否定されている実在としての折滅とである。」と和訳して示した箇所を指す。
- (49) 『日光明』 f. 258, 1.7-f. 259, 1.7 を指す。
- (50) 唯識説と「他空」説が、理論上は同質のものだと私が判断する点については、拙稿「チヨナン派と如来蔵思想」『チベット仏教』(岩波講座・東洋思想 第一一巻、近刊予定) を参照された。
- (51) 『善説金鬘』 P. ed., No. 6150, Ja, 108b8-110a2 を指す。
- (52) 『善説心髓』 P. ed., No. 6142, Nga, 183a1-7 を指す。
- (53) Schmithausen, *Alayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, I, 1987, pp. 183-193. 引用はそのうちの、特に p. 192 からなされた。
- (54) 拙稿「初期唯識文献に関する方法論的覚え書」『三蔵』No. 一四七 (昭和五十二年十一月)、一一九頁 (後『三蔵集』第四輯、昭和五十三年、二一九―二二七頁に再録) を指す。
- (55) 紹介を兼ねた、前註53のシュミットハウゼン教授の御著書の簡単な書評については、拙稿「シュミットハウゼン教授のアーヤ識論」『駒沢大学仏教学部論集』第一九号 (昭和六十

三年十月) を参照して頂きたいが、私の詳細な反論はいずれ別な機会を見て試みたいと考えている。

(昭和六十三年十二月十七日)

(付記) 発表資料IIの1a(3)の参考欄に示した『律蔵』「小品」の“*pamūcantu saddham*”に關し、それを差上げた次週に、平川彰先生より、*saddham* は、*śraddhā* と等価の女性名詞の目的格だけではなく、別義の中性名詞の目的格でもありうることも考慮しなければならぬとの御忠告を頂いた。その後、PTSの辞書を見ると、確かに、別出された中性名詞 *saddha* には、“a funeral rite”の語義が与えられ、しかも、用例としては、『律蔵』「小品」の問題の箇所も採用されていて、“to give up offerings, to abandon Brahmanism”の訳文まで示されていた。そこで、問題の箇所の訳としては、大雑把に言えば、「信仰を捨てる」「信仰を向ける」「土着宗教を捨てる」の三例を考えねばならないことになったわけだが、*saddhā* か *saddha* かの問題をともかく置くとすれば、後の二例は内容的には必ずしも矛盾しないもの、それら二例と最初の一例とは内容上もやはり真向から対立する。この対立は、「批判の哲学」対「場所の哲学」と言換えてもよく、仏教としては当然前者でなければならぬのだが、一昨昨日の教員会の一泊研修の帰路、松本史朗氏とこの件を話して、*amata* (不死、甘露) という既に充分非仏教的な語が問題の箇所に入っていることを思えば後者もありうるとの御意見を伺った。古きことギリシア語の *ambrotos* と同じ *amata* の語がすっかり土着化して『律蔵』冒頭をも侵していたとすれば、古いものが新しいものを隠すということはこの箇所についても考えねばならないことになるが、これらの語義を古い文献を踏まえて確定することは私の学力を遙かに超えてしまっているとの予感も先立つのである。

(一九八九年三月二十日)