

研究発表

形相主義と空の成立

河波 昌

序

一般的に大乘仏教は空の思想がその中核となつてい
る点が考えられている。そしてその空が論じられる場
合、とりわけ竜樹の『中論』の言及がなされ、そこか
らたとえば「空の論理」等が論じられたりもする。し
かしながら空自体に関しては竜樹が『中論』で論じる
までに、その初出たる『八千頌般若経』等の成立以来、
すでに二百年ほどの間にわたつての展開がなされてい
たのである。そしてかかる空の成立とかかる二百年に
もわたる生成と、その一応の完成として『中論』の立
場とのあいだにはその時間的な経過の上からいっても
なお一考が必要であろう。そのことは『中論』がたと
えば説一切有部との対決等を通じて反省的な複雑な展

開がなされている点等でも初期の段階における空の直
接性の立場とは対比せられるべきなのである。そして
空の論理性に対してその直接性が論じられる場合、た
とえば玉城康四郎氏や梶山雄一氏等におけるように空
をどこまでも実践的な立場において、あるいはまた直
観的な神秘主義としての理解がなされている点等も重
要であると考えられる。

ところで初期般若経典（さらにはより広く初期大乘
経典）等において空への論述がなされるとしてもその
論究の殆どは文献学的な引用の枠にとどまり、空自体
の具体的、現実的な成立に関する論究は必ずしも充
分とはいえない。

なお他方において、空の成立をめぐることは同じく初

期大乘仏教の段階で成立した念仏三昧を説く『般舟三昧経』等において「空三昧」あるいは「空定」等が説かれ、そこでも空思想の展開がみられるのである。とはいえ念仏三昧を説く般舟三昧と『般若経』とは一見その形態を異にし、それ故にこれら二つの行法はその成立の背景を異にし、ある一定の段階で融合せられたものとして述べられるのが通説である。

ところで一応そのように説かれるとしてもなお成立史的にみて念仏とは一見その由来を異にするかみえるその空自体が一体どこで、またいかなる状況で成立しているかの点についてはなお不明である。ただ玉城康四郎氏も指摘しているようにそこには伝統的な空・無相・無願の三解脱門の修道体系のうちから空体験の成立の過程を考へることもできるであろう^二。しかしながらこのように初期仏教以来の三解脱門との連続性が考えられるとしても、大乘仏教という新しい精神的地平における空体験の成立には、なおかかるとはなならないので躍のための積極的な契機を予想せざるをえないので

ある。

この空の成立に関しては大乘仏教そのものの成立の原点でもある仏塔崇拜——それは仏身への想念の集中という点で般舟三昧以前の般舟三昧ともいえよう——においてすでに前段階的に展開されていたとも考えられるのであるが、今回はこの空の成立をめぐる試論的にギリシア的な形相主義とのかかわりに求め、その第一の要因として風土性において、そして第二には実践的な側面において考究しようとするものである。そしてそのことは同時にギリシア的な形相主義のインド的な展開についても論じることになるであろう。

一 限定的なものと無限定的なものとの 相克とその止境

広く哲学史的な視野に立つてみると、ものごとを限定的な立場に立つ流れと無限定的に立つ流れとの両傾向の存在が考えられる。たとえばギリシア哲学においてもソクラテス以前の哲学者たち Vorsokratiker の哲学の特色は無限定の立場に立つており、とりわけアナ

クシマドロス Anaximandros の哲学における無限的なもの、あるいは無限なものとしてのいわゆる *to apeiron* の概念はその典型である。しかしながらギリシア哲学においてはかかる *to apeiron* 的な展開から次第に限定的なもの、そして形相的なものへその重点が移行していった。とくにピタゴラス派を介していわゆる限定的なもの、すなわち *peras* の立場が確立せられてゆくのである。アリストテレスによればピタゴラス派が存在事物の形相原理 *eidos* の発見者と考えられ、ギリシア哲学の主流は *to apeiron* に対する *peras* の優位、さらには支配が確立せられてゆくのである。そしてそのことはプラトンからアリストテレスへの展開の線上で決定づけられてゆくのである。その内容はさらに後代になって「質料形相主義」*Hylomorphismus* とも称せられ、スコラ哲学から近代合理主義へと直流しているのである。

ところでギリシアにおけるかかる限定的なもの *peras* あるいは形相的なもの *eidos* の優位の思想の成立の背景には地中海世界の風土性が密接にかかわっているこ

とが考えられるのであろう。^四

しかしながら他方、世界哲学史的にみて、無限定なものをあらゆる存在の根底において考えようとする立場も存在していた。それらはたとえば中国における道教の哲学、そしてインドにおいてもたとえば初期仏教に見られる「無常」等はその特色をみることができるのである。そして注目すべきはこれらの哲学の成立の背景には共通して風土的にモンスーンのな契機がそれらの決定的要因として存していることが考えられるのである。そのモンスーン性とは高温多湿によるあらゆる形相的なものの流動化さらには無化とゆくといいた点で考えられるのである。それはたとえば具象されて哲学的原理となる水の概念にもみることができである。水はあらゆる形となりながら形そのものの根源であり、しかもそれ自体はかかる形相をこえた *to apeiron* そのものなのである。それは何よりもインドや中国において形而上学的な原理となりえたのである。

そして以上にみられるように形而上学的な原理とし

てかかる限定的な契機と無限定的な契機との両者はどこまでも対立的である。しかしながら世界的な展望からみると、それら両者の立場が最初に全面的に出会う時代としてのヘレニズムの時代が考えられるのである。そしてかかる時代の背景には地中海的な乾燥地帯とインド的なモンsoon地帯という二つの異なる風土の世界の衝突があつたのである。そしてかかるヘレニズム世界においてはそれら両者の矛盾対立を通してそれらをさらに超えた高次の思惟が要請され、展開されてゆくことにもなる。その典型的な事例をたとえば「無限円」と「仏像」との二者にみることができよう。

まず最初の無限円であるが、この概念はギリシアとインドとの交流の中心となつていたアレキサンドリアの数学者たちにおいて成立した点が考えられる。ここで無限円とはいうまでもなくその円の直径あるいは円周が無限であるところの円を意味している。それは円としてのギリシア的な限定的なものでありつつ、同時にそれが無限であることにおいてかかる限定性は超えられている。しかしながらまさにかかる無限円におい

て単なる限定性と無限定との対立が止揚されて新たな概念たる無限円の地平が開かれているのである。後代、この無限円は多くの思想家たちによつて言及せられることになつた。とりわけニコラウス・クザーヌス（一四〇一—一四六四）においては初期の主著たる『知ある無知』から最晩年の主著『非他者』にいたるまでこの無限円の例は多くの著書に引用され、また晩年の西田幾多郎の絶筆となつた「場所的論理と宗教的世界観」等においてもこの無限円は好んで引用され、かかる無限円においては至るところが中心となるといつた点で、西田もその関心の深さに興味がそそがれるのである。

第二の仏像もまた同様に無限なるものの限定化（形象化）として限定的なギリシア的思惟と無限定的なインド的な思惟との全面的な出会いの中から成立していつた点が考えられる。しかしながらここで仏像における無限定なるものの限定化が考えられるとしても、それはもはや単なる偶像ないし形像の域にとどまるものではなく、それはどこまでも脱自的に形相的、形像的な

のである。それは仏像が限りなく無限なるものへの開けに即しつまさにかかる点で形相的であることにおいてである。そしてかかる限定された形像への想念の集中としての般舟三昧の実践において、この經典は十方の無量の諸仏への世界の開けが説かれ、それ故に「現在仏悉在前立三昧」と称せられたりもするのである。

なおかかる無限定的（あるいは無限）なるものと限定的なものとの関連性は東西哲学史上、改めて共通の不可避の課題を提起することになる。それはクザーヌスにおいては前掲の『知ある無知』おける「縮限」^五 *Contractio*——すなわち無限なるものの限定としての縮限——の思想において、そして西田においては「一般者の自己限定」等の問題としてである。また『觀無量寿經』においても虚空に遍滿する無限なる阿弥陀仏が丈六の仏像として現前（自己限定）することが説かれたりもするが、それらも同様である。

ところで本論における主たるテーマは、空の成立と形相主義の展開であり、しかもそれらの両者が不可分に関わりあっている点を考察しようとするもの

である。それらは東西両文化ないし両宗教の出会いから生じたきわめて重要な問題となるところのものなのである。

二 東西の出会いにおける空思想の成立とその展開

大乘仏教はヘレニズム仏教とも称せられるようにギリシア文化との交流の中から新しい流れとして成立した。そしてそこには単に仏教徒となった多くのギリシア人たちのみでなく、さらには仏教僧となったギリシア人たちの活動もその成立の重要な要因となっていた点も考慮されねばならないであろう。そのことはたとえば竜樹が『大智度論』の中で大乘仏教の実践の根幹をなす二つの行法——すなわち般舟三昧と般若波羅蜜^六——が共にギリシア文化と深くかかわっている点からも予想できるのである。すなわち前者においては仏像への想念の集中が強調せられる点でギリシア神像崇拜が、そして後者における般若思想がグノーシスと関連

している点等においてである。

これら両者は共に大乘仏教において独自の特色を有するものであるが、そこにはギリシア文化とインド仏教との異質の文化を通してのそれぞれの伝統にはみられなかった飛躍的ともいえる新しい展開がみられるのである。

その成立の背景にはたとえば宮本正尊氏のアーリアン・フロンティア（すなわちアーリア人が異質の文化と出会う処）において仏教の成立を考えたように、大乘仏教の成立自体においてもギリシア人とのいわば第

二のアーリアン・フロンティアが考えられるのである。そしてまたそのことはギリシア人の側からみえるのであり、いわゆるギリシア人がそこで異質のインド文化と出会ってゆくもう一つのフロンティア、すなわちグリーク・フロンティアが考えられるであろう。そして大乘仏教の成立が論じられる場合、単に一方的でなくこれら両者の立場からの視点が必要なのである。

ところでアレキサンダー大王のインド侵攻（紀元前三二七年）を契機として多数のギリシア人たちがイン

ドに入来し、約二百年にもわたってそこで定住するようになった。そこでは当然のことながらギリシア人たちにとつても甚大なカルチャー・ショックが生じていたことは疑いえない。そして何よりも考えられるべき点はかれら地中海風土の中でおのずと自己形成がなされていた精神的な構造自体それは形相的思惟によって貫かれていたのであるが、インド的な無限底なモンスーンの風土との出会いにおいてそのみずからの形相主義の立場の全面的な否定が経験せられていったという点であろう。

ところでさきに拙論「形相と空」において、ギリシア語の *idea* ないし *eidōs* に対応する仏教語としての「色」*rūpa* 「相」*lakṣaṇa* について考察した。そしてそこで色（形相）が空である、すなわち「色即是空」ということが『般若心経』等で定式化され主張されるはるか以前に、風土的な地平においてインドへ侵入したギリシア人たちの精神の地平において経験的に生じていたことが考えられるのである。そこにはプラトンやアリストテレス等における形相至上主義といった哲

学的な立場をも含んでギリシア人の限定的な思惟が意識の根底から崩壊せられた点が考えられるのである。

他方、インド人たちにとっては、元来、すがた、かたち等、「眼に見えるもの」を意味していた色^{rupa}はギリシア人におけるような不変的なあるいは形而上学的な意味はもちえず、むしろ「変壞」等と約されたりするところのものであった。^九それはまさしくモンスーンの風土における形姿に対する根本的な見方を示しているものといえるであらう。

ところで「空」そのものに関してはその原語シュニーヤ^{śūnya}も仏教成立以前からインドでは広く用いられていたことばであった。しかしながらその場合のシュニーヤとは「空虚」「空無」を意味することばにとどまっていたのである。しかしながらインド仏教においてギリシア的な形相主義の一方における全面的な否定に即しつつ、他方、インド仏教の側においてもその形相主義と否定媒介的に従来の空觀念に対して飛躍的な深化の開始が考えられるのである。いわゆる「大乘空」の出現である。それは何よりも形相主義の実践を説く

般舟三昧においてである（後述）。そしてそこにはかかる大乘仏教における空の成立が単にインド仏教の精神の域内においてのみでなく、むしろギリシア的な形相主義とのかかわりにおいて考えられるのである。以下はそのことについての論述である。

三 インド仏教における形相主義の展開

インドにおける大乘仏教の成立は現在、周知のように塔（ストウーパ）崇拜にあると考えられている。そしてそこではそれまでの部派仏教における分析的な法中心の立場から一般大衆をも含めて塔をめぐるの仏身崇拜へと転換していくのである。そして仏塔における仏身崇拜を起点としてやがてそこから初期大乘仏教における念仏、あるいは般舟三昧の実践が展開せられてゆくことになる。そしてかかる般舟三昧への進展の過程においてギリシア的な形相主義としての神像崇拜がきわめて重要な契機となつている点が考えられるのである。

すでにさきに述べたようにギリシア人は元来、基本

的な性向として有形的、形相的なもの（ペラス）が、無形なもの、無限定的なもの（ト・アペイロン）よりも価値あるもの、あるいは「真に存在するもの」として思惟するということが支配的であった。それ故ギリシア人たちにとって真の存在は「かたち」として把握されていたのであり、「かたち」こそはまさにそれ自身において真の存在が露わとなるところのものであった。それ故に彼らにとっては神々もまた必然的に形姿を有するものでなければならず、神々の像とはまさにそこに本物の神の臨在を意味していたのである。かれらにとって彫像とは模像ではあるが、同時に「アガルマ」agalmaでもあった。「アガルマ」とは彫像をあらわす最も古いギリシア語で、そこにはギリシア宗教における神像に対する信仰が一貫して流れていたのである。そもそもギリシア美術自体が、事物の目に見える形姿（像）と本当の実在とのあいだに隔たりのあることを少しも感じさせず、両者はどこまでも一つのものであり、かえってかかる形姿こそが真実在を露呈するものと考

えられていたのである。

ところでインドにおいてはすでにアポロンの神像等、数多くのギリシア神像が発見されている。そしてそれらはインド在住のギリシア人たちの信仰のあり方と不可分にかかわっていたのである。そしてそのギリシア人たちの多くが仏教に帰依し、仏教徒となってもその同じ意識構造において仏陀への帰依と信仰が展開されていたことは必然的ななりゆきであった——アポロン仏 *der apollonische Buddha* もかかる地平で考えられるべきである——。そこではグreek・フロンティアの精神的な地平における新たな大乘仏教の展開ともいふべき性格が考えられるのである。そしてかかる構造はそのままインド大乘仏教の実践に直流してゆくのであり、その点に關してはたとえば竜樹も『十住毘婆娑論』における、

「仏の形像を見て、即ち真仏の念す。これを仏に帰依すと名づく」（「帰命相品」）

の構造への直結も考えられるのである。このように

大乘仏教の成立とその展開とは仏塔崇拜から如来の形像への想念の集中としての般舟三昧の展開のうちにある。その主流をみることはできるのである。(なお塔崇拜の段階ですでにたとえば聖樹崇拜や仏足跡崇拜等を通じて如来への想念の深まりがあった。そしてその過程においてギリシア的な神像からアポロン仏の成立を介してやがて仏像の成立に極まり、それが般舟三昧という実践を確立せしめていったことが考えられるのである。

なお宮坂宥洪氏はインドにおける瞑想について論じ、瞑想という……無念無想になることだと思われているが、少なくともインドの瞑想の伝統では、そういうものを瞑想とは言わない。特に仏教において瞑想とは、基本的に「観の行」すなわち「観察の行」であって、必ず何らかの視覚的心象を伴うべきものである。ヴィジョンなき瞑想は瞑想とは言わない」と述べている。そのことは般舟三昧についても同様にいえるのであるが、かかるインド的な瞑想の構造はそのままギリシア的な形相主義と対応し、一つのもの

として展開せられていったといえるであろう。

ところでここで般舟三昧における「般舟」の音写の原語 *pratyuppanna* における *prati* とは「相い対して」、「近くに」等を意味し、また *uppanna* は「生起する」、「生じる」、「現前する」等を意味し、その心的な構造はギリシア人における神像崇拜の場合と異なることはない。

ところで『般舟三昧経』においてその三昧の実践のための要件として「仏の形像を作り、若しくは畫を作る」ことが述べられ(四乗品)、さらにその実践の内容について「行品」で、

「……仏身に三十二相あつて悉く具足し、光明徹照し端正無比なる……を念すべし。」

と説かれ、さらにはその文に引き続き、念じられる対象たる仏身の「色を壊敗せず」とも述べられているようにそこには一貫して色相(像)への集中が主張せられているのである。そしてそのことはまさにかかるインド仏教の実践の地平においていわゆるギリシア的

な形相的思惟の遂行が考えられるのである。

そしてかかる形相的思惟の遂行において、その形相(色)がそのまま空への転換の契機となっていることが説かれるのである。すなわち、同じく「行品」において、

「……色を壊敗せず、念仏を用うるが故に三昧を得。あるいは同じく、

「この(般舟)三昧を証すれば空定なることを知る。等とも説かれている。すなわちここで色への想念の集中においてかえってそのこと自体が空三昧ないし空定の実践と相即しているというのである。それは「色即是空」が実践的地平で成立していることを意味している。それはまたこの「色即是空」ということが論理的に反省の立場で成立する以前のより根源的な宗教経験的地平での生起を意味しているといえる。そして重要なことは、ここで色が空へ不可欠にして必然的な媒介となり、色が空への限りなき開けとなっているという点である。

ところでここで色が空への開けとなっている点につ

いて同じくこの「行品」において、

「念仏の因縁にしたがって仏に向かう」(同じ箇所の子ベット語訳では「仏を縁することに心を向ける」となっている)。

等と説かれ、念仏が縁起(因縁)の構造において成立していることが説かれるのである。

かかる点については大乘の経論等においては多く散見しうるものであり、その一、二例としてたとえば『十住毘婆娑論』における、

「常に心を繫して……所縁の相を取る」。

あるいはまた、

「名号を縁するを以って禅法を増長せば則ちよく相を縁す……般舟三昧をなすことを得」。

等の文にもみることができよう。ここでは西洋近代思想における cogito の立場、すなわち「我れ思惟(思念)す」の立場はその根底において最初から超えられているのである。そして般舟三昧においても形相的思惟が縁起の構造において成立しているゆえに、かかる形相的思惟に即してかえって形相の脱自性が遂行せられて

ゆくのであり、形相の空への限りなき開けが存しているのである。

ところでかかる般舟三昧は大乗仏教の諸經典に頻出するのであるが、中でも『文殊般若経』の所説の「一行三昧」も著名である。この行法は玄奘訳では「一相莊嚴三昧」（原語は *kavyiṃha samādhi*）であり、ここでも *ekavyiṃha* の語にもみられるように形相主義の遂行が説かれるのである。なおこの教法にしたがって禅の第四祖道信は空三昧を証得していった点もまた注目すべきであろう。（『楞伽師資記』（道信の項）参照）

ところで般舟三昧においてその色が空への転換の契機となっているからといってその色は空のうちに消尽せられることを意味するものではなく、かえってその空に即して色はみずからの立場を深め、甚深なるものとなってゆくのである。そしてそのこともまた縁起の構造においてのことなのである。そしてそこには高次の形相主義ともいえるべき立場が展開されてゆくことになるのである。

四 高次の形相主義の展開

さきにインド大乘仏教が仏塔崇拜を基盤に成立したことを述べたが、それと呼応するかのようにギリシア神像の崇拜がインド仏教文化圏に流入し、そこにいわゆる啖啄同時に般舟三昧の行法が成立した。そして般舟三昧におけるかかる形相的思惟の実践の構造が縁起の構造において成立していたものであるから、かかる三昧の実践がそのまま空の実践と相即していたのである。まさにその点でギリシア人にとって風土的に開かれていた「色即是空」の世界は主体的な実践の地平において同様に開かれていたのである。

ところで般舟三昧における色への想念の集中による空三昧への開けはかかる色の脱自性によるのであるが、そこにはまた色による色からの色の解放ということが考えられよう。

ところでこのように般舟三昧における形相的思惟の遂行において形相の空であることの証得がなされるのであるが、しかしながらそのことは決して形相として

の色が単なる空無への消尽を意味するものではない——ただ中国禅においてはその傾向が強い——。むしろそこではかえって空を媒介した色（いわゆる空即是色）としての高次の形相主義が展開されることになるのである。

そもそも仏教史において仏像の成立に関して「壊れるもの」としての色を以って常住の仏身を表現すること自体に永年のためらいがあったのである。そのインド仏教徒たちにとってかかる仏像の作成、そして形像的思惟の遂行は、ギリシア人の仏教徒にとっては必然的な事柄であったとしても、般舟三昧を實踐するインドの仏教徒たちにとってはそこに一大飛躍があったのである。そしてかかる色の立場の確立を介してその後の大乗仏教においてその色が空と相即しつつ無尽にその豊かない色の立場、すなわち形相主義を展開してゆくのである。そのことは他面からみればギリシア的な形相主義のインド的な精神の地平におけるみずからの積極的な展開を意味してもいるともいえるのである。しかもそれはギリシア的な形相主義の立場をこえてど

こまでも形相主義的であるという点においてである。かかる形相主義をギリシアにおける伝統的な第一の形相主義に対して第二の形相主義と称することもでき、またそれを高次の形相主義とよぶこともできるのである。そしてかかる高次の形相主義こそが大乗仏教の根本的な基調となるものであったのである。またそのことに即しつつ空の無尽の展開があったのである。

かかる特色を示すものとしてたとえば『大品般若経』における、

「深奥の処とは、空即ちその義なり。……須菩提よ、色も亦深奥なり」^四。

あるいは『勝鬘経』における、

「如来の妙色身は世間に等しきものなし、……如来の色は無尽なり」^五。

等の文はその典型的な例といえよう。

このように色はその徹底性そのまま徹底性と相即し、また色のかかる脱底性においてその色の無尽が展開されるのである。なお『華嚴経』（十明品）ではかかる色の無尽について百十種もの名を挙げて詳述するが、

その中でたとえば、

「仏子よ、菩薩摩訶薩は一切の色法を知る。……深法界に入りて種々の形色を住持す。……明淨の色、清情の色、無尽の色、無礙の色、明徹の色、離垢の色、澄淨の色、不可壞の色、最勝の色、寂靜の色、無比の色……」^{一六}

等と色の無尽が説かれるのであるが、たとえば「不可壞の色」にもみられるようにインドにおける「壞するものとしての色」の立場を超越して限りなく高次の色が展開されているのである。

以上においてインドにおける大乘仏教の展開をギリシア的な形相主義とインド仏教との出会いにおいて考察した。ギリシア的な形相主義を受け入れた仏教はそれを否定的媒介に展開し、高次の形相主義を形成していったのである。そのことはたとえば禅や京都学等において考えられているように仏教がただ単に空の立場からのみ考えられる点でなお一面的に偏していることも考慮すべきである。そしてむしろ西洋的なギリシア的な形相主義の立場からいえば、そのみずからの自

己否定（空）を介してかえってギリシア的形相主義の限りなき遂が大乘仏教の地平において展開されていたという点も考えられるのである。

註

- 一 玉城康四郎氏の論文「空思想の反省」（仏教思想7、『空』）、梶山雄一・上山春平共著『仏教思想3 空の論理』（中観）（角川書店）、三〇頁等参照。
- 二 玉城康四郎前掲論文、九一五頁参照。
- 三 加藤信朗『ギリシア哲学史』、三七頁。
- 四 C・M・パウラ『ギリシア人の経験』（みずず書房）、一六頁参照。
- 五 ニコラウス・クザーヌス『知ある無知』第二巻第四章参照。
- 六 『大正大藏經』第二十五卷、三二四頁上。
- 七 宮本正尊論文「中道思想」（『仏教の根本思想』所収）、六九八―六九九頁参照。
- 八 「形相と空」（『インドの文化と論理』（九州大学出版会版）所収）、二二頁参照。

九 金岡秀友『般若心経』（講談社）、八六頁。
十 C・M・パウラ前掲書、三二頁。

一一 宮坂宥洪『般若心経の新世界』、五九頁。

一二 『大正大藏経』第二十六卷、八六頁下。

一三 同、八頁下。

一四 同、第八卷、八四四頁上。

一五 同、第十二卷、二一七頁上。

一六 同、第九卷、五七九頁中一下。

討議

司会 八木誠一

八木誠一 風土的な問題と、グノーシス、般舟三昧という三つの例を挙げられて、ギリシヤ的な形相主義が空の媒介になったというお話をされたのですが、一つ、質問じゃなくておっしゃっていることの確認なんですけれども、形相主義を媒介して空を展開したのは、やはりインド人だったわけですか、それとも…。

河波 インド人は空の中に浸っているわけですから、空というのが出てきにくいんですね。形相を中心にしたギリシヤ人たちの中で初めて空という問題が自覚されてくるわけです。だから最初に空という思想が頭に思い浮かんできたのは、やはりギリシヤ人だと思いますね。インド人の場合は出てきようがないんです。最初からそこにありますから。例えば『阿含経』の中に

『大空経』とか、『小空経』とか空のお経が出てきます。でもそれは大乘仏教の空とは全然違います。空という問題が出てきても、大乘仏教的な空の自覚に到達しない。それはインドとは別の頭脳構造から出てきたというところが考えられるわけです。

八木 茫漠と広がる風土にぶつかってびっくりしたのはギリシヤ人の方だからそこで空という觀念が出てきた、それがまたインドの方に逆輸入された、ということですか。

河波 逆輸入というか、改めて自覚されたということ。です。ものすごい数のギリシヤ人が移動してインドに住んでいますからね。日常生活を含めた広汎な領域でギリシヤ人とインド人が交わっていた。そういう地平で大乘仏教が出てきたと言えますね。

八木 仏像がガンダーラとかヘレニズムの影響のもとにできたというのはなにかは常識になっていますけれど、おっしゃった般舟三昧ですか、そこで仏様の形を思い

浮かべる行ですが、それがギリシヤの形相だとすると、そこはどうして空に転換するのか、そのところがよくわからなかったんですけれど。でもこれから討議に入りたいと思いますので、どなたからでもどうぞ。

田中 裕 去年、上智哲学会で河波先生をお招きして「形相と空」という講演をして頂きました。私自身の心が自然神学的な思索にあり、その源流はプラトンとアリストテレスにありますので、彼らの思想がインドに渡って仏教的に展開したというお話は非常に興味深く伺いました。今日は主として龍樹以前の般若経の思想が採り上げられましたが、日本の仏教に大きく影響を与えたのは龍樹の『中論』であって、大乘仏教の根本に関わる思索がそこに展開されています。河波先生のご指摘によって、それがプラトンやアリストテレスの哲学的な自然神学と交わる場面が見えてきたように思います。すでに中村元先生が、説一切有部の存在論を批判した龍樹を、プラトンの形相説を批判したアリストテレスに関係づけて議論されていたと記憶してい

ます。そこには、形相をどうとらえるかについて根本的な哲学的問題がある。アリストテレスのプラトン批判は、永遠なるイデアの世界と生成消滅する現象界の二つの世界が一つに統合されていないところを問題とした。だから、アリストテレスは彼の形而上学をイデア説批判から始めて、イデアを生成消滅する現象の世界から切り離さずに、感覚的な現実の中からイデアというものを抽象する独自の形相説を立てました。龍樹の方はどうかというと、彼は、生死を越えた高次のリアリティとして涅槃を考える思想を批判し、「生死と涅槃の間に寸毫の差別もない」という議論を展開しています。それは、大乘仏教の根幹に関わる問題ですが、河波先生の議論に触発されて、私はそれを自然神学の根本的な問題として捉え直すことを考えました。先生は「形相による形相からの形相の解放」と言われましたが、このような形相思想のインド的な展開から何を学ぶことができるか。アリストテレスとの比較をするならば、彼の場合は、プラトンの形相（イデア）を越える現実を考察するために、存在とは何か、という

存在論を展開し、「実体」の形而上学を展開します。アリストテレスの場合は「存在」が「関係」に先行するという意味で、相対性とか相互依存性というものは形而上学では脇役になります。ところが、大乘仏教では、龍樹を例に取りますと、縁起—無自性—空性という三一的な関係性のカテゴリーで形相説を越えるという議論になりますね。つまり、実体の形而上学そのものが否定される。縁起というのは相互依存性、関係性を指すわけですが、龍樹はそれを単に「生死（現象の世界）」のみを特徴づけるものとせずに、「生死即涅槃」の全体を特徴づけるものと考えた。この点が、アリストテレスとは大きく異なる展開であると思うのですが、その辺は如何でしょうか。

河波 そうかも知れませんが。アリストテレスはあれだけ好奇心に満ちた人ですから、徹底的にインドからの情報を収集したと思います。おそらく『形而上学』もいつべんに出来たものではなくて相当の長い年月をかけてつくったもので、その間にインドの情報も入って

いるのではないかと私は思います。色即是空というところとは、そのまま形相が空だ、という問題とかかわって、まさにその形相が空であるということによって、『般若経』はアリストテレス的な形相主義というものを超えていると思います。だから重要なのは、インドにおいて形相というものを中心にした考え方が突破され、突破されてそこでなくなつたのかというと、形相、色というものが否定媒介的に高度化される。われわれは東洋的な目で見ますから空と言いますけれども、それをギリシヤ的な立場に置き換えて考えると、ギリシヤの形相主義はインドで一方では全面的に否定されながらも、しかもそこで高度な形相主義が展開される。いわば形相主義を脱却することによって形相主義が完成される。そういう一つのギリシヤ的な視点でインド仏教を見るとということも必要だなと思ったのです。

田中 先生が後半におっしゃった「高次の形相による」というところが良くわからないのですが、形相主義の脱却ということとは賛成です。

河波 普通の形相主義だったら、形相からの脱却ということも不可能ですが、高度の形相主義によって、形相による形相からの形相の解放という、いわゆる形相の脱自性ということが言えるわけです。

田中 そもそも、プラトンのイデア説自体が高次の形相説だと私は理解しています。だから、アリストテレスが批判した形相主義というのは、そういう高次の形相なんですね。

河波 プラトン自身の主張するイデウスとか、イデアという考え方自体をインドは超えている、ということが言えます。プラトンの場合ですと、イデウスとイデアの使い方が漠然としています。ところがアリストテレスではイデウスという概念が固定化され明瞭化されていくわけです。

田中 『国家』という対話篇では、プラトンは高次の形相は知的直観（ノエーシス）によって把握されると説いています。それは、形相の形相であって、「善のイ

デア」とよばれ、それを直観することが哲学の最終目的だとされている。プロティノスになると、この高次の形相説はさらに徹底されて、観るものと観られるものの区別がない「一者」が根源とされます。しかし、形相説のインド的な展開では、「善」とか「一」という方向で、高次の形相が語られることはないと思うのですが如何でしょうか。

河波 いや、その一とか善とかを越えて、しかもそれらと対応するものが空ということになっていくでしょうね。例えば『エネアデス』の中に無相ということは出てきます。アンエイドス、エイドスを否定するという言葉がでてきます。やはりプロチノスはプロチノスなりにプラトン・アリストテレス主義をどこか超えるようなところがあったということも考えられます。現実には彼はインドへ赴こうとして、途中まで行って挫折して、ローマへ帰ってきて、そこで『エネアデス』を書きます。われわれが考えているよりはるかにギリシヤ、アレクサンドリア、インドというのは密接な関係

にあつたと考えられます。

田中 プロチノスには華嚴經に書かれているような議論がでてきますから、その類縁性を確かに感じますが、そこには違うものがありますね。プロチノスの場合は、一なるものからの発出を言うのですが、華嚴というのはそういう発出説なのでしょう。縁起という発想がそもそもアリストテレスに影響を受けたヨーロッパの哲学的思想には希薄だと思つ。

河波 形相主義というものがそれ自体、仏教において縁起という構造の中でとらえられて、まさにその故に形相への想念の集中が形相からの脱却、ということが言えるわけです。

田中 発出説というのは、発出するものものの方がより高次のもの、価値的に優れたものであるという発想だと思つのですね。ですから、発出した形相は有限なるもの、限定されたものですから存在論的に劣る。新プラトン主義では、発出したものは、一なるものへ

帰る機縁を与えはするが、それ自体として価値あるものとして尊重するという論理にはなっていない。その意味では、私は、発出説よりも縁起説の方に共感します。そういう共感に立った上で質問しますが、今日のお話では、「空というのが実は高次の形相説だ」というところが、私には理解できませんでした。空に高次も低次もないように思われるのですが。

河波 『般若心経』のサンスクリットの原文には「色即是空」の即の字も是の字もないのです。色・空、すなわち色がそのまま空なので、また、空即是色も同義反復ではなくて、空であればこそ色なんです。形相主義というものを空の立場で根拠づけている文章と読むこともできます。玄奘訳というのは実はサンスクリットの原文で見ると当たってないところが多いのです。

上田閑照 非常にスケールの大きい話で、歴史的な問題も含まれているし、思想の構造の問題も一緒に含まれている。ギリシヤ人の心の中から空の思想が生まれたと、ここはほんとうにそう言えるかどうか、これは

問題が残ると思う。インド人がギリシヤ人との出会いの中で空を自覚する、その自覚の中には同時に形相主義も含まれてくる、そういう事態として考えることは十分できると思うんです。しかし、あなたがギリシヤ人の中に生まれたとする空の思想はギリシヤの思想の歴史の中では消えていくわけでしょう。仏教の中でしかそれは展開していかないわけです。その説明は今のあなたの出发点からだけでは十分でにくいのではないか。実践的には『般若三昧経』を例にして、仏の姿に集中すると、そこで空が体験されるということになるわけですが、形相への集中が空の体験になる、ということも、それだけでは説明しにくいと思います。

河波 縁起が空だということを明確化していくのはやはり龍樹なんです。だから『般若三昧経』の段階ではそういう自覚はなくて、もっと原初的で、しかも形相への想念の中で空が体得されていく、ということが……。

上田 そこが不思議なんだ。

河波 それはやはり本質的に空そのものが、有(う)としての色でなくてね、空を媒介にする色ですから、だから当然形相による形相からの形相自身の脱却という構造が般舟三昧の中にもはつきりあらわれている。

上田 そうすると、空という思想は固有の原理となるのではないか。般舟三昧のような形相の集中がそれこそ忽然として空と一体化するというそこが問題なんです。

河波 仏教の歴史上において実践的な例としては無数にあるのです。構造的にそうなっているから…。

上田 形相への集中はね、例えば大日如来と一体になるとか、そういう言い方でも十分できるわけでしょう。そうでなくて、形相への集中なのに突然空が体験されるという、その構造ですよ、それがやはり、あのもうちょっと何か言わないとわかりにくいのではない

でしょうか。

河波 例えば禅宗第四祖の道信なんかも、『文殊般若経』所説の「一行三昧」、玄奘訳では「一相莊嚴三昧」を行じてゆくその「一相莊嚴三昧」という点からいって、これは形相主義なんですね。それを通して一切皆空が語られていく。大乘仏教は一貫した一つの構造をもっているわけです。形相による形相からの形相の解放ということ、これはギリシヤ的な形相では絶対不可能で、空を媒介とした高次の形相主義が空を展開させていくのです。そして高次の形相主義には強烈な空の働きが働く。無数の仏像ができてくるのもそういうことと無関係ではありません。

八木 もう一つグノーシスの問題がありますが、時間が過ぎましたのでこれで終わらせていただきます。