

発題Ⅱ 東西における無限円（球）の世界

河波 昌

西田幾多郎は最晩年の論文「場所的論理と宗教的世界観」（二九四五）において、大いなる関心を以って「無限円（球）」―以下「無限円」と略記―について論じている。僅か百頁に足りない論文において少なくとも四回にわたってその論究がみられ、特にそれがかれの場所論との関わりにおいて論じられている点で関心をよぶ。もしかが更に何年か生き永らえておれば、無限円と場所論に関して更に豊かに展開せられたであろうことは予想するに難くない。

ただ西田はそこでたとえば、

「中世哲学に於いて神を無限球に喩えた人は、周辺なくして到る所が中心となると云った。これは正しく私の所謂絶対現在の自己限定である。」（西田全集

第一一巻、四二三頁）

と云っているように、そこには西洋の中世哲学との密接な関連性が予想される。そしてそれはさしあたりニコラウス・クザーヌスやボナヴェントゥラ等が考えられるであろう。しかも無限円の系譜はこれら両者にとどまらず、更にマイスター・エックハルト、ハインリッヒ・ゾイゼ、ジオルダノ・ブルーノ等にも辿ることができるのである。（G・プーレ『円環の変貌』、国文社）

そしてこの無限円自体は更に遡源して紀元前二世紀頃から紀元後三世紀頃までの間に、アレキサンドリアにおいて成立していった『ヘルメス文書』Corpus Hermeticum―それは九〜十一世紀にコンスタンティ

ノープルにおいて集大成される―にまで辿られ、更に一二世紀頃に成立した『偽ヘルメス文書』において展開された無限円の思想が中世キリスト教へ流入していったことが考えられるのである。

ところでこの「無限円」の思想は大乗仏教においても豊かに展開されていたことが考えられるのである。大乗仏教における無限円の成立の要因として二の契機が考えられるであろう。すなわち、

1 風土的、文化的要因

2 実践的要因

である。それらを通じて大乗仏教における無限円の展開として、(一) 大円鏡智論、(二) 「月輪観」の両者について考えてみたい。

風土的、文化的要因

「無限円」の思想は、たとえば形相主義の立場に終始するギリシア的世界から成立しえない。また単なる無限や空等の立場に立つインド的思惟からだけでも成立しえない。それは両者の相互に否定的媒介において成

立する点が考えられる。そして両文化の全面的な出会いの場となったヘレニズム世界、とりわけアレキサンドリアとガンダーラが考えられるのである。『ヘルメス文書』にはインドや大洋(インド洋)への言及がみられ、その書にはギリシア文化と全面的に対立しつつ、また非ギリシア的(インド的) 要因も考えられ、そこに「無限円」成立の可能性の要因が考えられるのである。

たとえばまず大乗仏教における「無限円」として「大円鏡智」*adarsana-jitana* が考えられる。大円鏡智とは四智、すなわち大円鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智の四智の基体となるもので、その初出たる『仏地経』は唯識関係の文献の成立に先行し(三世紀頃?)、その成立地たるガンダーラとは(たとえばカイバル峠)、地中海的風土の特色たる明澄なギリシア的契機の果てるところでありつつ、またインド的なモンスーンの契機が限りなくギリシア的明澄性へと開かれてゆくところでもある。そしてかかる形相 *eidos* (色 *rupa*) が空であり、空が形相(色)である地平において「無限円」への思惟の遂行が可能となる。

また無限円としての大円鏡智の成立要因として海洋的な風土的契機が考えられる。アレキサンドリアからインドへは紀元前一世紀、一ギリシア人による貿易風の発見によって直航が可能となり、その結果として成立する海洋經典たる『華嚴經』では、かかる風土が海洋經驗と結びつき、宗教經驗の豊かな内容を構成することになるのである。

たとえば華嚴宗管主であり、華嚴学の權威でもあった清水公照師は、大円鏡智の成立の背景に『華嚴經』所説の「海印三昧」について言及しているが、それは無限に広がる天空（それは目に見える無限円そのものである）を述べているのである。それはまさに大海の只中における海洋經驗そのものにおいて成立しているといえよう。中国の賢首大師法藏は海印三昧について、「猶し大海の風によりて手浪を起し、風止息すれば海水澄浄として現ぜざることなきが如し。故に名づけて海印三昧となす。」（『華嚴經探玄記』第四）と述べている。

大洋としてのインド洋もまさにそこでギリシアの契

機とインドの契機と相互に開かれた地平であり、またかかる海洋自身が無限円としての大円鏡智の成立の要因となっていたことが考えられるのである。

実践的要因

無限円の成立に思弁的要因と共に更に実践的な要因が考えられる。たとえば「色即是空、空即是色」のテーゼはそのまま「円即是空、空即是円」の高次の思弁を予想するのであるが、それはまたそのまま実践的な契機をその背景に有している。

たとえば『華嚴經（入法界品）』における第二の善知識海雲比丘は十二年間、大海の無量無辺にして甚深なるを思惟し、それと一体化して覚っていったこと等が語られているが、そこにも無限円の思惟への展望が考えられよう。

更に後代になって真言密教における「月輪觀」も無限円の思惟、ないしそれとの一体化としての *Mystik* が考えられる。

たとえば覺鑿（一〇九五―一四三）の月輪觀とし

ての無限円の実践はその一つの典型的展開と云えよう。

たとえばかれの『月輪観頌二十韻』において、

「肉搏の上、身質の中に一つの満月あり、蓋し以て玲瓏たり、明了潔白、清淨無礙にして形、玉琮の如し。舒ぶれば法界に盈ち、巻けば孤躬に収まる。体、有にして有に非ず、十方に周遍して三世に穹隆たり。……」

と述べ、満月への想念の集中において、その円である月が「舒ぶれば法界に盈ち、……十方に周遍し、三世に穹隆たり」と述べられているように無限の広がりにおいて展開されているのである。そこには実践に即して無限円の世界の展開がみられるであろう。

また『月輪観頌』の中で、

「本尊の前、本壇の上に、心月輪あり、菩提心の体なり……前に当って面に対する……形体団円にしてその色白浄なり、内外明徹にして潔白分明なり。(月輪の)光明、遍く照らして明朗湛然なり、晴天に満月を見るが如くにして……当に是れを徹見すべし、月すなわち是れ心、心すなわち是れ月なり、月輪の外にさ

らに心念なし、心念の自体は全く月輪に依る。……(この月)或いは四尺、或いは一丈の量、……乃至倍増して三千界に満ちて極めて分明ならしめよ。……」の文が見られる。

ここで重要なことは、「月即ち心、心即ち是れ月なり」と云われている点である。即ち月は単なる対象としての存在でなく、月輪観と一体化して無限円自体としての人間的主体の展開が考えられているのである。それ故、「乃至倍増して三千界に満ちて」と云われる場合、その月が法界に満ちていると云われるほどに実に無限円と一体化した人間的主体の遍在が考えられているのである。

また月とそれを観想する主体とは、両者が一つであることにおいて、いわゆる単なる主観と客観との対立関係は越えられ、そしてそこで観想する主体の主体としての存在が空ぜられてゆく地平は、実に月が無限円化する地平でもあるのである。ここで観想する主体の空であると云われる場合、この空はサンスクリットの *śūnya* に他ならないが、またこの *śūnya* は数学上におけ

る数字としての零の意味を有している点もまた極めて重要である。それ故にそこでは対面する月がたとえ三尺等と限定されたものであったとしても、その月と一体化する過程で観想する主体が空ぜられてゆくとき、その月はいわば「30」となり、単なる有限数としての3は無限大(∞)化されていくことにもなる。月輪観にはこのようにいわゆる空の実践が裏づけられているのであるが、かかる地平で無限円の展開が見られるのである。なお覚鑑には『無相観頌』があるが、その頌も以上述べた内容をさらに深く展開しているのである。すなわち、

「初観の時は月に如似たれとも、周遍の後にはさらに方円無し。……唯明朗のみを見て更に一物なし。身心を見ず、万法不生にして猶し虚空の如し。無相無念なれば仮に虚空と説く、……一切の相状は悉皆空寂なり、心念尚お空なり、境界豈に有ならんや、……無相に入れば、即ち有相に非ず、空に非ず、有に非ず、法は二相無し、心言両つながら亡ず、是れ即ち阿字本不生の理、第一の義空、不二中道、法界満

輪なり。」

すなわちあらゆる限定性を越えて無相の世界に入つてゆくとき、法界円明、心月満輪のことばにも表示せられているように無限円の世界がリアルに展開されているのである。

【参考】

月輪については『密教小辞典』（春秋社）では、「密教観法の一つで、月輪を象徴として皎潔明瞭な心の本性を観想し、思念することをいう。……観じ方は、月輪を自身の脳中に念じ入れ、これを自分の心月と融合して、その次に脳中の心月を徐々に拡大して三千大千世界にまで達し、明朗なる光明の外に月の形も念ずる心もなく、月と心と宇宙とが全く一体となって、無念絶妙の明朗世界を体験する。……善無畏の『禪要』には、刹那心・流注心・甜美心・摧散心・明鏡心の五種の三昧に区別されて説かれている。……第五の明鏡心とは散乱している心を離れ、心月円明で一切に無着なることをいい、これは月輪観の最深の境地で、自身

は神秘の世界を体験し、自ら聖位に入れることを自覚することができるというのである。」

の説明がなされている。ここでも、「心月円明」の語にもみられるように、宇宙に遍在する無限円そのものと一体化した世界の論究がみられる。

大乘仏教における無限円の更なる展開

西田は前掲のように、中世ヨーロッパのキリスト教における神の無限球に喩えている点について論究しているが、西田自身はそれを場所論として論じ、その更なる広がりが予想される。そしてそれはより具体的には、たとえば『華嚴経』における「心・仏・衆生、是三無差別」(大正九・四六五・下)の文にもみられるように、神(仏)のみにとどまらず、世界(衆生)、心の三者において無限円の展開がみられるのである。

たとえば世界(浄土)に関していえば、山口益も論究しているように無限に広がる浄土(究竟如虚空、廣大無辺際〔世親〕)の基底に大円鏡智をみており(『無

量寿経優婆提舍願生偈試解』)、また根源的主体としての心の世界を展開する禪関係の諸論(たとえば『臨濟録』や『祖堂集』等)にも無限円としての大円鏡智の展開がみられる。あるいは又禅浄等の対立を越えて、たとえば浄土宗僧山崎弁栄の宗教的实践における、

阿弥陀仏を念う心のます鏡

限りなきまで照りわたるなり

等の歌にも根源的主体としての大円鏡智論の豊かな展開がみられる。

結論

以上「無限円」の思想は東西の相違を超えてむしろ人間の思惟の根源的地平を開示するものであり、キリスト教世界におけるのと同様、東洋の世界、就中大乗仏教の世界においてもその豊かな展開がみられるのである。

レスポンス

J・W・ハイジック

河波氏が西田幾多郎とその弟子の多くにとつて好意的であつても、今まで誰も十分に突き詰めて検討したことのない名文句を取り上げたのは大変ありがたいと思います。氏の発表はあきらかに中間報告ですが、今のところ問題を三つ区別できます。すなわち(1)類比としてこの文句は西田自身にとつてどのような意味を持ったのか、(2)文句そのものの源泉や本来の意味はなにか、そして(3)この文句は仏教とはどの関係があつたのかという三点です。それぞれに対して一言コメントしたいと思います。

西田思想における「無限球」

西田が「周辺なくして至るところが中心となる無限球」という場合、その諸々の文脈をみると、この類比

は空間的には絶対無の「場所」に、時間的には永遠の今に応用されているとわかります。言い換えれば、時間と空間が融合する「自覚的なる絶対現在の自己限定」をイメージしています。明白な一例として河波氏が指摘する西田の最終の論文「場所的論理と宗教的世界観」があります。そのなかで「我々の自己」は無限球である絶対無の「無数の中心」と考えられるに違いありません。^②文句の出所として西田はニコラウス・クザヌス『無知の知』のみを挙げますが、私が知っている限りクザヌスに対する西田のもっとも長い言及は死去の一年前(一九四四年)の論文「予定調和を手引として宗教哲学」にあります。長いといっても、わずかの一ページに過ぎませんが、その中で無限球の比喩は神に対するのであり、神においては「極大は極小と合意する」というクザヌスの「肯定」的解釈を認めながらも、それに相即する「否定」的な側面として自覚において神と人間が「結合」することを主張します。^③

要するに、西田にとつて個々の自覚的主体は、それぞれ自己の中に空間・時間の全体を集中し、現実そのも

のが歴史において自覚する点として、無限球の中心とみなされます。西洋の中世理解と異なって、絶対の他者としての神が場所の論理から見た個人の自覚に相対化される西田の解釈は独自のであると考えざるを得ません。

類比の源泉

河波氏はプーレに従って、無限球の類比が十二世紀の「偽ヘルメス文書」に展開されていたと指摘します。

プーレの本が出版されてから三六年后（一九九七年）に完璧な校訂版が初めて世に出て、書の歴史をやや明らかになりました。⁴この類比が現れる書は長年にわたってより長いギリシャ語の原文からアラビア語やラテン語に翻訳されましたが、現在残っている書物は十二世紀の終わりに書かれたようです。この書は二十以上の異なる題が与えられ、著者もさまざまですが、主として紀元前五世紀ギリシャの哲学者エンペドクレス、そして十四世紀以降からヘルメス・トリスメギストスだとされてきました。ヘルメスは歴史的人物ではなく、

エジプトの神トートがギリシャで変容されて、数千書の著者とみなされました。その中にはグノーシス主義の文献に大きな影響を与えた紀元前三世紀の「ヘルメス文書」（実際は少なくとも十世紀前までに遡る⁵）がありますが、この文書はプロティノスやアウグスチヌス等の批判を受けて、十世紀以降に西洋の精神史から消えてしまいました。我々が現在持っているテキストがあらためて編集されたのは十四世紀、また十七世紀になってからのことです。

ともかく、このいわゆる「偽ヘルメス文書」の歴史や著者が不詳であることは、ヘルメス文学とグノーシス主義とのかかわりがどうであれ、それを資料とした中世の神学者にとって大した問題ではありませんでした。この書に対する尊敬の態度は数世紀にわたりました。たとえばリールのアラン（一一二五—一二〇二）、ボナヴェントゥーラ（一一二二—一二七四）、エクハルト（一二六〇—一三二八）、クザヌス（一四〇一—一四六四）、ジオルダーノ・ブルーノ（一五四八—一六〇〇）、パスカル（一六二三—一六六二）がこの

書を引用します。また、現在この書につけられた表題 *Liber XXIV philosophorum*（『二十四人の哲学者の書』）はエックハルトによるのであり、彼も例の文句を使っています。

ここで問題にする文句の直接的な文脈は二十四人の哲学者の集いです。話し合いの終わりにひとつの質問が課題として残ります。つまり「神とは何か」です。それにつづいてそれぞれがなるべく簡潔な文体で神の定義を發表します。つまりこの書は神に関するこの二十四におよぶ定義ならびに短い解釈で編成されているのです。全体を通じて聖書への言及はなく、信仰への熱意や弁明も欠けているので、神学ではなく、真のグノーシス文書とも明白に異なります。

ここで焦点を集めている文句は第二番目の定義ですが、そのコンテキストとして前と後の定義とともに引用しましょう。

I. *Deus est monas monadem gignens, in se unum reflectens ardorem.* 「神はモノアドから生じるモノアドであり、自らの内に自分の熱を反射する。」

II. *Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam.* 「神は無限の球体であり、その中心はあらゆるところにあり、その周縁はどこにもない。」

III. *Deus est totus in quolibet sui.* 「神はそのいかなる部分においても充全である。」

三つの文章を合体すると、神はひとつの「反対の統合」として定義されます。一二四五年のヨークのトマス（一二五八年没）の解釈が示唆するように、第一には神が燃えている光のようにその知恵を至るところに照射すると同時に、単純さとして自分自身に充全であり、複数化しえないので、並立する属性が第二の定義にまとまっています。つまり、「無限球」として絶対遠心的でありながら、中心が「いたるところにある」として、絶対求心的であります。「しかも、解釈による」とこの反対の統合は、場所的な比喻としてのみならず、時間的としても理解しなければなりません。ようするに、第二の神の定義の目的はここを全現実が突き詰めている一つの、無限に小さな点に集中し、そこから

無限に拡大する大きな立体円形に開けることです。エ
クハルトのラテン語の論文には似た言葉で同じ両立が
あらわになります。「神のうちにかつ神に対して反射や
転換があり、そして神において神の設定や集中がある。
しかも神が神から沸き出て満ち溢れることもある。」⁷

『二十四人の哲学者の書』およびそれを引用した中世
の文献は「球体」のイメージにこだわり、「円形」を使
わない理由はそれぞれの文脈から推理できるとしていま
す。すなわち、無限球が神の知恵の無限の開けとみなし、
人間にとって神が可知的 *intelligibilis* でありながら、不
尽に可知的であることを象徴することにあります。神
を直接ではなく、類比によって知られるものであると
すれば、無限球の類比は類比そのもののイメージと考
えられます。たとえ『ヘルメス文書』のなかで無限球
に似たようなイメージが見つからなくても、「アスケレ
ピウス」には人はどこに立っても「球体の完全を見る
ことができない」、「もの自体はあくまでも目につか
ない」、「ゆえに場所の本質をもつのである」と書いてあ
ります。⁸

それはともあれ、中心がどこにでもある無限球は、
無数の個々の主体に応用されていない唯一の神の類比
に他なりません。エックハルトの場合は、この文句は
神性についてのみ、我々が持つ諸々の神のイメージ、
または我々と神がともに根拠としている *grund* に対し
て使いません。「沸き出る」や「充全の存在」は人間の
属性としてはありえないからです。同じように、ボナ
ヴェントウーラが同じ文句を引用するとき「可知的球」
という表現を使っても、それは「最高度に不可知で」、
「最高度に単純にして最大であるからして、全体として
一切のものの中にあり、また全体として一切のもの
の外にある」神のこのみを語るのです。⁹そしてクザ
ーヌスの『知ある無知』においても、現実が地上に立
っている個人を中心にして回る、あるいは人間や動物
は自分の中心を持つという考えをはっきりと否定して、
「いたるところに存在しているが、しかし、いかなるこ
ころにも存在していないところの神が、世界の機構の
周であり中心である」とします。¹⁰

上述した資料からすると、もし西田が無限球のイメ

ージを第三の文献から間接的にクザーンヌスに言及し、かつその文脈を知らなかったとすれば——それはありそうもないと私は思います——彼が故意にその文句を自分なりの思想に利用したといわざるを得ません。いずれにしても、西田の解釈が西洋の哲学・神学的伝統にあるとはいい難いのです。あるいはまた、西田の読み込みをそのまま受け止めると同時に西洋の精神史に遡ろうとしたら、エソテリックな伝統と関連しなければなりません。

西田の読みは中世思想と違うだけではなく、グノーシス主義思想とも一致しません。グノーシス主義が二元論の世界観に基づく限り、それは西田のような一元論的絶対者の概念には当て嵌りません。同じ理由で西田の神概念を一つの万有内在神論（少なくとも *panentheism* の発想を導入して K・クラウゼ [1781-1832] の意味で）とみなすことは、一方であらゆる存在がより高い神の本質に参加し、他方で世界の参加が不可能な最高の超越的神の区別を主張する二元論に陥るしかありません¹¹。要するに、西田の「無限球」につい

ての解釈は独自なものであり、西洋の哲学や神学とは直接関係がないと思います。

無限球と仏典

仏典の中の無限球の類似概念として、河波氏は大乗仏教の「大円鏡智」を提出しています。実際に、西田自身は、スピノーザの神概念を扱うときは、次のように書きます。「神は絶対の無である。形あるものは形なきものの影であると云うことができる。神は永遠の鏡である。大円鏡智ということが出来る。」¹²河波氏の示唆によれば、『華嚴經』に現れるこのイメージは間接的に西洋（ギリシャ思想）の伝統に由来します。具体的にいうと、アレキサントリアで成立した『ヘルメス文書』がコンスタンティノーブル経由で中世キリスト教の『偽ヘルメス文書』に入ったが、その間にインドのガンダラーの影響を受けて、非ギリシャの側面が文書に加えられた、という主張です。しかし私が上に論じましたように、無限球の類比を含めて『二十四人の哲学者の書』と『ヘルメス文書』との歴史的関係はほぼ皆無であり、

しかも円ではなく球体が重視されていました。そのため無限球と大円鏡智の両類比の比較は無意味であるとは思いませんが、ギリシヤ思想と非ギリシヤの思想の対比の例としては疑わしいでしょう。

とはいうものの、神秘的な意味をもった無限円のイメージはピタゴラスをはじめとして古代ギリシヤにおいて見出せますし、河波氏が指摘する仏教の形相主義に対する批判も重視すべきだと信じます。しかも出典についての質問を別としまして、神の定義としての無限球と自覚的現実としての大円鏡智や無量海洋の比較を、仏教からも、西田哲学からも徹底的に追求する意義は無視できません。このところでは、私の力量からみて限界に近づいておりますが、ひとつだけ申し上げたいことがあります。

二年余り前に上智大学の東洋宗教研究所が開催した国際シンポジウムで、阿部正雄先生がキリストと仏教を対照するために、クザーヌスがいう、*God is an infinite circle* が示すキリスト教の static な世界観に対して、西谷の「空の立場」仏教の dynamic な世界観を

示し、*sphere* として考えなければならぬと説明しました。私を含めて幾人かはクザーヌスの引用の間違いを始め、かなり激しい討論を交わしたという覚えがあります。ここであえて阿部先生の発言をさかさまにして、河波氏はキリスト教の歴史に見えるダイナミックな球体としての神定義をスタチックな円形に変容して仏教と比較しているのではないかと質問したいと思えます。どちらかといえば「無」は小さい中心に集中するが、「空」は無量にしても八方の方向に周辺なき球体を照らし出る絶対者と比べて、海洋や大円鏡智が二次元的であるため、より静止している世界観に見えないでしょうか¹³。もちろん仏教思想とりわけ『華嚴經』についての包括的な結論としてそこまでは言えないでしょうし、西田にとって大円鏡智は無限球と同様に、きつと場所の動的な本質を示す類比として言及されたことも忘れるわけにいきません。その意味で河波氏の最初の直感¹⁴は創造的であり、よりいっそう探求する価値があると私は思います。

- ① 『西田幾多郎全集』十巻、岩波書店、二〇〇四年、九九頁。
- ② 『全集』十巻、三四一頁。同じ論文において(三三五頁)西田は中世の哲学がこの喩えを神に応用したと認めていますが、ここでは「我々の自己」の喩えとして利用します。河波氏は「少なくとも四回にわたってその論究がみられ」と書いていますが、私には以上の二箇所以外に無限球の類比が見つかりません。
- ③ 『全集』十巻、一一〇頁。
- ④ *Liber viginti quattuor philosophorum*, ed. by François Hudry, Corpus Christianosum cxxiii A, Rome: Brepols, 1997).
- ⑤ Poulet, *Les metamorphoses du cercle* (Paris: Plon, 1961) もギリシャ語原文説を採用しています。Brian P. Copenhaver が示すように、ナグ・ハマデイ写本の研究の結果の一つとして、現在のところ『ヘルメス文書』の原文はエジプト語であることがわかってきました。Hermetica (Cambridge University Press, 1992), pp. Ivi-ivii 参照。
- ⑥ プラトン『ティマイオス』の前半は、ラテン語訳されたカルキデイウス(四世紀後半から五世紀初頭)の著作であると中世において誤って考えられていました。
- ⑦ *Expositio Libri Exodi, Die lateinische Werke* (Stuttgart: Kohlhammer), t. 2, p. 22. Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing* (New York: Herder and Herder, 2001), pp. 72-74 参照。
- ⑧ Asclepius, 17. Copenhaver, Hermetica, p. 76.
- ⑨ 長倉久子訳注『魂の神への道程』創文社、一九九三年、六六頁。長倉はボナヴェントゥーラが無限球の神定義をリールのアランの『神学の諸規則』から引用しているようですが、恐らく「可知的球」の表現自体はヨークのトマスの *Sapientiale* (1245) に遡ります。
- ⑩ 知ある無知』岩崎允胤・大出哲訳、創文社、一九六六年、一四〇頁(II.12)。西田の最後の論文にはこの言葉が文字通り引用されていますが、自分の意見として記されていて、クザーヌスの原文には言及されていません。『全集』十巻、三二六頁。
- ⑪ 西田自身が自分の神概念について「Panentheismusとも云うべきであろう」と書いていますが、同時に「私の神と云うのは、所謂神性 Gottheit の如きものを云うのではない」と主張します。『全集』十巻、三二七頁〜三三一頁。
- ⑫ 『全集』十巻、九五頁。

⑬

私が数年前に、『華嚴経』の後半「入法界品」にある善財童子の悟りへの遍歴のなかにおける最終的な世界観への道と中世の神秘主義者ライムンドゥス・ルルスの遍歴としてみた人生物語を比較した際にも、同じ結論に至りました。“Way of Enlightenment, Way of Salvation: The Pilgrimages of Sudhana and Ramon Llull.” *Studies in*

Interreligious Dialogue 14/1 (2004), pp. 53-74 参照。しかる

清水公照の解釈に従って、大海は、「千変万化」の人の心に対して、「心を一処に定め、動かさぬ境地」を示す「海印三昧」と捉えるときに、より静止的であります。『華嚴経入門』、春秋社一九九一年、六二～六四頁。