

空の思想

梶山 雄一

御紹介にあづかった梶山でございます。「空の思想」についてということでおざいますが、御承知のように「空の思想」と申しますと、般若経、それにひき続いて起りますナーガールジュナ (Nāgārjuna) の中觀思想という所に空の思想が表われるわけでございますが、そういうふうに般若経において空ということが言られて來たことの、その背景と申しますか、原因と申しますか、そういう所からお話をさせていただきたいと思います。

まあもちろん、般若経にさき立ちます部派仏教のアビダルマの学問といふもの、それが般若経、あるいは空の思想が批判しようとした対象となつてゐるわけですが、それではその部派仏教の哲学といふものがどういうものであるか、ということですね。部派仏教の、例えば説一切有部といふものの学問の仕方、あるいは修行の仕方といふふうなものを考えてみたいと思います。

これをわたくしは「区別の哲学」とか、「区別の思想」と呼ぶことにいたしております。これは、わたくしだけでございませんで、近ごろ海外の宗教学者なども、アビダルマのことを distinctionism という呼び方をする人が何人かおります。そのアビダルマの区別の哲学といふものですね、これは二つの面から考へてみたら良いのではないかと思うのですが、一つはその、原始仏教を経てアビダルマ仏教が出て來た、そういうところにあります一つの社会的な背景と申しますが、アビダルマ仏教が社会的に一つの区別といふようなものを主張するような立場にあつたということですね。それからもう一つは、アビダルマの形而上学そのものが、やはり区別ということをその本質としていたという、まあ学問的な意味でも区別の思想であつたという、そういう二点について、とりあえずお話をしたいと思います。

その社会的な背景でございますが、まず、原始仏教の場合

の一つの例を申し上げたいと思ひます。阿羅漢ということば、あるいは阿羅漢というその聖者の位が問題になります。まあ皆さん先刻よく御承知のこととござりますが、わたくしが一つ申し上げたいのは、有名な郁伽長者、Ugga ですね、サンスクリットではウグラ (Ugra) だと思ひますが、そのウグラの話でございます。このウグラは在家の信者でありますて、経歴その他は總て省略いたしましたが、とにかくたまたまブッダに会つてですね、その後大変いろいろと立派なこともし、学問にも通曉しまして、ブッダに、在家の信者で、これほど偉い人はいない、というように言われた人でございます。このウグラ長者というのは、後に大乗の方で『宝積經』の中に出で来て「ウグラ長者」の話になつてゆきます。そのウグラは、それほど釈尊に激賞された人物でありながら、出家をしなかつたわけですね。出家をしないで在家のまま、まあもちろん、自分の生活は出家と同じような禁欲的な生活をしていたんでございますけれども、それでも出家をしなかつた。その為にそれ程学問にも通じ、業績も立派な人であつたにもかかわらず、死ぬ時は、阿羅漢になつていなんですね。不還 (anāgāmin) までは行つたけれども阿羅漢にはならなかつたという。この話が、原始仏教の、既に釈尊の時代における出家と在家の関係、ある種の差別について一つのことを暗示しているわけです。

阿羅漢というのは、これは御承知のように仏の十号の一つでございますから、ブッダは、もちろん如来であるとか、善逝であるとかと呼ばれるのと同じように、阿羅漢と呼ばれている。それから釈尊の直接の弟子のなかには、まあ学問的な知識の上では釈尊に等しいとは言えないにしましても、少なくともその、煩惱を断じてはや生死流転しないという、そういう覚悟を得たという点では、釈尊と同じ境界に立つた弟子たちは沢山いて、そういう弟子たちは阿羅漢と呼ばれていたわけです。ですから煩惱を断じて、悟を得た人はブッダとともに等しく阿羅漢と呼ばれた時代があつた。原始仏教ではそうであった。

ところがアビダルマ仏教が始まると、部派仏教の人達はですね、凡夫として修行を始め、はじめて仏教に接して勉強した、そういう自分達がどんなに修行をしても、ブッダと同じ覚者になれるわけないと考えた。一方ブッダというものは、一生や二生の修行でブッダになつたわけでございませんが、何百・何千生という長い間、生き変り死に変りして、犠牲的精神を發揮し、あらゆる善行を積み、学問もし、そして三十二相を具えるための特別の修行もして、その上で最後にこの世に生まれてブッダになつたんだ、と。だからブッダになる道というのは、自分達のようなこの世で凡夫から修行始めた者達の阿羅漢への道とは全く違うんだ、という考え方

方をしてくるわけですね。そして自分達が到達し得る最高の位というのは、阿羅漢であつてブッダではない、というふうに考へるわけであります。そうしますと、その時に使つている阿羅漢ということばは、これはブッダと全くちがう、ブッダよりも一段低いといいますか、かなり本質的にちがつた聖者の位であります。つまり菩薩としての長い長い修行をしてブッダになる道と、それから自分達のように凡夫から始めて阿羅漢になる道とは全く違つたものだという、こういう意識が生じてくるわけですね。そういうふうに阿羅漢というものを、原始仏教の時に使つていた意味とは違つた意味で、ブッダにははるかに遠く及ばない聖者としての阿羅漢というふうな意味に使いながらですねえ、しかし片一方でその、出家であるその比丘たちと、それから在家の一般仏教信者といふものとの間にですね、ある差別をつけるという点は、これは部派仏教の時代になりますと、原始仏教の時よりもはるかに強くなる。そういう差別というものは非常に強まつて来るわけですね。

これはわたくし「僧院の仏教」という呼び名をよくするのでありますけれども、とにかく今はもう、ストゥーパ(stūpa)とかヴィハーラ(vihāra)とかの成立の過程というようなことは一切省略させていただくことにしますが部派仏教時代には、比丘たちはですね、釈尊の生きておられる時のように、雨期の間を除いて一年中遊行して回る、定住しないという、そういう規則は保つておりませんで、もう僧院、ヴィハーラの中では集団的な生活をして、定住しているわけですね。その僧院の仏教といいますか、僧院の生活の仕方というものを考へてみると、僧院といふものはいつでも町のまん中に造られるということはございませんで、地域的にも、一般の社会というものは隔離されている。例えばナーランダー、これは後代のヴィハーラでございますが、ナーランダーも王舍城の町からは六マイル位でござりますから、まあ歩いて、行つて帰れば一日たつてしまふ位の距離だと思いますが、そういう地域的にも都会から離れた所にある。そしてその僧院の中に住んでいる比丘たちというのは、経済的に保障されているわけです。まあその地域の王様であるとか、あるいは富裕な資産家たちの寄付というものによつて、その生活は保障されておるわけですね。ただ、そのかわりに義務ももちろんございまして、比丘でありますから、出家禁欲の生活をしておりますし、あるいは、ヴィハーラのそばにありますストゥーパへ参拝に来る人々に向つて、お説教をするとか、あるいは自分が町へ出かけて行つて説教するという、こういう教育の義務、それから学問と修行に励むという義務がござります。ございますけれども、生活は保障されておる。そして一般の社会とは、かなりかけ離れた僧院の生活というものをしています。

る。そういう僧院で行われた仏教と申しますのは、もちろん経済的に保障された上で、それに没頭する学問であり、修行でありますから、非常に高度なものになるわけです。まあ説一切有部の体系のようなもの、『俱舍論』は大部後のものであります。『発智論』ができたのは、紀元前一世紀あるいはもうちょっと逆のぼるかもしません。あるいはそれ以前の『六足論』の時代と言えばもっと逆のぼるわけであります。そういう所に出て来ます体系というもの、これはまあ、とんでもない高度な形而上学であり、高度な修行の体系であるわけですね。これはもちろん生活を保障されて、それに没頭し得る比丘たちであるからできるわけで、一般的信者にとっては、大体文字を読める信者というのをさう沢山いなかつたでしようし、仮に文字が読めましても一般の人にはあれだけの体系が理解できるわけはない。あるいは修行にいたしましても、一般の人は家族を持ち、職業を持つておるわけでございますから、そう二ヶ月も三ヶ月も瞑想を続けるとか、あるいは何年もかかつて修行を達成するということは、到底不可能なわけですね。ですから、僧院の中のその比丘たちの生活と申しますものが、一般的の社会とかけ離れていたというだけでなしに、その学問や修行というものが、一般的の信者、在家の信者には手の届かない、真似をしようとしても真似のできないような仏教となつていったということです。こ

こでやはり、僧院の仏教といいますものは一般信者を見捨てしまったといいますか、ある意味では仏教によって、ブッダの教えによつて学問をし、修行することによつて悟に到達し得るのは、僧院の中に住んでいる比丘たちだけであつて、一般的の信者には到底不可能であるということが認められるわけです。この傾向は原始仏教から既にあつたわけでございますけれども、それがいよいよはつきりした形ででてくる。そういう在家人と出家人との間の、一種の差別というものが、きわだつて来たことがあるわけでござりますね。そういうように社会的に、その僧院の仏教、アビダルマの仏教というものが一般信者を見捨てそれと区別されたものになつた、ということをまず申し上げておきたいわけです。

他方、学問でございますが、これはまあ、長い時間をかけて申し上げる暇がないと思いますけれども、それがなぜ区別の哲学というように言われるのかということに触ることにいたします。その点について、アビダルマというものが形成されてまいります過程というものを、ごく大ざっぱにふり返らせていただきたいのでござります。釈迦牟尼は、すべてのものは無常である、すべてのものは苦である、すべてのものは無我である、ということを、まあしおつちゅう教えられた。アーガマ (Āgama) におきましても、この三つの句といふものはしばしば表われるわけでござります。で「すべて」

ということはしばしば五蘊と言いかえられます。五蘊はすべて無常なる、有為の法でありますから、五蘊は無常であるし、五蘊は苦であり、五蘊は無我であると言われる。しかし釈迦牟尼はですね、片一方で、すべては無常だと教えられたわけありますけれども、すべてを無常だということを教えた釈迦牟尼自身が、無常でない世界というものを発見していたわけですね。あるいは、すべてが無常であり、苦であるけれども、仏教の修行をするということは、その無常と苦を克服し、超越した涅槃の世界に達する為であり、達することができるんだ、とも教えられているわいます。そうしますと涅槃というものは、無常と苦を越えた世界でありますから、当然これは無常ではなしに恒常、苦ではなしに静寂の世界であると申しますか、そういうものである。だから一方では、すべては無常だということが一つの真理として語られながら、他方では、無常でない、常住な涅槃の世界というものもあったわけなんですねえ。

あるいは又、釈迦牟尼が使われた範疇というものの中に、も、例えれば有漏と無漏であるとか、有為と無為であるとか、そういう二つの世界を立てるものがあります。有為という無常の世界と、無為という（まあ無為はこの場合涅槃というのと等しいでしょうが）常住な世界、あるいは有漏に対する無漏の世界という、こういう二つの世界はやっぱりあるわけですね。アーガマの中には、一切は無常だと言われている。一切と言つたら、これは、なんでもかんでもみんな入るわけですけれども、一切は無常だというふうに書かれている経典の文句を見ているうちにですねえ、比丘たちは気がついてくるわけですねえ。どうも一切は無常だというけれども、その、無常でないものもあるということに気がついてくる。だから、大谷大学の桜部建先生が強調されていますように、後になりますと、その言い方を変えまして、諸行無常、すべての *samskāra* 作られたものは無常だと言いますが、他方、諸法無我ともいうようになります。そして諸法無常とは決して言わぬわけですねえ。その、なぜ諸行無常といつて、諸法無常と言わないかということですが、これは、諸行という時の行 *samskāra* という字は、有為に相当する。原因によって作られた世界、つまり有為のもの、それはすべて無常だという。これはいえるわけですねえ。ところが諸法無我といつて *dharma* 法という字を使いました時には、これは行 *samskāra* というより、もつと外延の広い概念になる。*dharma* 法といつた時には、有為だけでなしに無為をも含み得る。つまり無常な五蘊というようなもの、あるいは無常な有為のものだけでなしに、涅槃であるとか、あるいは虚空であるとかいうふうな恒常なものも含むんですね。だからそういう恒常なものが、法という概念の中にあるとすれば、これは諸法無常と

いえないわけですねえ。それで無我は、これは恒常的なものにも妥当する概念ですから、諸法は無我だといい、諸行の方は、つまり原因によつて作られた有為の世界のものは、無常である、という。こういう言い方をしています。そういう、諸行無常、諸法無我という区別された二つの言い方が出て来たということは、釈尊の死後に經典を読んでいた比丘たちが既にその二つの世界（無常な世界と恒常な世界との二つの世界）があることに、気がついてきた証拠なんですねえ。

説一切有部の学問をわたくしはよく範疇論的実在論といふことばで呼ぶのですが、アープマから伝承されて来ましたい

ろいろな範疇、有為、無為であるとか、有漏、無漏であるとか、あるいは五蘊であるとか、十二處であるとか、十八界であるとかいうふうな、沢山の範疇が早くから使われていたわけですが、そういう範疇を整理してゆく。そして、『俱舍論』の第一章に出てまいりますように、いろんな範疇を組み合わせて、たとえば五蘊の中の、この色なら色というものが、十二處、十八界の中のどれにあたるとか、そういうふうに組み合わせて分析し整理していくわけですね。そうしていきますと、範疇がどんどん、どんどん細かくなつていきまして、最小の、もうこれ以上分割できないという、一番最小の単位というものが発見されていくわけですねえ。そういう過程を経て御承知のように五位七十五法という、その、七十五のこれ

以上分割できない範疇というものを見つけた。そして、その範疇によつて代表されるような法 dharma というものは、これは実在であるというふうに主張する。先ほど申しました、諸行無常と、諸法無我という言い方で、二つの世界があると気がついたという、その時点で、仏教の中に存在論、あるいは形而上学というものが始まつたというふうにわたくしは考えているわけでございますが、それがアビダルマの体系が完成された時に、そういう形而上学なり、実在論なりというものが、仏教の中でしつかりと確立されてくるわけであります。

ところが説一切有部では、その、五位七十五法という範疇を片一方で持つておりますんですが、御承知のように、『俱舍論』（『俱舍論』）というと大部時代がずれてくるんですが、まあ一番代表的なものとして『俱舍論』を取り上げていきたいわけですが（を読んでみますと、その、五位七十五法などというものは表面には出て来ないわけですね（もちろん、背後にはあるけれども）。そうではなしに『俱舍論』が、代表的な範疇として使いますのは、十八界の範疇であります。でこれはどういう意味を持っているのかということで、七十五法とか、あるいは、五蘊とか、あるいはその外の範疇を使わないで、十八界という範疇を使つたという、ここに有

部の哲学の基本的な姿勢があつたと思うんです。なぜかといいますと、五蘊の中には無常な世界しか入っていない。涅槃とか、虚空とかいうものは、五蘊の中にはないわけですね。

他方、七十五法の範疇は五位に分れます、初めの色、まあ物質的な存在、それから心、心所、心不相應行というこの四位は、有為の世界、無常なる世界であります、最後に無為の位があつて、そこに三つの範疇が入る。擇滅と非擇滅と虚空という、無為の三つの範疇が並べられる。ですから、この七十五法の範疇と申しますのは、有為の世界と無為の世界といふものをまず二つに分けて、つまり無常なる世界と、常住なる世界といふ二つに分けて、そして無常なる世界の方を、又四つに分けたということになるわけです。あるいは有為、無為という範疇になりますと、これは初めから有為の世界と、無為の世界といふ二世界論を立場とする範疇であることには、わかりきったことであります。ところが、その、いろんな範疇の中で、十二処と十八界の範疇、まあ、十二処も十八界も原理は同じですから、十八界で代表されるわけでございますが、十八界の範疇になりますとですね、これは二つの世界が二つになつていません。御承知のように、その十八界の範疇というのは、根・境・識、つまり我々の認識と、それから認識器官（あるいは感覚器官）と、それからその対象、それぞれ六つございますから、三・六、十八で十八の範

疇になるわけですねえ。そしてこれは世界というものを（その場合の世界というのは有為も、無為も、無常なるものも恒常なるものも全部含めた世界であります）、この世界というものを認識の世界、人間がものを認識するという、そういう一つの認識の世界として捕えるわけです。そしてそれを、六識と六根と六境という三分法によつて分類するから十八界になる。ですからこれは、世界を一つとして捕えていくのであって、二世界論の立場といふのは、初めから取つていなわけです。一つの認識の世界が全世界である、という考え方をするわけでありますが、その場合困るのは「法」界なんですねえ。ここで「法」というのは、考えられる対象、考えられるものであります。この法を除きました他のものは、みなもちろん利那滅、瞬間的な存在でありますし、無常なるものなんですが、その法といふ（考えられる対象といふ）場合には、我々は無常なものを考えると同時に、恒常なものを考えることができるわけです。涅槃を考え、虚空を考えることができる。それは恒常なるものです。だから法の中には恒常なものと無常なもの、つまり二つの世界が含まれてくるわけですね。で、ここがやっぱり肝心な所でして、他の範疇のよううに、初めから有為と無為という二つに分けてしまうんですね。十八界の範疇表の中には、無常な世界と恒常な世界と、それに、十八界の範疇表の中には、無常な世界と恒常な世界と、二つが入り混じつていて、ということですね。ということ

は、大変落ち着きの悪い範疇だということなんです。同じ一つの世界の中に、無常なるものもあれば、恒常なるものもあるというのは、なんとかしなくちゃいけない。それをそのまま放って置くということは、哲学の立場としては非常に困る。これに挑戦し、この二つの世界をなんとか統一しなくちゃならない。その無常な世界と、恒常な世界という二つの世界を統一する原理を見い出していくという所に、有部の哲学の精神があつたわけなんです。

で、有部の哲学はそこで、統一の原理として何を発見したかということなんですが、もちろん三世実有論という理論なんですねえ。まあ、この三世実有論につきましても、あまり詳しく申し上げていますと、肝心の空の話ができなくなりますので、結論だけを申し述べさせていただきますが、有部の自性、svabhāva という考え方、そしてダルマというものは自性、本体というものを持っているから、ダルマと呼ばれる、という考え方によりますと、本体の世界においてはすべてのものは三世に実有である。恒常であるということになる。そうするとこの十八界の中の、一見、現象の世界においては刹那滅で無常であるようなものが、その現象の背後にあら本体の世界においては、恒常であり、常住なものであるということになる。すべてのものは三世に常住なダルマであるということです。だから有部がこの十八界を統一したといふ

ことは、涅槃とか虚空と呼ばれるような恒常なものもあり、色・心、心所、心不相應行という無常なもの、刹那滅的なもの、この十八界の中には含まれているけれども、その現象の世界において無常であり刹那滅的であるようなものも、本体の世界においては、涅槃や虚空と同じように、すべて三世に実有である。恒常的なんだというわけです。有部によりますと、その本体としては、ダルマは、常に同一性を保つて、永遠に実在するものでありますけれども、ただ現在の一刹那において、その本体が作用をもつて現れて来る。その現在において作用を伴つて現象した時には、それが刹那滅であることになるけれども、本体としてはすべて三世に実在する。少しもその同一性というものを変化させないで、続いて行くものであるという。その点ではすべてのダルマは等しく、本体としては恒常である。現象面においては無常であり、刹那滅であるようなものも、本体として見られた時には恒常であることになる。だから恒常な法というものがすべてのものの背後にある。本体としてはすべてが恒常であるという。そういう統一原理というものが発見されたわけなんです。その場合の svabhāva ということですが、この点についてはあとで立ち返りますが、ちょっとだけ整理しておきます。

これは有部が言つてることもそうでござりますし、あるいは龍樹がですねえ、説一切有部の本体という概念を（まあ

説一切有部の、と言うと語弊がありますけれども、とにかくアビダルマ的な本体の概念というものを)自分なりに整理した時に指摘している定義があります。その龍樹の本体の概念規定というものは、アビダルマにおける概念規定と、本質的には同じだと思われます。自性というもの、本体というものは何であるかといふと、本体というものは、まず恒常的なものである。恒常的とは、ただ単に永遠に続くということではありませんで、まあアートマン (*ātman*) の概念と同じようにはりませんで、*svabhāva* とは恒常なものとのいうことになりますが、まず *svabhāva* とは恒常なもの、三世に実有なものだとすることになります。それから、それは自立的であるということですね。本体というものが他に依存するということは、考えられないわけですから(これは『中論』の第十五章に出でまいりますが)、それ自身で成り立っているものだということですねえ。原因に依存して生じて来るものは恒常であることにはりませんから、本体といふものは原因に依存しない、自立的なものである。自分で、他に依存しないで存在するものである。それから第三に、本体は单一であるといふことがあります。これはプルーラル (*plura*) であるといふことはできないわけです。有部のアビダルマ哲学というのは、存在を分析していくて、最小の単位を、七十五のダルマとして規定するわけですから、も

し一つのダルマが二つの本質、あるいは二つの作用というもののを持ちうるならば、それをもつと分割して別々な二つのダルマとして立てなければならぬ。ですから本体というものは最小の単位であるべきで、それ以上分割できない。だから单一なものというものが、わたくしは、アビダルマの本体の理論の規定というものが、わたくしは、アビダルマの本体の理論の基礎にある考え方であると思うわけです。そして、存在とか世界というものを、十八界とか七十五法という、複数の実体に区別して理解してゆくところに有部の形而上学の基本的理念があるわけあります。

まあ、今、大急ぎでアビダルマ仏教の、わたくしなどが「区別の哲学」と呼んでいる意味をですねえ、一つは社会的な面、それからもう一つは、アビダルマの形而上学が持っている区別の思想といふ、その二つに分けてお話をしたわけです。たいへん不十分ですが、この部分は本日の本論ではございませんで、この位にさせていただきます。

ところで、そういうふうな、まあ総括して区別の思想と言つていいと思いますが、そういう区別の思想に対する批判、反発として起こりますのが、大乗仏教運動であるわけでございます。そしてその大乗仏教で「空」ということを言ひ出すのは、もちろん、このアビダルマ哲学が完成した形而上学、本体の哲学というもの、それからアビダルマ仏教、ある

いは僧院の仏教というものがもつてゐる、自分たちをエリートとして一般大衆と区別していく意識、それらを批判して大乗仏教が起こつてくるわけです。般若経の立場というものは、まさにそういうものだと思うわけありますが、それを今日は、般若経でお話しますと、かえつて複雑になりますので、皆様もううすべて御承知のこととて恐縮だとは思いますけれども、『維摩経』を代りに使わせていただきます。

まあ、『維摩経』といいますのは、ある意味では般若経以上に般若経的である、とわたくしは思つておるんでございますけれども、その中に出できます二つのお話を手がかりとして、大乗仏教の精神とは何であるか、そして、どうしてそこに空の思想が宣揚されなくてはならなかつたか、ということに触れて行きたいと思うのです。御存知の『維摩経』の第六章だったと思ひますが、例の天女の話が出てまいります。維摩が病気になりまして、多くの比丘や菩薩たちが病氣見舞いに集まつて來る。それを見ていた、維摩の家にいる天女が、非常に喜びまして、こんなに沢山の人がお見舞いに来てくれたということで、その集まつて來ている比丘や菩薩たちの上にマンダーラの華を散華するわけでござります。そうすると、ひらひらと舞い落ちた華びらが、大乗の菩薩たちの上へふりかかりますと、そのまま地面へ落ちていく。ところが、小乗の比丘たちの体にふりかかった華はひつついてしまつて、

離れない。そこで舍利弗が（まあ舍利弗は『維摩経』のドรามの中では、ピエロ的な存在で、小乗の比丘を代表しているわけでございますけれども）、あわてて、自分の神通力の限りを尽して華びらを落そうとするのですが、どうしても落ちないわけです。それを見ていた天女は舍利弗に向つて、「いたい舍利弗さん、何をなさつていてるんですか」と聞くわけです。そうすると舍利弗の言うことが面白いんですね。「自分は比丘であつて、聖なる世界に住む者だ。そういう聖者である自分が、華という俗なる世界のものを身につけていると、いうことは、よろしくない、ふさわしくないことだ」と。「だからなんとかこれを振り落そうときつきから苦労しているのだが、どうしても落ちないんです。」と答えるわけですね。この舍利弗の考え方、つまり、聖なる世界と俗なる世界という二つを区別する。そして、華というものは俗なる世界に属するものである。従つて聖なる世界に住む比丘である自分が華をつけているのはふさわしくないのだと、こういう考え方ですね。自分は比丘の側に住むエリートであつて、一般の俗華というものは、むこうの世界のものであつて、自分の世界のものでないという。ここに明らかに、そういう宗教的な世界と、世俗的な世界を区別する意識というものがあらわになつてゐるわけなんです。そしてその意識は学問的に展開した

ときには複数のそれぞれ他から区別された本体の世界という区別の形而上学に発展してゆくはずのものです。

それに対して天女の方はそれを笑って、「舍利弗さん、あなた、華というものは法にかなつたものだ」とこう言うんですね。「法にかなつた」というこの場合のダルマとは、もちろん真理という意味で使っているんだろうと思いませんが、「華というものは真理にかなつたもので、華自身には自分が俗なものであるとか、聖なるものであるとか区別する意識はないんだ」と。「その二つの世界を区別する、華はこっちの世界で、あちらのものでない」というふうに区別しているのは、舍利弗さん、あなたの心ですよ」と天女が言うわけです。そうすると舍利弗は、「そんなことを言つたって、お釈迦様は、貪・瞋・痴の煩惱を断じて涅槃に入る、と教えられたじやないか。だからそこでは明らかに涅槃という聖なる世界に入るためには、貪・瞋・痴という煩惱を断ち切ることが必要だといわれている。つまり、そこで聖と俗との二つの世界が区別されているではないか」と言う。そういう反論をするわけですね。そういうことは、有名な話でございますけれども、天女が「そうすることは、あなたのような慢心を持つた人に対することです。そうすると、有名な話でございますけれども、天女が釈尊は教えたかもしれないけれども、慢心を取り除いている人たちに向つては、釈尊はもっと別なことを教えられた。むしろ煩惱を断じないで涅槃を得る、煩惱と涅槃と、あるいは

聖なる世界と俗なる世界との二つの世界には区別はないということを、教えたじゃないか」と言うわけです。この場合、慢という字は、執着という意味をいつも裏に含んでいます。だから慢というのは、ただ高ぶつた、自慢の慢というわけではありません。慢をもつというのは何かを区別して、その区別したものに執着することです。おごりといふものも、自分を他人から区別して、区別された自分といふものに執着するからおごりが生ずるわけですから、慢といふことは、基本的には執着のことです。まあ、今の話にもっとと続きがありますして、なかなか面白いことが書いてあります、そこまで話していると時間がなくなりますので、省略させていただきます。とにかく、そういうふうに、舍利弗にとつては煩惱の世界と、涅槃の世界といふものは二つに区別されねばならない、全く違つた世界であった。しかるに天女、実は菩薩でありますが、菩薩である天女にとつては、煩惱の世界と涅槃の世界といふものは、決して区別されてはならないものであるということになります。そして、その聖者の世界、あるいは僧院の比丘たちの世界と、一般の信者たちの世界、俗なる世界といふものも、これは区別されではならない。実は一つの世界であるということなんですね。まあこれは、般若経でも、その他の大乗經典でも読みますと、今の維摩を始めとしまして、法上菩薩であるとか、常啼菩薩である

とか、大乗經典の代表的な菩薩というものは、しばしば俗人であつて、比丘ではございません。もちろん比丘である菩薩が登上することもございますけれども、その場合もその菩薩は常に一般信者の代表という立場をとつて登場するわけです。男ばかりではない、女の菩薩も沢山出てまいります。だからそこでは、男女の差別というものもないわけです。（行程の『維摩經』の天女の話の続きの方に、男女の差別がないということが出で来るわけですが、まあ、ちょっとそれは時間の関係で省略させていただきますが）。そういうふうに、聖なる世界と俗なる世界とを区別しない、その二つは一つだという。それが大乗佛教の精神であるわけです。

で、その話は、今度は同じ『維摩經』の第八章に展開されるわけでございますが、御存知の通りの「入不二法門」の所です。そこでは、場面が変りまして、維摩の回りには三十二人の大乗の菩薩たちが集まっている。その三十二人の菩薩を前にして維摩居士が「釈尊は不二に入るということを教えられたんだが、一体その不二ということは、どうしたことなのか、皆さんお一人ずつ、不二ということばの意味をどう考へるかおっしゃっていただきたい」と言うわけです。そこで、三十二人の菩薩が順番に次から次と、いろんなことを申してまいります。ある菩薩は生死輪廻と涅槃が一つである、といふことが不二の意味であるといい、他の菩薩は煩惱と菩提と

が一つであるということが不二の意味であるといいます。あるいは今のように、聖なる世界と俗なる世界が二つではなくて、一つであるということが不二ということである、というように、ありとあらゆる範疇が現れて來ると言つてもいいわけですが、いつもは二つに分けられているものが、実は一つであつて分つことができない、それが不二ということだ、ということを三十二人の菩薩が言つてゆくわけです。それで面白いのは、三十一人目の菩薩だったと思ひますが（その三十一人目というのは、文殊の前にしゃべる菩薩ですが）、その菩薩の言うことが中々面白いんですね。「我々の認識というものがない、認識を持たないということ、それが不二といふことの意味だ」と言う。これは非常に般若經的だと思うんですが、そう言うんです。そうすると三十二人目に文殊菩薩が出てまいりまして、「皆さんの言つたことは、もつともでござります。大変立派なご見解でござりますけれども、しかし、ちょっとまだ本当の所に至つていないと思ひます。わたしの考える所では不二ということは、ことばを離れるということである」。こう云う。それで文殊が最後に与えました解答というものは、不二（advaya）ということは、ことばを離れるということだというのです。それで、文殊が維摩の方を向きまして、「維摩さん、わたくしたちはあなたの求めに応じて、こうして三十二人が全部自分の見解というものを述べ

たわけですが、一体あなたは、不二といふのはどういうこととお思いになるのか、維摩さん、あなたが一つここで、解答をお示しになつて下さい」と頼むわけです。この場面は、御承知の通り、「維摩の一默雷のごとし」と言われます通り、維摩は沈黙していて、ひとことも語らない。そうするとしばらくしてから、文殊菩薩が維摩に向つて「維摩さんわたくしは不二」というのは、ことばを離れることだと申し上げたわけですが、あなたはそれをみごとに実践なさつた。身をもつてそのことばをお説きになつたんだ」と言つて維摩をほめるわけです。結局、文殊の言つた「不二」とはことばを離れることだ」ということを、維摩は沈黙といふ一つの、まあ、これは密教的に言えば身密であると思うんですが、身密によつて是認したということになります。だから最後の二人が、不二ということはことばを離れることだ、という点で一致しているわけです。

それではなぜ不二（advaya）といふこと、すべてのものが二つに分かち難い一つのものである、一見矛盾した二つのものも、実は区別することのできないものだという、その不二といふことが、なぜことばを離れるということであるか。ここに『維摩経』の、そして般若経の核心的な部分があるわけなんですが、例えば煩惱と菩提とが二つには分けられない、一つである、不二である、煩惱即菩提だということで

あります。たゞ、なぜそうなるかといいますと、これは、煩惱は本体がない、自性がないから空であり、菩提も自性がなく本体を持っていないから空である、だから二つとも空である点において等しい。だから空ということにおいて、この二つは一つになるんだということなんです。だから煩惱即菩提といふことが成り立つ為には、そのいずれもが、煩惱も菩提も空であるという、自性空であるということが基底にあるわけです。だから不二といふことが言われるためには、空であるということが前提としてなくてはならない。

では、その空ということがなぜことばを離れることかと、ここに問題になつてくるわけです。空というのは、ことばを離れることだということが成立すれば、この今の『維摩経』の場面の謎は解けるわけなんです。前にも申しましたように、本体というものは、自性というもの、これはアビダルマ仏教が言う場合にもそしてナーガールジュナ（龍樹）が相手の主張として、自性ということを取り上げる場合にも同じであります。が、自性というものは恒常的であり、自立的であり、單一なものである。ところが龍樹の考えによりますと、本体というもの、三世實有な本体があるとして、それはいつたいどこにあるのか。現実に存在している事物を取り上げてみたとき、その本体と言えるようなものはどこにあるのかと問うんですね。現実のすべての事物は決して恒常的でも、自

立的でも、單一でもない。

たとえば机なら机というものは、これは、まあ森の中からきこりが木を切り、そしてそれを建具師が組み立てて、ペンキ屋さんが色を塗つて、そしてここへ持つて来る。そこに机というものができているわけです。ところがこの机というものは決して恒常的ではない。それは、たたき割ればすぐにたき木になりますし、たき木も焼いてしまえば灰になるし、風が吹けば雲散霧消してなくなってしまう。決して恒常的ではないわけです。

では自立的かというと、決して自立的でもない。第一、大工さんや建具師やペンキ屋さんというようなもの、あるいは、樹木、材木というもの、そのように様々な質料因、形相因といふものを待つて初めて、この机は机としてここに存在するわけで、あくまでも他立的な、他に依存するもの、縁起したものなのです。

それでは单一かというと、もちろん单一ではなくて、これは複合的なものです。まあ複合的だという証明は、後代にダルマキールティ (Dharmakirti) などがいろいろ行なうわけですが例えば、この机の上にぽんと本を置きますと、本に覆われた部分と、本に覆われていない部分にすぐ分つことができます。それはこの机が单一ではなく、複合的であることを示します。何にしても、大きさを持った存在というものは、か

ならず複合的である。あるいは、そんなことを言わないで、事物を分割し始めれば、原子まで到達しなくてはならない。原子は複数のものであり、複数の原子がこの机の中にあるということは、すぐわかるわけです。存在している限りの事物というものは、單一ではあり得ない。複合的なものである。どんなものを持って来ても、有部が、アビダルマ仏教が言うような、恒常的で自立的で單一的な存在などありはしないと、まあダルマキールティも、そして龍樹もそう言うわけです。

般若経も龍樹もそういうことを言うわけがありますが、ただ一つだけ例外がある。一つだけ本体といわれるもの、恒常であり、自立的であり、單一であるものがある。何かといいますと、それはことばなんです。ことば、概念というものだけは、これは恒常です。概念というものは、わたくしが死んだって、日本語の机ということばは変らずに存続する。まあ、ことばと言えば、日本語がなくなってしまえば、机といふことばはなくなってしまうかもしませんが、机といふ概念にまで立ち帰れば、これは永遠に存在する、恒常であり、意味が変わらない。そして、ことばは物質的存在でありませんから、单一であり、かつ、自立的でもあるわけです。

そうすると、ここでやっと謎が解けて来る。ことばというものが、実は本体である。本体、本体とアビダルマ仏教は言

うけれども、実はその本体というものは概念である、ことばである。ことばが本体である。だからそういう恒常で、自立的で、単一なものが実在だというふうなことが、言えたんだということになります。

この考え方は何も説一切有部だけではございませんで、インド哲学の中で実在論哲学と言われる学派に共通しております。まあ、実在論といふものは、いろいろことばとして問題がありますが、今の所、実在論といふものは、我々の観念に対応する事物が外界に存在するという立場をとる哲学であると考えておきます。そういう意味での実在論といふのは、例えばヴァイシェーシカ、ニヤーヤ、あるいはサーンキヤなどもそうですね。それから仏教の中ではアビダルマ仏教、まあ説一切有部を代表とするもの、そういうものがあります。こういう実在論諸学派に共通している、一つの考え方といふものがあります。これはプラシャスタペーダ (Praśtapāda) が、はつきりと書いてある。あるいは仏教の方では、衆賢、サンガバドラ (Saṅghabhadra) が言っていることがあります。プラシヤスタペーダは存在、アスティトヴァ (astitva) とは何か、という問を出しまして、それに対して、存在というのは abhidheyatva' つまり、ことばの対象、ことばで言いあらわされるものだという。それから同時に、存在といふものは jñeyatva 知られるもの、考えられるもの、だといふんです

ね。存在、認識の対象、ことばの対象といふ三つをシノニムとして並べるわけであります。

サンガバドラの場合は『順正理論』の中で、御承知の通り「有とは何か」と言つて、それに対しても、「境となつて識を生ずるもの」、それが実在であるという。これは、プラシヤスタペーダの言つたことと全く同じであります。存在といふものは我々の認識の対象であり、我々の認識を生ずるものである。認識対象であり、ことばの対象であるものが存在である。だから有部にとりましては、涅槃とかあるいは心不相應行の中の、我々にとつてはただ單なる観念のようなもの、そういうようなものもみな外界に実在するもの、と考えられるわけです。観念といつても、観念が頭の中にあるというようになるわけです。観念といつても、観念が頭の中にあるといふに考えるわけじやなしに、我々がある観念、ある概念、あることばをもてば、それに対応する実在が外界にある、というふういう考え方いわば Begriffsrealismus といふもののがインドの（まあ、インドだけではないでしょうけれども）実在論に共通しているわけです。ですからアビダルマ仏教が自性といったものは、実は概念であり、名辞であるにすぎないわけであります。

念ないし名辞にすぎないことがはつきりしてまいりました。

そして、概念ないし名辞というものは、たとえば物質的存在（色）や心が実在するのと同じような形、同じような意味で実在するわけではありません。経量部や大乗仏教の立場からすれば、概念や名辞とは仮りの存在、仮りの名付け（prajñapti）にすぎないもので、実在ではありません。したがって本体は空であります。煩惱にあるといわれる本体も空であり、菩提にあるといわれる本体も空であります。その空性によって煩惱即菩提という不二が唱えられるわけであります、それは、説一切有部が実在であると信じこんでいたことばを離れること、ことばへの執着を断つことによつてはじめて成り立つ真理であるわけです。般若經や『維摩經』が、不二ということはことばを離れることである、といったのは、ことばの実在性への盲信を離れ、ことばの空性を悟れば、煩惱も菩提も空性において一つであり、分けることができないのである、といったことになるわけであります。

たいへん時間がたちましたので、龍樹のことを少しだけ申しあげて話を結びたいと思います。御承知のように、『中論』の第十八章第五偈にこういう意味のことが語られておりまます。「業と煩惱の止滅によって解脱がある。業と煩惱は分別より生じる。分別は戯論によって生じる。そして戯論は空性によって滅せられる」と。ここに表われている思想の構造を

考えてみたいのです。我々が解脱しないで迷つていて。生死に輪廻しているのは、業と煩惱によってでありますけれども、その業と煩惱が起つてくるものは分別である、と龍樹は言うわけです。そして分別（vikalpa）というのは、『俱舍論』などでは自性分別（知覚判断）、隨念分別（記憶）、計度分別（思惟）とに分けますが、我々のことばで言えば、分別とは思惟一般であります。ヴィカルパ（vikalpa）ですから、やはり一体であったものが二つに分かれる、分岐することです。つまり判断であります。（判断というのはそういう性格を持つていて、まあヘーゲル流に言えば *ur-teilen* であります）。つまり判断というものは、かなりず 110（まあ西洋流なら三つですが、サンスクリットなら 11 でいいですが）の概念があつて、初めて判断が成り立つわけです。だから一つの認識の世界（直感の世界）が分節されて、A は B である、というように二つに分かれたとき、判断が生じる。そして判断というものは思惟のもつとも基本的な形であります。なぜ、思惟から業と煩惱が生じるのか。例えば、我々はこの机が美しいというふうに判断する、まあ価値判断ですけれども。価値判断をした時に初めて、わたくしは美しいからこれを買おうとか、こいつがほしいなという愛着が生じるわけです。そうするとその、愛着に基づいて煩惱と行為が起こる。そういう形になるであります。龍樹はそこで、判断、分

別といふものは戯論から生じると言ふんですねえ。この戯論といふことばは、なんとも訳しようのないことばでして、困るのですが、原語は prapañca と云ふことばです。prapañca といふことばは、何を仏教だけのことばでいわんやせんで、ヴヨーダーンタなどやむれかんに使う。ヴヨーダーンタで prapañca やふうことばを使う時には、一つの根源的な Brahman (Brahman) というものが様々に展開して、多様な世界、種々性、雑多性をもつた、展開した世界になるわけです。が、その展開した世界のことを prapañca というのです。つまり prapañca といふことばは、何か根源的なものが分割して多様性をもつて来るゝ、多様なものとして広がり、展開した形になつた時を prapañca といふ。だからこれは辞書を引けば、プルーラル (plural) である」ととか、フィールハイト (Vielheit) であるとか、そういう多元性とか多様性という意味が prapañca やふうことばの、原意なんです。つまり、判断とか思惟というものが成り立つためには一つあるいは二つ以上の多数の概念、名辞が無ければならない。つまり概念の多様性、概念の plurality というものがあつて、初めて判断や思惟といふものが出て来るわけです。だから龍樹の言つてゐる所は、正しいわけでありまして、業や煩惱が生じる為には思惟が必要である、思惟が生じる為には多元の世界が必要だというわけです。そういう多元なるものがなければ

ば、二つ以上のイメージから成立する判断も、思惟も出て来ないんですねえ。一つの直感の世界が二つに割れて、多元的な世界になって、そこから總ての迷いの世界というものが始まつて来る、ということを龍樹は言つてゐる。まあ普通、我々は、直感の世界、純粹な知覚の世界よりも、判断や推理や、そしてさらに展開された思惟の世界というものの方が、より高度な認識だと思っているわけですが、しかし、龍樹も般若経もそれは逆だと言つんですねえ。我々にとって必要なことは、そういうより多元的に展開して来たこの世界から、もとよりの直感の、つまり二つに分離していない、唯一なる世界に戻らなくてはいけない。そこへ戻つたときに、つまり概念を離れ、ことばを離れた世界に戻つたときに悟があるんだという。そこに入れば煩惱も菩提も実は不二である、一つであるということを説いているわけなんですねえ。

龍樹はその第十八章の、その続きの第九偈において、真実とは何であるかを問題にして、真実とは他によつて知られないものである、と言う。他によつて知られない (aparapratyaya) そして涅槃のように寂滅な世界、それが真実だと言う。その場合、この他によつて知られないというときの他 para といふ字は、もちろん、人によつて教えられない、という意味もあります。しかし、ことばによつて語られない、という意味もあります。つまり、究極的な真理に対して他者であるもの

はなによりも」とばなんです。人間がこのことばによつてあるものを解釈した時に、もうその眞実の世界は迷いの世界に転落してしまつてゐる。般若經で説く瞑想といいますものも、瞑想しておりますと、その業処と申しますか、その対象にしていたものが、まず形が消える。それから文字が消える、ことばが消えていく、意識がなくなつていく、認識も消えてしまふ、何もかもみんな消えてしまふ。そして生じもないし、滅しもない、一でもないし多でもない、断でもないし常でもない、というような、そういう世界が現成する。

こういう否定といふものは、いつでも矛盾した二つの概念を両方とも否定してしまう。まあ形式論理的にはそういうことはあり得ないわけですが、そういう矛盾した二つの概念が共に否定されるような世界、ことばや概念が根拠からくつがえされた世界が、眞実の世界である。概念と思惟が全く否定されてしまつた世界、總てが消えてしまつて、何も残つていなあんだが、ただそこに光り輝く世界がある (*prabhāsvaram cittam, cittasya prabhāsvaratā*) も。總てが消えてしまつて、ただ光り輝いてゐる世界、それが眞理だと、般若經の聖者たちは瞑想の中で体験するのです。これは『八千頃』の第二十章に出てまいりますし、第一章にもちょっと出て来ます。その同じ瞑想の世界を龍樹は『中論』の第十八章で語つてゐるわけです。

いいで、今日の話は終りにさせていただきますけれども、一つの問題が残るわけです。その *prabhāsvara* という、光り輝く世界とか、光り輝く心というものが、龍樹や般若經の場合には否定的に語られてゐる。しかし、光り輝く心というものは、何もかも消え失せた所に明瞭に残つてゐる。この光り輝く世界というものが何であるかですねえ。これは、ただ単に書いてあることばですが、すべてが否定されたあとになお残つてゐるもの、それが根源だということになる。あるいは、そこからは唯識の世界だけでなしに、如來藏の世界、華嚴の世界、さらには密教の世界というものが、その残された光り輝く心から展開して、昔から真空妙有と言われるような世界がでてくる。

まあ、たいへん急ぎまして、一つ一つの事項については不明瞭な点が残つたと思ひますけれども、だいぶ時間もたちましたので「空の思想」ということに関しまして、わたしがふだん考えております一端を申し上げて、終らせていただきたいと思います。