

色即是空 (rūpaṃ śūnyatā) 原意考

村上真 完

『般若心経』には、有名な「色即是空、空即是色」の文がある。その梵文も早くから知られている。しかし、その梵文の意味は、これまでよく検討されなかったようである。問題は、なぜ rūpaṃ śūnyam ではなくて、rūpaṃ śūnyatā (または yad rūpaṃ sa śūnyatā) なのか、ということである。śūnyam ではなくて śūnyatā であること、特に -tā の意味するところを説明した研究はまだ管見に入らないのである。たとえば中村元教授の和訳では「物質的現象には実体がない云々」(岩波文庫『般若心経 金剛般若経』紀野一義と共訳。昭和三五年刊)とあり、この解釈は広く行われている。しかし、右は「色は空である」(rūpaṃ śūnyam) の敷衍ではあっても、rūpaṃ śūnyatā の正確な解釈ではないし、-tā の意味を説明していないようである。

今、結論を先取するならば、ここでは、単に「色が空で

ある」のではなく、「色は、「色が」空であること(色の空性)である」。色と「空であること」(空性)という、二つの事項を同視(同置)する立言であるということである。

以下、この結論にいたる過程とその意味について述べたい。まず空の意味から考えてみる。śūnya (スーニャ śūṇa) は、邦語の「空である」という意味を示す形容詞である。

śūnya-āgāra (śūṇa-āgāra, 空屋) という語がある。人が住んでいない家のことである。人がいないから空な家という意味である。śūṇa-gāma(空村)という例もある。人がいなくなった村のことである。形容詞は名詞としても用いられる。「空なもの」である。śūnya は、数学において零を意味することもよく知られている(矢野道雄他『インド天文学・数学集』科学の名著1、一九八〇年、朝日出版社、一五六、二二六頁)。

原始仏教経典「小空経」(Cūḷasūṇata-sutta, M. III. pp. 104-109) は、「空であること」(空性)を瞑想する修行法(śūṇatā-vihāra, 空性住)を説いている。まず「空であること」とは、仏と比丘たちのいる鹿母講堂は、象や牛や馬や金・銀等がないことによって空であるが、比丘僧団によっては空ではない、という比喻に始まり、空性の修行法として、森

の想、地の相、空無辺処想、ないし非想非非想処、最後に無相の心三昧によって思念することが説かれる。いずれの瞑想においても以前の段階にあった想(表象)は否定されて空であってないが、当該の瞑想における想(表象)は空ではない。最後の段階においてもこの身によっては想は空ではないという。そして「およそそこ(甲)に或るもの(乙)がない(yam...tatha na hoti) 甲は乙[がないこと]によって空である (tena tvaṃ suññam)」とありのまに見る。しかしそこ(甲)に或るもの(丙)が残っていると、それ(丙)はここに存在すると悟る」という文が繰返される。この文は後の瑜伽行派の論書に引用されることになる(Bodhisattva-

bhūmi ed. by U. Wogihara p. 47¹¹⁻¹⁸, Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantra-śāstra ed by E. H. Johnston p. 76³⁻¹⁰, Madhyantavibhāga-Bhāṣya ed. by G. Nagao p. 18¹⁻⁶, 右の「残っているもの」については長尾雅人『中観と唯識』五四二〜五六〇頁、拙著『インド哲学概論』一五〇〜一五一頁参照)。

以上 śūnya (空) の原意が「空である」ということが確認される。つまり空とは、何かが欠如している空なのである。-tā という接尾辞(bhāva-pratyaya) がついた śūnyatā (suññatā) は「空であること」(空性)という抽象名詞であ

る。何らか空であるもの(たとえば家)に対して「空であること」は、付属するもの(dharma) すなわち属性(guṇa)である。

しかし、色(rūpa いろ・かたち)は、ヴァイシェシカ(勝論)の術語では、あるもの(実体)の属性である。その体系では属性がさらに属性を有することはないので、śūnyatā (空であること、空性)は色という属性の属性とはならない。色が基体(実体)であると見られないならば「空であること」は、色が属している基体(実体)の属性である、と考えなければならぬ。そうでなければ「空であること」は属性ではない。そこで諸の空なるものと(色等)に対して、「空であること」は、一般に「空なるものであること」を意味していると考ええる。するとそれはその体系では普遍論(sāmānya)ということになる。ただし仏教はこのような勝論の体系に従ってはいない。たとえば『俱舍論』卷三〇『大正』二九、一五八中)は、勝論が念(記憶)を徳(属性)とするのを却けて、『別体有るは皆な実と名づく』[sarvaṃ eva no vidyamānam dravyam (我々にあつては、もう全て存在しているものが実体である)]、Abhidharmakośa-bhāṣyam ed. by P. Pradhan, p. 476]と明言し、またヤシローミッタの『何び

も自らの特相(自相)をもって (svakasaṃsatā) 存在しているものが、実体である』と説明し、色等を実体と見做して(3) (Sphuṭatā Abhidharmaśāśākyā by Y. asonitru, ed. by U. Wogihara, p. 717⁹⁰)。ここに色は実体であり、「空であること」(空性)はその属性と解されよう。けれども(ぎに)みるように、空であることは、色等の自己同一性(自性)を否定するので、実体や属性という体系を破壊することになる。

いま、「色は空である」という意味を梵文で示すと、(1) rūpam śūnyam か、(2) rūpasya śūnyatā となる。(2)は「色には空性(空であること)がある」「色の空性」とも訳されるが、意味上は(1)と同じことになる。(1)も(2)も『般若心経』にはない。今、右にならって(3) rūpam śūnyatā を改めてみると、(4) rūpasya śūnyatānam という奇異な文となるであろう。(3)もまた奇異なのである。色と同置される空性とは何かというと、右の(2)すなわち「色が空であること」(色の空性)と考えられる。その直前には、「五蘊(色・受・想・行・識)が自性空である(svabhāva-śūnya)と見た」とある。自性空とは、「自性(本性)がないこと」によって空である」と考えられる。色等がその自性を有しないこ

うを説く。玄奘訳では右の初二句を欠く色不異空、空不異色、色即是空、空即是色の二対四句を説く。なぜこの同置が可能なのか。これについては、『般若心経』がもつたといわれる『大品般若』(二万五千頌般若)を介して考えると、得るところがある。その梵本(サンスクリット)の相当箇所(N. Dutt ed. *Pañcaviṃśatisāhastika Prajñāpāramitā*, pp. 45-46)には、色等の觀察について(ぎに)述べている。

(一)菩薩摩訶薩は、色が受に合う(samavasarati)とは見ない。受が想に合うとも、想が諸行に合うとも、諸行が識に合うとも、識が法に合うとも、法がいかなる法にも合うとも見ない。それは何故か。なぜなら、いかなる法もいかなる法にも合わないからである。本性「がないこと」によって空であること(prakṛti-śūnyatā)によってである。

(二)なぜなら、舍利弗よ。およそ色が空であること(色の空性)は、色ではない(rūpasya śūnyatā na tad rūpam)。およそ受が空であること(受の空性)は受ではない。……想……諸行……識が空であること(識の空性)は識ではない。(三)それは何故か。なぜなら、およそ色の空であること(rūpa-śūnyatā, 色の空性)は変壞(悩壊)し

とによって空であるというのである。自性とはものが個有的ものとして存在すること(本質)であり、いわば自己同一性であるが、今の色の場合には rūpatva (色であること、色一般、色性)を想定することが出来る(これは普遍である)。この自性(自己同一性)が欠如していることが、空である。一般に「色であること」(色性)がなければ(=空であること、色という(表現する)ことが出来ない。色が色として存立しているとはいえないことになる。だから『般若心経』には空であるところ(空性)においては色等が存在しないと明言するのである(自性がないことは *Madhyamaka-kārikā* 15. 2, *Prasamāpāda* pp. 262-264, *Nyāyabindu* 2. 16 参照)。

『般若心経』は、唐突に色と空性との同置を種々に説く。すなわち梵本では小本でも大本でも『色は空であること(空性)である。空であること(空性)こそが色である。色とは空であること(空性)が別ではない。空であること(空性)とは色が別ではない。およそ色であるものは空であること(空性)である。およそ空であること(空性)というのは、色であるものである(rūpam śūnyatā, śūnyatā eva rūpam; rūpam na pīṭhak śūnyatā, śūnyatā na pīṭhaḥ rūpam; yad rūpam sā śūnyatā yā śūnyatā tad rūpam) という三対の六

ない(na rūpayati, または礙げない、形成しない)からだ。およそ受の空であること(空性)は感受しない。およそ想の空であること(空性)は表象しない。およそ諸行の空であること(空性)は形成(準備推進)しない。およそ識の空であること(空性)は認識しないからだ。(四)それは何故か。なぜなら舍利弗よ。色と空であること(空性)は異ならない(nānyad rūpam anyā śūnyatā)からだ。空であること(空性)は色とは異ならない(nānyā śūnyatā anyad rūpam)からだ。空であること(空性)は即ち色である。色は即ち空であること(空性)である(rūpam eva śūnyatā śūnyatā-eva rūpam または、色こそが空であることである。空であることこそが色である)。(下略)

右の(四)の「空であること」(空性)とは、その前に繰返される「色[等]が空であること」(色[等]の空性)である。だから右の要旨は、「(A)色[等]が空であること(色[等]の空性)は(B)色[等]ではない。……なぜなら「(A)色等が」空であること(色等の空性)は即ち(B)色[等]である」だからだ、となる。単純化すると「(A)は(B)ではない。なぜなら(A)は(B)だから」となる。これは矛盾的な立言である。(A)と(B)との相違を前提にしながらも、両者の同一性を強調している(こ

浄土宗の信仰覚醒運動

―一味会の場合―

武田道生

の同置を説く文は基本的には二対四句であって『般若心経』梵文の三対六句の最後の二句を欠いている。そしてすべての存在の諸要素(法)を空性(ニ空である)とみるのである。『般若心経』は『大品般若』の右の趣旨を継承して整理しているが、特にその梵本は、(A)色[等]と(B)色[等]が空であること(色[等]の空性)との同置の文を増広して強調した。このような同置がどうして可能なのか。経文自体からは明らかでない。ただ異なる(ただし僅かでも共通性が考えられる)二つのものを同置(同視)する思考法が、古くブラーマナやウパニシャドにあった。そこでは祭式の過程を人生に喩え、両者の同視のもとに祭式を行い、それによってその効果が期待されるという。また自己の本体(魂)と宇宙の本源との同一性を説く(「汝はそれなり」、梵我一如等)。そのような思考法を般若経類も共通にしているところがある、と考えてはどうであらうか。

〈付記〉 空思想全般については『インド哲学概論』(平楽寺書店 一九九一年)第一章第六節3に略述した。また「般若経類の空思想とウパニシャド」(真野龍海博士頌寿記念論文集所収)では、もっと詳述した。本稿はその要旨を含むが構想と論点を新たに深めた。

る社会の変革を求める点で、両者は相通じる特徴を持つ。

このふたつの思想運動は、組織化・制度化されることなく終わった。ところが、このふたつの思想運動は、浄土宗の中で、山崎弁栄の「光明主義」と渡辺海旭や椎尾弁匡、矢吹慶輝らによる、いわゆる「浄土宗社会派」に受け継がれた。「社会派」は、浄土教は単に個人の解脱を目指すのではなく、広く社会的に解脱し真の共生を完遂すべきであり、そのために社会救済活動が必要であると主張した。一方の「光明主義」は、念仏三昧による阿弥陀如来との合一を目指した。これらの運動は、宗派内における信仰覚醒運動として組織化され持続する宗教運動となった。

個人的体験主義を強く打ち出す「光明主義」の影響を強く受けた運動に一味会がある。一味会は、土屋観道の主唱する真生同盟に携わっていた中野善英(号、剋子)によって、大正一五年初頭に創始された運動である。その目的は、天地大宇宙のいのちの根源(阿弥陀如来)に向かって帰依、畏敬し、それを宗教即生活に高め、人間生活をその使命遂行のために生かし、社会発展に寄与する霊的存在とすることである。その実践行としては、念仏を中心にとらえている。特に念仏の称え方に、この会の独自性が色濃く表

近代における浄土教の信仰覚醒運動の歴史的展開とその特徴を二方向に分析したのは田丸徳善である。⁽¹⁾ここで彼がいう「思想運動」とは、筆者が用いる「信仰覚醒運動」と同義とする。彼によれば、これは、大きくは、明治三〇年代から既成仏教教団への激しい批判をもって起こったふたつの対照的な運動をその起源とする。ひとつは、浄土真宗大谷派の清沢満之の提唱した「精神主義」で、近代信仰の樹立を目指し、個人的・内面的世界の深化という方向を迎える。もう一方は、浄土宗の渡辺海旭や在家仏教者が中心となっており、起こした「新仏教徒同志会」で、旧仏教が真の信仰を失って形式的・迷信に陥っていることを批判し、一切の迷信を根絶し、従来の宗教的制度や儀式を否定し仏教の健全な信仰によって社会を根本的に改革することを目指した。こうして強調されるところは、個人の宗教的改善によ

れている。

大正一〇年、土屋観道が神田駿河台に説教所「光明会館」を設立すると、その運動思想に共鳴した中野は、講演会や座談会、エスペラント学校、愛の園、自由倶楽部の運営に尽力した。翌年二月、創刊した月刊機関誌『真生』の編集と担当頁の執筆は、昭和三〇年代に観道の法嗣光道が代って担当するまで続けられた。

真生同盟の活動の一方で、さらに自己の伝道の熱意の止まぬ中野は、大正一四年一月、愛知県津島の西光寺を本部道場として、一味会を創設し、月刊機関誌『一味』を創刊した。ここに、四〇年以上にも及ぶ真生同盟と二重構造を持った、しかし独自性の強い一味会運動が開始された。中野の活動は、全国の各宗派寺院や個人宅、工場などでの布教活動が中心であった。さらに、各地拠点での別時念仏道場や、「念仏廻状」という各地信者の組織化を図った。また揭示や自作の法語とカットの入った自作葉書の頒布などの文書伝道や教えを簡潔に表した図表を大量に作成するなど、アイデア豊かなさまざまな伝道の形式を考案し、独自の伝道を展開した。

昭和四一年四月、中野は六八歳で正念往生を遂げた。そ

ISSN 0287-1165

佛教論叢

第 3 6 号

平成 4 年 9 月

浄土宗教学院