

# 実相の世界

——龍樹における空の論理の考察——

安井 広 濟

—

「空」(śūnyatā)といふことばは、梵英辞典によると、「空洞、からっぽ、ふくらんだ状態、空虚、うつろ」(hollowness, swollen state, emptiness, voidness)というような意味をもったことばであって、佛教的にいえば、人生諸般の存在が、「うつろ」であり、「空しい」という意味をあらわしており、「さだめがたい」(無常)、「ままならぬ」(無我)といふことばと共通した意味をもっている。しかし、原始佛教や小乗アビダルマの佛教では、主として「無常」「無我」といふことばを用い、ほとんど、空といふことばを用いない。「空」といふことばは、大乘佛教にいたってその教義の中心をなすことばとなるのであって、龍樹によると、「空」は「縁起」「無自性」の同義語として用いられ、一切の存在は、絶対的な存在でなく、相対的な条件づけられた縁起的存在であり、固定的な独立自存の自性(svabhāva)をもって考えられない、空しい無自性の存在とされている。

しかし、考えてみると、龍樹の空の思想は、日常の常識とは全く逆である。常識的にいえば、一切の存在は、それ

それぞれものの自身の「自性」をもつものと考えられる。一切の存在は、自性のない、うつろな、空しい、存在性のない存在ではない。花は花として有るところのものであり、水は水として有るところのものであって、花と水とはそれぞれそれ自身の固有の「自性」をもった存在でなければならぬ。「自性」は、存在の背後にある「存在そのもの」、あるいは、「実体」といふべきもので、経験的な可視的な存在ではないが、存在に自性を想定しなければ、存在にたいするわれわれの概念的理解も成立しない。花が花としての自性をもつものでないならば、われわれは花を花として考えることもできないであろう。しかし、それにもかかわらず、龍樹によると、一切の存在は空しい無自性の存在とされる。龍樹の著作を見ると、彼れは全力をあげて存在の自性にたいする論破をおこなっている。これは、何故だろうか。自性を批判する龍樹の空の論理にしたがうと、これは、次のような理由からであると考えられる。

たとえば、花の存在の場合でいえば、われわれは常識的に「桜の花が咲いた」という。しかし、この場合、桜の花という自性をもった存在があつて、この存在が咲いたと考えるのならば、この思惟は明らかに不合理である。なぜなら、この思惟は、咲く以前に桜の花という自性をもった存在があり、この存在が咲く必要もないのに咲いたという、不必要な無意義な繰り返しを犯しているからである。かくの如き存在は、実は、咲き生ずる以前の、咲き生ずる事実とは無関係な、不合理な存在である。或いはまた、われわれは「桜の花が散った」という。しかし、この場合、桜の花という自性をもった存在の觀念をもち、この存在が散つたと考えるのならば、この思惟も明らかに不合理である。なぜなら、桜の花という存在の觀念をもつかぎり、この存在は散る事実とは無関係な存在といふべきであるからである。生には生ずる当体がなければならず、滅には滅する当体がなければならないが、生滅の当体となる自性をもった存在を考えるかぎり、かような実体的な存在は、具体的な生滅の事実とは全く無関係な存在といわねばならない。生滅の実相は、むしろ、自性をもった存在が「不生不灭」であるところにある。存在に自性を想定する立場は、桜が咲き散る生滅の具体的な事実を概念的に抽象化するのであって、その実相をとらえることができない。

右は、存在の生滅を批判する論理であるが、龍樹はさらに、存在の時間的な因果関係、空間的な論理的关系、運動（動作）などにかんするあらゆる概念的理理解が、自性を想定する立場のものであるかぎり不合理であることを、種々の点からくりかえし批判している。そこで、つづいて、これらの批判をうかがうと、これらの批判はいずれも、存在の生滅にたいする批判と同様に、存在に自性を想定する立場では、存在の時間的な因果関係、空間的な論理的关系、運動などの具体的な事実を見失い、その実相をとらえることができないことを指摘するものと考えられる。

たとえば、龍樹が使用する事例にしたがって、「種子（因）より芽（果）が生ずる」という因果の関係を考えると、種子と芽とが、それぞれ自性をもった実体的な存在であれば、種子と芽との因果の関係は、同一の連続（常）か別異の非連続（断）かの、いづれかであろう。しかし、因果の関係は、常であっても断であっても成り立たない。常であれば、因果は無差別であり、因果の関係は、いわば、古いものが古いままの存在を、そのまま連続的にあらわすというにすぎなくなってくる。断であれば、因果の関係が全く無関係となる。因果の関係は「不一不異、不断不常」であるべきであって、因果に存在の自性を想定する立場は、因果の不一不異、不断不常の関係を成り立たしめず、その実相を見失ってしまう。

あるいは、『中論』第十章のテーマにしたがって、火と薪の論理的关系を考えてみると、火と薪とが、それぞれ自性をもった存在であれば、両者は、同一の自性のものか別異の自性のものかの、いづれかであろう。しかし、同一の自性のものであれば、火と薪との概念的な区別もないことになる。しかし、また、別異の自性のものであれば、薪が存在しないにもかかわらず、火が存在するという抽象的な不合理におちいることになる。火と薪との関係は「不一不異」であるべきであって、火と薪とに存在の自性を想定する立場は、かような火と薪との不一不異の関係を成り立たしめず、火が薪を燃やす実相を見失ってしまう。

あるいは、『中論』第五章のテーマにしたがって、「所相と能相」の論理的关系を考えてみると、たとえば「象が

二つの牙、長い鼻、大きな耳などの相をもつ。」という常識的な概念的的理解において、「象」は、「二つの牙、長い鼻、大きな耳」などの「相」によってかたちづけられる「所相」としての実体であり、「二つの牙、長い鼻、大きな耳」などの「相」は、「象」をかたちづける「能相」であり、「象」のもつ「属性」であるといつてよい。しかし、このように、象（実体）と相（属性）とが、自性をもった存在として、それぞれ概念的に独立して想定されるかぎり、象は、相の支柱となる実体であって、相ではない。象は、相の背後に考えられるところの、相なき抽象的存在であり、象と相との二つが分離され、象が相をもつ具体的な一つの事実は成り立たず、その実相は見失われる。実体と属性という範疇は、二つの自性を考える形式的な思惟であって、真実には、実体が属性をもち、象が相をもつことの実相をとらえることができない。

あるいは、『中論』第二章のテーマにしたがって、「去者が去る」という運動動作について考えてみると、われわれは常識的な概念的立場から「去者」と「去」（去るはたらき）とに自性を想定し、「去者が去る」という。運動する主体（去者）が有って運動（去）が有るのであり、運動する主体がなければ、運動ということも考えられないからである。しかし、この場合、もしも「去者」の上に「去」をおもい、運動の主体としての「去者」が存在し、この「去者」が「去る」と考えるのであれば、この思惟は不合理である。なぜなら、この場合には、「去者」と「去」とが分けられて、「去者」は、「去」という運動とは別の、ただ「去」の実体となり支柱となるような抽象的存在となり、具体的な運動する去者でなくなるからである。「去者」と「去」が自性をもった存在として想定されるかぎり、かくいねばならぬであろう。したがって、「去者」と「去」は自性をもった存在として想定されるべきでない。去来の運動の実相は「不去不来」であって、自性を想定し思惟する立場は、去者が去り、来者が来る、具体的な運動の事実を成り立たしめず、その実相を見失ってしまう。

龍樹の空の学説は、とかく否定教学の如くうけとられ、詭弁的な否定の言辞を弄し、否定を以て事足りりとするような学説の如くにも考えられている。しかし、右に考察する如く、存在の自性を否定する、彼れの空の論理は、何ら否定のための否定の論理の如きものではない。存在に自性を想定する立場が、存在の具体的な実相を見失うものであることを、示そうとするものである、といってよい。存在に自性を想定する立場は、形式的な概念的思惟の立場であって、存在の生きた実相の事実を抽象化する。この不合理にたいする批判こそ、龍樹の空の論理が意味するところのものであったと考えられる。だから、これをうらがえしていえば、龍樹は、存在を自性的な存在とながめずに、存在を無自性なるがままにながめるところに、存在の具体的な実相を了解する所以がある、と考えていたといつてよい。彼れは、自性的な存在の世界をこえた無自性の世界において、概念的な分別思惟をこえた無分別無心の世界において、存在の実相にふれることを示そうとした。存在の自性を否定する龍樹の空の論理の意図するところは、この点にあったと考えられる。

たとえば、これは、先に述べた桜の花の場合でいえば、桜の花を一個の自性をもった実体的存在と見ず、概念的な分別思惟を去って、ただ無心に咲く桜の花を見、散る桜の花を見るところ、そこに、桜の花の生滅の実相を見る所以がある、という立場であろう。咲く桜を喜び、散る桜を悲しむのは人情であるが、桜の花の生滅に自性を想定しない無執着無所得の境地において、桜の花の生滅の実相がとらえられるのである。あるいは、種子より芽が生ずる因果関係の場合でいえば、種子は因としての過去を意味し、芽は果としての未来を意味するが、因果の不断不常の流れの実相は、過去（因）にとらわれ未来（果）にとらわれる概念的な自性の執着を去って、無分別無心にながめなければならぬというのが、龍樹の立場であろう。あるいは、火と薪の関係の場合でいえば、火が薪を燃やす燃焼の実相は、

火にとられ薪にとられる概念的な自性の執着を去って、無分別無心にながめなければならないということである。あるいは、所相（象）と能相（二つの牙、長い鼻、大きい耳）の場合も、同様である。われわれは、象と相とを二つの自性をもった存在として概念的な分別執着の立場で抽象化して考えず、いわば、動物園に遊ぶ無邪気な幼稚園児の如く、無分別無心に象が相をもつ実相をながめなければならない。あるいは、去者が去る運動についても、また同様である。われわれは、去者と去とを二つの自性をもった存在として概念的な分別執着の立場で抽象化して考えず、去るもよし来るもよしの無分別無心の心境をもって、去者が去る実相をながめなければならない。そこに、はじめて、象が相をもつ実相をながめ、去者が去る運動の実相をながめる所以があるというのが、龍樹の立場であらう。

龍樹の立場は、桜の花の生滅の事実の中に無分別無心に生きることであり、不断不常の因果の時の流れの中に無分別無心に静かであることであり、火が薪を燃やす燃焼の事実、去者が去る運動の事実、象が相をもつ事実、これらの事実を、その事実のままに概念化せずに無分別無心にながめる立場である。したがって、龍樹の立場は、概念的な分別認識の立場ではなく、主体的な直観の立場である。存在の実相は、このような主体的な無分別無心の直観の立場において、真実にとらえられる。龍樹の空の論理は「遮遣」といわれるが、彼れの遮遣の教学の究極の意図は、このような存在の実相の開明にあったと考えられる。彼れの教学が破邪即顯正といわれるのは、この意味であらう。

### 三

ところで、右の如き龍樹の教学は、根本的には、縁起説にもとづいている。それでは、どのような意味で縁起説にもとづくかといえば、縁起とは、存在が因縁に縁って生起し、因縁に縁って滅するということであり、存在がそれ自身で生滅せず、それ自身の自性をもたずに生滅するという、存在の自性的なあり方を否定する論理であり、存在を自性の立場にたたずにながめる学説であるからである。たとえば、桜の花が、種子や日光や水分などのさまざまな因縁

に縁って生起し、これらの因縁が変れば散ってゆき、それ自身の自性をもたずに、因縁にしたがって生滅する無自性の存在であり、したがって、桜の花は、無自性なるがままに、執着を去って無分別無心にながめられねばならないというのが、縁起説の趣意である。因縁に縁らない自性をもった実体的な存在は、因縁に縁って生起する以前の存在であり、生滅の事実とは無関係な存在である。生滅するところに、桜の花の具体的な存在の実相があるのであって、桜の花という自性をもった生滅以前の実体的な存在があつて、しかるのち、この存在が生滅するのではない。種子、日光、水分などの因縁和合の事実こそ、桜の花の生であり、因縁離散の事実こそ、桜の花の滅であつて、因縁和合、因縁離散の生滅の事実と無関係な桜の花それ自体の存在は、抽象的な不合理な存在である。種子、日光、水分などの和合である生の事実がなければ、桜の花の生はありえないし、これらの離散である滅の事実がなければ、桜の花の滅はありえないのであつて、桜の花の生滅は、それ自体で生滅せず、種子、日光、水分などの生滅の事実とともにある。

桜の花に自性を想定し、いつまでも桜の花が咲き生じてほしいとのぞんでも、その生は、種子、日光、水分などの和合の生であり、これらの和合の生の事実とともにあり、これらの和合の生を「因縁」とし「存在の根拠」とし「質料因」(upadana, material cause)とするのである。桜の花は、これらの和合の生、離散の滅にしたがって生滅し、これらの生滅の因縁がなければ生滅しない。したがって、縁起説は存在を、生滅の事実と無関係な、それ自身で絶対的な、固定した自性的な存在として、抽象的にながめない。縁起説は存在を、生滅の因縁の事実とともにあり、生滅の因縁の事実がなければありえない、それ自身で成り立たない、自性の無い相対的なすがたで、具体的に流動的にとらえようとする。われわれは、桜の花の生を喜び滅を悲しむ概念的な分別執着の立場から、桜の花の生滅の事実を「桜の花それ自体の存在」と「生滅の事実」という二つの概念的な存在に抽象化するけれど、実は、この二つの概念的な存在は、相対的であり、それ自身で成り立たない無自性なのであつて、そこに、桜の花の生滅の具体的な事実があるのである。したがって、桜の花の生滅は、これら二つの概念の無自性空が自覚され、これら二つの概念が無

に解消した、無分別無心の直観にながめられるべきであろう。咲くもよし散るもよしとして、概念的な分別思惟を去って、ただ、因縁和合、因縁離散の生滅の事実のみがながめられるところ、そこに、桜の花の生滅の実相をながめる所以があるといわねばならない。このような縁起の道理にしたがった見方こそ、桜の花の生滅の事実を事実のままに明らかにする正しい論理というべきであろう。そして、このような縁起の立場にたつかぎり、存在に自性を想定する立場は、存在の生滅の事実を成りたしめず、その実相を見失う不合理な否定すべき立場となってくる。存在の自性を否定する龍樹の空の論理は、全く縁起の道理にもとづいている。

龍樹の空の教学が縁起の道理にもとづいていることは、因果の関係の上にも、同様に見ることができる。龍樹は『中論』第十八章第十偈に次のようにいつている。「何かに縁って生ずるところのものは、その何かと同一でない。また、その何かと別異でもない。それ故に、断にあらず、常にあらず。」と。この言葉は、因と果の関係が縁起であり、縁起であるかぎり、因と果の関係が不一不異、不断不常でなければならぬことを語っている。たとえば、芽（果）は種子（因）に縁って成立するけれど、芽（果）は種子（因）のままの存在でなく、種子（因）と芽（果）との関係は常（同一）ではないが、芽（果）がそれ自身で成立せずに種子（因）に縁って成立するという点からいえば、種子（因）と芽（果）との関係は断（別異）でない、ということであろう。ところで、このような因と果の不断不常の関係を語る縁起説では、因と果が、いづれもそれ自身で成り立った自性的な存在としてとらえられないことを意味している。芽（果）は種子（因）あつての芽（果）であるが、芽（果）がなければ、種子（因）もまた種子（因）として成立せず、種子（因）と芽（果）とは、それぞれそれ自身で成立せず、たがいに自性を否定しあう相対的な関係にある。縁起説では、因と果は、それ自身の自性をもって成り立った存在として、抽象的にながめられず、因と果が自性を否定しあい相剋する一つの時点において、具体的にながめられるのである。因は果を生起する因縁である。しかし、因と果は距離をもって存在するのではない。因果の時の流れは、古い伝統のままの流れでなく、新しい創造的



な意味をもち、過去と未来とが相剋し一つであるところに成立する。龍樹によると、父と子の関係も、因果の関係において見られているが、この関係は、伝統の立場と創造の立場とが相互否定的の一つであるところにある。しかし、因と果が相剋する相互否定的な相対的關係にあるかぎり、因と果は無自性であり、因にとらわれ、果にとらわれ、伝統的な父の立場にとらわれ、創造的な子の立場にとらわれる分別執着は、真実には、ゆるされない。われわれは、分別執着の立場から、因果の關係を因果という二つの概念に抽象化するのであるが、この二つの固執概念が相剋的であるかぎり、この二つの固執概念は、真実には無自性であり、それ自身で成り立たないのである。真実には、これら二つの因果の固執概念の無自性空が自覚され、これら二つの概念が無に解消し、因果の流れの事実のみが無分別無心にながめられるべきであろう。因果の關係の真相は、無分別に因果の時の流れの中に静かであるところに如実に智見され、父子の關係の真相は、父子の対立を去って無分別であるところに如実に智見されるといってよい。縁起の道理は、このようなことを物語っている。このような縁起の立場にたつかぎり、自性を想定する概念的な分別の立場は、因果の真相を見失う不合理な立場というよりほかはない。存在の自性の不合理を批判する龍樹の空の論理の底に流れるものは、どこまでも縁起の道理である。

さらに、また、火と薪、自我と身体、象と相などの論理的關係、あるいは、去者が去る運動の上にも、この縁起の道理は、同様にみとめられる。われわれは、概念的な分別の立場から、火と薪、自我と身体、象と相、去者と去などに、それぞれ自性をもった存在性を付与するが、これらが、実は、縁起の關係にあるからである。これらは、燃焼の事実、生命の事実、象が相をもつ事実、去者が去る事実、これらの事実をそれぞれ抽象的に分けた概念であって、それ自身で個別的に成立するものでなく、相互に關係しあう、不一不異の縁起の關係にある。龍樹は『中論』第八章第十二偈において「作者は業に縁りて、かの業はかの作者に縁りて生起する。われわれは、それ以外の成立の理由を見ない。」といっている。これは、作者と業とが、作者が作業する行為の事実を概念的な立場から二つに抽象的に分け

たものであり、これら二つの概念がそれ自身で個別的に成立するものでなく、相互に関係しあう不二不異の縁起の關係にあることを語るものであらう。ところで、たとえば、火と薪との二つの概念がそれ自身で個別的に成立しない縁起の關係にあるとすれば、これら二つの概念は無自性であり空であるというべきであつて、これら二つの概念が無に解消するところに、火が薪を燃やす燃焼の事實を事實のままに見るといふべきであらう。すこし内容的に説明すると――ガスの火、電氣の火、木炭（薪）の火など、同じ火でも、ガス、電氣、木炭などの差別によつて、火力がちがつている。火鉢に入れた木炭の火は、火力が一番弱い。木炭の火で、部屋の温度を電氣ストーブの温度まで上げようとしても、無理である。これが、木炭の火がもっている燃焼の事實の動かしがたい実相である。木炭の火は、木炭を因縁（質料因）として成立しているものであつて、それ以上のものではない。しかし、もしも、木炭の火の「火力」が弱いことに不足をいう人があるならば、この人は、木炭の火が木炭に縁つてある燃焼の事實に無知であり、この事實を事實として素直にうけとらず、この事實を「火力」と「木炭」（質料）という二つの概念に抽象的に分けている、といえるであらう。しかし、「火力」をはなれて「木炭」はなく、「木炭」をはなれて「火力」があるのではなく、これら二つの概念は、縁起する相対的な、それ自身で成り立たない無自性の概念である。「火力」に不足をいつても、火力は木炭に縁つているのであつて、火力には木炭だけの火力しかないものであり、火力にたいする不足は成り立たない。このような無自性空の自覚がうまれ、二つの概念が無に解消した場合には、火力にたいする不満足念の念いは消え去つて、そこに、木炭の火がもっている燃焼の事實の真相が無分別無心に素直に見られるであらう。佛陀は「薪に縁つて火が燃えるとき、薪火という名称をうるにいたり、木片に縁つて火が燃えるとき、木片火という名称をうるにいたり、草に縁つて火が燃えるとき、草火という名称をうるにいたり……塵屑に縁つて火が燃えるとき、塵屑火という名称をうるにいたる。」（*M. N. I. p. 259*）と云つている。この佛陀の教説は、燃料（質料因）の差別にしたがつて、それに相当する火力があることを語る縁起の教説であり、以上に述べた所と同じ趣意である。龍樹は、『中論』第十

章において、火と薪とに存在の自性を想定する立場が不合理な否定すべき立場であることを論理的に詳細に批判しているが、この龍樹の空の論理は、以上のような縁起の道理にもとづいた実相の立場よりなされていると考えられる。

#### 四

存在の自性を否定して無分別無心の実相の世界をさし示す龍樹の教学は、以上の如く、全く縁起の道理にもとづいている。諸中論といわれる彼れの著作を見ると、彼れの努力のほとんどは、存在に自性を想定する立場にたいする否定についてやされており、縁起説を語る箇所は、全体にくらべると、きわめてすくない。しかし、『中論』劈頭の帰敬偈では、「不滅不生、不断不常、不一不異、不来不去にして、戲論寂滅し、安穩なる縁起を説きたまえる正覚者、諸の説者中の最上なるものに、我れ稽首礼す。」といわれており、自性を否定した戲論寂滅の無分別無心の空の世界が、縁起の道理の内容であり、縁起の道理にもとづくことが、明らかに示されている。龍樹にとっては、縁起の道理こそ、合理的な真実の過誤のない「安穩」の立場であり、彼れの教学の基盤となる根本的立場であった。彼れは、縁起の道理にしたがって、存在をまげてうけとらず、桜の花が生滅する事実を事実のままに、因果の時の流れの事実を事実のままに、火が燃える燃焼の事実を事実のままに、すべて、存在をその存在の事実のままに無分別無心に素直にうけとろうとしたのであって、ここに、縁起の道理が「安穩」といわれる意味がある。彼れは、存在の自性に固執し執着するあらゆる非縁起的な概念的 understanding の矛盾を知り、その相対的な無自性空性を自覚するところに、存在を如実なる実相の下にながめようとした、といつてよい。彼れは、『中論』第十八章第九偈において、実相について、いみじくも次のようにいつている。「他によって知られず、寂靜であり、諸戲論によって戲論されず、無分別にして、差別的意義のない、これが実相 (tattvasya laksanam 真実の相) である。」と。実相は概念的な差別対立のない一味の世界である。「他によって知られず」とは、実相が、概念的な分別知によって他なる側から客体的に知られず、分別知が自己の相

対的な無自性空性を自覚し無に解消するところに、無分別智に如実に主体的に了解され直観される、という意味であろう。分別知に死んで無分別智に生きるところに、そのもののそのものたる (tattva)、そのまゝの (tatha) 相がながめられるのである。

龍樹はまた、『中論』第二十三章において、次のようにいっている。「浄によらずして不浄はない。われわれは浄を不浄によって施設する。故に、浄はありえない」(第十一偈)、「不浄によらずして浄はありえない。われわれは不浄を浄によって施設する。故に、不浄はありえない」(第十二偈)と。ここには、あらゆるものが、浄、不浄の価値の如きものも、すべて「因縁に縁っており、因縁をはなれてありえない」という縁起の道理が、きわめて論理的に示されている。浄は不浄を因縁とし根拠とするところに浄であり、もしも、不浄が浄になるならば、浄はもはや浄でありえない。不浄もまた、同様である。したがって、浄と不浄とは、無自性空なるものであり、執着すべからざるものである。浄と不浄とは、相対的な分別の概念 (prāpti 施設) にすぎない。龍樹は、かような浄不浄の分別の相対的な無自性空性を自覚して、浄不浄の分別を超越した次元において、浄不浄を無分別にながめようとする、といつてよい。浄と不浄とは、かような分別知に死んだ無分別智の次元においては、浄が好ましく不浄が嫌悪すべきものとして差別されることなく、浄もよし不浄もよしとして、如実にながめられるであろう。花は紅、柳は緑というのは、このことであろう。これは、あらゆるものに束縛されない絶対の自由であろう。浄を好み不浄を嫌悪する分別執着は、相対的な束縛の立場であるが、その立場の相対的な成り立たない無自性空性が自覚されるとき、相対を超越し、その束縛から解放される。如実なる空の自覚知によって、相対的な束縛の世界は、絶対的な自由の世界となり、概念的な言説世俗 (samvṛti, vyavahāra) の世界は、戲論寂滅した無分別なる勝義不可言の世界となる。有の世界が空を媒介として実相の世界となるのである。空観は、真実の肯定であり、この意味で、肯定におちいらず否定におちいらない、中道である。

伝説によると、龍樹の後継者である聖提婆は外道に殺害されたが、彼れは死に臨み、弟子たちに向い、「諸法本来

空である。受者もなければ、害者もない。誰を親しみ、誰を怨まん。」といったと伝えられている。彼れにとって、害を受ける彼れ自身もなく、彼れを害する怨敵もなく、怨親は超えられていた。彼れは死に臨み、彼れ自身と害者とが、浄と不浄の関係の如き、いわば、宿命的に矛盾した、それ自身で成り立たない無自性空なるものであることを自覚したのである。彼れは事態を事態のまま実相のままに素直にみとめ、彼れ自身の立場を放棄し、彼れ自身と害者との対立を超越した無分別無心の次元に立ったといつてよい。したがって、彼れにとって、彼れ自身と害者との怨親の対立はない。怨親は平等であり、「誰を親しみ、誰を怨まん。」である。彼れは、死に臨み、怨敵にたいする相対的な束縛より解放され、もはや何らの対立もなく、絶対に自由であった。彼れは実相の世界に生きたのである。「縁起を見る者は、法を見る。法を見る者は、佛を見る。」という經典の言葉にしたがうならば、彼れは佛を見たのである。

#### 追記

本稿は、拙著『中観思想の研究』のなかの中編第二章「有自性論にたいする龍樹の論破」にたいする補足であるが、さらに、拙論「中観思想における証について」（日本佛教学会年報、第三十一号）、「佛教の現実的性格」（佛教学セミナー、第三号）を本稿との関連において読んでいただければ幸甚である。