

宗学院公開講座（二〇一六年度）

空思想に見る還相回向

京都光華女子大学学長 一 郷 正 道

〈はじめに〉

こんにちは。勸学寮頭であられる徳永先生に過分なご紹介を頂きまして、誠に身の引き締まる思いでございます。ご案内のような講題（「空思想に見る還相回向」）を掲げさせていただきました。実はお話させて頂くこうと思っいることは、ここに掲げております参考書をお読みいただければ全部書いてあることばかりで、私のオリジナルは全然ないかもしれません。

参考書

- 山口益他 『仏教学序説』平楽寺書店 一九六一
山口 益 『大乘としての浄土』理想社 一九六三
長尾雅人 『中観と唯識』岩波書店 一九七八
藤田宏達 『浄土三部経の研究』岩波書店 二〇〇七
梶山雄一 『梶山雄一著作集 第四卷 中観と空Ⅰ』春秋社 二〇〇八

幡谷 明『大乘至極の真宗』方丈堂出版 二〇一三

M. Sideris and S. Katsura, Nagarjuna's Middle Way, *Mulamadhymakarikā*,

Wisdom Publications, Boston 2013

桂紹隆・五島清隆『龍樹『根本中頌』を読む』春秋社 二〇一六

特にですね、参考書の最後に掲げておきました桂先生と五島先生の『龍樹『根本中頌』を読む』（桂紹隆・五島清隆、春秋社二〇一六）という書物がつい最近出たばかりであります。この本は本当に画期的な書物だと思えます。この本を私も拝読し、今日お話しすることの内容を確かめることができました。非常に有益な本だと私は思っております。真宗学専攻の方は、龍樹という方の名前を聞かれると、『十住毘婆沙論』という書物がすぐ浮かんでくるであろうと思います。実はその『十住毘婆沙論』を理解するためには、やはり基本的には『根本中頌』、『中論』を読まなければ本当の『十住毘婆沙論』の理解には至らないのではないかと私は思っております。そういう点でもどうかこの書物をみなさん方の座右の書になさったら良いのではないかと私は本当に感じているのでございます。

そのような具合で、参考書に掲げているものをお読みいただければ全部分かることであります。「それならなんでお前はここで講演するのか」という風に言われそうではありますが、まさに仰る通りです。そのご批判は受け止めていかなければと思いますが、掲げておきました書物のうち、山口、長尾、梶山の三人の先生方はもうお浄土へ帰られました。その講筵に接した我々学生たちも随分と高齢化しておりますし、四方に散らばっているわけです。そんなことで、非常に僭越な言い方ですが、親鸞聖人が『教行信証』の一番最後の部分に、『安樂集』の一節を引用なさって、

前に生れんものは後を導き、後に生れんひとは前を訪へ、連続無窮にして、願はくは休止せざらしめんと欲す。

という、言葉を引用なさっておられます。まさに先生方の警咳に接したものの一人として、先生方から学んだその大事な内容を後世の方々にお伝えしていくのが私たちの務めではないかと、そんな風に感じている昨今でございます。ただし問題は、その私自身がこの先生方の学問内容をしつかりと理解しているかどうか、それが非常に忸怩たる思いがあるわけでございますが、現段階において私の理解するところをみなさんにお伝えしたいと思うわけでございます。

それからもう一つ最初に申し上げておきたいのは、先ほども徳永先生が言及してくださったことですが、講題に「還相廻向」という言葉を挙げておいたことです。たぶん真宗学を専攻しておられる方にとって、空思想と還相廻向はどうつながるのかという違和感を覚えられると思うわけでございます。しかし、浄土教もインドにおいて発生し展開した教えです。そうであれば、その浄土教を理解するにあたっては、やはりインド仏教思想をもって、その文脈のなかにおいて、真宗学にとって大事なテクニカルタームを理解することが大事なことであると、やはり私たちはその先生方から教えて頂きましたので、僭越ながらそのようなことで、これからお話しさせていただきます。

(1) 龍樹に ついて

それでは資料に沿って、お話させていただきます。まず空思想というのは、ナーガールジュナ（龍樹）によって哲学的に大成されたといわれております。その龍樹はAD 2世紀くらいに南インドにお生まれになって活躍されて、「八宗の祖」と仰がれる方であり、我々真宗にとっては七高僧の第一祖として掲げられる大事な方であります。一般に、この龍樹という方は、『般若経』にもとづいて「空」の思想を大成した方だと評価されるわけです。それは

確かだと思いますが、私はそれだけでは少し龍樹という方を理解するには不十分であろうと思うわけです。

私は、龍樹に教えられる点は特に二つあると申し上げてみたいのです。一つは、その下に書いておきましたが、「人間の苦惱・迷いの原因は「言葉」(Drapaṅca・戯論)にあり。」ということをおっしゃった点です。素晴らしい宗教者であったと思います。もう一つ龍樹に関して非常に大事な点は、龍樹がお釈迦さまをどのように受けとめておられたかという積尊観です。それは、龍樹が、お釈迦さまとは大悲が歴史的にあらわれた存在であると、大悲の具体像としてお釈迦さまをとらえておられる、という風に言って良いと思います。その二点が龍樹という学者の大事な点であり、我々が是非とも理解しないといけない点じゃなかろうかと、私は考えております。特にこのような理解が、この後の浄土教の展開、特に親鸞聖人の教えを理解するにあたって大事な龍樹像じゃなかろうかと私は思っております。

まずは第一の点です。龍樹は「人間の苦惱の原因は言葉にある」ということを喝破した方でありました。その「言葉」というのは、「prapañca」(プラパンチャ)というのが原語であります。漢訳では「戯論」と訳します。この「戯論」という言葉は非常に厄介な言葉でありまして、それこそ今紹介した桂先生・五島先生の本に詳しく書かれておりますから、それを参考にさせていただきたいのですが。原意は、「拡大していく」「膨張していく」というのが prapañca の意味です。ですから、そういう意味で桂・五島先生の本では、この prapañca という言葉を、名詞で使う時には「言語的多元性」、動詞として使う時には「実体視する」という、そういう訳語が与えられております。私はそれが的確な訳であろうと思うわけです。それで、この「苦惱の原因」ということを最初に申しましたが、仏教で「苦」といえば、伝統的に四苦八苦です。十二支縁起や四聖諦を見ると、その四苦八苦の苦惱の原因は「無明」と「渴愛」ですね。ところが龍樹という方は、「無明」や「渴愛」より先立つものとして、「言葉」「戯論」こ

そが我々の苦悩の原因である、ということをも喝破された方であると言つて良いと思います。それが非常に貴重なことではなからうかと思ひます。二番目に掲げました龍樹の積尊觀については、これからのお話のなかで少しずつご理解いただければと思ひます。

(2) 空について

それではまず、講題の初めに掲げました「空思想」の「空」であります。「空」というのは、原語的には「Sunya」というサンスクリット語です。このSunyaという言葉は、「なになにを欠いている」という意味です。それでは、その空性は何を欠いているのか。これには決まつて「自性」という専門用語が使われます。これを桂先生は「固有の性質」と訳していらつしやいます。「空」というのは、「固有の性質を欠いている状態」、それを「空性」というわけですね。それでは、その固有の性質といわれるものを、龍樹はどのように理解しているのかと申しますと、それが『中論』第十五章に出てくる次の言葉です。

固有の性質は、作られるものでもなく、

〔直接因などの〕他者に依存するものではない。

(中論152 桂訳)

と。この二項目で「自性」(svabhava)ということが説明されています。これをもつと今のわかりやすい言葉をあえて使えば、自律的な存在、あるいは恒常不変な存在、あるいは単一性といったもの、これが「自性」といわれることではなからうかと思ひます。それでは、この自律的、恒常不変、単一性というのは、具体的に何のことを指すのかと言へば、これが実は「言葉」です。

「空」という考え方を巡つて、実はインドにおいてすでに早くからいろいろ議論や誤解があつたわけですから。

を今から紹介して今日の話に入ります。やはり『中論』第二十四章に次のような反論があります。

もし「あなたが言うように、」この一切が空であるなら、

「ものが」生じたり、滅したりすることはない。

「そうすると、」あなたには、聖者たちの四つの真実（四聖諦）がないことになってしまふ。（中論₂₄桂訳）と。そういう反論があるのですね。ここで反論者は、四聖諦を挙げておりますが、さらに次の反論の詩句では三宝を挙げます。仏・法・僧の三宝もなくなってしまふ、それよりも世間的なすべての営み、それもなくなってしまふだろうという、そういう批判を反論者が龍樹に向けて行うわけです。おおよそ反論者たちは、この「空」ということを「無」という言葉でもって理解している。そこに大きな誤解があると思いますね。「無」がゼロにたとえられることがあります。なんとなればサンスクリットの Sunya という言葉はゼロを意味します。インド人はゼロを発見したと言われますが、そのゼロが Sunya という言葉です。それではゼロは無であるのか、と言うとどうでしょう。ゼロという数字は、プラスにもなるしマイナスにもなりますから、単なる無とは違います。ですからその点を間違いないようにしないとイケないと思います。それでは、こういう誤解もしくは批判に対して龍樹はどう答えたのかと言いますと、それが次の言葉です。

以上のような批判に対して、我々は答える。

あなたは、空性における効用／（あるいは）目的と空性と空性の意味と（その三つ）を知らない（理解してない）。だから、そのように無駄な努力をするのだ。（中論₂₄桂訳、亀甲括弧内講演者）

と龍樹は反論するわけです。ここに出てきた、空性における効用・目的、それと空性ということ、それから空性の意味、内容、そういうことをお前らは理解していないものだから、そのような誤解に陥ってしまうのだという、そ

のような回答です。それで我々は、それを空性・空用・空義という、そういう三つの言葉で置き換えまして、空の三態と理解しています。この三つの事柄を今から一つずつお話していきます。

(3) 空の三態

1. 空性

まず最初の「空性」、これは原語が *Sūnyata* ということで、先の「*Sūnya*」という形容詞に「*ta*」という抽象名詞を示す語を付けて *Sūnyata* という言葉になっています。「なになにを欠いていること」という意味になりますね。ですからここに掲げておきましたように、この「空性」というのは仏教文献では無自性とか、真如、法性、勝義諦、涅槃、無分別智、それから光り輝くところ、あるいは法身とシノニム（同義語・類似語）で使われるのが普通です。つまり空性とは、そういう「固有の性質」を欠くこと、つまり「自性を欠いていること」ですね。もつと龍樹の言葉で言うならば、この「空性」という言葉は、戯論寂滅の言亡慮絶の心境、あるいは心行寂滅の境地、それをもつて空性という言葉が使われると、そういう理解ができるだろうと思います。それで、空性というのは、無自性、そのようなものであつて、戯論寂滅、言葉が絶え果てた、そのような境地、心境、あるいは心の動きすらもなくなつてしまつているような、そういう境地を指して空性という言葉が意味されている、ということでもあります。

それで、いま問題なのが「なになにを欠く」と申しましたが、空性と対立する事柄として、自律的な、恒常不変な、単一性という言葉をそこに出しておきました。この言葉に関連して、卑近な例でもつて空性ということの理解につなげてみたいと思います。我々は言葉を使わなければ生活できませんよね。ところが我々が陥りがちなのが、——我々というよりも龍樹が生まれる前から存在した説一切有部という部派仏教の重要な学派——、この学派は、言葉

にはそれに対応するものがあり、それは実在なものだと、そういう考え方をしておりました。実は龍樹は、そういう説一切有部の考え方を批判する形でもって、そういう言葉に対応するものはなんら実在するものではない、と仰ったわけです。

ですから、たとえばこれは「机」です。この机をみなさん方はお互いに「机」という言葉で呼んでます。しかし、この「机」というのはよく見てみますと、こういう板が張つてある。それから金具がついていますね。あるいは塗装もしてありますよね。あるいは、こういう「机」というものを作った職人さんの働き、努力もありますね。そのようなことがすべて寄り集まってできているのが「机」というものです。「机」というのは、我々はこれをもって「机」と言うけれども、それではこの「机」というものは永久的に「机」として存在するのかわかれば、そのようなことはないですよ。時代が経てば傷がついてくる。早い話、火にくべてしまえば灰になってしまふ。あるいは、いま私が物を置いて、皆さんの前でお話させて頂いているときは、これは「机」と言われますが、もし私がこうお尻を載せてしまったら椅子になってしまいます。それから猫が上がってきて、その猫がここで居眠りを始めたら、これは「机」じゃなくてベッドになってしまふでしょう。こういった具合に、「机」と言うけれども、その存在性は永久的に不変なものであることはあり得ない、と龍樹は仰つたのですね。

あるいはまた、「東京大学」という名前、言葉があります。そうすると、「東京大学」というのは、それが果たして実体としてあるのかといえは、所詮はいくつかある学部が集まっているものを「東京大学」と言っているにすぎないですよ。ところが「東京大学」を卒業したら将来は安定だし、名譽であるからと言って一生懸命、「東京大学」に行こうとする。最近では幼稚園に入るところから東京大学を目指しての教育が起こる。まさにその「東京大学」というものを実体視することによって、そこに煩惱、それから業（行動）が起こってくるわけでしょう。そう

いうことを龍樹は「けしからん」とおっしゃったのだと思いますね。

あるいは、「癌」にしたつてそうですね。「癌」というのは、あれは悪性腫瘍を総称して「癌」という言葉を使うようであります。あれは細胞が組織のなかに急速に浸潤したり、あるいは拡張していくわけですね。それでもって組織に転移していったりする。そういう一つの悪性の病変です。病変を「癌」と言うけれども、なにか「癌」という実体があると我々は思ってしまった、それによって我々は苦しめられる、ということにもなるのじゃないかと思えますね。

そのほか仏教の關係の例でよく出てくるのは、お布施です。お布施という行為は、私があなたに物を差し上げる、そのような形でお布施という行為が成り立ちます。その場合、私という主語とあなたという受取人、それから施物と三つのものがあります。受者と施物と施主、この三者によってお布施という行為は成り立つわけです。けれども、そういう布施の仕方をしていると「おれがおまえに物をやるのだ」というような、上からの目線になってみたり、あるいは「おれがやったのだから報酬があつても当然じゃないか」といったことにもなりかねない。これはまさに煩惱ですよ。そうなると、布施の行為一つをとつても、業や煩惱が起つてきます。それを龍樹の立場で言うならば、この施主というのは受者がいるから施主がある。施物があるから施主が成り立ちます。同じことが受者にしても、施主がいるから受者が成り立つ。施物があるから受者が成り立つという形です。このように三者が円環的に重なり合つて行われるのを「三輪清淨の布施」と言い、そういうあり方で行われる布施こそが布施として正しいあり方であると仏教では理解しますよね。ところが、施者に実体がある、受者に実体がある、あるいは施物も実体的に存在するという考え方で成り立つ布施の行為というのは、決して清淨な布施とは言えないというのが龍樹の考えだと言つて良いと思います。

あるいは、仏教の専門用語で「涅槃」という、悟りの境地を表す言葉がありますね。さきほど申しましたように、空性のシノニム（同義語・類似語）であります。ところが説一切有部の者は、「無為涅槃」と言い、「涅槃は永久不変なる実在である」と。そのように考え、仏道を求めながらも「涅槃」というものを實體視してしまうということがあるのです。いまからお話する「空性」にしても言葉による概念化ということが行われるのでして、それを龍樹は厳しく批判していると言えます。そういう点において、龍樹は「我々の苦悩の原因というものは、まず言葉にある」と言った、ということの一つご理解いただければ良いと思います。

それで、最初に空性の話をしているわけですが、その空性というのは、言葉の絶え果てた、心のはたらきもなくなった境地ですが、そういう空性をどのように表現したら良いのかということですが、それが龍樹自身の言葉では次のように説明されます。

「真実は」他に依って知られることなく、寂静であり、諸々の言語的多元性（戯論）によって實體視して語られることなく、概念的思惟（この概念的思惟というのは、分別ということですけれども）を離れ、多義でない。これが「諸法の」真実（＝空性）の特徴である。（中論109 桂沢、亀甲括弧内講演者）

と龍樹自身が語るわけです。この『中論』の第十八章九偈が空性を語るものであるというのは、『中論』の註釈者で有名な月称（Candrakīrti、チャンドラキールティ）の指示によります。一チャンドラキールティは七世紀くらいに存在した立派な学者です。今お読みいただいた部分から分かるように、この空性の定義、真実の特徴は全部否定形です。つまり否定形でしか空性というものは表現できないということでしょう。いまは五項目挙げてありますが、全部否定形です。要するにこの空性の世界は言葉を拒否した世界である、と言って間違いないと思います。

ですから、否定形でしか表すことができない形のもので、空」という考え方は先程来申し上げておりま

した「無」、虚無と誤解されがちですが、龍樹自身はそのようなことを言っていないのです。

2. 空用

それでは次の問題で、「空用」という用語を出しておきました。これは原語的には *Sūnyatayam prayojanam* という言葉であります。この *prayojanam* という原語は、桂・五島訳（桂・五島 p.181）をたよりにしますと、「空性の」「効用」と（究極的な）目的」という二つの意味合いをもったものが *prayojanam* の意味と仰っています。ですから、そういうことにおいても、「空性」は無とかゼロ、虚無論ではないのであって、効用、目的を持つもの。「空性」には、効用、目的があるということをはっきり龍樹はここで言うわけです。ですから、昔からの仏教用語を借りるならば、「真空妙用」と言ったり、「空亦復空」という、そのような言葉でもって示されるのがこの「空用」ということの内容だと言ってまず間違いないと思います。

そうしたら、その「空用」ということを龍樹自身はどのように説明しているのかと言えば、やはりチャンドラキールティ（月称）の指示によりますと、『中論』の第十八章の第五偈がその「空用」を語るものだと言われます。その第五偈というのは、

業と煩惱とが消滅することにより解脱がある。

業と煩惱とは、概念的思惟（分別）より生じる。諸々の概念的思惟は、言語的多元性（戲論）より生じる。しかし、言語的多元性（戲論）は、空性において滅する。
（中論 185 桂訳、亀甲括弧内講演者）

と、龍樹は言うのです。ここで空性の効用、目的は何であるかと言えば、「戲論を寂滅する」、そういう効用、目的を持つているものが空性というものである、とここで理解できると思いますね。ですから、決して空性は無なるも

の、虚無的なものではないということです。しっかりとしたはたらきがあり、しかもそれは戲論を寂滅するという、そういうはたらきを持つものが空性であるというのが、龍樹の考え方であったと思います。

それで龍樹は、解脱をどのように考えていたのかというと、今この第五偈に述べられていることが龍樹の解脱論です。言い換えますと、龍樹の言っている「解脱」というのは「空用」の結果です。図式化しますと、

言語的多元性(戲論) ↓ 概念的思惟(分別) ↓ 業・煩惱・流転門
空性 ↓ 戲論の滅 ↓ 分別の滅 ↓ 業・煩惱の滅 ↓ 解脱 …… 還滅門

言語的多元性(戲論) がもとにあり、それから概念的思惟(分別) が生まれる。そして分別によって業・煩惱というものが生まれますから、それはまさに十二支縁起でいえば流転門に当たるといえることです。それからもう一方は、空性において戲論が滅するということです。それで戲論が滅すれば今度はその逆ですから、分別がなくなり、業・煩惱も起こってこない。であるからそれが解脱。つまり、戲論が空性において滅すること、これが龍樹にとっては解脱です。逆に言うならば、空性は戲論を滅する、これが解脱ということであることが分かりますね。

ここで注意しておかなければならないのは、—これも桂先生・五島先生の本(桂・五島 pp.187-188)に出ているのでありますが—、その戲論は空性において「滅する」とはいうけれども、これは完全に消滅、絶滅しているのではなくて、「空性」においてその展開の活動が停止し、抑圧されているのである。この「抑圧される」の原語は *ni-**udhyate* で、右の偈頌の訳では「滅する」という言葉で訳してありますが、意味的には *niudhyate* で「すから」、「抑圧される」という意味であると。それから「沈静化している」、つまり寂靜であること。それを龍樹は解脱と言っていると思いますね。なぜ「滅する」ということが完全な滅ではないかと言いますと、例えば、お釈迦さまは悟った後にお説法をなさったわけですから、もしも言葉が滅してしまったならお説法などはできないはず。初転法

輪でしつかり説法なされたわけですから、それは戯論から脱して、戯論が停止した状況から出てきて言葉を発するということがありますから、戯論という言葉も二重の意味を持っていることを我々は覚えておかなければいけないと思いますね。

それから「空用」という言葉で少し注意しておきたいことがあります。鳩摩羅什は「空用」を、空性の目的とかあるいは効用とか、そのようには言わないのです。どのように訳しているかと言えば、「空因縁」と、そのような訳語を使っています。さてそうしますと、羅什の理解というのは「戯論寂滅」というのは空性に向かうと言いますか、空性のため原因であり、必須なことであると。そのような理解を羅什はしていたのではなからうかなと推測できるわけです。そして、確かに *prajojanam* という言葉には、*cause* 「原因」という意味がありますから、そういう意味で羅什は、その「空用」は空性に達するための原因であるという理解でなかったかと推測されます。そういう点で、羅什の理解というのは往相的なニュアンスを持っているという理解もできると思いますね。一方、いまお話している龍樹の理解の仕方は、明らかに、空性における戯論寂滅は、空性の効用であり、目的であり、空性への停滞の否定であると。まさに「空亦復空」というようなことでもありますから、これは還相的な理解になっていると理解して良いのではなからうかなと思います。

3. 空義

次は三番目です。「空義」*Sūnyatārtha* とはこうなことです。artha という言葉そのものは「意味」とか「内容」とか、そのような意味です。ですからこの *Sūnyatārtha* 「空義」というのは原語の上からいうと、空性の具現化、あるいはその具体的な内容、空性とはどのようなものなのかということをも具体的に述べていること、それを「空義」

と言うと理解して良いと思います。それをさらに具体的に言えば、「空義」ということは、空性が仏説である縁起に他ならないことを示す、と桂・五島訳（桂・五島 p.108）には出ております。それは教えそのものですね。「空義」の内容は教えである。ですから四聖諦のこともあるし、あるいは我々浄土教の者にとっては『大無量寿経』という經典、これもまさに「空義」ということに含まれる内容であると理解したら良いと思います。その「空義」というものを龍樹はどのような言葉でもって説明しているか。これもチャンドラキールの指示に従うならば、次のようなことだと言うのです。

縁起するほどのもの、それを自分（龍樹）は空性と呼ぶのである。その空性はまた、何ものか素材によって構成することであり、それがまた中道でもある。

（中論 24.18 長尾訳（長尾雅人『中観と唯識』岩波書店 一九七八、p.172）

と。『中論』第二十四章第十八偈であります。これが実は「空義」を語るものだとして引用されるわけです。そこで問題となるのが「それ」という代名詞があります。これについての解釈が桂・五島先生のこのページ（桂・五島 pp. 177-178, 183-184）をご覧ください。詳しく説明されております。それでいま『中論』第二十四章の第十八偈は、左に掲げましたように図式化、等式化して良いと思います。

縁起 \parallel 空性 \parallel 因施設 \parallel 中道

縁起というものを空性という、と龍樹は言っていますが、その空性はしかも「何かの素材によつて構成されること」と言っております。長尾先生の訳ではそのように言っております。が、漢訳ではそのようなことを因施設という言葉で置き換えるわけです。それで、それがしかも中道であると言われる。だから、縁起 \parallel 空性 \parallel 因施設 \parallel 中道と、こうしてこの『中論』の第二十四章第十八偈は等式化して理解できると思います。さて、そうしますと、非常

に大事なことを言っているのでありまして、空性というのはまず縁起でありますから、縁起なるものは空性である、これはわかります。モノはすべて縁起の関係のうちしか存在しないわけです。つまり実体は否定されるわけですね。それが空性であると。縁起の関係に基づいて成り立っているもの、それはすべて空性であると。その空性というものは因施設、いろいろのもの、素材に寄りかかって、素材によって表現されたり、作られたりするのであると言っているですね。ですから、この空性が因施設であると言っていることによって、空性はけっして無なるもの、あるいは虚無なるものではないのだ、ということがさらに具体的に因施設、*pratyupadaya* という表現によって理解できると言えるわけですね。そこにおいて真実というものを知らしめる言説、言説の意義、重要性というものが因施設という言葉のなかに込められている内容だと言って良いと思いますね。先ほども戯論、*prapanca* という言葉には二重性があるということを申したのですが、一方は否定されるものです、それで一方では言葉を使わないことにはいろいろなものがある表現あるいは具体的なものを示すことができない、という両方の性質を持っているものが「戯論」の内容だと思えます。ここで因施設ということによって、空性というものが言葉を使ってよみがえってくる。これが因施設ということの内容であります。

さらにその次、空性は中道であるということです。「中道」という言葉ですが、お釈迦さまの最初の説法において、—最初の説法とは、四聖諦の説教と、中道の説教ですが—、苦と楽という二辺を離れたものが中道だと言われ、そのような形で中道を説明しておられたわけでありまして。それを龍樹は、どのように言っているかというと、有無の二辺を離れるという形で中道を語るわけです。それでは、なぜこの第二十四章の第十八偈が中道を語るものになるのかといえば、次のような説明になります。まず、縁起というのは空性であるということです。その空性というものは固有の性質が否定されておりますから、そういう意味において「有」(存在)を離れた状態です。これが縁

起即空性の内容です。そしてさらに、その空性というのが因施設だということでありますから、因施設だと言われるかぎりには、「無」(非存在)というあり方を離れているということですから、そういう意味において、有と無の二辺を離れているから空性という、それは中道であるという、そういう理屈になっていますね。ですから、この「空義」の内容を示すものとして、龍樹が掲げる第二十四章の第十八偈は、そういう内容、すなわち縁起即空性、空性即因施設、因施設即中道という内容を含む非常に大事な一つの詩頌であると言つて良いと思います。

今、この空性・空用・空義というものは先ほど申しましたように、空の三態というように我々は理解しています。それを矢印でもつて図式しますと、次のようになりますね。

空義↓空用↓空性・入、往相、自利

空性↓空用↓空義・出、還相、利他

空義から空用に入つて、そして空性に達する、そういう一つの流れ、これは入です。あるいは往相、あるいは自利を示す流れですね。それに対して空性が空用であり、その空用が空義である、その流れは出の流れ、還相ですね。そして利他を示すものと言つて良いと思います。それで先ほどの第十八章の第五偈ですが、そこに、流転門と還滅門が語られると、桂先生と五島先生によって理解をされておりますことを紹介しておきましたが、それと今のこの空の三態との関係でいうならば、いわば流転門と言われるものは具体的には戲論であり、分別であり、業・煩惱でありますから、まさにこの空義の内容を言っているのだと言つて良いと思います。それが空性によって、戲論の滅となりますから、空性、空用ときて、分別の滅↓業・煩惱の滅↓解脱というのはまさに空義の内容だという風に理解したら良い、理解が可能だというように私は思っております。ですから、今この空の三態との関連で、流転門というものを空義の内容であると理解するならば、往相・還相の二利、入と出の関係がこの空の三態のなかにしつ

かりあらわれているというように理解して良いのではなからうかと思えます。

それで、今お話しましたこの空の三態において、還相面を語ることを龍樹はかなり重要視しているように思えるのです。これはみなさん方がよく耳にされますことと対応させて頂ければ一番わかり易いと思えますけど、「色即是空、空即是色」という有名な『般若心経』の言葉がございませぬ。これを今のこの空の三態に対応させるとどうなるのかと言いますと、この「空即是色」、これは空性即縁起ということになりますね。そしてその空というものの、空性というものは、「是色」でありますから、ここが因施設と言っても良いし、あるいは縁起と言っても良い、そういう対応が可能だと思えますね。ですから、「色即是空」だけの境地にとどまっていたはいけないわけですね。やはり「空即是色」と、この言葉がついてはじめて『般若心経』の文言は意味があるのだと思えます。それがいま紹介している龍樹の理解の仕方に対応できると思うわけでありませぬ。

(4) 大乘の仏教

1. 龍樹の釈尊観

それからその次に挙げておきましたのは、この還相面を如実に語るものとして『中論』の一番最後、第二十七章の第三十偈に次のような言葉があります。

「人々に対する」憐愍の情から、一切の「悪しき」見解を断じるために、「縁起という」正法を説かれたガウ

タマ（＝仏陀）に、私は帰依いたします。

（中論 27.30 桂訳）

この詩頌が『中論』の一番最後に出てきますね。これはまさにお分かりの通り、お釈迦さまが説法なさったのは、人びとに対する憐愍の情、慈悲の気持ちからです。そこからこの正法、具体的には縁起という理論をお説きになつ

たと。そのような縁起をお説きになったお釈迦さまだから龍樹自身は帰依するのですと、この詩頌において改めて言っているのです。実は『中論』の冒頭の帰敬偈、そこにも同じことが言われております。帰敬偈というのは、不滅不生、不断不常、不一不異、不来不去という、いわゆる八不です。八不とは八の不です。戲論寂滅の空性に達して、それでその吉祥なる縁起をお説きになった説法者の中の最高の説法者であるブツダに帰依します、敬礼しますと『中論』冒頭で龍樹は仰るのです。だからその冒頭の帰敬偈と、この第二十七章の最後の偈というのは、まったく内容を同じくする。そこに実は龍樹という方の釈尊觀、釈尊という方をどのように見ていくかということがはっきりとわかりますね。ですから、龍樹にとつてお釈迦さまは、縁起という最高の真理をお説きくださった存在として、説法した世尊であるからこそ私は帰依できる、ということでしょう。説法するということはまさに慈悲のあらわれですよ。一切の衆生を救済しようという慈悲のあらわれが説法という具体的なこととして出てくるのだと。そういう説法をなさったればこそ私、龍樹はお釈迦さまに帰依するのだということですね。ですから、お釈迦さまは、三十五歳で成道された、あるいは八十歳で入滅されたことをもって、お釈迦さまを評価しているのではないのです。初めて説法をなさったという、そこにこそお釈迦さまのお釈迦さまたる所以があるのだと。そのようなお釈迦さまだから自分は帰依することができるのだということを、龍樹ははっきりと述べていらつしやるわけですね。歴史的に慈悲ということを具現化された、そのような存在として龍樹はお釈迦さまを理解しておられたのだということ、ここで改めて確認しておきたいと思えますね。

それで、実は親鸞聖人も同じようなことを仰つておられることの例として、ここに天親和讃を引用いたしました。
願土にいたればすみやかに 無上涅槃を証してぞ

すなはち大悲をおこすなり これを回向となづけたり

(聖典全書2.413)

と。このようなご和讃がありますね。「願土」というのは極楽浄土のことですね。浄土に往つたらすぐに「無上涅槃を証して」、それで「すなはち」すぐに「大悲をおこす」という言葉がはつきり出ているでしょう。そういうことを回向というのだと、親鸞聖人は仰っている。だから親鸞聖人の理解においても、龍樹における理解とまったく同じなのです。仏道というのは、涅槃に達してしまえばそれで終わりではないのですね。涅槃を証した上でさらにそこに大悲が出てくる。大悲をおこさなかったならば、本当に悟ったことにはならない、成仏したことになるのだということを親鸞聖人も指摘していらつしやると思うわけであります。

2. 親鸞聖人の浄土観

真宗学の専門の方の前ではわかるのですが、その浄土をめぐる問題についてご和讃（曇鸞讃）をひとつ引用しておきました。

安樂仏国に生ずるは 畢竟成仏の道路にて

無上の方便なりければ 諸仏浄土をすすめけり

（聖典全書 2:225）

という、ご和讃がありますよね。親鸞聖人の浄土観というのが非常に明白に出ていると思います。このようなことを皆様に言う必要はないと思いますが、浄土というものの位置づけについてです。浄土をどのように理解するのかというとき、娑婆は我々の現世で、その上に浄土がありますね。そして、その上には実は涅槃というものがあると、いわば三層の構造です。ただ、涅槃と浄土は今の和讃によれば非常にすみやかに、「すなはち」と書いてありますから非常に近似な関係であることは間違いありません。しかし、涅槃と浄土ははつきり違うということを親鸞聖人は理解しておられると思いますね。だから我々は、臨終の一念に、要するに肉体が減じたあかつきに、かならず浄

土にまいらせていただく。それで浄土に往つたらすみやかに、すなはち涅槃に達すると。ここが成仏です。浄土へ生まれる、これが往生です。仏教学の立場ではこのように、往生と成仏という言葉の使い分けをしつかりとしているわけです。そして、この浄土が涅槃に到るための方便であり、道路だと親鸞聖人ははっきり仰っている。それで、この涅槃に到達したらそれで終わってしまうのではなく、涅槃から必ず大悲をおこすという。そのような関係でもって、この娑婆・浄土・涅槃、涅槃・浄土・娑婆というものを理解しているのが、龍樹であるし、親鸞聖人の浄土観であると思うわけです。

これはまた「正定聚」ということを理解することにも関係してきます。藤田先生によれば、正定聚を彼土と見るか現生と見るか、どちらも可能であるようです(藤田前掲書p.236)。しかし親鸞聖人は現生(現世)において得られるものである(藤田同書p.435)ことを強調されたように思えます。經典では極楽浄土が正定聚の位、あるいは不退転の位として位置づけられているのですが、親鸞聖人はそれ(正定聚)を現世でのこととなさったわけです。そして、その正定聚を次のように定義しておられます。

「ワウジヤウスベキミトサダマルナリ」(一念多念文意 左訓 定本親鸞聖人全集128・聖典全書2663)

これが親鸞聖人の革命的な浄土理解だと思えますね。それでは、この正定聚・不退転の位にどのようにして達するのかといえば、信心獲得ということ仰っています。この信心獲得ということが簡単なことなのかどうかと、非常に強い反省をもって親鸞聖人は考えておられたと思うのです。特に晩年になって「凡夫」という言葉にあれだけ丁寧な定義をしていらっしやいます。

凡夫というは、無明煩惱われらがみにみちみちて、欲もおおく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむころおおく、ひまなくして臨終の一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえず、

(一念多念文意 聖典全書2676 85歳)

それも八十五、六歳になってです。ということは、親鸞聖人にとっては晩年にいたるまで自分は凡夫でしかないとわかってきたのでしょうか。であればこそ、そのような自分に、このような生身の人間に、どうしてこの現世において往生が可能であろうかと。そのようなことはとんでもない話だという自覚があったからこそでしょう。しかし一方で、どこで、現世において「救い」、「安心」の実感をもらえるのであろうか。これが大きな課題になっておられたと思います。その結論は自分は正定聚の位につかせていただく、それでもって良しとされたのです。それでもって安心して臨終の一念まで一步一步あゆんでいけると、そのような境地に親鸞聖人は達せられたのではないかと、素人なりに考えている次第であります。その意味において、現世往生ということをお東ではかなり強力に言われる人が多いのでありますが、それはやはり文献の上から言ってもありえない。もつと素朴に、自己に対する自覚・懺悔が沸いてくれるほど、自分は凡夫でしかないということを、親鸞聖人は非常にお感じになっていらつしたのではないのでしょうか。ですから、そのような私であるのに正定聚の位に本願のはたらきによってつかせていただく。それで安心である、それによって喜びがあると。そこで感謝の念仏となっていくのではないかと思えます。それでは、どうしてお念仏によって浄土往生が可能なのかといった大事な問題が発生しますが、今日はそれらについては割愛させていただきます。

(5) 釈尊と慈悲

さて次です。龍樹においても親鸞聖人においても、無上涅槃に達してそれで終わってしまうのではない。つまり、空を悟ってしまえばそれで終わりではなく、必ずそこにおいて大悲をおこすという考え方が、あるということを述

べてまいりました。それをもとにして、今度は釈尊のご一生に当てはめて考えてみたいと思います。

お釈迦さまは八十年の生涯をおくられたのですが、どの出来事が生涯において大事なことかと言えば、成道↓説法躊躇↓梵天勸請↓初転法輪というプロセスです。これは約四週間（あるいは約二ヶ月）の間に展開された精神的葛藤の内容ですね。それは次のような形で示されますね。三十五歳で悟りを開かれた、つまり成道された。自分が悟ったことをすぐに周りの人々に説けば良かったのですが、ところがそれをなさらなかったのです。それが説法躊躇です。なぜ説法を躊躇をしたのか。お釈迦さまの言葉をたどるならば、一つには自分が悟った内容が非常に難しく、一般の人に説いてもわかりにくく、説くことよってかえって一般の人が困惑してしまうだろうと。そのような心配があつて説法を躊躇なされたわけです。さらに現代の学者は、もう一つ付け加えて、先程来問題にしております言葉に対する不信の気持ちがあつたのではないかと、そのような解釈を加えるわけです。（長尾雅人『仏教の源流―インド』中公文庫二〇〇八、p.113）お釈迦さまには言葉への不信があつた、信頼がなかったと、学者はおっしゃるわけです。なぜかと言えば、言葉を使わなければ我々は生活できませんが、言葉は本当に真実を伝えられるのだろうか、言葉は真実を伝える本当に正しい手段なのかと、このような疑問があつたのではないかと分析するので。たとえば、冷暖自知という言葉があります。これが真実に気づく、真実を悟ることの具体的な例として昔からよく言われます。北極はどんなに寒いと言葉でいくら説明されても、その本当の冷たさや寒さはわからないのです。赤道直下の南方が暑いと言われても、どの程度暑いかなどはよくわからないのです。冷とか暖を本当に知ろうとするならば自分で現地へ行って体験しなければなりません。そこに行つてはじめて冷暖というものがどれほどのものであるかを知ることができる。これが冷暖自知ということです。結局、悟りの内容とは言葉ではいろいろ表現できるけれども、本当に言葉でもって真実を伝えることはできないだろうと。それでお釈迦さまは説法を躊躇されたので

はないのかと考えるのです。まとめますと、一つは悟られた内容が難しいということ、もう一つはそれを伝えるための言葉そのものに対する不信、言葉では本当の真実は伝えられない、というお気持ちがあったから説法を躊躇されたのだということですね。

それでその後、かならず梵天勧請という物語が付け加えられています。経典の作者はすごく頭の良い人であると私は思いますね。梵天というのは天の神様です。その天の神様が地上に降りてくるというのはあり得ないですよね。しかも梵天はその当時のインド宗教界の代表的な神様です。こんなすごい神がどうして地上に降りて来るのでしょうか。そのような一節を挿入するのですね。それによって当時のインド思想史の流れの逆転を説明するのです。梵天を神とするバラモン教がずっと権力を握り、カースト制度をはじめとする封建的な社会体制を敷き人民を支配してきたわけです。それがバラモン教という宗教です。それに対し、紀元前5、6世紀になってお釈迦さまが出てこられた。ジャイナ教などもそうですけれど。そのお釈迦さまという方は、そういう主流派に対する反抗勢力です。反抗勢力として仏教は生まれてきたわけです。そのお釈迦さまの前にバラモン教の主をひれ伏せさせるわけです。梵天が三回にわたってお釈迦さまに向かい、お悟りになったことをせひとも我々に説いてくださいと。わかる人もいれば、わからない人もいる、しかし、わからない人よりはわかる人の方が多いはずだから、ちょうど池に蓮が咲いていますが、その蓮はすでに華を咲かせてしまっている蓮もあるかと思えば、湖面すれすれでもうじき咲くかという状況の蓮もある。それから、池の中に隠れてしまっている蓮もある。とにかく、その湖面すれすれの蓮に肥料を与えればかならず華は咲くのだからと、そのような人が多数なのだからと、再三にわたって梵天が説法を要請したと、仏伝には出てきませんね。その要請にほだされて、お釈迦さまは初説法に踏み切ったというわけです。これが成道↓説法躊躇↓梵天勧請↓初転法輪というプロセスです。この約四週間における精神的な葛藤がそこに示される

のでありますが、非常に内容のある仏伝であると思うのです。そのプロセスを整理するならば、次のような言葉でもってそのプロセスを説明できると思います。

釈尊・成道↓説法躊躇↓梵天勸請↓初転法輪

沈黙

説法

無

有

A Buddha

The Buddha

個人

全人

小乗

大乘

智慧

慈悲||教説||方便

自覚教

救済教

自利

利他

空性

空用

空義

法身

受用身

変化身

無住処涅槃

仏の本願

法蔵菩薩の願行

菩薩行

回向

浄土

お悟りになって直後、説法を躊躇なさいましたから、それは沈黙の段階です。それから始めて説法へと踏み切られたという展開です。沈黙の世界であります。これは「無」という言葉を使っても良いでしょう。無の世界、それが説法によって有になったということです。それから、悟っただけでは、これは a buddha ではなく、一人の覚者でしかありません。それが説法したことによって the buddha に変わったということです。それから個人的なものであったものが全人的なものになる。それでその次に小乗・大乘という言葉を書いたのですが、「小」は当然小さい乗り物、「大」は大きい乗り物ですから、小乗というのは一人だけが救われる、一人だけが悟りの世界に達するような乗り物、それに対して大乘というのはたくさんの人が彼の地へ達することができる大きな乗り物だと。一人で悟り説法しなかったならば、それはもう小乗の段階、つまり独覚乗でしかありません。それが説法したことによって大乘の菩薩になる。そのような流れになるわけです。この大乘という言葉をめぐることは、「大乘仏教というのは西北インドから中央アジアを経てチベット・中国に伝わった、それが大乘仏教であって南方仏教の方は小乗仏教だ」と、そのようなことが言われたりしますが、これは大きな間違いであります。南方仏教の方は怒ってしまいますよね。自分たちの仏教を小乗とは何事だと。このような使い方に対し、誤解を改めていかなければなりません。今は、そう言ったことではなく、一人の救いだけで良しとしてしまうのか、すべての人を救うのかと、そこに小乗と大乘という言葉の違いがあるということを間違えないようにしなければと思いますね。このような大乘精神を物語る有名な逸話が、『維摩経』に出てくる言葉です。「一切の衆生が病んでいるから、私もまた病むのである。一切の衆生の病がなくなれば、それによって私も病気から解放されるのだ」と。(長尾雅人『維摩経』を読む)岩波現代文庫 二〇一四、p.187) これが大乘精神だと。一人の救いだけで良しとしてしまうのではなく、例えば、赤ちゃんが救われることによって、赤ちゃんの風邪が治ることによって、母親も精神的に救われていくのであると。

そのような内容が大乗なのだとすることを我々は忘れてはいけないと思います。

それから、このプロセスはさらに智慧から慈悲への展開だと理解できると思いますね。悟ったという時点は智慧の段階ですよね。だけど、それが説法をなさったということは、一般の人々を救わんとして説法をなさったということです。これはまさに慈悲です。慈悲というのは、具体的には教説。しかもそれは方便という形で理解できます。だから、智慧から慈悲への展開ということです。仏教は智慧だけでは駄目ですよね。慈悲だけでも駄目です。智慧と慈悲が相まってはじめて仏教と、特に大乘仏教であることを忘れてはいけません。

それから、自覚教から救済教への展開とも説明できるでしょう。あるいはまた、宗学的には自利から利他への展開と言うことです。それから、今日述べてきた言葉を適用させるならば、悟った段階が空性です。それから説法に踏み切らんとする、戯論を寂滅せんとする、それが空用、そしてそれが説法となつて初転法輪となつてあらわれてくる、それが空義です。よつて、空性・空用・空義という空の三態もこの約四週間のプロセスに読みこむことができますと思います。

さらに、仏の三身説です。法身・受用身・変化身をこのプロセスに対応すれば理解がしやすいのではなからうかと思えます。それから無住処涅槃という言葉があります。これは特に唯識で使われる用語ですが、無住処涅槃という考え方は、実は受用身としての展開をその内容としていいと思います。このような展開を仏の本願と言つて良いと思うのです。本願とは何かと、よく言われますが、歴史的には実はこのようなお釈迦さまに見られる心の動向、一歴史上の本願の発生一、と理解すれば良いと思いますね。本願とは、『大無量寿経』に出てくる *prañidhāna* という言葉がありまして *prañidhāna* を本願と訳すのですが、藤田宏達先生の本を見ますと、この *prañidhāna* という言葉そのものが利他的な内容をもつて使われるのは部派仏教になつてからだそうです。部派の

大衆部系統の書物によりますと、燃燈仏授記物語でこの *prañihana* という言葉が利他的な内容をもった本願として使われているのであります。今はお釈迦さまの話ですから、お釈迦さまのときに本願という言葉を使うのはおかしいのではないかと言われるかもしれませんが、その部派仏教の書物の中でジャータカ、本生譚としてお釈迦さまを語るときに非常に利他的な存在としてのお釈迦さまが述べられているのだそうです。ですから部派仏教でも、お説法なさり利他的なはたらきをなした覚者としてお釈迦さまをとらえていたのだと、理解して間違いないと、藤田先生も仰っております。(藤田宏達『浄土三部経の研究』岩波書店二〇〇七、p. 315) そういう点で初転法輪なされたお釈迦さまの動向を、仏の本願という言葉を使って表現して差し支えないだろうと、私は思っております。

このようなプロセスをさらに宗学的な言葉で言えば、法蔵菩薩の願と行です。あるいはまとめて菩薩行と言われるりもします。あるいは廻向も、このようなところにおいて理解すべきテクニカルチームだと思います。さらにまた、空用として考えられているのがお浄土だと言ってまず間違いなからうと思います。いま挙げました重要な言葉に少しだけ触れてみたいと思います。無住処涅槃ということ、あるいは本願とか大乘菩薩行ということでありすが、これは次のような言葉で説明されます。「菩薩は」智慧を具するゆえに輪廻に住せず、悲を具するゆえに涅槃に住しない」(『大乘莊嚴經論』II 9 d 安慧釋 *panā*)、これが本願というものであると。これを唯識の文献では無住処涅槃、不住処涅槃という言葉で言われているということですね。この言葉の典拠は、『莊嚴經論』のIIの9 d あるいは安慧釈の *panā* にあるということを早島理先生に教えられたところであります。今、真宗学のテクニカルチームをここに挙げておりますが、その真宗学用語の理解もこのようなプロセスのなかにおいて理解したら分かりやすいのではなからうかなと思っっているわけです。

その次へ行きましょう。光明・寿命無量の本願についてです。光明が無量である、寿命が無量であるとあります。

智慧は光に例えられます。光は物理的に無量な存在ですよね。光は輝き、その輝きは平等にアメリカ大陸も照し、日本列島も照す。そこに差別はない。平等に光は闇を照らし、闇を破ってくれます。そのような意味において平等なはたらきをもっているものだと。智慧というのは決して単なる静的なものとして理解するのではなくて、きわめて動的なものとして理解しないとイケないと、そこからもわかると思います。さらに慈悲というのは後得清浄世間智と専門用語で言われるのですから、智慧を得てそのあとに世間を清浄にする智のことを慈悲と言います。寿命をもつ存在は無量ですから、慈悲のはたらきも無量だということです。そういう意味で、光明・寿命無量、それが本願ということです。

それから廻向という言葉も出しておきました。廻向とは、原語は振り向けるという言葉です。何を振り向けるのかと説明すると、仏の方から、または龍樹の言葉を使って言うならば空性真如からですが。空性真如が一切衆生の側へ身を傾けること、これが廻向です。衆生に近づき、衆生のなかに入り、衆生と事業を同じくすること、これが廻向ということですね。ですから本願力廻向というのは、まさに本願が我々の上にはたらいてくださるのです。それが廻向ということでしょう。

(6) 空の三態と仏の三身

そしてさらに次の問題は、空の三態と仏の三身をどう対応させるのかということです。そこに書いておきましたように、三身は法身・受用身・変化身と言われるもので、法身は自性身とか、受用身は報身とか、変化身は応化身などと言われるのであります。この三身、仏のすがたはまさに空性・空用・空義に対応して理解したら良いということです。法身が空性で理解されるべきだというのは当然でしょう。法身というのは無分別智ですから色もなければ

ば形もないすがた、言亡慮絶の境地であります。ですから眼には見えませんよね。だけどそれは先ほど申しとおりますように、大悲へと展開するはたらきをもっているのだと。それが空性ですから、それが法身のあり方だと言つて良いでしょう。次に受用身です。これは空用に対応できるわけです。浄土教で言えば法蔵菩薩が衆生を救済するために四十八願をおこされて浄土を建立するのですが、その浄土を建立するはたらきが、まさにその空用ですね。戯論を寂滅して、それからさらに一切衆生の救済のためにはたらきかけてくださるのですから、救おうとする意樂・意志がそこにあるわけです。そういう戯論を寂滅するというはたらきそのものが空用でありますし、同様に救おうとする意樂であります。ですからそれは報身になるわけです。報身といえば阿弥陀さまですね。阿弥陀さまというのは空用というありかたの仏さまなのだと思えると思います。さらに変化身・応化身ですが、これは空義に対応できるということです。本願の意樂が教説として、具体的には『大無量寿経』として、この世の中に顕現してくること。これが空義、応化身のすがたです。それによつて衆生が救済されていくという仏の行為、はたらきがこの応化身の内容だろうと思えますから、まさに空義ということに対応できると言つて良いと思います。

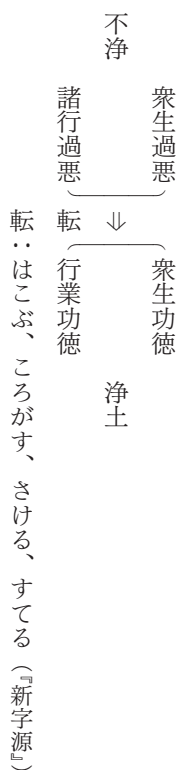
そして阿弥陀仏という言葉をそこに出しておきましたから、まさに空義ということに対応できると言つて良いと思います。阿弥陀さまは、法蔵菩薩の時に願をおこされる。その願によつて一切衆生を救わんとして、浄土を建立なさるわけですね。ですからその浄土というものの理解は、漢字で読めば「浄らかな土」となりますが、しかし基本的には「土を浄める」という、はたらきとして、この浄土というものを考える必要があるのではなからうかなと思います。ですから、そういう意味において、一切の苦しんでいる者を救わんとする本願のはたらき、はたらく場所としての浄土というものをご用意されたのだと、そういうことですね。ですから、阿弥陀仏の体は後得清浄世間智でありまして、世間を清浄にしたいという願望をもつた仏さまのことで、それは大悲そのものです。『大経』には「不取正覚」と願が説

かれ、これが阿弥陀さまの存在そのものですよね。まさにこれが受用身のはたらきだと言つて間違いないと思います。今、受用という言葉が出てきましたが、これは所受用と能受用という言葉で使われます。(山口益他『仏教学序説』平楽寺書店一九六一、p.217) 所受用と呼ばれるのは浄土に対応するのです。どのような事かと言えば、空性の世界、無分別智が受用されるところという意味において浄土はあるということです。能受用というのは、大乘法の説法だとあります。一切衆生を救わんとして説法する行動、これが能受用ということです。ですから浄土というのは、所受用・能受用という形でもって説明されるということですね。長尾先生の整理によれば、この阿弥陀さまは、超越的であり、超歴史的であり、絶対的であるという一面と、法身・空性・真如からの具象化、現象的、歴史的という一面と、両方の性質をもっているのだと。それが受用身としての阿弥陀仏の内容だと理解したら良いのだと思います。(長尾雅人『中観と唯識』岩波書店一九七八、p.274)

もう時間がありませんので、浄土に関連して少し触れることといたします。そこに『十住毘婆沙論』の一節を出しておきました。『十住毘婆沙論』という書物は、サンسكريットもなければチベット語訳も残っておらず、漢訳しか残ってませんので、それを理解するのは大変だと思えます。そのなかに浄土を語る言葉として、次のようなものがあるという事だけ、ご紹介しておきます。

不浄を略説すれば二種あり。一つは衆生因縁をもつて、二つは行業因縁をもつて。衆生因縁というのは、衆生の過惡のゆえに。行業因縁というのは、諸行過惡のゆえに。この二事はもうすでに説きおわつた。この二事を転じて、すなわち衆生の功德、行業功德がある。この二功德(衆生功德と行業功德)を名づけて浄土となす。この浄国土はまさに諸菩薩の本願因縁によると知るべし。(大正26:32a, 15-20' 亀甲括弧内講演者)

と。そのような文言が第三巻の長行に出てくのです。これを少し図式化しますと、



衆生過惡・諸行過惡とは、これは具体的に言えば我々の日常世間ですね。衆生というのは、主体、衆生は生きとし生けるものという意味ですが、ここでは諸行との関連で言えば作者です。それから諸行はその行為ですね。人間が行為を行う、その能・所の関係がその衆生過惡・諸行過惡ということです。それはこの迷いの世界、空義の世界を示している。その娑婆の世界が空性によって滅する。そしてその空性で戲論が滅せられる。そうすると今度は、衆生の功德・行業の功德に転化していくわけです。それが浄土だというのが『十住毘婆沙論』における浄土の理解なのです。この「転」という言葉が漢字だけなものですから、サンスクリットの何に当たるのかよくわからないのですが、漢字だけで言いますと「運ぶ」とか「転がす」とか「避ける」とか「捨てる」とか、このような意味合いで使いますね。ですからそういう意味から言いますと、不浄の世界を清浄にしようと、あるいは不浄の世界を転がして、それを避けていこうと。それが「転」という言葉の意味だとすれば、それはまさに空用のはたらきに値するのではなからうかなと理解するのです。そして、空用の結果として、この不浄が転化されて功德が生まれる。それが浄土だと理解する。ですから漢訳では、浄土というのは菩薩の本願の因縁によってつくられたのだと知りなさいよと、そのように言っているわけですね。(山口益『大乘としての浄土』理想社 一九六三、p.47-51)

本日は以上ですが、まとめとして若干申しておきます。空の思想では、空性ということを知ってしまえばそれで終わってしまうというものではないということを、龍樹はかなり厳しく言っておられるのではなからうかと、私は

理解しています。一切皆空ということを理解すればそれで終わりとしてしまうのではなく、まさにそこから大悲が展開していき、一切衆生の救済にはたらいていく。これが空という考え方の大事な点だということを龍樹は強調しているように思われます。ですから、世間の衆生利益ということが行われなような空の理解というのは本当の空の理解にはならないのだと思います。そもそも仏さまという方は、ご存知のように「自覚覚他覚行窮満」と『観経疏』(聖典全書1656)には出てきませんね。だから仏さまであるかぎりには、自分を利する、自分に目覚めて、そして利他、他人を利する、その他者を悟らせるはたらき、それらが窮満した、完成した人、それを仏さまというわけですね。ですから、空性を悟って目覚めて、それを仏さまと言ってはいけないのですよ。あくまでも利他行をしたうえでもって、自利利他が完成した人がはじめて仏さまと言われるということです。これはまさに龍樹が仰ることになった善導の理解ではなからうかなと思います。

さらに重ねて申しますと、今日の話のなかには真宗学の専門用語を出してまいりました。ですが、そのような専門用語というものを理解する場合にも、仏教思想史の流れのなかにおいて、その文脈のなかにおいて、こういう真宗学の専門用語を理解することが大事ではなからうかなと私は思います。特に寺の住職をしておりますと、いきなり親鸞聖人の難しい言葉を申しても話を聞いてくれないですよ。であれば、お釈迦さまの話から徐々に少しずつ伝えていって、それで親鸞聖人の教えがこういうものなのだと。私だけの理解かもしれませんが、そのように伝えていくことが大事だなということをごろ思っております。真宗学を専攻する方もぜひともこの龍樹の思想は一生懸命学んでいただく必要があるのではなからうかなといったことを申し上げまして、今日の私の拙い話はこれで終わらせていただきたいと思います。どうもご清聴ありがとうございました。