

維摩經における入不二と菩薩行

兒 山 敬 一

原理論のはしがき

一

維摩經における信仰心を解釋するために、みるべき根本問題は、「菩薩行」が「入不二」にたいする概念的關係、であらうと思ふ。これを抽象的にみて、入不二と菩薩行との關係、といふこともできるであらうけれども、それは、どこまでも、抽象的な見かたにすぎない。そのうへに、すくなくとも維摩經においては、まさしく「入不二」として考へられるべきであつて、たんなる「不二」を認めるだけでは、不十分である。

二

この問題のために、わたくしの哲學は、まづ、維摩經のことば・理性・本文につきながら、しかし原理學の方法で、入不二と菩薩行との意味を、それぞれにたづねなければならぬ。

「入不二」について、はじめに、(A) 不二、不_二不二、そして

維摩經における入不二と菩薩行(兒 山)

て無。(B) 一、二、不二、および無。(C) 無、不二、そして一。といふ三つの概念系列を立て、しかも系列的でなくて段階的な、認識の方法をもちゐて、これをくはしく意味づける必要がある。そこから、「不」については、「ある」ことの原理的なありかたとしての「不」Negativusと、否定判断としての「不」Negatioとを區別し、「二」については、論理的な二つのこと Anderheit と、數理的な數₂ Zweiheit, die Zahl Zweiとを、論理的にけぢめする。そして、「入」の行法といふことを考へたりへで、入不二そのものにおける不二の論理を、見るべきであらう。

「菩薩行」について、菩提 Bodhi, budhといふ純粹作用と、その作用みづからの有情 Sattva 的限定における、菩薩 Bodhisattva の内容をみきはめ、それとともに、「行」Carya, carの意味をさだめる。そこから、二つの問題があると思ふ。世親の『十地經論』に、法を宗教心に持するものとして、教法・證法・修行法の三つを認めてゐる。これらを、宗教心の

具體的なものである「一信」「正信」につけながら、順序を論理的にととのへて、教・行・證の三法とする。この三法としての體系のなかに、行法といふものが考へられなければならない。そして、菩薩による覺 *buddh, vid* としつゝの行 *car*、それらの不二、しかもまさしく本覺、といふ問題である。いひかへれば、菩薩といふさとの内容的なものなかに、覺と行との不二のありやうを、認めなければならない。

三

具體的な宗教心としては、むしろ「入不二」なのである。しかし、むしろそのために、とくに不二 *Advaya* といふ概念を、かぎつて考へる必要も、あると思ふ。わたくしは、これを、認識の原理としての不二、實行の原理としての不二、といふやうに二つにわけて考へることを、ただしいとする。

四

認識の原理としての不二。實在認識の作用と、これをみちびく方法としてあるべき、不二といふことの原理的性質とを、哲學的に考へてみよう。

實在といふものにおける、*Bhutatathata* 眞如と *Dharmata* 法性と *Satya* 實有と、といふ三つの面。實在認識とは、みづからにみづからを見る、としての存在のまこと、*die sich selbst wissende Wahrheit* である。そして、原理 *Principium*

とは、形式的には、概念による一般的なもののなかに、特殊なものを限定することであり、作用的には純粹な認識、方法的には、經驗にむかつてその基礎をおくことであり、原理が存在としては、「ある」ことの根本性質にほかならない。ここで、覺・行の不二、理・行の不二といふことを、さういふ意味の原理としてみとめる。そこから、維摩經について、入不二法門にたいする、法自在菩薩から文殊師利菩薩までの、三十二菩薩の論を理解するためにも、參考されるべきいくつかの概念がある。たとへば、華嚴經における平等不二。中論における、その一つとしての、不二・不異といふ不二。中論による八不・中道。辨中邊論などにおける無二と、法華經にいふ無二。湛然の『十不二門』にいふ、不二而二と二而不二。智顛の『摩訶止觀』における、空・假・中の三諦。など、など。かういふところから、一般に、不二の *non- (A, et non-A)* と、辨證法による統一の *a ← non- [A, et B]* との、論理的な組みたてを考へ、そして辨證法といふあること・考へられることの方法と、「ある」こと（存在）の概念的自覺といふ統一と、この二つのことを、具體的にむすんで考へる。そして、これらが、認識の原理としての不二といふことであり、したがつて維摩經における入不二の概念も、これによつて、原理的にあきらかにされるであらう。

五

實行の原理としての不二。はじめに、純粹理性における理論的なものと實行的なものとを、けぢめすることによつて、實行 Tathandlung und Tätigkeit といふ作用が、どういふ意味のものかを、くはしく認めなければならぬ。そして、實行そのものうちに、媒介的にはたらく原理として、不二があり、むしろ入不二があるべきだ、とわたくしは考へる。

そこで、不二といふ理性と、言詮 *dialegomai* とのかかはりのうへに、「無言」のあるべきことを知る。維摩詰の「默・無言こそ、理 *Logos* そのものである自覺に參じて、しかもまさしくは、行の一つにほかならない。そして、これは、禪定 *Dhyana*・靜慮といふ波羅蜜 *Paramita* の方法におけるものであらう。『六祖大師法寶壇經』における不二之法と、『碧巖錄』・第八十四則としての維摩不二門などは、この意味をもちゐて、解釋できると思ふ。このやうな不二は、維摩經に示るされたとほり、ただちに入不二であつて、そのばあひの不二こそ、菩薩行としての實行の原理なのである。

六

だから、いまの問題にあつて、鳩摩羅什の「入不二」、支謙の「不二入」をこそ、まさに用ゐるべきであらう。玄奘の「不二」では、むしろたりない。そして、わたくしのこの研究が、原理論としてみるべきところは、およそこれだけである。これが、わたくしの維摩經解釋の、原理であり、方法と

なる。だから、たとへばこの經の、入不二といふことの内容を、六種に分析できる、とわたくしは思ふけれども、それらのことは、この原理論にもつきながら、一般論から各別論におよんで、さらにくはしくされるのである。

菩提の本質と不二の方法

一

わたくしのこの研究は、維摩經のなかに、「菩薩・行」と「入・不二」といふ、二つのそして四つの概念が、どのやうにあるかを理解し、いかにあるべきかを認識しようとするのである。したがつて、この研究の原理論として、わたくしは、いまの二つの、そして四つの概念を、哲學的におよび歴史的に考へ、これをもつて、わたくしの維摩經解釋の、原理とするのでなければならぬ。そのために必要な、三つの道があると思ふ。その第一は、入不二と菩薩行とを二つの概念とし、そのそれぞれに、哲學的意味をたづねる。その第二として、入不二と菩薩行との、論理的・具體的なかかはりを見るために、あへてとくに「不二」といふものを、認識の原理・そして實行の原理とみて、くはしく解析する。そして、第三の道は、菩薩といふのが、覺有情 *Bodhisattva* であるところから、その「覺」としての菩提を、佛 *Buddha* の概念にかかはらせながら、菩薩について中心的なものとしてひきだす。

それとともに、その菩提の「覺」が、方法のすくなくとも根本的なものとしては、「ある」ことの自覺の統一でなければならぬし、さういふ自覺的統一の本來は、概念的・媒介的なもので、その統一のうちなる媒介のありやうを、不二とみとめる。そのやうにして、とくに菩提の本質と、不二といふ方法を、哲學的に考へようとする。いまの章の、わたくしのしごとは、このことにほかならない。

二

第一に、buddh 見ると vid 知ると。

菩提の根本的意味をみいだすために、わたくしは、それがもつてくサンスクリタムの動詞、buddh を、わたくしのいふ根本語論によつて、解析すべきだと思ふ。言語史的にこれを見ることも、むしろ必要だけれども、それは、buddh といふ語の意識が、歴史的にどのやうにあつたかを見るもので、これが認識の手がかりとされて、その語における論理的なもの・Logos 的なものを、論理的にみる、といふ根本語論のためなのである。ところで、おなじ方法によれば、またサンスクリタムの動詞、vid をも、これにあはせて、考へなければならなくなる。buddh が vid にたいする論理的關係をみることから、buddh したがつて Bodhi の本質が、あきらかにされるであらう。

はじめに、buddh の根本語論的解析として、わたくしは、

この語に、對象の意味をなふ父音部分、 $b^h d^h \wedge b^h d^h$ と、その作用の意味をふくみ、作用をいはば様式的なものについてしめす母音部分、 e^h と、この二つの部分をわけると、その父音部分のほうが、對象的であるために、直接的な・存在的な Anlaut の b^h と、間接な・判断的な Auslaut の d^h との二つ、ただ二つに分れてゐることは、いふまでもない。ところで、その b^h の根本的意味は、わたくしによれば、「みじからを、にめる。」für sich sein. といふのである。その意味の b^h が、さういふ存在を、いつそう具體的に作用のものとしてある、といふ意味をしめすには、 $b^h r^h$ といふ根本語をもつてされる。また、インドゲルマン原始語の b^h から、それにあたるギリシヤ語、ラテン語、ニイデルドイツ語、ホオホドイツ語の音聲を、この順でたどると、 $b \vee \beta \vee p \vee pf, f:$ といふ父音の推しうつりの、歴史がみとめられる。そこから考へてみても、サンスクリタムの根本語、 b^h の一般の意味は、ドイツ語で bei, bei (Ahd. bi, 近接) と für (Ahd. furī, 目標) b^h であらう。また、 d^h といふ根本語は、ひろく Media aspirata の一つであつて、動詞の $d^h d^h a$ (かなたに置く) $d^h r^h$ (かたく持つ) などにあらはれてゐるやうに、「限定 determinare を、その内容に決定的にとる。」といふ意味である。ホオホドイツ語では、 b^h がこれにあたる。そして、母音部分の e^h は、おそろく、 $b^h d^h$ の作

用のもつ様式が、直観的・直接的であることを示す。かう考へたりへで、*budh* の根本的意味は、まさしく日本語の「さ」とる」であらう。意味として「覺」であり、音聲をうつして、菩提にほかならない。そこでもつとも注意されるのは、菩提といふはたらきのもつ様式ないし方法が、反省的・媒介的ではなくて、じつに直観的・存在的だ、といふことであらう。そして、菩提といふものが、哲學的自覺そのものとはちがつて、とくに信仰的自覺といふべくあり、これが「菩薩行」をみちびく理性となる、といふことの理由も、ここにあると思はれる。

日本語の理性で、*budh* をまさしく、「見る」といふならば、それについて、「知る」にあたる *vid* といふ語が、サンスクリタムにある。この二つの語のあひだに、言語史的にも、また根本語論としても、ふかい關係があると思ふ。わたしの根本語論によるとして、*vid* といふ語は、その對象の意味をもつ父音部分、*v, p, h, t, p* と、作用的意味においてとくにあらはな様式のありやう、をしめす母音部分、*i, u* とに分析される。そして、その父音部分にみられるこの語 *vid* の對象の意味が、まづ直接に、*v, p* としてあり、これをみるこの動詞の作用が、*Auslaut* の *p, t* をもつて結ばれる。そこで、一般音聲學的にみて、*[p]* は、やはりかくて聲のある *Ver-schlusslaut* の一つであらう、*[v]* のほうは、せばめてこすりだ

す音の一つ、といふふうに發聲のしかたがちがふけれども、*[v, p]* が *[b, p]* とおなじやうに、くちびる音である。その二つの父音群についで、*[i]* が *[u]* とともに、ひとしく *simhaŋtig* である。インドゲルマン原始語の *u* から、ホオホドイッ語の *pu, fu* が、歴史的にみちびかれてゐる。ギリシヤ語の *φ* とラテン語の *v, u* とに、對應關係のみられることがある。この四つのことを理由にして、わたくしは、サンスクリタムの語の、とくに *Anlaut* としつゝの *v, t* と *b* とに、なにか必然的な關係をみとめ、*budh* と *vid* とのあひだに、いはば血縁的なもののあるのを覺える。しかし、根本的意味のちがふことも、むしろであつて、*v, u* の意味は、「否定 *Negatio* の判斷的・分析的なもの。」だと思はれる。判斷の作用が、その内容に否定をふくみながら、統一のころろざしにおいてあり、その形式はむしろ限定である、といふ性質をあらはして、*v, u* がある。サンスクリタムの *viññā, vidhā* などの *vi* に、その意味があきらかである。ホオホドイッ語の動詞のまへつゝり、*ver. (Ahd. fr.)* は、この *vi* にあたる。つきに、*dh* が *Media aspirata* であるのにたいして、いまの *p* が、氣をもたないたんなる *Media* であることは、いふまでもない。そして、ギリシヤ語の *φ*, ホオホドイッ語の *pu* が、サンスクリタムの *dh* に對應し、ギリシヤ語の *φ*, ホオホドイッ語の *pu, sz* とその *p* に對應する、とい

ふ音聲的性質のちがひはある。しかし、ヘブライ語の *Daleth* は、ほんらい父音の 'dh' であり、それがあとさきの母音との關係で、*Daflsh lene* をおびるときに、'd' となる。それと似た現象が、サンスクリタムの 'dh' と 'd' とのあひだにも、あり得たのではなからうか。そして、わたくしは、vid の 'd' の根本的意味を、buddh の 'dh' のそれとして、さきにするしたところと、ほとんど同じだと考へる。また、語のかういふかたの場合に、母音部分の 'u' は、'vd' の作用のもつ様式が、反省的・意志的であることを示す。それは、buddh についてのやうに、その 'u' が、作用の様式の直觀的・直接的であり、そのほかに、'u' といふ母音部分ならば、その様式が存在的・統一的である、それらのことと區別される。これらの根本語論の認識によつて、vid は、まさしく「知」であり、「明」である。これによる *Vidya, Vidha, Vidhana* など、菩提の意味をなすことはありえない。

この節の結びとして、なほ、四つことがある。

(一) vid の「知る」にたいして、buddhこそ、見る、めざめる、さとる、菩提の作用である。しかし、菩提のためにも、vid の理性は、じつさいに必要であらう。(二)ゴット語の *vaian*, ドイツ語の *wissen* が、サンスクリタムの vid に由来することは、いふまでもない。それならば、菩提の buddh を語原としてみちびかれたドイツ語は、なにか。わたくしは、

これを *finden* (見いだす) だと考へる。(三)ギリシヤ語の *idein*, ラテン語の *videre*, とともに、知覚する・認識するといふ意味をもつて、むしろ「見る」であらうけれども、語原は、サンスクリタムの vid であつて、buddh ではない。(四) *sa-mvid* が、ドイツ語の *sich befinden* とおなじやうに、ある・存在するといふ意味をもつのは、vid が存在論の意識だから、であらう。buddh は、たとひ言語學的に、ドイツ語の *finden* がそれにあたるとしても、さとるといふ信仰心であつて、直接な存在をなすことはできない。ただし、深みに存在する *in der Tiefe befindlich* といふ意味の後期ギリシヤ語の *buthios* がもとづきは、おそろしく、菩提の buddh であらう。

あとがき。——この「菩提の本質と不二の方法」は、このあと、(三)理としての自覺・智としての自覺。(四)眞如・法性・實有としての正法。(五)理とその本覺である菩提。菩提の方法である正信。(六)正法眼と法身佛。(七)菩提における不二の方法。(八) *Bodhi* と *Buddha, Vidya* と *Vidha*。(九)菩薩がもつ二つの意味。といふ七節を書いて、完結するであらう。そして、この章は、わたくしのこの研究の原理論・一般論・各別論のうちの、原理論のひとつである。

(文部省科學研究費による綜合研究の一部)