

大乘仏教における神秘主義について

とくに初期大乘仏教から禅へ

河波 昌

序

一般的にいつて宗教はある一定の深まりにおいて神秘主義が展開されるようになる。そしてそれは一つの流れとなってその豊かな展開がみられるようになる。たとえばヨーロッパにおいて新プラトン主義との出会いを通じてキリスト教神秘主義が、そしてさらには、中世におけるドイツ神秘主義等の展開がみられる。同様に大乘仏教においても実に豊かな神秘主義の展開がみられるのである。たとえば禅もその一展開であり、鈴木大拙は『禅と神秘主義』等において論究している。しかしながら仏教における神秘主義は禅にとどまらず、インド大乘仏教においてその初期の段階からそのゆた

かな展開がみられるのである。本論はかかる初期大乘仏教において展開された神秘主義に関しての論考である。

a 原始大乘仏教から初期大乘仏教の展開へ

インド大乘仏教は、大きく三期に分類される。すなわち、初期（第一期）、中期（第二期）、後期（第三期）の三段階である。初期大乘仏教とは紀元前一世紀後半から龍樹（一五〇〜二五〇）の活躍した時代まで、中期は龍樹から世親（四〜五世紀頃活躍）の時代まで、そして後期の世親以降と考えられている。

ところで初期大乘仏教の成立には一つのメルクマー
ルとしての重要な經典類の成立が考えられる。それは、
おそらく紀元前一世紀の後半頃に成立していった原始
般若經典群である。それらの經典群、たとえば『道行
般若経』『小品般若経』あるいはサンスクリット語の
『八千頌般若経』等においてはじめて「大乘」すなわち
マハーヤーナの語が登場し、また大乘仏教独自の概念
たる「空」シユンヤターが展開されてゆくからである。
これらの經典と共に大乘仏教は本格的に展開してゆく
ことになる。

ところでそれら最初期の大乗經典の成立する更にそ
れ以前に、すでにかかる大乘精神を成立せしめてゆく
時代が先行していた。それはいわゆる「大乘以前の大
乗」、すなわち「大乘」の言葉はみられぬが、すでに豊
かに大乘の精神が展開せられていた時代である。それ
は学会においても「原始大乘仏教」―原始仏教ではな
い―という形で究明されつつある。(たとえば静谷正雄
『初期大乘仏教の成立過程』昭和四十九年)。

原始大乘仏教とはいわゆる大乘仏教が成立する約
五十年間先行する期間で、まだその段階では「大乘」
も「空」も登場せぬとはいえ、大乘仏教がそこから無
限に豊かに創造的な展開がなされてゆく土台が存して
いたのである。

ところでかかる原始大乘仏教の核となるものがいわ
ゆる仏塔(ストウーパ)崇拜であった。それまでの仏
教は僧院仏教でアビダルマと称せられる出家比丘たち
による煩瑣な哲学が行われていたが、それらは一般大
衆にとっては無縁のものであったのである。しかしな
がら、釈尊の舍利が祀られる仏塔の成立におのずと大
衆の信仰は集中せられてゆくことになるのである。仏
塔とはそこで数百年前に滅した釈尊が実はその舍利
＝仏塔のところ、に現前し、大衆はそれと直接に交わって
ゆくのである。それはまさに大乘仏教における念仏そ
のものの始まりであった。それはまた、アビダルマに
おける法中心から仏中心への転換を意味するものでも
あった。

インドを初めて統一した阿育王（アシヨールカ王、治世紀元前二六八―二三二）は八万四千ともいわれる無数の仏塔をインド全土に建立したといわれている。たとえば釈尊も未踏のガンダーラにもその遺跡は残されている。かかる無数の仏塔の建立はおのずと時空の限定を超えた仏身の遍在 omnipresence に連なり、そして仏身はその一々に現前 presence する。後代『華嚴經（六十卷）』で「仏身充滿法界、普現一切群生前」（仏身は充滿して法界に遍し、普く一切の群生の前に現す）の原型はすでにそこにみられる。そしてその仏身の現前する仏塔において祈り（三昧）の形式がおのずと成立し、また賛歌等が奏せられ、宗教儀式等も成立してゆく。そしてそこに必然的に原始大乘教団が成立してゆくことになるのである。

ところで、この仏塔の建立には相当額の費用も必要であり、多くの仏塔の建立にはその寄進者の名を刻む碑も残されている。その刻まれた人たちの人名をたどることによって原始大乘教団の構成メンバーも明らか

になる。たとえば中村元博士はその一研究成果としての一碑文においてインド人の名のみでなく、ギリシア人の名も刻まれ、とくにギリシア人の女性の名も多く刻まれていることに驚いている。そのことは紀元前一世紀の前半において、すでにギリシア人の女性たちも仏塔前において念仏していたことを意味しているのである。仏塔崇拜からやがて仏像崇拜へと転換してゆくことになるが、それはとくにギリシア人の仏教の信仰者たちにとっても必然的といえるいとなみであった。それはまさにインドにおける形相主義の展開ともいえるものにはかならない。インドにおいて多くのアポロン神やアテネ神の彫像が考古学的に発見されているが、それらは、その当時インドに在住したギリシア人たちの祈りの信仰の対象であったのである。そしてかれらギリシア人において仏教への信仰による仏塔崇拜から仏像礼拝への必然的な転換がなされていたことが考えられるのである。かくて原始大乘仏教の成立のプロセスにおいて、おのずと念仏三昧の実践が形成されて

いった。そして、この実践においてその後二千数百年にもわたる大乘仏教の実践の核が形成されていったのである。

b 般舟(念仏)三昧と般若波羅蜜

初期大乘仏教における最も重要な契機は、『般舟三昧経』の成立である。そしてその実践がなされていったことである。そしてこの般舟三昧は原始大乘仏教における仏塔崇拜から直流しているものなのである。

般舟三昧における般舟とはサンスクリットの *pratyūpanna* すなわち *prati + upanna* の音写と考えられる。ここで *prati* とは、「近くに」、「眼(面)前に」、「各々において」等の意であり、*upanna* とは「現前す」、「出現す」等の意味である。それゆえに「般舟三昧」とは、「仏が衆生の眼(面)前に現前する」、「近く現前する」、あるいは「衆生の各々において現前する」等の意味が考えられ、いわゆる *pratyūpanna buddha-samadhi* が成立するのである。

『般舟三昧経』(支婁迦讖訳三卷本) 自身によればこの「般舟三昧」は、

「何によつてか現[○]在諸仏悉在前立三昧を致すや。：
独り一処に止まり、心に西方の阿弥陀仏、今現在したまうを念じ、：一切常に阿弥陀仏を念ず」(正一三九〇五 a)

等と述べられている。そしてさらに仏(この経では、釈尊から阿弥陀仏へと展開されているのであるが)を念ずるその内容について

「：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ずべし」(正一三九〇五 b)

と説かれている。すなわち仏の形姿を念ぜよ、と説くのである。それはさらに後代になって『観無量寿経』における「仏を思わん者は先ず当に像を觀すべし(先当観像)」「へと一貫してゆくものである。それはギリシア人たちがアポロン神を念じていた内容からアポロン仏 *der apollonische Buddha* への転換の線上と連なつて

いる。形のないものよりも形のあるものを優先して考えていたギリシア人にとってそれは必然的であった。

ところでこの経典においてかかる形相的思维（念）——インド仏教においては思维と念とは同義語である）が必然的に空の展開へ相即しているのである。すなわちこの経典の「行品」において、

「念仏を用うるが故に空三昧を得。」（正 一三

九〇五 b）

あるいは、

「この三昧を証すれば空定なること知る。」（正

一三 九〇五 b）

等と述べられている。あるいはまた、同じく「行品」に般舟三昧の内容について、

「自ら仏を念ずるに（仏の）從來する所なく、我れも亦た所至なし。…我が所念（仏）即ち見る。心、仏を作る、心、自ら見る、心は是れ仏心なり。…これ我が身心なり。仏を見る心は自ら心を知らず。心

は自ら心を見ず。…ただ念をして空となさしむるのみ。たとい念ある者も亦た（あきらか）に所有なし」

（正一三 九〇五 c）九〇六 a）

等の文がみられる。

すなわちここでは、空は空自身として証得されてゆくのではなく、般舟三昧における形相的思维の実践の中から開かれてゆくのである。より後代に成立した『般若心経』（紀元四〇〇年頃？成立）における「色即是空」rupam sunyata における「色」rupa とは、本来サンスクリットでは目に見られたかぎりでの形相を意味し、「色即是空」も単なる「空の論理」にとどまるものではなく、初期大乘仏教以来の実践的背景が考えられねばならない。またこのようにして般舟三昧において仏像（形姿）が空への不可欠の契機となることが考えられるとすれば、かかる空思想の成立の背景にギリシア文化の関わりも予想せざるをえないであろう。

また般舟三昧がかかる仏の形像への思维の集中にあるとしても、それは必ずしも仏像の成立を前提とした

上での行法であるとは限らない。仏の三十二相等については、すでに釈尊の原始仏教の展開の最終期には成立していたのであるが、かかる三十二相への想念の集中は必ずしも仏像そのものの存在を前提にしない。むしろかかる三十二相への集中のいとなみが、ギリシア的な形相主義的想念とも相い俟って、やがて仏像そのものを成立せしめていったと考えるべきである。かかるいわゆる仏像の成立には単なる芸術的でないとなみよりもより根源的に実践的な契機が考えられるのである。このようにして『般舟三昧経』において形相的思维の遂行に即して空が露わになるのであって、そこから空が積極的に展開せられてゆく。

この般舟三昧が空の實踐と相即していることは、この三昧が縁起の構造において成立していることが考えられるからである。この『経』（行品）では、この三昧の内容について「念仏の因縁に従って仏に向う」と述べられているが、ここで因縁とは玄奘以前の縁起に他ならない。すなわち念仏自体が縁起そのものであって、

その構造において念仏が実践されていることを意味しているのである。なお、『般舟三昧経』には梵本がないが、チベット訳に対応する文として「仏を縁ずることに心を向ける」（玉城康四郎訳）がみられる。すなわち念仏の實踐がそのまま縁起の實踐になっているのである。そこから必然的に空の世界がひらかれてゆくのである。それは決して私という実体があつて、その私が仏を念ずる―そこでは観念論に墮す―のでもなく、また實在する仏、すなわち先住論的な仏―私たちは最初はそのから抜け出ることとはできないとはいへ―まさにかかる主・客（私と仏）関係に即してその念仏が縁起の構造そのものであるので、念仏そのものにおいて縁起（空）の實踐が遂行されてゆくのである。

それゆえにここで空が積極的に展開されるとしてもその空は色（形相）を離れない。いわゆる「空_三不異色」（心経）なのである。

そのことは空を説く原始的般若經典たる『道行般若経』においても、また後代の『文殊般若経』等におい

でも同様であり、これらにおいて空が説かれながらも般舟三昧が、あるいは『文殊般若経』では、一行三昧ないし一相莊嚴三昧が説かれる所以である。

そのことはたとえば最古の般若経典たる『道行般若経』（愚無竭菩薩品第二十九）における次のことき文、すなわち

「ブツダが完全に涅槃されたのちのある人が「仏の形像」をつくるとしよう。ひとは仏の形像を見てひざまずいて拝み、供養しないものはない。その像は端正ですぐれた形相をもっていて（ほんとうの）ブツダと少しも異なっていない。ひとはそれを見て歎称し、花や香やいろどった絹をもって供養する。賢者よ、仏という神が像の中にあるのであろうか」（梶山雄一『般若経』（中央公論社）七六―七七頁の訳による）。

と述べているところからも明瞭である。また、『文殊般若経』における一行三昧も玄奘訳では「一相莊嚴三昧」*ekavyūha-samādhi* となっており、いわゆる一相莊嚴

への想念の集中としての形像的思惟において空の実践が遂行せられていることが知られるのである。

中国の禪の第四祖道信（五八〇―六五一）はこの『文殊般若経』所説の「一行三昧」によって空の世界を開いていったのである。（後述）

『般若経』は、単なる空を説く経典と固定して考えられるべきではない。むしろ般若経典も、原始大乘仏教以来の塔像崇拜から由来しているのである。そしてまた空を説く『般若経』になぜ般舟（念仏）三昧が出てくるかの必然性が考えられるのである。

このように般舟三昧の実践と空の実践とは実に相即しているのである。如来への想念の集中は、そのこと自体において自己脱却がなされ空の実践となつていたのであって、両者はその実践においてどこまでも一つなのである。

なおかかる宗教的実践において、形相的思惟（般舟三昧）における空の実現（色即是空）は、ギリシア文化とインド仏教という東西の文化の出会いという観点

からみるとき、仏教におけるギリシア的ないわゆる質料形相主義 Hylemorphismus すなわち形相における資料の支配の超克が考えられる。「色（形相）が空である」というテーゼは単にインド文化圏だけの問題にとどめられるべきではなく、ある面でインド大乘仏教もそこから成立したヘレニズム文化圏をも視野に入れて考えられるべきである。『般若心経』が成立する七百年も前に、アレキサンドロスをはじめ、アリストテレスの弟子たちがインドに来ていたのである。

なおこのようにして色は空であるが、またその空は「空即是色」*śūnyatāyarpam* すなわち「空なればこそ色なれ」とも述べられるように、そこには新たな色の地平、いわゆる「高次の形相主義」の展開がみられる。この「高次の形相主義」*der hoehere Formismus*—これは後期シェリングにおける高次の経験主義に対応する点が考えられ、かかる高次の形相主義において質料の一端は単なる形相の支配から解放されて事事無礙の世界を展開する—は、大乘仏教において、いわゆる「妙色」、

「色無尽」等として、豊かに展開されてゆくことになる。いずれにしてもこのようにして般舟三昧において色に即して空が展開されてゆくのであって、大乘仏教において最初から空が根本的な原理として提立されていたのではない。ただその空が中国において老荘思想との関わりから、すべてが空に収斂されてゆく発出論的な無が形成されてゆく傾向を生むことにもなった

なお般舟三昧（念仏三昧）が決して単なる観念論的ないとなみではなく、その三昧が縁起の構造において成り立ち、またその実践がかかる縁起そのものの実践である点から、その念仏は般若波羅蜜の実践ともどこまでも相応している。

そのことは、後期の大乘經典たる『觀無量壽經』等にも継承されているのであり、たとえばこの経における

「心に仏を想（念）うとき、この心、仏と作る、この心これ仏なり（是心作仏、是心是仏）」

にもその展開をみることができるといえる。縁起の実践として

の念仏においてその心の有性（実体性）は超剋せられ、仏と同一化（作仏）がなされ、仏との自己同一化（是仏）が実現してゆくのである。なお、後代になって山崎弁栄（一八五九—一九二〇）が「佗仏を念じて自仏を作る」とも云っているが、これは「佗仏を縁じて自仏を作る」の意でもあり、そこにも念仏が縁起の構造であることが示されている。

なお、西田幾多郎における「絶対矛盾的自己同一」をめぐる田辺元との論争も両者の根底に縁起的思惟の不在が考えられる。縁起自体は、そこで神と人間の絶対矛盾性の根源となりつつ、またそれはどこまでも自己同一を成立する地平も開いている。田辺の西田のかかる点での「自己同一」を汎神論的に解釈するのは不適切と思われる。むしろ田辺においてかかる西田の「絶対矛盾的自己同一」の論理を超えてゆこうとする絶対媒介の論理が限りなく縁起の思想に接近している。しかしながら縁起の問題は主体みずからその中に没入し一体化してゆく実践にかかわる次元の問題で、それ

は単なる論理の域を越えている。

また、前掲の「是心是仏」は仏と人間との同一性を示しているが、それは決してたとえばシェリングが「同一哲学」で考えたA \parallel Aのそれではなく、縁起そのものの表出であり、むしろ縁起そのものが「是心是仏」といわれる同一性を成立せしめる根拠となっているのである。田辺の西田に対する誤解もその点にあったといえよう。

また山口益は、仏教とはどこまでも縁起の立場に立つものであつて神秘主義とは異なる旨を論じているが決してそうではない。むしろ縁起自体が大乗仏教神秘主義を成立せしめる根本的な契機となっている点が考えられるのである。

なお同じく初期大乘仏教の展開の主流を占める初期の華嚴経の中核たる「十地品」や「入法界品」等にも念仏三昧が一貫して論じられているが、そこにも豊かな神秘主義の展開がみられる。

二 中国禅の成立とその背景としての般舟三昧

インドの大乗仏教は多くの訳経僧たちによって中国へと伝えられ、やがて中国仏教が成立していった。そしてやがて中国における禅の成立をみることになる。

ところでインドから渡来した禅宗の初祖、菩提達磨（五世紀から六世紀前半）には六祖慧能以降に形成された禅宗独自の立場からイメージされた達磨像が一般化されている。しかしながら、本来のかれの実像は、たとえば玉城康四郎も指摘し、「菩提達磨でさえ、最晩年になっても、「口に南無仏と唱え、合掌連日」といつていたではないか」と論じている（『仏教の思想』四 禅仏教 八頁）ように念仏していたことが考えられる。

初期の禅宗は資料的に不明な点が多いのであり、第四祖道信（五八〇―六五二）の頃になって次第に歴史的客観性が明確化される。初期禅宗史の資料としては『楞伽師資記』（浄覚選、七一三―七一六頃成立）が重要である。そして、ここでは、たとえば道信が一行三昧、

すなわち般舟三昧によって悟っていったことが述べられている。

道信が実践した一行三昧とは、曼荼羅仙訳の『文殊般若経』によれば、

「一行三昧に入らんと欲せば、まさに空閑に処して諸の乱意を捨つべし。相貌を取らず、心を一仏に繫けて専ら名字を称し、仏の方処に随つて端心正向し、よく一仏に於いて念念相続せば、即ち是の念の中によく過去未来現在の諸仏を見ん」（正八 七三二 b）と述べられている。また玄奘訳（『大般若経第五七五曼殊室利分』）では、

「かくの如き三摩地に入らんと欲する者は…一如来に専心繫念し、審かに名字を取り、善く容儀を想え……」（正 7 九七二 a）

と説かれている。

ここで一行三昧に対応する一相莊嚴三昧の原語 *ekavyuha-samādhi* からも理解されるように、この三昧の内容が如来の容儀すなわち形姿の想念への集中を意

味している点でインド大乘仏教の初期經典たる般舟三昧に直結していることはいうまでもない。

それ故に『楞伽師資記』では道信について、

「心心相統すれば忽然として澄寂なり。さらに所縁の念なし。『大品（般若）經』に云わく、無所念とはこれ念仏に名づく。何らをか無所念と名づく。心を離れて別に仏有ることなく、仏を離れて別に心有ることなし。念仏とは即ち念心なり、求心とは即ちこれ仏を求むなり」（正八五 一二八七a）

とも述べられている。ここでは念仏はそのままが空（澄寂）であり、空がまたそのままが念仏であることが示されている。また仏を念ずることが心を念ずること等が説かれ、そこにはいわゆる念仏の中に禅の地平がパーセント開かれていることが知られる。なお、禅宗が明確に成立せぬ段階では、未だ座禅の成立も充分には考えられず、むしろ道信を始め多くの初期の禪者たちは般舟三昧ないし般若経等によって修行がなされていたことが考えられる。

またここで「心を離れて別に仏有ることなく、仏を離れて別に心有ることなし」とも説かれているが、かかる心と仏の関係は縁起そのものである。しかしながらこの両者の文がその相即性あるいは縁起性から離れて、たとえ寸毫でも二つに別れる時、そこにいわゆる禅と念仏とが分かれる。たとえばそれはアルプスの峰に降る雨水にも似ていて、その落ちる水滴の寸毫の差が日本海に流れるか太平洋に流れるかそれぞれの差となつてゆくがごときである。

そして「心を離れて別に仏あることなし」に傾斜して独立してゆくと、禅にみられるように仏は心から浮き上がり、仏は二次的になり、さらには空に偏する無神論的傾向をたどることになる。逆に「仏を離れて別に心あることなし」の方向に他力的な念仏門が展開されてゆくことになる。そして、結果的に禅淨二門が分かれてゆくことになるのである。そして道信にはまさにかかる禅淨未分の世界から一步禅門への方向がたどられてゆくことが考えられるのである。かかる禅淨

の対立の原因は仏と心との縁起の忘失によるといえるのである。かくて唯心（自己）あるいは「直指人心」を説く禪門が、そしてそれと対応して禪門とは別に念仏門が展開されてゆくことになるのである。しかしながら、大乘仏教の本来の立場からいって一貫するところは縁起そのものの実践としての念仏三昧自体であり、インドにおいてはそこから空の実践としての般若波羅蜜の行法が成立し、中国においても同様に念仏（一行三昧）から禪の成立がたどられるのである。

なお中国におけるかかる禪の展開には、中国人の基本的傾向としての超越者の不在、あるいは老荘思想が土台にあつてそこから中国禪への動向を考えることができる。かかる点で禪はインド大乘仏教を全面的に受容しつつも中国的な土着性が予想されるのである。

結論

以上において、初期大乘仏教における中核的な行法たる「仏現前立三昧」としての般舟三昧の実践が、実

はそのままが神秘主義そのものの内容であったということが出来る。ここで見仏とはキリスト教神秘主義にもみられる *Visio Dei* そのものである。そしてこの三昧そのものが縁起の構造の上に成立しており、まさにかかる縁起の実現としての般舟三昧が実践され、それがとりもなおさず空の実践となつていったのである。

また、般若波羅蜜の成立には海外の般若経の研究者たち（たとえばシルヴァン・レヴィやエドワート・コンゼ等）の指摘にもみられるようにグノーシスとの関係も無視できない。般若の原語プラジュニヤールにおける *jina* はギリシア語の *gnosis* と対応しているのである。おそらく般舟三昧における空思想がヘレニズム文化圏に流布していたグノーシスとかかわりながら、そこから般若思想が形成され、般舟三昧と共に般若波羅蜜が大乘仏教の実践の核を形成していったことが考えられる。

中国禪もまたかかるインド大乘仏教を全面的に受容し、その中国的な大地から成立していったのである。

かかる意味で禅もまた独自の神秘主義を展開する。このようにインド、中国において精神的に豊かな神秘主義の展開が考えられるのである。そしてそれらを受容しつつまた日本においても豊かな神秘主義の花を開らかせていったのである。そこには神秘主義としての日本仏教の新しい展望が考えられるであろう。それはたとえば空海、法然、道元等多くの偉大なる宗教家にみることができるのである。

レスポンス

小野寺 功

河波先生のご専門である表題のテーマについて、全くの素人である私がレスポンスを試みることは、おこがましい限りという気がいたします。しかしその一方で、先生の思想と学問に関しては「形相と空」（春風社）というご著書に接して以来、深い関心と共感を抱いており、さらに理解を深めるために、私なりのアプローチを試みたいと思います。

ご承知のように先生の研究範囲とその視野は大変広く、最初インド哲学を専攻され、（九州大学）その後京都大学大学院では、カント・シェリングなどのドイツ観念論の宗教哲学を学ばれました。そこからさらにヤスパースやハイデガーなどの実存哲学にまで研究領域が及んでいます。その後は、さらに比較思想学会に所属され、「キリスト教と仏教」の比較研究に永年従

事されておられました。先生の比較思想論の軸足は、仏教におかれています。その立場から先生が最も注目された西洋の思想家は、ニコラウス・クザニアスであったと思われれます。その理由は、彼自身最もすぐれた神秘主義者であったのみでなく、その論理が「知る無知」、すなわち靈性の論理としての「反対の一致」(coincidentia oppositorum)であったからだと考えられます。

なぜならこの「反対の一致」は、大乘仏教における「即非の論理」に深く対応しており、西田哲学の「絶対矛盾的自己同一」とも類比的です。そしてこれ等の研究を総合し、集大成された成果が「大乘仏教論攷」「東西宗教思想論攷」「形相と空」の三部作と思われれます。

今回のご発表は、禅浄の根源としての初期大乘仏教の展開を主題としたもので、私にとっては全く未知の領域で、興味深いものでした。そしてこれは過去の事実にとどまらず、禅と浄土の差異をこえて、新しい大乘仏教の地平を望ませる重要な問題提起を含むもので

あると思いました。

(1) 禪と神秘主義の規定について

そこでもまず最初に取り上げたい問題は、レジユメの序にある神秘主義の規定についてです。河波先生は「神秘主義とは、精神的に高度に発達し、深化せられた諸宗教に見られる、普遍的な宗教現象である」とし、禪もその一展開としてみておられます。一般的にはその通りと思いますが、しかしこの「序」を読んで思い出したことがあります。それは私の学生時代に、禪の研究家であったH・デュモリン神父が講義のときによく言われていた次の言葉です。「鈴木大拙先生は、禪は神秘主義ではないと主張されていますが、やはり私は、どう考えても神秘主義であると思う。」—その場合大拙は、どういう意味で禪は神秘主義ではないと言われたのか、長い間気になっていました。

しかし一方大拙は、英文で書かれた「神秘主義—キリスト教と仏教」においては、エックハルト、禪、真

宗の三者を、神秘主義の偉大な流れに属している表現しています。そうするとこれは、ヨーロッパ向けの便法なのかどうか、判然としません。この点、先生の見解をお聞きしたいと存じます。

(2) 禪浄の根源としての初期大乘仏教

河波先生の主著の一つである「大乘仏教思想論攷」をみますと、最初に「大乘仏教と神秘主義—その基本構造をめぐって」という論文があり、レジユメを理解するのに大変参考になりました。それによると先生は、大乘仏教の起源ならびに根源を、仏塔（ストウーパ）をめぐる仏身崇拜におき、仏舍利信仰がやがてそれを、遍在としての法身仏の觀念に導き、展開していったと解釈しておられます。このプロセスは禪浄一体ですが、私などは日本仏教が宗派（祖師）仏教であったためか、禪浄がすでに二つに分岐したところから学んできたので、両者が共通の根源から成立したというこの考えには、大いに啓発されるものがありました。

そして先生は、それを証明する最も重要な契機として、初期大乘仏教の經典である『般若三昧経』を取り上げ、その底流に仏塔崇拜があることを、論証しておられます。それは確かに、般若三昧とは「仏が衆生の眼前に現前する」という意味ですから、そこでは念仏三昧のなかに、次第に心が空に転換されていくプロセスとして、神秘体験の在りようが把握されていると考えられます。

そしてこのことは、かつてギリシヤ人たちがアポロン神を念じていた内容から、アポロン仏への転換につながっていく流れに連なっているという先生のご指摘は、大変に興味深いものがあります。以上のことはこの經典の『行品』において、「念仏を用うるが故に空三昧を得」といわれているように、如来への想念の集中によって、自己からの脱却が可能となり、空の実践と結びつくこととなります。そこから禪淨は本来一つであることが理解されてきます。したがって空はもともと念仏三昧に即して、形相的思惟(念)の実践の中から

開かれていくもので、最初から空が根本的原理としてあるのではないという見解は、歴史的には確かに説得力があります。

また後代成立した「般若心経」における「色即是空」の色は、本来サンスクリットで形相を意味し、そこにも初期大乘仏教以来の実践的背景が考えられると指摘されています。そしてそこから空の自覚が生まれ、やがて膨大な般若經典群が成立することになったというのが、河波先生の基本的論旨かと理解いたしました。

(3) 中国禪の展開と禪淨の対立について

一般に大乘神秘主義の典型としては、禪と浄土教、さらには密教などが思い浮かびます。その中で中国における禪淨の関係について、河波先生は次のように言われています。『中国に受容された仏教の中で、禪は、中国の精神的大地から溢出するように展開していったのに対し、念仏三昧は、インド大乘仏教の成立そのものの根幹にかかわる基本構造をもち、それが三国にわ

たつて豊かな内容を展開することになった」——これはその通りとおもいます。しかしその後は、これが分岐点となってやがて禪と浄土教は二大潮流を形成するようになったと考えられます。そして禪はもっぱら自心の問題に集中してゆくのに対し、浄土教は阿弥陀仏の他力による救済をめざすと、両者は一見正反對の立場に立つようになったと先生は指摘されています。しかしこれは外見上の相違であつて、禪浄は本来共通の基盤をもつというのが、先生の研究の本意かと私には推察されます。

そして中国におけるこうした禪宗の展開には中国人の基本的傾向としての超越者の不在、あるいは老荘思想が土台にあつて、そうした独自の傾向が反映していると思ひます。然し本来は根本は一つなのであり、それは「楞伽師資記」が第四祖道信について述べているように、「心を離れて別に仏有ることなく、仏を離れて別に心有ることなし」という言葉に端的に示されています。この心と仏の関係は「縁起」そのもので、この

相即性、縁起性から離れて、一方的に傾斜するとき、禪と念仏は分離してくと考えられます。そのことは「かりに禪浄双修が可能であるとすれば、それはどこまでもかかる根源的基盤に立ち還る以外にその道はない」と言われていることから伺われます。

こうした発想は、私どものように、第二バチカン公会議以後を生きるキリスト教徒にとつても、大変参考になるもので、眼から鱗が落ちる想いがし、深く啓蒙されたことを感謝したいと存じます。

(4) *Visio Dei*

またそれと同時に、初期大乘仏教の源流となつた「般若三昧」において、仏像（形姿）が空の不可欠の契機となつたことを学んで、一つ考えさせられたことがあります。それはヨハネ福音書二〇章において、イエスが死後復活し、マグダラのマリアや、その他弟子たちに現れた場面についてです。ここは私が最も関心のあるところですが、何かその理解と解釈に一条の光が射し

こんできたような気がいたしました。

「その日、すなわち週の初の日夕方、弟子たちはユダヤ人を恐れて、自分たちのいる家の戸を閉めていた。そこへイエスが入ってきて、弟子たちのまん中に立ち、「お前たちに平安があるように」と言った。そう言いながら手とわき腹をみせた。弟子たちは、主を見て喜んだ。すると、イエスは再び言った。「お前たちに平安があるように。父がわたしをお遣わしになったように、わたしもお前たちを遣わす。」こう言いながら、彼らに息を吹きかけて言った。「聖霊をうけなさい。お前たちがだれかの罪を許せば、その罪はゆるされる。お前たちがゆるされなければ、ゆるされなまま残る。」(ヨハネ 20:19-23) — これはイエスという形を通してのキリストの遍在を物語るものであり、それが聖霊の働きと深く関係していることが暗示されています。そしてそこには宗教の普遍的レアリテイすら感得されるように思います。

またイエスがマグダラのマリアに現れた場合にも、

彼女は「わたしは主を見ました」と言っており、そこに Visio Dei という聖霊による自覚の道—敢て言えば大乘キリスト教への通路が開かれているような気がいたします。河波先生は「仏現前立三昧」としての般舟三昧」の実践に触れられて、「見仏とはキリスト教神秘主義にもみられる Visio Dei そのものである」と言われており、改めて神秘主義の普遍性に気づかされた次第です。

(5) 現代世界の問題として

以上のことを総括して、改めて心に刻まれたことは、私共の常識とは違って、念仏と禪定はもともと一つのもので、念仏が禪定であり、禪定が即念仏であるということでした。そして特にこの般舟三昧が空の実践と相即したものであることが、私なりに納得できました。

それというのも三昧そのものが『縁起の構造』において成立しているからであり、そしてこの考えが比較宗教哲学者としての河波先生の究極の立場かと思われ

るからです。

さらにこの見地からみると、『般若経』やその他多くの般若経典も、単に空を説く教典とのみ固定して考えるべきではないということも理解できます。

私はこれまで大乘仏教を考えるとき、こうした背景を全く知らずに、禪定といえは禪宗に属し、念仏は浄土教に固有なものと考えてきました。ですから実際のところ、西田・田辺哲学など日本の哲学を研究するにあたっては、この宗派の壁が気になって仕方がありませんでした。実際田辺哲学では「念仏禪」などという言葉が使用されており、この問題はむしろ極めて現代的な課題でもあると思っています。

今回私は、これを機会に、河波先生のご著書によって、初期大乘仏教の形成過程で、インド的無形相主義とギリシヤ的形相主義との、相互否定媒介によるダイナミックな出会いのあったことを学ぶことができました。これはある意味で現代日本の宗教哲学にも反映されているようにみえます。それは無限定なもの限定

化を主題として、場所的論理を展開した後期西田哲学などは、その典型例です。一例としてあげると、「一般者の自己限定」や、「無の自覚的限定」などの重要概念がそれにあたります。

また河波先生も指摘しておられるように、西田幾多郎の「絶対矛盾的自己同一」をめぐる田辺元との論争の中にもこれが認められ、改めて禪浄の根底が問われていると思います。

河波先生はこのレジユメの中で、西田の「絶対矛盾的自己同一」の論理を超えていこうとする田辺元の『絶対媒介』の論理が、限りなく縁起の思想に接近していると述べておられます。その場合、先生の基礎にある「縁起的思惟」の立場から、この両者の対立を、どのように統合的に解釈すべきか、一言ご感想をいただければと思います。

その他、これらの問題に関連して最後にとりあげたいと思うのは、かつて「禪とキリスト教懇談会」の初期の頃参加しておられた藤吉慈海師のことです。その

頃慈海師は大変ユニークな「禪淨双修」論を展開しておられたと記憶しますが、今ようやくその根柢が理解できたような気が致します。またそれと同時に仏教の立場から、浄土教と西洋思想を統合し、極めて聖靈論的な「円具教」を展開した山崎弁栄（一八五一—一九二〇）なども改めて省みらるべきでしょう。また山崎弁栄の影響を受けた数学者岡潔と光明主義なども、将来への大きな発展可能性を秘めた試みであることも、再認識させられました。

以上の事柄は、私自身の「禪と祈り」との双修やその一体化の試みとも深く関係しており、こうした根本問題に大変参考になったことに、感謝したいと思いません。

討議

司会 小野寺功

河波

禪はやはりミステイクだと思います。ただ大乘仏教全体の展望から言うと一つの側面が強調されているわけで、全部ではない。たとえば般舟三昧を実践すると皆、空が開けていくわけですから、空の中に入っていく、それこそ沈空ですよ。でも、そうではなくて、やはり光だとか人格的な仏だという面が、所謂そこで輝きだしていくわけです。たとえば、『小品般若経』という『般若経』の中で最も古い經典の中に、「般若波羅蜜が実現すると、十方一切の諸仏を見たてまつる」ということが出てきます。即ち、空を悟るとそこに仏様が出てくるというのですが、そこで空も一つの宗教体験だけれども、必然的にそこに念仏も出てこなければいけ

ない。玉城康四郎さんは何十年か座禪をやり抜いて、座禪に念仏が出てこないということまで座禪から離れていったんです、老師と決別してね。本に書いています。それからもう一つ、田辺は「絶対矛盾的自己同一」ではだめだと言ったのですが、自己同一を西洋的な *Identität* で理解したんです。しかしそうではなくて *Identität* そのものを限りなく実現していくのが縁起なわけで、たとえば「仏を見るものは仏になる」、仏と同一化していくわけですよ。『観無量寿経』にあります。これはグノーシス文献の中にあるのですよね、ナグハマデイ文書の中にあるんです。「キリストを見るものはキリストになる」と。こんなことキリスト教で言われたらどうでしょうね。僕は少しナグハマデイ文書を読むのですが、「仏を見るものは、仏になる」、どこかに一つの *Identität* が出てくると思うのです。しかし *Identität* だからと言ってそれに埋没してしまおうと、それこそ七地沈空ですよ。常に発展

していくそういうところがあります。一つ追加しますと、大乘仏教そのものが、インド仏教がヘレニズム文化の中で改めて再生していくところにあると僕は思います。西北インドまでキリスト教が入って行きます、そこはグノーシス文化圏でもあったんですよ。般若の思想の成立要因に、ヨーロッパの学者は皆、グノーシスとの関係を強調しています。ギリシャ語の「グノーシス」とサンスクリット語の「プラジュナー」というのは同根ですからね。ヨーロッパの『般若経』の研究者は、グノーシスとの関係で般若思想を展開してゆくわけです。それから最後に、「色即是空、空即是色」、『般若経』ですが、これはインド人がギリシャ人と出会って七〇〇年経って出てきたわけです。「色」という言葉はギリシャ人の形相だと思います、七〇〇年も付き合っているわけですからね。サンスクリットの「色」の原語「ルーパ」は人間の視覚によって捉えられた姿・形を意味します。サンスクリ

ツットの本来の原語からいきますと、「色」はまさに「エイドス」なんです。ギリシャ語の「*phaino* 見る」という言葉から作られた動詞で「見られたもの」という意味ですが、インド人とギリシヤ人は同じ原語ですから、格変化・動詞変化も似ています。彼らは何百年もの間しよつちゅう対話しているわけですからね。例えばギリシヤの王メナンドロスという人と仏教僧ナーガセーナは対論をやっていて、パーリ語と漢語に出きますけれども、ナーガセーナという人はギリシヤ文化にもよく習熟していたんですよ。彼はギリシヤ語がよくできたし、最近の研究ではプラトンを読んでいたという形跡があると指摘する人もいます。また、ギリシヤの王様が数百年インドを支配しますから、コインもギリシヤ語なんですよ。一般のレベルから高いレベルまで全面的にギリシヤとインドは交流があった。それから、たとえば般舟三昧の実践的な背景があるし、ヘレニズム文化圏というものを視

野に入れて、色はまさに形相で、世界のあらゆる歴史がこの形相のうちに支配されていくわけです。形相に支配されなかった唯一の例外がインドだった。近代になると形相は理性という形で置き換えられて、植民地支配と関わってくるわけですけども、そういう二つの文化の出会いを通して、また新しい文化の創造が必要だと思います。

小野寺

ありがとうございます。最後に触れられた問題は大変重要な問題ですね。一時間ですので、質問の時間が少なくて申し訳ありません。何かありましたら、よろしくお願いいたします。

松岡

全体の大きな構想には非常に触発されて、中国と韓国では近代では禅と念仏の双修がなされており、禅に念仏があったかという問題になり、通常に示唆を与えられたご発表だと思いましたが、ただ、禅に念仏があったかという問題になり、すと、たとえば、玉城先生が引かれているのは、

おそらく『洛陽伽藍記』だと思いますが、そこに出てくる達磨が念仏と関係するかと言われると、これはちょっと難しいのではないかと思えます。達磨自身が『二入四行論』を書いたというのにはほぼ定説だと思えますし、慧可の思想もその『慧可章』の中ではつきりしている。そういうところから見て参りますと、確かに道信の『楞伽師資記』には、仰るようなことが書いてありますけれども、それは經の引用として出てくるのであって、それに対する道信自身は「身心方寸、拳足下足、常に道場にあり、施為拳動、皆是菩提」というような、まさに禅宗の立場の言葉が道心自身の言葉として出て参ります。確かに、観念の念仏が座禅と一緒になされたということは、曇鸞でもそうだと思いますが、そして座禅をしながら念仏をした方がおられたということもはつきりしていると思います。しかし、『般舟三昧』では「西方を向いて阿弥陀仏を念ずる」ということが出てきますが、道信は「西

方を向いて」ということは全くないのだと言っておりません。「一物を感じる」という言い方は、「一行三昧」ということになっておりますが、「一物を感じる」のであって「仏を念ずる」ということとはちょっと違うのではないかと思えます。「一行三昧」という言葉そのものは、『壇經』にも、敦煌文『壇經』にも出てきますし、禅と念仏の双修ということでは『天台摩訶止観』の「常坐三昧」のところで「一行三昧」、まさに『文殊般若經』の引用として出て参ります。教義学と並行したような天台的なところでは確かに禅と念仏が双修されたということがあるかと思えますが、所謂禅宗というところに念仏があったかどうかというところは、わたしには疑問に思われます。また、禅宗の先生に教えていただきたいし、河波先生にもその辺のことを教えて頂けたらと思います。

河波

道信自身に関して言えば、『楞伽師資記』には「文

殊般若経』の「一行三昧」によって悟っていったということがあります。『文殊般若経』に説かれた「一行三昧」は「一仏に心をかける」ということでしょうか。そして、たぶん称名まで出てきたと思います。だからもう一度、『文殊般若経』の「一行三昧」のところを読み直してみてください。そのまま彼の修行した方法が出てきますから。実はそこが中国における禪が出發してゆく分岐点になるのですね。それでは達磨さんがどうなのかというと、六祖慧能以降の人が持ち上げてしまつて、原始的な達磨さんの姿は見えてこない。たとえば『洛陽伽藍記』は達磨さんの最も古い資料ですけれども、それによると終日合掌して「南無」と唱えていた、念仏していたということがあります。それが原始的な達磨さんの像で、普通のわれわれが考えている達磨さんのイメージは六祖慧能以後の人たちの一つの信仰が達磨さんに表現されて結集していると言えると思います。だからそれは必ず

花岡

しも歴史的な達磨さんではない。むしろ達磨さんはインドからやって来た方ですから、中国的な要素だけで見るとはなくて、もっと別な視点があるのではないかと思います。

全体を興味深く聞かせて頂きました。たくさんありますが一点に凝縮させて質問させていただきます。クザーヌスが「反対の一致 *coincidentia oppositorum*」ということを言うのですが、たとえばわたしは五〇年近く前にドイツでクザーヌス全集を全部、ドイツ語とラテン語とで読んだことがあるのですが、「*Docta Ignorantia*」なんかを見ますと、数学的な方向で、謂わば田辺先生的に下からずっと迫つていって、円をどんどん小さくしていくと点になるとか、円と接線が最終的には一つになるとか、「反対の一致」ということが非常に科学的、近世的と言つてもいいような方法論で出てきます。これは田辺先生と同じような方向で下からずっと素晴らしいとこ

ろまで「反対の一致」までいきます。しかし、エックハルト的なものというのは全く逆に、河波先生的な「根源からすべてを考え直す」という方向で、謂わば西田的な方向だと思っています。「上からと下からの方向」と仮に言ってみますと、その関係をどのようにお考えでしょうか。翻訳でもヨーロッパ人は西田の「絶対矛盾的自己同一」を「反対の一致」と書いていますが、これは絶対的に矛盾するけれども、そういうところで成り立つ自己同一だというふうに西田は考えていたのではないかと思うわけです。「反対の一致」と「絶対矛盾的自己同一」は、内在的に見れば反対、絶対に矛盾しているけれども平常底というところではまったく自己同一的だと思います。方法論的に全く逆の方向から行っている、その両者はどういうふうに、昨日の言葉で言えば「統合」ですか、わたしはあまり「統合」という言葉は使わないのですけれども、両者の方向をどのように一つにお考えになられま

河波

すか。そこを教えていただければ、大変ありがたいと思います。

「Docta Ignorantia」なんかを見ますと、非常に数学的な論法で追及していますよね。それはそれでヨーロッパの伝統以来の思惟が追及されているわけです。だけど、それはそれとして、カトリックの枢機卿ですから多くの修道者、シスターたちを指導する側にあつたと思うのです。そのときに数学の論理を持つてきてもしようがないのでね。一四五三年、ちょうどコンスタンティノープルが陥落したときに、彼は「De visione Dei」を書くんですよ。それは折るときにどういうふうに折ればいいのかといったまったく実践的な地平の問題なんで、岩波文庫で訳も最近出ましたけれども。そういうミステイクの伝統があつたのではないか、その辺はキリスト教の専門家に聞きたいと思います。ただ「De visione Dei」に関して言えば、それは「般舟三昧」そ

のものですね。それは痛感しました。

小野寺

質問の時間が短くて申し訳ないです。予定の

時間が過ぎましたのでこれで終わりにしたいと思えます。