

「如」に関する一考察

—鈴木大拙を手がかりとして—

末村正代

一．序論

「如」とはサンスクリット語 *tathā* 及び *tathatā* の漢訳語である。*tathā* とは「そのように」という意味の指示副詞である。そして *tathā* に *ta* という名詞語尾が付くことによつて抽象名詞化されたものが *tathatā* であり、直訳すれば「そのようであること・もの・状態・人」という意味になる。このように抽象的な原義を持つ語でありながら、「如」は漢訳仏典において非常に多用されており、その意味も多岐にわたつている。今回はこの「如」について、二つの観点から考察したい。二章では如来 *tathagata* という語を通した「如」*tathā* の原義の考察、三章では鈴木大拙の般若思想を通した「如」*tathā* の考察を行う。諸仏の呼称として確立される以前の、原義における如来の「如」と、大拙の『般若経』思想における「如」とは、一脈相通するところがあるのではないかと考えられるからである。

この「如」という語に関心を抱いたきっかけは、如来蔵思想の研究を通じてであった。その際に用いた『宝性論』と『仏性論』という二種の如来蔵系文献を読み進める中で、如来蔵思想に対して疑問を抱くようになった。如来蔵思

想とは端的に言えば、あらゆる衆生が内に蔵する仏性を根拠として一切衆生の成仏を約束する思想である。「一切衆生有如來藏」とは、あくまでも如來の側から説かれる教説であり、凡夫はその真偽を確かめることはできない（とされる）。したがって凡夫が仏性の存在を確かめるためには、その存在を信じて修行し、結果的に悟りに至るより他ないのである。この点において如來藏思想は「信」に重きを置く思想であると言われる。

如來藏思想の大まかな仕組みは今述べた通りであるが、凡夫の身から「一切衆生有如來藏」を理解することは難しい。たとえ頭で理解できたとしても、そこにリアリティーを感じることはさらに困難である。凡夫の立場にありながら、如來の側から説かれる教説にリアリティーを感じることはできないのは当然と言えば当然であるが、到底仏性を認めることのできない自分、また社会の方がはるかにリアリティーを持つて迫ってくるのである。このような如來藏思想に対する私的な疑義が、「如」という語へと目を向けるきっかけとなった。つまり仏性を理解するために、仏性に代わって仏性を説明する何かを模索していったのであるが、それが「如」の関心へとつながったのである。先に述べたように、「如」の意味は「そのように」である。それは指示語であるが故に具体性を欠いており、真理を語るには抽象的に過ぎる感もある。しかし指示語ということは、たとえそれが語り得ないものであるとしても、確実にそこに存在している何かがあるもの、もしくはある様子を指し示しているはずであり、そこに「如」という語の真理に対する可能性を見出したと考えたのである。

また大乘仏教における「空」の思想に対しても、どこか漠然と了解し難いものを感じていた。あらゆるものは生滅の相の下にあり、したがって実体的な自性は無く、その意味で無自性「空」であるという教理は理解できても、それを踏まえた上で、目の前に実在するものをどう捉えるべきなのか、今ひとつわからなかった。それらはたとえ滅する定めであるとしても、現象界においては厳然と目の前に在るのである。教理的な理解に留まることなく、「空」を明ら

かにすることはできないのだろうか。鈴木大拙（一八七〇—一九六六）の『般若経』研究によれば、「如」は即「空」である。したがって本稿では「如」の考察を行うに当たって、必然的に「空」に対しても何らかの手がかりを掴めるのではないかと考える。

本論に入る前に、*tathata* の訳語の変遷について若干触れておきたい。²⁰ *tathata* は仏教伝来当初、「如」・真如ではなく「本無」と訳されていた。もちろんこれは、老荘思想の「無」を媒介として受容された格義仏教的な訳語である。しかし元来 *tathata* は、上記の指示副詞的な意味からもわかるように、「無」を意味するものではない。したがって「本無」とは中国仏教における意訳である。「本無」と意訳する時代がしばらく続いた後、*tathata* を初めて「如」・如如と訳したのは曹魏の康僧鎧（生没年未詳）による『無量寿経』（二五二訳出）であったと言われている。この『無量寿経』の二五二年という訳出年代の真偽は不明であるが、無叉羅による『放光般若経』（二九一訳出）にも「如」の語が見られている。こうして、一方では「本無」、他方では「如」を用いた如如・如相・大如・真如などの語が入り乱れて使用される時代が続いたが、その状況を打ち破ったのは釈道安（三二一—三八五）・竺仏念（三五〇—四一七）と鳩摩羅什（三四四—四一三／三五〇—四〇九）であり、さらに菩提流支（？—五二七）と玄奘（六〇二—六六四）により訳語が確立された。

釈道安は『放光般若経序』や『道行般若経序』において、それまで「まことに：のごとし」という単なる常用語であった真如を、「本無」に代わる *tathata* の訳語として最初に採用した人物である。竺仏念は『菩薩瓔珞経』（三七六訳出）等の中で *tathata* の訳語として「本無」を用いているが、「如」・真如・如如・如爾なども使用しており、中でも如爾をしばしば採用した点が彼の特徴である。この両者の翻訳に「本無」という格義仏教的訳語からの脱出の萌芽を見ることが出来る。そしてこのような理解をさらに徹底したのが鳩摩羅什である。彼は *tathata* に対して「本無」・

「如」・如如・大如という訳語をいずれも使用しているが、羅什以前の翻訳における「本無」を積極的に「如」・如如・如相などと言ひ換えており、それによつて *tathata* の原義への回帰を意図した。さらに言えば、羅什は真如だけを用いなかつたのであるが、その点については後に触れたい。そして菩提流支から玄奘に至つて、最終的に真如が *tathata* の訳語としてほぼ確定されるのである。

二．如来の「如」

この章では如来の「如」について考察する。仏教用語には「如」が頻出する。如意・如幻・如法・如来・如理・如量など枚挙にいとまがないが、これらの原語のすべてが必ずしも *rajata* であるとは限らない。本稿では *tathata* の訳語としての「如」をテーマとしているので、それに即してこれらの中で特に如来という語を取り上げて考察したい。

如来なる語は如来・応供・正遍知・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・仏世尊という仏の十号のうちの一つであり、意味としては諸仏を表わしているということとは周知の事実であるだろう。したがつて如来を「如」の側面から考察することは、少し奇異に感じられるかもしれない。しかし如来の原義についてこれまで数多くの研究がなされているにも拘らず、未だはつきりとした結論が出ていないこともまた事実である。つまり、如来が仏の十号の一つとして諸仏を表わすようになったのは、如来という訳語が導入されてしばらく経つた後なのである。以下、先行研究に基づいて、如来の原義に迫りたい。

まず如来とは、サンスクリット語の合成語である *tathagata* の訳語である。*tathagata* が何と何の合成語であるかと

いう問題に関しては、tatha「そのように」+ agata「来る」に分けられるとする見方と、tatha「そのように」+ gata「去る」に分けられるとする見方の二つに大きく分けられる。漢訳では前者の tatha + agata の解釈をとる経典が多いことから、tathagata の多くは如来と訳されている。そして漢訳仏典の中で「如」という文字が使われたのは、実は如来が初めてなのである⁽⁵⁾。つまり「如」は tatha や tathata 単独の訳語として使われる以前に、tathagata の訳語である如来として仏典に登場する。もともと tathagata もさらに遡れば、最初期は「如」という語は使われておらず、多阿竭・多阿阿竭・怛薩阿竭・怛他伽多のように音写されていた。ともかく、仏典中で「如」という語が如来という形で初めて使用されたのは『転法輪經』であり、「比丘等よ、如来を名に依つて友の語に依つて呼んではならない」という仏陀の五比丘への転法輪の場面である。

また tathagata は、仏教のみに見られる語ではない。古くはマハーバーラタなどの叙事詩にも見られ⁽⁶⁾、宗教文献に限つてみても仏典だけでなくジャイナ教文献の中にも散見される。マハーバーラタにおける用法は宗教的意味合いのない字義通りの解釈であり、その意味は「そのようになったもの」である。これは tatha を指示副詞「そのように」とそのまま解釈する常用語としての tathagata である。一方、仏典やジャイナ教文献に登場する tathagata はすでに宗教的色合いを帯びているとされる。長崎法潤氏によると、ジャイナ教文献における tathagata とは「輪廻を越えた解脱者であり、再びこの輪廻の世界に生れることはない⁽⁷⁾」ものであり、その原意は「仏教、ジャイナ教の母胎である遊行する沙門の中にすでに存在した⁽⁸⁾。」ということである。つまり、仏教とジャイナ教の両者に見られる tathagata なる語は、叙事詩において見られた tatha「そのように」の部分が宗教的発展を遂げ、解脱や涅槃・来世への不生を意味するようになったというのである。

しかし実際に、宗教文献において当初から tathagata は解脱・涅槃などの宗教的解釈を加えられた意味を持って

たのだろうか。赤沼智善氏はこの点について否定的である。「*tattāgata* それ自身には、本来勝れた人とか覚つた人とかいふ、偉人を云ひ顯すべき意味はない」とし、*tattāgata* を *tathā + āgata* 「かくの如く（涅槃より）来る」と解釈する見方を批判している。そしてその上で *tathā + gata* 「そのような状態のもの」「そのように有るもの」という解釈を採るべきであるとしている。*tathā* を「そのような」と釈することは、マハーバーラタのように *tathā* の原義を採ることであり、それは如来の「如」に何らの宗教性をも附加せず、まさに *tathā* をそのまま「如」と見ることである。しかし赤沼氏は *suṣū* を「如」と見ることについても、「如より来生したといふ風に解釈するのは後期のもので、形而上学的な原理的な如といふ様な考は未だ起つて居らない時であるから、*tathā* は如でないことは申す迄もないこと」として批判する。しかしこのような批判は果たして妥当なものだろうか。赤沼氏がここで言及している「如」とは、おそらく大乘仏教における「如」、つまり『般若経』における「如」を想定していると考えられる。三章において詳述するが、『般若経』における「如」とは形而上学的でもなければ原理的でもない。超越的なものや根源的なものもなく、ものの様相であり、それがまさに「そのように」なのである。鈴木大拙が「ここで重要なのは去 (*agata*) 若しくは来 (*gata*) よりも如 (*tathā*) の意味である、『般若経』の作者もこの如に大きな強調を置いて、それを真如 (*tathata*) 若しくは如実 (*yathabhūta*) の教義の理解への鍵としてゐる」と述べているように、余計な意味を読み込まず「如」を如実にそのまま「そのように」と取ることは、むしろ後の『般若経』の萌芽であるとも考えられる。そして、そこにこそ *tattāgata* や如来の原義があるのではないだろうか。

このような見方は、『般若経』という後代の經典の教義から前時代の教義を解釈することであり、教義の時間的発展を無視しているという批判があるかもしれない。しかし『般若経』において開花した *śūnata* の思想は、何もないうところから生じたわけではなく、どこかにルーツがあつたはずである。『般若経』において *śūnyatā* (「空」と共に宣

揚された *tathata* の思想が、それ以前から存在していた *tathagata* の影響をまったく受けずに突然登場したということ
は考え難い。 *tathagata* がまだ仏の十号として固定化される以前、 *tathata* の原義をそのまま宿していた頃に、般若思想
の原型を見ることも可能であると考える。

つまり如来の「如」とは、単に解脱や涅槃を端的に表わしている語としてのみ考えられるべきものではなく、また
後代に定着した諸仏の称号としてのみ考えられるべきものでもなく、「そのように来た者（去った者、ある者）」の
「そのように」に重点を置いてそのまま解釈することが重要ではないかと思う。しかし「そのように」に宗教的意味
を読み込まないとすれば、「そのように」とは一体どのような様子を言うのだろうか。次に、鈴木大拙に即してこの
点を考察したい。

三．鈴木大拙における「如」

鈴木大拙は禪者として広く知られ、禪に関する数多くの著作を残している。しかしその仏教思想はただ禪のみに基
づくものではなく、大乘仏教の諸学派や諸経論を包摂する幅広いものである。著作中には、本稿でテーマとしている
「如」に関する記述も散見される。「如といふ言葉は異様な言葉ではあるが、併し仏教の用語では最も意味深い言葉の
一つである。如といふ言葉が何を意味するかを正確に了解することは仏教思想の全体を了解することである。」⁽¹⁰⁾とい
う大拙の言葉は、彼がいかに「如」という仏教用語を重視していたかを示しているだろう。

本章では、「般若経の哲学と宗教」という論文を中心に考察したい。この論文は一九三四年に出版された『禪論文

集』第三巻の第五・六論文を一つにまとめたものである。一般に『般若経』は「空」の哲学を説くものとして知られているが、「如」という概念も頻出している。後に詳述するように、「空」と「如」は概念的には分けて論じることが可能であるが、働きとしては相即関係にあり不可分である。したがって大拙のこの論文中にも「空」のみならず「如」についての記述も多数見られ、それらは彼の「如」観を存分に表しているように思われる。

ここで大拙が用いた『般若経』と、般若という語について概説しておく。まず般若とは菩薩が涅槃に至るための実践徳目である六波羅蜜（布施・持戒・忍辱・精進・禪定・般若）の一つ「般若波羅蜜」を指している。サンスクリット語では、般若は *prajñā* の音写語として智慧を意味し、波羅蜜は波羅蜜多と同様に *paranīta* の音写語として完成を意味する。つまり「般若波羅蜜」とは「智慧の完成」という意味であり、『般若経』において特に「空」を徹見する智慧を指すと考えられる。次にテキストに関してであるが、『般若経』と名付けられた経典は数多くあり、それぞれの量や年代は多岐にわたる。その大部分が『(摩訶)般若波羅蜜経』という名を冠していることから、一括して般若經典群と呼ばれている。特徴としては、同列にあると考えられていた六波羅蜜の中でも、特に「般若波羅蜜」を残りの五波羅蜜の基礎に据えたことである。ただ智慧には *prajñā* 以外にも多くの表現があり、三学の一つにも数えられるほど以前から重視されていたことや、悟りの智慧を得るといふ仏教の最終的な目的から考えても、「般若波羅蜜」が他の五波羅蜜の基盤となるべき素地は、初期仏教からあつたのかもしれない。般若經典群には、古くは大乗仏教の先驅の經典として登場した小品系と呼ばれる『道行般若経』『小品般若経』『八千頌般若経』から、小品系と呼ばれる『光讚般若経』『放光般若経』『大品般若経』『二万五千頌般若』、そして『十万頌般若経』『金剛般若経』『般若心経』『理趣般若経』などを経て、最終段階に集大成として登場する『大般若経』まで漢訳だけでも合計四二種類以上の經典が存在する⁽¹⁾。このような膨大な資料の中で大拙が「般若経の宗教と哲学」において使用しているのは、インドに

おいてひろく読まれた『八千頌般若経』のサンسكريット原典と漢訳である。

大拙による『般若経』研究といえ、即非の論理が連想されるかもしれない。即非の論理とは、『金剛般若経』中に説かれる「仏説般若波羅蜜多、即非般若波羅蜜多、是名般若波羅蜜多」⁽¹²⁾という部分を、大拙が「AがAだと云ふのは、AはAではない、故に、AはAである」⁽¹³⁾と公式化したもので、西田幾多郎の「絶対矛盾的自己同一」の思想のぎっかけとなつた論理としても知られているが、他方、大拙の『般若経』研究からは「般若智」―「空」―「如」の三者の連関を読み取ることも可能である。これらは修行の過程としては時間的に配列して述べられるが、本質的にはそれぞれが即で結びつけられるような時間を越えた端的な関係として述べられる。本稿ではこの点を取り上げて、以下「般若智」・「空」・「如」それぞれに対する大拙の思想を追つてみたい。

三一 般若智

般若經典群が、それまでの經典では六波羅蜜のうちの一つに過ぎなかつた「般若波羅蜜」を特に重視し、他の五波羅蜜を統べるものと見なしていたことは先に述べた。したがつてその内容は菩薩による「般若智」の完成に重点を置くものであり、その主題は「般若智」を行ずる菩薩行ということになる。修道的側面から言えば、「般若智」とは正覚という悟りを得ることを目的として行ずる智であり、その具体的な実践は日々の暮らしの中で空観を徹底してゆくことである。そして正覚という悟りを経ることによつて、「般若智」は一切智、すなわち仏の智慧となる。しかし質的には、「般若智」↓正覚↓一切智といった時間的プロセスを踏まえた段階的な関係ではない。正覚を求めて行じられた「般若智」がそれを手に入れる（つまり悟る）際の様子を大拙は、「実際にその目的が手に入ると、捉へるもの

「如」に関する一考察―鈴木大拙を手がかりとして―

と捉へられたものが一つになつてしまふのである、二元の状態がなくなり、完全な相即の状態があらはれる、それが正覚であり、そしてまた一切智 (sarvajñā) である」¹⁴と説明する。つまり「般若智」を手段として正覚に達するというよりは、正覚が実現された場においては「般若智」が正覚であり、正覚が「般若智」である。そして一切智とは結局、「般若智」のことなのである。そこにはもはや時間的・段階的關係は成立せず、「般若智」が端的に正覚・一切智となる。

それではその「般若智」や正覚・一切智とは、どのような覚、あるいは智であるのだろうか。日常的な思考に対してどのような相違点があるのだろうか。仏教においては、「般若智」と同様の意味を持つ語として無分別智がある。無分別智とは文字通り、分別をしない智慧である。自と他のそれぞれは独自に実体を持つものであると思弁的・分析的に考えることによつて分別が生じるのであり、そのようにものを二つに分ける智慧が日常生活を支配する分別智である。これは識 (vijñāna) とも呼ばれる。これに対して無分別智は、自と他の二元的区別が生じる以前、より根底的段階へと導く智慧である。自も他もそれぞれ固有の実体を持つものではなく、両者は因縁によつて生じているに過ぎない。縁起的生存であるという点で、自と他に区別はない。したがつて無分別智とは、先の大拙の言葉を借りるならば、「二元の状態」から離れて「完全な相即の状態」へと舞い戻る智慧である。そこでは自も他も一如であるから、自に対しても他に対しても執着が生じない、すなわち無執着の智慧である。大拙はこの無分別智を、「靈性」¹⁵的直覚とも、自覚とも表現している。自覚というと、そこに自他の区別があるように思われるかもしれない。しかしこの場合の自覚とは、真理を見破る智慧を言う。自が他を覚するのではなく、直観的に自他一如を看破することが自覚である。これは論理に属する認識ではなく、「靈性」に属する直覚である。

大拙は「般若智」の作用として、「如 (tathatā) の相に於て、ものを見ること」¹⁶を挙げる。ここにおいて「般若

「智」と「如」の関係が生じてくるのである。「如の相に於ても、見る」ことを字義通りに解釈すれば、「そのような状態においても、見る」ということになるだろう。「そのような状態」とは、目の前で現実に存在しているそのものが、今まさにそこにある状態を指し示している。したがって今、目の前にある、そのままの状態において、ものを見るのが、「如の相に於ても、見る」ということである。このように「如」には「そのまま」という意味もある。しかしここで留意しておくべきことは、「そのまま」が日常的に考える「そのまま」ではないということである。日常において、「そのまま」見るといふことは、目の前のものを「そのまま」見ることの意味する。しかし目の前のものを自らに對して在る対象として捉えている限り、その「そのまま」は対象にしか適用されない。そのような「そのまま」が真理であるなら、菩薩行も「般若智」も無用である。本當に「如の相に於ても、見る」とは、対象となるものだけに言われることではなく、見ているこちら側をも含めて、「如」の相において、そのまま見ることである。つまり「如の相に於ても、見る」とは、見る側と見られる側に分けられる以前の、兩者一如の場において、兩者の本質を見ることがある。

大拙はこのような見を「徹見」と再三表現している。見る側と見られる側に分かれ、見る側はどこまでも見る側にとどまるのが日常の見ならば、相對する見る側と見られる側の間の壁を突き抜けるような見、主客ともに「如」によつて貫かれるような見が「徹見」であろうかと思う。また大拙は、「如の相に於ても、見る」ことを「ものをその本来の性質に於けるが如く空と見ること」⁽¹⁷⁾であるとも説明する。前述の、見る側と見られる側の分裂以前、一如の場が「空」である。ここへ来て、「般若智・如」に続いて「空」がその連関の中に登場してくる。次に、この「空」について考察する。

三二二・空

般若經典群は初めて大乘という語を宣言した大乘仏教の先駆けとして知られ、それらは「空」の思想を標榜して興つたものである。「空」はサンスクリット語では *sunya* で、空虚や欠如を意味する。インドの数学において *sunya* はゼロである。*sunya* に *ra* をつけて名詞化したものが *sunyata* であり、これは空性と訳されることが多い。「空」の思想は部派仏教時代に説一切有部によつて説かれた人空法有の説を否定し、人法二空を説く。人空法有の説は人間における実体としての自我を否定する一方で他のあらゆる事物（法）の実体を認めるが、人法二空の説では人間の自我と法の実体の双方が否定される。玄奘訳『大般若経』では一八種の空が説かれており、現象界の事物から自我・觀念そして「空」自身に至るまで、徹底的にその空性が解明されている。

「空」は空虚や欠如を表わすことから、何か虚ろな状態にあるかのような印象を与えるかもしれない。事実「空」は無自性を意味し、人間のみならずあらゆる事物の実体を否定するものである。先に「ものをその本来の性質に於けるが如く空と見ること」という引用を挙げたが、ものの性質を空と見るということは、ものの実体を否定し、実際のものとは縁起性の下にあると知ることを意味する。いわゆる諸行無常・諸法無我がものの真相である。したがつて「空」とは否定作用であると言ふこともできる。

他方、否定作用のみに留まらないのも「空」の特徴である。大拙によれば、真の「空」とは「実際には、万徳円満、即ち無限の徳用、即ちインフィニット・ポジビリティーズ (infinite possibilities)、無尽のはたらきが具足してゐる」⁽¹⁸⁾ものである。つまり「空」は、あらゆるものをあらゆる場としての働きがありながら、それ自身はどこまでも空寂なものという矛盾したあり方である。インフィニット・ポジビリティーズとしての「空」と言えば、老荘思想

における「無」が想起されるかもしれない。しかし大拙は、老荘思想と般若の空義が近いことは認めながらも、両者は異なるという見解をとる。仏教の「空」とは無内容ではなく、「ものが充実して、充実しきれないところ」⁽¹⁹⁾があると云つて、老荘思想にはそれだけの深みはないと述べている⁽²⁰⁾。

先に挙げた即非の論理と関連させて言えば、この論理の「仏説般若波羅蜜多、即非般若波羅蜜多」という前半部分が否定作用を持つ「空」を表わしていると言えるだろう。このように大拙にとつて「空」は「靈性」的直覚、すなわち「般若智」によつて経験されるものであり、論理を超えた矛盾そのものである。論理を超えた直観的に看取される矛盾そのものであるからと言つて、そこに現実を超えた超越的なものを想定しているわけではない。「空」を超越的概念と捉えて、此岸である現象界に対して彼岸に置いてしまうことは「空」の実体化にはかならず、それもやはり空じられるべき「空」である。詳しくは次の「如」の節で述べるが、「空」は「如」とのつながりにおいて必ず此岸になければならない。

また「空」の否定的無化作用とは、必ずしも現象界の事物の存在面に働くというわけではなく、その価値的側面にも働くものである⁽²¹⁾。事物は「空」という先天的無化作用を背負いながらも、現実には目の前に厳然として在り、今この場においてその存在自体は疑いようがない。それに対して事物の価値とはいつても「私にとつて」の価値である。私にとつて価値が有るものは、視界の中から私に向かつて立ち現われ、私にとつて価値が無いものは、視界の中にあるながらも色褪せる。それは個々の事物がそれぞれありのままに存在している全体というよりも、私にとつての価値の濃淡が存在の上に被せられた世界である。言い換えれば、すべてを「如」の相において見ているのではなく、私にとつての価値的差別が反映されたものの見方である。しかし「空」の場では、その私ですでに空じられており、私が感じる好悪などの感情も空じられており、私に相對している事物も無自性「空」である。したがつて「空」とい

うことは、価値が無いとか有るという価値の有無の次元を超えて価値的判断が中止され、私にとつての価値という覆いを外した状態で、無差別の相の下にものが在るということである。

このように、「般若智」の見破り、事物と自我に通底する無自性という空性の看破によつて、相對する見る側と見られる側は価値的な覆いが外れて無差別となる。それは目の前にある花が「花」という実体的な概念で表現し得るものではないという点において、花は「いわゆる花」ではないという矛盾した在り方で在るということである。そしてそのような場において、花は「いわゆる花」が持つあらゆる価値的判断から解放され、空性という共通の土俵の上に立っているという点で他と無差別である。次に、無化作用である「空」を経たものが、絶対的肯定へと転回する「如」について述べる。

三—三— 如

ここまでで考察した「般若智」・「空」に対する大拙の理解は、一般的な『般若経』理解を概ね踏襲するもののように思われる。しかし「如」に関する大拙の思想は、独自の『般若経』理解と云えるのではないだろうか。つまり従来の研究では『般若経』について、般若智を基盤に据えた空を称揚する最初の經典との見方が大勢を占めており、「如」との連関はさほど問題にはされていなかった。「如」についての研究と云えば、『大乘起信論』に代表される如来蔵思想における真如に関するものが主だった研究である。それに対して大拙は、従来の「般若智」 — 「空」のみの関係からさらに進んで、「般若智」 — 「空」 — 「如」の連関という枠組みを持ち込んだと言える。

大拙は「如」について、「『シューニヤター』(空)が一切を否定、あるいは拒絶するものとするれば、『ダタター』

（如）は、一切を受け入れ、一切をうけがうもの⁽²²⁾と述べている。すなわち一度「空」によって否定され、無化され、無差別の相の下におかれた事物が、「如」の相の下では肯定され、もう一度そのままの個物的多として差別の相の下に働き出すということである。即非の論理の前半「仏説般若波羅蜜多、即非般若波羅蜜多」が「空」の無化作用を表していることは既述したが、「仏説般若波羅蜜多、即非般若波羅蜜多、是名般若波羅蜜多」の全体がまさに「如」を表現していると言える。大拙門下の秋月龍珉氏は、即非の論理とは「如」の論理的表現に外ならない⁽²³⁾と指摘している。先の花の譬えを使うならば、「如」の相にある花とは、「いわゆる花」ではないという在り方で在る花であり、そのような花が空性という一なる土俵の上に立ちながらも自身の固有性を遺憾なく發揮していくということである。

『般若経』においては、現象界の如幻ということが説かれる。現象世界は共通して「空」という否定作用を背負ったものであり、すべての事物は実体を持つものではない。その点で現象界とは虚仮である。一切の事物は幻の如し、これが如幻の意味するところである。しかし言い換えればこれは、幻として有るという意味にも取れるのである。幻とは空性を表わしている。一切の事物は、虚仮という在り方、幻という在り方、「空」という在り方で有り、虚仮であり幻であり「空」であるが故に滅する。このような在り方は、経中の「真空妙有」という表現にも通じるところがあるだろう。真空妙有とは、真空が単なる「無」ではなく、直ちに妙有であるという意味である。繰り返しになるが、真なる「空」とは否定作用でありながらも有を妙有として成り立たせ、有は真空という否定作用と共に在る場合にのみ妙有であり得る。この真空という否定作用と共に在るという在り方が、「如」であり妙と言われるのである。

以上の説明では、「如」と「空」は一見矛盾するもののように見える。確かに、否定と肯定・一と多・無と有・静と動のように、分別意識において両者を論理的・分析的に特徴づけることは可能である。しかし実際には、「空」という作用を背負わなければ分別意識に捉われたままであるので「如」は実現し得ず、「如」の相への還帰がない「空」

作用とは単なる虚無化である。その意味で、「如」と「空」は両極端へと向かう逆向きのベクトルであるかのように見えながら、「般若智」が働く場においては即で結び付けられ得る、切り離せない矛盾的相即関係なのである。このように「如」は、大拙の『般若経』研究において、またその仏教思想において、「空」と並ぶほどの重要な位置を占めている。

こうして、「般若智」・「空」・「如」の三者は有機的に連関する。「如」とは、「般若智」の作用によって完成された「空」観に基づいて事物が見られたときの、その様相であり、それは「般若智」による「空」観によって無化され無差別化されることよつてのみ、矛盾的に現象界の差別相の下で個物的多という様相として実現されるのである。前節において、無限の可能性としての「空」ということを述べたが、「空」のこの側面がすなわち「如」である。

大拙は『般若経』について「如」・「空」・「般若智」だけでなく、即非、「靈性」的直覚、正覚、真空妙有など様々な言葉を駆使して縦横無尽に表現しているが、一方でこれらは「抽象ではなく経験」⁽²⁴⁾によつて得られる事柄であるとも述べている。事実、彼の著作中には次の言葉も見られる。「だが、自分は多くを言いすぎたようだ。そして『タタター』は、遠く無限の彼方に去つてしまった」⁽²⁵⁾。結局このように、「如」とはどれだけ言葉を尽しても伝えることのできない不可得で、言詮不及の妙なる相なのだろう。それは無理やり知性によつて説明すれば即非の論理という形を取るが、どこまでも直観に属し、体得するべきものなのかもしれない。

四・ 結び

本稿では「如」について、二章においては如来の原義から、三章においては鈴木大拙の思想から考察を行った。簡単にまとめると以下である。如来 tathagata は仏の十号となつて諸仏を指す宗教的意味を獲得するが、それ以前の原義が「そのように来た者(去つた者、ある者)」であつたと解すれば、つまり tathata が真如として固定化・概念化される以前の本来的な指示語としての働きに立ち返れば、そこではより広範な解釈が可能ということである。そしてこの解釈によつて、tathagata の原義に後の般若經典群に見られる実相としての「如」の思想の原型を見出すこともできるのではないだろうか。そこに通底する「如」とは、ものが「そのように」そのままにある相である。すなわちそれは「般若智」による「空」作用によつて空じられ無化されて一如となつたものが、その「空」作用を背負うことによつてのみ再び全体の調和の中で個物的多として息を吹き返す、その様相を指した言葉なのである。

序章において如来蔵思想に少し触れたが、大拙は「般若経の哲学と宗教」の中で、如来蔵思想についても触れている。彼は仏性という言葉を用いず、「これらの兄弟のすべてが生れ出てくる母胎は「如来蔵」(tathāgatagarbha)といはれることとなつてゐる、併しそれは「如蔵」(tathāgatagarbha)とよばれる方が一層適切であらう」⁽²⁵⁾と述べる。つまり如来蔵思想における仏性を、『般若経』における「如」として捉えているのである。実際に般若經典群では、如来の「如」と衆生の「如」が同質であることが説かれているので、その「如」の思想は後の如来蔵系文献における仏性の無差別という思想に影響を与えていることは間違いないだろう。しかし「如」とは、如来蔵思想においてほぼ固定化される仏性や自性清浄心よりも、もつと動的で広範な意味合いを持つていてのではないだろうか。そして動的で広範な意味を持ち、すんなりとは捉えがたかつた故に、後の如来蔵思想によつて仏性や自性清浄心というより実体的・視覚的な表現へと発展したとも考えられる。

如来蔵思想に関連して、「如」の「そのように」という指示副詞的意味を反映した見解も付け加えておきたい。日

常会話において指示語が使用されるのは、会話の当事者間で既知の事柄についてである。指示語が指し示す事柄がどちらかにとつて未知である場合、指示語を用いない。ならば仏から衆生への転法輪である経典において、真理が「そのように」という指示語を用いて説かれていることは、仏のみならず衆生にとつてもその真理が既知であるということを示しているのではないだろうか。つまり「一切衆生有如來藏」の「一切」の根拠とは、「如」が指示副詞であるということに懸かっているのではないか。日常会話と異なる点は、衆生がその指示内容を忘却しており、完全に既知といえる状況にないことであるが、そうであるからこそ修行の必要性が生じるとも言える。如來藏思想との関連についてはまだ充分な解明にいたっていないが、今後の課題として真理を表す言葉が指示語であることの意味を探ってきたい。

最後に、真如と「如」について一言述べておきたい。冒頭で触れたように、羅什はそれ以前から *śūnyatā* の訳語として真如という語が用いられていたにも拘らず、「如」・如如・如相などを多用する一方で真如は一度も使用しなかったという²⁷⁾。鍵主良敬氏はこのことについて、推論であると断った上で、「真如なる語の上に玄学的思惟の残滓を認めただからではないであろうか。要するに羅什は、如・如如を本義として真如を採らなかつたというのが事実である。真如という訳語を知らなかつたのではないというところに、重要な意味があるわけである」²⁸⁾と述べている。羅什の真意を知ることが叶わないが、これは妥当な説であるように思われる。三章で述べたように、あらゆる価値的判断を中止することが「空」の作用である。そして「如」とは、そのような空性を背負った事物の様相である。つまり「空」も「如」も価値的な判断からは離れているのである。そのような「如」に、真なるという価値を付加する「真」という字はそぐわないように思われる。その意味で、*tadma* 及び *tathata* は「如」の一字で表わす方が良いのではないだろうか。

- (1) 三枝充應(一九七五)『講座 仏教思想3 倫理学・教育学』理想社、第三章 如来蔵・仏性思想(高崎直道著) 参照。
- (2) 以下、鍵主良敬(一九六八)『本無および如・真如の訳出について』、『大谷学報』四七(四)、三四―五七頁参照。
- (3) 鍵主良敬(一九六八)、前掲論文、三四頁。
- (4) 渡辺研二(一九八二)『サンジャヤ説の tatagata 再考』: ジャイナ教文献からみた『沙門果経』の六師(二)、『大正大学総合佛教学研究所年報』四、二二―二頁。
- (5) 長崎法潤(一九九二)『tatagata 考』、前田恵学博士頌寿記念会『仏教文化学論集』山喜房仏書林、四二頁。
- (6) 同論文、四二頁。
- (7) 赤沼智善(一九八二)『如来の名義に就いて』、『原始佛教之研究』法蔵館、三二三頁。
- (8) 同論文、三二二頁。
- (9) 『鈴木大拙全集 増補新版』第五卷、岩波書店(全四〇巻)、一八頁。(以下、巻数/頁数と略記)
- (10) 『鈴木大拙全集 増補新版』(五/一七一―一八)。
- (11) 平川彰・梶山雄一・高崎直道編(一九八三)『講座 大乘仏教2 般若思想』春秋社、第II章参照。
- (12) 『金剛般若経』の「如来説第一波羅蜜非第一波羅蜜。是名第一波羅蜜。」を指しているものと考えられる。
- (13) 『鈴木大拙全集 増補新版』(五/三八二)。
- (14) 『鈴木大拙全集 増補新版』(五/一二)。
- (15) 大拙は「靈性」という語を「なにか二つのものを包んで、二つのものがひっきようずるに二つでなくて一つであり、また一つであってそのまま二つであるということを見るものがなくてはならぬ。これが靈性である。」と定義している。(一九七二、『日本の靈性』岩波書店、一六頁)
- (16) 『鈴木大拙全集 増補新版』(五/二〇)。
- (17) 『鈴木大拙全集 増補新版』(五/一五)。
- (18) 『鈴木大拙全集 増補新版』(二九/一九)。
- (19) 『鈴木大拙全集 増補新版』(二七/二九六)。
- (20) しかし大拙の言う、あらゆるものを空しているながら同時に無限の可能性を秘めているという「空」とは、むしろ「有は無より生ず」という老子の思想により近いと言えるのではないだろうか。インドにおいて「空」はゼロであり、その意

「如」に関する一考察 ―鈴木大拙を手がかりとして―

味で万物が一如であるということは言えても、大拙の言うところの母胎的絶対的一という意味を持たせることが可能かどうかは、再考の余地があるだろう。

- (21) 本来「空」の作用が働く局面は、存在的側面と価値的側面のようにはつきりと二分して考え得るものではないのかも
しれない。この点については引き続き考察が必要である。
- (22) 鈴木大拙著・工藤澄子訳（一九八七）『禅』筑摩書房、一七四頁。
- (23) 『秋月龍珉著作集』第七巻、五八頁参照。
- (24) 『鈴木大拙全集 増補新版』（五／六五）
- (25) 鈴木大拙著・工藤澄子訳（一九八七）、前掲書、一八六頁。
- (26) 『鈴木大拙全集 増補新版』（五／二〇）。
- (27) 鍵主良敬（一九六八）、前掲論文、四九頁。
- (28) 同論文、四九頁。