

発題 浄土教における身体論

河波昌

序

東西両洋の思想ないし文化を通じて身体論は一つの重要な地位を占めている。そしてそれは東洋において、就中、大乘仏教においても同様である。とりわけ浄土教においても豊かな身体論の展開がみられる。

身体論は、すでにインド仏教の初期の段階においては具体的には、十八界、すなわち六根、六境、六識、すなわち、根（感官）、境（客観）、識（主観）の三の契機の全体を通じて展開せられていることが考えられる。そしてこれら三の契機は相互に不可分に関連しているのであり、たとえば第二の境（客観）が一見、根や識と区別され、主観（根、識）と対立しているよう

にみえながら、主客を対立的にみる西洋的な分別的な思考とは異なり、それら全体を通じて身体的ともいえる特色を有しているのである。浄土教における身体論を論究しようとする場合にも、その前提として仏教におけるかかる根・境・識のカテゴリーの展開に即して考えられるべきであろう。

さらにその浄土教における身体論が論じられる場合、浄土教自体についても明確化されておかねばならない。たとえば日本浄土教に関していえば、それは仏教伝来以前の他界信仰と不可分といえるほどまでに習合しており、他界信仰を媒介として浄土教信仰が拡まつていった。そして、かえってその習合のプロセスにおいて

浄土自体が他界信仰のうちに吸収せられ、浄土そのものの本質が消滅せられていった点も考えられるのである（柳田国男説）。かかる状態においては浄土教はるか、その身体論自体も論究の対象とはなりえないであらう。

むしろ浄土教においては、そして浄土論自体も大乘仏教自体の展開として、その中で位置づけて論究せられねばならないのである。この浄土論はインド大乘仏教の完成ともいえる世親（四〜五世紀頃）において大成され、さらには体系化されていったのであるが、その浄土論とは、その土^ど（*soil*）が示しているように、それは世界の意であり、さらには場所の意でもある。それ故に浄土論はむしろ場所論の地平で論究さるべき契機を有している。

さらに従来の日本浄土教では、たとえば法然や親鸞等にも顕著にみられるように、『無量寿経』所説の四十八願の中の第十八願（生因論）を中心として展開せられ、そこでは浄土教とは「浄土へ往生する教え」として理解せられてきたのであった。そしてそこでもまたかかる教説は必然的に他界信仰と習合してゆくことに

なる。しかしながら大乘仏教全体の展望に立つとき、浄土教とは「浄土へ往生する教え」以上に「浄土による救済（菩薩道）の完成を説く教え」としての意義を有しているのである。そして浄土教における「浄土へ往生する教え」が浄土教の成立の必要条件であるとすれば、「浄土による救済の完成を説く教え」はその充分条件といえよう。後者は他界信仰の域を越えている。そしてさらには大乘仏教における実践の中核となる菩薩道が浄土において完成せられてゆくのであるから、そこでは土の論理が道の論理を止揚し、まさにかかる土において道が完成せられてゆくともいえるのである。そしてかかる土の地平において浄土教における身体論の成立が考えられるのである。

本論では仏教における身体論（十八界説）について素描し（第一章）、その超越的地平における展開として浄土教における身体論についての論究を試みようとするものである（第二章以下）。

一、仏教における身体論

さきに仏教における身体論として、十八界説、すなわち六根、六境、六識について述べた。それは初期仏教以来の教説によるものであり、より具体的に、まず六根とは、眼・耳・鼻・舌・身・意の六であり、それらはまさに人間の身体の六の構成要素をなしている。第五番目の身の特的な機能として触（触覚）、すなわち皮膚的な感覚が考えられる。それは眼や耳等もそこから成立していくところの原始的な感官でありつつ、また眼等を統合するところの身体そのものをも意味している。（生物学的に言えば、アミーバのとき原始的生命はただ触覚のみの身体であり、その進化の過程で眼等の感官が發展せられていったことが知られている。）そしてこの身は第六の意と併説されて身と意、いわゆる仏教における身心論が成立する。

そして第二の六境（対象）は、五根の眼、耳等とそれぞれ対応するものであり、色、声・香・味・触・法の六である。そこでは眼はその対象である色を離れて

は存在しえず、色もまた眼根を離れては存在しえない。ここでは眼と色との両者は相互に縁起的に存在しているともいえよう。そこで身は眼等の五官を統合するものでありつつ、また六境としての対象世界と不二の關係において成立していることが考えられる。また六境の中の第六の法は存在そのものを意味しつつ六識の第五の身とも不可分に関わっている。ここでは主観と客観との対立は超えられて身土不二の思惟がはたらいっていることが考えられよう。

そして第三の六識は、たとえば眼根 色との対応に即して成立している精神作用であり、いわゆる眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識の六である。

そしてこれら十八界を以ってあらゆる存在が考えられ、それらはそのままが身体論ともなりつつ、また宇宙論ともなり、世界論ともなっている。

なお五根の根はインドリヤ *indriya* の訳であり、力があつて強い作用を有するもの意（『仏教学辞典』法蔵館、一四二頁上）であつて、原初的な身体（皮膚）感覚が、それぞれ分化し集中してインドリヤ、すなわ

ち眼根等となつてはたらし出すのである。とはいえ、それぞれの感官は共通した身体的な基盤を有しているので、それぞれの感官の「五根互用」ということもいわれている。たとえば眼根が耳根的にはたらし、また耳根が眼根的にはたらしといった具合においてである。日本芸道の一としての香道において「聞香」がいわれるが、「香を聞く」といった点でも五根互用の展開の一例をみることもできる。

浄土（極樂）世界のことを五妙境界等ともいわれるが、それは五根と五境との高次の世界の展開を意味し、平生、隠されていた高次の感覚器官が、そして高次の身体が躍動し、はたらし出す世界を意味している。

しからは浄土の世界における身体、すなわち、とりもなおさず浄土教における身体論とはいかなるものであるうか。以下はその論究である。

二、浄土における身体論の展開

他界信仰のうちに埋没していった日本浄土教においては、身体論も漠然化して明確化されるにはいたらな

かつたのであるが、インド大乘仏教の展開としての浄土教においては、身体論は極めて具体的かつ明確に展開されている。しかもそれは初期のインド仏教における世界論でありつつ身体論であるところの十八界説の線上においてである。そして浄土とはそこで高次の身体が形成される場処でありつつ、またそこで形成された高次の身体（具体的にたとえば眼等）が浄土の限りなき甚深なる地平を開いてゆくことをも意味している。

ところでその浄土の世界についての論述はとりわけ一般に広く愛読され、法然も所依經典としたところの『無量寿經』（魏訳）に詳しい。たとえばこの經典は浄土について「無量の光燄照耀すること極まりなし」と説き、さらに続けて、

目にその色を觀、耳にその昔を聞き、鼻にその香を知り、舌にその味わいを嘗め、身にその光を触れ、心に法を以つて縁するに、一切みな甚深法忍を得て不退転に住せしむ。仏道を成ずるに至るまで六根清徹にして、諸の悩患なからむ。^二

と述べられている。ここでは五つの感覚器官を含め、

六根の全体に浄土の莊嚴の世界がはたらきかけ、そのことを介してこれら六根に即して甚深法忍が証得されていることが説かれているのである。そこでは感覚は単なる感覚にとどまるものではなく、浄土の莊嚴に触れて甚深なる感覚が触発され、甚深法忍の証得に連なっているのである。この甚深法忍とは無生法忍のことであり、初期大乘仏教以来、菩薩の証得してゆくべき最大の眼目の一つでもあった。それは浄土における高次の経験のはたらきとしての感覚の目覚めと相即している。

そのことはたとえば皮膚感覚でもあるところの身体感覚としての触についても同様のことがいえるのであり、たとえば同経所説の四十八願の中の第三十三願に当る「触光柔軟の願」では、

……わが光明を蒙りて其の身に触れむ者は、身心柔軟にして入天に超過せむ……^三

と説かれ、いわゆる皮膚の感覚としての触光において超越的なはたらきの遂行されていることが知られるのである。なお大乘仏教の通則として身心等の柔軟が語

られる場合、そこには空の体験としての般若波羅蜜の実践が不可欠の前提となっていることが考えられねばならないであろう。このようにして浄土の五妙境界が眼根等を含めてその全体としての身体性を深めつつ、またその限りなく深められてゆく身体性において浄土の世界そのものの限りなき深まりが成就せられてゆくのである。それは実に身土不二であり、また身心土不二でもある。それは絶対神たる阿弥陀仏がかかる存在でありつつ、またかかる仏身と不二なる浄土において、そこへ生まれゆく衆生の一人ひとりにおいて、身土の不二性が実現せられてゆくのである。このように浄土の世界とは、衆生の六根の対応してゆく世界であり、人間にとつて最も直接的な触の世界——それは限りなき触発を伴つての創造的な触の世界である。

また『無量寿経』はとりわけ音声(楽)についても極めて詳細に論じている。そしてその点からいえば、浄土の世界とは音楽の鳴り響く空間であり、いわゆる音声空間 Hörraum でもある。そして『無量寿経』はどこまでも「光の経典」でありつつ、またそのままが

その全体を挙げて音楽經典とさえいえるほどののである。そしてその音楽（声）はそのまま開覚作用そのものでもある。たとえば、

…一切の莊嚴よろしきに隨いて現す。微風ゆるく動きて、諸の枝葉を吹くに無量の妙法の音声を演出す、其の音、流布して諸仏の国に編す、其の音を聞かむものは深法忍を得て不退転に住せむ。仏道を成ずるに至るまで、耳根精微にして苦患に遭わす。……^四あるいはまた、

世間の帝王に百千の音楽あり、転輪聖王より乃至第六天の伎樂の音声、展転してあい勝るること千億万倍なり、第六天上の万種の樂の音は、無量寿国の諸の七宝樹の一種の音声にしかざるること千億倍なり、また自然の万種の伎樂あり、又その樂の聲、法音にあらざることなく、清揚哀亮にして微妙和雅なり、十方の世界の音声の中に最も第一とする。^五

以上の文は、浄土における音楽の超越性が論じられている。それは中世キリスト教における地上の音楽に

対する肉の耳では聞くことのできない天上の音楽 *musica mundana* との対比の上からいっても興味深い。そこには新しい感覚器官としての耳の生成、さらにはかかる器官と一つになった身体の形成が考えられるのである。

また浄土の音声に関して、浄土に展開する莊嚴の一つのはたらきとしての波への言及がなされ、

波は無量の自然の妙声を揚ぐ、その所応に隨いて聞かざるものなし。或いは仏声を聞き、或いは法声を聞き、或いは僧声を聞き、或いは寂靜の聲、空無我の聲、大慈悲の聲、波羅蜜の聲、十力無畏不共法の聲、諸の通慧の聲、無所作の聲、不起滅の聲、無生忍の聲、乃至甘露灌頂諸の妙法の聲、是の如き等の聲、その所聞に稱^{かな}いて歡喜無量なり。…ただ自然快樂の音のみあり。この故に其の國を安樂^たという。

と、音声空間としての浄土論が展開されてゆく。ここで鳴り響く音声が、寂靜の聲、空無我の聲等と、空なる音声としてその音声において空の証得がなされてゆく。そしてかかる音声を聴き入ることを通じて、高次

の身体の形成が考えられるのである。すなわち右の文に続いてこの経典は、

かの仏土の諸の往生せる者は、かくの如きの清淨の色身、諸の妙音声、神通功德を具足す。その諸の声聞菩薩天人、智慧高明……顔貌端正にして、世を超えて希有なり、容色微妙にして……みな自然虚無の身、無極の体を受けたり。

すなわち超越的な音声等を聴くことを通して、そこに生まれてゆく実践的主体において、自然虚無の身、無極の体といわれるような身体が形成せられてゆくのである。このように浄土とはそこで高次の感覚の、そして更には高次の身体の形成空間ともいえるのである。

ところで『無量寿経』に説かれる四十八願においては、法然、親鸞においてみられるように殆ど第十八願の文に集中せられていたのであるが、大乘仏教本来の立場に立つて「浄土における菩薩道の完成」に焦点をおく時、従来の日本浄土教とは異なつた展相がみえてくる。そして浄土における身体論の形成もその重要な一つの契機となる。四十八願中、直接間接に身体の内

成と関わるものとしては、たとえば、

【一】 悉皆金色願

【二】 天眼智通願

【三】 天耳智通願

【四】 神足通願

【五】 三十二大人相成就願

【六】 得金剛那羅延身願

【七】 觸光柔梗願

等が挙げられるであらう。

右において天眼、天耳は超越的器官であり、神足通も時空の制約を超えてはたらく超越的身体の活動を意味している。三十二大人相成就とは仏陀釈尊のみの有する身体的特色の浄土における実現を意味している。また得金剛那羅延身とは仏の身体の堅固であることが金剛石のようであり、またその志願勇猛なることが那羅延天、narayanaのごとき強力な身体の得られてゆくことである。また觸光柔梗とは光に触れて身体が空の証待と連なりつつ柔軟性が獲得せられてゆくことを意味している。一般には皮膚がまずあつてそれが何かに

触れてゆくと考えられるが、むしろより本源的にはかえって外界からはたらく触が皮膚を、更には身体を形成せしめてゆくことも考えられるのである。このようにして浄土とは高次の経験主義 der höhere Empirismus (この言葉は後期シェリング哲学における主要概念でもある) の展開される世界であり、まさにかかる世界における高次の身体の形成が考えられるのである。

以上においてみられたように身体を構成する一契機としての眼根等の深まりが身体性そのものの深まりと対応しているのであり、また身体性の深まりが眼根との深まりと相関しているのである。

そして眼根等の深まりは、たとえば玉眼等として眼そのものの深まりゆくプロセスを呈示している。すなわち五眼は初期大乘仏教以来の『大品般若経』等、多くの経典に記述されているところであり、菩薩道の実践と深く関わっている。たとえば『大品般若経』第二に「菩薩摩訶薩、五眼を得んと欲せば、当に般若波羅蜜を学すべし」と述べ、さらに龍樹は『大智度論』の

第三十三巻にこれを釈し、

何らか五なる。肉眼、天眼、慧眼、法眼、仏眼なり。と述べ、この五眼について詳述している。すなわち、

肉眼は近を見て遠を見ず、前を見て後を見ず……天眼を得ば遠近皆見、前後内外……皆無礙なり。この天眼は和合因縁生の仮名のみを見て実相を見ず。実相の為の故に慧眼を求む。慧眼を得ば衆生を見ず、尽く一異の相を遠離す。……但し慧眼は衆生を度すること能わず……分別する所なきが故なり。是を以つての故に法眼を生ず。……法眼は一切衆生の各々、方便門を知りて道証を得しむ。……仏眼は事として知られざるなく……一切法の中に仏眼は常に照らす。と述べられている。『無量寿経』(巻下)においても五眼への論及がなされ、

肉眼の清徹にして分明ならざるなし。天眼は通達して無量無限なり、法眼は觀察して諸道を究寛す。慧眼は真を見てよく彼岸に度す。仏眼は具足して法性を覚了す。

等と述べられ、浄土における菩薩の五段階における眼

の深化ないしその形成が論じられているのである。

以上は眼について云われているのであるが、それは五眼のすべてについてもその深まりが論じられるのである。すなわち耳についても肉耳、天耳、慧耳、法耳、仏耳等が考えられるであろう。たとえば前掲の空無の聲、波羅蜜の声を聞いて甚深法忍を証得していく点からいえば、そこには慧耳等の存在が考えられるであろう。それぞれの五感が浄土の世界に触発されつつ五感の限りなき深化と形成があるのであり、そこに浄土のダイナミックに躍動する世界が見られるのである。そしてそれらの五官のはたらきと相即しつつ浄土における身体論の展開が考えられるのである。

浄土の菩薩たちが「清浄の色身」を得、また「自然虚無の身、無極の体」を受けてゆくといわれる場合、そこには浄土教における具体的な身体論が語られているのである。そこには日本浄土教の展開にはみられないか、さらなる身体論の展開がある。そこには五官等の感覚が極まりなく躍動してはたらいっている世界がある。

なお四〇五世紀頃に活躍した世親 Vasubandhu はインド大乘仏教の完成期に登場し、かれ自身も浄土論を以って自らの立場を完結せしめている。そのことはインド大乘仏教全体が浄土論に結集し、浄土論を以ってインド仏教全体を体系化せしめてたこともいえよう。かれの最晩年の著作とされる『浄土論』（詳しくは『無量寿経優婆塞提舍願生偈』は、『無量寿経』に展開される浄土について偈をもつて組織的に論じたものであるが、ここでは、

彼の世界の相を觀ずるに三界の道に勝過せり。究竟じて虚空の如く、廣大にして辺際なし。

と述べ、浄土の世界が決して死後の世界のことではなく、それはまさに遍在するものであり、他界信仰的な枠組みは限りなく超えられて、むしろ現実そのものとも関わっている。浄土教における身体論の展開が不明確であつたのはまさに他界信仰的枠組で思考されていたからであり、かかる枠組みから解放された地平で浄土教の身体論は明確化されるのである。

それは遍在する超越的なもの（すなわち浄土の世界）

が生死の枠組を超えて現象してくるという形においてである。そして浄土の世界の内容が歴史上に現象してくるところに改めて浄土教における、そして大乘仏教における身体論を考えることができる。それは具体的に『無量寿経』の序分において展開されている釈尊像においてもみられる。それは浄土における身体の地上における具現そのものを意味しているといえよう。その釈尊についての叙述は次のような文で示されている。すなわち、

今日世尊、諸根悦豫し、姿色清淨にして、光顔巍巍たること、明淨たる鏡のかけ表裏に暢るがごとし、威容顕曜にして超絶したまえること無量なり……。

すなわち浄土において形成されてゆく浄土教の身体論はこの経の出発点たる序分において最初から釈尊において展開されているのである。

たとえば右の引用文における「諸根悦豫」とは、五根のすべてが躍動し、歡喜し悦豫しており、それは浄土教が大乘仏教と一体化したところの究極的な身体論の展開ということができるのである。また「姿色清淨」

も、限りなき空の証得の内容が外に溢出しているものであり、「姿色」としての身体論の空体験に即しての展開を物語っているといえよう。「光顔巍巍」も同様であり、如来の威神力が釈尊自身を貫いてその人格の上に巍巍として輝きわたっている様相が示されているのである。そして「威容顕曜にして超絶したまえること無量なり」は釈尊の身体が超絶的な人格として展開されているのであり、それは身体性を限りなく超出しつつ、しかもどこまでも身体的であり、大乘仏教における極限的な身体性の描出がなされているといえるのである。かかる点で浄土教における身体性の問題は大乘仏教自体の、そして終局的に釈尊自体に極まっているともいえるのである。

なおインド大乘仏教の集大成ともいえる世親の『浄土論』に、浄土の世界が「究竟如虚空、广大無辺際」と述べられているように、それ自体「外のない内」としての宗教哲学的な体系 *Enzyklöpädie* (in cycle padcia) —— すなわちヘーゲル的な意味での全面的な哲学的な教育体系 —— であり、そこで身体をも含めた人間形成

(菩薩道の完成)を意味している。またそこでは浄土における三契機(三嚴二十九種莊嚴)が論じられるのであるが、その三嚴とは浄土の莊嚴の世界、阿弥陀仏(神)、そしてそこへ生まれてゆく菩薩(いわゆる人間の主体)のことであり、それは身・心・土不二的に三一構造において展開されている。その三契機はヨーロッパ的な神、人間、世界の三契機の対立を超えて躍動してはらく世界である。たとえば大乘仏教的な身体論としての三十二大人相もそこで完成せられてゆくのである。

なお三十二相に関しては初期仏教以来、阿含経等、無数の経典に説かれ、その内容の説明に關しても多岐にわたっている。いずれも仏陀の身体の特異性の強調点が見られるのであるが、その中でもたとえばその第二十九の真青眼相が四大海水の深広なる智慧の表出を意味し、『觀無量寿經』、また第三十一の無見頂相(すなわち如來の身体の頂が見えない)が仏の身体の限りなき高遠性の表出を意味し、『無上依經』、それらがすべて内面的な精神性と不可分に関わっているものであり、

さらには仏教的な宇宙論とも関わり合っている。ここでは身体の完成がそのまま精神の完成と不可分であり、まさにその点に菩薩道の実践の一つの眼目があったのである。そしてまさにその点で浄土教の身体論の展開はそのままが大乘仏教の身体論の展開とどこまでも一つのものであったのである。

注

一 土のサンスクリット語 *ksetra* には、field, ground, soil, land 等、また sacred spot, the sphere' *kuṇḍī* は the body (as the field of the working of the soul) 等の訳がみられる。『基本梵語英和辞典』(東方出版)、一〇八頁。

二 『大正大藏經』第十二卷、二七一頁上。

三 同、二六八頁下。

四 同、二七一頁上。

五 同、二七一頁上。

六 同、二七一頁中。

七 同、二七一頁下。

八 同、二七四頁上。

九 『大正大藏經』第二十六卷、一三〇頁下。

レスポンス

司会 氣多雅子

「身と場——東西交流の観点から——」という今大会のテーマのもとで浄土教の身体論を考えることは、なかなか難しいのではないかと私は最初考えておりました。というのは、浄土教の思想には身体論として殊更に取り上げて論じられるべきものが希薄だと思われたからです。

しかし、河波先生はのご発表において、その問題をあざやかに処理し、浄土教の身体思想を明快に提示して下さいました。それによれば、はっきりした身体論を取り出せないのは日本浄土教の場合であり、それは日本では浄土が他界信仰のうちに埋没してしまっただからである、インド大乘仏教の展開としての浄土教においては、身体論はきわめて具体的かつ明確に展開されているということです。その身体論は、初期イン

ド仏教の身体論であり世界論であるところの十八界説の線上で展開されるといってお考えであり、『無量寿経』の記述に基づいてその身体思想を取り出されました。この捉え方には、浄土教そのものを、法然や親鸞のそれのような極度に尖鋭化された形態においてではなく、初期仏教から大乘仏教へとという大きな流れのなかでまず捉えるべきだという主張が、含まれていると思われる。そう捉えることで、浄土教のなかに仏教身体論の一つの成熟を見出すという非常に興味深い見方が可能になっていると解されます。

その視点が私にはたいへん大きな教示となったことに、お礼を申し上げたいと思います。その上で、いくつか質問させていただきます。

まず、先生は『無量寿経』における浄土の世界の論述から、浄土においては新しい感覚器官が生成し、その器官と一つになった身体の形成が行われることを、論じておられます。その新しい身体は高次の経験を可能にする高次の身体であり、浄土は高次の経験主義の

展開される世界である、と見なされています。そしてこのような高次の身体の形成は、四十八願中の身体に関する諸願と結びついて論じられます。そこで質問なのですが、先生はこの高次の身体というものを具体的にどのようなものとしてお考えなのでしょうが。

普通には、この高次の身体は、いわゆる超能力をもった身体と理解されやすいと思われる。七五頁の「天眼通」「天耳通」「神足通」は人間を超えた超自然的な能力であり、この三つに他心通、宿命通、漏尽痛を加えた六神通がよく知られています。ちなみに、古代インドでは優れた宗教者は神通力を示すと一般に考えられており、釈尊にもそれが期待されたのに対して、釈尊は「神通がなされても、なされなくても、私の説いた法は修行者を完全な苦の滅という目的に導くことができる」「長部経典・二四」と語ったと言われています。釈尊は神通力に重きを置かなかつたわけです。高次の身体をどう考えるかということは、この神通ということとをどのように考えるかという問題を含んでいると思います。七三頁の叙述では、先生のお考えになっています。

高次の身体の新しい感覚器官は、普通の肉体の感覚器官とは違つとも読みとれますが、その違いの質はどのように理解したらよいのでしょうか。そして、それはどのような意味をもっているのでしょうか。

七三頁では「身心柔軟」が空の体験としての般若波羅蜜の実践を前提とすると述べられ、七八頁では、至尊の「姿色清浄」が「限りなき空の証得の外に溢出している」ことであると述べられています。感覚や身体性の「高次」という特質は、空の体験を前提とすると解されます。或いは、「諸根悦豫」「姿色清浄」「光顔魏々」という高次の身体性の有りようが如来の空の証得を指し示しているのだと言ふべきであるとしても、やはり身体性の問題は、空の証得という根本の課題に対して付随的なものでしかないように思われます。高次の身体性そのものに、或いは高次の身体性の獲得そのものにどれだけの意義があるのでしょうか。

この問題と連関して、第二の質問が出てきます。河波先生はここで「身体性」ということをあくまで感

覚的に捉えておられます。したがって、高次の身体が手引きとなつて開かれる「高次の経験主義の展開される世界」としての浄土も、感覚的世界となつていきます。それは「ダイナミックに躍動する世界」（七七頁）と言われていますが、その世界はどこまでも感覚的に経験される世界であるように思われます。つまり、それは、ものを製作し、行為し、他者へと関わるということの身体性、世界性にはなり得ないのではないのでしょうか。浄土がどれほどダイナミックに躍動する世界であり、身体的にそれに参与する世界であつたとしても、その躍動はいわば感覚的に堪能することによつて完結してしまうように私には見えます。

もつともこのような見方は、「主客を対立的にみる西洋的な分別的な思考」によるものであると言われるかもしれません。仏教においては、境（客観）は根（感官）や識（主観）と対立しているように見えながら、境・根・識の全体が身体的ともいえる特色をもつていくということですから（六九頁）、新たな感覚の目覚めということとは、主客対立が克服された新しい行為世界

が開かれるということなのかもしれません。しかし、もしそうであるなら、その行為世界はどういう点で新しいのかが、問われなければならないように思われま
す。

そのように考えていきますと、日本浄土教において身体論が漠然化することに関して、第三の質問が出てきます。日本浄土教は、このような仏教的な身体性の形成が断念され、ことばそのものによる導きに集約されてゆく形をとったと解されます。言い換えれば、「般若波羅蜜の実践」は断念されて、その断念を通して般若波羅蜜の逆説的な受け取り直しをしようとしたと解することができるように思います。そのように解するならば、日本で伝来の浄土教と土着の他界信仰とが習合する過程で、浄土の本質が消滅してしまったというような、否定的評価をする必要はないのではないのでしょうか。

浄土教の身体論と浄土論が、大乘仏教自体の展開として論究されなければならないということには大いに

共感いたしますが、日本浄土教そのものをその大乘仏教の展開の新しいひとこまと考えてもよいように思われます。その場合、日本浄土教において身体論が明確なものとしては欠けているということ自体が、浄土教の身体論の新しい段階を示すものであると解されることとなります。感覚的な身体性の自己否定という段階を示すと言ってもいいでしょう。

このように日本浄土教を理解することができると思いますが考えるのは、高次の身体の形成ということは、浄土教に身体論としてはどうしても最終的なものとは考えられないからです。日本浄土教の思想形成に、古来の他界信仰が深く影響していることは確かでありましょう。しかし、そこで浄土の本質が消滅したとは、私には考えられません。むしろ、浄土教の身体性と世界性とは、そこで新しい展開をみたと解することができるのではないのでしょうか。もっともそこに、仏教的身体論のもう一段階、新しい展開があるべきだという見方もできるかもしれません。

以上、河波先生の論文に啓発されて浮かんできた、三つの質問をさせていただきました。不勉強や理解の浅さのために、的外れな質問や誤った解釈があるかもしれないかもしれません。予めお詫びを申し上げるとともに、ご教示をいただければ有り難く存じます。

討議

司会 氣多雅子

河波 それでは二、三ご返事させていただきます。今回のテーマは身体論ですから、身体論を論じないわけにいかないんですね。それが一つです。それに対していろんな見方があって、悟りにとつては身体はどうでもいいという考え方が一方にあるかもしれませんが、インド大乘仏教そして世親菩薩の展開のなかにむしろ身体の完成ということが非常に重要な要素になって、特にこれは大乘仏教全体に通じているわけですが、たとえば如来に三三相があるということを言います。三三相とは完成された人間の姿です。しかもそれは非常に具体的に身体にかかわってくるわけです。それは神話的といえばまったく神話的なのですが、しかし、その三三相というものが実現したときに成仏するというような考え方がインドにあります。したがって、救わ

れていくということ、あるいは仏になっていくということの一つの側面として身体性の完成ということが言われます。そういう線上で考えたわけです。それから確かに超能力というのは、ある意味で悟りの邪魔になることさえあるんですね。たとえば七七頁に書いておきました、「清浄の身」という言葉があります。ただし「清浄の身」ではなく、「清浄の色身」とあります。「色」という言葉はおそらくサンスクリット語で *rūpa* だと思つのですが、姿かたちとかあるいは顔とか身体なども含んでいる。必ず精神の面だけではなくて身体性をも謳いながら精神性というものを展開している、ここが大乗仏教の一つの特色ではないかと思つています。そしてそれは当然感覚の問題にかかわってくるわけで、これもインド的な発想で中国や日本では漠然としてきているのかもしれませんが、身体的な感覚というものに対する関心というのは非常にインド的な特色であると思つています。しかしそれは決してわれわれと無関係というわけではなくて、やはりわれわれの感覚が非常に深まっていくと見えないものをみたり、聞かれたりす

る。そういう見えないものが見られたり聞えないものが聞えたりする、その世界というのは実は極楽世界のことなんですね。たとえば極楽世界に音楽が鳴り響いている。その鳴り響いている音がわれわれを完璧に超越している、聞えないけれどもしかしそういう音が聞えてきて、そしてそこで無生法忍という非常に深い悟りが開けてくるということをいう。ただ抽象的に極楽を描いているわけではないんです。われわれの五感の深まりと対応して極楽世界の深まりといつことをいう。しかしだからといってそれは決して空とかさういふ問題と切り離されたものではなくて、さういふ音楽に触れていくことによって空の悟りがえられていく。たとえば音楽について空とか無相とか無我とかさういふ言葉を一つにした音楽がしきりに展開されていきます。それからわれわれが地上で聞く音楽とははるかに超越した音楽が鳴り響いているとか、たとえば五頁の一番終わりに「波は無量の自然の妙声を掲ぐ、その所心に随いて聞かざるものなし。或いは仏声を聞き、或いは法声を聞き、或いは僧声を聞き、或いは寂靜の声、空

無我の声、大慈悲の声、波羅蜜の声、十力無畏不共法の声、諸々の通慧の声、無所作の声…」とありますが、そういう音楽を聴いて悟りを開いていくということがあります。ただ抽象的に悟りを開くのではなく、その音楽の鳴り響きと一つになって悟りを開いていくということでは非常に感覚的です。ではそれは単なる感覚かというところではなく、世親菩薩が浄土を解釈するときに四つの智慧で解釈しています。それは唯識になって展開されていく智慧の世界ですが、その智慧の働きでもって浄土をさらに集大成しているところがあります。これは山口益先生が智慧の問題と浄土の問題と非常に厳密に論文を書いているところがありますが、そういうわけで感覚というのは決してわれわれが考えているように次元の低いものではなくて、むしろかえって感覚の先端がもっとも深い霊性というようなものにつながっている、むしろ感覚が霊性をつき開いていくというような面もあると思うのですね。それから日本浄土教が他界信仰の中に埋没してしまったということはいいましたが、ペーパーの七二頁にある「そのよう

に考えていきますと、日本浄土教において身体論が漠然化していく…」のは当然なんですね。死んだら何かわからない死者の国にいつてしまつて、そして身体そのものへの明確な論及はなされない。そして「日本浄土教は、このような仏教的な身体性の形成が断念された」というけれどもむしろ漠然化していったというほうがいいと思うのですね。それから「ことはそのものによる導きに集約されてゆく形をとつたと解されます。言い換えれば、般若波羅蜜の実践は断念されて」と、これは私がよくわかりかねるのですが。まず、すべて断念されるといえば断念されるころがあつて、ただたとえば浄土真宗のお経をあげて、葬送儀礼をおこなっているだけということも多いです。そういうところばかりではありませんが。ただ言い過ぎたところもありまして、完璧に埋没されたのではなくて、しかし日本浄土経が伝統的な他界信仰と交わりながらも他界信仰を高次な仏教の悟りの世界へと止揚していくという面があるし、常にそういう課題をもつていたと思うのですが、現実の仏教徒というのはお葬式をしていれば

それでなんとかいけるわけで、何とかそういう方向に
いつているわけだと思つのですね。仏教的身体論とは
ある意味では無量寿経の中に完璧に表現されています
し、また、世親の浄土論の中にも展開されておりま
す。ただ感覚論とかそういう問題だけには収まらない。感
覚器官の形成の中に四大智慧の中の成所作智という高
度の智慧が働いてそれがそういう感覚というものを作
っている、ということもいえるわけで、また山口先生
のご本を参考してみると勉強になるのではないかと思
われます。ただ神通力とはまた違うんですね。五眼の
中の肉眼は迷いの眼ですし、天眼というのは千里眼と
か神通力ですけれども、そこまでは迷いの世界なんで
すね、仏教では。だからなまじ悟りを開くより、そう
いうものだけが開けていくと新興宗教になったりする
わけですが、だからそれにはむしろ見向きもせずに慧
眼、法眼、仏眼をひらいていくというほうにでてくれ
ばよい。五眼というのは初期大乘仏教の經典に無数に
でてきますが、一つのやはり注目をすべき点だと思
います。龍樹なんか非常に詳しく説いていますし、般

若経とかその他無数の經典に眼の深りを説いているの
ですが、それは実は高次の身体論そのものなんです
ね。身体が眼にでているし、眼を通してまた身体が深ま
っていくということもあるので。ただあの感覚というも
のが底が抜けて深まっていく世界が極楽世界ではない
だろうか、というふうに感じています。われわれは感
覚を無視して知性とか靈性という方面ばかりにいきま
すが、しかしながら特に日本人の場合はそうではなく
靈性というものが感性に凝集してでてる。けっして
その靈性、理性、感性の三段階があつて、感性が下
くるわけではなく、その感性が靈性を突き破つてよ
り高次の靈性を開いていくというようなそういう感性
の存在が考えられる。宗教と感性というのがもともと
深く結びついているのが日本の宗教ではないだろうか
というふうに感じたりもしています。

氣多 それではその感性が靈性をつき開いていくとい
う場合に、第二の質問ですけども、そういう形でひ
らかれた靈性という、そこで行為する身体という、そ

ういう身体性というのはそこで成り立つのでしょうか。

河波 それは大いに成り立つと思います。

氣多 それは具体的にどういう身体性なのか。非常に感性的に、感覚の世界、それが深まっていつてそれを突き抜けるというのはありうることではないかと思いますが、その世界から行為世界が私にはうまくでこないのですが。

河波 それはいくらでもでてくると思うのですが。たとえば感性、これは初期大乘仏教の言葉ですが、感性というのはそのまま「甚深法忍」。これは無量寿経にもでてくるし、感覚がただ感覚だけに終わらずそれは実は「甚深法忍」だというわけです。それは般若波羅蜜の実践に即していきますよね。いわゆる感覚というものと般若波羅蜜というものが一つに相即している。そしてその感覚として般若波羅蜜というものが表現されてくるのですね。たとえば法然の歌ですが、空の体験を涼しいと歌っているところがあるんです。仏に一体

化して自分がなくなってしまうときに涼しくなっていると。涼しいとは感覚です。でもただ暑いとか寒いという感覚ではなくて、涼しいという感覚を通して空の世界が表現されているわけです。感覚的なものを通して形而上学的なものを表現するということでは、日本人はやはり天才的な民族だとおもつのです。そして、自分が無くなっていくときに、たとえば観自在菩薩が般若波羅蜜を実践するわけですけども、千手観音、千手観音って手が千もあってちよっと奇妙なんです、われわれは二本の両手で全然別なことをやるといつても全然できないんですよ、われわれがやっぱり自分が自分自身から解放されていないから。行為という問題に結びつかなければそれは虚妄でしかないですね。感覚が般若波羅蜜と結びついてそれが自由な実践の主体になっていかなければそれはだめなので。ここで感覚の問題だけに中心においたのでは不十分ですけども、いくらでも説明できていると思います。

氣多 それでは皆さんのご質問を承りたいと思います。

本多 非常に単純な質問です。musica mundanaと、地上の音楽ですね。

河波 天上の音楽ですね。そういう意味で使ってますね。たとえば、musica instrumentalis(楽器でなげず音楽、われわれがふつつ聴く音楽)です。それは一番次元が低い。それからもうひとつ上の段階がmusica humanaで、人間的な音楽としてそれはもはや肉の耳では聞えないんだそうです。

本多 いや、僕がいったのは非常に簡単なことなんです。天上の音楽の次にmusica mundanaとありますが、mundanaというのは地上の原理ですよ。しかし、天上の意味なんですか。

河波 ヨーロッパ中世音楽史の伝統上、そういうふうに解釈していますね。

八木 それ誰の…。

河波 いろんな人が書いています。

八木 ギリシャ語ではそうなんですよね、音楽っていうと…。

河波 天上の音楽、musica mundanaっていつぶつに中世のキリスト教では言っています。

本多 僕らにはそうだと思う。地上ですよ。音楽は。

八木 誰かにありますね、天上の音楽って、cosmosの…。ピタゴラスか。

河波 ピタゴラスなんかもね、聞えない音楽が聞こえてたという…。

本多 そういう意味で使ってるんですね、わかりました。

八木 cosmos をmundus と訳してあるんだよ。そうすればいい。

本多 第二番目は、他界信仰のことです。日本の浄土の宗教に、神道との習合が…。たとえば親鸞が、現世

往生つていいですね、恵心つてことをただひとたびにやるべしというふうなことをいつていますね。これは他界信仰っぽいとおもつんですけどね。日本仏教もはかにしたのではないと思いますが、いかがですか。

河波 そういつ天才が時々でてきますけれども。

本多 それは例外としてですか。

河波 普通はそうじゃないでしょうね。柳田國男が、あるとき日本はほとんど仏教国になったといっているけれども、名前だけで実際は仏教渡来以前の葬送儀礼をやっているにすぎないと…。

本多 わかりました。

河波 法然とか天才は違つんですよ。

ブラフト 七七頁に五眼の話が書いてありますけれども、それは一つずつ上にあがるはずのようなものではないか。そうであれば、私はその一番最後が仏眼といわれる意味について聞きたいです。法眼の上に仏眼、

これはどついう意味なのか。

河波 解説としましては七七頁の後半のところに五眼の説明があります。たくさんの經典に無数の五眼の説明があるのですが、これは大品般若経つていとお経がありまして、般若経の代表的經典ですが、それを龍樹が大智度論という本の中で詳しく注釈をやっているのです。それをみれば大体その当時の考え方がわかるわけで、たとえば七七頁にあります。「肉眼は近を見て遠を見ず」とありますが、われわれはそうですよ、遠くは見えない、「天眼を得ば、遠近皆見、前後内外…皆無碍なり」これは超能力ですね。でここまでは仏教の問題外なんです。しかし、禅定とか精神集中の修行をやっていると自然に開けてきてそちらにいつてしまう人たちもいる。これは嚴重注意ですね。そして、「この天眼は和合因縁生の仮名のみをみて実相を見ず」すなわち、実相すなわち縁起の真相には到達しないと。だからどうしてもその縁起の真相というものを見るためには慧眼が必要になると。慧眼をえれば…」こ

こからどんどんふかまっていくわけですが、慧眼といえは一切皆空の世界に開かれてくる目ですから、一人一人の衆生っていうものは見えてこそ、「ことごとく一異の相を遠離す」すなわち平等な世界だけがみえてくる。しかし、「但し慧眼は衆生を度すること能ず…」そういうふうにして直感的な眼はできてくるけれども、一切衆生の各々にいたつての救済という方向にはその智慧は働かない。すなわち「分別する所なきが故なり。これをもての故に法眼を生ず」。さらに次元の高い眼がひらけてくると、「法眼は一切衆生の各々、方便門を知りて道証を得しむ」。仏眼という完璧な眼が開けてくるというわけで、眼自身についてもそういう五つの段階で説明していくわけですが、しかし、眼だけを論じているわけではなくて、その眼と一つになって精神とか悟りというものがやっぱり動いているわけで、この五眼は『大智度論』をここで引用しましたけれども実際に詳しいですね。その当時のインドの仏教の一つの常識的な智慧が展開されているのではないかと思います。

ブラフト 私はやっぱりその三帰依の中にも先に仏が出てあとから法がくる、ときまつてるでしょう…。

河波 これは最終的な深まりの過程です。ヘーゲルの絶対精神が最後に出てくる、あれと同じです。問題の地平が違つんです。三帰依の場合はまず第一番に仏に帰依する、それから法に帰依する、そして僧に帰依するのですね。それとまた組み立て方が全然別な方向です。五眼とはわれわれの眼が深まっていく過程を五つの段階にみて、終局的に到達した悟りの世界に開けてくる眼を仏眼というわけですね。

ブラフト それは私はびっくりしました。東洋では *impersonal* なほうが先であると、上だと。仏は *impersonal* じゃないでしょう。法とくらべてやっぱり人格的じゃないかと思う。

河波 仏様に開かれている眼。たとえば菩薩がいるわけでしょう。五三の段階のべられた通りですが、だんだん菩薩の修行が深まっていくとだんだん深い意味が

見えてくる。やっぱりそれが慧眼、法眼、最後は仏さまくらいになると仏眼で仏の眼が開けてくるということ、大乘仏教ではしきりにいつていたんです。

ブラフト 身体と関係ないからですか。

松岡 先生がインドの浄土教での感覚器官のお話は非常に興味深く、なるほどとお聞きしましたし、氣多さんが「日本浄土教は、このような仏教的な身体性の形成が断念され、ことばそのものによる導きを集約されてゆく形をとったと解されます」というのも非常によくわかる気がするんですが、そのあいだに西域のところで浄土教の一つは観仏という阿弥陀仏を見るという經典、あるいは観仏の行、いろいろなものが出てきて、そういう眼でみる、それは対象のほうですね、自分の器官じゃなくて、あるいは耳でも、少なくともそれが天台なんかのあれに来た場合には声明という形で聴くというか、まあ唱えるもはいりますけれども唱えたものを聴くということがあって、あるいは親鸞なんかの前の浄土教は踊るといような形の身体性というかそ

ういうものがあつたんですね。とりわけ西域に来た場合に仏像とかそういうものもありましたし、それを自分の体と対象的だということと関係するとおもってすけれども、そういう意味のなんというか浄土教と身体性という問題も、インドと日本の親鸞なんかで結実されてくるような浄土教の間には非常に多様なものがあつたのではないだろうかというのが一つです。それからもう一つは、高次な感覚器官を備えるということがどういうことを意味するのかということ、法眼とかいつても漠然としておりまして、具体的にどういふこととかつていうのがわかりにくいんですが、オウム真理教なんかで修行しますと、みなさんかならずばらしい音楽が聞えてきたり光を見たり、なんかいろいろなものを見られるそうですね。そういう感覚がそういうものを獲得することを非常に重視したりして、そしてそれが、やっぱりいまの若者の頭じゃなく自分の体を使った行をして体で分かる、感覚で分かる、なにか絶対的なものとはいいませんけれど、頂上のものにふれるということが非常に、そういうものを確かなものと

してきたいという傾向もあるんじゃないかと。で、インド的なヨーガ的な行法がそういうことを具体的に意味するかはわからないにしても、光をみるとかっつていうようなことが實際経典に出てくるものですから、そのへんのことかどつという意味をもつているかっつていうことについて先生のお考えを聞かせていただきたい。

河波 最初の問題は、観仏というよりむしろ見仏が多いですね。仏を見るといふことはね、大乘仏教も龍樹が出てくるまでは第一期の大乘経典といえますけれども、初期の大乘経典だと見仏が中心的な課題と言えます。私はあるいはギリシヤとの関係があるんじゃないかという、初期大乘仏教の形成期にギリシヤ人の仏教僧や信者たちがどんどん出てきますからね。ギリシヤ人が仏教徒になったら、ギリシヤ的な仏教が出てくるんですよ。それはともかくとして、大乘経典ずつとよんでいきますと、仏を観るといふことがもうしょっちゅう出てきます。だんだん後になると見から聞(聴)への傾向が顕著にみられるようになる。それからもう

一つは、感覚というものを通して絶対神が働きかけてくるといふ考え方があるわけで、そこにはやっぱりほんとうの働きと偽の働きがあるのです。オウム真理教はやつぱりインチキだったと思うんです。それをどういふふうにして区別するかといいますと光に触れたり音楽を聴くといふことで人格や智慧等が高まつていけばそれは本物ですよ。でも少しの道徳心もわかないし悪さばかりやつてるようじゃだめなんです。判断の基準はまた難しいかもしれませんが、そういうことですね。感覚を通して心が転換し悟りへつながつていかなければすべて虚妄だと思えますね。

松岡 段階として感覚的なものを見たり聴いたりするといふことは、人格的に高次の人間に変わっていくには必要ないということですか。

河波 そうではありません。浄土真宗になるとそういう超自然的なものをどんどん排除していきますけれども、インド大乘仏教では感覚を通しての悟りというこ

とに一つの重点があつたのではないでしようかね。

上田　どこで浄土教を押さえるかが一つの問題になりますね。だからちよつと相当あつて、河波さんはお話
が特に法然とか親鸞とか、そういうのは特別な人でと
いうこととなつただけでも、しかし非常に一般
的に仏教全体を考へてみて浄土教という形態の一つの
基本の特色というか、ことに身体に結びついた特徴と
いうとやっぱり煩惱具足とか、煩惱衆生とか、身体つ
てことが一番強くそういうことと結び付けられている
わけでしょ。武内義範先生の言い方だと、身体つてい
うのは「煩惱の束」であると。これはある身体のうけ
とりかたを非常に具体的に表現しておられると思うん
です。今日は話にならなかつたけれども浄土教の身体
論というときに、そういう問題をそこにいれて考える
ということをやっぱりせざるをえないんじゃないかと
思います。そうすると、今日お話になつた中で、単
純に言つと身体性の完成とは浄土教はこうこうだとい
ふふうなこととの結びつき、それがやっぱり一つの解

明すべき点になるのではないかと思うんです。それと
もう一つやっぱり身体性の成就とか完成という場合、
感覚とか、靈性とかいうことが出てきたけれども身体
性の完成ということ自体が仏教の意味、目的なのかど
うかということと、目的でないにしても、その仏法で
生きるというときに身体の完成ということが同時そこ
に付随してくるということなのか。いずれにしてもし
かし身体の完成ということがいえるのであれば、法眼、
仏眼という、これは深まる理由を段階を示している
ということはそうなんだけれども、身体性の完成がどう
いうふうにしてどこで可能か、その身体で可能になる
かというふうな問題としては出てくるんじゃないかと
思うんです。仏の三三三相、これはもうはつきりといわ
れることだから、そういうことはあるといへても、
それでは私たちがこの身体において三三三相があらわれ
るといふそのことが目的なのかどうか。そういうこと
はおそらくありえないと思うんですよね。そうなつて
くと私たちの身体といま完成された身体とのつなが
りみたいなものも問題になるでしようし、いずれにし

ても身体の完成ってということがどういうふうにして仏教として可能になるのかということは問題として出てくるのではないかと思うんですけど。

河波 身体と完成、これは非常に大事な問題で、やはり平等、お互いが一つになりあつてると思ってますね。たとえばこれは中国の仏典で華嚴を解釈したものです。金獅子の例が出てきましてね、たとえばライオンが何か一つの獲物をねらっているとき、ライオンは眼だけになってしまつて体全部がなくなつてしまふんですね。指もあるし尻尾もあるしいろんなものがあるけどもライオンは眼だけの一点に全身が集中してしまふ。眼というのは体のなかに眼があるわけだけれどもそういう状況になってくるとかえつてその眼の中に体全体があるということも出てくるわけで、ただからだの一部分として眼が活躍しているという、また逆な面があつて獅子の全体が眼の一点に集中していくということがあつて、そこで深まつていくということもあるんじゃないでしょうか。われわれもそうな

んで、何か一つに集中するときも体全体がその一点に集中して体全体がなくなつて眼だけになつていくという、そういうこともありますので、そういうこともかかわってくるんじゃないかと思ひます。

上田 そうしたら獅子が何かを捕まえるときに眼だけになる。われわれもそうなればそういうことになるということですが、身体の完成に至る道として…。集中という言葉で言えば、基本的に要求されることだけでも、それが身体と結びついた場合、眼なら眼と感覚と結びついた場合、身体の完成への道としてライオンはなにか捕まえるときに眼だけになると、そういうふうにならわかれも見るときには見ると、聴くときには聴くと、そういう教えになるのでしょうか。

河波 そこは非常に流動的で、眼だけになつたり体に戻つたり、音楽家だつたら聴覚だけになつてすべてが消えてしまつてという状況もありうるでしょうし、そこは非常に流動的で…。

上田 その流動的っていうのは眼だけ見るときは眼だけ、とそういう流動性でいいんですか。

河波 そうです。

上田 そうするといまの言葉と、やっぱり西田で言えばね、非常に単純に受け取った場合の純粹経験みたいなものとして考えていいわけですか。まあ『善の研究』の中にいくつかが例が実際にあるけれども…。

河波 五根が働くんです。五根、五つの感覚がお互いに働きあっているということ、仏教の専門用語に出きますね。だから、そういういろんな五根が一つになったり三つになったり全体になったり部分になったりというようなことが考えられるんじゃないでしょうか。

本多 煩惱具足の仏という言葉もありますね、僕は論文をいろいろ勉強させてもらって参考になったんですけど、あまりにも日本仏教の位置づけが評価されていないと感じました。煩惱の問題と身体の問題。どうですか。上田先生、いわましたよね、問題を提起された

でしょう。

上田 身体というときにはやはり、浄土教ということがあって、やっぱり煩惱具足の身体と。そこは飛び越せないですか。だから、身体性の完成というときにいまの煩惱具足の方のこととどういうふうに、たとえばそこになにかもちろん何かがあるでしょうし…。

河波 煩惱というのを徹底して考えたのは親鸞ですけどね、でも悪人正機というのは元來法然の言葉で、親鸞独自の立場のように考えられていますけれども、やっぱりいろんな見方があって、たとえば般若波羅蜜という一つの教義、一つのシチュエーションでは悪がないっていうことをいいますもんね、たとえば般若心経の中に「無無明亦無無明尽…」。

上田 それだったら浄土教の必然性みたいなのがね…。

河波 それはやっぱり念仏の中に出てくるんです。それはね、初期の念仏の經典を読みますとね、「この三昧を得れば必ず空を悟る…」(般舟三昧經)と出てくるん

ですよ。それが分かれたのは中国になってからです、

上田 そうしたら、いま先生のおっしゃった般若心経、それだけだとね、かならずしもその浄土教の方向性を必然的にもっているわけではないですよ。日本だと真宗があつたり、真宗なんか般若心経を唱えない。つまり、いまの般若心経に表現されている世界、やっぱり浄土教からすると、ある意味では異質性というか、般若心経に表現されているような世界は少なくとも私には煩惱具足であるから閉ざされているという、そういうところが基本にあつて浄土教のリアリティが出てくる。浄土教、大乘仏教のなかで出てくるときはいろんな段階を通るけれども、河波さんはどっちかというところ大乘経典の中での位置づけみたいなものが非常に、そこを重んじるみたいなのところが非常に強くて、それは確かに系統をたどる場合には当然だと思っただけけれども、浄土教というときに、どこまで深いところまであるわけだろうか。やっぱりいまの煩惱具足ということをもっと大きな問題になるのじゃないかという感

じがするんですけどね。

河波 それは徹底的にそうだと思っんですが、念仏と空つていうのは日本で別々に考えますよね。しかしそんなことはないので、大品般若経なんか読んでもね、これが般若経かと思うくらい念仏ばかり説いているところがあるんですね。だから波羅蜜多の実践が念仏で、念仏が般若波羅蜜多ですね。たとえば最初の般若経つていう経典ができたのは紀元前一世紀までさかのぼりますからね、その最初の般若経と最後の般若心経（四〇〇年ごろ成立）で四五〇年差があつて最後に出てくるまでのその間の大品般若経とか大般若経とか無数の般若経典類があり、それらを読んでいると念仏がいつぱい出てくるんですね。そういうものを総合してその上で般若心経を読むと、あれは百分空を説く経典だけでも、それはまた百分念仏の経典だとも言えるんですね。しかしながら現実問題として、煩惱具足だということはこれはどうしようもないんです。悪は悪であるかもしれないし、悪でないかもしれない。

そんなことにかまけてたら修行できない、そういうところもあるんですね。だからたとえばあの、法然は悪人正機という言葉を言ってるんです。一番確実な修行だね。そういうながら人間はその悪にとらわれて参つてしまふというところがあるんですね、真宗の人は怒るかもしれないけれども、そうでなくて、法然にこういう言葉もあるんですね。「善人は善人ながら念仏すれば、往生する、悪人は悪人ながら往生すれば念仏する」、念仏すればいいんで、「善悪にはより候まじ」というところがあります。それは善悪の問題はこういったところで念仏をいつてるわけですね、そういうところもあるんですね。悪の自覚というのは徹底して阿弥陀仏の救済に仰ぐ一つの方法かもしれませんが、善人正機悪人正機という次元をもう一つ超えたところで法然は、念仏を説いているところもあります。大体において悪人正機論争でたいがいみんなくたびれちゃって、それから先いかないんですけど、法然の場合、善悪の分別をも超えておおらかに念仏し候えと、非常におお

らかなところもありますね。

上田 ことに法然はあれですよ。

氣多 般若心経の念仏というのは観想念仏ですか。

河波 普通の念仏です。観想もへったくれもないです。

氣多 それは普通の念仏というのはどういうことですか。

河波 念仏していると自然に自分がなくなっていくんですね。

氣多 そういうことは全然、観想、常識的に念仏といえば観想念仏というのは学界では違うわけなんですか。

河波 初期の大乗仏教というのは実践的ですね。神を見るという、その一点に集中していくのですね、その過程で空がひらけてくると。

氣多 それは、だから基本的にはやっぱり浄土教の流

れからいうと観想念仏から称名念仏への転換というのは非常に大きな転換ですか。念仏、念仏って大乘経典で言っているのは、これは仏を観る修行を、禪定を修行という、ごく一般的な修行ですか。

河波 そうですね。それから、空ということずいぶん考えて、空がどこから出てきたかという問題ですね。

これは京都大学の荒牧君、彼がその般若経がどこから出てきたかということを追求して、一番原始的なのは八千頌般若経でその経が出てくる背景にやっぱり念仏があるということをして、その念仏というのは大乘仏教に出てくる以前の段階からのものです。そこからやがて般若経典が出てきてそれからまた維摩経典等が出てきたんだといっています。われわれ普通空から出発しますが、その空っていうものがどこから出てきたか、いわば哲学以前じゃなくて、空以前ですね。そういうこともやっぱり考えてみると、もつと豊かな背景が出てくるんじゃないだろうかと思います。今、みんな般若経の専門家たちが、般若経の中に空がありこ

こから説明するんですよ。でもその空がどうして般若経の中に出てきたかということはまた別な重要な問題があるけれども、その方向の問題を追及した人は、僕が知っているかぎりでは荒牧君ですね。私も塔（ストウパー）崇拜の過程から出てきたんだろうと思います。

小林 話があまり上田先生の質問とあまり交わっていないのではないかなと思います。最初の五根ですね、これは視点としてはすばらしいと思うし、また東西の神秘主義はみな、これを言っているわけですよ。やはり宗教経験の深いところではみな認めているので、グレート・センスといいますが、大きな宗教的スピリチュアルなセンスといいますが、そういうものを見出す上ではひとつの視点ではないかと思っています。それからもう一つ、いわゆる浄土の問題ですが、かならず先生の論文に出てくるだろうと思っただけかもしれませんが、やはり維摩経の浄土を一つ出していただけばと思います。維摩経においては、最初の仏国土において

も結局、みんなは穢土だと、汚れた世界だと思ってるが、実際はそうじゃないんだよって、仏がよね、浄土を、仏国土を展開します。穢土を浄土に展開させると。まあそれは、浄土というのは不二だといおうとしていっているんですが、じゃあなぜ浄土の不二っていうことが成り立つのかっていうのも全体のテーマはあると思うんですね。そういう意味からみると、やはりさきほどの上田先生の質問されていたような線にもどっていくんではないかと私は思っているんですが…。穢土浄土の問題ですね。

河波 維摩経の有名な言葉「心浄きにしがつて仏土浄し」ということはがあつてあれが浄土の解釈の一つの決め手だと思つたんですね。徹底して言えば感覚が研ぎ澄まされて浄らかになつていくとそこに浄土の世界が開けてくるともいえるわけですね。心が浄まってくるといふことは感覚が浄まってくるといふことで、そうすると浄土が浄まっていくということになります。般若経の空がその大前提となります。たとえば大品般

若経の場合でいうとそこには一つの旗しるしがあつて「淨仏国土成就衆生」というんですね。仏国土を浄め、そして衆生を成就する、人間を完成するということですね。それがやっぱり初期大乘仏教のとくに般若経の一貫した流れだったと思いますから、それがいろいろまた展開していったんだろうと思います。

上田 結論的にいうと、大乘仏教は浄土教であるというふうになつてきそつなんですよ。

河波 まつたくそつなんですよ。(笑)

上田 そうだいうときに、やっぱり念仏とか浄土。浄土教になるときはやっぱり念仏とか浄土に独特なニュアンスが強調されて、浄土教ということになつたんじゃないかと思つたんですよ。その、観仏とかね、見仏とか仏国土という意味での浄土は大乘仏教一般に通ずるものですよ。それは維摩経にもあるし、密教にもあるんですが。私の理解が非常に狭いのもしれないけれど、やはり浄土教の系列をずっとたどるときに

はいま言いましたように、身体ということだと煩惱具足ということそれから念仏ということだと、さつき氣多さんもいわれたような口称念仏ね、それから仏は阿彌陀仏にかえられてくると、それでやっぱり浄土教が非常に独特な流れとして大きくなっていると、私はそういうふうに、基本的にはみんなそう思うんじゃないかと思うんです。それをたとえば浄土教の念仏を、もともと大乘仏教でも遣っていた念仏、觀念の念、そっちまで戻してずっと話をする、それから浄土って言うことももつと一般的な浄土にもどして、そしていつの間にか話は最高浄土の浄土になっていくということであらう。いまはつきりそうだったっておっしゃったんだけど、大乘経は浄土教であるということになると、それは荒牧さんがそういうことを言われたと、般若経のものと念仏があるって言うときに、やっぱりその念仏というのがその荒牧さんが考えているのかは知らないけれども、日本の浄土教で念仏という、その念仏までずっと必然的に展開したものとこういうふうには理解しているのか。おそらく荒牧さんはそうじゃないんじゃないか

と思うんですけどね。そこまでいうなら、大乘仏教は突然出てきたわけじゃないんだから、そうするとやっぱりお釈迦さんからはじめるということまで戻らないと仏教の根本っていうものは…。そうするとお釈迦さんが浄土教だということは、これはちょっと言いにくいんじゃないかと、そうするとやっぱりちょっと浄土教の限定の仕方、仏教の中で言うとき基本的には、華嚴もあるし、宗教的にいえば密教もあるし、中国だと念仏と禪とあるわけだから、それで相当性格がちがったものとして出てきているわけだから、そういう違ったところも考慮に入れた限定って言うことがないと大乘仏教が浄土教だっていわれると困るような気がするんですが…。(笑)

河波 玉城先生の場合、瞑想する、dharmaが阿彌陀になるんですね、dharmaというのはどんな言葉でも表現できないんです。それで阿彌陀としか表現できないんですね、阿彌陀っていうのは浄土宗の本尊さまである以前にもつと根源的であります。阿彌陀の彌陀 (mita)

すなわち計量分別をもってアプローチしてもdharmaというのには説明できないんですよ、それで阿がついやったんです。だからお釈迦様で原始仏教から阿弥陀が出てくるまで自然的以上に自然的ですね。それからその初期大乘仏教の段階に光があてられまして原始大乘仏教が成立します。大乘という言葉も空という言葉も出てこないけれどもしかし完璧に大乘仏教的な雰囲気ももう充滿しているんですね。でそこで三つの行法、実践ができました。一つは懺悔。一つは随喜と一つはもう一つは勧請の三。その三つの行ができて、原始大乘仏教の成立が考えられます。その行法の中からやっぱり原始仏教のParmaが阿弥陀ってかたちで出てくるんですね。その過程のなかからだんだん念仏三昧、般舟三昧という経典が出てきます。それが土台になって全体として大乘仏教というのが出てくる。華嚴経はその典型です。このようにして大乘仏教は発展しどんどん開花されていった。ただ風土の違いで西北インドとか南インドで生まれたとかいう関係で表現形式は違いますけれども、華嚴経に一貫して流れているのは

念仏三昧ですね。

上田 そのときに、念仏三昧ということをおっしゃって、その念仏三昧っていうのは大乘経典でこうある、そういう見取り図なんです、念仏ということの、意味がね、やっぱり大乘経典一般に通じる意味と浄土教といわれるところで限定されてくる念仏と違うんじゃないかといいたい。そのへんはどうでしょう。原始大乘経典、そこまでもっていったとしてもその中に、あなたがいわれたような意味での浄土教にいたる念仏の必然性、念仏だけになっていくという、それはないと思うんですよ。たとえば勧請っていうのも実際のお経のなかで仏様を勧請するというのは仏教の基本ですよ。それから懺悔、随喜、これはもう一種のイントロダクションでして、これは全部共通しています。だからどうしてその非常に大きく、念仏という言葉でしかもその念仏に浄土教にいたるまでの意義をあらかじめなんとなく含めた上で、念仏を強調して宗教として大乘仏教全体を覆って理解するのかと、そこがちょっと

とわかりにくいんですよ。

河波 やっぱり、大乘仏教っていうのがどこから成立したかっていうことが大問題です。その一番の原点は、これはストウパーっていうものを中心にして大乘仏教がおこった。それが大体定説になってます（ただ反対意見もあります）。ストウパーって何かというとそこに遍在する如来が現前する場所なんですね。一般大衆はやっぱりそのストウパーにおまいりして、そしてストウパーを礼拝する。そのそういう中にもすでに念仏があるんですね、そこにお釈迦様がまします、という。それが大乘仏教の原点ですよ。

上田 それは間違いなくそうですね。ストウパーから大乘仏教へということはかなり古くから言われて、それはやはり残る見方だと思っんですよ。絶えず念仏と言っ言葉でそれを理解している、そのしかたなんだけれども…。

河波 これは浄土教に限定して考えられるからかえっ

て不自然なんです。念仏の念というのはやっぱりひとつの、そこには想念があつまっていくところですから、大きく考えればいいんじゃないかと思っんですが。

上田 それはそれでいいんです。そうしたら今度はやっぱり日本浄土教の中で強調されて出てくるような、その見方が念仏の非常に特殊なものであるということになってくると思っんですよ。

河波 それはあとのことだからしょうがないでしょう。あとあとのことだからどう解釈しようとしようがない。上田 だけどやっぱり浄土教っていうことを言うときにそこまで実際に歴史的につながるわけだから、そこまでみてるといっことは必要になるんじゃないでしょうか。

河波 まったくそうですね。だからそういう意味で浄土教も大乘仏教もないんですよ、ただ一つの世界があるだけで。

上田 まあ、そうなると思うんです。それから玉城先生のdharmaが、Amitabhaになると。必然的になる、Amitabha以外にはならない。そこはね、やっぱり…。

河波 大日経というのは世親のあとに出てくる七世紀のお経なんです。だからそれはひろめればまた拡散しちゃうんでね。大乘仏教ができた一番根幹のところを抑えればあとは何が出てきてもいいし。

上田 そうすると大乘仏教というのを問題にするときに、密教とかそういうものは一応問題にしないと。そういうことになってしまったらやっぱり、どうなのかなあ…。

河波 大日経の成立は七世紀ごろですね。六世紀ごろからはじまって密教が確立していきますけれども、密教だってその一番土台は念仏の実践の中から出てきます。たとえば加持という思想がはじめて出てくるのは最初期の大乗教典たる般若三昧経やまた華嚴經入法界品等で、大日経にもそれが出てきて、それが真言宗の

専売特許みたいになってますけれども。

上田 とにかく、密教も浄土教から出てくると。

河波 そうです。禅宗もそうです。(笑)

松岡 同じ問題意識なんです。玉城先生のそういう説もあるかもしれませんが、アマターバとかいう意味での阿弥陀という名前とかそれが出てくる経典とか、それから浄土三部経はもちろんのこと阿弥陀信仰を批判している経典もあるんですね。そういうのも阿弥陀という名前が関連して出てくるその原型というのは阿弥陀仏の名前をとなえることによって阿弥陀仏が臨終に自分をむかえにきて、そして阿弥陀仏の浄土に連れて行くという基本構造があつて、それはほんのちよつとだけ阿弥陀信仰を批判する経典にもそのことは書いてあるといわれます。もちろん浄土三部経にはいろんなかたちで繰り返し出てきますけれども、ほかの要素では願だとか乗だとかというものがあるというのはほかの大乗仏教に共通しますけれど、やっぱり

りいわゆる浄土教といわれている阿弥陀仏の名を唱えて、臨終にその人が救いにきてくれてその浄土に行くという、それが阿弥陀仏信仰のコアだと私は思うんですね。だから、そういう説もあるかもしれないけれども、少なくとも大乘経典に阿弥陀仏として名前が出てくるのはそういうことで、その自分の名前をとなえることよってという、そういう阿弥陀信仰というのは、念仏の非常に特殊な一つの形態だと思われるんですね。普通は念仏でも念僧、念仏、念法、という三宝を念ずるという行はありましたし、その中のひとつとしておっしゃるように念仏ということがいろいろとあることがありますよね。私も専門じゃないからちがうことがあれば訂正していただきたいですが、そういういわゆる念仏と阿弥陀仏の浄土教というのはちょっと切り離して、それがもっていた意味というか、死にゆく人がその名前を唱えてその浄土にすくわれるというのが原型になって、そういう信仰が深められて仏教的にいろいろ展開したというふうにもみることが出来る

んじゃないでしょうか。

河波 阿弥陀経にそのことが出ていますね。

長谷 聞き違いでなければ、いま河波先生がおっしゃったのは、大乘仏教の根幹には浄土教があるという、そういうこと…。

河波 浄土教があるというよりは、実は浄土教が大乘仏教なんです。(笑)

長谷 それは非常に広い意味での浄土教ということだと思いますが、で、一方上田先生がおっしゃったようにしかし日本でできた浄土教というのが違うんじゃないかと、たしかにそうだと思います。法然がうちだした浄土教というのは、善導というものに立脚した浄土教でこれは観無量寿経というものを中心にしたお経ですね。で、それがいわゆる日本の浄土教の原点になったのだと思います。浄土教というのはそういうふうにかえられてきたんですが、しかし親鸞というのがどういふふうについているかという、そういう善導を中

心にしたような浄土教を廃棄して最初の世親とかの浄土教の方へ帰ろうとしていると。だから、親鸞は日本の浄土教でもちよっと違ってあるんだという解釈がだんだん強くなってきていると思いますね。だから、浄土といっても親鸞の場合には、浄土ということをやめて別の概念をもってきたほうがいい。空とかそういうふうには解釈したほうがいいんじゃないかというそういう人もいます。私がお聞きしたいのは、浄土という事柄と涅槃の違いをどういうふうにお考えになるか、そこをお聞きしたいんですが。違いはないということもあるかもしれませんが、根本的にどこか違うということもあるかもしれませんが。

河波 結局一つだと思っただけですね。

長谷 そうするとつまり浄土ということもいわなくていいということですか。

河波 ただある一つの宗派があって、それをニルヴァーナといったたり、浄土といったりしているわけです。

長谷 じゃあ、ニルヴァーナですませばいいものをなぜ浄土なんていうのでしょうか。大乘仏教の根幹に浄土教があるというのはニルヴァーナがあるということとはちよっとちがったニュアンスでしょう。ニルヴァーナがあるという同じことですか。

河波 そうじゃないですね。浄土教のなかにニルヴァーナが実現していくんですね。

長谷 そうすると浄土とニルヴァーナとの関係はどういうふうになるのでしょうか。

河波 浄土とはそこでニルヴァーナが実現してくる世界です。

長谷 浄土がなければニルヴァーナはないのですか。

河波 そんなことはないけれども、浄土に生まれることによってそれが実現していくということですね。

長谷 だから浄土が目的ではなく、ニルヴァーナにい

たるために浄土という場所が必要ということですね。

河波 わたしが先ほど書いたように、浄土教には二つの定義がある。一つは浄土に生れる教え、二つは浄土による衆生の救済の完成を説く、そこで究極的には仏になるまで人間形成といってもいいですね。浄土というのは世親は大円鏡智という仏智たる土台の上で展開していくので円です。宇宙全体無限円ですから。円の中でわれわれ一人一人が完成されていく世界を浄土というので、それが究極の浄土ですよ。それにいたるためには、その手段として浄土に生れないことには話になりませんから、生因論が徹底的に議論されて日本仏教の一つの中心的なテーマだったわけですね。しかしインドから現在まで全体として浄土教を見るととき大乗仏教のほかに浄土教があるのではなくて、そこで浄土が禅なんかだと消えていくんですけどね。浄土というのは限りなく悟りが完成していく一つの空間。そのところを浄土宗の人も説かないですね、世界信仰のほうに埋没してしまつて。そういうところがあると思

います。

八木 簡単な質問ですが、うかがってますと単純化しすぎていかもしれないけれども、おっしゃってることがこういうふうに聞えてくるんですよ。つまり、本来人間というのは浄土の中にあつて小乗が真の人間なんだけれどもそれが煩惱の凡夫になりさがつたからこの世界が穢土になつてしまつたのだと、それを元に戻すっていうふうに聞えるんだけどそうですか。おっしゃっていた意味での浄土は。

河波 そういう面もあります。

八木 ではそうでない面は。

河波 唯識に「一水四見」という言葉があるんですね。同じ水が生物によって違つて見えてくる。人間なら飲み物として、魚なら住いとして見るというように同じものにふれても全然別にみえてくるっていうんですね。だから結局ところが穢れてくると見える世界が違ふ、だから心を淨くしましょうというのですけど。唯

識はやつぱり華嚴から出てきたんですね。唯識だけでは救済体系として完成されないからどうしても超越的な如来の智慧とかそういうものをもってこざるをえなかったのではないかと僕は思うのですけど。念仏とは縁起の実践そのものですから、そのことによつて縁起の理法が目覚めていけばよいと思います。

八木 ですから、最初の質問に返つて、悟つた人間には浄土に見えているものが、凡夫には穢土にみえているとそういうことですか。

河波 そうです。

八木 おっしゃつたのはそういう意味でおっしゃつたのですか。

河波 だからその感覚が展開していくということも、実はそれこそ浄土が見えてくるということになるんですね。

八木 あつちに行くというのではなくて、むしろ元に

返るということですか。

河波 そうです。春がいつかやってくるように、ちゃんと修行していれば浄土の世界が現象してくるということも言えるわけです。

八木 ただその段階で阿弥陀仏とか特殊な形が出てきたということですか。

河波 一番の大問題は念仏というのは観念論だという共産党の連中が批判するんですが、そうじゃないんですね。縁起の実践ですね。それはたとえば中国の禅宗の第四祖道信（五八〇―六五二）という人が、文殊般若経という般若経に基づいて念仏するんです。その中でこういう言葉が出てくるんです。「心を離れて別に仏あることなく、仏を離れて別に心あることなし」。仏と心が縁起の構造にあつて、縁起の構造にのつとつて実践している。念仏というのは観念論的な所産ではなくて、縁起の構造の実践になつているわけで、まさにそのところで空がひらけて、道信はさどつていくわけ

ですよ。しかしその悟っていく出発点は念仏なんで、文殊般若経という般若經典の中に念仏が出てくるんですもんね。

八木 そうしますとね、これがまた常識論なんですけれども、浄土三部経ではいまの話だと、浄土があつて本来人間は悟ってるんだけど、人間が煩惱の身になつたから穢土に見えてるんだけど、三部経ではまず穢土があつて凡夫は救われなから阿弥陀様が浄土をつくつたんだつて書いてあるんですよ。その関係はどうなんですか。

河波 それはまさしくそういえばその通りですね。現実にみな迷つてるだけですから、それは疑いようがないでしょ。そこから出発するわけで、お釈迦さんだつてそうなんですよね。その結果心が浄くなつていくと仏土浄土で仏土が建立されていくんですよ。建立されたところへ迷つてる人たちを引き入れるというのが浄土的な救済のあり方だと思います。

八木 はじめからあつたものが後に作られるというふうに説かれたんですか。

河波 そこは神話的な表現ですね、ずいぶん神話的な要素をもっているから非神話化をする必要があると思つてます。

八木 そうですか。

河波 だから「仏を離れて別に心あることなし、心を離れて別に仏あることなし」で縁起の構造で空になつていく面があるし、でも心を離れて別に仏あることなしということとまつたく同等な手順をもつて仏を離れて別に心あることなし、と。そこが浄土宗と禅宗との分岐点ですね。心を離れて別に仏あることなしだけですと浄土宗が浮き上がつていくんですね、心からね。そして心というものを中心に考えていくとその方向で禅が成立していく。浄土宗で言えば、仏を離れて別に心あることなしなんていいながら、心はどつかへいっちゃつて、禅宗から批判されるわけでしょう。お前の

心はどこへいったかと、死んで極楽へいくのかという問題になっちゃってね、

西村 いま禅宗と言われましたか。(笑)

河波 道信がどういう修行をして悟っていったか。よりどころが文殊般若経ですね。

西村 だから般若三昧経は浄土教だと。

河波 浄土教の出発点ですね。

西村 禅宗は浄土教の孫だと。私は禅宗しか知りませんから。浄土っていいのはいいところですか。(笑) どういうふうにいんですか。身体論から訊いているんですよ。浄土に行くとうなるんですか。

河波 たとえば比喻ですが、夏になって信州に行くでしょ。山がきれいですよね。山の美しさに感動して心がなんとなく清らかになっているでしょう。清らかとっててもこの場合は比喻ですからね。山に登るとほん

とに心はきれいになります。

西村 では、下ってきたらどうなるんですか。

河波 比喩的な次元ではそうですね、元へもどりますけれども。

西村 浄土とはそういう一時的なものですか。

河波 そんなものではありません。心が転換していくわけですから、どこにいつても逆にその人が環境を変えていきますね、その人間性がね。

西村 環境を変えるんですか。

河波 そうです。たとえば悟った人が会社で仕事するでしょ、そうするとやっぱり会社が違ってくるんですよ。環境に対しても人間に対してもそうですね、自然に対してもそうですね、自然の見方が変わってくると思いますね。

西村 先生から禅の話をきいているようですね。

河波 禅は念仏なんです。(笑)

西村 そんなこと言わしておけますか。私はこういうことを思ったんです。六根清浄っていうでしょ。結局煩惱はわれわれの感覚器官から出てくると。これがなければいいわけですか。煩惱の根源であるけれども、しかも仏の世界浄土を見る眼でもあるわけですね。

河波 そこが大事ですね。

西村 それで身体性というものはある意味で非常に苦悩の根源であると同時に浄土を建設する要素でもあるわけですね。浄土という世界はそのものがあるわけではないんですね、ここが問題ですね。浄土という世界があるわけじゃない。さきほど浄土というきれいな世界があつて、それは一時的に墮落しているから元へ戻せばいいんだっていう話があつた…。

八木 いや、そういう意味じゃない。

西村 特別にきれいな花の咲いたところはないわけで

すね。

河波 唯識の立場から言えば。たとえば動物心理学っていうのがあります。われわれが自然を見てるでしょ。家があつて森があつて、犬がどのようにみているかって、われわれがみているように犬は見えていないでしょう。それが動物心理学で問題になるんで、それと似ているんですけどね。ところが犬にはわれわれとはまったく違つて見えてるっていうんですよ。犬とか猫なんかいくらいっしょにいても違つた世界に生きてるわけですよ。唯識の世界で転換していけば仏様の世界がある。そこが仏眼の世界ですね。

西村 五眼ということをおっしゃったが、なんか聞いていると眼がだんだんかわつてすばらしくなっていくように思うんですけど、でも仏眼といつても、でもそれは依然として肉眼でありますよね、どこが違つんですか。

河波 われわれは肉眼の世界としてしか見ていないけ

れども、仏様はもつとその奥の限りなく深い世界を見ている、そこが違います。けして肉眼をはなれた別の世界というわけではないですけどね。

西村 結論は、私は肉眼が仏眼であると思っんです。

河波 そういふ表現のところもあります。

西村 禅宗ふうにいふとそうなるんです。鈴木大拙先生が悟りそくなってアメリカに行っただんですけどね。アメリカに行つてから「肘外に曲がらず」ということを読んで、初めてわかつて自由を得たつていつてるんです。肘が外に曲がらないなんて当たり前だが、これが私たちの苦しみの理由でしょ。なぜ後ろが見えないのかということが、非常に不自由なんです。不自由がわかつて私は自由を得たといつてるんです。ですから身体性の有限性とかね、苦惱性とか傷つきやすさとかいろいろありますね。それがそのまま浄土の条件であるわけですよ。

河波 私はこれ以上いえないけれどもただ初期大乘仏

教の経典には…。

西村 わかりました。ただ、禅が浄土だといわれたら黙つて帰るわけにはいきませんから。(笑)

氣多 時間を超過いたしました、まだいろいろご質問があるかと思いますが、あとは個人的に議論なさつてください。今日はどうもありがとうございました。