

# 龍樹の「空」思想から親鸞の「方便」論へ ——「戲論」prapañca と「智度言」prajñapti との差異について——

山 本 伸 裕

はじめに

哲学者・木田元は、生涯にわたる思索の成果をまとめた『反哲学入門』において、「哲学」を「不幸な病気」と断じている。ここにいう「哲学」とは、「西洋という文化圏」に特殊の「『ありとしあらゆるものがなんであり、どういうあり方をしているのか』ということについてのある特定の考え方」のことである。木田はハイデガーに学びつつ、この不幸な病気が「存在」を越えた超自然的な原理を想定し、自然をその原理によって「形を与えられ制作される単なる材料」へと貶めてしまうものであり、それがソクラテス、プラトン、アリストテレスによって始められた、と主張する<sup>(1)</sup>。

ハイデガーは、自らの思想を「哲学」と呼ぶかわりに、「存在への回想 (Andenken an das Sein)」と名付けた。それによって「彼は哲学の歴史を解体し、これまでそれによって塞がれていた存在への通路を切り拓き、存在へ想いをかえそうとしている」と木田は言う。つまりハイデガーは、ソクラテス以前の思想のなかに、存在の始原を探し求めたのである。

メルロ＝ポンティは、そうした思想的な営為を「反哲学 (anti-philosophie)」と呼んだ。彼もまた「同じように哲学を解体することによって始原の存在への回帰」を目指したのだと木田は指摘する。ただメルロ＝ポンティは、「その存在が歴史の始原ではなく、われわれの経験の始原に、つまりわれわれの経験の

最基層をなすく感覚的なもの>のうちに」あると考え、それを求めたのである<sup>(2)</sup>。

彼ら現象学者と独立に、化学者・科学哲学者・社会科学者のマイケル・ポラニーは、知識の根源を、「暗黙の次元 (tacit dimension)」に作動する「知ること」、すなわち「暗黙知 (tacit knowing)」に求めた。この「暗黙知」の作動を、客観的な真理に到達するためと称して、明示的知識の客観的操作に置き換えようとする試みが、知識そのものを破壊する、というのがポラニーの思想の根幹であった<sup>(3)</sup>。

一方で、「その及ぼした影響から言えば、今世紀の世界の哲学界をハイデガーと二分するような位置にある哲学者」<sup>(4)</sup>たるウイトゲンシュタインは、「言語」という角度から同じ問題を思考した人物であった。その哲学の主題は、『論理哲学論考』の最後の一行、

命題七 語りえぬものについては、沈黙せねばならない

に凝縮されている。この命題こそは、超自然的な原理について語る形而上学を「たわごと」として葬り去るものであった。

さらに野矢茂樹は、『論考』以降のウイトゲンシュタイン哲学の主題が、『語りえぬ自然』が言語を支え、その言語をもってわれわれは自然を語り出す」という相互関係の認識にあることを指摘している<sup>(5)</sup>。

二十世紀のこれら偉大な哲学者たちは、いずれも、近代ヨーロッパ文明の抱える問題の根源を、超自然的な原理によって存在を基礎づけ、言葉によってその原理を記述しようとする形而上学に求めたのであり、そこからの離脱と「存在への回帰」の必要性を指摘したわけである。21世紀の現在において、漸く彼らの声が広く行き渡りつつある、ということができるかも知れない。

だが問題は、形而上学から離脱した先に、われわれがはたしてどこへ向かい、

どのように進んでいったらよいのかが、依然、明らかにされ得ていないことにある。問題の原因は解明された。しかし、その治癒の方向性は、いまだ示されていない。そこにこそわれわれの文明が混迷を抜け出し得ない大きな理由があるのではないだろうか。

そのような状況を受けて木田は、日本社会をはじめとする、近代ヨーロッパ文明とはまったく異なった伝統を持つ社会における、哲学的思索の意義について、次のように述べている。

本質存在と事実存在とへの分岐に先立つ、彼らの言う始原的存在について、まだそれほど薄れていない記憶を留めているわれわれは、そうした<反哲学>としての哲学ということなら彼らより有利な立場にあることになりはしないだろうか。たとえば<ものあわれ>といった感情的な経験に<さかしらな知>よりも存在へのより根源的な通路を見ていたわれわれの父祖の存在経験を適切な表現にもたらしうとしたら、それはすぐれた意味での「存在への回帰」たりうるようにも思えるのだが<sup>(6)</sup>。

本稿は、この木田のいう意味での「存在への回帰」のための一つの試みである。ここで私が思考のための素材として取り上げるのは、インドから日本へと流れる大乘仏教の思想である。そこには、確かに「<さかしらな知>よりも存在へのより根源的な通路を見ていたわれわれの父祖の存在経験」と木田がいうところの、その存在経験の根底に流れる「<反哲学>としての哲学」を見出し得る、と感じるからである。それゆえ私は、仏教思想を通じて日本人に受容されてきた思想の基層にあるもの、言い換えれば、仏教思想史に現れた反哲学的な哲学にあらためて光を当て直すことで、現代文明の混迷から抜け出す道を探る、少なくともその可能性と方向性についての手掛かりを得たい、という意識に基づき議論を展開する。

したがって、本稿は「印度仏教学」や「真宗学」の論文ではなく、むしろ「〈反仏教学〉としての仏教学」の論文であり、仏教における始原的空性への回帰を問題とするものである。本稿の「取り扱い」および「服用」に際しては、その点に重々注意されるよう、あらかじめお願いしておきたい。

## 一、龍樹と浄土教思想

### ・龍樹と親鸞

本論で私は、上述の問題意識に導かれつつ、浄土真宗の宗祖である親鸞の「方便」思想と、龍樹の「空」思想との内的関連を明らかにすることを直接の目標として試論を展開する。それは、親鸞が龍樹からどのような影響を受けたかを解明すると同時に、親鸞における龍樹解釈を参照点としつつ、その基礎概念である *prapañca* と *prajñapti* とに、より整合的な解釈を与える試みでもある。

日本仏教のほとんどすべての宗派は、その誕生地たるインド・ネパールから、チベット、中国を経て極東の日本へと東漸した「大乘仏教」の流れを汲む。大乘仏教は、紀元前一世紀前後に形成されたとされる『般若経』や『華嚴経』、『法華経』などの、いわゆる大乘経典群に基づく民衆仏教運動のなかから生まれてきたと考えられている。この思想を、哲学的に基礎づける仕事をした人物として知られているのが、紀元2世紀から3世紀にかけて南インドで活躍したとされる龍樹（ナーガールジュナ *Nāgārjuna*）である。

龍樹という人物が、浄土系の宗派にあってとりわけ強い尊崇の対象とされてきたことは事実である。親鸞自身が、仏教史上、浄土の思想の闡明に貢献した七高僧の第一祖として、龍樹の名前を挙げていることはよく知られている。

親鸞は「正信偈」のなかで、龍樹大士について次のように言及している。

釈迦如来楞伽山 為衆告命南天竺 龍樹大士出於世 悉能摧破有無見

宣説大乘無上法 証歆喜地生安樂 顯示難行陸路苦 信樂易行水道樂  
憶念弥陀仏本願 自然即時入必定 唯能常称如来号 応報大悲弘誓恩<sup>(7)</sup>

この和讃の大意は、釈迦はかねてより、のちの世の南天竺に龍樹なる人物が出現して、有無の邪見を悉く破すことで大乘の教えを広めるとともに、阿弥陀の名号を称える易行を通じて即時に安樂国に生まれるという教えを示した、ということである。これ以外にも親鸞は、「龍樹大士世にいでて 難行易行のみちおしえ 流転輪廻のわれらをば 弘誓のふねにのせたまう」<sup>(8)</sup>とか「本師龍樹菩薩の おしえをつたえきかんひと 本願こころにかけしめて つねに弥陀を称すべし」<sup>(9)</sup>などと詠んで、たびたび龍樹という人物を仰讃している。

このように親鸞は、龍樹を、大乘の祖師として、また、念仏易行による浄土門を世に顕示した高僧として礼賛しているのだが、文献学的な見地からすれば、本当に龍樹が浄土思想の第一の開闢者であったかどうかについては、若干の留保が必要である。有無の邪見を破して大乘の無上法を宣揚したとする理解に關していえば、八宗の、換言すれば、日本仏教史上の龍樹の評価や位置づけは、ほぼ揺るぎのない。しかしながら、龍樹菩薩を浄土思想の祖師として位置づける親鸞の理解は、浄土系の宗派以外では、必ずしも共有されているとはいえない。

龍樹の代表的著作として、第一に挙げられるのは『中論』(Mūlamadhyamakakārikā)であろう。実際、龍樹を大乘の祖師・龍樹たらしめているのは、『中論』の作者としての評価と名声にほかならない。それゆえ、仏教者の間では、『中論』という書物と龍樹の名前が切り離されて語られることは決してなかった。

『中論』が仏教史上において高く評価されてきた理由は、この書が初期大乘の重要な経典の一つである、『般若経』で強調される「空」の思想に哲学的・論理的なメスを入れた初めての書物だったからでもある。このことが、大乘と

いわれる仏教思想の確立にあって決定的な役割を果たしたことはいうまでもない。

釈尊以来、仏教が一貫して無我を説いてきたことは広く認知されている。しかしながら、当時の仏教の有力な部派のなかには、「我空法有（人空法有）」を主張する人々が存在していたのも事実である。彼らは、人我（プトガラ我）については無我を認める一方で、「法有」、すなわち事物の背後の法（ダルマ）の有、存在の背後の「自性」の実在性については否定しない思想的立場を堅持していたようである。万人が認める龍樹の業績は、ひとえに般若経典の思想に基づき、一切諸法の「空」を明らかにした点にあるとっていい。そもそも日本大乘の伝統宗派で、一切諸法の「空」を含めて「人法二無我」に立たない宗派はないであろう。それゆえ、大乘諸派のすべての思想が、龍樹の思想の流れを汲んで展開してきたという理解は、歴史的観点からしても誤りがないとして差し支えない。

・龍樹、『中論』、浄土教

このように、大乘仏教徒を自認するすべての人々にとって、龍樹は釈尊と並ぶ偉大かつ重要な人物である。だが、それゆえにこそ、龍樹の思想をめぐっては、厄介な問題が付きまとうことも、また、事実である。それは、あまたの大乘の典籍のうちには、龍樹作とされるものが多く存在しているということである。龍樹菩薩の著作として伝えられる典籍の数は、現存するものだけで二十三部八十四卷にのぼるともいわれる。無論、これらすべてが『中論』の作者の龍樹と同一人物が著したとは考えにくく、これらのうちの多くは後世の学僧が、大乘の大立者である龍樹の名に仮託するかたちで作っていったと考えるのが妥当であろう。

龍樹の名著『中論』は、約450の偈頌からなる論書で、もともとサンスクリット語で著されたものであった。よって、『中論』を著した龍樹を大乘の祖師と

見なすとするならば、龍樹菩薩に帰せられる、その他さまざまな典籍が龍樹本人の作であるかどうかを見極める際の一つの有力なメルクマールは、サンスクリット語原本の存在が確認できるかどうかにある。あるいは、サンスクリット語原本がない場合には、その忠実な逐語訳と考えられるチベット語訳の存在が確認できるかどうかにあるとされる<sup>(10)</sup>。実際、『中論』が、多くの人に龍樹の代表作と見なされて、重視されてきた理由は、そこに述べられている思想内容の革新性もさることながら、この書にはいくつかの漢訳のほか、チベット語やサンスクリット語のものを含め、さまざまなバージョンが存在しているということにも求められよう。

ただ、そのような認識は、文献学の実証研究の進んだ現代においてはじめて獲得され得るものであって、そうである以上、漢訳仏典を通してしか龍樹の思想に触れられなかった時代にあっては、実証的な視点をもつことは実質的に不可能だったはずである。本論の冒頭で、龍樹を浄土教の第一祖とする考え方には、若干の留保が必要であると述べたが、その理由の一部は、この文献学的な問題にある。

実際のところ、龍樹作とされる多くの漢訳仏典のうち、サンスクリット語原典、あるいはチベット語の準原典にまでさかのぼれるものは、ごく僅かである。そのことは、逆にいえば、サンスクリット語、あるいはチベット語で書かれたものが現存しているということは、少なくとも中国撰述のものではないということの証とはなろう、と考えられる。

ところで、親鸞が龍樹を浄土教の第一祖として崇めるのは、龍樹によって難易二門の区別と念仏易行の道がはじめて示されたという理由による。多くの人々が主著と見なす『中論』以外で、中国、日本の仏教において特に大きな影響を及ぼしてきた書物としては、『大智度論』『十住毘婆沙論』『十二門論』などが挙げられる。しかしながら、これらの書は、いずれもサンスクリット語やチベット語のバージョンが未確認であるといった理由などから、『中論』の著者であ

る龍樹と同一人物の著作であるかどうか、疑問視されている。

なかでも『十住毘婆沙論』は、浄土の思想を開顕した書として、浄土系の宗派にとっては、極めて重要な位置づけがなされてきた。親鸞が、和讃のなかで、悉く能く有無の見を摧破して「空」の思想を鮮明した大乘の祖師として龍樹を讃えるとともに、『十住毘婆沙論』を著して「易行の水道」の楽、および念仏という易行の道を説いた先達として顕彰しているのは、確認したとおりである。

『中論』の龍樹と、『十住毘婆沙論』の龍樹が、果たして同一人物であるかどうかについて、現代の学者の多くが疑問視しているのは事実であり、もしそうだとすれば、親鸞が尊敬した「龍樹」は、『中論』を著した龍樹ではない、ということになってしまう。

本論で考察を加えたいのは、まさにこの点である。私は、大乘の重要な論書の一つとされてきた『十住毘婆沙論』の思想が、『中論』の主張と、根本的に相容れないものであるとは、考えにくいと感ずる。それどころか、親鸞が『十住毘婆沙論』から読み取った龍樹の像を前提とすることによってのみ、『中論』の思想をより一貫したものとして把握しうるのではないかとすら考えている。

『中論』が、大乘の「理」の側面を説く性格の強い書物であることは、誰も異論がないであろう。それに対して、『十住毘婆沙論』は「空」思想に基づく実践の書物であるという見方が、あるいは成り立ち得るかもしれない。

ここで確認しておくべきは、そもそも龍樹という人物は、ひたすら「理」のみを説いて、実践を説くことはしなかったといった理解は、慎重に退けられなければならないということである。なぜなら、『中論』の龍樹と同一人物が書き残した真作と考えられているものに、『勸戒王頌』や『宝行王正論』といった、仏教の立場から政道論を説く書が存在しており、そこでは国王に菩薩道の実践を勧める内容が中心となっているからである。要するに、『十住毘婆沙論』の真作・偽作の議論は別にして、『中論』で明らかにされている「空」の論理と、難易二行による実践の道を説いている『十住毘婆沙論』の間に、何ら思想的つ



ながらも見出せない、あるいは両者の思想が根本的に相容れないという考えは維持し難いと思われるのである。

・浄土真宗と「空」の思想

初期大乘を代表する経典の一つ、『般若経』で繰り返し説かれる思想は、仏教徒のみならず多くの日本人にとって馴染みの深いもので、広く「色即是空」「空即是色」のフレーズで人口に膾炙してきた。

実際、既存の日本の仏教宗派において執り行われる仏事では、『般若経』の思想を簡明に説いた『般若心経』が用いられるケースが少なくない。ところが、そうした趨勢に逆らって、浄土真宗では『般若心経』は重用されず、「空」を説く『般若経』の思想が表だって主張されることはほとんどない、というより、浄土真宗では、『般若心経』はむしろ敬して遠ざけられてきたといっている。

理由はいくつかあるが、親鸞聖人の書いたもののなかに般若経典からの引用が見られないことに加え、一般に「色即是空」「空即是色」を説く『般若心経』の思想は、いささか観念的で、なおかつ自力的な色彩が強く、弥陀の本願他力による救いを宗旨とする浄土真宗の宗義には、必ずしも合わないからとされてきた<sup>(11)</sup>。別言すれば、「一切皆空」を繰り返し説く般若経典群の思想は、哲学的・抽象的な議論に偏重し過ぎており、「方便化土」としての極楽浄土や、「方便法身」としての阿弥陀仏の救いといった「善巧方便」を重んじた親鸞の思想にはそぐわないと見なされてきた歴史があるのである<sup>(12)</sup>。

だが、大乘の祖師・龍樹が重視する般若経の思想が、もしも本当に浄土の思想と相容れないものだとするなら、『十住毘婆沙論』は『中論』の思想を否定したか、大きな修正を試みた、ということになってしまう。つまり、般若経典を浄土真宗から排除してしまうなら、『中論』と『十住毘婆沙論』とを対立関係に置くことになり、主として後者に依拠する親鸞の龍樹解釈は、文献学的見地から窮地に立たされることになる。

親鸞本人は、この点についてどのように考えていたのであろうか。

既述のごとく、文献学的には、『中論』と『十住毘婆沙論』は、必ずしも同じ作者の手によるものでない、という見方が優勢である。ただし、親鸞自身の理解がどうだったかといえ、そこに矛盾を感じていた形跡はなく、有無見を破した龍樹と、浄土仏教を創始した龍樹を同一人物と見て高く評価しているのである。そうである以上、少なくとも親鸞の眼には、そこに何らかの思想的―貫性が映っていたに違いない。つまり、浄土の思想は、親鸞にとっては、「空」の思想と相容れないものとは捉えられていなかったし、決して相矛盾するものとは映っていなかったと考えられるのである。

かりに、浄土の思想が、般若経の思想の否定のうえに批判的に成立したものであったとしよう。すると、浄土教はもはや大乘の思想ではないといって過言ではではなく、いうなればポスト大乘の思想ということになる。

しかし、浄土教を大乘仏教の範疇から除外するような考えには、ほとんど誰も与しないはずである。だとすれば、以上に整理した議論のなかに、認識の誤りや論理の混乱が潜んでいるということになる。問題はどこにあるのだろうか。

私見によれば、『中論』をはじめ、サンスクリット語やチベット語のものが確認できる龍樹の作品を、漢文ではなく、原典に近いかたちで読む限り、それらに見られる思想は、浄土の思想と決して断絶していない、むしろ必然的かつ積極的に浄土教的な発想に繋がり得るもののように感じられる。だとすれば、「空」の思想と浄土教的思想の間に断絶がある、特に真宗の思想と親和的でないとするような見方は、どのような経緯で形成されてきたものなのか。

それは一つに、日本の仏教者が主として漢訳された『中論』を通じて龍樹の論理に触れてきたということと無関係ではないように思われる。同時に、サンスクリット語で残されている『中論』の註釈書の解釈にも多分に影響されるとも考えられる。要するに、空思想と浄土思想の間に看取されてきた微妙な断絶は、ひとえに読み手の側に帰せられるべき問題ではないかと推察されるの

である。

以下では、『中論』をはじめ、現在までにサンスクリット語、もしくはチベット語で書かれたものが確認され、かつ龍樹の真作であると見なされてきたいくつかの論書や書簡に見られる言葉を手がかりに、大乘の根本的課題が、浄土の教えに帰した親鸞の思想にどのようなかたちで呼応し、また接続し得るのかについて、逐次精査・検討を試みたい。

具体的には、以下のように議論を構成する。第一に、親鸞の龍樹理解を前提としつつ、龍樹の「空」の論理を読み解く。第二に、「空」の思想と言葉との関係を解きほぐす。その上で、親鸞の「方便」の思想を「仮」という言葉を軸として再考し、龍樹との連続性を立証する。

## 二、誤解された「空」の論理

### ・言葉は超えられるか

龍樹が『中論』等で宣揚する「空」の論理は、非常に長い期間にわたって、誤って理解されてきたといわざるを得ない。『般若経』の思想にしても、「色即是空」の一面だけを取り出せば、空無を説く虚無思想と誤解されかねない可能性を孕んでいるとっていい。ただ、少し冷静に考えてみればすぐにわかることだが、「色即是空」は「空即是色」とつねにワンセットの主張なのだから、後半の展開を無視して虚無思想だと断じるのは許されないことはいうまでもない。「空即是色」と展開されることによって回復されるのは、まさにこの現実世界である。一切のものは「空」である。だからこそ「色」、すなわち諸存在 (bhāva) の生起・生成も可能なのだ、という主張にこそ、『般若経』が語ろうとしている縁起の世界観があるということは、まずははっきりと押しておく必要がある。

龍樹が『中論』冒頭の「帰敬偈」のなかで語っていることは、そのような『般

『若経』の思想の基本的理解と、決して相矛盾するものではない。『中論』の趣意を明らかにした冒頭の帰敬偈で、仏陀を讃えて次のように述べている。

滅することもなく、生じることもなく、途切れることも、永続することも  
ない。また、一つの意味しかもたないこともなく、あらゆる意味をもつこ  
ともなく、来ることも、去ることもない。

anirodhamanutpādamanucchedamaśāśvatam /  
anekārthamanānārthamanāgamamanirsamam //

そのように、「戯論」の寂滅した、縁によるものごとの浄らかな生起を教  
え導かれた仏陀世尊に、私はあまたの説法者のなかでも、最も尊い方とし  
て敬意を表する。

yaḥ pratīyasamutpādaṃ prapañcopaśamaṃ sivam /  
deśayāmāsa sambuddhastam vande vadatām varam //

このように龍樹は、『中論』の主題でもある最も肝心な教えを、「縁起」すな  
わち「縁によるものごとの浄らかな生起」あるいは「戯論寂滅」の教えに見て  
いることがわかる。このあたりのことについてはあとでも詳しく触れるが、「縁  
起」というのは、龍樹にとって「空性」ということと同義であり、同格の価値  
が置かれる概念でもある。したがって、「戯論寂滅」ということも、「空」の思  
想の別角度からの言い換えにほかならないと理解されるべきなのである。

ところで、このときに問題になるのは、帰敬偈で言われる、「縁起」におい  
て寂滅するという、「戯論」なる概念が何を意味するのかということである。  
ここでひとまず「戯論」と訳出した概念は、サンスクリット語の *prapañca* に  
対する漢訳である。この漢訳語から即座にイメージされるのは、読んで字のご  
とく、戯れの論、誤った議論、(否定されるべき)間違った言葉の使用といっ

たことであろう。実際、『中論』冒頭で語られる「戲論の寂滅」は、言語活動の止滅したありようを指すものとされ、『中論』そのもののテーマも、言語表現が捨て去られ、言葉の止滅した真理を明らかにすることにあるという具合に理解されるケースが少なくない。

たとえば、立川武蔵は、prapañca を「言葉あるいは世界」とし、「竜樹は「ブラパンチャ」という言葉を彼の思想の中核的な概念として用いた」としたうえで、「言葉あるいは世界は自らを止滅させることによって、行者あるいは仏は聖なるものとしての空性の顕現を可能にする」<sup>(13)</sup>といった見解を示している。そのような理解に従って導かれるのが、まさに本論でいう「言葉の止滅説」なのである<sup>(14)</sup>。

約めていえば、およそ究極の真理なるものは、言葉で語るができない。われわれの言語表現には、自ずと限界がある。「空」というのは、言葉や世界（俗世間）を超え出るということであって、言語活動の領域を超えた、不生不滅の涅槃に到ることこそ、龍樹が理想とする、大乘仏教の示す最高の真理（「第一義諦」あるいは「勝義諦」）であるというのが、これまで広く受け入れられてきた見解だったのである<sup>(15)</sup>。

#### ・真俗二諦説をめぐって

むろん、かかる解釈が導かれてくるのは、その背景に『中論』解釈をめぐる長い、さまざまな議論の積み重ねの歴史があるからである。そのうちの代表的なものひとつに、いわゆる真俗二諦をめぐる議論が挙げられる。

龍樹自身、『中論』のなかで二諦説に言及しており、「二つの真理（諦）に基づいて諸仏の教えはある。世俗の真理（俗諦）と勝義の真理（勝義諦）である」<sup>(16)</sup>（第二十四章八偈）とか、「これら二つの真理の区別を知らない者は、仏法の甚深の真理を知らない」<sup>(17)</sup>（第二十四章九偈）とか論じている。「諦」とは satya、すなわち「真理」のことだが、ともあれここで龍樹が二つの真理に区

別を設けて語っていることは確かである。

第二十四章八偈に説かれる「勝義の真理」の原語は paramārtha satya である。この語は「第一義諦」とも漢訳されるが、この「諦」が仏教における最上の真理を意味することについては、異論はあるまい。対して、同偈で「世俗の真理（俗諦）」と漢訳されるサンスクリット原語は lokasaṃvṛti satya である。これも同様に、一応は satya とされてはいるものの、「勝義の真理（第一義諦）」との対比でいえば、あくまでも第二義的な真理、真理としては一段劣った「諦」であると、一般に理解されてきた。

loka というのは、「世俗」「世間」の意味だが、この語により修飾される saṃvṛti という語には、仏教の歴史のなかで二種の意味に使用されてきたという経緯がある。この言葉の語根、sam√vr̥には「覆う」という意味があり、漢訳諸伝では、ほとんどのケースで、「無明によって真実・真理を覆い隠す」という意味に解されてきた。それゆえ、lokasaṃvṛti は、多くの場合、「無明に覆われた世俗の真理」という意味で受け取られてきた。

だが、この理解には異説もある。それによれば、saṃvṛti はパーリ語の sammuti がサンスクリット語化したものともいわれる。もともと sammuti とは、パーリ語で「言葉・言説・名称」を意味する。よって、lokasaṃvṛti が後者の意味を引き継いでいると見る場合には、「言語的表現」あるいは「世間的な言語活動、生活・習慣」の意味で用いられているという見方も可能になってくる<sup>(18)</sup>。

ただし、これら二つの解釈には、どちらも無理があるように思われる。

まず、前者の理解では、どうして無明に覆われた状態が、「諦」という、肯定的かつ積極的な言葉で呼ばれるのかという問題が指摘できる。さらに、漢訳された龍樹の著作には「俗諦」の語はしばしば見えるものの、サンスクリット語の文献中では、lokasaṃvṛti という語は、どういうわけかこの箇所には出でてこないという問題も残る。

また、後者の解釈に関していえば、なぜ「言う」を意味する√ vac を語根にもつ sammuti が、「覆う」を語根にもつ saṃvṛti に転じていったのか、理解に苦しむ。saṃvṛti を sammuti からの転とする説は、おそらく√ vṛ が、「諦」ということと結びつきにくいということから導かれた強引な説明であろう。

以上の二説に比べると、永ノ尾信悟が提案するように、lokasaṃvṛti はもともと lokasaṃvṛti と表記されていたと考えるのが、よほど理に適っている。もしも「世俗諦」が無明に覆われたものだとするならば、どこまでも「勝義諦」と対立することになり、satya「諦」と呼ばれる理由が、ほとんど理解不能なものになってしまう。いったい「無明」に覆われた知が、いかにして satya につながるのか。そこで、この語がもともと sam√ vṛ から派生したものではなく√ vṛt を語根にもつ saṃvṛti であったと仮定すれば、「展開する」「発展する」という意味を内包するものとなる。つまり、「世間的に広く展開し通用している」という意味となり、「世間的な言語活動、生活・習慣」の意味に、無理なく接続することになると考えられるのである<sup>(19)</sup>。

ともあれ、lokasaṃvṛti が「世間的な言語活動、生活・習慣」の意味だとした場合、われわれは解釈上、厄介な問題をどうしても回避できない。それは、先述のように、龍樹の著作中、lokasaṃvṛti という表現が使われているのはこの一箇所だけで、漢訳文中に「俗諦」という訳語は頻繁に登場するものの、それらに対応するサンスクリット原語は、すべて lokavyavahāra（もしくは lokasaṃvyavahāra）だということにもある。

ところで、lokasaṃvṛti という語が出てくるすぐ後の偈文（第二十四章十偈）で、龍樹は次のように主張している。

世間の言語習慣（vyavahāra）に依らずして勝義は示せない。勝義に至らずして涅槃は獲得されない。

vyavahāramanāśritya paramārtho na deśyate /

paramārthamanāgamyā nirvāṇaṃ nādhigamyate //

ここでは、ひとまず「世間の言語習慣」と訳出したが、いくつかある漢訳『中論』では、vyavahāraは「世間言説諦」とか「世俗諦」とかと訳されている。

筆者が厄介だというのは、第一に、漢訳仏典を通してしか『中論』に触れることができなかった中国・日本の仏教者には、第二十四章八偈でいわれる saṃvṛti と、すぐあとの十偈でいわれる vyavahāra との間に、根本的な意味の違いを見ることは、まずもって不可能だったと考えられる点にある。

「無明に覆われた世俗的真理」として理解される「世俗諦」は、「勝義諦」に相對する「真理」として——むろんこの場合、誤って捉えられた「真理」というおかしな逆接を含むことになるわけだが——位置づけられる以上、この言葉からネガティブなイメージを払拭することは不可能であったと想像される。したがって、ここで展開される議論に、漢訳仏典を通して触れた仏教者の多くが、「世俗諦」を、「勝義諦」に至るためのやむを得ない手段としての、あくまでも「仮」の真理として理解したのも、無理からぬことであった。要するに、「言葉の止滅説」も、そうした「俗諦」に対する負のイメージに引きずられるかたちで導かれてくることになったのではないかと推測されるのである。

第二の問題としては、ここに示される「二諦説」に対するインド以来の伝統的解釈の存在が指摘されなければならない。たとえば、月称 (Chandrakīrti) による『中論』の有力な注釈書の一つ『プラサンナパダー』(Prasannapadā) では、「勝義諦」は「最高であり真実であるというのが勝義であり、それこそ真理である」とされ、「その最高の真理そのものはことばで説示することも知ることもしない」と解説されている。一方、瓜生津隆真によれば、「世俗諦」の解釈に関していえば「この注釈には、明らかにチャンドラキールティ独自のものがあつて、特に第一の無明に覆われているのが世俗であるというところにそれを見ることができる」と指摘される。紙幅の都合上、詳細については稿を改



めて論じる必要があるが、瓜生津のまとめに従えば、月称の「世俗諦」についてチャンドラキールティの「解釈を総合すると、世俗とは無明に覆われ、互いにつながり合って存在している世界であり、また能所相對の言語表現によって知られる世界である、ということになる」<sup>(20)</sup>とされているように、背後にインド中観派における解釈の長い伝統があることは否めないのである。

・言葉をめぐる議論

仏教における最上・究極の真理は一切の言語表現を超えているといった通途の理解は、そうした諸事情なども複雑に絡まって、まことしやかに流通していったのではないだろうか。『中論』や『廻諍論』(Vigrahavyavartanī) でなされている、世俗や言語の位置づけをめぐる龍樹の議論は、まさにそうした解釈が導かれてくる出発点に置かれている。大乘の祖師・龍樹がそういう真理について、主著の中で明らかに語っているのだから、と。

だが、ここでわれわれは言語や世俗の位置づけをめぐる龍樹の議論を、サンスクリット語に立ち返り、先入観を取り除いて、今一度、慎重に読み直して見る必要がある。そこで手始めに、saṃvṛti satya を「無明に覆われた世俗的真理」として理解することは可能なのかといった問題、あるいは saṃvṛti satya と vyavahāra satya との関係について、あらためて検討し直すことにしたい<sup>(21)</sup>。

saṃvṛti と、ほとんど同義に扱われてきた vyavahāra というサンスクリット語には、「取引」「用語」「振る舞い」「慣行」「言説」「約束事」といった意味がある。造語法から分析すれば、「持つてくる」「運ぶ」という意味をもつ語根、√ hr から派生した言葉であり、これに「分離」を表す接頭辞 vi、および「下に」を表す ava- が加えられたものと見ることができる。つまり、観察者が現象世界の側面を切り取ってきて、それを言葉や行為などをとおして表現するといったことが、vyavahāra のもともとの意味であると考えられる。ときに「世間の言語習慣」とか「世間言説諦」とか訳されるのは、この語が言葉を用いて

の表現行為に深く関係しているからである。

この語が言語的行為に関わる表現の一形態であるとすれば、問題は、そのような行為のありようが、われわれ人間の一切の表現行為において当てはまるのかということにある。なぜなら、上のような認識に従う限り、saṃvṛti であれ vyavahāra であれ、それが言語的行為に関わるものである以上、無明から生じたものということになってしまうからである。

だが、これは龍樹の以下の主張と明らかに矛盾する。たとえば『中論』第二十四章十偈では、「世間の言語習慣 (vyavahāra) に依らずして勝義は示せない」と言われている。もしも vyavahāra が無明に覆われた行為であるとするなら、vyavahāra により「勝義」に至ることは、到底不可能である。しかるに龍樹はここで、vyavahāra には人をして涅槃に至らしめる力がある、とはっきりと認めている。それゆえ、言語は必然的に無明に覆われている、という考えは成り立たない。

したがって、少なくとも、vyavahāra には仏智のはたらきが、いくらかでも含まれていなくてはならないはずである。ならば、vyavahāra のみならず、saṃvṛti にも、仏智のはたらく余地があると考えてもいいのでは、saṃvṛti はもともと saṃvṛtti だったのでは、といった推測は、この考えと整合する。

山口益は「仏の覚の真実とは、戯論寂滅の空性で、心も言葉もたえはてた不可思議不可説の境地である」とする論者の一人だが、そうした通途の理解を支持する一方で、「それではその場合にあつて仏が説法するとは、いったいどういうことか」<sup>(22)</sup>と自ら疑問を呈している。言語行為というものを、仏のさとりと切り離して考える限り、当然のことながら、どうしてもそうした疑問を禁じ得ない<sup>(23)</sup>。

山口の解釈上の最大の問題は、「戯論寂滅の空性」を「不可思議不可説」の境地としてしまっているところにあると考えられるが、この問題を解き明かすうえで、『廻諍論』の議論は有益である。『廻諍論』には、vyavahāra と「第一

義諦」「涅槃」との関係、あるいは「空」と「法の教授」（言葉による説法）の関係についての、より明瞭な記述が見られるからである。

そのなかで龍樹は、「われわれは世俗諦 *saṃvyaḥāra* を承認しないで説くことはない。一切の存在はすべて空であると。 *vyavahārasatya* に依らなければ、法の教授を行うことはできない」<sup>(24)</sup>とか、「*vyavahāra* に依らずして第一義諦は示せないし、第一義諦に依らずして涅槃は証得されないとされる。ゆえに私の言葉 (*vacana*) の性質は一切が空である」<sup>(25)</sup>と論じている。

これらの記述を素直に読めば、*vyavahāra* として言葉を用いるということは、「空」として言葉を用いることにほかならない、ということがわかる。にもかかわらず、どういうわけか山口論文では、空として言葉を用いるということの積極的な意味は、ほとんど顧慮されていない。

仏が説法するとは、龍樹によれば、「空」として言葉を使うということにほかならない。龍樹の哲学を語るうえで *vyavahāra* と並んで注目すべき概念に *prajñapti* がある。この語については、次節以降で詳しく論じるが、「空」ということを前提にして行われる言語活動が、まさにこの *prajñapti* である。

すでに見たように、龍樹は『中論』の帰敬偈で「戲論」の寂滅した浄らかな縁起を説いた人物として、仏陀世尊に最上の敬意を表している。「戲論」もまた、言語活動の一つの形態であり、これが「寂滅」されるべきものであることは明らかである。その一方で、龍樹は、*prajñapti* あるいは *vyavahāra* といった、空性を前提とした言語のありようを、「涅槃」の証得と不可分に関係づけて語っている。これはつまり、言語のありようには、寂滅されるべきものと、そうではないものがあることを意味している。

それゆえ、山口の解釈のように、「戲論」を言葉全般と見なすことで、言語活動の止滅を「仏の覚りの真実」とする見解は斥けられねばならない。龍樹が言わんとしているのは、言葉には寂滅されるべきありようと、勝義や涅槃を顕現させることのできるありようがある、ということなのであって、もっと踏み

込んだ言い方をすれば、vyavahāraとして、不断に世界の一面を切り取って、それを何らかの手段で表現し続けていくことが、龍樹の考える最上のさと(勝義諦)そのものであるとさえいえるということである。

以上を踏まえて、本稿では、以下 vyavahāra を、必要に応じて「言葉の正しい使用」と訳す。そうした解釈は、龍樹教学における世俗諦(世間言説諦)諦に対する位置づけを、不可思議不可説の勝義諦に一段劣った「諦」と見なす二諦説からは、決して導かれてくることはない。その意味で、従来の二諦説は、龍樹の思想を解釈するうえでの大きな足枷になってきたといえる。

### ・三諦偈

従来のそのような真俗二諦説の足枷から自由になるためには、もうひとつ解いておくべき誤解がある。それは、真俗二諦説と絡みあうかたちで論じられてきた、中国仏教独自の「空」「仮」「中」の、いわゆる「三諦」論である。

世俗において織りなされる言語的活動は、せいぜい二義的な真理でしかないといった解釈が生まれてくる背景には、「三諦偈」と呼ばれる『中論』第二十四章十八偈の伝統的解釈の存在を指摘することができる<sup>(26)</sup>。

およそ縁によって生起するもの、それを空性と見る。それは「(言葉を紡いで)知らせるといはたらき」によっており、それこそまさに「中道」である。

yaḥ pratīyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe /  
sā prajñaptirupādāya pratipatsaiva madhyamā //

ここで「(言葉を紡いで)知らせるといはたらき」と訳出した箇所 of the Sanskrit original, the previous section touched prajñapti. This word is, in many of the Chinese Buddhist dictionaries, translated as 「仮」とか「仮説」「仮名」と訳出される語でもあるのだが、もともと

「知らせる」という意味をもつ語根から派生した言葉であって、そこには「仮」といった意味合いは含まれていない。この点は、まずしっかりと押さえられておく必要がある。

ならばなぜ、この語の訳語に、多くの翻訳者は「仮」という漢字をあてたのか。背景には、言亡慮絶の「勝義諦」を第一の「諦」とし、言語等によって紡がれる世俗の真理を二義的な「諦」と見なす、例の「二諦説」の理解があるものと推察される<sup>(27)</sup>。

立川武蔵は、この偈頌の解釈として、「この偈において、「縁起」は俗なるもの、「仮説」および「中道」は聖化された俗なるものを意味する。この偈は、俗なるものとしての縁起から聖なるものとしての空性に至り、その空性が俗なるものへと、俗なるものを聖化しながら戻るプロセスを示している<sup>(28)</sup>との見解を示している。つまりここで立川は、「空性」を「聖なるもの」とする一方で、「縁起」だけでなく「仮説」や「中道」をも、「俗なるもの」のカテゴリーにおいて捉えようとしているのである。

ただ、いくら「聖化された」とはいえ、「俗なるもの」は、「空性」そのものが「聖なるもの」であり「真」なるものであるのに対して、あくまでも「俗」にして「仮」なるものとされなければならない。その場合、この偈でいわれる「縁起」と「空性」と「仮説」と「中道」とは、必ずしも同レベルに配されるべき価値をもつものではない、ということになってしまう。

この偈には「空」「仮」「中」の三つの真理（諦）からなる「三諦偈」として解釈されてきた中国以来の歴史がある。そこでは、言葉の止滅したありようを「空性」「勝義諦」として「聖」と見なすと同時に、言葉のはたらく世界を「仮説」「俗諦」としたうえで、「空」と「仮」とがともに弁証法的に止揚された道、「有」と「無」を離れた、釈迦が説いたとされる「中」の道をあらためて示したのが、龍樹のなした大乘の核心的仕事であったといった解釈がなされてきた。そうした二諦説が流布してきた以上、『中論』のいわゆる「三諦偈」の理解も、

必然的にその影響を受けざるを得なかったものと考えられる。

ところで、*prajñapti* を造語法の観点から見れば、知らせる「知る、確かめる、抑制する」といった意味を持つ√*jñā* を語根とし、それに使役を表す *p* (*p-caus*) と女性名詞を作る接尾辞 *ti* が付加されて語幹を作り、「前方、上方」を表す接頭辞 *pra* が語根に添えられてできた語と見ることができる。ちなみに、龍樹以前のインド哲学では、存在には二つのレベルがあるとし、第一のものを *dravyasat* (「実有」「勝義有」) とし、第二のものを *prajñaptisat* (「仮有」) として捉える捉え方があり、第二のものは概念的、言語的实践にかかわる「有」とされてきた。

ともあれ、この語が同じく√*jñā* を語根とし、漢訳仏典において「般若」と音写される *prajñā* という語と何らかの関係を有する概念であることは、容易に連想される。「般若波羅蜜」は、周知のごとく *prajñāpāramitā* の音写であり、般若經典に頻繁に登場するフレーズでもあるが、これを意識すれば「智慧(般若)により彼岸に到る(到彼岸)」あるいは「智慧によって済度する」という意味である。ちなみに、モニエル・ウイリアムスの編纂した *Sanskrit-English Dictionary* の *prav√jñā* の項にある *prajñā* の説明では、*wisdom, intelligence, knowledge, discrimination, judgment* 等の意味があるとされ、*prajñāpāramitā* に関しては、*perfection with wisdom, one of the 6 or 10 transcendent virtues* と説明されている。また、同じ項で取り上げられている *prajñapti* の説明では、*teaching, information, instruction, appointment, agreement, engagement, arrangement* 等の意味があるとされている。

周知のとおり「般若波羅蜜」は、大乘の菩薩が修めるべき六ないし十の実徳目(六波羅蜜、十波羅蜜)のうちでも、最上のものとされる。言い換えれば、般若の智慧の實踐にこそ、無上の価値が置かれてきたといっても過言ではない。ところが、広く仏教学者の間に流布してきた見解では、*prajñā* と *prajñapti* とが、同じさとのレベルにおいて押さえられ理解されることはなかった。

たとえば、*Encyclopædia Britannica* では、「prajñā (wisdom) は、もともと八正道のうちのひとつであり、やがて最上の pāramitā (perfection)、かつ涅槃へと到る第一の道となった」と解説されている。対して prajñapti は、「言葉による事柄の表示」であり、「prajñapti によって差別化されるものは何であれ、名前だけの存在とみなされる」一方、「最高の真理が言葉や思惟を超えた無差別 (nondifferential) なもの」なのだから、「現象世界に関する経験的知識は、真理そのものとしては考えられない」。つまり、「言語による指示は否定的真理であり、経験的な知識」というものは、すべて「幻影を引き起こすもとである」と説明されている。

しかしながら、同じ語根と同じ接頭辞からなる prajñā と prajñapti が、一方は最高の真理である涅槃へと到る「知」とされ、もう一方は人々を真理から遠ざけ、迷いへと誘う「知」であるという、この極端な相反は実に不可思議である。そうしたことを多少とも考慮すれば、prajñā と関連をもつ prajñapti を行うことが、真諦よりも一段劣った真理の実践であるとは、考えにくい。

だが、いったん、後者に「仮」という言葉をあててしまえば、そこに否応なく「真」という概念との対立が生まれる。そのときに人は思考の習性として、「真」に対する「仮」なるものの価値を、どうしても低く見積もってしまうものであろう<sup>(29)</sup>。

「三諦偈」と称されるこの偈には、「中道」madhyamā という概念が登場していることもあって、『中論』のなかでも特に思想の核心が述べられている箇所として注目されてきた。そして、「空」「仮」「中」を三つの真理（諦）と捉え、それらを先の二諦説と絡めて理解しようとし、あるいは釈尊が説いたとされる「有」「無」を離れた「中道」ということに引きつけて、「有」を「仮」、「無」を「真空」として、「中」を理解する試みが行われてきた。そして実際、そうした解釈が、現在に至るまで、仏教者および仏教学者の間で、スタンダードな解釈として流通してきたのである<sup>(30)</sup>。

そうした解釈は、なるほど一見、非常にシステマティックで、龍樹の思想を体系的に押さえるにあたっての見事な解釈のようにも思える。しかしそこに龍樹の思想を理解するうえでの大きな落とし穴があったといえる。

「空」「仮」「中」を「三諦」と押さえることは、中国以来、天台宗の教理の基礎中の基礎となってきたのだが、たとえば、最も広く読まれてきた鳩摩羅什訳『中論』では、同偈は「衆因縁生の法、我即ち無なりと説く。亦た是仮と為す。亦是れ中道の義なり」という具合に、「無」「仮」「中」と訳されている。

サンスクリット語の読めない中国や日本の仏教者が、このような翻訳をとおしてしか龍樹の思想に触れ得なかったとすれば、漢訳独自の解釈に引きずられるなどというのは、難度の高い要求であったかも知れない。しかしサンスクリット語で書かれた『中論』を、註釈書の権威などに振り回されず、いたずらにひねくり回すことなく素直に読む限り、この偈から、そうした理解の図式を引き出すことは不可能である。サンスクリット語の『中論』の偈文では、「縁起」*pratītya samupāda* が「空性」*śūnyatā* の意味にほかならず、「表現を通じて知らせるはたらき」であるところの *prajñapti* の実践のために、もっぱら言葉を用いていくことが「中道」の意味だ、としか読めないからである。



### 三、龍樹の批判

・有自性論者との対論

ここでいま一度、『中論』第二十四章十八偈を引用しておこう。

およそ縁によって生起するもの、それを空性と見る。それは「(言葉を紡いで)知らせるといはたらき」によっており、それこそまさに「中道」である。

yaḥ pratīyasamutpādaḥ śūnyatām tāṃ pracakṣmahe /  
sā prajñaptirupādāya pratipatsaiva madhyamā //

この偈文から明らかなように、prajñaptiは「空性」や「縁起」と同置される概念であり、それこそまさに釈尊が明らかにした「中道」の内実であると説かれているのである。この点に関しては、いかに伝統や権威のある注釈書や伝統的解釈、専門的仏教学者などが、寄って集ってこれとは違う説を述べ立てようとも、決してねじ曲げることのできない、明々白々な言葉であるといわざるを得ない。

しかし、もしかすると、ここでの私の翻訳を「誤訳」だとか「ねじ曲げられた訳」ではないかと疑う向きがあるやもしれないので、念のため他の学者の訳も掲げておきたい。広く読まれてきた三枝訳の『中論』では、同偈文は次のように翻訳されている。

およそ、縁起しているもの、それを、われわれは空であること（空性）と説く。それは、相待の仮説（縁って想定されたもの）であり、それはすなわち、中道そのものである。

この訳では「相待の仮説（縁って想定されたもの）であり」と、いささかわかりにくい表現が採用されているが、それでも、「それ（= prajñapti）はすなわち、中道そのものである」ということは明言している。このように、この句はそもそもそうとしか訳しようのないものであり、われわれは「仮説」がすなわち「中道」であると解釈する以外にはないのである。

同時に、prajñapti が言葉に関係した活動であるという理解も動かし難い。そうである以上、そうした言語的な行為が、寂滅されなければならないとされる、prapañca（「戲論」）と呼ばれる言葉のありようと、厳密に区別されなければならないことも明々白々である。

では、「戲論寂滅」の先に見えてくるものは何なのか。龍樹が「戲論寂滅」の必要を強調したのはなぜなのか。

それは、この世界の一切は空だからこそ、言葉を含めた一切の物事は縁起するのであり、世界に生起する事物の空性を明らかにすることは、空として言葉を用いていくこと、すなわち prajñapti していくことで、縁起するこの世界を、むしろ積極的に生きていくことを理想としたからに違いない。このことは大乘の菩薩道の称揚にもつながるものだが、そのように考えることで、二諦説につきまとうさまざまな矛盾や疑問も、根本的に解消され得る。龍樹哲学における言語に対する位置づけは、決して否定的なものではなく、般若の智慧や中道と並ぶ高い価値が与えられていると見て、差し支えないのである。

以上のことを踏まえて、本稿では prajñapti を「智度言」と訳すことにする。これは、すでに指摘したように、「般若波羅蜜」が「般若の智慧によって衆生を済度する」という義であり、空性の智慧による済度が具体的な言語的表現行為をとることが prajñapti の原義だと考えられることによる。

以下、本節では、『中論』以外の論書でなされている議論も広く視野に入れながら、龍樹における言語観を確認していくことにしたい。

さて、言語をめぐる議論については、『廻諍論』という論書でより詳しく展

開されている。龍樹はそのなかで、「言葉の正しい使用 vyavahāra に依らずに第一義諦は示せないし、第一義諦に依らずに勝義は示せない」とする、『中論』第二十四章十偈と同じ主張を繰り返したあとで、「ゆえにわたしの言葉 vacana の性質は一切が空である」と結論づけている。龍樹によれば、言語表現を含め、一切諸行および一切諸法は「空」にほかならないということである。

そこでまず注意を要するのは、龍樹によって繰り返し説かれる「空」とは、決して「空無」を意味しないということであろう。一切諸法の「空」が主張されるとき、そこに含意されるのは、「無自性」であるから「空」である」ということにほかならない。「自性」svabhāva とは、この場合、現象する一切の諸存在 sarvabhāva の背後にあって、存在を存在たらしめているところの實在の本質を指す。したがって、この語が示しているのは、sva「おのずから」、bhāva「在るもの（存在）」であるという意味、すなわち、縁起生によることなく、それ自体としてアプリアリに存在しているとされる何かである。だから「空」を主張する龍樹の批判は、一義的にはそうした自体存在としての「自性」に対して向けられていると理解されなければならない。

「一切は空にして無自性」であると主張する『中論』や『廻諍論』での龍樹の批判の矛先が直接的に向けられているのは、常住不変の自性の實在を認める龍樹の論敵、「法体恒有」を主張してやまない同時代の学究の徒であると想定される<sup>(31)</sup>。先に取り上げた、いわゆる「三諦偈」でも、「空性」が「縁起」の概念と同列に並べられていたように、龍樹にとって「空にして無自性」であることは、物事が生成消滅するための前提でなければならなかった。ゆえに、一切諸存在の「空」を認めないこと、別言すれば、「自性」なるものを認めてしまうことは、生成するこの世界の現実を認めないということを直ちに意味した。有自性論者たちは、世界について哲学しながら、実のところ、日々、現実世界の生き生きとした生活を毀損せしめる「死学」と生み出している、というところに、龍樹の批判の要点があったとわかっていい。

現象の背後に確實絶対なものを想定する「有自性論者」の思想は、『廻諍論』のなかで、次のように批判されている。

——もし仮に存在の背後に自性を認めるとしよう。その場合、父といわれるものには父の自性が、子といわれるものには子の自性があることになる。あなたがた（有自性論者）は、そのときにはじめて父は父、子は子として存在し得るのだと主張する。しかし、その場合には、父は子がないときにも父であり、子は父がないときにも子であるといった矛盾を免れないではないか、と。

同様の指摘は、『中論』でも至るところでなされているが<sup>(32)</sup>、要するに、父は子により、子は父によるという具合に、互いに相依ることで、それぞれはそれぞれの存在と名称（表現）をはじめて獲得する（*prajñapti* される）<sup>(33)</sup>というのが、龍樹が主張する無自性＝縁起＝空性＝中道の基本的な考え方なのである。先に紹介した三枝訳が「相待の仮説（縁って想定されたもの）であり」と訳しているのは、この点を汲んでのものであろう。

このことは、何も外延を有する存在物を指し示すときだけに該当するわけではない。龍樹によれば、言葉のはたらきは、もっぱら「知らせる」という認識伝達機能にあるのであって、言葉というのは相手の認識の誤りを指摘し「知らせる」際にも、十全に機能するとされる。

『廻諍論』には、次のようなやりとりも見られる。それによれば、まず有自性論者は、「ものに自性はない」と主張する龍樹の言辞は、必ず「存在の無自性性を作り出す」のでなければならぬといい、「デーバダッタ（という人物）はいない」といった、デーバダッタの不在を知らせる言辞であれば、必ずやデーバダッタという人物の不在を生み出さなければならぬと主張する。けれども、もともと存在していないデーバダッタという人物が言辞により不在化されるということが、「デーバダッタはいない」という言辞が流通する際に、はたして不可欠なことといえるだろうか。有自性論者の言語観に基づけば、言葉はつねに自性を伴っていないなくてはならず、デーバダッタの不在とデーバダッタの不在

を知らせる言辞とは不可分一体のものとされる。したがって、彼らにとっては、自性を認めずに議論を行う龍樹の姿勢は、まったくもって理解不能な暴論と映ったようである。

だが、物事の背後に自性を想定する言語観に立脚する限り、さまざまな矛盾を免れないことを、龍樹はいちいち指摘していく。彼らの反駁に応じて龍樹はいう。「この場合、言葉は「存在していない」ということを教える (jñapayate) だけで、存在を攻撃しているわけではない」<sup>(34)</sup>。「実にこのような化人にも似た[私の]空なる言葉によって、化人の女と同じ、本体をもたない[一切の存在]において、本体に固執したそれは退けられ意味を転じられ得るのだ」<sup>(35)</sup>と。

これらの指摘からもわかるように、龍樹にとって言葉は、哲学的にも実用上も、自性の想定を必要としないものであった。それどころか、自性なるものの存在を想定することで、思考はかえって泥沼にはまり、ますます自由や柔軟性が奪われていく結果をもたらすというのが、龍樹の一貫した主張でもあった<sup>(36)</sup>。自性など捏造することなく、自由に柔軟に言葉を用いていくこと、それこそが龍樹の主張する「智度言」prajñapti の実践であり、「中道」としての証りを体現していく唯一の道、「言葉の正しい使用」vyavahāra を通しての現実生活だったのである。

#### ・否定される言葉～戯論 prapañca

したがって、龍樹にとっては、「言葉の正しい使用」vyavahāra の実践と涅槃に到ることとは、断じて別のことではなく、prajñapti は vyavahāra の言い換えであると理解して差し支えない。そのことは『中論』第二十四章三十六偈にも、明確に示されている。

あなたが縁起と空性を認めないことは、一切の言葉の正しい使用 (saṃvyavahāra) を退けることになる。

sarvasaṃvyavahārāṃśca laukikān pratibādhase /  
yatpratītyasamutpādaśūnyatāṃ pratibādhase//

こう見てくると、龍樹は言語活動全般を否定しているわけではなく、自性の実在を前提としたものの見方、思考のありようを否定しているに過ぎないことは疑いようがない。それゆえ、「勝義」の真理において言語表現一般が捨てられるとする説は、根本的に誤りだとせねばならない。

「智度言」prajñapti あるいは vyavahāra として言語を用いることが「空性」の実践であるのに対して、「空」に根ざさない言語活動、有自性論者の言葉のありようは「戲論」prapañca と呼ばれる。大乘の祖師・龍樹が一貫して問題にしたのは、もっぱらこの種の言葉のありようである。

そこで、龍樹が批判する「戲論」とは、どういった言葉や思考のありようを示すものなのか。ここではその点についても詳しく見ていくことにしたい。

『中論』第二十五章二十四偈に、次の主張がみられる。

一切の有所得の寂滅し、戲論の寂滅した清らかな状態である。仏陀世尊は何処においても、また何に対しても何かある法（ダルマ）はお説きにならなかった。

sarvopalambhopaśamaḥ prapañcopaśamaḥ śivaḥ /  
na kva citkasya citkaściddharma buddhena deśitaḥ //

これを読む限り、前半部で「有所得」の寂滅が「戲論」寂滅の前提とされていることは明らかである。ところが、後半部では「何かある法（ダルマ）は説かれなかった」と主張されていることから、これを根拠に言葉の止滅説が支持されてきたのも事実なのである。

重要なポイントは、「何かあるダルマ」が、この場合、何を意味するかとい

うことであろう。龍樹の論敵として想定されている人々は、百とか七十五とかいった数の「法（ダルマ）」を立てることで哲学大系を構築していった人たちと考えられている。したがって、龍樹が「自性」と呼んで批判しているもの、それがここでいう「ダルマ」の意味であることは、容易に想像がつく。ゆえに、この偈文の趣意は、仏陀世尊の教説において、不生不滅の「ダルマ」は決して立てられることはなかった、あるいは世尊はダルマを立てることにより「戯論」ということはしなかった、とするのが妥当な解釈だと考えられる。

ところが、言葉の止滅説を支持する学者にとっては、そうはならない。

言葉は世界であり、宗教学的にいえば俗なるものだ。否定を通じて聖なるものの顕現を待つ必要のあるものである。言葉をこのような意味で竜樹は「プラパンチャ」と名づけている。「プラパンチャ」とは分かれて広がること、つまり分裂を意味する。言葉あるいは命題が主語と述語に分かれていることが、ここでいう分裂つまりプラパンチャである。さらに、言葉を表現するその行為もプラパンチャである。例えば、私が「ペン」と言ったとき、その「ペン」という言葉自体もプラパンチャであり、対象を言葉によって呼んでいる行為そのものもプラパンチャである<sup>(37)</sup>。

これは龍樹の言語観に関する立川の解説であるが、このように言葉をすべて俗なるものとして一刀両断にできるのは、同じ言葉でも、「戯論」prapañca と「智度言」prajñapti の間に大きな懸隔のあることが看過されているからである。そのために、言葉は、結局のところすべて「戯論」prapañca として寂滅されるべきものとして扱われてしまうことになる。

『中論』第二十五章二十四偈に視点を戻せば、「戯論寂滅」のポイントが「有所得の寂滅」にあることは、はっきりしている。ここで「有所得」と訳されているのは、upalambha である。upa√labh には、もともと「発見する」「学び

知る」「看取する」という意味があるが、これに実体観念が賦与されることで、たちまち「見取」に転じてしまうような概念であることは容易に想像できる。とすれば、「何かある法（ダルマ）は説かれなかった」という句の意味は、「戯論」を離れて仏陀は教えを説いた、一切が空であるという前提で「ことば」vacanaを用いた、と理解する以外にない。

この種の「ことば」の適切な使用こそがまさしく prajñapti であり、vyavahāra であることは、『廻諍論』で、「善き生と悪しき生とを超えた方便 (upāya), 世間における一切の「言葉の正しい使用」 samvvyavahāra が、おのずと徹底されるはずである。このやり方で、「言葉 (vacana) によって何かを指し示すことは可能である」<sup>(38)</sup>と論じられていることから明らかであるが、ここでとりわけ注目されるのは、龍樹が「方便」upāya という概念に言及している点であろう。そのことによって、「空」の思想を前提とした vacana の使用と、vyavahāra, prajñapti と upāya とが、同列に扱われるべき概念であり、あとでも述べるように、「方便」や「現生」を重んじた親鸞の浄土教思想につながる道筋も浮かび上がってくるからである。

にもかかわらず、「言亡慮絶」の境界こそ、仏陀世尊の第一義諦としての最高のさとりであるといった了解が諸学者の間で共有されてきたのは、否定される言語のありようと、肯定される言語のありようとが厳密に区別されることのないままに、『中論』の思想が雑駁に理解されてきたからだと考えられる<sup>(39)</sup>。

・龍樹が描く有自性論者の心理

「戯論」prapañca の言語思考体系から抜け出すことは、「方便」upāya による「智度言」prajñapti としての生き方・生活を可能にするための必須条件でなければならない。そのような主張こそ、『中論』や『廻諍論』の主題であったと考えられる。一切諸法の有見を破して空性に生きることは、「中道」を実践するのに不可欠な前提であり、このことが『宝行王正論』等で積極的に説かれる



世俗的真理の道に、必然的につながっていくものと思われる。

ところで、モニエル・ウイリアムス編纂の英梵辞書によれば、**prapañca**には manifestation, the expansion of the universe, deceit 等の意味があるとされる。この語の語根とされる√*pac* (√*pañ*)には、「拡げる、明白にする」といった意味合いがあり、それに「前に、上に」を意味する接頭辞 *pra* が加えられていると見ることができる。その観点からすれば、何かあるものを基礎として、そこから順次、演繹的に拡大・発展していくような、世界の説明体系・描写体系が **prapañca** であるということになる。要するに、学究的態度を通じて、事物の背後にダルマとしての本質・真理（「自性」）を発見したと思ひなし、その自らが発見した実在的真理を基礎にして、拡大・展開されていくような思考体系や言語のありようを徹底して批判するのが、龍樹が明らかにした空思想の本領であるということになろう<sup>(40)</sup>。

一方、永ノ尾は、**prapañca** の *pañca* は「五大」のことではないか、と指摘している<sup>(41)</sup>。同じくモニエル・ウイリアムスの辞典には、*pañca tvam gata* で「死ぬ」ことの意とある。これは、文字通りには「五 *pañca* に行った」ということだが、なぜそれが「死」を意味するのかといえば、インドでは、肉体が地水火風識の「五大」に帰することが「死」であると見なされてきたからである。だとするならば、*pañca* に「前へ」を意味する接頭辞 *pra* を付加したこの言葉は、五元素に分解するという方向とは逆のベクトルを有するあり方、すなわち五つの世界の根源的要素から万物が展開・発展していくようなありようを示す概念ではなかったかと想像される。つまり、**prapañca** とは「五大」のような、自性を有する可算個のダルマを立て、そこから論理を展開しているような考え方を意味しているということになる。

いずれにせよ、**prapañca** という言葉によって、有自性論者の論法が批判されていることは明らかである。では、このような言語観に基づく言葉の使用には、如何なる問題があるとされるのか。

サンスクリットの辞典『アマラコーシャ』およびその註釈書によれば、詳細な記述のために費やされる言葉の過剰によるずれや、実態からの乖離を引き起こすのが、誤った言語活動としての「戯論」の性格であると説明されている<sup>(42)</sup>。実際、この語が示しているのは、拡大・増長する言語体系のありようであり、それを可能にするのが、自性を有するものとして立てられるダルマの想定であると考えられる。

そこで、『中論』や『廻諍論』から、『六十頌如理論』や『宝行王正論』など、サンスクリット語ないしチベット語のものが現存している文献にまで射程を広げて、prapañcaのありようを考察するとき、龍樹は自性の想定から壮大な哲学体系が構築されていく過程を、その心理にまで踏み込んだかたちで描き出していることがわかる。

そもそも、有自性論者たちは、なぜ「自性」なるものを必要としたのか。彼らはなぜ、「自性」の想定なしに自説を展開することができなかったのか。

まず、『宝行王正論』のなかで、「愚か者たちは、この拠り所なき法をおそれ、拠り所に心を寄せて「有」「無」を越えることなく破滅する」<sup>(43)</sup>と、有自性論者の心理的背景が指摘されていることは、注目に値する。ここで龍樹は、論争相手の心底に「おそれ」のあることを指摘しているわけだが、まさにそれは「空」を認めることに対する「おそれ」であり、そうした「おそれ」が、自説の確実な拠り所として「自性」なるものを希求させると見ていることがうかがえる。

そのようにして捏造される「真理」は、親鸞の言葉を借りれば、究極の「はからいごころ」の所産といえるかも知れない。そうした「おそれ」と「はからいごころ」とが作り出す哲学体系が、煩惱からの解放に寄与するとは考えにくい。それどころか、誤った認識に基づいて構築される思想哲学は、それが展開していけばいくほど、ますます人を呪縛していくことになるであろう。そのような「おそれ」が生み出す自縄自縛の悪循環は、『六十頌如理論』のなかで、大略、以下のように指摘されている。

① 《実体の捏造》

凡夫は不変の実体を、「ある」とか「ない」とか顛倒する過ちによって諸々の煩悩に纏縛され、自らの心に欺かれる。(24)

so so skye bo dngos bdag can /  
yod dang med par phyin ci log //  
nyes pas nyon mongs dbang gyur rnam /  
rang gi sems kyis bslus par 'gur //

② 《哲学体系の構築》

もし始まりがあれば、必ずまた邪説が生じ、それに固執する。依存関係によって生起するならば、そのものにどうして前後があろうか。(14)

rtsom pa yod na nges par yang /  
lta bar gyur pa yongs su 'dzin //  
rten cing 'brel bar 'byung ba gang /  
de la sngon dang tha ma ci //

③ 《論争の増長という悪循環》

存在を認めるとき、執着や怒りのもととなり、有害で忍びがたい見解への偏執が生じる。そこから論争が増長される。(46)

dngos por khas len yod na ni /  
'dod chags zhe sdang 'byung ba yi //  
lta ba mi bzad ma rung 'dzin /  
de las byung ba'i rtsod par 'gyur //

④ 《煩悩の纏縛》

愚か者は、真理を想定することで幻影に愛着をおこす。そのように、世人

も無知のために対象という牢獄に繋がれる。(53)

byis pa bden par 'du shes pas /  
gzugs brnyan la ni chags pa bzhin //  
de ltar 'jig rten rmons pa'i phyir /  
yul gyi gzeb la thogs par 'gyur //

要するに、「不変の実体を、「ある」とか「ない」とか顛倒する過ち」が「邪説」を生み、それへの「固執」を生じさせる。言い換えれば、世界を構成する不変の「存在を認める」ことから、自説への「執着」や批判者に対する「怒り」が生じ、「有害で忍びがたい見解への偏執」が強化されていくことにつながる。そこで、他説との間に論争が起こるとともに、他説との論争を通じて、自説の補強と拡大がますます「増長される」結果がもたらされると、龍樹は指摘するのである。

このことがもたらす弊害は、「諸々の煩惱に纏縛され、自らの心によって欺かれる」という悪循環にほかならないが、そのようなありかたこそ、prapañcaのありように違いない。いったん「自性」が絶対確実なものとして立てられた以上、それらの真理性に対する一切の疑念が封じられてしまうのはもちろん、それらをもとに構築・展開されていく belief システムに対するどんな疑いも退けられなければならないことになる。

しかし、そもそも絶対確実な前提を立てるその発想そのものに誤りがあるとすれば、それらの前提から逐次演繹されていく belief システムによって世界が正しく記述され得るとは、到底思われぬ。したがって、思索と議論を「まじめに」重ねていけばいくほど、ますます現実からの乖離が大きくなり、現実世界への対応能力も失われてしまうことになる、というのが龍樹による言語批判の要点なのである。

もっとも、このことは、古今東西の哲学・思想が散りがちな異でもあろう。

そうした知の欺瞞の罣に足を掬われることなく、「空」として言葉を用いて自由無碍に生活していくこと、それこそが「『戯論』の寂滅した、縁によるものごとの浄らかな生起」という言葉に込められた意味であったと考えられる。

#### 四、「空」の思想と親鸞～prajñapti から菩薩道へ～

ここまでの議論によって、龍樹は言葉そのものを否定したのではなく、自性を立てて論理を展開するような、実体化に依拠した言葉の使用である「戯論」を否定したのであり、縁起に沿ったかたちで柔軟に言葉を使うことを求めている、ということがはっきりした。そのことを受け、本節では、浄土教の始祖として龍樹を崇めた親鸞の考えを確認していくことにしたい。

##### ・現生正定

親鸞は『教行信証』に、「涅槃」に関して、「すなわち無明の闇を破し、速やかに無量光明土に到りて大般涅槃を証す、普賢の徳に遵うなり」<sup>(44)</sup>と記している。このことから、親鸞にとって、浄土に到って大般涅槃を証するということと、「普賢の徳に遵う」こと、すなわち現実のこの世界に生きるということとは、別のこととして捉えられていないことが知られる。

そこで問題となるのは、親鸞の思想において、何故に無量光明土に到る（浄土に往生する）ことと、普賢の徳の実践とが、断絶することなくつながり得るのかということである。もしも涅槃が、現実世界においては獲得できないものだとするならば、人は死ななければ往生できない、ということになってしまう。われわれ人間は、この世界に生きている以上、有限な身をもつ存在である。伝統的教説では「有餘涅槃」「無餘涅槃」ということが区別されもするが、少なくともここで親鸞は「普賢の徳に遵う」ことを「証大涅槃」と言っているのである。わざわざ「大」をつけて表現している「大涅槃」が「有餘涅槃」を意味

するはずはない。最上の涅槃を意味しているはずである。

親鸞の思想がユニークなのは、此土での往生が可能であることを示唆している点にあると考えられる。しばしば強調される「現生正定聚」という発想などがそれにあたる。「現生正定聚」とは、今生において「信」を獲得することで、やがて涅槃を証する身に定まることを意味するが、このことは、裏を返せば、此土において浄土は実現されると言われているに等しいと受け止めることができる。その証拠に、『教行信証』（証巻）には、次のような文言が見られる。

煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するがゆえに、必ず滅度に至る<sup>(45)</sup>。

「煩惱成就の凡夫」「生死罪濁の群萌」のままに「即の時に大乘正定聚の数に入る」と説かれているあたりは、見逃せないポイントであろう。ただし、ここでは「正定聚に住するがゆえに、必ず滅度にいたる」としか述べられていないため、「大乘正定聚の数に入る」のが「即の時」であることは間違いないにしても、必ず「滅度」、すなわち「涅槃」に至るのが、「即の時」においてなのか、はたまた「正定聚」を経た後の未来の時においてなのかは、依然、はっきりしない。だが、『一念多念文意』などでは、「正定聚の位につきさだまるを、往生をうとはのたまえるなり」<sup>(46)</sup>と、「正定聚の位につきさだまる」ことが、往生の獲得であると明言されている。また、『浄土文類聚抄』には、『大無量寿経』から「それ衆生あって、かの国に生ずる者は、みなことごとく正定の聚に住す」<sup>(47)</sup>という文言を引いたりもする。

これらのことから、現生において正定聚の位に定まるのが、そのまま「得生」、すなわち浄土に生まれることを意味していると理解して差し支えない。その場合、「得涅槃」は、まさに現生、此土において実現されることはいうまでもなく、そこでこそ普賢の徳に遵う生活が可能となる、証大涅槃が実現され

るということではなければならないだろう。「大乘正定聚の数に入る」といった言い回しに象徴されるような、来世を待つことなく、現生のさなかに涅槃は実現可能であるという確信にこそ、親鸞が最も重んじた大乘の要点があったといえる。

その点で、親鸞の浄土教理解は、龍樹によって鮮明にされた「空」の思想と完全に整合している。親鸞もまた、龍樹と同様、「戲論」の寂滅した吉祥なる涅槃は、この世において「普賢の徳に遵う」ことで、言い換えれば「智度言」として獲得できると主張していたと理解できるからである。

#### ・「仮」の意義

親鸞の重視する「現生正定」という発想は、決して龍樹の空の思想と相容れないものではない。にもかかわらず、抽象的で観念的な「空」の思想と、現生、および現生における「方便」とを重視する親鸞の浄土思想との間には、ある種の断絶が看取されてきた。このような誤解が生じた理由は、ひとえに、龍樹思想に対する誤解に原因がある。

かりに、龍樹の思想の極致が、空性の認識に基づき、一切の言語活動（世俗諦）を切り捨てたところにしか真実の証りである勝義諦（第一義諦）は証されない、といった主張にあるとするなら、世俗世界において日々思考し、言葉を紡ぎながら生活しているわれわれにとって、涅槃を証するなどということは、望むべくもないことになってしまう。しかしそれでは、龍樹の言葉と矛盾する。

『中論』第二十五章二〇偈では、次のことが言われている。

涅槃の究極がすなわち輪廻の究極である。両者の間には最も微細な、いかなる区別もない。

nirvāṅsya ca yā koṭiḥ saṃsaraṅsya ca /  
na tayorantaraṃ kiṃ citsusūkṣmamapi vidyate //

この偈文の意図するところは那邊にあるのか。これまでの考察を踏まえれば、答えは自ずと明らかである。龍樹にとって、涅槃の究極とは、「智度言」*prajñapti* をとおして、この輪廻の世界と関わりつつ生きていくことにほかならないということなのである。

「輪廻即涅槃」あるいは、親鸞の強調する「即得往生」とは、煩惱熾盛の身のままに往生が可能である、という意味である。その場合の「即」とは、まさに「即の時」、時を隔てずということではなければならない。「色即是空、空即是色」と、「即」を説く『般若経』の思想を哲学的に基礎づけた龍樹の思想は、大乘と呼ばれる思想における精華であった。彼によって明らかされた「即」の論理は、見てきたように、「空性」「縁起」「中道」を「智度言」*prajñapti* と見なすところに結晶されていく。そうした「空」における生活は、断じて「仮」のものではない。「智度言」*prajñapti* を生きることが、そのまま空性の証りを生きることではなければならない。そうでなければ、大乘の菩薩道は、絶対に展開されることはなかったであろう。

では、親鸞は「仮」というものをどのように捉えていたのか。親鸞の思想に見られる特徴としては、「仮」という言葉を用いつつも、ネガティブなものを見なすのではなく、そこに積極的な意味を読み込もうとする姿勢が目される。「仮」ということについて、親鸞は『教行信証』『化身土巻』に以下のように綴っている。

すでもって真仮みなこれ大悲の願海に酬報せり。かるがゆえに知りぬ、報仏土なりということ。良に仮の仏土の業因千差なれば、土もまた千差なるべし。これを「方便化身・化土」と名づく。真仮を知らざるに由って、如来広大の恩徳を迷失す。これに因って、いま真仏・真土を顕す。これすなわち真宗の正意なり<sup>(48)</sup>。



「方便化身・化土」とは「仮の仏土」のことである。しかし、そこにはどこまでも「真」の領解の上に開かれた、「仮」の「仮」たる領解があることを見過ごしてはならない。『教行信証』で、「真」と「仮」とは、一応は分判されてはいるものの、「真」が迷失されないためにも、「仮」の開顕が重要であると主張されている所以でもある。

親鸞が「仮」の開顕が重視するのは、それが衆生の意に適うという理由からである。親鸞の自覚においては、「衆生」「凡夫」とは親鸞自身のことであった。自分のような機根の者としては、「仮」ということが極めて大きな意味を持つというのが、親鸞の素直な実感だったのである。

だが、その「如來生意」なる「仮」の教説は、同時に、どこまでも「如來之意」に基づく「真」に立脚したものととして領受されるものでなければならないと親鸞は主張する<sup>(49)</sup>。何となれば、往相の回向も還相の回向も、どちらも如來（他力）のはたらきによるものだからである。親鸞にとって、「仮」としての「化土」をこの我一人<sup>いちにん</sup>のうえに開顕せしめたのは、「如來之意」であり、他力の「方便」によるものと受け止められている。だからこそ、「方便」という「仮」をとおして、衆生のうちにたまたま「願作仏心」「度衆生心」が催したとすれば、それはすべて如來による願力回向の大菩提心のあらわれとして感得されることになる。そのようにして、衆生の身にやってくるものも、衆生の身においてははたらくものも、親鸞に言わせれば、すべてが「方便」としての「仮」であるといって何ら差し支えないのである。

そのことが、「仮」の価値を微塵たりとも減ぜさせるものでないことはいうまでもない。「仮」であるということは、現生に生きている「この私」という存在、わが身の現実において、唯一、欠くことのできない絶対的な意義を有するものなのだから。

・「空」から「愚」の大地へ

そのように本願力回向のもとに存在する「この私」は、どこまでも「我一人」、  
「この私」でありながら、普遍の世界と切り離された「私」ではない。「私」の  
感受、「私」の行為は、あくまで私一人のものでしかない。と同時に、それは「こ  
この私」を超えた世界からの受け止めによって成り立っている、というところに  
親鸞の思想の真骨頂がある。

だからこそ親鸞は、『教行信証』の総序を、「竊かに以みれば」<sup>ひそ</sup>(50)という言葉  
葉で書き出しているのではないか。「竊かに」とは「私に」ということでもある。  
この場合の「私」は如来の不可思議力に乗託した「私」であって、賢しな「は  
はからいごころ」からなる「私」とは、厳密に区別されなければならない。「空」  
の思想を受け容れるということは、言うなれば一切の「はからいごころ」を捨  
て去り、不可思議力に全面的に自身を委ねるということということでもあろう。  
少なくとも、私たちの依って立つ世界の基盤が、「はからいごころ」、あるいは  
「戲論」prapañcaを超えたところにある、という認識については、龍樹にも親  
鸞にも共通していることは間違いない。

龍樹にとっての証りととは、一切諸物の「空」なることを知ることであり、そ  
れは個別の事象の背後に不変の真理を見出したといった、根拠なき思い上がり  
を捨て去ることであった。龍樹が発見した真理の道は「八不中道」などともい  
われるが、そこに示される智慧は、あれこれの具体的真理を指し示す類のもの  
ではない。そうではなく、基本的に「～ではない」ということでしか表現され  
ないのが、「中道」,「般若(の智慧)」prajñāだとされているのである。

万物、万人にとって、否定しようのない真実があるとすれば、そのことに尽  
きるであろう。龍樹は、空性を認めない論争相手に対して「あなたは馬に乗っ  
ていながら、馬の上にいることを忘れてしまっている」<sup>(51)</sup>と批判の言葉を投  
げかけているが、この世界ですべてにあてはまる唯一の疑いなき事実は、一切  
の存在は、空性という「馬」に乗っているということであるに違いない。

だからこそ、『中論』第二十四章十四偈でこのように主張される。

空性が妥当するものにとって、一切は妥当する。空性が妥当しないものにとっては、一切は妥当しない。

sarvaṃ ca yujyate tasya śūnyatā yasya yujyate /

sarvaṃ na yujyate tasya śūnyam yasya na yujyate //

龍樹にとって、空性を知るということは、一切智者になるということでは、断じてなかった。「真実」とは、矛盾や誤謬、過誤を免れるということではなく、自らの存在、自らの言葉、自らの思考の一切が「空」であることを証<sup>ま</sup>ったうえで、その認識に応じた生活を送ること、すなわち、慎重に物事を熟慮し、思惟を重ね、判断を下しつつ生きる生き方を可能にしてくれるものが、般若の智慧であり、「智度言行」prajñaptiによる生活なのだというのが、龍樹が説く大乘仏教の根幹思想なのである<sup>(52)</sup>。

そうした「空」の思想は、親鸞の受け止めにおいては、我が身の愚かさとして感得・実感された。一言でいえば、己の「愚」に徹し、「愚」を受け入れるということであったであろうと推察される。それに対して、自性を想定したうえで体系に固執するというのは、空性を知らず空であることを認めない、賢しからぬ思い込みに過ぎない。逆説的でない方だが、般若の智慧とは、ソクラテスの「無知の知」のごとく、「愚」の大地に降り立ち、堂々と愚の大地に生きることよりほかにはなかった、と行って過言ではないのである。

自己の「愚」を認め、熟慮と判断、不断の反省に生きる姿勢は、自身の行為の過ちに気づけば、すぐにあらためる柔軟な生き方を可能にする。そうした生のスタンスは、つねに変化してやまない状況に柔軟に対応していく菩薩道の成就のためにも不可欠であろう。それができるのは、自らが為す行為のすべてが「空」だと認識されているからである。prapañcaにprapañcaを重ねて壮大なbelief体系を作り上げ、それを絶対の真理と奉じるような人間には、決してまねのできない生き方であろう。

以上のように、龍樹の思想を読み直すことで、親鸞が龍樹の明らかにした大乘思想の真つ当な理解者であり、継承者であったとすることができる。浄土真宗において大事とされる「善巧方便」は、prajñapti という観点から、さらには prajñapti の実践は、「空」を知る智慧のはたらく「中道」のあらわれとして、無理なく解し得るものである。そうである以上、『中論』の龍樹の思想から『十住毘婆沙論』の龍樹の思想へ、さらには浄土真宗へと至る道筋は、大乘思想の展開として必然的な展開であったと考えられる。

おわりに

この論文は、過去に発表した「ナーガールジュナにおける言語活動の意義～prapañca と prajñapti～」(『東洋大学大学院紀要』第34集、1998年)を、親鸞の「仮」の思想と関連づけて論じ直したものである。このような「焼き直し」を行うことに、正直、多少の躊躇を覚えもしたが、安富歩・東京大学東洋文化研究所教授の強引な勧めが機縁となって本論を書くことにした。

これは、論文をここまで書き上げた時点で知らされたことなのだが、『東洋文化研究所紀要』第152冊に掲載されている安富の「論語の論理構造」で論じられている『論語』における「学習」の論理や、M・K・ガンディーのサッティヤーグラハと、龍樹から親鸞に至る大乘仏教の「学習」の論理とを、比較・検討できるようなものを書いてほしいとのひそかな期待があったようである。

本論は、龍樹や親鸞において、言語活動、世俗の生活というものが、大乘仏教の証りとどのように結びつくのか、という問題を表向きのテーマとしている。しかしその議論の核心は、「はじめに」でも触れたように、自己の明晰・確実な判断というものを根拠に据えるのではないやり方で展開され得る「知」のありよう、およびそうした「知」に基づく「学習」のあり方について論じることにあった。

このような大上段に振りかざしたテーマ設定と議論の展開は、従来のスタンダードな学術論文のスタイルから外れているとの批判もあるが、それが安富の提唱する「魂の脱植民地化」研究の表現方法なのだという。本稿ではそうした要請と説得に基づき、あえてこのようなスタイルをとった次第であるが、それはまた、本稿の主題である「智度言」に沿った方法であったようにも感じている。

私が本稿で中心的に論じたのは、仏教における証りと、証りをともなう諸行為（言語的行為）との関係についてであるが、もしも、仏教における最高の真理が不可説なものであって、一切の人間の活動を超えたところにしか「真」の価値はないのだとすれば、言語等によって織りなされる人間の諸活動は、あくまでも貶められた意味での「仮」に過ぎないことになってしまう。そうなると、必然的に「学習」もまた貶められてしまうことになり、この世界における生の意味までもが毀損されてしまうことになる。

本稿で、なぜ龍樹と親鸞というインドと日本を代表する二人の仏教者にスポットを当てたかといえば、彼らがともに、徹底して自己判断の不確実性に目を向けることを通して、証りとは何かということを明らかにし、そのことで、逆にこの世的なもの、「生きる」ということを、高く評価する思想を提示し得た思想家であると考えたからである。

「論語の論理構造」のなかで安富は、孔子の追求する理想的人間像の根幹にあるものを、「自分を常にモニタリングして、人の言うことに耳を傾け、自分の間違いに気づいたら、直ちにそれを受け入れ、更に自分の行動を改める」ことにあると論じている。この過程は「学習のダイナミクス」とも呼ばれているが、このダイナミクスが作動するためには、「知らないことを知らないとする」ことが決定的に重要で、そのときにはじめて「探求の過程が始まり、新しい知識状態に向けて遍歴することが可能となる」という。安富によれば、孔子のいう「君子」とは、そうした学習過程を常時作動させて、状況に柔軟に対応し得

る人のこと、「小人」とは、学習の過程が作動していないために、状況への修正力を欠く人、ということになる。

小人に学習過程が開かれないのは、何かが学習の作動を阻害する要因となっているからであるが、当論文のなかで安富は、「私は命令に従っただけだ」と弁明したアイヒマンの言葉を例に挙げ、「ある状況のなかに魂を開いて自らの身体を置き、そのときの自分の感覚の与える意味を鋭敏に読み解くこと」をせず、「外部から取り入れられる自分ならざるもの」を「内の主」としてしまうことに、学習過程の作動を阻害する大きな原因を見ている。このあたりは、皮肉にも、ストイックに真理を求めようとする龍樹の論敵が、存在の背後に「自性」を見出すことで「戯論」prapañcaに嵌り、結果として自縄自縛に陥って、現実世界における修正能力の欠如を帰結させるという過程に、非常に似通っている。

人が「空」の思想を受け入れるとき、あるいは「愚」の大地に降り立つとき、生の現実に対して後ろ向きになるのでなければ、「自分の感覚の与える意味を鋭敏に読み解くこと」以外に、この世界を生きていく術は見出せないのではなかろうか。そうした生は、外部の、自分ならざるものに根拠を置くものではない。そうすることで、人ははじめて、むしろ責任ある生き方を貫徹させることができる、とっていいように思う。

その意味で、ほかならぬ自己自身のうちに「空」や「愚」を見るということは、自閉的な「戯論」の世界にいたずらに籠もることなく、自己をつねに外に開いていくことで、自己の外部から絶えずエネルギーを取り込めるようにしておくということでもあろう。変化してやまない現実への修正・対応能力は、外部の世界に開かれた自己の学習のプロセスのなかからしか生まれてこないものである。安富の言葉を借りれば、「いかなる行為も外部からのエネルギーの注入なしに永久に繰り返すことはできない」のである。

もっとも、自己の外部に不変の真理（ダルマ）を立てることで、そこから生

きていくためのエネルギーを取り出していける（と思ひ込む）ことは、不可能ではない。実際、「妄信」であれ何であれ、「信」が人を動かすエネルギーとなり得ることは、しばしば経験されることである。

しかしながら、龍樹や親鸞における「信」は、何かある教条のようなものを信じるという種類のものではない。「戲論」を痛烈に批判した龍樹の「信」、「自力」の限界を痛感し、本願他力の教えに帰した親鸞の「信」は、いわば「他力の信」そのものである。そこには、自分のなした判断や行為を善しとする思い上がりは、微塵も存在しない。それは、自らが「空性」という「馬」に乗っていること、そしてその「馬」から生きていくためのエネルギーを与えられていることを信じる、ということでもあるからである。

龍樹が「中道」を主張し、親鸞が「菩薩道」を高く評価したのは、偶然のことではない。もしも、安富が指摘するように、孔子のいう「中庸」が、「常に繰り返し調整し、修正することで、過不及のない正しい状態を維持できる」状態のことであるとすれば、孔子にとっての「正しさ」とは、過ちを犯さないことではなく、過ちを犯したと思ったら直ちに修正するという姿勢に求められるのでなければならない。安富は「目指すこと（aiming）」に失敗がありえないように、「仁」は「関心の形（form of concern）」なので失敗がありえないとするフィンガレットの説にも言及しているが、学習回路の正しく開かれた人間には、世間的な意味での愚賢を問わず、失敗ということはありません。過言ではなからう。

そのことは、『中論』第二十四章十四偈に見られる「空性があてはまる者には一切があてはまる」という龍樹の主張や、弥陀回向の信心を獲得するということが「不虛作住持功德」が与えられることだとした親鸞の思想にも如実に表れている<sup>(53)</sup>。「現生正定」「一処補処」「必至滅度」などといわれる所以は、そうした学習過程に入った者、普賢の徳に遵う生活を送る者に失敗ということはないからだと理解すべきなのである。

さらに安富論文は、「怨」について、「原理的に知ることが不可能な他人の感覚を、自分の感覚で推し量るような無理をするのは「怨」ではない」とも論じている。開かれた学習回路のなかでエネルギーを受け取る「私」の真理は、あくまでも私一人の真理でしかないというのは、この種の信心を論じる際の、極めて重要なポイントである。

世界に向かう態度や姿勢としての正しさは、必ずしも個々の判断における他者との一致を保証してくれない。この「私」の見出した真理を他者に適応することは、安富の表現を借りれば「ハラスメント」でさえある<sup>(54)</sup>。学習回路が開かれたところに成立する「智度言」prajñapti というのは、ゆえに「説得のモード」をもつことはない<sup>(55)</sup>。龍樹は、論敵に対して「自分たちは何も主張しない」と述べているが、そうした主張なき主張のありようは、「プラサンガ論法（帰謬論証）」と言われる。これは、思考が囚われていることを相手に教えるための「方便」upāya の言葉、すなわち「空」としての「智度言」prajñapti であって、何らかのダルマに依拠して打ち立てられた教条により他人を説得するというやり方をとるものではない。したがって、『中論』等での龍樹の主張は、自性の囚われから解放放つという目的さえ果たしてしまえば、あとは「面々の御はからい」としかいいようがないものなのである。

以上、安富論文に指摘されている孔子の「学習」の論理のいくつかについて、本稿で明らかにした大乘仏教の言語観との構造的共通点について雑駁に述べたが、孔子、龍樹、親鸞、（それから M.K. ガンディー）らの思想の根底に、そうした批判構造が共通して見出されるということに、私は、正直、まったく驚きを感じない。

彼らが一様に問題にしているのは、実体視の囚われからの解放ということであり、実体視から解放されて人はいかに生きるかということであった。そうした囚われから思考が解放されるとき、人はあらためて自分と世界とをどのように見るようになるか。すべての問題はそのことに尽きる。そうした方向で問題



を突き詰めて考えていけば、導かれてくる思想が、おのずと似通ったものになることは、至極当然なことだと考えられる。

だから、時代も違い、直接の交流もなかった人たちの思想の根本構造に共通点が見て取れるからといって、ことさらに驚く必要もなければ、影響関係があったはずだ、などと考える必要もない。彼らはただ、人間の弱さ抱きやすい実体化の思想傾向を、180度転じたうえで生の世界を見て、徹底的に思索した人たちだったということで、説明はこと足りるであろう。親鸞が龍樹の思想を正しく理解し得たとすれば、それは緻密な文献研究の結果ではない。学習プロセスが正しく作動する過程に入ったことで、不適切な漢訳を通してでも、龍樹のメッセージを正しく受け取ることができたのである。

もちろん両者の思想に差異を探そうと思えば、いくらでも指摘することは可能であろう。しかしながら、そもそも学問というものが生きるために必要なものとするなら、違いを明らかにすること以上に、共通する方向性を明らかにすることのほうが、私はよほど有意義であると考え。本稿の試みは、徹頭徹尾、そうした問題意識に貫かれている。

「はじめに」で、私は、ハイデガーの「存在への回想」や、ウイトゲンシュタインの「言語の限界」といった思想が、「戯論」のうえに構築されている近代文明の「知」から抜け出すためのものでありながら、その後の方法までは指し示していない、と述べた。本論で、私は龍樹・親鸞によってその道が示されていることを明らかにしたつもりである。とはいえ、それも龍樹・親鸞の「独創」などという必要は毛頭ない。それは、つまるところ、人類史上に数多く存在する「空」に目覚めた思想家によって、繰り返し明らかにされながら、つねに忘却されてきた真実への回想にほかならないのである。

\* 使用テキスト

『中論』：*Mūlamadhyamakakārikā*

三枝充憲『中論—縁起・空・中の思想』（上）（中）（下），（第三文明社，1984年）

『廻諍論』：*Vigrahavyavartanī*

Chr.Lindtner, *Nagarjuniana : Studies in the Writings and Phiposophy of Nāgārjuna*,  
(Delhi, Reprinted, 1990)

『六十頌如理論』：*Yuktiṣaṣṭikā*

Chr.Lindtner, *Nagarjuniana : Studies in the Writings and Phiposophy of Nāgārjuna*,  
(Delhi, Reprinted, 1990)

『宝行王正論』：*Ratnāvalī*

宮坂宥勝「梵藏漢対照ラトナーヴァリー——宝行王正論——」（『龍樹教学の研究』，  
大蔵出版，1983年）

- 1 木田元『反哲学入門』（新潮社，2007年）pp.18-19
- 2 木田元『哲学と反哲学』（岩波現代文庫，2004年）p.2, p.25
- 3 安富歩『経済学の船出』（NTT出版，2010年）pp.95-105
- 4 木田元『ハイデガーの思想』（岩波書店，1993年）p.9
- 5 野矢茂樹『ワイトゲンシュタイン『論理哲学論考』を読む』（ちくま学芸文庫，  
2006年）p.370
- 6 木田（2004年）p.34
- 7 『真宗聖典』（東本願寺出版部，1978年）p.205
- 8 同，p.140
- 9 同，p.490
- 10 サンスクリット語原典が残っていない場合でも、チベット語訳が存在しているもの  
に関しては、もともとサンスクリット語で書かれたものが存在していた可能性が  
極めて高いと考えられる。というのも、チベット語に翻訳されたものは、チベット  
語からもとのサンスクリット語の文章が精密に復元できるほど、忠実に逐語訳され  
たものがほとんどだからで、仏教学者はチベット語のテキストを準原典とみなして  
きたのである。
- 11 『大阪教化センター通信』No.162に掲載されている本多恵の見解によれば、『般若  
心経』を読誦することは仏教徒として決して間違ったことではない、としつつも、

真宗ではこれを読誦しない理由を、「色即是空、空即是色」の真理を知ったからといって、私たちの現実の煩惱が解決されるわけではなく、また『般若心経』の読誦や写経が、場合によっては、気休めの道具となり、自分自身の思いを確かめるということの妨げになるからとされている。

- 12 親鸞は『唯心鈔文意』で、「法身は、いろもなし、かたちもましまさず。しかれば、こころもおよばれず。ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身ともうす御すがたをしめして、法蔵比丘となりのたまいて、不可思議の大誓願をおこして、あらわれたまう御かたちをば、世親菩薩は、尽十方無碍光如来となづけたてまつりたまえり」（『真宗聖典』、p.554）と、いろもなくかたちもない「法身」と、一如から「方便」としてかたちをあらわした阿弥陀仏（「尽十方無碍光如来」）の関係について言及している。この場合、親鸞が法身としての一如を大事としたのか、それとも、一如より方便としてすがたかたちをあらわして衆生を救いたまう阿弥陀仏を大事としたのかという議論はナンセンスであろう。もちろん、一如法界は重要である。しかし同時に、大慈悲によりわれわれ衆生のためにすがたをあらわしてわれわれを救ってくださるという法蔵菩薩の物語に親鸞が価値を見出したことは、「方便」ということに価値を見出したということにほかならないからである。
- 13 立川武蔵『空の思想史：原始仏教から日本近代へ』（講談社学術文庫、2003年）p.112
- 14 たとえば奥住毅は「戯論、あるいは戯論寂滅を語ることにより『中論頌』は、人間の思考活動を、それよりさらに深いところ、すなわち言語（ことば）という段階において、いわば切って捨ててかかる」とか、「勝義とよばれる実在なるものは、言語の活動により設定されるもろもろの差異の彼方にあると考えられよう」（「中論における言語と思想」（『仏教学』20、1986年）と論じている。また、立川武蔵も、『中論』が主張する「戯論寂滅」に関連して、「心の対象あるいはことばの対象が止滅した真理を説いており、「prapañcaの寂滅」とは、言語表現、表現行為、表現内容のみでなく、表現対象の寂滅も意味していた」（『仏教学』9、10合併号、1980年）との見解を示している。
- 15 ところで、そうした『中論』における言語活動の位置づけに関する理解は、親鸞思想の理解にも大きく影を落としている。たとえば、親鸞の『浄土和讃』に次のような言葉が見える。

自利利他円満して／婦命方便巧莊嚴

こころもことばもたえれば／不可思議尊を帰命せよ

山口益の解釈によれば、親鸞はここで「心も言葉もたえはてた不可思議」を詠んでおり、「この世界の言葉の介在を許さない」とか、「仏の覚の真実とは、戯論寂滅

の空性で、心も言葉もたえはてた不可思議不可説の境地である」（山口益『大乘としての浄土』、理想社、1966年、p.59）と論じられている。しかしながら、親鸞が『唯心鈔文意』で、「法身は、いろもなし、かたちもまします。しかれば、ころもおよばれず。ことばもたえたり」（『真宗聖典』p.554）と述べていたりするのを鑑みれば、「ころも」「ことばもたえた」のは、明らかに法身そのものとしての不可思議尊（＝阿弥陀仏）を指しているものと理解される。山口は、ここで龍樹の言語観についての自身の理解を示しつつ、同じ理解の構図を親鸞における言葉の止滅説に見ようとしているわけだが、ここで親鸞が言わんとしているのは、究極の真理において言語が捨てられるということではあるまい。弥陀の「方便巧莊嚴」のはたらしは、親鸞の思想において、いささかもその価値を減ぜられてはいないのである。

- 16 dve satye samupāsṛitya buddhānām dharmadeśanā /  
lokasaṃvṛtisatyam ca satyam ca paramārthataḥ //
- 17 ye 'nayorna vijānanti vibhāgam satyordvayoḥ /  
te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddhaśāsane //
- 18 武内紹晃「龍樹の中観思想」（『浄土仏教の思想』第三巻、講談社、1993年）p.49
- 19 この説は、2011年6月23日に東京大学東洋文化研究所で行われた研究会での永ノ尾信悟・東京大学東洋文化研究所教授の教示によるものである。
- 20 瓜生津隆真『龍樹～空の論理と菩薩の道』（大法輪閣、2004年）p.259
- 21 瓜生津は『龍樹～空の論理と菩薩の道』で、「第八偈でいう「世俗（saṃvṛti）」とは、第一〇偈にある「言説（言語表現 vyavahāra）」のことであって、より詳しくは「世間における言説（loka-vyavahāra）」——すなわち日常的な言葉による表現——のことである」（pp128-129）と論じている。
- 22 山口（1966）p.59
- 23 山口益は、『空の世界～龍樹から親鸞へ』（大法輪閣、2006年）で、無知に覆われたという意味をもつ「世俗」saṃvṛtiでは、どうしても「勝義」の真理に到達し得ないということを慮ってか、「世俗の語は saṃvṛti（覆障する）の意味であるといったが、いまの世俗は saṃvṛtti（動く、はたらく）の語である。ともに凡夫的な立場に関するものであるから、漢訳ではともにこれを世俗とっているが、saṃvṛti と saṃvṛtti とは区別があるべきである」（pp39-40）とも述べている。
- 24 na vyaṃ vyavahārasatyam pratyākhyāya vyavahārasatyamanabhyupagamyā  
kathayāmaḥ /śūnyāḥ sarvabhāvā itī /na hi vyavahārasatyamanagamyā śakyā  
dharmadeśanā kartuṃ
- 25 vyavahāramanāśṛtya paramārtho na deśyate /paramārthamanāgamya nirvāṇaṃ

nādhigamyata iti /tasmāt madvacanavat sūnyāḥ sarvabhāvāḥ

- 26 『中論』第二十四章十八偈を「三諦偈」と呼んだのは、中国天台宗の祖・慧文禪師である。天台宗では「空」「仮」「中」を「隔歴の三諦」と呼び、そこから「即空」「即仮」「即中」の「円融の三諦」という天台の基礎となる教理が打ち立てられていった。
- 27 たとえば『大乘起信論』には「一切の言説は仮名にして実なし」とある。また『大乘義章』にも「諸法は名なし。仮に名を興施す。かるが故に仮名と日ふ」とする、言葉に関連する説明が見える。これほどまでに、龍樹以降の大乘で、言葉や言説を「仮」と見る見方は広く浸透していくのである。
- 28 立川 (2003) p.115
- 29 もっとも、prajñapti が「施設 (設)」と訳されるケースもある。この場合は、ネガティブなイメージは生まれず、多少なりとも肯定的に捉えられる saṃvṛti や vyavahāra の意味に近づくように思われる。
- 30 代表例として、ここでも立川の説を紹介しておきたい。  
「空の思想は根本的には、俗なるものとしての煩惱などが否定されて聖なるものとしての空性に至るベクトルに焦点が合っており、縁起説とは基本的には、聖なるものから俗なるものへ至るベクトルつまり聖なるものが力を与えて俗なるものを許すというポジティブなベクトルに焦点が合っている。つまり空に至った後よみがえってきた世界は縁起の世界である。ここでは言葉あるいは世界はその存在が許されている。一方、俗なるものから聖なるものへ至るベクトルは、ネガティブなベクトル、つまり否定していくプロセスであり、ここでは言葉あるいは世界は否定される。このように縁起と空性という二つの異なったものをひとつの行為の中の二面として竜樹は捉えたのである。」(立川 (2003), p.110)
- 31 龍樹が対峙した有自性論者たちのなかには、五位七十五とか百の数の不滅のダルマ (= 自性) を立て、それらを根拠として確固たる哲学大系を構築していこうとする人たちがいた。具体的には、説一切有部の『順正理論』などがそれにあたる。
- 32 たとえば『中論』第十章では、「火」と「薪」のそれぞれに自性を認める論争相手の言い分に対して、もし「火」と「薪」それぞれ自性の存在を認めるならば、「(火は薪がなくても) 燃え続けることになるし、燃やす原因のないものになるであろう」(nityapradīpta eva syādpradīpanahetukāḥ) (10-2) と指摘されている。
- 33 『中論』第二十三章十偈では、次のように言われている。ここで龍樹は、相依って概念が成立することを、prajñāpayemahi と表現していることに注目したい。  
「浄」という概念に依存することなしに「不浄」という概念はない。したがって、

依存することによって「浄」であるとわれわれは言っている (prajñāpayemahi) に過ぎない。それゆえ、「浄」そのものは成り立たない

anapekṣya śubhaṃ nāstyāśubhaṃ prajñāpayemahi /  
yatpratītya śubhaṃ tasmācchubhaṃ naivopapadyate //

34 atra jñāpayate vāgasaditi tanna pratinihanti

35 evameva nirmītakopameṇa [mādiyena] śūnyena vacanena nirmītakasāstrīsādr̥ṣeṣu [sarvabhāva]niḥsvabhāveṣu yoyaṃ svabhāvagrāhaḥ sa nivartyate sa pratiśidhyate

36 このことは『中論』で、「空」に執着すること（「空見」）や、「不滅の仏陀」なるものを想定し、それに執するに態度にも向けられている。

空であると言われるべきではない。非空とか、空でありかつ非空である、あるいは空でも非空でもないということになるだろう。実に prajñāpti の意義が説かれているのである（22-11）

śūnyamiti na vaktavyamaśūnyamiti vā bhavet /  
ubhayaṃ nobhayaṃ ceti prajñāptyarthaṃ tu kathyate //

およそ戯論を越えた不滅の仏陀を戯論するような人々は、皆、戯論に害されていて如来を見ない（22-15）

prapañcayanti ye buddhaṃ prapañcātītamavyayam /  
te prapañcāhatāḥ sarve na paśyanti tathāgatam //

「空」であれ「仏陀」であれ、実体化して論じてはならない、換言すれば自性を想定して固定的見に捕らわれるべきではないということなのである。

37 立川（2003）p112

38 sugatidurgativyatīkramopāyaḥ sarvasaṃvyavahārāśca laukikāḥ svayamadhigantavyāḥ /  
anayā dīśā kiñcat śakyam vacanamupadeṣṭumiti /

39 『中論』第十八章七偈に次のような主張が見られる。

ところのはからいが翻されるとき、語られるべき言葉も翻される。実に生じることもなく滅することもない法性は涅槃のようである

nivṛttamabhīdhātavyaṃ nivṛtte cittagocare /  
anuppannāniruddhā hi nirvāṇamiva dharmatā //

ここで「ところのはからいが翻されるとき (nivṛttam)、語られるべき言葉も翻される (nirvṛtte)」と訳出した箇所は、しばしば言語の止滅説に沿うかたちで「言われるべきことが捨てられるとき、心の境界も捨てられる」というふうに訳されてきた。しかし nivṛtta は「捨てられる」ではなく、「翻される」の意でなければならない。でなければ、「心の境界」まで捨てられなければならないことになる。そもそも「中

道」とは無念無想のことではないし、「中道」と同値される「智度言」prajñapti は、空として積極的に言葉を用いるということでもあった。それゆえ、ここで述べられていることも、言語表現の止滅ではなく、実体を伴う言葉のありよう（戯論）が翻されるということではなければならないはずなのである。また「言われるべきこと」abhidhātavya にしても、言葉や言語活動一般を指すとは考えにくい。要するに、この偈の解釈に際しても、翻されるべき言葉としてどのような種類のものが想定されているかを慎重に見極めることが、重要であると考えられるのである。

- 40 詳しくは拙著「ナーガールジュナにおける言語活動の意義～prapañca と prajñapti ～」（『東洋大学大学院紀要』第34集、1998年）を参照。
- 41 この永ノ尾教授による指摘は、同じく2011年6月23日に東洋文化研究所で行われた研究会の席でなされたものである。永ノ尾教授の貴重なご教示に感謝したい。
- 42 『アマラコーシャ』の「顛倒及び細かな記述において prapañca がある (viparyāse vistare ca prapañcaḥ)」という記述に対して、註釈書の一つである *Amarakośa; with the unpublished south Indian commentaries*, (ed. A. A. Ramanathan, Madras, 1978) は、以下の解説を加えている。「概念説明が顛倒している。たとえば、知識から prapañca への顛倒がおこるように。細かな記述というのは、ことばの過剰なることである。たとえば過剰な prapañca により（細かな記述があると言われるように）。語に対応した事物の prapañca などでは、prapañca においてことばが過剰であれば、語義は字義通りでなくなる (atasmim taditi pratyayo viparyāsaḥ /yathā – ‘prapañcasya layo jñānāt’ iti /vistaraḥ śabdabāhulyam /yathā – ‘alamatiprapañena’ iti / padārthaprapañcaḥ ityādau śabdavyatīrikte prapañce śabda anupacārikaḥ) 』
- 43 tasmād anālayād dharmād ālayābhiratā janāḥ /  
astināsty avyatikrāntā bhītā naśyanty amedhasaḥ // 1-76
- 44 『真宗聖典』, p.192
- 45 同, p.280
- 46 同, p.535
- 47 同, p.406
- 48 同, p.324
- 49 加藤祐幸「親鸞教学における法然教学の領受と真仮の課題—善導の『観経疏』「定善義」にみられる「如意」の註解を踏まえて—」（印度學佛教學研究第58号第二号、2010年）
- 50 『真宗聖典』, p.149
- 51 aśvamevābhirūdhāḥ sannaśvamevāsi vismrtaḥ // 24-15

52 空に立脚した態度としてのプラジュニャプティが、私たちに何をもたらすのか。このことを、『宝行王正論』の記述を手がかりに素描すれば、次のようにいうことができる。

① 《思惟、判断》

動じないことで、思慮深さを獲得し、思惟することで判断力が獲得できる。尊敬することで物事を熟慮するようになり、ダルマの遵守によって智慧も完成するであろう (3-88)

g-yo med pas ni dran ldan 'thob /  
sems par byed pas blo gros 'thob //  
bkur sti byed pas don rtogs ldan /  
chos srung shes rab can du 'gyur //

② 《過誤と反省》

過ちを犯せば、賢者はいつも告白しなければならない。その〔過ち〕は、自らすべて捨て去るべきであるし、また、努めて他人の過ちも阻止しなければならない (3-71)

gzhan gyis gnod pa bgyis pa la /  
sngon gyi las dgongs khro mi bgyi //  
sdug bsngal yang 'byung mi 'gyur bar /  
rang gi nyes pa med par bgyi //

③ 《真実とは》

真実とは矛盾のないことではなく、真にものが発生するということでもない。真実とは、ただひたすらに他人を利することである。偽って無益であることからその逆のことが起こる (2-35)

nāvisaṃvādavat satyaṃ sattve udgatamarthataḥ /  
paraikāntahitaṃ satyam ahitatvān mṛṣetarat //

53 『教行信証』行巻で、親鸞は「何者か莊嚴不虛作住持功德成就、偈に、仏の本願力を観ずるに、遇うてむなく過ぐる者なし、よく速やかに功德の大宝海を満足せしむがゆえにと言えり」と『浄土論』の文言を引用したうえで、「不虛作住持功德成就は、けだしこれ弥陀如来の本願力なり」（『真宗聖典』、p.198）と述べている。

54 安富歩、本條晴一郎『ハラスメントは連鎖する～「しつけ」「教育」という呪縛』（光文社新書、2007年）

55 國分功一郎『スピノザの方法』（みすず書房、2010年）



# From Nāgārjuna's Śūnyatā to Shinran's Upāya: Exploring Prapañca and Prajñapti

YAMAMOTO Nobuhiro

This paper seeks to clarify the relationship between Nāgārjuna's philosophy of the Middle Way, based on the notion of emptiness (*śūnyatā*), and Pure Land Buddhist thought, of which Shinran was a devotee.

In Shinran's texts, one can see many references to Nāgārjuna as one of the greatest teachers of Mahāyāna Buddhism as well as of Pure Land Buddhism. But, it is still open to debate whether he may be considered the real ancestor of Pure Land Buddhism, though Shinran seems to have had no doubt that he was the very man who set the precedent for the teaching of the easy path of *nembutsu*.

As a matter of fact, one can say that *Jodo-Shin-Shū* has not dwelt a great deal on Nāgārjuna's philosophy of emptiness. One reason may be that, for many people, Nāgārjuna's thoughts on emptiness were too profound to comprehend. Again, some might say there is little relationship to the teachings of the Pure Land, in which various expedients (*upāya*) are used to guide ordinary people.

Nāgārjuna's emptiness is mainly mentioned in Sanskrit texts such as the *Mūlamadhyamakakārikā* ("Fundamental Verses on the Middle Way"). One must carefully reread these texts in order to see how the philosophy of emptiness can be employed in the generation of Pure Land thought. This is as most Buddhists have been reading Nāgārjuna's texts through the classical Chinese translations.

In this thesis, two key terms *prapañca* and *prajñapti* are carefully examined. Although both are surely related to human conceptual and linguistic practices, they are often considered to be of secondary value, at best, as compared with the notion of emptiness. But, such understanding may not be correct as it is influenced, to some unknown degree, by the style of the individual translator.

The word "*prajñapti*" means practice in this world, of which nature is

nothing other than “emptiness” (*śūnyatā*). Consequently, all of our deeds are subject to failure. But, once one accepts this uncertainty of emptiness, one will no more be tormented by one’s own actions. Meanwhile, Shinran, basing his own faith on Pure Land Buddhism, emphasized the role of expedients, or “means,” and salvation by faith to the Other (*Amitābha*). This salvation by faith means giving up reliance on one’s own ability and accepting the power of “emptiness.” In this way, one lives in the real world expediently and depending upon linguistic practice.