

## 『維摩經』を機縁として

——否定と肯定の二方向について——

長尾 雅人

長尾でございます。本日は、山口先生の、十三回忌をお勤めになる、その仏教学会にお招きを頂き、お話をする機会を与えられましたこと、大変に光榮に有り難く存ずる次第であります。

山口先生が、フランスの御留学から帰っていらっしやいましたのが昭和四、五年頃かと思いますが、私はまだ学生でございました。しかし、すぐそれ以来可愛がって頂きまして、先生のあの『中辺分別論』に関する三部作の御出版には、すべてお手伝いすることが出来ました。お手伝いの相棒に野沢静証先生がおられて、あの書物が出来上がる頃は殆ど毎週あるいは殆ど毎日のようにお宅にうかがい、ゲラ刷りを讀んだり、索引を作ったり、などというお仕事を、お手伝いしておったわけでありませう。三部作が出来上がったのは、昭和十二、三年頃でしょうか。とにかく先生から非常に可愛がって頂いたことを、今もなお大変に有り難く感じておる次第であります。先生は、フランスへ留学なさいますから、フランスが大変お好きになられて、いつも我々若僧相手にフランスの話をなさいました。その頃は、フランスから美しい映画、カパリの屋根の下を はじめ、有名な映画がフランス語のままでやって参りました。その度ごとに先生は私を連れてそれを見に行くというそういうことがございました。先生からは色々なことを色々な形で教えて頂いたわけで、お宅の茶室へ招かれて御馳走になると共に、お茶の心得も教えてもらいました。先生がお亡く

なりになってもう十三回忌ということで今更のように先生の面影を思い出すわけでありませう。

実は私、仏教学会ということから、大谷大学の若い学生諸君がご集まりであろうと思つてまいりましたが、山口先生の十三回忌の御法要がこの席で行われたからでしょう、偉い先生方まで皆さんおいでになって、大変に恐縮しておる次第で、どういうことをお話をしたいかよくわからないわけです。しかしまあ、私平素考えておりますようなことを、お話をして、皆さん、殊に偉い先生方から御批判を受けたり、色々教えて頂だける絶好の機会でもあるわけです。どうか、私の平素考えておりますようなことを聞いていただくのでありますから、それに対して色々御批判を頂けたら大変有り難いと存じます。

実は片野さんが来られて何か話をせよとおっしゃいました時にも、お話しするような新しいことは何も無いのだ、といつて頻りにお断りをしたのですが、「維摩経を機縁として」とかなんとか、なんでもいいから話しをしろというわけで、これは片野さんが作つた題です。まあそれでもよからう、ということになりましたが、今申しますように何時も考えておりますことを、〃維摩経を機縁として〃お話をしようと思ひます。実はこの話しは既によそで発表しておりますし、またものに書いたこともありませう。『維摩経を讀みて』という書物もその一つです。しかしこれらを皆さんがすべて読んでおられるわけでもなからうと高をくくつて、今日は一つ改めて聞いていただきたいと、そういうわけでございます。

で、私の話は仏教学、山口先生から仕込まれました仏教学の立場からお話をしていますが、仏教学と云うのは、いうまでもなく仏教というものはどういふものか、を明らかにしていく学問です。しかし、明らかにしていく、それがわかる、理解が出来る、ということとはなかなか容易なことではございません。それにまた、私の先生である久松真一先生などとすと、そんな学問が一体なんになるか、まず「座れ」とか「喫茶去」とかいうようなことになりませう。直接そういうことをおっしゃつたわけではございませんが、先生の態度は、頭による理解などは仏教では

ない、というようなことをいろいろ承りました。かといって仏教学の立場としまして禅寺の僧堂に行つて座つておれ  
ばいいかという、そういうわけでもございません。やはり仏教学には仏教学としての立場がございまして、如何に  
して仏教の内容がどういふ筋道で成り立っているのか、その間の論理の流れはなんであるか、ということを明らかに  
していかなければならないと、こう思うわけです。

しかし差し当たつてですね、差し上げましたプリントを御覧になりますと『般若経』などに、ずいぶん難しいこと  
が記されております。難しいというか、わけの分からないこと、矛盾だらけの表現があるし、逆説とでも言いますか、  
まるで謎が書かれているような所も色々ございます。そんなところから見ても参りましょう。

プリントには、はじめに『金剛般若経』の文章が、三つ挙げてあります。別にこれが代表的な文章というわけでは  
ありませんが、パラドクシカルな、逆説的な表現がこういうようにいろいろあるという例だけを挙げました。まず第  
一は、

この福德は即ちまた、福性に非ず、この故に如来は福德多なりと説く。(是福德即非復福性。是故如来説福德多。)  
福德は福の本性的なものではない、だから如来は福德が多いと、こう言うのだと。全く逆説的な表現でございませ  
う。『般若経』の表現というものは、最初から最後までこういうような言い方が多い。次の、

いわゆる仏法とは仏法に非ず。(所謂仏法者、非仏法。)

これは一体どういふことになる。「いわゆる仏法とは仏法に非ず」と、まるっきり突き放されたような表現でござい  
ます。

三番目に挙げておりますのは『金剛般若経』で、非常に有名な句でございませう。

まさに無所住にして(所住無くして、住するところなくして)、其の心を生ずべし。(応無所住、而生其心。)

これも一種の矛盾ですね。心がうごく、心を起こすと言うのは、何かに向かつて心を起こす、何かに心を置くという

こと。だから、「何かが対象になって心が起るわけですね。「所住」というのは、そこへ心が置かれるという意味です。ところがこの文章は、そういう様に心を置くことなしに、つまり対象に心を置かないで、しかも心を起こせという。これは全くの逆説と言わねばなりません。「所住」の住という字は、「執着」「住著」という意味で考えてもよろしいです。心を起し、考えるというのは、何かある対象をとらえ、著することですが、そうではない、執着無くして考えるという、つまり考えないで考えよという、全くの逆説的・没論理的な表現になってるのであります。

『維摩経』はその『般若経』を受けまして、更にそれを徹底させているとでも申せましょう。『維摩経』がどういうものかということについては、今特別にお話は致しませんが、ただこれは大乘仏典の中でも白眉の面白い経典ですから、どうかまだお読みでなければ是非読んで頂きたい。面白いと言うことにも色々意味がありますが、右に述べたような逆説的な表現は、この経にも至る所で見られます。例えば、その一番初めの文章は、大迦葉が托鉢に行った時のことです。すると維摩に出会いました。維摩という人は居士です、俗人です。しかし仏教のぎりぎりのところをよく擷んでおって、この人によってお釈迦さまの弟子達もあるいは菩薩達までも、みんなこっぴどくやりこめられるのであります。大迦葉は仏陀の弟子の中でも最高の人です、長老でございますが、その大迦葉が托鉢に行った、鉢を持って食事を貰いに行った。ところが維摩が出てきて、あなたのような托鉢の仕方は、本当の托鉢ではない。本当の托鉢というものは、その次に書いてありますように、

「食わざらんが為の故にまさに乞食を行すべし。(為不食故、応行乞食。)

托鉢というものは食う為に貰ってくるわけですが、食わない為にまさに乞食を行すべし、という。乞食とは、食を乞うことです。更に色々書いてありますが、

「受ける為の故にまさに彼の食を受くべし。(為不受故、応受彼食。)

貰いに行っているのに、受ける為に、貰わないために、貰え、という言い方です。こういう徹底的に矛盾した言い

方が色々ございます。一つずつ読んでいるとたいへん時間をとりますがざっと急いで読んでまいりますと、その次は、須菩提の話で、須菩提がやはり托鉢に参りました。維摩の家の門前で、維摩から上等な食事を色々鉢について貰っておる。そうしながら維摩がこういうことをいいます。

淫怒痴を断ぜずして、またともに俱なるにあらず。(不断淫怒痴、亦不与俱。)

なんと読んだらいいのでしょうかね、「与俱」二字で「一しょにいる」の意であろうと思われれます。「淫怒痴」というのは貪瞋痴の三毒の煩惱のことです。訳語が違うだけです。そういう煩惱を断ずるのではない、しかもまた、それらと一緒にいて友達つきあいするわけでもない。これも逆の表現ですね。もしそのようであるならば、

すなわち食を取るべし(乃可取食)

もしあなたがするように貪瞋痴を断ぜず、しかもそれと同居しているのではないならば、——どうかこの食をお召し上がり下さい、というわけです。

その、須菩提に対してはまた、この維摩は随分ひどいことを言っております。殆ど罵詈雑言です。その次の行がそれですが、あなたは

一切衆生において、怨心あり(於一切衆生、而有怨心)

怨心というのは恨というよりは害をなすようなそういう心ですね。あなたはあらゆる衆生に対してそういう怨心をもっておる。あなたは

諸仏をそしり、法を毀ち、衆の教に入らず(謗諸仏、毀於法、不入衆教)

「衆の教に入らず」とは、僧団すなわち僧伽に入らないこと。以上三つで三宝をそしるという意味。そして、ついに滅度を得ず(終不得滅度)

という。この須菩提という人は仏弟子の中でも空の理解にかけては最高の人ですが、その彼は、諸仏をそしり、仏法

を毀ち、僧団にも入らない、従って如何にしても減度を得るなどのことは無い、そんな資格は無いのだ、と申します。

汝もし是くの如くんばすなわち食をとるべし（汝若如是乃可取食）

もしあなたがそのように三宝を毀つ（ことができる）のであるならば、そのとき初めてこの食事をお受け取りくださいと。これはどういふことになるのか、後の「不住涅槃」に関係があるのか、非常に分かりにくいですが、何となく痛快で面白いですね。

その次もついでに読みましょう。これは仏道を修業するとはどういうことかと文殊が訊いたのに対する維摩の答えですが、

もし菩薩が非道を行ずるならば、これを仏道に通達すと為す（若菩薩行於非道、是為通達非道）これも非道と仏道とは全く逆です。非道というのは五逆罪とか五逆十悪とかを犯すということで、その非道を行うならば、それが、仏道を行ずることになるのだという。仏道修行についてそういう言い方をしておる。

その他ですね、維摩経には「魔」というのがよく出て参りますが、次の文章もその一つでして、維摩が、あなたのご家族はおられるのか、と文殊から質問されたのに対して、

一切の衆魔および諸の外道、皆吾侍なり（一切衆魔及諸外道、皆吾侍也）

と答えています。「吾侍なり」というのは私の連れ合いとか召使いのこと。あらゆる魔や外道の連中、そういうものすべて私の一族郎党なのです。これも分かりにくいことですね。なぜそういうのか、その必然性がいろいろむずかしい。

その次は、

十方の無量の阿僧祇世界中に、魔王と作れる者、多くはこれ不可思議解脱に住せる菩薩なり（十方無量阿僧祇世界中、作魔王者、多是住不可思議解脱菩薩）

阿僧祇というのは大きな数のこと。魔王と作れるもの、魔業を行っておる連中が十方無量の世界に無数にいる、とい

う。事実、この地球の上だけでなく、魔業をなす魔王は多数いて、各地で毎日のように血なまぐさい戦争に従事している。その彼等も、「多くは」大部分は、不可思議解脱を悟っておる菩薩なのだというわけです。これはたいへんなことで、何を意味するのか、いろいろ考えられますが、彼等もまた仏法への因縁となる、導き手としての菩薩として考えよ、ということなのでしょう。

もう一つ、

煩惱を断ぜずして涅槃に入る（不断煩惱而入涅槃）

この維摩の言葉は、皆さん、『正信偈』の「不断煩惱得涅槃」という宗祖の言葉と引き合わせて、当然のこのようにお考えかも知れませんが、よく考えてみると高度にパラドクシカルな言い方なんです。煩惱を断ずるからこそ涅槃なのですけれども、煩惱を断ぜずして涅槃に入る、というのは全く逆説的な表現です。

『維摩経』のこれらの逆説的・矛盾的な表現を右のように挙げて参りましたが、その他にも維摩が、「私は如来を見るときに見えないというしかたで見ます」という表現がございます。羅什の訳では少し意味が違っておりますのでここには出しませんが、「見ないで見る」という表現、これは『金剛般若経』で、如来を見るのに身相（三十二相）をもってしてはいけない、相のないのが相である、というのと同趣であります。これらの逆説をどのように理解すべきかということが、私の問題でございます。色々理屈を付けることは可能だと思いますが、それでも何か落ち着かない、納得がいかないことがあります。

ところでもう一つその次に挙げてあるのは、『維摩経』第六章で、舍利弗がある天女と対談する場面の一文です。

この場面なども非常に面白いですね。この天女は、維摩の家に長く住んでおったのですが、維摩が文殊や舍利弗などと対談しているのを聞き、段々面白くなってとうとう天女の姿を現してそこへやってくる。そして、舍利弗と対談するわけです。

先程の、須菩提と同じくこの舍利弗も仏弟子として最高の人ですが、『維摩經』ではまるきり道化師扱いされています。維摩と文殊との問答を聞きながら、一体みなさんはどういう椅子に座るのだろうと考えたり、お昼近くになつてお弁当はどうするのかと考へてみたり、いろいろとんまなことを申します。そのたびに、維摩居士から、あなたは説法を聞きに来たのか、それとも椅子を捜しに来たのか、弁当を捜しに来たのかなどといつてからかわれたり、やじられたりする。

この天女との対談でも、天女から色々やじられます。天女が、あなたは悟りを開いてからどれくらいになるのか、あなたの悟りはどういうものなのか、という問を發すると、それに対して

答えて曰く、解脱とは、言説するところ無し。故に吾是れにおいて云うところを知らず（答曰、解脱者、無所言説。故吾於是、不知所云。）

と。大体の意味は、解脱というのは、言葉とか思惟とかを越えておる、いわゆる言語道断のところへ解脱というものはある。だから解脱というものを説明することはできない。「故に吾是れにおいて云うところを知らず」、私の悟りはどういうものかと聞かれたわけだが、それに対して何と答えていいか私にはわからない、それを言葉で表すことは出来ません。まあそういうことを言っておるわけですね。

これは、舍利弗としては全く正しいことを言っておる。解脱というものは言葉や概念を越えたものであると言っておる。しかしそれに対して、「天曰く」、天とは天女のこと、その天女の曰く、

言説文字、みな解脱の相なり（言説文字、皆解脱相）

と。言葉を越えていると言うけれど、言葉とか文字とか、それがみんな解脱の持っている相なのだ。間がちよつと略されていますが、

文字を離れて解脱を説くこと無きなり（無離文字説解脱也）

という。言葉や文字で説くこと、それが皆あなたの解脱の姿なのだ、あなたの解脱というものはそういう言葉や文字に出てくるのだ、舍利弗、あなたがしゃべることによって、あなたの解脱の相がそこに現れてくるのです。文字を離れて解脱を説くことは不可能、だから、あなた、おっしゃいおっしゃい、お話しなさい、とこう天女は舍利弗に勧めているのです。一行目の方は、舍利弗の御安心とでもいべきもの、解脱は言葉を越えたもの、これ全く正しいですね。本当の真理は不完全な人間の言葉で表しうべきものではない。不可言説とか不可思議とかいうのがそれで、言葉に表わしえない（不可言説）、あるいは思議することができない（不可思議）です。だから私何と云っていいかわからないという、ここまでは舍利弗の真実と云っていいわけです。ところが、天女の方はそれを突き破って、言葉では表せないそこを突き破って、もう一つ上に出て逆にですね、言葉に表して初めてあなたの解脱が成り立つ。あなたの解脱の相は言葉に表すことによって初めて出てくる云々云々。こういうわけで、この一行目の舍利弗と二行目の天女とはやはり逆説的な関係で結ばれている、と云ってよろしいでしょう。

それから、『維摩経』では例の維摩の沈黙というのが有名でございます。これは、入不二法門という、チベット訳では第八章にあたりますが、そこで三十一人の菩薩達が、「不二」ということはどういうことかを一人づつ自分の了解を述べていく。そして最後に文殊菩薩が、そこに記しましたように、

無言、無説、無示、無識、諸々の問答を離る（無言、無説、無示、無識、離諸問答）

これが「不二」である、というように申します。言葉には表されない、説かれることがない、示すこともなく、識ることもない、従って問うことも答えることもできない、それが「不二」である、ということでしょう。最後に、それでは維摩、貴方はどうなのですか、どうお考えですか、とこう尋ねた。それに対して維摩は黙って、一言もしゃべらなかつた。文殊の無言無説ということを行っている。この維摩の沈黙がこの經典のクライマックスだというように言われております。私、必ずしもそうは思いません。沈黙どころか、維摩はこの経でしゃべりまくっていて、それ

がほんとうです。天女の申すとおり、それが彼の悟りですから。しかしとにかく、究極点を示すものとして、維摩の沈黙ということがあります。

私の子供の頃に、島地黙雷という偉い方がおられました。島地大等先生の御尊父ということです。この「黙雷」というお名前がこの『維摩経』から来ておる言葉ですね。と言うのは、その次に記しましたように、

維摩の一黙、雷の如し（維摩一黙、如雷）

という言葉があるからです。これは、経典に出ている言葉ではなく、中国か日本で出来上がった言葉のようですが、なかなか面白い。維摩が一言も発せず、じーと黙っているその沈黙が、雷がどろどろと鳴るように部屋じゅうに鳴り響いたという、それが「一黙、雷の如し」です。沈黙が鳴り響くとは、まさにパラドックスですが、これはこのままでも一応理解できそうです。

ところが、以上すべて参りましたこのようなパラドックスや、あるいは謎めいた表現というものが、実は大乘仏教の教理には甚だ多いのです。それをどのように理解していったらいいか、その理解の助けになるようなことが何かないであろうか。そういう問題に対しまして近ごろしきりに考えておりますことを以下に申し上げたいと存じます。

教理そのものにしても、経典や論典の表現にしましても、否定的な表現と肯定的な表現とがあることが考えられます。そこには基本的な否定の方向・向上の方向と肯定の方向・向下の方向と、二つの逆の方向がある、ということもよろしい。この二つの逆の方向を経論の表現の上につきとめて見ることが、理解の手懸かりとなるのではないか、ということなのです。

否定というのは、この岸、此岸を否定して彼岸へ、向こう岸へ行くということです。「遠離穢土、欣求淨土」というときの「遠離」、この世界を否定して淨土へ参りたいという、すべての人の願いがそれです。現在の我々の在り方、この煩惱に満ちているあり方、これを否定して向こうの高きへ昇っていくという意味で、否定ということは向上の方

向にあるということが言えると思います。それに対して肯定の方向はその逆で、逆にこちらに帰ってくる、向下という意味ですね。

否定の方向というのは、仏教の最初から釈尊の色々な教説、例えば無常とか無我とか、これがみな否定です、否定の表現です。すべてが無常である、無我であるという、そこから大乘時代になって龍樹によって空性という新しい立場が打ち立てられました。つまり「色即是空」の空ですね。これが否定の方向、向上の方向である。それに対して、肯定の方向、つまり向下的な方向というのは、お浄土からまたこの娑婆に帰ってくるという方向ですね。彼岸から此岸へ帰ってくる、空性から有の世界へ出てくるという、それが肯定の方向、向下的な方向です。

たとえば「法と法性」、dharma と dharmata という文字があります。ものと、ものの本質としての法性で、いわば事と理に相当するといってもよろしいでしょう。この場合も、法から法性へという向上的な意味と、逆に法性から法へという向下的な方向とが両者の関係として見られる。両者は単に並列的に述べられているのではなく、そういう方向付けをもって理解すべきではないか、というのが私の考えです。

今、法性ということを申しましたが、法界もやはり同じく高い立場ですね。これに対するものを衆生界と言っているのかどうか、よくは分かりませんが、衆生界から抜け出て法界へ入ることも云えそうです。法性とか法界とかというのは、空性などもそうですが、高きはあるが抽象的な世界です。我々の普通の衆生の世界は、それに対して具体的な世界です。向下というのは、そういう抽象的な世界から、も一度人間性が回復され、衆生界へ降りてくることです。そういうことがやはり経典なり論典なりに色々説かれているところ思うんですね。法界の抽象的な世界から降りてくることは、たとえば仏陀が菩薩として現れ、さらに人間の形をとって生れてくるということです。法界から降りて人間性が回復されるということは、人間の愛とか憎しみだとかという煩惱の世界が、向下の方向においてそのまま肯定され、同感され、いとしく思われる、ということです。

皆さんすでに御氣付きでしょうけれども、こういう二つの方向で教理の面を考えうるといふことは、実は曇鸞さんから頂いたものです。「往相回向、還相回向」ということを明らかにされた曇鸞という方は、六世紀の人ですが、大変に透徹した眼を持った偉い方だったと思います。この往相とか還相とか、あるいは向上とか向下とかという言葉は、インドの典籍には、ちょっと見当たりません。そういう内容はインドの大乗仏教に幾らもございますが、それが術語化されてはいないということです。それを掘り起こして、往相、還相ということをも、『浄土論註』で明らかにされました。大変に優れた、偉い方です。

例えば「上求菩提、下化衆生」という言葉がございます。これなどは子供の時から何度か耳にたこが出来るくらい聞かされて、これが仏教だということに言われました。上求菩提、つまり上に向かっては菩提を求め、下化衆生、下に向かっては衆生を教化する、ということですよ。しかしこれが、なんとなくバラバラだという感じがしました。上求と下化とは、全く別なことだからです。何かバラバラな二つのものが集められているだけではないか。菩提を求めるのが仏教なのか、それとも人々を教化するのが仏教なのか、どちらがほんとうの仏教なんだ、という疑問を持ったものです。しかしこの二つは、やはり無関係ではなく、一連のものです。向上があつて向下があり、向下があつてほんとうの向上がある。先程申しましたように向上の方向が否定の方向です。その否定に否定を重ね、絶対否定にまで到達する、それが本当の空性というものであるはずですね。これは龍樹が行った仕事です。龍樹が『中論』その他で明らかにしたのは、そういう向上の否定、その究極の空性、ということですよ。しかし向上の道を本当に昇り詰めたら、後は降りるだけが仕事になるわけです。富士山へ昇って頂上を極めたら後は帰るだけ。どうしても帰らなきゃならぬ。空性がその頂上です。その頂上から向下的な方向が始まる。そこには上求菩提という向上的な方向から転じて下化衆生という方向への転機がある。ですから、この二つの方向では、空性が頂上となり転換点となって、向上と向下の二つの方向が結び付けられているということが言えるわけです。

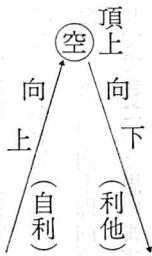
要するに、向上否定と、向下肯定の両方の意味が、どうしてもなくてはならない。どちらか一方の方向だけではいけない、不十分であって、両方の方向が必ず無ければならない。しかも更に難しいことには、両方の方向が実は即一だ、つまり、向上即向下だという意味がなくてはならない。そういうことが考えられると思うんですね。三論宗あたりでできたかと思いますが、「真空妙有」という言葉がござります。サンスクリットでは、真空の方はあるが、妙有という方は余り出て参りません。真空と妙有と、これがやはり向上と向下の二つの方向を如実に示しています。否定の極、真空に到達し、そこに妙有があるということでしょう。しかしこれが、「真空、それ故妙有」であるのか、例えば *cogito, ergo sum* (我れ思う、故に我れあり) という場合の *ergo* 「故に」がそこに入っているのか、それとも真空、妙有、の二つをただ、並べて言うだけなのか。しかしその間に何か内面的な連関があり、それが向上即向下の意味だ、ということも考えられそうです。

この二つの方向を最も適切に、端的に代表しているのは「智慧」と「慈悲」という二つの言葉です。「智」、般若の智、そこに向上的否定的な方向があり、仏の大悲、それが衆生へ向っての向下的肯定的同感的な意味をもっています。智慧と方便とか智慧と大悲とかというものは、車の両輪のごとく、あるいは鳥の翼のごとくであるといわれ、その二つが必ず無くてはならない。その二つが無ければ完全ではないということをしきりに申しますのは、とかくその一方だけに重点が置かれるという傾向があるのではないかと思うからです。

浄土教などの場合は、往生浄土だけが大事で、この世への還相などは余り表面に出ないということもあるのではないかと思います。——私、素人でよくは存じませんが。一方だけが強調されている。つまり、向上的な方向、例えば天国とかユートピアへ生まれるなどのことは、どの宗教でもみな強調されております。しかし、還相の方向、この世へ帰ってくる、この肉体をもって煩惱に包まれておるこの体がそのまま肯定され、そこに救いがある、というような向下的な方向については、割合に関心が薄いのではないかなと思われれます。

ところで仏陀の生涯を見てみましても、そういう向上的な方向、つまり自利の方向と、向下的な方向、利他の方向が見られます。釈尊がブダガヤで悟りを開かれるまでは、自利行の向上の一路です。そして、三十五歳で正覚を成じ、自利の目的を達成したから、このままで涅槃に入ってしまったでもいいわけです。一時はそれも考えられました。しかし、それから以後の四十五年の説法、これは向下的な方向です。先程の天女は舍利弗に「話しなさい。それが悟りだ」と勧めたのですが、説法というのは、釈尊の悟りが言葉に現れることです。説法がなければ仏教にはなりません。釈尊の八十年の生涯というものを、ひたすら向上する八十年として理解しがちですが、どうもそこに屈折がある。三十五歳までの前半とそれ以後の伝道の四十五年間とは意味が違って、向上から向下的な方向への折れ曲りがそこにある。もちろんずっと八十歳まで、釈尊の人格はどんどん磨かれたに違いありませんが、向上しながら説法という向下的な方向が出てくる。そういうこと言えると思います。

釈尊が三十五歳で悟りを開かれた時、沈黙を守ってそのまま涅槃に入ろうとされた。甚深の法を説いても、誰にも理解されないだろうから、説法は無駄である。このまま涅槃に入ろうとお考えになったのです。しかし実際には説法が行われ、従って仏教というものが出来上がったわけですね。向上的な自利行が完成され、目的が達せられたのだから、このまま涅槃に入ろうと考えられたことも当然でしょう。しかしそれだけでは、小乗的な涅槃、小乗的な悟りです。いわゆる灰身滅智という、煩惱を断った涅槃です。ところが大乘的な考え方からすると、その涅槃の空性から出て初めて真の利他行というものが始まる。我々にも利他行らしいものがあるかも知れないが、それは本当の意味の利他行ではない、というべきです。何故かと言えば、空性をまだ透過していないからです。空性以前の段階、この左側の矢の段階でも、人を愛するとかということとは色々ありますが、それは本当の意味の利他行にはならない。真の利他行、仏の大悲は、空性を透過し、空性から向下的にはとばしたものの、というよう



利他行、仏の大悲は、空性を透過し、空性から向下的にはとばしたものの、というよう

に考えられる。

もう時間がなくなりましたから、あとは全部省略致しますが、ただ一つ、この二つの方向でインドの大乗の歴史を考えてみますと、中観学派、それに次いで瑜伽行唯識学派というものが起こって参りました。中国で言えば三論と法相です。昔の仏教学ではこの三論と法相とは対立した別々の考え方、一方は空の立場、他方は有の立場であって、相矛盾した別な立場だというふうに考えられました。そして法相などは仏性を説かないから、あれは権大乘だといわれました。しかし今の我々は必ずしもそうは考えない。むしろ瑜伽行唯識学派は、中観学派、あるいは龍樹の空性を全面的に受け入れると共に、それを更に一步前進させて、中観学派を補足し、充実させる役割を果たしたというふうに考えます。瑜伽行唯識学派ではいろいろな新しい理論が展開しております。識論だとか、三性説だとか、あるいは修行体系だとか仏身論だとか、いろいろ新しい理論展開があります。それらはすべて中観学派を補うものとして考えられるのであって、中観学派ではそれらの教理は極めて稀薄です。それが龍樹の百五十年くらい後の無著や世親等によって、新しく展開されました。つまり、龍樹の空性は向上の方向の極致であり、中観学派は向上的な方向では完璧なものである。それに対して瑜伽行唯識学派の方は、その空性から出発して、向下的な方向でいろいろな教理が展開されてきた。それによってこの向上と向下が相互に相補い、大乘仏教が完成の域に達したといっているのではないかと思います。

このことに関連して、ついでお話ししますが、先日京都賞の授賞式に出席しました。サンスクリットのポール・ティーム教授も受賞なさいましたが、チョムスキーというアメリカの学者、まだ六十歳ばかりの方も受賞なさいました。チョムスキーさんの学問は、私それまで何にも知らなかったのですが、cognitive science 認知科学というものだそうです。基礎的に人間の頭の構造を考えることによって文法理論を構成されたのだそうです。つまり、人間の言葉はいろいろ違っておるけれども、人間の頭の構造には普遍的な共通な文法理論があるという仮説でもって新しい理

論を立てたのだそうで、これが computer science だとかコンピュータの人工頭脳を作っていくことなどに大きな貢献をなすたのだそうです。

私が特に興味を持ったのは、初めて知ったのですが、cognitive science 認知科学というものが学問の一分野となっていることです。実は私は、唯識という場合の識 vijñāna という字をですね、英語では cognition という字で訳することにしております。認知科学の cognitive と同じ文字です。識は普通は、consciousness などと訳され、唯識を consciousness only などといますが、私はむしろ、cognition という字を使うことにしております。偶然に同じ文字であることに興味を感じました。とすると、瑜伽行唯識学派は、大昔に認知科学をやっていた、ということになりそうです。と申しますのは、唯識論は、サンスクリットでは、唯の字がなく、vijñāna-yāda といいます。すなわち「識論」、識についての理論であって、これを cognition theory と訳してもいいわけでしょうね。つまり、cognition science 認知論です。

いわゆる宗教学は、昔は theology 神学、すなわち「神の学」と呼ばれました。theos 神を中心にして考えていく、識ではなく神の学です。ところが仏教では、まず人間の心の動き、識がどういう構造を持つておるのかということをも丹念に研究しておる。これを直ちに向下的と言って良いかどうかは問題ですが、神を見るのではなくてむしろ人間の心を調べるというのです。チヨムスキーさんの認知科学は、現代、最先端の学問の一つで、学際的に哲学から言語学、心理学あるいは脳生理学などをひくくめるめた学問です。それとは性格も幅も全く違いますが、同じような認知の学問が、紀元五、六世紀ごろから仏教の名の下に盛んに行われておったということが言えると思いますし、それに興味を感じます。なぜ識を問題にするかということは、これがやはりその学派の方向付けをしておるわけです。それが向上であるのか、向上と同時に向下であるのか、次に述べる問題とも関係致します。

中観に対して瑜伽行唯識学派というものが補足的な意味を持ち、それによって大乘が初めて完成した。先程から申

しますように、向上の方向と向下の方向と両方がどうしてもなければならぬ。大悲がなければ仏教にはならないといふことですね。両方が完備することによって大乘仏教が成立した。その、中観に対して瑜伽行唯識学派が補って完備させたというのは、何によってかと言えば、今の識論などもそうですが、仏智論、仏の智慧に関する考察などもすべてそうです。その中で私は特に「後得智」というものに注意したいと思います。

後得智というのは無分別智から後にでてきた智で、これは他所では殆ど考えられておりません。プリントに記してありますように加行智、これは前段階、それから根本無分別智、これが本物、そして最後に後得（無分別）智ですが、図の矢印でいえば、向上の矢印が加行智、その頂上が根本無分別智、そして向下の矢印が後得智、そういう関係で考えられます。後得智という言葉も、我々学生時代から始終遭遇し、ああそういう智もあるんだ、いろいろな智がある中で、これもその一つだ、とだけ考えておりました。その方向などは考えておらない。その方向付けや、どういう理由で後得といわれるのか、などについては、殆ど考えないままで過ごしていました。しかし、この無分別智すなわち空性の智とは別に、それからの後得智というものを特に考えたということは、やはり無著の『撰大乘論』における非常に大きな功績だと思いますね。

と申しますのは、例えばですね、二、三年前カナダにおりました時に或る人の講演を聞きました。その中でこういうことがありました。人間の知識は三種類に分けられる。第一は、目とか耳とかの五官によって捉える知 (knowledge through the senses)、感官知といっております。次は、推理による (through reason) 知が考えられる。そうしてもうひとつ最後に直感知 (through intuition) です。第一が、感官による知。第二は、理性的・理論的な推理による知、そして第三は、それらとは無関係に直感知。宗教的な場面ではこの第三の直感知が非常に重要だというお話でした。この知の分類は一般に認められる常識的な、しかし正しい分類であろうと思われます。初めの感官知は、仏教でいえば「現量」(pratyakṣa) がそれでしょう。そして、推理知は、「比量」(anumāna) に当るでしょう。陳那などは、

この現量と比量と二つの知だけでよろしい、それが知識の根源であるという風に考えました。それに対してここには第三に直感知が挙げられている。これは、今ここで「根本無分別智」といったものに当ります。直感ですから無分別です。で、感官知や推理知は最初の加行智に当りますね。我々は色々努力して、根本智を獲得するため、あるいは悟りを得ようとして、ああでもないこうでもないと考えていく。それが感官知でもあれば推理知でもあって、この二つは加行智ということがができる。そして第三の直感知は、極速頓悟の根本無分別智に当てはめて考えることができます。ところが、後得智がここには挙げられていません、後得智は全く無いですね。しかしそれでは直感知で真理が直感された、その後で、それがどう働くのかということとは、この分類では何も出てまいりません。しかし無分別智の悟りは、その後も縦横にはたつき続けるのです。それが後得智の世界であり、維摩のおしゃべりの世界です。もしそれが、加行智の方へ後返りするのであれば、これは何にもならない。後得智は加行智と同じように分別智ですが、空性を透過しておることによって、「後得清浄世間智」といわれ、世間智であり分別智でありますけれども清浄なる世間智というものになります。そこに空性からの向下的な方向が見られるのです。

『中論』の四諦品第二十四の十八偈にも二つの方向が見られることを説明しようと思ったのですが、お約束の時間を過ぎてしまいましたから、これは省略します。私の考えている向上・向下の二つの方向というのは、いろいろな教理とか教義とかというものをただ横に並べて眺めているだけでなく、それらが縦にどのような方向に向かって説かれているのであろうかということを考えて見ようということです。それによって『般若経』や『維摩経』の先程申しましたような謎めいた言葉にしても、少しは理解に近づき得るのではなからうかというように考えておるわけがあります。長くなりましたが、御清聴頂きまして有難うございました。また、これらのことに対して色々教えを頂けたらたいへんに有り難いと存じます。

(本稿は一九八八年二月六日に行われた仏教学会公開講演会における筆録を長尾先生に加筆訂正して頂いたものである。)