

論文

『般若心経』における空の立場

—「色即是空 空即是色」—

幸 津 國 生

The Standpoint of Emptiness in the Heart-Sutra

— “form is emptiness, emptiness is form” —

Kozu, Kunio

一 自己と世界との関係への問いと空の立場

本稿の課題は、われわれ「いま」日本に生きている人間にとって空の立場がどのような意味を持っているのかという問いに答えることである。論究を進める前に本稿の背景・視点・対象について触れなければならないであろう。まず何故この問いが立てられるのかという理由が明らかにされなければならない。しかし、これは本稿の背景をなすものであるが、それ自身独自の論点となるので、これについては紙数の制約上別稿に譲る。視点と対象とについてあらかじめ断っておかなければならないのは、この理由に内容上関わっていることだが、ここでのこの問いへの視点が一般人の視点というきわめて限定されたものでしかないということ、そしてさらにここで取り上げる対象がこのような限定的な視点に対応する仕方であることに限定されているということである。すなわち、この立場を表す仏教経典のうち最もよく知られていると思われる経典つまり『般若心経』であり、そしてその中でも一般的に知られているであろう句つまり「色即是空 空即是色」である。かくて、本稿の課題は次のことに限定されている。すなわち、当の立場がわれわれにとって持つ意味をめぐってこの経典のこの句がどのような問題を提起してい

るのかという点について論究することである。

一・一 本稿の視点と対象 —— 一般人の立場

本稿の問いは、われわれ一人ひとりの根源的な問いに結びついている。その問いとは、それぞれの人生における自己と世界との関係への問いである。この関係の在り方はそれぞれの人生の内容をなすであろう。すなわち、われわれはこの関係を問い、この問いへの答えを求めつつ、この関係をそれぞれの仕方でも構築することによってそれぞれの人生を生き、そしていつか最期を迎える。このようにしてわれわれはそれぞれの仕方でもそれぞれの人生を完結させるのである。そしてこの根源的な問いは「いま」の状況のもとでわれわれ一人ひとりがどのような態度を採るべきなのかという点に関わって立てられている。本稿の問いはこの根源的な問いに関わっていると思われる。

では、本稿の問いはこの関係への問いとどのように結びついているのか。言うまでもなく当の関係への問いは人間一般にとって普遍的な問いである。そうであるとすれば、それはその個人がどのような文化的伝統に生きているのかということには関わりなく立てられるであろう。しかし、その問いの立て方はその個人にとっての伝統によって

規定されてもいる。この関係への問いは各個人がそこで生まれ育ち、そしてその影響のもとに生きる文化的伝統に関わっている。すなわち、われわれ一人ひとりのそれぞれの人生にとって当の関係への問いはその個人がどのような文化的伝統のうちで生まれ育ったにせよそれなりの独自の仕方を立てられるであろう。この伝統は、われわれの自己と世界との関係への問いをめぐってわれわれにとってたとえ明確には意識されないとしてもすでにわれわれの問いの基盤をなす不可欠の要素として前提されているかもしれないのである。

「いま」日本において生きるわれわれにとってわれわれがそこで育った文化的伝統を顧みるならば、その中で空の立場を外すことはできないであろう。そして「いま」の日本の状況のもとではこの立場がわれわれをわれわれの問いへと促す要素となっているかもしれない。

そのような要素としてこの立場が前提されるとすれば、本稿の問いをめぐってまず明らかにしなければならないことは、自己と世界との関係を問うわれわれ自身がこの立場によってどのように位置付けられるのかということである。その位置付けとは、端的にはわれわれが錯覚のうちにあるということである。ここで問う主体としてのわれわれは、当の立場に即して見るならば、たとえ明確な意識をもって問いを立てたとしても、おそらく当の立場からは錯覚であるとされるようなところから問いを立てているのである。このわれわれの問いの立て方をめぐって、ここには一つの立場が生じている。すなわち、空の立場から見れば錯覚とされるにせよ、この立場とは異なるわれわれの独自の立場である。本稿は、このことをわれわれが一般人の立場に立っているということとして捉えたい。空の立場に立つことを「悟り」と言うならば、われわれは「悟り」からはほど遠いところに立っている。確かにわれわれはさまざまな

悩みや苦しみのうちに生きている。一般人のこのような事態に対しては空の立場はこのわれわれの生き方のうちにわれわれの錯覚を見出すのであろう。そしてこの立場は次のように説くであろう。この錯覚を乗り越え「悟り」に達することによってはじめて、われわれは悩みや苦しみから解放される、と。

しかし、われわれはどうしようもなくそのような錯覚に基づくとされる自己の生き方にこだわって生きている。つまり、われわれは「いま」の状況のもとでそのような態度を採り、それぞれの仕方根源的な問いへの答えを見出そうとして自己の人生を生きることに於いてそのような自己の生き方を実践しているのである。その場合、われわれはただおもしろおかしくしたり悩み苦しんだりして生きているばかりではない。われわれはまた、そのような生き方の中でこの生き方を導く実践の原理となるべきものを求めてもいる。しかし、一般人であるわれわれはこの事態の中にあって実践の原理を求めながらも、この原理をどこに求めてよいのかが分からず、もがいたりあがいたりしているのであるが。

ところでこの立場は単に一つの教説としてわれわれにとってあるのではない。言うまでもなくそこにはこの立場を説く人間がいる。先にわれわれに対して錯覚を乗り越えるべきだとして教説が提示されるとしたのだが、その際留意されるべきことは、この「われわれ」とはこの教説が与えられる一般人ばかりではなく、このように説く当の主体も含まれているということである。ここにこの立場が「大乘仏教」のそれであることが示されよう。つまり教えを説く主体は自己の救いばかりではなく、他者の救いにも配慮しているのである。ここでは宗教の経典を取り上げる以上教えの主体を人間を超えた者として捉えなければならないのであろうが、そのことは一応措き、むしろここで

は人間の次元において述べることにしよう。というのは、われわれ一般人はあくまで人間の次元において問いを立てているのだからである。

ここにこの教説をめぐって、これを説く者と説かれる者との関係が生じている。つまり、ここにはこの立場をめぐって二種類の人間がいることになる。すなわち、一方ではすでに空の立場に立っている人間であり、他方がこの立場に立っていない人間である。前者が専門家（宗教者、そして必ずしも宗教上の信仰を持つのではないにせよ、学問的にこの立場について詳しく知っている研究者も専門家に属するであろう）として位置付けられるならば、そのような立場に立っていない後者は一般人（専門家のうちに含まれるとした研究者の中でも空の立場に立っていない人間はその人間の採る立場そのものに関する限りでは一般人に含まれるとも言えよう）として位置付けられるであろう。

空の立場に立つ人間から、悩み苦しんでいる事態は錯覚に基づくのだから、この錯覚を乗り越えよ、と言われたとき、一般人にとっても、そのように言われることがそれなりに分からないわけではない。確かに中にはこの立場に立つ人間からの呼びかけに応え、この立場を受け容れ、そのもとに自己の人生を導く実践の原理を見出している個人もいるであろう。しかしそうであるとしても、一般人の多くは簡単にはこの錯覚とされるものから離れられない。このように一般人は空の立場とは異なる立場に立っているのである。ここでは、一般人はその錯覚を乗り越えるべき人間であるとされるような仕方でのこの立場からはもちろんそれなりに位置付けられるであろう。しかし、そのような位置付けは当の立場からなされるものであって、一般人自身にとっては関わりのないもの、あるいは与り知らないものであろう。その限りで、一般人もまた自己の立場をそれなりに独立した仕

方で持つことになるであろう。

かくてわれわれの問いの立て方からみて、われわれはまさに一般人として問いを立てている。われわれが空の立場からはほど遠いそのような事態を簡単には乗り越えることができない以上、本稿ではわれわれはむしろあくまで一般人の視点から空の立場について論究したい。そこで問われるべきことは、そのような一般人にとってこの立場はどのような意味を持っているのか、言い換えれば、一般人であることとこの立場とはどのように関係付けられるのかということである。

ところで一般人であることとこの立場との関係についての議論とは論点はずれるが、われわれが一般人であるということに関連して、注意されるべきことがある。すなわち、一般人がこの立場に接近しようとするとき一つの困難にぶつからざるを得ないということである。その困難とは、そもそも空の立場を取り上げること、そしてわれわれにとってのこの立場の意味を問うことは根源的な問いであって、それ故にそれを取り上げるには多くのことが前提されるということである。すなわち、当の立場をめぐっては宗教上および学問上の伝統があり、この立場を取り上げるにはその伝統を踏まえることが前提となっているのである。この前提なしに一般人であるわれわれにとって直接この立場に近づくことは非常に困難である。

にもかかわらず、ここでわれわれが限定的な取り上げ方をするにはどのような意味があるのかが問われよう。それは当の立場そのものの意味に関わっていると思われる。一般人にとってこのような困難があるということ自体がもともとこの立場の趣旨とは反しているであろう。というのも、この立場は専門家である宗教者や研究者によって探究されてきたわけだが、そもそもその探究は少なくとも「大乘仏教」が成立した後一般人に対して教えを説くためにこそ行われてきたはず

だからである。そしてむしろこのように一般人に向けられたものであるということにこそ、とりわけこの立場が「大乘仏教」の立場であることの意味があると思われる。(内容的にも「般若心経」においては観自在菩薩が自己の到達した地点から舍利子に教えを説くという形になっている。この場合、舍利子は宗教者ではあるが、観自在菩薩の教えを受けるといふ点では一般人の代表という性格をも持っているであろう。)

この立場はそのように一般人に向けられたものとして伝えられてきたにちがいない。しかしながら、どれほど一般人のために説かれたものであったとしても、長い伝統の中では専門化が進み、この立場をめぐる経典およびおびただしい研究文献が歴史的に蓄積されてきている。このような蓄積がなされること自体はおそらく不可避的なことであろう。したがってこの立場を取り上げるためには少なくとも蓄積された多くの前提を踏まえなければならないことになってきたのであろう。その結果、この立場そのものが説教の受け手であるはずの当の一般人には近づきたいものになってしまったのかもしれない。もちろん宗教上の教義や学問上の学説が一般人向けに紹介されたり、その他の努力は大いになされてきたし、なされているにちがいないのではあろうが。そしてそこでの努力が一般人にとっての経典の内容理解を促してきたことであろう^(註1)。

これらの前提についてこれらとどのように向き合うのかという点について言えば、これらについて研究することは専門家に委ねる他はない。しかし、そのような研究とは別に、そのように一般人にとっての困難があるにもかかわらず、問いを立てることそのこと自体はいろいろな形で一般人によっても行われてきたことであろう。実際、例えば本稿においてわれわれがそうしているように、「いま」日本においてこの問いを立てることは他

ならぬわれわれ自身が行っていることである。そして、われわれがそのように問わざるを得ないということも確かである。そうであるならば、他ならぬ一般人であるわれわれにとっても可能な何らかの仕方で問いが立てられなければならないであろう。そのとき、一般人の立場を空の立場に対置することによって、一般人の視点が明確に示されよう。^(註2)とりわけ空の立場との対比において、この立場によって自己の立場を自覚するように促されるというとき、この意味は明らかになるであろう。

さらに、そのような一般人にとっても可能な仕方を探る上で興味深いことがある。それは、この問いをめぐる近年少々事情が変わってきたということである。というのも、宗教上あるいは学問上ではなくても、この立場について従来の枠を超えた人々が発言するようになってきたからである。つまりそれらの人々は宗教者や研究者として一般人に向けて語るというよりも、むしろ自らおそらく一般人としてこの立場をめぐる自己の言葉を語るようになってきたのである(ただし、このような言葉が一般人の立場から語られたのかどうかは別問題である。というのは、この言葉で語られることが空の立場を受け容れた上でなされたものであれば、そこではすでに一般人の立場は乗り越えられていると言わざるを得ないからである。そのような場合、われわれはこの言葉から一般人がどのようにして空の立場に近づくことができるのかということについて学ぶことができるであろう。もちろんその場合でも、われわれがどのような立場に立つのかということはわれわれ自身に委ねられているのであるが)。それは、とりわけ新しい形での現代語訳が出版されている『般若心経』の場合に著しい。そのことには、この立場を宗教上や学問上の対象とするのではなく、一般人が悩みや苦しみを抱え、さらに自己の存在その

ものについての根底からの不安をめぐって自己と世界との関係について問わざるを得ない「いま」の日本における状況が示されているのであろう。

(註3)

筆者もまたそのような一般人のひとりとして、この立場の提起する問題を受け止めた。ただし、そのように言うだけは言うとしても、筆者には従来行なわれてきたような宗教的あるいは学問的な取り組みはたとえしたいと思ったとしてもできるわけがない。言うまでもなく、そのような前提を踏まえた仕方での立場を取り上げる能力がない。そこで一般人のひとりである筆者にとっても何か可能なことを見出さなければならない。

そのようなことを見出されるとするならば、次のこと以外にはないであろう。それは、自己が存在していることそのこと自体が根底から震撼させられていることと一般人なりの仕方での向き合うということである。その際、この立場が表明される経典について、一般人にも近づきやすい仕方では与えられているものを取り上げ、それと取り組み、それについての見解を直接述べる他はない。ここでは宗教上あるいは学問上の蓄積に触れることは一般人なりに可能な限り行なってそこから学びたい。もちろんそのようにしたとしても、宗教上あるいは学問上で意味があることはできるはずもない。しかし、そのようなことよりも大事なことは、一般人としてどのようにこの立場から学ぶのかということである。

では、このような仕方での立場に接近しようとするにどのような意味があるのかが問われよう。この点についてはさしあたり何も分からない。しかしながら、そのような不明の状態のうちに置かれているのではあるが、それでも次のような一つの例を示すことにはなるであろう。すなわち、少なくともこの立場が一般人にとってもそれなりの仕方では受け止められているということであ

る。つまり、そこにわれわれの問いへの答えの手がかりとしてのこの立場が一般人にとって持ちうる意味の一端が示されるであろう。つまり、本稿でわれわれは、一般人が「いま」の状況のもとで、「これから」新しい仕方では自己と世界との関係を構築するために、「むかし」からの伝統のうちの空の立場が何を意味するのか、そこから何を学びうるのかについて考えたい。

一・二 本稿の論点

それ故、ここで取り上げることができる論点も限定されたものにすぎない。その論点とは、空の立場がわれわれを含む個別的な存在者を「空」であるとするのならば、それはどのような意味においてなのか、そしてそのことがわれわれにとって生きそして死ぬ上でどのような意味があるのか、ということである。そこで、ここでの課題は、次の点について論究することに限定せざるを得ない。すなわち、個別的な存在者と空の立場との関係がどのようなものなのか、という点である。

空の立場は、あらゆる存在者を実体のないものとして捉える。そこに一つの問いが生ずる。すなわち、このように実体のないものとして捉えられるような存在者の存在そのものはどのように捉えられるのか、という問いである。この空の立場をめぐるわれわれの問いは、われわれを取り巻く「いま」の状況およびそれに対するわれわれの態度から見て重要性を増しているように思われる。というのは、「いま」の状況はあらゆるものが変化のうちにあるものとして実体のないものであるということをもますます誰にでも分からせるように進行しており、その中でわれわれはどのような態度を採るのが一人ひとりにとって迫られているからである。この点はまさに本稿の問いの背景をなすものとして論究する必要がある。

この問いは、この立場を展開した仏教経典のう

ちで最も一般的に知られていると思われる【般若心経】において主題化されている事柄に向けられている。それは、日本においては伝統的に影響の大きかった漢訳経典における訳語に基づいて「色」と「空」との関係、すなわち「色即是空 空即是色」（玄奘訳に従う）という対になっている句として取り上げられた事柄において示されている。この経典は現代において、宗教上のものや学問上のものであることを越えて、一般的な広がりをもってさまざまな形で受け止められている。そしてその中で当の句は一般人にとってよく知られているであろう。この広がりの中ではこの句をめぐる空の立場がどのように受け止められ、そこからわれわれに何が示唆されているのかが論究されなければならない。本稿は一般人の視点からこの問いに答えたい。

そこで本稿の課題は次の二点になる。すなわち、第一に【般若心経】における空の立場をこの経典における「色」と「空」との関係、すなわち「色即是空 空即是色」についての学問的な議論に即して検討すること、第二に上の点を踏まえつつ、一般人の立場と空の立場との関係において後者の立場が持つ意味について論究すること、である。

二 「色即是空 空即是色」

二・一 原典における「色」と「空」との関係について

空の立場において原理としての「空」とあらゆる

る存在者との関係が問題となる。そもそもあらゆる存在者には実体がないという仕方では「空」について述べられるということ自体が一つの前提に基づいている。すなわち、この立場においてはあらゆる存在者の存在について述べられるということに含まれている前提である。というのは、それらが空であるという仕方では捉えられることには、それらが何らかの仕方では存在しているということそのこと自体は当然前提されざるを得ないからである。その上で、それらの存在の仕方がどのようなものであるのかという点について述べられていると考えられる。そこにそれらの存在者の存在とそれらが空であるとされることとの関係が生ずるわけである。そのような関係を示す表現として【般若心経】における「色」と「空」との関係を探ることができよう。

「色」と「空」との関係をめぐる部分は、研究史上多くの議論がなされてきたようである。この部分について原文に即して検討されなければならない。原文は三段に分けられるのだが、玄奘はこれを「色不異空 空不異色」および「色即是空 空即是色」の二段にしか分けていないという（中村・紀野訳註 23参照）。次に原文のカナ書き（涌井による、ただし中村・紀野のテキストに合わせて一部修正）・ローマ字（中村・紀野のテキスト）・和訳（涌井による）および玄奘訳（この訳に書き下し文をつける）、そして学問的な根拠に基づく現代日本語訳を引用しよう。

「イハ シャーリプットウラ ルーパン シューニャター／

iha Śāriputra rūpaṃ śūnyatā,

この世において 舍利子よ 色とは 空性であり

シューニャタイワ ルーパム ルーパーン ナ プリタハク シューニャター

śūnyataiva rūpaṃ. rūpān na pṛthak śūnyatā,

空性は まさに 色である。 色と異なることがないのが空性である。

シューニャターヤー ナ プリタハググ ルーパム ヤッドウ ルーパン サー
 śūnyatāyā na pṛthag rūpaṃ yad rūpaṃ sā
 空性と異なることがないのが色である。 色であるもの それが
 シューニャター ヤー シューニャター タッドウ ルーパム
 śūnyatā, yā śūnyatā tad rūpaṃ.
 空性である。 空性であるもの それの色である。
 エーワム エーワ ウェダナー サンギヤー サンスカーラ ウィッギヤーナーニ
 evam eva vedanā - saṃjñā - saṃskāra - vijñānāni
 まさにこのように 受 想 行 識 がある。」

(中村・紀野訳185；涌井2002：122。「ぎゃー」：鼻にかかった音。涌井2002：19参照)

「舍利子(舍利子よ)

法月訳「色性は空、空性は色」[涌井による補い]

智慧輪訳「色空、空性は色」[涌井による補い]

色不異空。(色は空に異ならず)

空不異色。(空は色に異ならず)

色即是空。(色はすなわちこれ空、)

空即是色。(空はすなわちこれ色なり)

受想行識亦復如是。(受想行識もまたまたかくのごとし)」

(中村・紀野訳10；涌井2002：123。改行は涌井による)

「シャーリプトラよ、

この世においては、物質的現象には実体がないのであり、実体がないからこそ、物質的現象で(あり得るので)ある。

実体がないといっても、それは物質的現象を離れてはいない。また、物質的現象は、実体がないことを離れて物質的現象であるのではない。

(このようにして、)およそ物質的現象というものは、すべて、実体がないことである。およそ実体がないということは、物質的現象なのである。

これと同じように、感覚も、表象も、意志も、知識も、すべて実体がないのである。」(中村・紀野訳11)

「さてシャーリプトラよ、

ものは無実体であり、無実体なるものこそものなのである。もののほかに無実体があるのではなく、無実体なることと別にものであるのでもない。このようにものがそのまま無実体なのであり、無実体なることがすなわちものなのである。感受・想念・意志・識知(の力)もまったく同様である。」(岡岡校注20)^(註4)

本稿としてはこれら三段全体を一つの文脈のものに理解できるように解釈することを試みたい。

第一段は色と空との関係についての経典の基本的立場を端的に述べている。このことが同時に問題提起あるいは発端となっている。色は空であり、空は色であるという。二つの語はいずれも主格で登場している。いずれの文も一方が主語となり、他方がその主語の内容を示すという点で同一の叙述形式で書かれている。しかし内容的には相違がある。というのは、出発点は色であって、空ではないからである。二つの文は逆の順序にはなりえない。つまりまず形あるものが取り上げられ、その本質としてこのものには実体がないということが示されるのである。次いで、実体がないことという前文の結論について、それが再び形あるものとして捉えられるわけである。

第二段は第一段での問題提起を受けて、二つの語それぞれについて、第一段での一方の語の内容が一度否定された上で、さらにこの否定が再否定されたことが他方の語の内容となる。その際、前者の語はあくまで後者の語を説明するために提示される。ここでも叙述形式は同一である。しかしここでも順番は形あるものから始められるのであって逆ではない。つまり、まず色とは異なるということが取り上げられることで一度色という語の内容が否定される。その上で色と異なるものではないものとして空が取り上げられる。次いで、色と異なるものではないという前文の結論について、空とは異なるということが取り上げられることで一度空という語の内容が否定される。その上で空とは異なるものではないものとして色が取り上げられる。

第三段では第一段・第二段を受けて、二つの語のそれぞれについて述べられること自体が取り上げられる。そのことが関係文として表現される。ここでは書き下し文での「即」という語が関係文

であることを示していると思われる。ここでも形あるものからへ形のないものへという順序は変わらない。すなわち、まず「色であるところのもの」として色について述べられること自体が取り上げられている。そして、「すなわちこれは空である」という結論が与えられる。次いでこの結論を受けて、「空であるところのもの」として空について述べられること自体が取り上げられている。そして、「すなわちこれは色である」と結論付けられる。

二・二 鍵概念についての学問的解釈

一般人にも容易に入手できる文献では鍵概念について学問的にどのように説明されているのかを確かめる必要がある。それによって経典についてのわれわれ一般人のイメージがほぼ形成されるであろう。

そのようなものとして中村元による説明を見ておこう。まず「色」について。「原語ルーパ (rupa) の訳。物質的現象として存在するものこと。」(中村・紀野訳注 21) 次に「空」について。「原語シューニヤター (sunyata) の訳。【なにもない状態】というのが原意である。これはインド数学ではゼロ (零) を意味する。物質的存在は互いに関係し合いつつ変化しているのであるから、現象としてはあっても、実体として、主体として、^{じしやう}自性としては捉えるものがない。これを空という。しかし、物質的現象の中にあってこの空性を体得すれば、根源的主体として生きられるともいう。この境地は空の人生観、すなわち空観の究極である。」(同) ここでは「物質的存在」が「現象」としてあるときには、あたかも「実体」・「主体」・「自性」としてあるかのように捉えられることが語られている。これらの捉え方自体が空の立場から見てそのように捉えられるとされるわけである。そこには空の立場が前提

されている。結局これらであることが否定される状態が「空」であることになろう。

ここから問われるのは、このように前提されていること自体がどのように取り上げられているのかということである。この点に関連して注目されるべき点は、引用の中に登場しているように「根源的主体」について述べられているということである。ただし、それ自身について特別に論及されてはいない。それ故、この概念について論究することはわれわれ読者が行わざるを得ない。

このことに注目する理由は、そこでは明らかに「実体」・「自性」と並んで「主体」が否定されるのだが、その場合にも「根源的」と形容される「主体」が存在するとされるのはどのような意味においてなのかが問われるからである。この意味について明らかにするためには、共通に使われている「主体」概念について論究することが必要であろう。

この点をめぐって論述を先取りすることになるが、これについてのわれわれの解釈をあらかじめ述べておこう。この解釈は、この否定されるべき「主体」が「根源的主体」へと形成される実践のプロセスを「色即是空 空即是色」についての文言のうちに見出すところにある（この文言についての解釈は後述三・三参照）。

「根源的主体」とは、とりわけ否定された「主体」と対比されるものであろう。というのは、先の引用においてあらゆるものが「実体」・「自性」を否定される中でとりわけ「主体」という在り方が否定されているわけだが、このこととは別の次元で「根源的主体」について語られるからである。そのとき、問われるのは、あらゆるものが「空」であることを「体得」し「根源的主体として生きられる」のは誰かということである。それは、このことを「体得」すべき何者かであるが、やはりこれもまた一種の<主体>であると言わざるを得

ないであろう。つまり、「物質的存在」の在り方が問われる理由は、この<主体>にとって「物質的存在」の「空」性を「体得」することが目指されているということのうちにあると思われる。この<主体>とは否定された「主体」ではない。しかし、それが「空」を「体得」したものであるのかどうかは不明である。というのは、ここではただ「物質的存在」の在り方が問われているけれども、この問いが完全に遂行されたとは言えないと思われるからである。すでに「空」を「体得」したものは「根源的主体」と捉えられている。もし上の問いを問うている<主体>から見れば、この「根源的主体」はあくまで目標として立てられるものであろう。ここで<主体>としたものは、「空」の「体得」を課題として立てることのできるものであろう。つまり、この<主体>は「主体」と「根源的主体」との間に位置付けられることになろう。

ここにわれわれ読者にとってはやや奇妙な問いが生ずる。すなわち、あらゆるものが「空」であるとするならば、「根源的主体」はどのように捉えられるのかという問いである。この問いに対しては、「根源的主体」とは悟りを開いたものとして「空」そのものを生きるものであると答えざるを得ないであろう。あるいは、「根源的主体」自体が「空」そのものであるということになるであろう。ここに一度はあらゆるものが全面的に否定されたけれども、この否定の果てに「根源的主体」として肯定されるものが存在することになろう。その限りで、人間の側から見れば、それは悟りの結果として到達しうるものであろう。ここには、悩み苦しむ人間が悟りを求めて修行すること、つまり実践のプロセスの可能性が開かれていると言えよう。そのような可能性を前にして、一人の人間はこの可能性が示す方向に進むのか、それともそのようにはしないのか、ということをめぐる

態度を決定する<主体>であることになろう。以上は中村の解釈についてのわれわれの解釈である。

われわれなりのこのような解釈を呼び起こした中村の解釈に対して、金岡秀友の解釈は中村の解釈を内容上批判するものとなっている。金岡の解釈について次に言及しよう。

まず「色」について金岡は言う。金岡は古代インド語における原語「ルーパ」の意味と仏教におけるその受け取り方を検討して、二つの定義を指摘している。「まず第一に、「ルーパ」も「色」も、視覚の対象となる、形のあるもの、形として見えるもの、という[こと]だけが意味されているのであり、変化するにせよ不変であるにせよ、「物質」ということには全然言及もされておらず、考えられてもないこと。色彩にせよ、形状にせよ、運動にせよ、視覚に上ってくることは否定できぬ事実であり、その範囲の定義しかうけとれないこと。/従って第二に、このことばは、あくまでわれわれ人間の感覚（眼根）を主とし、それに対する対境^{たいきょう}として認められ整理された分類であって、これに、主・客対置して認識し設定した、ヨーロッパ哲学や物理学の【物質】ということばを置くことは適当ではなかろうということ。仏教の外界認識・自然観は【諸行無常】観であり、何らかの恒常的なものを基底におく【物質】という考え方は見出されないからである。」（金岡校注 84-85。[] =引用者）この指摘からするならば、「色」とは人間の感覚（視覚）に「上ってくる」ものであり、したがってこの感覚と相関的なものであろう。ここには「色」とされるものがあくまで人間との関係において取り上げられたものであることが示されている。

次に「空」について金岡は言う。「この【空】の原語にあたる【シューニヤ】(sunya)も、仏教前から、インドでは広く用いられていたことばで、

本来【空虚】【空無】を意味していた。」（金岡校注 86）「ただ、これが仏教に入って来たときの意味は決してただの【無】【空無】ではなくなっている。」（同）金岡は仏教における「空」の多義的解釈が「人空」・「法空」に大別されるとした上で、【般若心経】の「空」について小乗仏教以来の「人空」と大乘仏教のものとしてされる【法空】との「人法二空」にわたると述べ、その上で「その内容としては【実体のないこと】【空虚性】双方の意義を含んでいる」とし、訳語としては「実有^{じついう}でないこと」としている（金岡校注 86-87）。ただし、原語は「シューニヤ」とされており、これと「シューニヤター」とは区別されていない。

同じ箇所について立川武蔵が一つの問題を提起している。すなわち、経典には二種あり、「シューニヤ」・「シューニヤター」双方がこれらのうちで用いられているということである。ここに立川はインド思想の一つの特徴を見出している。「この文法的には違ったかたちの文章が二種類存続してきたことが、インド的唯名論の特徴を表している」、つまり「空なるものと空なることとの区別、あるいは基体とそれに属する性質等との明確な区別を認めないという立場を表している」（立川2001:137）という。

これに関して、立川が語る次のエピソードが興味深い。立川によれば、インドの或るサンスクリット学者が「ルーパム シューニヤター」という文章は間違いであり、「ルーパム シューニヤム」（色は空なるものである）であるべきだ、と答えた（同参照）という。つまり、「ルーパ」という普通名詞には「シューニヤ」という形容詞がつくのであって、抽象名詞はつかないとこの学者が語ったというのである。ところが立川によれば【般若心経】では「この二つの文章が混在してきた」（同138）という。立川は、この「混在」という事態に対して一つの解釈の態度を採る。すなわ

ち、この事態を統一的に解釈して一つに整理するよりも、むしろこのことのうちに仏教思想の特色を見出すという態度である。「混在というか、二つながら千何百年の間存続しつづけてきたということ自体が、仏教の思想の特色を語るものだ」(同138)という。そしてそうだとするならば、二つのうちどちらでもよいということになるであろう。しかし、研究史においてはこの「シューニャター」をどのように解釈するのかが議論があったようである。

この「シューニャター」の訳について宮元啓一の解釈が参考になる。宮元は形容詞「シューニャ」(「照見五蘊皆空」の「空」)に対して、ここでは抽象名詞「シューニャター」になっていることを指摘している(宮元2004:106参照)。宮元によれば、このことについて合理的な解釈に腐心してきた学者たちは「宗教的な衝撃を目的とする修辞学的な強調が、『シューニャター』といういいかたに込められているのであらうと考えてい」(宮元2004:107)るという(涌井も両語の区別のうちに作者の「文体上・修辞上の意識」を見出している。涌井2002:88参照)。これに対して宮元によれば、抽象名詞はむしろものが具体的であることを意味するという。「インド人の発想法では、『ター』『トヴァ』が付いたことばは、抽象名詞であるがために、具体的でかつ臨在的である、といういいかたにならうか」(同)という。ここから、宮元は抽象名詞をそのまま訳することを否定する。つまり「この『シューニャター』を『空であること』『空性』と訳してはいけない」のであって、「『色即是空』は、『色かたちは、ただたんに空だというだけではなく、その色かたちに具体的に即してまさにそのものずばり目の当たりに空なのだ』というニュアンスで語られていると見ることができ」(宮元2004:108)るという。これに従えば、抽象名詞ではあるが、特別な意味を讀

み込む必要はなく、ただ端的に空であることが言われているにすぎないということになる。そしてこの「空」が「五蘊」であることが逆向きに言われるのだが、それもただ「五蘊」そのものであることが捉えられるためにはただ身心の執着を去ることが必要であると言われているという。もしそのように解釈されうるとするならば、この点からもここに特別な意味を読み込む必要はなくなる。このことによって經典の文脈が理解しやすくなることは確かである。

もし「空」と「空性」とを区別するならば、両者は次元を異にするものとして捉えられることになるであろう。というのは、「色」が「空」であると述べることによって直接的に事柄が述べられるのに対して、「色」の「空性」とは直接的に述べられた事柄とは異なり、この事柄の存在性格を対象にしているからである。このように理解することができないわけではない。それはそれとして理解しやすい。しかし、本稿では抽象名詞を修辞上の表現とする解釈(涌井)、両者に混在しうるところに仏教思想の特色を見る解釈(立川)や抽象名詞が或るものの現前を強調することになるとする解釈(宮元)などの解釈に学んで、この点にはこだわらないことにしよう。個々の存在者があたたかも固定的に独立して存在しているかのように捉えられるとき、そこに「色」が捉えられるということ、しかしこれらが本来関係的であるということが捉えられるとき、それらが「空」とであるとされるというように解釈することにしよう。

それにしても問われるのは、「色」は「空」とであるとされるとき、では「色」は「色」として存在するのかどうかということである。そのことが逆に「空」は「色」とであるとされることと関わるであろう。

二・三 「色」と「空」との関係をめぐる経典部分の解釈

「色」と「空」との関係についての経典の三段にわたる叙述をめぐって、これも研究史上議論があったようである。中村によれば、「三段いずれも同じことを言っているにすぎないという考え方もある」ようだが、しかし「三段それぞれに意味があったと見るべきであろう」（中村・紀野訳註27）という。この点はわれわれも学びたい。金岡はこの解釈をさらに進めて、ここに「眼に見えるもの」と「非有」との関係を「単なる反復」ではないものとして捉える【般若心経】の立場があるとする。「この眼に見えるものと、非有との関係を、単なる反復と見るのは当たっていない。そこには、現実にあつて現実にとらわれず、現実にとらわれずして、しかも現実を重視する【心経】の立場がもっともよくあらわれている。」（金岡校注88）われわれは、この解釈にも学ぶことにしよう。以下、この解釈を各段毎に検討したい。

第一段について中村は言う。「物質的存在をわれわれは現象として捉えるが、現象というものは無数の原因と条件によって刻々変化するものであつて、変化しない実体というようなものは全然ない。また刻々変化しているからこそ現象としてあらわれ、それをわれわれが存在として捉えることもできるのである。」（中村・紀野訳註 27）ここでは、すでに原理としての空の立場が前提されている。というのは、「物質的存在」を「現象」として捉えるかどうかは、定義の問題であろうからである。この「現象」が「刻々変化するもの」として、これに対して「変化しない実体」というものが想定されることは理解できる。確かに「変化しない」ものは存在せず、それを「実体」と定義するならば、「刻々変化している」ものは「現象」であることになるであろう。これが「刻々変化しているからこそ」と、この変化して

いるということを理由として「それを存在として捉えることもできる」というのはなかなか理解することが難しい。ここでの「存在として」という表現も同じく理解することが難しい。一応、これを<存在者として>と理解しておこう。しかし、それが存在者として捉えられるとするならば、「実体」ではなくて、「変化」するにせよ、「刻々変化している」のではなく、それなりに一定の形を取っているということではなければ、これを存在者として捉えることは難しいと言わざるを得ない。つまり、空の立場以前にある者あるいはこの立場とは異なる立場を採る者、つまりわれわれ一般人にとっては「現象」と「実体」との対比がすでに空の立場を前提していると言わざるを得ないのである。

同じく金岡は言う。「可視的なものすべては実体なく、永久の眼から見れば非有であることを示す。ひとはこれによって、五感に訴える現実が、決してそのまま真の存在でも、よりどころでもないことを知る。」（金岡校注88-89）ここで問われるべきことは、「永久の眼」がどのようにして獲得されるのかということである。これを前提するならば、確かに「ひと」は「可視的なもの」が「非有」であることを「知る」であろう。しかし、このことを前提することができないということがそもそもここで教えが説かれなければならない理由であろう。それ故、ここで前提された事柄について一般人の立場から論究する必要がある。この論究は空の立場への信仰の存立根拠を明らかにすることに向かうであろう。おそらく、このような必要が当の立場自身の側からも捉えられて、この立場がここでの三段にわたる叙述に分節されるのであろう。

そこで第二段の分節を検討しよう。この段について中村は言う。「この第二段は第一段の思想的表現である。われわれとしては、実体がないとい

う渾沌とした主客未分の世界を、唯一のもの、全一なもの、一即一切一切即一なるものとして、実感の上で摺まなければならない。しかし、そのためには、現象にまず眼を向け、仮に、これを頼りとし手掛りとして行かなければならない。現象は、実体がないことにおいて、言いかえると、あらゆるものと関係し合うことによって初めて現象として成立しているのであるから、現象を見ずえることによって、一切が原因と条件によって関係し合いつつ動いているというこの縁起の世界が体得できるはずである。しかし、そのためには、例えば、仮に、この私という現象を動かぬものと仮定して置いて他との連関を見なければならない。そのとき、この私という現象が、常に私でない他のものたちによって外から規定されつつ、現在の私とは違った私、私ではない私に成りつつあることが理解される。つまり理論的に言えば、一切のものは、絶えず自己に対立し自己を否定するものによって限定されるという関係に立ち、限定されることによって自己を肯定して行く働きを持っていることが理解されるのである。」(中村・紀野訳註 27-28)

ここでは「あらゆるものと関係し合うこと」のうちに「現象」が「現象」として成立する前提があるとされている。このことはすぐ次に言われていること、つまり「一切が原因と条件によって関係し合いつつ動いているというこの縁起の世界」と同じことと思われる。つまり、「現象」について述べる際にはすでに後者の「縁起の世界」における「関係」についての原理的な立場が前提されているのである。しかし、当の「現象」自身にとっては「あらゆるものと関係し合うこと」を前提として捉えているのかどうかは別問題であろう。

ここでは一応「現象」のうちの特定の存在者である人間の場合を想定しよう。というのは、次に

来る文章におけるように、ここでは「私」が「現象」として捉えられているからである。この「縁起の世界」を体得するためにはとして、「しかし、そのためには」と述べる文章における「そのため」という意味が不明である。「仮に」として「この私という現象を動かぬものと仮定しておいて」とは上に述べたように、存在者が一定の形を取らざるを得ないということに他ならないであろう。ここで「他との連関」を見るというのは、理解できないわけではない。確かに「この私という現象が、常に私でない他のものたちによって外から規定され」ということも理解できる。というのは、存在者が一定の形を取っているということは当然他の存在者からは区別されていることを意味するだろうからである。

しかし、その次に来る文章は理解することが難しい。すなわち、「現在の私とは違った私、私ではない私に成りつつあること」がどのようにして「理解される」のであろうか。これを「理解」するのは誰であろうか。これが「現象」自身によって理解されることは困難であると思われる。というのは、一定の形を取った存在者はその形が否定されるときには、すでにそれ自身ではないであろうからである。それ自身ではなくなった存在者はまったく別の存在者であろう。そのとき、「私」が「私ではない私」になるというのは、一つの原理的な立場を前提してはじめて言うことであろう。「一切のものは、絶えず自己に対立し自己を否定するものによって限定されるという関係に立」っていることは、ここでの存在者を「私」である人間と捉えんとするならば、個々の存在者も理解できるであろう。しかし、この存在者が「限定されることによって自己を肯定して行く働きを持っていること」を理解できるということは、この立場を前提してはじめて可能になることであろう。しかし、ここで言われていることは、「理論

的に言えば」とされているにしても、結局一つの立場の表明であろう。すなわち、この立場を実践的にも採ることによってのみはじめて言うことであろう。

この点について第二段についての金岡の解釈は示唆的である。すなわち、「もの」はわれわれの「経験」において働くという。「ものの本質は非有であっても、その非有なるものは、われわれの経験に働きかける力を持っている。」(金岡校注89)「非有」なるものが「われわれの経験に働きかける力」を持つというの、それがそれなりに少なくともわれわれにとっては存在しているということである。つまり、われわれにとっても「経験」のうちで「働きかけ」られることが感じられるのかもしれない。この「経験」のうちにある「われわれ」とは誰かが問われよう。この「経験」自体が把握されるのが第三段である。

第三段について中村は言う。「この段は第一・第二段が体験的に掴まれた世界である。言葉によって説明しようとすれば前段に全く同じであるが、生きた体験として実感の上で確実に掴まれた世界であるから、第二段とは千里を隔てている。」(中村・紀野訳註 28)ここでは、まさに原理的な立場の実践そのものについて述べられているのであろう。すなわち、「体験的に掴まれた世界」とはそのように「体験」する主体によって捉えられた「世界」である。ここでは主体としての自己と世界とは相関的である。すなわち、主体が自己を世界との関係においてまさに「体験」しているのである。そこにはそのようにする主体の態度決定が前提されるであろう。あるいはここに見出されるのはそのような態度決定そのものである。それは世界と一体化した自己である。ここに果たして第二段階における「私」という「現象」が存在するのかどうかは問題である。

第三段についての金岡の解釈もほぼ中村のそれ

と同様である。この「世界はもはや思弁の世界ではない。『空』そのものに生きることである。」(金岡校注 89-90)金岡は上に引用した中村の文章を引用している。その上で『心経』の続く文言に結び付けることで、ここでの事柄が「体験」のうちにあることを理解させる。「体験に生きる空であるから、言葉を改めて、『受(印象作用)も想(表象作用)も行(意志と行動)も識(意識)も同じである」と、前段まで色という対境の空なることを表わしたものを、受・想・行・識という主観の四つの働きの空なることであらわし、主・客ともに執着を離れて、はじめて自由自在の世界に働くことを示したのである。」(金岡校注 90)ここでの事柄が「体験」に生きることである以上、それは「主観」において生じているということが理解される。ここで問われるのは、「体験に生きる」とされている「主観」がどのようなものなのかということである。

ここでの三段からなる文章において、さしあたり中村の解釈に沿って整理するならば、問われているのは次の点である。すなわち、「私」に見られる「現象」という「色」が「空」であるということをもどどのようにして「実感の上で」掴むのかという点である。第二段の説明によって「私」のそれなりの実在性が示された。その実在性は「私」というものについてこれが「動かぬものと仮定」するということに見出されるであろう。そこには確かに「動かぬもの」としての「私」が存在している。ただし、それはそのように「仮定」されたものである。そこからただちに問われるのは、このように「仮定」するのは誰かという問いである。そこにはすでにそのように「仮定」する主体が前提されている。これは「空」を捉えた主体に他ならない。このように言えば、ここにはすでに空の立場が前提されることになるであろう。そうであるとするならば、そこにはこの前提からは外

れてしまう立場もあることになろう。

その立場とは、ここでは「現象」とされ、あるいは「私」とされた立場である。そこには「私」を「私」とする誰かが存在しなければならない。それは「私」とは区別される<主体>であろう。このような表現によって、事柄を体験しつつある<主体>を捉えることができるであろう。このように捉えんとするならば、「私」と<主体>とは異なっていることになる。しかし、またここに別の問いが生ずる。すなわち、この<主体>と空の立場とはどのように関わるのかという問いである。この問いに対しては次のように答えることもできよう。すなわち、この<主体>とは空の立場に立つ主体であり、したがって両者は一つである、と。しかし、そのように簡単には言えない。というのは、この<主体>は「私」を「私」として捉えるという限りで「私」とは区別されるものの、「私」であるという次元から完全に離れているというわけではないからである。すなわち、この<主体>は空の立場から促しを受けて、「私」であることは相対化するものの、その相対化の中で格闘しているのである。そこでは<主体>はこの相対化を課題として立て、これを追求している。したがって、<主体>はただちに空の立場へと「私」の次元を乗り越えたのではない。つまりこの<主体>自身にとって、空の立場は必ずしも自己のものとなっているというわけではない。そこには空隙があると言わざるを得ない。

この点は、「色即是空」・「空即是色」における「即」の在り方のうちに示されると思われる。このことを明らかにするために「即」について検討したい。

「色即是空 空即是色」と言われるとき、そこでの「即」とは何かが問われる。ここで興味深いのは、サンスクリット原文における当の文章が関係文であるということである。すなわち、「色で

あるもの それが空性である。空性であるものそれが色である。」(涌井訳122 ; 146-149 ; 84-85) 見られるように、サンスクリット原文では「色であるもの」・「空性であるもの」は関係代名詞「もの」によって導かれた関係文である。関係文であることを強調するならば、これらは「色であるところのもの」・「空性であるところのもの」となろう。これらがそれぞれ「それ」という指示代名詞で受けられている。(玄奘訳を書き下し文にした限りではサンスクリット原文が関係文であるということが分かりにくい。この点について述べるためには漢文の構造についての知識が要求されており、筆者の能力を超えている。)

このような関係文から示唆されることは、次のことである。すなわち、「色」と「空」との両者を「即」という形で結び付けるということには、両者を「即」とするもの、つまりサンスクリット原文では上の関係文を立てるものが存在しなければならないであろうということである。それは両者を「即」という形で結び付ける<主体>であろう。この主体とはここで表明されている原理そのものとは別のものを意味するであろう。その限りでそれは、ここでの原理としての「空」とは異なるものであろう。つまり、この<主体>とはここで「空」と名指された事柄をそのように名指すことをその働きとするものである。そのように名指すこととは、ここで表明されている原理を「空」と捉える<主体>の働きであることになる。

二・四 「空」の立場とこれを実践する主体との関係

ここで一つの問題が生ずる。すなわち、ここでの原理としての「空」とこれを捉える<主体>とは相互にどのように関係するのかという問題である。なるほど原理が「空」として捉えられるならば、そのように捉えることによって、すでに空の

立場は到達されたということになるであろう。あるいは、この立場が実現していることになるであろう。しかし、そのように言うことによっては明らかになっていないことがある。すなわち、ここでは「色」および「空」という規定を受け容れるとして、この「色」が何故「空」と捉えられるのかということである。ここで問われるのは、「色」が「色」のままではなく、その真理は「空」であるということはいかなる根拠に基づいて言われるのかという点である。「色」が「色」であるということとこの「色」がその真理においては「空」であるということとの間には少なくとも理論的には越えがたい溝がある。そうであるとするならば、そこには実践が不可欠であるということになる。そして実践が不可欠であるということはこの「空」を実現しようとする何らかのものが想定され、その働きが不可欠であるということになる。本稿ではそのようなものを上に述べた<主体>として捉え、その<主体>が実践の<主体>として働くことと理解したい。この<主体>の存在が想定されるとするならば、空の立場の実現にはこの<主体>によるこの立場実現への決意が不可欠であるということになる。

ここでこの<主体>に関わって明らかにされるべきことがある。それは「空」というものがどのような状況において述べられているのかということである。この状況とは、観自在菩薩がここで「空」の教えを舍利子（を代表とする聴衆）に語り、彼（聴衆）をその教えの立場へと導くという状況である。（大本にこの状況の描写がある。「あるとき世尊は多くの修行僧、多くの求道者とともにフージャグリハ（王舎城）のグリドウフラクータ山（靈鷲山）に在した。」（中村・紀野訳193））そうであるとするならば、この立場について語ったとしても、それが彼にとって理解されない仕方では語ったのでは、それはこの立場そのものの断言的

主張であって、この立場から原理とされるものを同語反復的に語っているにすぎないことになるであろう。そこでは「即」を「即」とすることそれ自体については、そのように断言されるだけで何も語られてはいない。そこで課題となるのは、ここでの断言を分節して論究することである。

ここでこの点について一つの解釈を採りたい。すなわち、このような立場について語る<主体>に注目するという解釈である。この<主体>は「空」とは区別されるであろう。というのは、「空」を「空」と名指すことは「空」そのものとは区別されると思われるからである。しかしながら、この<主体>は「空」を構成する要素でもあろう。あるいは、それは少なくとも「空」と同次元にあるものであろう。そうであるとするならば、それは「色」とは別の次元にあることになる。その限りでこの<主体>は【般若心経】では「観自在菩薩」とされているものであろう。

しかし、ここに一つの問いが生ずる。すなわち、このような「色」とは別の次元にあるものが自己の立場としての「空」をどのようにして「色」に対して、自己が「色」の根拠であることを主張することができるのかという問いである。そのように主張することができるためには、それは「色」と連続的でなければならないことになるであろう。そうであるとすれば、それはすでに「色」の一部分であることになる。そのような部分がそれ自身の根拠としての「空」へと自らを結び付けるのであろう。この「観自在菩薩」を「色」の一部分とするのはおかしいことかもしれない。しかし、この「観自在菩薩」は、「舍利子」に語りかけるものである以上、少なくとも「舍利子」とは区別されてはいるものの、「舍利子」と同次元にいるものと位置付けざるを得ない。この「舍利子」と同次元にいるものとしての「観自在菩薩」とは、少なくとも「空」の次元において存在して

いるものとしてだけでなく、「色」の次元においても存在しているものとして捉えられるであろう。このように両次元に存在しているということが「色即是空 空即是色」という形で両者の関係を捉え、そのように言うことを可能にしている。(形のあるものつまり「色」と形のないもの、つまり「受」・「行」・「想」・「識」との区別によって物質的なものと精神的なものとの区別が捉えられているのだが、その点は金岡の指摘に従う。両者はあくまで人間の感覚に上ってくるものおよびこの感覚そのものとの対比として捉える。ここではこれら「五蘊」と「空」との関係に注目する。)

このように原理としての「空」そのものとこれを捉える<主体>とを区別することによって明らかになるのは、この原理を実現するという事そのこと自体がどのように生ずるのかが問われているということである。少なくとも<主体>としては「舍利子」と「観自在菩薩」とが区別され、前者の段階から後者の段階へのプロセスが<主体>の実践のプロセスとして想定されるであろう。

では、どのように「空」を実現するのか。「即」が原理的に言えるとしても、それを實現する契機がそこには要請されるであろう。そのような契機とは、この立場がこの立場そのものを実現する実践であると考えられる。つまり、「色」を「空」へと向わせる実践が不可欠となろう。そのような実践の<主体>とは、「色」の一部分である特殊な存在者である人間として解釈したい。すなわち、自己を「空」と捉えるものとはあらゆる存在者の中で特殊な在り方をする人間であると考えられる。人間は空の立場を実現するのかどうかという点で、他の存在者とは異なり、特殊な存在性格を持つと思われる^(註5)。この立場に立つことは「色」のうちに「空」を見るだけの態度を意味しない。

現実の世界は空の立場とは異なる在り方をしてい。それは現代においては核兵器体系の脅威や

その前面での通常兵器による戦争の問題・民族差別などの様々な差別・環境問題・生命倫理の問題などに示されているような問題を含んでいる。そのような現実に対して、単に空の立場に立って「色」のうちに「空」を觀ようとすることによって、その立場はなお「色」と「空」とが「即」であることを實現してはいない。それは「即」であることの美的な予感に止まるであろう。あるいはもし差別の現実に対して、それを放置したまま自己の立場を立場として主張するならば、それはまさに現実の美化でしかないであろう。それ故、この差別を克服し、空の立場を実現する実践が要求されるのである。この実践の主体こそ先に「根源的主体」と言われたものであろう。ここに<主体>が否定され、かつそれが「根源的主体」として形成される過程が見出される。

ここにわれわれは実践を「色即是空」のうちに見出しているわけである。この解釈に関して学問的解釈のうち立川の解釈が示唆的である。立川は「色即是空、空即是色」という表現における三つの時間について述べる。すなわち、「色から空(空性)へと至るという第一の時間」、「空から色へと至る第三の時間」、そして「時間の幅をもたないであろう」「空性が第二の時間」(立川2003: 307; 同2001: 213参照)である。

この区別のもとに『般若心経』の当の表現は次のように捉えられる。「色は空である」とは「俗なるものを否定することによって聖なるものに至る道筋」を示し、そして「空は色である」とは「聖に至ったものがまた俗なる世界に帰ってくる場面、ただ単に帰るのではなくて、俗なるものを浄化して帰ってくる場面」を指している(立川2003: 324)という。さらに第一の時間における「不斷の否定作業」の結果、「因果関係では説明できない瞬間」が現れるという。それが第二の時間である(立川2003: 334)とされる。つまり、「悟

りなり救いなりが達せられたその瞬間においては、過去、現在、未来、あるいは現状認識、手段、結果という系列が崩れる」(立川2003:335)というのである。

ここで第三の時間についての記述に注目しよう。そこでは先の第二の時間において第一の時間の因果系列が崩れ悟りに達した後のその立場を維持する実践が述べられている。「その瞬間の混乱が過ぎ去ると、また元のかの原因、手段、結果という秩序に戻ってくる。ただ、第一の時間における世界とまったく同じ世界に戻るというわけではない。その目的が達せられた後、例えば空性を経験した後は、以前とは違った世界、つまり、ただ単に俗なる世界ではなくて、聖なる力によって浄化された世界へ戻るのである。」(同)ここでは明示的には言われていないが、この実践のプロセスを担い続ける<主体>を想定することができよう。この立川の解釈からわれわれは実践のプロセスについて学ぶことができよう^(註6)。

ところで立川は先の三段階説については中国での解釈として捉え、これを全体として取り上げるよりもむしろその中の第三段階にあたる「色即是空」と「空即是色」について区別した上でそこに実践のプロセスを見出しているわけである。三段階については金岡の解釈のうちに経験についての言及が見られた。われわれはこの点を金岡から学ぶことができよう。三段階説が中国における仏教のものであり、これをインドのものと同視できるのかという点は中村によって問題提起されていた。しかし、中村はこのような解釈の余地を『般若心経』自身が与えもしているとしている。

われわれは必ずしも三段階説に立つ必要はないが、先に述べたように三段階によって<主体>について捉えることができるという点では三段階を区別する必要があるだろう。この点が立川から学ぶ実践のプロセス説においてどのように位置付けられ

るのかを考える必要があるだろう。この<主体>は実践のプロセスの主体として位置付けられるであろう。しかも、それはただちに空の立場に対置された「色」として「形あるもの」を捉えることを意味しない。あくまでそれは一般人の立場を示すものであって、空の立場から位置付けられる必要はない。一般人は空の立場からは「色」とされるものに対して、独自の態度を採りうるのである。また一般人はもちろん空の立場に即して「色」として捉え、「空」へと向かい、「空」に達することもありうるであろう。そこでは一般人はつねに自己であることから離れることなく、納得する形で実践を続けていくのである。

三 一般人の立場と空の立場との関係

三・一 空の立場と「いま」の世界における変化

本稿としてはわれわれの問いに向けての根源的な根拠を提示する可能性がある手がかりの例の一つとして、空の立場を捉えたい。われわれの課題は、すでに述べたように、「いま」日本に生きているという限定をつけた上で、一般人の視点からわれわれにとっての文化的伝統、すなわち東洋ないし日本の伝統の中から大乘仏教におけるこの立場を取り上げ、われわれにとっての意味を明らかにすることである。この課題が生ずるのは、「いま」世界がめまぐるしく変わる状況^(註7)に対するわれわれの態度を明らかにすることが求められているとき、この立場はこの状況に対して、われわれの実践の原理となりうるかもしれないことにある。このことが果たしてその通りなのかどうかを吟味しなければならない。

「いま」世界がめまぐるしく変わる状況の中でこの立場について取り上げることには特別の意味があると思われる。というのは、この立場が「いま」の世界におけるめまぐるしい変化という状況

において従来にもましてその立場がますます重要になっていると思われるからである。すなわち、この立場はあらゆるものを変化のうちに捉え、不変のものの存在を否定する。したがってそれは、自己と世界との両者および両者の関係自体を変化のうちに捉えるであろう。「いま」の世界の変化はまさにそのような変化がわれわれにとって日常的であるということを示している。そしてほとんど例外なくどの個人にとっても、この変化がその個人の生活の中に浸透している。このことを逆に言えば、「いま」われわれにとって次のような新しい状況が生じているということである。すなわち、この立場のように従来の仕方では捉えられなかった変化のうちにあらゆるものの真相を捉えることによって不変のものの存在を否定する立場にとっても、この立場がとくにあらゆるものの常住不変性を否定するという点を説くまでもなく、誰にとっても変化というものが当然であるとされるような状況である。

「いま」の世界における変化は少なくとも従来変化というものについて捉えられてきたものを遥かに越えており、変化というものの極限にあると思われる。すなわち、この「いま」の状況は、この立場による変化についての主張をちょうどそのまま明示するような状況である。そうだとすれば、この変化についての捉え方において空の立場はその立場の正当性を主張しうる状況のうちにあると言える。そこで、少なくともあらゆるものが変化するという点をめぐってこの立場そのものと同じような理解がかなりの範囲で共有されうる状況の中で、では変化についてのこの立場の主張がどのような意味を持っているのかが、とりわけこの立場に正当性があるのかどうか論究されなければならないであろう。

逆説的なことだが、この立場との出会いはわれわれにとってはわれわれの問いへの答えを難しく

するかもしれない。というのは、この立場との出会いには次のような事情があるからである。われわれがこの立場に出会うのは、さしあたりそれが身近な文化的伝統のうちに当の問いに答えるための手がかりになりうるものとしてわれわれに与えられているということによってであろう。ところが、この立場に出会うとき、おそらく他の立場に出会う場合にもましてわれわれは大きな困難にぶつからざるを得ないであろう。というのは、この立場がわれわれの問いに答えるための手がかりになるどころか、かえってわれわれに問いを投げ返してくると思われるからである。つまり、この立場によってわれわれの問いの立て方そのものが揺るがされるのである。

われわれの問いの立て方そのものが揺るがされることになる理由は、この立場によればわれわれの問いを構成している構成要素である自己と世界とがおそらくともに「空」であるとして否定されてしまうであろうということのうちにある。したがって、われわれがこの立場を受け容れるならば、そもそもわれわれの問いそのものが成り立たないことになるかもしれないのである。そのような事情のもとでは、われわれはわれわれ自身がそこに属する文化的伝統によって問いへの答えを見出すように促されるどころか、かえってわれわれの問いそのものについて根底から問い直しを迫られることになるであろう。

われわれがこの問い直しを迫られるということは、まずは明確な意識をもって批判的に吟味されることもなく無意識のうちに立てられたわれわれの問いの立て方があらためて問われるということである。しかしさらに明確な意識をもって立てた問いですら、それ自体「空」であるとして否定されるかもしれない。もしそうであるならば、空の立場について論究することはそれ自体積極的な意味を持たないように見える。しかし、そうではな

い。というのは、この立場について論究することによってわれわれの問いそのものを捉え直し、その捉え直しを踏まえた答えを別の仕方で見出すきっかけとなるかもしれないからである。その際、通常われわれが問いを立てる場合に意識することなしに前提してしまっている態度や、さらに仮に明確な意識を持っているとしても、そもそもそのような意識でもって当の問いに向かうことができるのかと問われるというように、この意識による態度が吟味されることになるだろう。そしてこれらの態度以外に別の仕方での問いの立て方がないのかどうか新たに問われることになるであろう。

そこで、次のことが論究されなければならない。すなわち、では、それがわれわれの問いに対する根底からの問い直しを要求するとしてそれはどのような意味においてなのか、すなわち、そもそもこの立場によってわれわれの問いそのものが存在理由を失ってしまうことになるのか、あるいはそうではなく何らかの別の仕方での問いが立てられることによって、われわれの問いが位置付け直されるのか、そして別の仕方での問いが立てられてわれわれの問いが位置付け直される時、問いが何らの意識もなしに立てられる場合や何らかの明確な意識をもって立てられる場合ばかりではなく、答えについても別の仕方での答えがこの立場のうちに見出されるのか、ということである。

この立場からの呼びかけは、日常生活におけるわれわれ自身の態度についてわれわれに根底からの反省を迫る。われわれは、日常生活の中であくせくし、いろいろなことで悩み苦しんでいる。そのようなわれわれにとって、日常生活において生じてくるさまざまな悩みや苦しみはこの「空」という言葉によって一気に消し去られ乗り越えられてしまうかもしれない。そして日常生活を成り立たせているものがつくっている世界が「空」であるとされ否定されるのである。

もしこのように悩みや苦しみが消えてしまうというのであれば、それは一人ひとりにとっては救いになるかもしれない。そのような仕方での宗教上の信仰が生ずることもあろう。そのような救いが求められるほどに、われわれの悩みや苦しみは大きいのである。しかし、そのような態度は往々にして何らかの権威に無批判に従うという態度と異ならないということになるかもしれない。そうであるとするならば、われわれにはこの信仰の態度を採ることはできない。そこで、われわれはこの態度については保留し、批判的な意識を保持しなければならないであろう。たとえこのような批判的な意識もまた「空」であるとされるときも、そのように批判的な態度を採ることが「空」とどのように関わるのかということ自体が自己と世界との関係へのわれわれの問いと内容的に重なっているのだから、少なくとも本稿の問いとしては批判的な意識を保持しなければならないであろう。

この批判的な意識を保持するということが自体が難しいことだが、しかし、そのような問題領域の存在そのものについては、われわれは歴史的に前提せざるを得ない。というのは、自己と世界との関係という問題設定そのものが歴史的に、少なくとも近代以降(日本において西洋文化の影響を受けてからは)われわれにとっては与えられているのである。われわれは自己について、したがってその存在の根源について問わざるを得ないという仕方での生きている。そしてまたそのことと相關的に世界について問わざるを得ないのである。このように両者について問うことは同時に不可避免的に両者の関係について問うことになるだろう。

しかし、さらに難しいことがある。というのは、われわれの問いに伴う問題はここまで述べたことに尽きるものではないからである。すなわち、われわれが一步踏み込んで空の立場を捉えようとするならば、もう一つの問いが生じてくる。その中

でも、そもそも限られた時間のうちに生きるのみでやがては消えてしまうというわれわれの存在にはどのような意味があるのか、そしてそのようなわれわれが生きているということ自体にはどのような意味があるのかという問いがわれわれを根底から不安にさせる。すなわち、このような生きる意味をめぐる問いにおいて、少なくとも問う主体としてのわれわれ自身という自己が存在しているということそのこと自体において、それが何ら確かなものではないのではないかという根底的な不安が生まれる。こうしてわれわれは根底からの不安に震撼させられるのである。このように震撼させられたわれわれは不安を解消してくれる何らかの立場を求めらるであろう。そのことによってわれわれにとっては、どのような仕方にせよ「これから」自己と世界との関係を構築していくことが期待されよう。

かくてこの不安は、われわれが自己と世界との関係を問うとき、このような問いそのものが疑わしいものではないかという問いを促す。この促しの中で一つの予感が生まれるかもしれない。すなわち、このような問いが実は錯覚であるのかもしれないという予感である。そこでわれわれはこの予感をもとに問いの立て直しをする必要があることになる。それが錯覚であるとするならば、われわれは、次のことを批判的に吟味しなければならないであろう。すなわち、われわれの問いがわれわれの日常生活から生じてきたのである以上、この錯覚はこの日常生活の前提となっているわれわれの態度の在り方から生じたのかもしれないということである。もしそうであるならば、われわれの日常生活で生じてくる悩みや苦しきは、この態度の在り方による錯覚であることになる。このようにして、われわれは根底からの不安によって日常生活上の悩みや苦しみが錯覚にすぎないのではないかという予感へと導かれるであろう。

しかしながらまた、日常生活上の悩みや苦しみがたとえ錯覚であるとしても、少なくともわれわれにとってはそれらが存在しているということは疑うことができないと思われる。そうであるとするならば、さらに次の問いが生じるであろう。すなわち、そのようなものが存在しているということそのこと自体はどのように捉えられるべきなのか、そもそも何故そのような錯覚が生じるのか、この錯覚はそれなりの仕方ではあるのか、この錯覚はそれなりの仕方ではあるのか、それはそれを錯覚であるとする立場とはどのように関わるのか、という問いである。

では、われわれはこの立場からの呼びかけをどのように受け止めるべきなのだろうか。このように問うとき、まず問われるのは、そのように問われわれ自身という「自己」とは何（あるいは誰）を指しているのかということである。われわれにとって、確かにこの自己はあたかも自明のものとして存在しているように思われる。そしてわれわれはこのことを吟味するべく明確な意識をもって問いを立てようとする。ところが、この立場から見れば、そもそもこのような「自己」そのもの、そしてこの「自己」が問いを立てること自体が疑われるわけである。この「空」という言葉によれば、世界と向き合って根底的な不安の中に置かれているわれわれの自己そのものが「空」であるものとして消え去ってしまうと思われるのである。したがってそのような「自己」の立てる問いも消えてしまうわけである。さらに同じように「世界」についても同様である。そこで、これらが当の立場においてどのように捉えられているかが問われる。先にわれわれはこの問いをめぐる空の立場についてのいくつかの解釈をその典拠に即して考察した。では、ここからわれわれは自己と世界との関係を構築する際にどのような方向付けを見出しうるのかということについて言及す

る必要がある。

三・二 実践の原理としての空の立場

一般に自己と世界との関係の構築をめぐるわれわれを方向付けるものはわれわれの実践を根底において導く実践の原理であろう。そうであるとすれば、われわれが空の立場からわれわれにとっての方向付けを見出しうるのかどうかは空の立場がそのような実践の原理となりうるのかどうかにかかっていることになる。その場合留意されるべきことは、この立場が語ることはとりわけ宗教者の悟りの内容についてであり、一般人の在り方についてではないということである。もちろんそこで一般人の在り方が取り上げられていないというわけではない。確かにそこでは一般人の在り方も取り上げられてはいるのだが、その取り上げ方はあくまで宗教者の悟りとの対比においてのみ、この悟りによって克服されるべきものとして取り上げられている。逆に言えばこのように克服すべき対象があることとの対比において当の立場が主張されている。したがって逆説的ではあるが、その限りではこの対象も単に否定的なものとして位置付けられているというわけではないということになるかもしれない。すなわち、それは悟りにとって不可欠であるということになる。しかし、結局のところ、あくまで宗教者の悟りの正当性が主張されているのである。そうだとするならば、それはそれだけではただちに実践の原理へのわれわれ一般人の問いに答えるものではないことになる。しかしながら、この立場は言うまでもなくただ宗教者の悟りの内容を語るだけではない。同時にそれは、一般人に対して説かれるものとして經典としての意味を持っている。とりわけ「大乘」仏教としては、このことがその立場そのものにとって不可欠のことであるに違いない。

ここに一つの問題が生じている。すなわち、一

般人に説かれるということがこの立場にとって不可欠であること自体についてはとくに論究されることなく、すでに前提されているように思われるという問題である。そのような前提において、悟りについて語られるという形でそこには一般人が位置付けられているであろう。おそらくこの位置付けのもとで実際に一般人に分かるように説かれるのであろう。つまり、そこでは一般人の在り方はそれとして独立した仕方では捉えられてはいないのである。しかし、これに対して一般人の立場がある。この立場は經典の立場が説かれるとき、後者の立場との対比でそれとは異なるものとして自覚されてくる。そこでは専門家としてではなく、おそらく一般人として經典の立場を解釈する試みがなされるであろう。

そこでの論点は、二つある。一方では、実践の主体がどのような意識の在り方のもとにあるのかが問われる。その中で一般人の立場は「錯覚」と捉えられる。例えば、そのことを現代科学の立場から經典の立場を解釈することによって、一般人の立場から出発しながら、經典の立場に近づこうとする^(註8)。そこでは実践の主体にとってその意識の在り方において、一般人の立場から經典の立場への転換が図られることになるであろう。他方では、經典の立場を前提しつつ、この立場からの一般人の位置付けを一般人にも分かりやすい仕方で行く。すなわち、一般人がそれぞれ「役割」を持つということによって、自己自身の根拠を見出すということである^(註9)。そのことが一般人にとっての「悟り」への道を明らかにしているとされるのであろう。

われわれに問われるのは、これらの議論を踏まえつつ、われわれ自身はどのような立場に立つのかということである。この点に関して上に述べたように学問的な議論からわれわれは次のことを学ぶことができる。「色」と「空」との関係をめ

ぐって三段階からなるとする解釈について『般若心経』自身がそのような解釈を許すものとして歴史的に登場してきたということ、この三段階説に学ぶならば、そこには実践の〈主体〉を明らかにすることができること、実践のプロセスとして「色即是空 空即是色」が捉えられることである。このことによって、われわれにとって空の立場のうちに実践の原理を見出すことが可能であろう。

空の立場に立つならば、いかなる個別的存在者の「自己」も否定されるであろう。しかし、あらゆる個別的存在者のうちの一部である人間のうちでそのまた一部をなす一般人であるわれわれはそのように否定されながらも、実は存在し続けるであろう。というのは、われわれの「自己」は少なくとも実践のプロセスの主体としては「色即是空」すなわち「色」から「空」へのプロセスのうちに位置付けられるからである。このプロセスのうちにおいて「自己」は「自己」であり続けながら、自己自身が錯覚であるかもしれないことを予感するというところまでいくかもしれない。そこから先に進むのかどうか、あるいはどのように振舞うのかは「自己」の態度に委ねられよう。そこから先に進むならば、「空即是色」すなわち「空」から「色」へのプロセスにおいて、つまり先の「色」とは別の次元で「自己」は登場するであろう。

これに対して必ずしも空の立場に立たない場合もあろう。ここでは空の立場との出会いそのものは前提せざるを得ない。つまり他の文化的伝統のもとに自己を形成してきた者はその出会いを前提することはできない。もちろんそのような場合も想定されなければならないが、その場合は空の立場自身がどこまで他の文化的伝統にある個人を位置付けるのかによるであろう。

必ずしも空の立場に立たない個人にも言うまでもなく実践のプロセスがある。例えば他の文化的

伝統のもとにある者はこの立場と出会っていないのだから、この立場に立たないのは当然であろう。もちろん彼（彼女）らはそれぞれの立場において実践のプロセスにあるわけである。しかし、ここでは空の立場と出会ったけれども、この立場とは異なる立場を採る個人の実践を考察の対象としよう。つまり、これが本稿の立場である。この個人は自己が「色」の次元に置かれるということには関わっていない。しかし、にもかかわらず彼（彼女）は空の立場との出会いにおいては「色」の次元に置かれており、自己が「空」であるとされることとの対比によって自己の在り方について考えざるを得ないことになろう。そのとき、一般人としての立場が強く自覚されてくるであろう。そして一般人なりの実践のプロセスをたどるであろう。空の立場に立つ個人（宗教者・研究者のような専門家）にとっては、自己が「色」の次元にあるということを受け容れない個人（一般人）に対してもその立場を説かなければならず、それが成功しないこともしばしばあるわけである。

空の立場に立たない個人はこの立場から「色」の次元に置かれる仕方位置付けられつつも、そのことを受け容れない。その個人にとってはこの立場との関係は緊張したものとなるであろう。ただし、この緊張が対立ということになるのかどうかは決まっているわけではない。ここから先は個人にとってどのような態度を採るのかは開かれているのである。すなわち、この個人はどこまでも空の立場を積極的に否定するかもしれない。あるいは積極的に否定しないまでもその出会いから逃れ、この立場を受け容れることを拒否し続けるかもしれない。あるいはこの立場を受け容れることはしないにせよ、学べることがあればできるだけこの立場から学ぼうとするかもしれない。あるいは積極的に受け容れるかもしれない。あるいは逆に積極的な否定から緊張した対決を試み、その結

果この立場を受け容れることもあるかもしれない。いずれにせよ、この個人にとってはまずは空の立場が存在しているということ自体についてはこれを承認せざるを得ない。彼（彼女）はこの立場の存在自体を承認した上で、この立場に対してその正当性を吟味するという意味において批判的な意識でこれを捉えるのである。したがって、この立場を受け容れない場合も受け容れる場合もその態度決定はこの立場を批判的に吟味した上でのことである。

これに対して空の立場に立つ個人はその立場の正当性を主張する以上、このような批判的な意識を持つ個人が存在するということが自体は認めざるを得ないであろう。その認め方はこのような個人を「色」の次元にあるものとして位置付けることによって、それが「空」であることを主張するという形であるが、ここに空の立場に立たない個人とこの立場に立つ個人とが相互にどのような関係に立つかが問われることになる。その場合、この立場の正当性が一方では説かれ、他方ではそれが認められないとしても、これら二つの立場がそれぞれ存在することを相互に承認するということが不可欠となる。というのも、一方では空の立場がそれ自身を「大乘」であるとするからであり、他方でこの立場に立たない個人も自己と世界との関係の構築に向かおうとする限り、その一つの可能性としてこの立場について吟味するという仕方ではあるが、この立場を認めざるを得ないからである。

これら二つの立場の相互承認を前提として一般人としてのわれわれは空の立場について次のことに注目する。すなわち、この立場が、「色」とするものを「空」であると否定するとともに、この「空」であることの先に再び「色」を肯定することである。そこでは「色」とされるものが否定されるものの、この否定の上に立って、再び

「色」として肯定されるのである。ここで問われるのは、このことがわれわれの元々の問いにとって何を意味するのかということである。そもそもわれわれにとって空の立場の意味を問うということは自己と世界との関係への問いから出発したものである。したがってわれわれは空の立場において主張されることをわれわれの問いに置き換えて捉える必要があろう。そこでこの置き換えをするならば、空の立場において肯定されるに至る「色」（あるいは「五蘊」とはわれわれなりの仕方であつた自己と世界とを総体として捉えたものにあたるものであろう。そうであるとすれば、自己と世界とは「空」であることにおいて、つまりその在り方が批判的に吟味されることにおいて否定され、その否定を経てはじめてその存在を肯定されることになるであろう。

ここで問われるのは、自己と世界とが「空」であるとして否定されるとき、そこでは何が否定されるのか、そしてこれらがこの否定の上に立って再び肯定されるとき、そこでは何が肯定されるのかということである。自己と世界とが常住不変のものとしては否定されるわけだが、そこでは変化一般において相互に区別されるものはないのかどうか問われよう。そのとき、例えば次のように問われよう。すなわち、自然の変化を超えた変化というものはないのかどうかというように。自然の変化は確かに常住不変のものではない。その限りではそれは「空」であるとして否定されよう。しかし、もし自然の変化を超えた変化というものがあるとするならば、それは自然の変化と同じような意味で「空」であるとは言えないであろう。もし両者が同じであると見做されるならば、自然の変化を超えた変化の独自性は捉えられることができない。したがって、結局変化一般が自然の変化と同じように捉えられることになるであろう。

そこで変化一般の中に区別を見ることにしよ

う。この区別がなされるならば、「色即是空」の実践のプロセスにおいて「空」であるとして否定されるものは、自然の変化であるよりもむしろ自然の変化を超えた変化であると思われる。ここに実践のプロセスがあり、空の立場が実践の原理として働きうる次元があるのである。

自然の変化についてはこれが「空」であるということのをわれわれ一般人もまたそれなりに受け容れることができよう（これも空の立場に立つものではないにせよ、一つの実践のプロセスであるが）。この世界が変化するとき、自然の変化において生じた自己と世界との関係の変化についてわれわれはこれを受け容れざるを得ない。このときわれわれにとって自己と世界との関係は一度は見失われるかもしれない。例えば自然の災害において害を被った人間にとって自己と世界との関係を構築することは容易なことではないであろう。しかし、にもかかわらず、これまでこのような人間もまた、自然の変化に対応して再び自己と世界との関係を再構築してきた。これからも構築していくことが期待される。

しかし、そのような変化を超える変化がある。例えば自然の災害とされる中でも「人災」によるような変化であり、あるいは自然の変化への人為的な干渉によって生ずる環境問題による変化である。そのような自然の変化を超えた変化は個人の自己を不安にさせ、世界との関係を見失わせるであろう。そのような変化が常住不変なものではないのはもちろんのことである。そのような変化において注目されるべきことは、そのような変化をもたらすものが一元的な方向付けとしてわれわれを支配しているということである。このような方向付けはまさに「空」であるとして否定されるべきものであろう。それ故にこそ、われわれにとって自己と世界との関係の構築が求められるのであろう。ここで世界とされるものはいわゆる自然ば

かりではない。それは、社会・文化を含むものとして、自然・社会・文化の総体であろう。もし社会・文化の変化が変化一般の中に組み込まれて自然の変化と同様のものと見做されるとするならば、空の立場はここでの例としては「人災」や環境問題の正当化として働くことになるであろう。このことは、個々の個人の生命におけるミクロのレベルから地球全体の問題、例えば戦争と平和とにおけるマクロのレベルに及んでいる。

そのことはとりわけ「空即是色」において「色」が肯定されるときに問題になろう。つまりそのとき実践の原理として空の立場の正当性が問われよう。そこに批判的な意識の果たすべき課題があろう。すなわち、ここで肯定された「色」とは批判的な意識を持った人間の実践によって吟味されたものである。空の立場がこの吟味を受け容れない場合、空の立場はわれわれの実践の原理としての正当性を得ることはできないであろう。

ただし、ここでの吟味はあくまで人間の尺度で捉えられたものにすぎない。その限りでそこには人間中心主義の制約があるかもしれない。実践の原理はこの制約をも捉えた上での吟味として働きうるものでなければならぬであろう。つまり、「色即是空」における実践のプロセスは人間中心主義に対する批判でもなければならぬ。その批判は「いま」の世界における一元的な方向付けに基づく変化に向けられるであろう。

ここには一つの問題が生じている。すなわち、人間の尺度を越えたものについて人間の批判的な意識によってどこまで批判しうるのかという問題である。この問題は人間が有限である限り、残り続けるであろう。そこには空の立場から学びうるであろう。空の立場において人間の尺度を超えた個別的な存在者同士の関係を捉えることによって人間中心主義を超えることが期待されよう。ただし、忘れられてはならないのは、そのよ

うに空の立場から学びながらも、なお一般人の立場が存続するということである。この問題はあくまで実践的に解決していく他はない。そこで空の立場から学ぶことがどのように行われうるのかが問われよう。その点について以下に考えてみたい。

自然の変化はあらゆる個別的な存在者が常住不変ではないということを示す。これは一般人としても、原理的に空の立場に立つのではないとしても、それなりに「色」が「空」であることとして受け容れることができるであろう。つまり、そこでの実践とはこの個別的な存在者が常住不変ではないということを受け容れることにあることになる。このことを受け容れるのかどうか問われるのは、個別的な存在者のうちの人間であり、そのうちの諸個人である。そしてもし個人が自己として世界との関係において安定した形で存在し続けようとするならば、そのためには、個人は自然の変化を受け容れる他はない。その限りで個人はそうのようにしないこともできるけれども、やはり自然の変化を受け容れるという実践の主体としてのみ、存在することつまり生きることができるのである。

ここで留意されるべきことがある。すなわち、実践の主体である個人は世界と出会うのだが、その出会いが一回的なものであるということである。このように世界との出会いが一回的な出会いであるということは、この世界の常住不変性が否定されているところから導かれることであろう。すなわち、常住不変でないもの同士が出会うとき、当然のこととしてその出会いは一回的なものにならざるを得ないであろう。これは人間と人間との出会いに限らない。また人間と人間を取り巻く世界との出会いに限らない。人間を含めたあらゆる個別的な存在者が変化のうちにあるのだから、そこでの個別的な存在者同士の出会いはまさに一回的なものなのである。

個人にとって他者とのこの一回的な出会いは常住不変の世界の否定において感じ取られるであろう^(註10)。この個人は一回的な出会いという仕方で世界と出会っていることを感じ取ることで、世界の常住不変性の否定を捉えるであろう。このとき個人はおそらくこの常住不変性の否定によって自己と世界との関係について錯覚を免れるのであろう。個人はそうようにして、自己と世界とを一回的な仕方で感じ取り、その上でこの仕方でこの関係を構築することができるようになるであろう。かくて、個別的な存在者一般がまさに個別的な存在者同士として一回的な仕方で出会うのである。

そのとき、個別的な存在者はそのようなものとしてそれぞれが存在していることを相互に承認しあう。その一回的な出会いにおいて個人は自己の役割をそれぞれの仕方で捉え果たすであろう。ただし、その場合、主導的な責任を担うのは個別的な存在者のうちの人間である。例えば自然との出会いにおいて自己と世界との関係がどのような仕方で構築されるのかということについて他ならぬ人間が主導的な責任を担うのである。人間は、個別的な存在者同士が相互に出会い、その存在を承認しあうように自己と世界との関係を構築する責任を持つわけである。

個人は自己と世界との関係を構築することにおいて自己の人生の在り方を示す。彼（彼女）はその在り方において生き、そして死ぬのである。つまり、その人生の目的はその個人なりの仕方でのこの関係の構築のうちに見出されるであろう。このことを「色即是空 空即是色」に即して言えば次のようになる。

まずそれぞれが生きることを世界の変化のうちの自然の変化の仕方で個別的な存在者の出会いとして捉えることができたとき、「色即是空」の実践のプロセスがたどられるであろう。すなわち、自己を自然の変化の一つの要素として捉えたと

き、「空」に達することができるのであろう。自然の変化はその個人の生命のリズムにおいて感じ取られるであろう。すなわち、その個人は自然の変化のうちの生命一般の変化に連なりつつ、個別的な存在者としての自己の存在を自己の生命のリズムのうちに見出すのである。

次いで自然の変化を個別的な存在者の出会いとして受け止め、そのような出会いを可能にする実践を続けることによって、個人はその個人なりの仕方では自己と世界との関係を構築するであろう。そのとき到達した「空」を実在化することになるであろう。この実在化において「空即是色」の実践のプロセスが生ずるのであろう。そのプロセスにおいて自己の個別的な存在者としての一回的な生命を十分に生きたとき、その一回性は死において閉じられるであろう。そのようにして個人の人生は完結するのであろう。

その場合、どのように実践のプロセスが生じるのかという点をめぐって注意されるべきことがある。すなわち、個人はその実践のプロセスにおいてその都度態度決定に迫られるということである。というのは、自然の変化を超えた仕方での世界の変化には人間の活動が関わっているわけだが、そのとき個人は態度決定に迫られるからである。すなわち、一方的な方向付けのもとで時代の趨勢を無批判に受け容れたままでこの世界と向き合い、そのような仕方では自己と世界との関係を構築するのか、それとも人間の活動について批判的な意識を持ち、この関係を吟味しながら構築していくのかという点をめぐっての態度決定である。ここに実践のプロセスが生じるであろう。

空の立場に立つ場合は、すでにその個人の態度決定の仕方は明らかであろう。しかし、仮に空の立場に立たないとしても、この立場に学んで、個別的な存在者がそのような個別的な存在者であることを十分に発揮させること、すなわち、一元的

な方向付けではなくて、個別的な存在者同士の相互承認を実現させること、このことを自己の人生の立場として貫くのかどうか問われるのである。そのような多元的な在り方を可能にする方向付けが「これから」の実践において求められよう。

ここで残された一つの問題がある。すなわち、ここでの実践が個人の実践を超えた集団によって担われるのではないかという問題である。この実践は個人によって担われた実践であるが、しかしそれだけに止まるものではない。個人は自己と世界との関係を構築しつつ、人間同士相互に承認しあう。ここに相互承認しあう人間同士の集団のレベルでの実践が求められ、その在り方が問われよう。というのも否定の後、肯定される「色」がどのように構成されるのかは、個人の実践によるとともに、集団の実践によるからである^(註11)。ここに世界を構成する要素として自然の変化の在り方が主導的となる社会および文化の変化の在り方が問われよう。そのとき、一般人としては個別的な存在者同士の一回的な出会いにおける相互承認をこの空の立場における個人および集団の実践から学びつつ、しかし同時に批判的な意識を失うこともなく自己にとって可能な仕方では、その一部分を構成しつつ、自己と世界との関係を構築することになろう^(註12)。

註

- (1) そのような努力のうちで、一般によく読まれてきたものとして、高神覚昇『般若心経講義』(同1952=2006)がある。これについての論究は別稿に譲る。専門家による一般向け入門書(現代語訳を含む)として、さらに例えば鎌田1986、瀬戸内1991、宮崎1993、玄侑2006参照。
- (2) その点で興味深い立場を提示しているものに水上勉『「般若心経」を読む—「色即是空、

空即是色】一愚かさを見すえ、人間の真実に迫る」(同 1991)がある。この解釈を検討することで一般人の視点の意味をも明らかにすることができよう。これについての論究は別稿に譲る。

- (3) 近年の事情を端的に示すものとしては、柳澤桂子の「心訳」(同2004)および新井満の「自由訳」(同2005)が挙げられる。そこでは一般人の立場を主張するというよりも、空の立場をそれぞれの仕方で受け容れることが自己の言葉で語られている。もし、一般人が空の立場を受け容れるならば、それは例えばこのように受け容れるというその仕方が現代的な仕方で提示されている。そこには空の立場が一般人にとって持つ意味の一つの捉え方が示されている。この捉え方に現代における空の立場の意味の一端が明らかにされるであろう。これらについての論究は別稿に譲る。
- (4) 岡岡は原語「ルーバ」・「シューニャ」および漢訳語「色」・「空」を踏まえて原語からの前掲訳とは別訳を提示している。「眼で見えるものは実有でなく、実有でないものが眼に見えるものである(色性是空、空性是色=法月訳)。眼で見える[もの]は実有でないものに異ならず、実有でないものが眼に見えるものにほかならない(色不異空、空不異色)。眼で見えるものが実有でないものであり、実有でないものが眼に見えるものである(色即是空 空即是色)。」(岡岡校注 87-88、[]=引用者)第二段の「色不異空。」(色は空に異ならず) / 「空不異色。」(空は色に異ならず)については玄奘訳は書き下し文に関する限り、サンスクリット原文と順序が逆になっているようである。この点について学問的根拠に基づいた研究にも言

及したものは見当たらない。しかし、各現代日本語訳はサンスクリット原文に忠実であると思われる。(ただし、岡岡校注の別訳の第二段は書き下し文と同じ順序になっている。)原文で主格はsunyata、rupamであり、したがってこれらが主語である。各現代日本語訳に従えば主語はそれぞれ「空性」・「色」(涌井訳)、「実体がないといっても、それは」・「物質的現象」(中村・紀野訳)、「無実体」・「もの」(岡岡訳)である。つまり、これらの訳では、主語が玄奘訳の書き下し文とちょうど順序が逆になっているのである。サンスクリット原文と対応させて句の意味を捉えるならば、二つの書き下し文の順序を入れ替えて「空は色に異ならず」・「色は空に異ならず」となる。玄奘訳の漢字の順序を維持し、かつこれをサンスクリット原文と対応させるならば、例えば「色に異ならざるは空なり」・「空に異ならざるは色なり」というようになる。このような書き下し文が可能なかどうかという点については筆者の能力を越えている。不思議なことに伝統的に引用のような書き下し文になっており、これが継承され続けている。サンスクリット原文との対応をめぐるにこの伝統的な書き下し文に疑問が持たれなかったのは不思議である。残念ながら漢文原文の書き下しについては筆者の能力を越えているけれども、以下玄奘訳以外のものについてサンスクリット原文との対応に留意しつつあえて試してみたい。他の漢訳六種のうち玄奘訳と同じ訳文のものは四種すなわち、法月・般若三蔵など・智慧輪・法成訳、異なるのが二種すなわち、鳩摩羅什訳・「非色異空。非空異色。」試みに書き下せば、「色と異なるにあらざるは空

なり。空と異なるにあらざるは色なり。)、施護訳「色無異於空。空無異於色。」試みに書き下せば、「色と異なることなきは空なり。空と異なること無きは色なり。」である。漢訳出典、中村2003:174-180。サンスクリット原文に忠実に三段に訳しているのは法月・智慧輪訳のみであるが、第二段を玄奘訳書き下し文とは異なって上のように書き下し、各現代日本語訳を参考にして内容を理解するならば、三段全体も一つの文脈のもとに理解できる。

- (5) 人間以外の個別的な存在者については別に考察する必要があるだろう。存在者一般の中で人間の位置付けをめぐることは、人間中心主義批判をどのように受け止めるかという点に関連して幸津1996:246以下参照。
- (6) それとの関連において仏教的立場に時間的なプロセスについての観念が欠けているという。「仏教のもっているいちばんの欠陥は歴史意識の欠如なのではないか」(立川2001:217)この点については別に検討が必要であろう。この点について慈円の『愚管抄』に即しての論究 幸津2003a参照。
- (7) 高速度に展開する情報に関して藤原新也のコメント(同2006)は示唆的である。藤原は情報の増幅化・倍速化現象の背後に「環境と身体の変質」を見る。環境においては95年以降「ネット」という新たな情報源が生まれたことに伴う情報の重層化と倍速化が、身体においては情報の過度の飽食および不十分な消化による情報への飢渴が生じており、そしてこれらによる情報の「発火、炎上、燃え尽き」現象が起きているという。さらに9.11の影響も見ている。
- (8) 柳澤2004:44参照。
- (9) 新井2005:40参照。

- (10) ここでの一回的な出会いについては茶道における「一期一会」が想起されよう。「一期一会」は茶道なりの仕方では人間一般の自己と世界との関係をどのように構築するののかという点を示している。この点については幸津2003b:60以下参照。
- (11) 空の立場における集団的実践の課題については立川2003:336参照。
- (12) その際、空の立場についての哲学的考案の吟味が必要となろう。これについては、幸津2000参照。

文献目録

1 本稿の対象とした古典と基本文献

【般若心経 金剛般若経】中村元・紀野一義訳註、岩波文庫、1960 = 2001 改訂版 (引用は2001 改訂版による)

中村 元 2003『般若経典 現代語訳大乘仏典1』東京書籍

【般若心経】金岡秀友校注、講談社学術文庫、2001

涌井和 2002『サンスクリット入門 般若心経を梵語原典で読んでみる』明日香出版社

2 研究文献

新井満 2005『自由訳 般若心経』朝日新聞社

鎌田茂雄 1986『般若心経講話』講談社学術文庫

玄侑宗久 2006『現代語訳 般若心経』ちくま新書

幸津國生 1996『現代社会と哲学の欲求』弘文堂

同 2000『実践の原理に関する空の立場』『社会福祉』日本女子大学社会福祉学科、40 (2000.3), 70-80

同 2003a『歴史物語としての『愚管抄』—実践の原理をめぐる—』『社会福祉』日本女子大学社会福祉学科、43 (2003.3), 11-26

同 2003b『茶道と日常生活の美学—「自由」「平

- 等」「同胞の精神」の一つの形—」花伝社
- 瀬戸内寂聴 1991『寂聴 般若心経』中公文庫
- 高神覚昇 1952 = 2006 改訂『般若心経講義』角川文庫
- 立川武蔵 2001『般若心経の新しい読み方』春秋社
- 同 2006『空の思想史』講談社学術文庫
- 藤原新也 2006「群れなす感情増幅の時代」、「時流自論」欄、朝日新聞2006.10.2
- 水上勉 1991『【般若心経】を読む—「色即是空、空即是色」—愚かさを見すえ、人間の真実に迫る』PHP文庫
- 宮崎忍勝 1993『現代人のための般若心経』河出文庫
- 宮元啓一 2004『般若心経とは何か—ブツダから大乘へ』春秋社
- 柳澤桂子 2004『生きて死ぬ智慧』小学館