

救濟の體驗と空の意義

—(佛教學の問題として)—

稻津紀三

『空ならば、應報の眞實と法と非法とを破らん』

『汝は空に於ける合理性と空と空の意義とを知らず』

『空の成立する人には一切は成立し、空の成立せざる人には一切は成立せず』

一、佛教學の立場に於ける空についての問ひ

空 (cūnyata) は言語上は『空しさ』と云ふ意味である。

そして此の『空しさ』とは、佛敎の敎への言葉として何ういふ意味をもつのか、又何ういふ事實を指示してゐるのかと云ふことを、佛敎學の一つの問題として問うて見て、それについて今の私に與へられるだけの答へを得たいと思ふ。

然しその問題に入るに先だつて、空を問題にする佛敎學の立場が、問題にされる空そのものに對して如何なる關係にあるかを定めて置かねばならない。それによつて問題の仕方について正しい視

點が與へられるであらう。凡そ如何なることが問はれるにしても、問はれるところのことがらは常に問ひに先だつて事實として直接に與へられておなければならぬ。そして問ひに先だつて與へられてゐるところの事實は、また答へに先だつて與へられてゐるところの答へなのである。今空について問はれる場合も、その答へは事實としては已に如是によなるものとして與へられてゐるのであつて、考へることによつて新たにづくり出されて來る性質のものではない。唯事實として與へられてゐるものに概念的な規定をつけ得るに過ぎない。隨つてそれを問ふ問ひも、概念的な規定づけを問ふのであつて、問はれるところの事がらが私に取つて全く未知であるが故に起つてくるやうな性質の問ひではない。全く未知であるか不可解であるものなら問ふことも出來ない。若し私に取つて、空といふ言葉の示す事實が、まだ與へられてゐない——ほんとうに與へられてゐないときには與へられてゐないと云ふことも言へないわけであるから、與へられてゐるかどうか分らないと言つた方がよいのであるが——その場合には、此のやうな概念的な問ひは暫くやめて、空の事實が實際に私自身に與へられ得るやうな、實踐的な工夫をしなければならぬであらう。佛法の眞理は考へることによつてづくり出されるものではない。又考へることを重ねることによつて到達されるものでもない。思惟する意識の前には眞理のさながらなるすがたは何時も秘められてゐる。眞理はそれが何故とも知れずに常に『たゞさうである(如是)』ことに疑ひなくして直接に與へられるが故に眞理である。そ

れを直接にそして刹那に知る方法は自ら他に用意されてゐる。

それ故今の場合、空について問ふことも答へることも、それは事實として與へられてゐるものについて概念的な規定づけを求めるところを主な目的にするところの佛敎學の立場に於ける問題の仕方になるのであつて、さうして如何に概念的に規定づけられても、若し空そのものが眞實なる在るものそのものであるならば——そして空は眞實に在るものそのものであるが——それを増やすことも減らすことも出来ない。又それによつて空(空しさ)そのものについての我々の最も直接な知識を確かめることも出来ない。空は、唯我々自身と我々に屬する一切を放棄して只管佛心を欣求するとき佛心との交渉の中に於て無限にそれに近づくことの出來るところのものである。空は佛心との交渉に秘められたる秘義である。概念的な思惟をはたらかせることはそれに參ずるの道ではない。知らうとする意識も放棄したときに、却つて向ふから近付いて來てたづねたところのものが何であるかを我々に直接に知らしめる性質をもつてゐる。それ故、それについて概念的な規定づけを求めるときも、又さうして求められた結果も、我々自身が眞實に實存する空に近付くためには、やはり放棄されねばならないものである。空そのものゝ意義は、言葉なき言葉の世界に於てのみ直接に知られるのである。一般に敎法の凡ての言葉は佛心の秘義を以て語られてゐて、言葉なき言葉であることを本質とする。龍樹が『何處に於ても誰に對しても佛陀は何の法も説かれなかつた』^(五)と言つてゐるのは、

我々に教法に對する正しい態度を教へてゐる。説かれた言葉に捉へられて分別を重ねるときは、自分自身概念に縛られた抽象的な存在になつて、佛説の眞意がわからない。唯何かを説かれてゐることを知るのみで、何故に説かれてゐるかを知ることが出来ない。そこには言葉ある言葉があつても、言葉なき言葉が聞かれてゐないのである。『佛陀は何の法も説かれなかつた』と言ひ得る人は、佛心に參じて不説の法を得てゐる人である。その人に於ては説かれた言葉の意義は常に佛心から直接に教へられて來る。そして佛心からでなければ何ごとも正しく教へられることが出来ないのである。佛心との深き交渉を得ることは佛敎の第一義であつてそれは私自身の救ひである。そして教法はその救ひの體驗に起源をもつが故に、その起源を自分自身に獲得することなくしては教法の意義を正しく知ることが出来ない。それ故、先づ佛心に參せよと云ふのが、龍樹の殊に力を入れて説いたことであつた。『戲論を超えて不滅なる佛陀を戲論するところの者は、戲論に害されて如來を見ない』^{『龍樹』}と言はれてゐるが、如來なくしては佛陀も佛敎も其の人に於てまだ眞に實在するものにはならない。龍樹は如來を見ることによつて佛陀を知り佛法を得た人である。我々も亦如來を見ることによつて佛祖を知り佛法を得ることが出来るであらう。如來拜見^{ニモ}と名づけられる體驗を通してのみ、其の人に於て佛心との深き交渉が常に與へられるやうになり、佛敎は初めてその人に於て實在するものになつて來る。そして教法の眞の起源を彼れ自身に得たるが故に、教法のよき言葉は、唯を通じ語ら

れたにしても、唯彼れのために與へられた如來の言葉となつて、その言葉に即して——彼自身が佛心を欣求する限り——無限なる佛心が啓示されてくる。それ故教法の言葉は、何の一つの言葉にしても、佛心の祕義を體とする所の言葉なき言葉であることを本質とする。そして反省的立場にある佛教學が問題にするところの教法の言葉は、斯かる本質をもつが故に、佛教學は、常にその本質にかなふやうな仕方では、その言葉の意義とその言葉の指示する體とを問はなければならぬ。

今は佛教學の一つの問題として空を問ふのであるが、佛教學上の問ひは——教法の言葉のもつ本質に應じて——凡て或る特質をもつてくる。その特質は二面から考へられるが、それを注意することによつて、自ら空についての問ひ方が方向づけられると思ふ。

第一に、佛教學上の問題は、何の一つの事がらが問はれても、それに即して佛敎の全體（佛敎そのもの）が問はれると云ふことである。何故なら、佛教學上の問題になる事がらは——例へば空であつても、無常であつても苦であつても、亦罪であつても救ひであつても——それ等は別々な事からとして取扱はれることが出来ない、それ等の言葉は皆同一の祕義をもつてゐて、唯その祕義に參せしめんがための言葉である。その祕義こそ佛敎そのものであつて、佛教學は常にその祕義に基いてその祕義を指示すべきものだからである。例へば無常といふ言葉から佛教學的問ひが問はれ始め

るときには、その無常といふ言葉は、最早や決して無常と名づけられる一つの事がらを代表するのではなくして、佛教の祕義なる或る根本的なる事實を代表することを本質とするものとして取り扱はれなければならない。その祕義なる事實を、佛教の全體（又は佛教そのもの）と名づけるならば、佛教學に於ては、常に一つの事がらが問はれるに即して佛教の全體が問はれ、そして佛教の全體が如是として答へられる事に即してのみ一つの問題の答へが得られるのである。さう云ふ性質をもつが故に佛教學的に一つの問題が取り扱はれる場合には、それは何時も佛教の全體そのものに自分を語り出でしめる機會を與へることを意味してくる。又さう云ふ意味に於て何の一つの問題でもが問題にされるのでなければ、それは佛教學的な取り扱ひとは言へないのである。

隨つて我々が自分自身を佛教學の立場に置いて、與へられてあるまゝのものについて或る視點から反省を加へて、そして眞實に在るものゝ有り方について概念的な把握を試みる前に、佛教の全體は如是なるものとして私に與へられてそして私に於て眞實に在るものになつてゐなければならない。それではなければ問ふことも答へることも私に取つては歸趣するところを知らない無意義な戲論に終らなければならない。そして若し私が——といふよりも問ふ者が、問ふ者自身としてさうした状態にあつた場合には、概念的な思惟者であることを暫く止めて、佛教の全體を直接に自分自身に獲得する——それは眞實な意味で佛法に遇ふことだと言つてもよい、又信仰を獲得することだと言つて

もよい——その爲の實踐的な工夫をすることを要求されて來る。その基礎に立たなければ佛敎學は成立しない。何故なら私と佛敎そのものとは離れてゐるからである。

全體の體驗から離れて佛敎の問題が考へられる場合には、問題にされる事がらが他と差別された一つの事がらとして抽象化されて考へられて來るので、如何に巧みな解答が與へられても結局は戲論に終る。その事がらについての眞實の知慧が缺けてゐるからである。例へば無常と云ふことがらに於て、無常とは斯くくの意味の事實であることを如何に巧みに説明しても、彼れ自身の生活が常に明日を思ふ意識の上に成り立つて、それ以上の存在の仕方が彼れ自身に獲得されてゐないときには、彼れは無常を知る者ではない。無常は一切のものゝ過ぎ行くことではなくして、我れ自らに明日の無きことである。我れ自らに明日を許す意識の故に一切のものゝ過ぎ行くが如く見ゆるとき、それを無常と言ふならば顛倒の見である。我れ自らの上に明日を思ふそのことが無常を知らぬことである。明日を思ふのは無常を常と思ふことである。その事實に氣付くときには自分が如何に佛法の眞理に遠いかに驚くのである。そしてまた眞實に無常を知る知慧は決して人間の意識の中に求めることが出來ない。随つて眞實に無常の知られたときはその知慧は私には屬さないものである。眞實に明日無きことが知られるときには、知る人自身明日を超えた存在になつてゐるときである。生死脱得の知慧によつて初めて無常が無常と知られるのである。そのときには又無常もなくなる。同様の

ことが四諦の一つである苦についても言はれる。生死脫得の知慧によらずしては苦が苦と知られない。樂を求めめるのが人間の意識だからである。苦しむことは苦を知つてゐることではなくして、樂を求めてゐることに他ならない。そして樂を求めめることは、人生の苦をまだ眞實に知つてゐない證據である。それ故に知苦は容易なことのやうで實は容易ならぬ體驗である。そして佛敎學に於て苦は斯くくのものであることが説明されるとき、若しその人自身の生活が樂を求めめる意識の上にあつて、それ以上の存在の仕方がその人にまだ獲得されてゐないときには、そこには眞實に苦を知り知慧が缺けてゐる。そのときには一切の分別を暫く止めて、先づ佛法そのものを求めなければならぬ。得法の體驗が學門的思惟の基礎になるのである。

そして若しその基礎が出来て、佛敎學が、佛敎の問題を佛敎學的に問題にすることが出来るやうになつた場合には、そのときには、さうした概念的な反省は、眞實に在つて生きてゐる佛敎の全體そのものが、自分を問はしめることによつて自分を語り出でる機會になつて来る。そして今度は、さうして語られた言葉、書かれた文字は、全體そのものが自分自身を語り出でゐると云ふことに基いてのみ、その全體そのものを指示することが出来る。即ち『月を指す指』になることが出来る。

それ故に佛敎學は月を指す指であることが期待しうる最上の意義である。又典籍として殘されてゐる凡ての敎法は、やはり月を指す指であることを最上の意義とする。而もその指は、指さゝれる

所のもが其れに於て自分自身を語り出てゐると云ふ事實に基いてのみ、即ち對象の意志に支持されてゐる限りに於てのみ、月を指すものであることが出来る。それ故それは他力であつて、そこに指す者の意志は價值をもつことが出来ない。そこに人間的な意識が加はれば加はつたゞけ、それだけ眞實は曇らされるのである。

それでは凡ての教法と佛敎學とに指さされる月であるところの、佛敎の全體そのものとは何であるかと言へば、それは私の救濟そのものである。そして私の救濟が佛敎そのものなのである。

佛敎の世界は私の救はれて行く世界である。私の存在そのものが根柢から佛心によつてつくりかへられるときに、私ははじめてほんとうの意味で佛敎の世界に生かされて佛敎者となることが出来るのである。そのつくりかへられる體驗が唯識で所謂轉依(所依の轉廻 *icrayasya palāvṛtiti*)と名づけられるものである。それは廻心と言ふも同じい。佛敎の世界は轉廻せられたる世界、廻心したる世界である。そこで私の存在の基くところはも早や私の意志ではなくして、佛心である。佛心に基く佛敎的生活は、私が如來を求めめるのではなくして、如來によつて私が求められることが、その根本的なすがたである。私はたゞ求めらるゝまゝに無限に仕へて行くものである。又私が私自身を見るのではない、私は常に彼れによつて見られてゐるのである。見られてゐるまゝに見て行くのである。之は佛敎學的な認識の基礎である。如來が知りたまふことに基かずしては、私は私自身に

ついても世間についても何事も正しく知ることが出来ない（誤つて思惟することはできないであらうが）。それ故佛敎學的認識は、私が認識して行くのではなしに、如來に導かれつゝ如來の法を學ぶのである。さうした本質をもつ佛敎學の成立して來るもとは廻心の體驗がなければならぬ。廻心の體驗は救濟の體驗であつて、それは亦一念往生とも、信心獲得とも、信樂開發とも、見性成佛とも、また如來拜見とも名づけられるところのものである。この救濟の體驗が一切の敎法の起源であつて、そして一人々々をそこに參せしむるのが敎法の最も根本的な目的である。それ故救濟の體驗を私に獲得することによつて、はじめて佛敎の起源と目的とが私自身のものになつて、佛と佛敎とが私に於て實在するものになつて來る。そしてそれを離れては私といふものゝ存在が考へられなくなる。一切敎法の始終をなすところの佛敎の秘義は、私に於ける救濟の體驗そのものにあつて、そして救濟の體驗と共に佛敎は一人々々に於て實在しはじめるのである。

茲に於て、佛敎學の問題に關して他の一面の特徴が見出されてくる。

即ち、佛敎學の問ひの對象は、何の一つの特殊な問題に於ても、常に佛敎の全體に關係してゐることを言つたが、その佛敎の全體とは、實は私の救濟そのものに他ならない。それ故佛敎學の問ひは、あらゆる場合に於て、常に私の救濟について問ひ且つ答へることを本質とする。

私の救濟と言つても、それは一人々々に於て『私の救濟』として自覺されるところの人間の救濟そ

のものであるが、然しそれが常に、直接には『私の救ひ』として自覺されて來るところに信仰の特徴がある。單に一般的なる『人間の救ひ』ではなしに、私の救ひであるが故に、又この人あの人の救ひになり得るのである。又單に『人間の救ひ』が説かれるばかりでは、それによつて私が救はれるかどうかは私にはまだ分らない。『私は救はれた』と言ふ人が目前に現はれてこそ、それはそのまゝ又此の私の救はれて行く證據になるのである。『私の救ひ』についての自覺を得ることが宗教の第一義である。私の救ひを高調すれば、他人の存在を無視するのと言へばさうではない。信仰の世界では私と他との對等の對立はないのである。教祖や高僧は私の救ひのために出られ、又一切の隣人はその各々の運命によつて苦しむのではなく、私のために勞苦されるのである。『ひとへに親鸞一人がためなりけり』といふ言葉はその心を教へてゐる。一切の人を通じて私一人にかゝつてくる救ひは、そのまゝ私をして一切の人の前に仕へしめるのである。『ひとへに親鸞一人がため』と言はしめる佛心は、そのまゝ一切衆生に對して『世々生々の父母兄弟』と呼びかけしめるのである。『私の救ひ』の深く自覺されるときに、私の個人性が脱却されて自他の差別の眞に假であることが知られる。そしてその自覺の中で自他差別の意識が超えられて、唯救はんとする願心が念せられる。その願心の立場に於て見られるとき、はじめて『人間の救ひ』と云ふことが言はれるのである。

此のやうにして佛敎學の問ひは、常に、直接には私の救ひとして自覺されるところの人間存在(衆

生 *satva* 存在者)の救濟され行くがたを如實に見ることに向つてくる。人間存在の救濟され行くがたと云ふのは、そのまゝ救濟そのものゝ實現の仕方である。更に換言すれば、眞實の宗教生活の有り方である。それは何處までも懺悔によつて清められつゝ佛心に仕へて行く生活である。それが人の救はれ行くがたであり、又救ひそのものゝ實現して行くがたである。

そして龍樹の説いた空は、斯うして現はれ行く救濟の事實のすがたを一つの視點から規定づけてゐると見ることが出来る。即ち空(空しさ)とは、現實に生きて動いて行くところの救濟の事實そのものゝ有り方を指示してゐると解するのである。龍樹の空觀の全般を理解しようとするならば、尙他の視點から考へることが必要になるであらうが、今は空そのものゝ宗教的意義を問ふことが問題であるから、その意義に最も正しく觸れ得るであらう此の視點を前提にして考察を進めたいと思ふ。我々は最初に、空(空しさ)とは何ういふ事實を指示してゐるかと問うたが、それに對しては、空は、現實にあるところの救濟の事實を指示して、空しさとは其の事實そのものゝ有り方を示す言葉である、と答へることが出来る。

然し之に對して問ひは尙續けられなければならない。

それでは、どう云ふ意味で現實にある救濟の事實の有り方が空と名づけられるのであるか、そし

て又、空(空しさ)として規定づけられるやうな救済の事實とは如何なるものであるか。

そして此のことは我々が佛教學上の問題として純粹に空そのものを問うて行くとき、自ら明かになるであらう。

それで、空について次のやうな問ひが設けられる。

空そのものは一體有るものであるか。

若し有るものであるなら、如何なる有り方に於て有るのであるか。

さうして空が有るとは一體何を意味するのか。

この問ひに随つて解答の進められる前に、これが佛教學上の問題であることについての注意を再び繰り返せば、佛教學上の問題は、何の一つの問ひに於ても常に一面に於て佛敎の全體が問はれ、佛敎の全體が問はれるといふことは、恰度それと反對の方向にあるやうに見える人間存在の救済が問はれてゐることなのである。従來佛敎學に於て此の方面が閑却されてゐたやうに思はれるが、實は佛敎學の主な關心は此の方に向けられることが必要だと私には思はれる。即ち問ふ者が問ふ者自身人間として救済に預りつゝその救済を認識することによつてのみ佛敎が顯はされ得るのだと考へられる。そして空についての問ひも、それが佛敎學上の問題である限り上のやうな二面の内容を含むものであつて、そしてそれについての解答は、直接には救済の事實についての一側面からの反省

になり、それによつて佛教の純粹内容が幾分でも顯はされ得ることが期待されるのである。そして直接には救濟の事實についての反省を意味するといふ點からして、空に於ては現實の人間存在が問題の視野に置かれてくるのである。此のことは龍樹に於てもはつきり現はれてゐる。

二、空の意義

空は有るものであるか、そして若し有るとすれば如何なる有り方に於て有るか。

龍樹では、空は常に『在るもの、空しさ』といふ形で言ひあらはされてゐる。茲に言ふ在るもの、原語は *bhava* で、これが羅什の漢譯で大部分『法』（稀には物、有）と譯されゐたため久しく問題が

はつきりしなかつたが、在るもの（存在）といふ原語の意味が見出されてから、それが、龍樹の説と空の意義とを正しく理解し得る手がかりになつた。そして此の在るものについては、屢々『何處に於ても何時に於ても何であつても諸の在るものは』^(九)といふ言ひあらはしが用ひられ、又衆緣所生なること、變化すること、^(十)或る相（屬性、すがた）^(十一)によつて認識されること等の規定がつけられてゐる。

即ち、在るものとは、因緣によつて生じ滅し變化する如きもので、何處にか何時にかあり、何かとして或る相によつて他と差別して認識されるところのものである。即ちそれは現實的に私に對して在るところの一切である。その中には經驗の對象として在るところの事物と、單に思惟の對象として在るところのもの（五蘊十二處等の法）が同様に含まれる。そしてそれ等の對象的に在るものゝ存

在が考へられるときには、そこに同時に私(我)の存在が豫想されてゐる。人間存在を豫想しなければ、ものゝ存在は考へられないのである。唯識ではこの反省が表面にあらはれるので、唯識的に言へば、在るものが在るのは、在るもの自身として在るのではなくして、在るものを在るものとして定立しつゝ、それと關心的な交渉を續ける意識的存在者(衆生)の在ることを意味するであらう。龍樹では斯うは言ひあらはされないが、此のことはやはり反省されてゐる。それは、對象的なるものゝ有(即ち法有)によつて無我の立場を説明しようとする考へに對して、法有の見は必ず有我の見を豫想することゝ無我の立場は決して法有の見を許さぬことを、指摘してゐることなどによつて明かである。そして有と考へられた對象的なものを空するのは、實は一切を對象化する我をして眞に無我たらしめんがためである。それ故在るものゝ概念を前面に置いて、この在るものあの在るものについて考察することは、それは同時に、この在るものあの在るものに常に心を奪はれてゐるところの私(我)の存在そのものについての考察を意味するのである。信仰は常に自己の解決であつて、自己が、この在るものあの在るものと共に亡びる存在の仕方を脱して絶對に在るところのものに依つて亡びざる生命を獲得することである。隨つてその立場に立てる教説には常に人間存在が關心されてゐなければならない。それ故私に對して在るものについての、何等かの解決は、根本的には私の存在そのものについての解決を意味してゐるのである。在るものゝ概念の用ひられるについて、此の

ことを豫め注意して解釋が進められねばならない。

そして空は『在るものゝ空しさ』といふ形で言ひあらはされてゐて、在るものに對立するやうな、空しさそれ自體といふものは考へられてゐない。それは常に、在るものに結びつく賓辭としてのみ理解される概念である。若し之を——屢々さう解されるやうに——主語にして、空自體といふ如きものを考へるなら、それはやはり存在するものゝ一つになつて、その場合には、空も亦空と言はれなければならぬ。然し空も亦空として空せられる所の空は、實は空と名づけられるところの一つの有(在るもの)であつて、それはやはり有の否定であつても、空の否定にならない。

茲に否定されない空の領域が認められて來なければならぬ。即ち有(在るもの)の否定そのものである。それと同時に、空は、在るものに對立しつゝ、在るものが在るやうに在るところの何かではないことが示される。

我々は初めに、空は有るものであるかと問うた。此の問ひには矛盾が含まれてゐるやうに見えるが、その見かけの矛盾は、空を有の領域に置いて考へるからである。有の領域は思惟の對象界である。思惟の對象界に於て考へられるときは、空は空であることをやめてしまふ。そこには空と名づけられる有があるのみである。随つて空は無いのである。空を思惟の對象界に求める分別は皆戲論である。此のことは却つて、思惟の對象界——即ち有の領域とは異つた空自身の領域に於て空の見

出さるべきことを教へるのである。

結論を言ふならば、空は有るのである。然し諸他の存在が在るやうには、有るのではない。

それでは如何なる有り方に於て有るかと言へば、在るものゝ一切の絶対否定そのものとして有る、と言ふことができる。

然し絶対否定といふやうなことは單に概念として考へ得るのみではないのか、それともそれは實際に經驗し得る事がらに屬するのか、亦一體、絶対否定とは如何なることなのか——これ等のことが問はれなければならない。

結論を言ふならば、在るもの一切の絶対否定とは、眞實に在るところのものゝ現實への顯現であつて、在るもの一切の救濟である。

然し斯く言つてもそれは如何なることを意味するのか、又さう云ふ絶対否定を——即ち實存する空そのものを、我々は何處で如何にして經驗することが出来るのであるか。之等のことが明かにされねばならない。そしてそのためには、龍樹に於て『在るものゝ空しさ』が何う云ふ根據によつて立言されてゐるかを注意することが大切である。

龍樹には空の立場を言ひあらはすのに一定した立言の形式があつて、それは簡單な形式であるが、

空の問題を考へるのにどうしても基かねばならない法を示してゐる。それが從來—— Dhava (在るもの) の概念と同様に——はつきり捉へられなかつたので、随つて龍樹の説そのものもはつきりせず、又空の問題そのものも考へ難かつたのである。その形式は次のやうな相關聯した三つの論證式に纏めて示すことが出来る。

- (1) 一切の存在(在るもの)は空である(宗)
 (一切の存在は)衆緣所生なるが故に(因)
 衆緣所生の存在(在るもの)は空である(喩、宗)
- (2) 自性なき存在(在るもの)は空である(喩、宗)
 (衆緣所生の存生は)自性なきが故に(因)
 自性なき存在(在るもの)は空である(喩、宗)
- (3) 自性なき存在(在るもの)は空である(喩、宗)
 (自性なき存在は)存在性なきが故に(因)
 存在性なき存在(在るもの)は空である(喩、宗)

此の形式は隨所に斷片的にあらはれてくる命題を一つに纏めて捉へたもので、實際に此のまゝの形のものが出てゐるのではないが、自然に斯く纏め得るやうな形であらはれてゐて、龍樹の空の立場を述べる基本的な立言形式として取ることの出来るものである。そして此の空の立場を立てる爲に論證されることがらは、恰度右の論證式に於て『因』になつてゐる命題が示してゐる。

即ち(1)一切の在るものは衆緣所生なること、(2)衆緣所生なるが故に一切の在るものは自性なきこと、(3)自性なきが故に一切の在るものは存在性なきこと、之であつて、^(十四)中論の複雑な論義も、結局

のところは種々なる在るものについて之だけのことを論證せんがためと言つてよい。そして之が空を立言する根據となる。即ち、衆緣所生なることを根據にして、在るものから自性を否定し、自性なきことを根據にして、^(十五)の在るものから存在性を拒否し、存在性なきことを根據にして、その在るものゝ空(空しさ)を立言する。此の形式は、龍樹の説と並びに空の意義とを理解するために、必ず則らなければならぬものである。

在るものとは現實的に私に對して在るところの何かである。然しその何かを在るもの(Bhava)と呼ぶとき、在るものゝ概念そのものは、その何かを在ると云ふ性質——即ち存在性(āstitva)^(十五)に於て捉へてゐることを意味する。存在性がなければ在るものゝ概念は成立しない。そして現實に在るところの何かは他と差別して認識される性質をもつ。即ち相(Takṣana)^(十六)である。凡ての在るものは相をもつて相に於てある。然し相は在るものゝ認識される性質を形づくるが、その在ると云ふ性質(存在性)を形づくらない。それは在るものそのものではない。在るものそのものをあらはすのは自性(svabhava)^(十七)の概念である。自性は言語上『それ自らにて存在するもの』と言ふ意味をもち、性、體、自體とも譯される。それは在るものそのものとして、在るものに存在性を與へる實體である。自性によつて在るものゝ存在性が決定される。『在るものが無自性ならばその存在性がない』^(十八)。それ故自性

がなければ在るものは在るものとして成立しなくなるのである。『自性と他性を離れてはどうして在るものが成立しよう、自性が他性が有るによつて在るものは成立するのであるから』と言はれてゐる。

然るにこの在るものあの在るものを分別する抽象的思惟の立場には、意識的か無意識的に必ず在るもの自體の假定が伴つてゐる。そして此の假定は、如何に哲學的思索が深まつても、その人の意識が實際に宗教の立場にまで達しない限りは、決して取り除かれることのないものである。即ち宗教的廻心を經ずしては決して有無の立場を脱却することが出来ない。反對に廻心に於て、そして唯それに於てのみ、忽然と有無の立場が脱却されるのである。そして龍樹が種々なる在るものについて衆緣所生を根據にして自性を否定するとき、それを説く龍樹自身は已に廻心の立場にある。そして無自性の教へは有自性を見るものに與へられるのであるが、それは有自性を見る者に單に理論的な考へ直しを要求するものではない。思惟の上で無自性を考へても、種々なる在るものを分別する意識そのものが脱却されなければ眞に無自性を見ることは出来ない。無自性の教への眞意は、廻心なき哲學的思惟が永久に有を離れ得ざるを指摘して、其の立場を放棄して廻心の道に進ましめんとすることにあると言へよう。之は有自性の立場にあるものに取つての、無自性の教へのもつ意義である。眞に無自性の見られた立場に於ては、『在るもの、無自性』は何を意味するか。それは『在

るもの、空さ』を意味する。それ故空の意義が明かになれば、自らその中に含まれて無自性の意義も明かになるであらう。又無自性を根據にして空が立言されてゐることによつて、空の意義の理解が助けられるのである。

自性は在るもの、存在性を決定する實體なるが故に、自性が否定されるときに在るものは存在性を失ふ。存在性を失へばそれは最早や在るものとして成立しなくなる、亦在らざるものでもない。そして斯く、在るものが存在性を失ふことが『在るもの、空し』と言はれるのである。

即ち空とは、在るものに於ける存在性の放棄そのものである。

然るに在るもの、存在性の放棄について、無と空との二つの概念が結びついてくる。

無 (abhāva) は在るものに於ける單なる存在性の否定を意味し、それは在るもの (bhāva) に於ける有ること (bhāva)* の否定であつても、在るものそのもの、否定ではない。

*茲に bhāva の概念の兩義について注意して置きたい。 bhāva (bhūta) は言語上『存在するもの』と『存在すること』の兩義をもつ。そして『存在するもの』の意味の場合には漢譯は『法、物』と譯すのが例であつて、又此の場合には原語は大抵複數形であらば、單數形であらば、複數形になり得る意味をもつてゐる。此の意味の bhāva は個々に在るところの何かを指し、獨譯では Ding とせられてゐる。之に對しては我々は上來『在るもの』の譯語を用ひて來た。そして此の場合の bhāva には『無』の概念が對立しない。次に『存在すること』を意味する場合には漢譯は『有』と譯すことが例であつて、此のときの原語は必ず單數形であらば、複數形にならない。此の場合の bhāva は『在るもの』の在ることそのことを意味するのであるが、之に對しては前者と區別するために『有』又は『有ること』の譯語を用ひることにしたい。そして此の bhāva の概念には『無』

無いこと』を意味する *abhava* の概念が必ず對立する。 *Dhava* のもつ言語上の兩義は、問題上に重要な意義の違ひを以て取り扱はれてゐる。

我々が何かが無いと云ふときには、まだ否定されるところの何かを見てゐるのであつて、何かそのものは有るのである。否定されるところのものがそこに残つてゐる。それ故、無は相對的な否定であつて、有を否定しつゝ却つて有を肯定してゐるのである。それは在るものゝ有ることを否定しても、在るものそのものを否定し得ない。そして在るものが否定されなければやはり有ることも否定されない。それ故有無は同一の立場にあるもので無は有を否定し得ない。龍樹では此のことはよく注意されてゐて、有無は同時に排斥されるのである。『有と無とを見る者は佛説の眞實を見ない』(二十七)と言はれてゐる。

その無のもう一つ否定されたのが空である。それは否定が否定されたのであるから絶對否定といふことが出来る。

否定が否定されると云ふのは、無いと言ふことが無くなるのである。無いと云ふことが無くなる
と云ふのは、無いと言はるべきところのものが無くなる、否定さるべきものが無くなるのである。
無は否定されるところの何かを尙向ふに残すが故に、その何かそのものは有る。その否定されるや
うな何かそのものが消失してしまふ、それが空である。そこでは無くなるやうな何ものも残されぬ

が故に、無くなると云ふことが無くなる。

だからもう何も無くならない。失はれるものが何も無くなるから、決して、失ふと云ふことが無くなるのである。それ故に一切が今度は、私に於て、そのまゝに獲得され、興へられて来る。それが宗教の世界である。私自身ももう失はれることがない、失はれるやうな私と云ふものが無いからである。だから又失はれない私が獲得されて来る。『空が成立する人には一切が成立する』と言はれるのはその意味である。そして『空の成立しない人には一切は成立しない』。その人には唯失はれるものゝみが有るからである。富にしる知識にしる、所有をもつことは失ひをもつことである。私に取つて、失はれるものがまだ少しでも残つてゐる中はほんとうの救ひの世界に入ることは出来ない。失はれるものと共に私の存在も亡びねばならぬからである。されば一切を得んがためには一切を棄てねばならない。愚痴を救はれんがためには小知を棄てねばならない。死を救はれんがためには一度死なねばならない。宗教は甦生の世界である。私が生まれかはると共に存在の世界が生まれかはれるのである。

それは無くなり盡し失はれ盡した上での存在である。無くなり盡し失はれ盡すといふのは、無くなるといふことが無くなり、失はれるといふことが失はれたのである。それが在るものゝ在るものとしての存在のほんとうの放棄である。在るものゝ無自性は在るものゝ無の否定である。その絶對

否定の方面を見るが故に空と名づけられる。然しそれは同時に、も早や決して失はれることのない眞實在の、現實への顯現である。その眞實在そのものを指示するときには、如 (tatva) 法性 (dharma) 實際 (bhūta-koti) 等の概念が用ひられる。それは常に無底の底より來つて、在るもの一切を吸ひ込みつゝ在るものを包んで顯現する。そして在るものは其のものゝ中に自己を放棄することによつて、其のものから其のものゝ性質を與へられる。如から如の性質を與へられて、如來に依る存在 (如來藏) として更生する。その世界では在るものとしてこの私は、も早や私に依つて在るのではなく、如來に依るが故に、如來の一部として如來と共に亡びざる存在になるのである。この救ひが即ち實存するところの絶對否定である。

宗教生活は形の上にも種々なる特徴が見られるであらうが、その源は佛心との直接の交渉にあつて、そこに常に私と一切との救ひが確證される。そして絶對否定そのものを意味する空は、此の救ひの境涯を指示する言葉として理解せられる。

註

(一) 四諦品第六偈「空法壞因果 亦壞於罪福 亦復悉毀壞 一切世俗法」*cūyatān phalasaḍhāvaṃ aḍhamān dharmam eva ca | sarvasamīvyavaharāṅ ca laukikaṃ pratibhāse* 空は一切の無視にならぬかとの問ひ。宗教の第一義の境涯をあらはす言葉、例へば空とかそのまゝの救ひとか、有の立場で受け取られるとき此の疑問が起る。

(二) 同第七偈、「汝今實不能 知空空因緣 及知於空義 是故自生惱」*atra brūmah cūyatāyān na evaṃ vesi prayojanam |*

gñyavān gñyavā-artān ca tad evaṁ vihanase 〓

(三) 同第十四偈、「以有空義故一切法得成 若無空義者一切則不成」sarvaṁ ca yujyate tasya gñyavā yasya yujyate | sarvaṁ na yujyate tasya gñyavān yasya na yujyate 〓 (空の可能である人には一切は可能である………又は、空の妥當する人には一切は妥當する………と譯してもよい)。(參考)廻諍論、若人信於空 彼人信一切 若人信空 彼不信一切」

(四) 羅什譯では、空、空義、空法、空性等と譯されるが、空義が最も多い。此の「義」は 〓 と云ふ接尾辭を譯したもので別に「意義」と云ふ意味はない。但し中論中唯一例原語に gñyavārtā (空の意義)の語が出て之が同じく空義と譯されてゐる(前註引用偈參照)。空はワレーザ氏の獨譯には Leerheit と譯されてゐる。「空」といふ言葉によつて空が實體化される傾向があるので「空しき」と云ふ言葉によつて意味を補つて見た。

(五) 中論涅槃品第二十四偈、「諸法不可得 滅一切戲論 無人亦無處 佛亦無所說」sarva-ṅpalambh-nīpāṇam | prapañca-nīpāṇam | na kva cit kasya cit kaccid dharmo buddhena deyatāṅ 〓 前二句は「一切の覺知寂滅し戲論寂滅して安穩である」

(六) 如來品第十五偈、「如來過戲論 而人生戲論 戲論破慧眼 是皆不見佛」prapañcayanti ye buddhaṁ prapañca-artān avyavān | te prapañca-hatāṅ sarve na payanti tatthāgatān 〓

(七) 子の母をおもふがごとくにて、衆生佛を憶すれば、現前當來とはからず、如來を拜見うたがはず。

(八) 普通漢譯の「法」の原語は dharma であるが羅什の中論の譯語は例外である。その他にも重要な概念について斯かる例が多くなるので、原典を對照して漢譯の譯語例を整理することが必要である。bhava の言語上の意義に關しては文中の註參照。

(九) 因緣品第一偈、「諸法不自生 亦不從他生 不共不無因 是故知無生」na svato na parato na dvābhyāṅ nāpyo abhūtāṅ | uppanā jatu vidyante bhāvāṅ kvacana kecana 〓 「何處に於ても何時に於ても何であつても」云ふ規定が漢譯では略されてゐる。

(一〇) 十二門論初門、「衆緣所生法 是即無自性 若無自性者 云何有是法」

(一一) 行品第三偈、「諸法有異故 知皆是無性 無性法亦無 一切法空故」bhāvānāṅ nīḥsva-bhāvartvam anyatābhāva darśanāt |

asvabhāvo bhāvo nasti bhavānān gūṇyāt yataḥ 』「變化の見ゆるが故に諸の存在は無自性である。無自性なる存在は存在しない、何となれば、(無自性なら)諸の存在は空なるが故に」重要な偈である。十二門論にも引用されてゐる。

(一二) 中論觀相品、十二門論觀有相無相門等參照。

(一三) 此の形式の認められるためには中論十二門論の本文の敘述に即した考證が必要である。

(一四) 之だけの内容を纏めてあらはしてゐるのは十二門論の第一偈である。註一〇參照。

(一五) *asūtra* 漢譯では有相と譯される。その他 *asūtra*, *sūtra* と云ふ原語も用ひられる。

(一六) 相 (*lakṣaṇa*) 「しるしづける」かたちづける」を意味する語根 *lakṣ* に *ana* の附加された語。「かたちづけるはたらき」から轉じて「かたちづけるはたらきをもつもの」として、物の「かたち、すがた」を意味する。之に對して性は相によつて「相せられるもの」(*lakṣya* 可相)と言はれる。中論觀六種品參照。

(一七) 自性の概念の意味を知るには觀有無品の諸偈が重要な根據になる。

(一八) 觀因緣品第十偈、「諸法無自性 故無有有相」*bhāvānān nīsvabhāvānān na satā vidyate yataḥ*

(一九) 觀有無品第四偈、「離自性他性 何得更有法 若有自他性 諸法則得成」*svabhāva-parabhāvābhyaṃ pīe bhāvān kutāḥ punah | svabhāve parabhāve vā sati bhāvo hi siddhyati |*

(二十) 同第六偈、「若人見有無 見自性他性 如是則不見 佛法眞實義」*svabhāvān parabhāvān ca bhāvān ca-abhāvān eva ca | ye paścānti na paścānti te fativānī buddha-gṣaṇe 』*「自性と他性と、また有と無とを見るところの者は、佛說に於ける如實を見なす」

附記 佛教學が廻心の基礎に立つて轉廻された世界を見るものであること、空が廻心の救ひの境涯の有り方を把握してゐる言葉であること、を、敘述して見たかつたのですが、充分に書きませぬでした。