

## 現實存在の根據としての空

向 田 永 靜

### 一

諸行無常と云ふことはいはゆる三法印の一として、佛教の原始時代以來その根本的立場をあらはす重要な命題の一つであつた。行の原語は *samkhata* (成る・造作)であつて、それは有爲 (*samskṛta*) とその語源 (即ち *saṃskṛti*) を等しくし、有爲なる存在 (*Bhava*) を有爲たらしめる存在の法 (*dharma*) である。しかし今の場合は有爲なる存在を有爲たらしめる法そのものが無常であると云ふのではなく、その行法に於てあるもの・有爲法、即ち有爲なる存在が無常であるとの意味であつて、行は「凡てのものを成立たすし同時に凡てのもの成立つことと並びにものとして成立つて居る状態とを總じていふ」<sup>①</sup> 場合の最後のものを指すと考へられる。このやうな見地から、一般に行は造作・遷流の義と解釋せられてゐる。このやうに佛教はすべての存在を單に存在としてではなく、造作せられたるもの、成り立ちたるものとして、従つてまた遷流するもの・常ならざる變易法として把握した。まことにすべての存在はその現實相に於て時々刻々に變じ、一として常住不變なものはない。今はこのやうにあるものが次には他のやうにあるもの (*anyathābhāva*) となること、即ち變化 (*anyathābhāva*) こそはすべての存在の現實相である。しかしながら、今はこのやうにある

ものがやがては他のやうにあるものとなると云ふ變化の事實は、佛教を知らぬ外道も凡夫も等しく認め得る平凡な事柄であつて、何も取り立てて佛教獨特の見方と云ふべきものではない。然らば佛教が存在を特に行として把握した原本的な意義はどこにあるのであらうか。

「諸法有<sub>レ</sub>異故 知<sub>レ</sub>皆是無性<sub>二</sub>」<sup>②</sup>「無<sub>レ</sub>自性<sub>二</sub>故空<sub>一</sub>」<sup>③</sup>とあるやうに、存在を無自性空と観るところにその原本的な意味がある、と云ふのが我々の答である。即ち原始佛教に於て存在を行として把握したことが、大乘佛教に於て、存在の本质・根拠を空と観ることによつて基礎づけられ、發揮せられたのである。けれどもこの結論のみでは、空に於て變化を觀るのと外道的凡夫的知見に於ける變化との原理的な相異も、従つてまた存在を特に行として把握することの根本的な意義も明かにされない。そこで姑らく空の見地を離れて、我々に直接的な變化と云ふ事實の考察から問題を追究することとしよう。

ものが變化することは何人も否定することの出来ない嚴然とした客觀的事實であるが、それはいつたい如何にして考へられるであらうか。すべて變化と云ふことが認められる爲には、その變化の根柢に横はる或るもの、變化を通じて見られる何か持續的なものがなければならぬ。變化に於て自己同一を保つ何かがあればならぬ。變化のうちに持續する何ものもないとき、我々はそこに果して變化と云ふことを認め得るであらうか。變化は必ず何ものかの變化であり、その何ものかは變化を通じて一つのもの(essence)として、何らかの意味に於て自己同一を保つものでなければならぬ。このやうに變化のうちに自己同一を維持する何ものかがあつて始めて、變化と云ふことが理解され得るのである。たとへば、今は若者であるが會ては幼児であり、やがては老人であらうやうな、出生・幼児・若者・

老人・死を通じて自己同一を保つてゐるその人の本質と云ふべきもの、若くはこれらの變化の根柢にあつてしかも變化しないその人の基體とか云ふべきものがあつて、それが出生・幼兒等の各項各項に於て持續的に見られるときに始めて、或る一人の人が生れ、幼兒から若者になり、乃至死んでゆくと云ひ得るのである。若しこのやうに變化のうちにあつて持續的に自己同一を保つものがないならば、生れた者・幼兒・若者・老人・死者は全く別々の人である外なく、一人の人がそのやうに變化したと云ふことは出来ないであらう。「諸法若無性 云何説ト嬰兒 乃至於老年 而有種種異<sup>④</sup>」と云はれる所以である。別々のものが次々にあるのではなくして、一つのもものが持續的にあるときに始めて變化が考へられ得るのである。このやうにして變化の根柢には變化を超えた基體若くは本質と云ふべきものが認められなければならぬ。變化と云ふ事實が認められる限り、我々はどうしても、アリストテレスの云つたやうに、變化の底に横はつて變化の基體となるもの、若くは變化のうちに持續的に自己を顯はしてゐる本質と云ふべきものを考へずには居られない。さうしてこのやうな基體とか本質とかは單に哲學者の頭腦から考へ出されたものではなく、我々が常識的立場に於て暗々裡に變化の底に豫想してゐるものを哲學的反省によつて自覺にまで齎したものに外ならない。本質とか基體とかは哲學的立場に於て認められる以前に、常識的立場に於て既に無自覺的に要求せられてゐるのである。さうしてこのやうな要求によつて立てられたものが中論に於て批判の對象となる存在の自性(sadhara)である。「離ニ相可相已 更亦無有物<sup>⑤</sup>」と言つてあるやうに、存在は相(samya)と可相(sasya)とを離れてはあり得ないのであるが、相は存在の様々の變化的相狀として附帶的なものであり、それとは區別された相せらるべきものとしての可相の要求を満たす本質的・基體的なものがいはゆる自性に外ならないからである。存在はこのやうな自性によ

つて持続的に同一性(ekatva)を保つ存在である。自性と譯される svabhava がまた自體とも譯されるやうに、それは存在の自體として變化のうちにあつてつねに自己同一を保つ本質・基體でなければならぬ。

① 宇井伯壽博士、印度哲學研究、第二卷、二七九頁。

② 中論、觀行品、第三偈、a—b。

③ 中論、觀作者品品の青目註、大正藏經、三〇ノ一三ノa。なほ十二門論、觀性門にも「一切法空、何以故、諸法無性故」とあるやうに、無自性と空とは同義語と見て差支あるまい。

④ 中論、觀行品、第四偈。但し梵文及び他譯にはなし。また同じく第五偈c—dには、「若諸法無性云何而有異」と言つてある。

⑤ 中論、觀六種品、第五偈、c—d。

ところで同じく變化と云はれるうちにも様々の種類があるであらう。アリストテレスも變化に次のやうな四種を區別したと云はれてゐる。第一には場所の變化、第二には性質の變化、第三には量の變化、第四には實有の變化即ち生成と消滅とである。しかしながら我々はアリストテレスの四種の變化を前三と後一とに分け、前者を一般に變化と呼び、後の實有に關するものを生滅と名づけ、この變化と生滅とによつてあらゆる種類の變化を包攝することが出来るであらう。<sup>①</sup>或はむしろ、この二つの區別はアリストテレスの四種の區別以上に原理的なものであるとさへ考へられる。そこで我々は問題を變化と生滅との二つにわけて考察を進めやうと思ふ。さうしてこの變化と生滅との二つはまた、龍樹が無自性空を主張する場合に屢々根拠とせられるものであつて、龍樹の空觀に於ては極めて重要な意味をもつてゐる。

さて、第一に變化は、既に述べた通り、必ず何ものかの變化であり、その何ものかは自己のうちに基體となり本質

となる自性をもつ存在である。さうしてその自性はまた、變化のうちにあつてつねに自己同一を保つもの、即ち變化せぬものである。存在とは變化せぬ自性をもつた自性的存在として自己同一性を保つものである。我々は存在が變化するとか動くとか云ふ。けれどもこのやうな存在の概念は變化もしなければ動きもしないものを意味する。従つて存在が變化すると云ふことはそれ自身が矛盾でなければならぬ。しかしながらまた、先に見たやうに、若し變化のうちに自己を維持する或る基體的本質的なものを豫想しないならば、我々は存在の變化を考へることが出来ない。現實に於て存在の變化が見られる限り、その根據として自性が考へられなければならぬ。しかもそのやうに考へることそのことが變化を不可能にするのである。従つてまた後の方から云へば、變化の認められる限り存在の自性は否定せられなければならぬ。現實の變化と云ふ事實から出發した我々の考察は、茲に於て相互に矛盾する二つの結論に到達した。しかもこの兩者は何れも夫々の理由をもつて居り、どちらを捨ててどちらを取ると云ふわけにもゆかない性質のものである。即ちそれは不可避的な二律背反を意味する。中論にはこれを「若諸法有性(sadbhava) 云何而得異 若諸法無性 云何云有異」<sup>②</sup>、「若法實有性(Dharma) 云何而可異 若法實無性 云何而可異」<sup>③</sup>と云ふ形で言ひ證はしてゐる。

第二に存在の存在性(astiya, satya)・實有に關する變化、即ち生滅についてはどうであらうか。先づ生とは佛教に於ては、自然にして生ずるのでもなくまた無因にして生ずるのでもなく、必ず因縁生である。すべてのものは因縁所生であり、存在にして縁起しないものはない。「未曾有<sup>④</sup>一法 不從因縁生<sup>④</sup>」である。従つて生ずるとは非存在(abhava)が因縁によつて存在性をもつた存在となることではなければならぬ。存在が生ずるとは存在が存在性をもつも

のとなることである。然るに存在の存在性は自性なくしては考へられない。「自性を離れたる諸の存在には存在性がない」<sup>⑤</sup>「存在が生じて現にあるものとなるのは自性によつて存在性をもつものとなるからなのである。先には存在の變化を可能ならしめる根拠として基體的・本質的な自性が要求せられたのであるが、存在が生成して存在性をもつものとなるときにも、その存在性の根拠として自性が要求せられて来る。このやうにして生起に關してもまた自性が認められなければならない。ところでまた生ずるとは、生ずるもの自身について云へば本無今有と云ふことであり、他のものとの關聯に於て云へば或るもの(因)から或るもの(緣)によつて或るもの(果)がと云ふ構造をもつてゐる。然るに自性は「性若是作者 云何有<sub>レ</sub>此義 性名爲<sub>レ</sub>無作 (akrīyā) 不<sub>レ</sub>待<sub>レ</sub>異法<sub>レ</sub>成<sub>⑥</sub>」と云ふ定義が示してゐるやうに、作られることなく他に因待しないものである。それは他を待つことなく既にそれ自ら成立してゐるものである。中論觀有無品劈頭の青目註に「問曰。諸法各有<sub>レ</sub>性。以<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>力用<sub>レ</sub>故。如<sub>レ</sub>瓶有<sub>レ</sub>瓶性 布有<sub>レ</sub>布性。是<sub>レ</sub>性 (svabhāva) 衆緣、合時、則出<sub>⑦</sub>。」とあるやうに、それは因緣和合に先立つて見えない背景に於て既に、あるものでなければならぬ。従つてそのやうな自性をもつた存在もまた因緣以前に既に、あるものでなければならぬであらう。「若衆緣和合 而有<sub>レ</sub>果生者 和合中已<sub>レ</sub>有<sub>⑧</sub>」と云はれる所以である。アリストテレスに於ても基體は謂は<sub>レ</sub>質料的なものとして、本質はむしろ形相として、何れも生成に先立つて既にあるものと考へられたやうである。然るに若し存在がその存在性の根拠として、このやうな「既に」の性格をもつ自性を内含するならば、その存在には生の構造に於ける「本無今有」を容れる餘地はなく、また存在の自性が不因待のものである限り「或るものから或るものによつて」と云ふ契機を許容することは出来ない、その場合存在と因緣との關係をどれ程精密に分析して考へても、それは中論の觀因緣品觀因果品などの内容が示すや

うに、結局徒勞に終る外ないであらう。「衆緣中有性 是事則不然 性從衆緣出 卽名爲作法」(kṛtska)、「和合中已有 何須和合生」<sup>⑩</sup>とあるやうに、因緣と「不待異法」と本無今有と「既に」と、所作(kṛtska)と無作(akṛtska)とは本來相容れない性質のものであるからである。

このことは消滅または滅壞についても同様である。「若法實有性 後則不應無」<sup>⑪</sup>「法住於自性 不應有無」<sup>⑫</sup>でなければならぬ。生成のうちに既にあるものは滅壞のうちにもなほ存続することを要求し、不作と云ふ性格はその裏面に不滅性を意味してゐるからである。このやうにして、一方では生滅する存在が存在として存在性をもつ限り自性を認めなければならぬに拘らず、他方では自性を認めることそのことがまた存在の現實相である生滅を不可能にするのである。自性を缺く存在性の無いものに關しては生滅と云ふことの考へられやうがない。生ずるとは生ずることに依つて或るものが存在するものとなることであり、滅するとは或る存在するものが滅することではなければならぬ。生滅は必ず何ものかの生滅である。このやうに生滅のある限りものの存在性が認められねばならず、その存在性は自性なくしては考へられない。それにも拘らず生滅の概念が要求する自性そのものがまた生滅を否定する。茲でもまた我々は生滅に關する二律背反に陥ることを餘儀なくされた。生滅が不可得であると云はれる所以である。不可得であるとは思惟に於ける矛盾對立、若くは二律背反の謂に外ならぬ。二律背反は屢々考へられ易いやうに世界の涯にあるのではなく、生滅變化する現實的な存在そのものうちに存在するのである。

以上のやうにして我々は現實的な存在の變化と生滅との二つに關して、「存在が自性をもたなければ變化生滅はあり得ない」と「存在が自性をもつならば變化生滅はあり得ない」との二つの相矛盾する命題に到達した。しかもこれら

二つの命題は夫々相當の理由をもつた結論である。従つて我々はその何れをも單に矛盾するからと云ふ理由に依つて拋棄することが出来ない。このことはいつたい何を意味するものであらうか。元來我々の思惟は矛盾律の支配のもとに働く。さうしてその矛盾の原理は相矛盾する二つの命題があれば、その一は眞で他の一つは僞だといふことを要求する。然るに思惟に依つて變化生滅の問題を追究した結果、思惟のつき當つたものはそれに取つて許すことの出来ない二律背反であつた。これは矛盾律に基く思惟の自ら背負つた自殺でなくて何であらう。そこには何か深いものが約束されてゐる筈である。即ち、思惟が二律背反に陥ると云ふことは、分析論理的分別知の止息に依つて我々が思惟を超えて無分別知の高次の立場に昂揚すべく要求されてゐることではなければならぬ。さうしてそれがまさしく空の立場に外ならない。中論に展開される精密な分析的論法は殆んどすべて、このやうな思惟の自殺に集注されてゐるのであつて、そこには今云ふやうな深いものが約束されてゐるのである。しかし我々にはなほ思惟の立場そのものに就いて吟味すべき問題が残されてゐる。

- ① 無の定義として有名な中論觀有無品、第五偈、c—d、「因<sup>レ</sup>有<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>法、故有<sup>ニ</sup>壞名爲<sup>レ</sup>無」の梵文は *bhāvasya hy anyathābhāvan* *abhāvan bhavāte jānā* とあり、璽の原語は他の場合に變異と譯される *anyathābhāva* であつて、存在するものの變化が無であるとしてゐることは、龍樹に於ても變化の特殊な場合が存在の非存在となること、即ち消滅と考へられてゐたことを示すであらう。羽溪教授國譯參照。

② 中論、觀行品、第五偈。

③ 中論、觀有無品、第九偈。

④ 中論、觀四諦品、第十九偈、a—b。

現實存在の根據としての空



- ⑤ 中論、觀因緣品、第十二偈相當の梵文和譯、a—b。前偈國譯、88頁に依る。 *mhamadhyamakakārikās. p. 86. K. 10.*
- ⑥ 中論、觀有無品、第二偈。
- ⑦ 大正藏經、三〇ノ一九ノc。
- ⑧ 中論、觀因果品、第一偈 a—c。なほ羅什が觀有無品の第八第九兩偈に於て、性と譯してゐるものの原語 *prāpti* は問題の意味上 *svabhāva* と同義であるが、その *prāpti* の *prā* にもこの『既に』の性格を見ることが出来る。前掲國譯157頁參照。
- ⑨ 中論、觀有無品、第一偈。
- ⑩ 中論、觀因果品、第一偈、c—d。
- ⑪ 中論、觀有無品、第八偈 a—b。
- ⑫ 中論、觀成壞品、第十六偈 a—b。

## 二

さて以上述べて來たところは、すべて分別思惟に依つて變化・生滅を種々に考へて見た論理の足跡である。然るに分別思惟は分別と云ふ文字が示すやうに分析をその本格的な機能とする。分別によつて思惟するとは矛盾律によつてものを分けて考へることである。一切の存在は變化するとか、すべてのものは生滅するとか云ふとき、我々は既に一切の存在とそのものの變化、存在とそのものの生滅とを分けてゐるのである。さうしてこのやうに一度分けた上でこれを再び思惟に於て結びつけ、一切が生滅する、といふ判斷的な形式によつて言ひ詮すのである。しかしながら變化生滅から分けられるとき、存在は變化生滅とは別なものとして、それ自身は變化生滅せぬものである外ないであら

う。基體とか本質とか云ふ性格をもつた自性が、生滅・變化の背後に、存在の根據として要求されるのはその爲である。變化・生滅についても事情は似てゐる。思惟に於て把へられた變化・生滅は、存在から離され、抽象された變化・生滅であつて、變化・生滅そのものではない。然るに存在とその變化・生滅とは體驗の具體相に於て一つである。ものから分離した變化・生滅もなければ、變化・生滅を離れたものもない。あるものは動き(行)であり、そこに動くものとそれの動きとを考へるのは既に思惟に依る分析が加はるからである。分析された動きは動きそのものではなく、考へられた變化・生滅は既に或る固定的なものである。このやうな分析をその本質とする分別知はいはゆる分析論理の立場であり、比量的思惟(diskursives Denken)と云はれるものであるが、その比量的のもつ彷徨(discursus)若くは彷徨する(discurre)といふ意味が最もよく示すやうに、分別的思惟の立場にある限りたゞ抽象の圏内を彷徨するのみであつて、具體的な現實存在の如實知見は得られやうがない。以上のやうにして分別的思惟が本質上、矛盾律に違つて分析する立場であることが明かになつたであらう。

ところでこのやうな分析を本質とする思惟にあつては、また考へるものと考へられるもの、主觀と客觀とが飽くまでも分裂する。従つてそこでは一切と云ふもなほ主觀によつて觀られるものとしての客觀的對象に限られる。思惟は必ず對象の思惟であり、思惟の立場は對象的な觀方をその本質とする。換言すれば、主觀がつねに觀るものとして觀られるものの外に立つと云ふことが分別的思惟の第二の特質をなしてゐる。このやうな立場に於て變化・生滅を考へるとき、變化・生滅を觀るものとしての主觀は、どこまでも變化・生滅しない固定的なものとなるであらう。そこで一切の存在は變化すると云つても、その變化を分別する主觀そのものは動く一切の外に立つて蔽として動かぬもの

である。それは恰も我々がものの動きを測定するとき、何か動かぬ標準に基かなければならぬと考へる事情に似てゐるであらう。けれども嚴密に言へば動かぬものと云ふものはない。標準そのものが動くのであり、主觀そのものが動くのである。アインシュタインが「或る觀測者から見れば甲乙の二事件が同時刻に異なる場所につつたと判斷せられ、他の觀測者から見れば此二事件は同じ場所に於て、異なる時刻に起つたと判斷せられることさへ可能である。即ち時間と空間とは本質上異なるものでなく、むしろ此綜合たる『時空』が物理的認識の根本形式である」と云ふとき、從來絶對に動かぬ測定の標準と考へられた物理的時間空間そのものの絶對(固定)性を否定してゐるのではなからうか。まして主觀そのものが動くこと云ふことは殆ど論ずるを要しないであらう。この點を拙き去つた分別的思惟が變化・生滅を把へようとするとき、それが對象化され固定化された變化・生滅となり終るのは寧ろ當然でなければならぬ。單なる主觀・客觀の分裂的立場に於て一切が對象化され、固定化される所以である。

このやうにして我々は分別的思惟の特徴を分析と固定とのうちに見出す。しかも分析と固定とは別な事柄ではなく、同じ事柄の二面である。分析が固定を齎すのであり、固定化は分析を始めることなのである。現實存在の動きを思惟するや否や、存在とそれの動きとが分析せられる爲に何れも固定的な動かぬものとなるのであり、また固定化せられるから存在と動きとが分析されるとも云へるであらう。たとへば觀去來品に於て、「去る」(gamyate)と云ふ動きに關聯してあらはれる去(gati)、已去(gata)、未去(agata)、去時(gamyamāna)などの一連の概念はすべて分析によつて動きの一項一項を固定的に見た産物である。三相品に於ける生(utpada)、住(sthit)、滅(dhanga)、の三相も有爲法の變化生滅を固定的に見て、その動きの中から最も特徴的な項を析出して考へられたものであらう。しかしながら三

相が固定的對象的に觀られる限りはそれも一つの存在(有)に墮することを免れないから、更に三相を三相たらしめるもの(根據)として生々(vipadapada)、住々(shri-shini)、滅々(bhanga-bhanga)が考へられて來る。しかし根據を單に他に求めるのみでは無窮の過に陥ることとなるから、生と生生と等に相互依存を認めることに依つてその難を捨斷して所謂七法俱起の思想が生れたのであるが、これらの七法はすべて變化・生滅の思惟による固定的分析の所産である。然るに現實の動きにあつては動きの一項一項は別々に雜然とあるのではなく、統一的滲透的に連續結合して居るのであるから、分析によつて考へ出されたこれらの七法も何らかの仕方で相關結合することが要求され、そこに始めて有爲法が有爲法として三相の變化を顯はすと考へなければならぬ。ところで分析論理は本來内在的である。分析は謂はゞ内在的なものの分析である。従つて分析論理は内在の限界を守る限り妥當性を保ち得るであらう。然るに現實に於ける具體的な動きの連續的統一性、即ち統一の原理は、元來、分析され抽象された要素的なものうちに内在するものではなく、却つて超越的なものである。このやうに統一を媒介する原理は分析の中にはもとくはないのであるから、分析を如何に進めても、また要素的なものを如何なる可能的關係に於て考へても、相關結合は結局不可能となる。分析論理は矛盾律によつて一と他とを分けながら、自ら分けたものの結合を成立させることが出来ない。分析論理は要素的なものの綜合統一と云ふ超越的な問題に關して自己矛盾を暴露する。中論の主要課題はこのやうな分別思惟の自己矛盾を暴露することであつたとも云へるであらう。さうして我々が前節に示した思惟のアンチノミーは、全くこのやうな分析知の本質的構造に由來するものと考へられる。しかもそこには既にのべたやうな深いものが約束されてゐるのであつて、思惟の自己矛盾を暴露する龍樹自身は既にそこに約束された高次の空の立場に立つてゐるのでなければならぬ。

① 阿部良夫氏、現代自然科學思潮、岩波、世界思潮、第六冊、二四二頁。

② 田邊教授著、哲學と科學との間、參照。なほ同書一五七頁には、「相對性論も今述べた如く時空の絕對的意味を否定する限り、否定的である」とある。

それ故龍樹が「諸法有異故 知皆是無性」<sup>①</sup>「見有變異相 諸法無有性」<sup>②</sup>「衆緣所生法 是即無自性」<sup>③</sup>「若法衆緣生 即是寂滅相」<sup>④</sup>「從衆緣生法 我說即是空」<sup>⑤</sup>などと云つて、存在の根據と考へられた自性を否定することに依つて存在の空を主張するとき、一見さう思はれるやうに、單に上に擧げた二律背反の一方のみを取つて他を捨てるのであつてはならない。「若諸法有性 云何而得異」のみを取つて「諸法有異故 知皆是無性」と主張するものではない。若しさうでないならば、それはなほ存在の有と無とを見る分析論理に於ける矛盾對立の一方としての無を見る立場にすぎない。ここでは他方の「若諸法無性 云何而可異」の問題は未解決のまゝに拋棄され、二律背反は依然として解決されることが出来ない。龍樹の空は無自性には相違ないが、それは自性の無を考へるのではなく、自性を立てる考方そのものを否定して自性的立場を超えるのである。思惟に於ける二律背反は思惟をこえた立場に於て始めて解決されることが出来る。空とは無を意味するのではなく、有無に對してより高い秩序に立つものとして、有無の矛盾對立を絶し、しかも有(生)と無(滅)とを共に成立せしめる根柢なのである。無とは「無い」であつて有の「有る」に對するものである。「有若不成者 無云何可成 因有有法故 有壞名爲無」<sup>⑥</sup>と云ふ定義には、先に註のうちに梵文を出して置いたやうに、有るものが無くなる、と云ふ變化(bhāvasya anyathābhāva)と、無くなつて虚無に歸した結果即ち非存在(abhāva)との二概念が見られるのであるが、無くなると云ふ方には壞とか滅とかの動的概念

がふさわしいから、無は直接的には結果に結びつく概念として虚無 (abhava) 若くは虚無性 (nastita) を意味するのであらう。このやうな abhava 若くは nastita は、それが bhāvāstya anyathābhāva と云はれるやうに、bhāva の bhāva ならぬ在り方として、有 (Dharmas) 若くは實有性 (satvita) と矛盾的に對立する。このやうな有と無とは同一の分析論理の面に於て、他を殺さなければ自ら立つことの出来ない排他的關係に立つものである。「是二不同處」如「明暗不俱」と云はれるものである。従つて矛盾對立の分析知に立つ限り、有の否定は必ず無であり、無を否定すれば必ず有を取るから、どこまでも對立の兩項を往復するばかりで、矛盾は永久に統一止揚せられ得ない。分別知の同一面に於て自性が無いと云ふとき、それは自性が有つたのが無くなり、存在がその根拠を失つて虚無に歸することを意味する外はない。分析知が本來存在の根拠に自性を要求してゐるからである。そこではなほ無くなつた自性が見られてゐる。無が相對的否定と名づけられる所以である。二律背反の第二の「若諸法無性 云何而有異」は、自性に依つて存在があるとする有の立場と同一次元に於けるその反對に立つ爲に、無自性が右のやうな意味のものとなるから、虚無なるもの變化があり得ないと云ふのである。分別知は有無の立場であり、分別知に立てば必然の勢として存在に自性が要求せられてゐるのであるから、無自性とは存在の虚無を意味する外なく、空と云つてもそれはつねにたゞ虚無の意味に解される。しかし虚無ならば中論が所々に示してゐる通り、因縁も生滅も變化も涅槃も何もあり得ないこと、自性有の場合と全く同様である。

このやうにして無自性空とは分別的思惟の立場を否定して具體的體驗の直接態、現實の根拠に還ることではなければならぬ。高次と云ふ言葉はこれを意味する。そこでは變化・生滅は對象的に固定分析された抽象態ではなくして、直

接體驗の具體的事實である。分別知が分析固定化によつて變化・生滅を不可能にするに反して、空は分析固定の絶對否定として現實の直接態に於てそれを如實に觀るのである。空に立つとは分別知の抽象態に死して、具體的體驗の事實に甦ると云ふ主體そのものの轉換を意味するものでなければならぬ。分別思惟の世界はこのやうな具體的體驗の主體の抽象として、二次的に成立つのである。それは具體的現實の抽象された一面にすぎない。その意味から云へば具體的主體の空の立場こそ分別知の成立つ根據であり、従つてまた空は分別知の立場に於て見られる一切の存在の原理的な根據でもあるのである。一切は眞に具體的なこの主體的空に於て成立つ。このやうにして空はまた一切の存在の根據であり本質である。それに依つて始めて一切の存在は因縁に依つて生滅變化するもの、無限に複雑な動きに於てあるものであることが出来る。佛教がものを特に「行」として把握した原理的な意義は茲にあるのでなければならぬ。

- ① 中論、觀行品、第三偈、a—b。
- ② 十二門論、觀性門、第一偈、a—b。
- ③ 十二門論、觀因緣門、第一偈、a—b。
- ④ 中論、觀三相品、第十七偈、a—b。
- ⑤ 般若燈論、觀聖諦品、第十八偈、a—b。中論の所謂三諦偈に相當するもの。
- ⑥ 中論、觀有無品、第五偈。
- ⑦ 中論、觀涅槃品、第十四偈、c—d。

## 三

このやうにして空が存在の本質として生滅變化的な現實存在を可能ならしめる根據であることが一應明かにされた

としても、そのことは佛敎的思惟に於ては具體的に如何なることを意味するのであるか。我々は次にこの問題の考察から現實存在の根據としての空を基礎づけなければならぬ。

或るものが存在するにはそのものが存在するだけの理由となる理由・根據がなければならぬ。佛敎に於ては何等の因縁なくしてものがあると言ふ僥倖的な考へ方は常に斷見として排斥せられて來た。自性が分別知の立場に於けるこのやうな——存在の存在性と云ふ——要求の産物であることは既に見た通りである。ライブニツツはこのやうな見地から、矛盾の原理から區別して十分な理由の原理を立て、この二つを思惟の二大原理であると考へた。矛盾の原理とは、彼によれば、相矛盾する二つの命題があればその一は眞で他の二つは僞だと云ふことであり、之に對し十分な理由の原理とは何かが起る爲には必ず原因若くは十分な理由があると云ふことである。さうして彼はまた、この二大原理に對應するかのやうに、眞理にも永久眞理と事實眞理との二種を區別した。永久眞理とは「絶對的に必然なものでその反對が矛盾を含む」<sup>②</sup>ものと規定される。それはその反對が不可能な眞理であつて、凡そあり得る世界は何時でもこれに従はなければならぬものである。従つてそれは思惟の二大原理のうち矛盾の原理にかかはるものと考へられる。これに對して事實眞理は單に矛盾のない觀念の結合に依つては知られ得ないところの、それ故に反對が不可能でない眞理、即ち偶然的眞理である。従つてそれは矛盾の原理を超えて、十分な理由の原理にかかはるものと考へられる。然るに分別知の分析論理的思惟にあつては飽くまでも矛盾の原理が支配するのであるから、その反對が矛盾を含む永久眞理とは分析論理的分別知の領域に於けるものであり、十分な理由の原理とは、要するに理由なしには何もものも存在しないと云ふことであるから、それはまさしく存在の現存性にかかはるものである。従つて反對が矛盾を含まない偶



然的眞理とは、一般にあらぬことの出来ると云ふ現實存在の偶然的性格を示すものでなければならぬ。

① Leibniz: Die Theodicee, I. Teil, 44. S. 124—5.

② „ „ „ Einleitende Abhandlung, 2, S. 34.

しかしながら、現實存在には必ずその十分な理由若くは根據があると云ふそのことが直ちに、そのものが他のやうにもあり得ると云ふ偶然性を許すとは限らない。問題は、第一に如何なるものをその理由・根據とするか、第二に理由若くは根據が如何なる仕方<sub>に</sub>於てその理由・根據となつてゐるか、に依つて決定せられる。第一について云へば、存在の根據が或る自己完結的な必然者である限り、そのやうな根據によつてあるものもまた、その必然者の謂はば顯現として必然的なものとなる外ないであらう。第二については、或るものに於て存在と存在の根據若くは理由が一つであり、存在の根據が全くそのものの中にあるならば、そのものは自己自身に依つてあるものとして根據と離れることの出来ない必然的なものであつて、それは飽くまでもあるもの、このやうにあるものとして、あらぬこと・他のやうにあることの出来る偶然的存在ではあり得ない。一般に前件と後件とがこのやうに單なる内在的關係にあるならば、それは分析的な關係であつて、そこにはたゞ必然性が支配するのみであるからである。先にものの存在性の根據として見た自性は、第一には「不待異法成」「不作」と云ふ定義が示すやうに、それはまさしく右のやうな自己完結的な必然者であり、第二にはそれが svabhava としてその sva と云ふ根本的性格の爲に、その dhava と一つなるものであり、dhava の内なるもの、否、存在の自體(svabhava)である。このやうな自性が存在の現實相としての變化・生滅を不可能にしたのは寧ろ當然と云はなければならぬ。従つてまた逆に、變化生滅的な行としての現實存在の根據

理由は、自己完結的必然的なものではなく、しかもその存在に取つて外なるもの・他なるものでなければならぬ。現實存在はその十分な理由をこのやうな意味に於て有するからこそ、反對の可能な偶然的なものであり得る。偶然的なものはその根拠を自己以外にもつことに依つて、その根拠から離れることの出来るもの、従つてあらぬこと・他のやうにあることの出来るもの、即ち變化生滅するものである。佛教が行として把握した現實存在はこのやうな意味に於ける偶然的存在でなければならぬ。

これに對してはしかしながら、二つの問が提出されるであらう。一には存在の理由根拠がつねにその存在以外のものに求められ、しかもそれがどこまでも自己自身に於て成り立つものでないならば、それもまた一つの偶然的存在として、再びその理由根拠が問はるべきであるから、結局根拠は無限に追究せられねばならぬであらう、二には或るものの内にあらぬものが如何にしてそのものの理由であり根拠であることが出来るか、と云ふのがそれである。そのうち第一のものは問題の性質上、結局に於て、世界の始源に關するカント的二律背反に陥るか、或は無限に遡つて最後にもはや根拠を他に求めることを要しない、自己自身に於て成り立つ第一原理とか創造主的實體とかを認めることになるか、の何れかに歸着するであらう。けれどもこのやうな形而上學的實體に關する論議は、釋尊の有名な「沈黙」が物語るやうに、本來佛教のうちにないものであるが、當面の問題としても、二律背反は上に示した通り分析知の自體であり、また第一原理的必然的實體は自性とその構造を等しくするものであつて、畢竟現實存在の偶然性を否定する傾向を免れないこと、即ち、何れにしても存在の偶然性の問題が一般に分別知の分析論理に立つのみでは解決出来ないことを指摘すれば足りるであらう。前件と後件とが何か分析論理的關係にあるとき、我々はそこに必然性以外の

ものを見得ないのである。第二については慥かに問の通り、或るものが或る存在の根據であると云ふとき、若しそのものが單にその存在に取つて外にあるならば、そのものはその存在の根據であることは出来ない。或るものが或る存在の理由であり根據であると云ふそのことが既に、そのものがその存在に取つて内在的であることを要求する。このやうにして存在の根據は存在に取つてあくまでも外なると同時に何らかの意味で内なるもの、超越的であると同時に内在的なものでなければならぬ。さうしてこの意味に於て存在の根據となるものが、存在の生・住・滅について語られる佛教の「因縁」に外ならぬやうに思はれる。因は親因縁として内在的性格をもち、縁は疎なるものとして超越的な性格をもつと考へられるからである。けれどもこのやうな考へ方も妥當ではない。と云ふのは、或るものに取つて因が全く内なるものであるならば、因は果に對する超越的性格、即ち因としての獨立性を失ひ、もはや因であることが出来なくなるからである。「因果是一者 是事終不然 因果若異者 是事亦不然」若因果是一(能)生及所生一 若因果是異 因則同非因<sup>①</sup>とある通り、「如何なるものでも何かに縁りて生ずるものは、その限りその何かと同一ではないがまた別でもない」<sup>②</sup>からである。このことは縁に關しても同様である。或るものに取つて單に超越的なものが如何にしてそのものの縁であることが出来よう。縁が何かの縁である限り、それはその何かに取つて超越的であるとともにもまた内在的でもなければならぬ。このやうに因縁を因と縁とに分けてみても、それが因であり縁である限りに於て、果に對して内在的であると同時に超越的、一であるとともに異であると云ふことがなければならぬ。そこにはたゞ因は親近なものとして内在的性格が濃く、縁は疎遠なものとして超越的性格に於て勝つてゐる、と云ふ相違が認められるに過ぎない。さうして或るものに於てこのやうな内在と超越、一と異と云ふ矛盾的對立の二面があることは、矛盾

律に支配せられる分別知の立場に於て觀られるもの、即ち何か對象的に有なるもの、換言すれば自性的存在に取つては許し得ない事柄である。因も縁も分別知を超えた空を本質とし空に於て成立つてゐるからこそ、この矛盾的な性格を具備した眞に具體的な因・縁であるのである。因・縁は分別知に依つて把へられた對象的なものである以前に、現實的な因・縁として空なのである。存在の十分な理由を因縁に於て見ることから進められた考察は、茲に於て、結局すべてのもの——勿論因縁も——の本質・根據が空でなければならぬと云ふことに歸着した。このやうにして現實存在の本質・根據を空とする大乘空觀の歴史的意義は、何よりも先づ佛教の根本的立場である縁起説の基礎づけであつたのである。

① 中論、觀因果品、第十九、第二十偈。

② 中論、觀法品、第十偈、梵文 a—c 和譯。前掲國譯に依る。梵文は次の如し。

*pratya yad yad bhavati na hi tavat tadava tat /na cānyad api tat.*

因縁生若くは縁起生と云ふ佛教の立場は、存在を單に一個の存在として獨存的に見るのみではなく、無限なる因縁をその理由にもつものとして、一切のものとの相關性に於て觀る具體的な立場であるが、それは對象的分別を超えた空に立つことに依つて始めて可能なのである。縁起を觀るとは原本的には空觀でなければならぬ。ライブニッツが、その反對が矛盾を含む永久眞理に對して反對の不可能でない偶然的な事實眞理を區別し、宛もそれに對應するかのやうに、矛盾律以上の法則として十分な理由の原理を考へなければならなかつたのは、元來現實存在が超分別の空を根據とし、分析論理に取つては許すことの出来ない矛盾を自己のうちに含むもの、反對が可能であると云ふ偶然的性格

のものであるからに外ならぬ。然るに彼に於ては、十分な理由の原理も「この原理がなくては神の存在の證明も不可能になる」と云つてゐるやうに、我々が先に排斥した神的必然者の存在の證明の爲に考へられたとも云へるのであり、偶然なものも「その終局理由若くは十分な理由が自己の存在理由を自己自身にもつ必然的なもののうちにのみ存してゐる」<sup>②</sup>こととなるから、結局そこには目的論的必然性あるのみで、偶然性を容れる餘地を失つたのである。これは要するに彼が分析論理的立場、對象的有の見を超えることが出来なかつたからではあるまいか。何れにしても偶然的な現實存在そのものの知見は、對象的分析知以前の高次の空に立つことに於て始めて得られるのである。

① Die Theodicee, I. Teil, 44, S. 125.

② Die "Monadologie" 45.

#### 四

以上のやうにして存在の生滅變化及び因縁生が、何れも空を根據にして成立つことが明かになつたかと思ふ。さうしてそれはまた、龍樹空觀に於て無自性空を主張する二つの最も基本的な方法、即ち變化と因縁生とを根據にして存在の無自性空を立てることを、謂はゞ私の仕方に依つて跡づけてみたものなのである。然らばそこにはゆる高次の空と低次の分別知とは如何なる原理的な關係に立つものであらうか。今や考察はこの問題に向けられなければならぬ。さうしてそれはやがて、空がどのやうな意味に於て現實存在の根據であるかをより原理的に解明することにもなるであらう。

先に述べたところに依れば、一切の存在は對象的に思惟され分析された存在である以前に、先づ現實存在としてあ

らぬことが出来る。と云ふ矛盾の性格を含んだ偶然的存在であり、しかもそれは空に於て始めて成立つてゐる事柄であつた。然るに因縁なくしては一事一物もあり得ないとする佛教の立場は、そのやうな存在の偶然的性格を主張する偶然論であるよりはむしろ必然論であるやうに見える。我々はこの一見矛盾する事柄を如何に理解すべきであらうか。實際佛教の因縁生は單純に必然論であると考へられてゐるのが一般のやうである。けれどもその場合にはその必然がどのやうな必然を意味するかが充分に吟味されなければならぬ。若しそのとき必然の名のとはいはゆる自然科学の因果必然が考へられてゐるならば、佛教は勿論そのやうな意味の必然論ではない。いつたい近世に於ける自然科学の輝しい功績は我々に機械觀的思惟を盲信せしめる傾があり、存在の理由根據と云へば直ちに原因のこのみが考へられ、必然性とは即ち因果的必然であると解されるのがつねである。このやうに考へられる限り偶然とは因果的必然の反對として、因果的必然でないものを意味する外ないであらう。しかし乍ら因縁とは十分な理由であつて、自然科学的原因と同じものではない。因縁とか十分な理由とかは單なる原因に盡きるものではなく、それを内に含みながら、しかもそれ以上のものである。原理的に云へば因縁の見方は因果の見方とは秩序・次元を異にしてゐる。偶然性は因果的必然性に對してより高次のものとして、低次の因果必然を内含するのである。現實存在の空に於てある因縁のうち、謂はゞ可視的な因のみを取り、見究め難い無數の縁を捨象した抽象態に於て始めて因果的必然が見られるのである。従つて因果的必然は具體的な現實存在の一面であつて全面ではない。それは現實存在の一面である限り、現實存在そのものうちにあるものであり、我々が思惟に依つて勝手氣儘に考へ出したものではないと云ふ意味に於て、それは嚴然たる眞理性をもつのではあるが、しかし現實存在は飽くまでもそれに盡きるものではない。そこには因果法

則の粗い網の目から漏れた無限に複雑なものが残されてゐる。因果の世界は無限に複雑な現實存在の緣起的關聯のうちから、合理的なものを取り出し、割り切れないものを捨て、意識一般によつて構成したものに外ならぬ。従つてそれはむしろ思惟によつて捉へ得る世界であり、ここでは果が因の内に、因が果の内に見極められ得ると云ふ内在性が支配してゐる。若しすべての現實存在がこのやうに單純な因果的必然の關係にあるならば、それは一義的に規定されてゐる筈であつて、我々はどこまでもそれを知りつくし、それを豫見することが出来るであらう。然るに我々は明日の天氣も、明日の自己をも豫見することは出来ない。否、何故に彼所ではなく此所に、あの時にではなくこの時に、他のやうにはなくまさにこのやうに或るものが現存するか、と云ふ様な單純なことをさへ知ることは出来ない。これは現實存在が單なる因果的必然によつて規定し盡されない無限に非合理的なものであり、無限に複雑な因縁の相互的關聯に於て規定されて居るのであつて、しかもその關聯の各項各項がすべてこのやうな關聯を背後に擔ふものとして、無限に複雑な動きに於て在るからである。このやうな複雑な關聯は個々の存在の成立地盤たる限り内在的ではあるが、同時に個別を超えて超越的なものである。かやうに無限に複雑な動きを背景にもつ現實存在は、それ自身に於ては偶然的と云ふ外ないであらう。さうしてそれがいはゆる因果的必然を否定するものではなく、却つて自己のうちに因果的必然を攝した高次のものであり、因縁なくしてものがあるとする斷見でないことも既に明かであらう。これをなほ必然と呼ぶならば、それは勿論單なる因果的必然の謂ではなく、それをうちに包む偶然性を全體の見地から名づけたものでなければならぬ。個々の偶然性を攝した全體の偶然性即必然性と云ふ高次の必然性でなければならぬ。觀點をかへて云へば、存在が單なる個別的存在に止まらず、無限なる因縁的關聯の全體をうちに孕むものとして、い

はゆる能統一の存在に昂揚するとき、その存在に取つて外なる因縁が却つて内なるものとなるから、そこで偶然が即ち必然となるのである。

因果的必然でない必然と云へば、或は人は目的論的必然のことを考へるかも知れない。けれども佛教の必然はそのやうな目的論的必然を意味するものでもない。目的論的必然は謂はば因果的必然を倒にしたやうなものである。因果的見方にあつては先なる因が後なる果を規定してゐるが、目的論的見方にあつては後なる目的が却つて先ものを規定してゐるからである。因果的世界に於ては現在が過去に依つて規定されて居り、目的的世界に於ては現在が未來に依つて規定されてゐる、と云ふことが支配的である。これに對して佛教は如何なる見地に立つてあらうか。茲に佛教が過去・現在・未來の三世を如何に見るかと云ふ問題が、單に部派佛教に於ける中心問題の一つであつたと云ふ歴史的な意味以上に、それ自身として別に論ずべき重要な意味をもつてあらう。これについては今論ずる餘裕をもたないが、大體、大乘佛教にあつては、部派に於ける現在實有過未無體説の現在中心的傾向を更に進めて、現過未無體とし、對象的に見られた時間、固定化せられた過・現・未を超えて、流れる時間、より根源的な現實に立つものと考へられる。普通にいほゆる過去・現在・未來は却つてこの高次の現實から抽象的に成立つものであらう。宇井博士が緣起説の原意が非時間的であると力説せられるところにも、このやうな意味があると思はれる。佛教の因縁生が單に因果的なものでも目的論的なものでもないことが、この點からも明かであらう。

さうしてこのやうな高次の偶然性即必然性が、先にのべた第二次的な分別知の立場に於けるものではなく、第一次的な空の立場に於けるものであることは既に論を俟たないであらう。これに對して因果的必然の世界は思惟によつて非合理的なものを棄て、構成された分別知の世界である。空が分別知に對してより高次でありその根柢であると同じく、偶然即必然の現實存在の世界は因果的必然の世界に對して、より以前のものであり、より根柢的なものである。

そこには秩序・次元の相異があるのである。或はこの相異を合理的と非合理的と區別してもよいであらう。因果必然



が思惟によつて把へうる世界であるに對し、現實は思惟分別を超えてゐるからである。このやうに空なる現實の偶然即必然は分別知に取つて超越的なものとして飽くまで非合理的である外ないけれども、一度空に立つならばそれこそ最も直接なるものとなるのである。従つてここでは非合理性が單に非合理性に止まることなく、却つて最も合理的なものとなる。現實存在そのものの具體的體驗の世界、即ち空の立場に於ては非合理的なものが合理的となり、偶然性が即必然性となるのである。佛教の因縁生が必然論であると云ふならば、それは正しくこのやうな必然性を意味するのでなければならぬ。それはいはゆる因果的必然を内含する偶然性の必然性として、低次の一面的な因果必然とは嚴密に區別されなければならぬ。因果的必然の世界も空なる現實存在の偶然即必然の具體を根柢として居るからこそ、その妥當性を確保してゐるのであつて、それは飽くまでも根源的な現實存在の世界を一面的に抽象した第二次の世界であることを免れない。

このやうにして我々は第一次的な空と第二次的な分別知との二つの秩序の間に、次のやうな原本的な關係を認めることが出来るであらう。高次のものは低次のものに對して超越的であり、低次のものから高次のものへの關係は非連續的斷絶的である。高次の空の立場に入る爲には分別に於て絶對に死ななければならぬとされ、また分析知をどれ程進めても遂に第一次的な現實存在の具體相を把握することが出来ないのは、その爲である。然るに第一次的なものは第二次的なものを内に含み、高次の秩序から低次の秩序への關係は謂はゞ連續的であり非斷絶的である。茲に高次の空が低次の分別知の根柢であり、第一次的な現實が第二次的な思惟された世界の根據であると云ふ意味が横つてゐる。分別に死して空に立つたとき、否定されたその分別が再び生かされて來る所以であり、また「若不<sub>レ</sub>依<sub>ニ</sub>俗諦<sub>一</sub> 不<sub>レ</sub>得<sub>ニ</sub>

第一義<sup>①</sup>こと云はれ、不可言説の空が言説され得る根據もこゝにあるのでなければならぬ。分別知と空とを次元の相違と云ふとき、兩者の間には右のやうな原理的な關係があるのであつて、上來屢々語つて來た内在と超越との問題も全くこの見地から理解されるべきものである。さうしてまたこの關係によつて、我々は佛教に於ける種々の問題を解く視點を與へられるであらう。

低次のものに取つて高次のものが超越的斷絶的であると云ふことは先づ、我々が凡夫的分別知を離れて般若の空智に悟入することの困難を教へる。抽象された分別知の對象の主體を轉じて具體的な主體的空に立つことは容易な業ではない。分別知は離れようとして離れ得るものではない。離れようとしてそのことがまた一つの分別であるからである。分別を越える爲には、如何なる意味に於ても分別すると云ふことが無くならなければならぬ。分別に於て絶對に死ななければならぬ。分別知を離れようとするのはなほ眞の死ではない。それは生きんが爲めに死せんとするものであつて、なほ連續的相對的である。眞の死は生と全く斷絶的であり、絶對に結びつかないものでなければならぬ。このやうな絶對の死によつて初めて分別を越えて第一次的なその根柢に還るのである。然るに高次の秩序にあつては低次のものは内在的連續的であつた。そこに死して再び生かされて來る所以がある。破邪即顯正、絶對否定即絶對肯定などと云はれる原理的な根據は、低次の秩序から超越的な高次の秩序へ主體が飛躍的轉換をなすとき、逆に高次のものに取つて低次のものが内在的となるからでなければならぬ。このやうな、對象的分別知的主體がその抽象態に死して超分別の現實的主體となつて具體性に甦ると云ふ否定即肯定が空觀の積極的意義である。空は何か宙に浮び上ることではなく、却つてこの現實に還ることである。それは無味乾燥な枯木死灰ではなくて、無限に豊かなもの。

生きたものである。消極的なものではなくして最も積極的なものなのである。すべての現實存在はこの眞に具體的な、對象的に見られないと云ふ意味で眞に主體的な、空に於て成つてゐる。「以<sub>レ</sub>有<sub>ニ</sub>空義<sub>ニ</sub>故 一切法得<sub>レ</sub>成 若無<sub>ニ</sub>空義者 一切則不<sub>レ</sub>成<sup>②</sup>」とはこれを言つたものに外ならない。空こそ一切の現實存在の根據であり本質であらねばならぬ。

① 中論、觀四諦品、第十偈、a—b。

② 中論、觀四諦品、第十四偈。

さうしてまた我々は茲に佛教的眞理の特異性を看取することが出来るであらう。一切のものの根據であり本質である空は、具體的存在そのものの實相として、如如であり眞如であり法性でありまた佛性である。佛教的眞理を證はすこれらの名目の示すところは甚だ多義ではあるが、何れにしても一般に眞理がさう考へられ易いやうに、命題の眞理を意味するものではない。命題の眞理は既に論理の領域に於けるものとして第二次的な低い秩序に屬する。従つて若し眞理がたゞ命題の眞理を意味するに止まるならば、それは飽くまでも矛盾律の支配を脱し得ない筈である。このやうな命題的眞理は分析論理によつて把へ得るものであり、分別によつて知るべきものであつて、悟るとか冥合するとか云ふべき性質のものではない。これに反して佛教的眞理は、分別的に把へられ知られ得るものではなくして、體驗に於て冥合すべきもの、證得悟入すべきものである。それは如如・如實・tatva・tathataなどの語が示すやうに、體驗に於てそれと一つになるときに始めて證得される具體的現實のありのまゝを意味する。従つてこれを觀るとは單に對象的觀想的に知ることではなく、知ることが即ち體驗であり、知るものと知られるものが一つであるところの

實踐知に於ける事柄でなければならぬ。こゝに空觀の實踐的性格が認められる。空が主體的と呼ばれるところには、このやうな意味も含まれてゐる。分別知が對象的客體的であるに對して、空は主體的方向に主客對立の殻を突き破つたものと云へるであらう。觀るものも觀られるものも、實はこのやうな主體的空に於て成立つてゐる。従つて一切空とは、これを主客の對立に約して言へば、觀られるものの空を意味するのみではなく、觀るものも同じく空なのである。それ故空觀の觀とは謂はば觀るものなくして觀ることではなければならぬ。金剛般若經などの中心思想である「無所住」も、この觀るものなき觀、換言すれば無立場の立場を意味すると思はれる。空觀は觀るものも空となつた立場であつて、そこでは觀るもの自身が觀られるものと一つに動くのであり、立場そのものが動くのである。眞の具體的な觀とはこのやうなものでなければならぬ。すべての抽象的な立場はこの動く立場を或る特定の方向に固定して成立つのであつて、夫々具體的現實の或る一面を見るに過ぎない。それらの固定的第二次的な立場に對しては、空は寧ろ無立場であるが、同時にまた流動的な第一次のものとしては無立場の故に立場ならざるなき立場、即ち唯一絶對の具體的立場と云ふべきである。空觀は固定的分別知に死して、高次の秩序へ飛躍することであるが、同時にまたそこに内含された種々の固定的立場に本當の生命を與へ、現實の如是相を觀することでもあるのである。空がすべてのものを成立たせる根柢として現實存在の根柢であると云ふ主張は、このやうな意味に於てであつて、空なるもの(Empty)から一切の現實存在が生ずると云ふやうな發出論的本體論とは原理的に異つてゐる。本體論的な考方はなほ有無の對象的分別の立場に立つ。さうしてそれに對して空がより高次の立場に立つものとして、全く秩序を異にしてゐることも既に柄かであると思ふ。

煩惱即菩提とか一切衆生悉有佛性とかの大乗佛教の極致を顯はす思想も、このやうな見地から原理的に會得されるであらう。こゝでは煩惱生死の實相が空なのであるから、煩惱生死の眞に具體的な體驗が即ち空觀であつて、そこが菩提涅槃なのである。「如來所<sub>レ</sub>有性 卽是世間性 如來無<sub>レ</sub>有性 世間亦無<sub>レ</sub>性」<sup>①</sup>と云ふ言葉はこの消息をよく示すであらう。けれどもそこに覺と不覺との相異、私の云ふ秩序の相異があることもまた注意されなければならぬ。不覺の對象的分別に立つてゐる限り、覺の主體的空は飽くまでも高次のものとして超越的であり、斷絶の彼方にあるものである。従つてそのやうな立場に於ては斷じて煩惱即菩提ではない。それはまさしく「不能<sub>レ</sub>正觀<sub>レ</sub>空 鈍根則自害 如<sub>レ</sub>不善呪術不善捉<sub>レ</sub>毒蛇」<sup>②</sup>と云はるべきものである。覺の高次の立場に立つたとき、不覺の低次なものがそこに於て連續的内在的となる爲に、そこで始めて本當に煩惱即菩提となることを忘れてはならぬ。

① 中論、觀如來品、第十六偈。

② 中論、觀四諦品、第十一偈。

一切衆生悉有佛性と云ふことも原理的には、分別的抽象の凡夫的立場が高次の空を根據にして成立つと云ふことと同じ意味でなければならぬ。佛性は普通に、成佛の可能性として何か潜在的種子的に我々のうちに内在するものであつて、それが漸次成長して顯はになることに依つて實現される、と云ふ風に考へられてゐるやうである。けれどもこのやうなアリストテレスのデュナミスとエネルギーに類する連續的な考へ方は、佛道修行の見地から第二義的に言つたものではあつても、第一義的な言ひ方ではないと思ふ。佛性とは空に名づくると云はれるやうに、それは高次の秩序であつて、そのやうなものとして眞の現實的な我々の本質・根據なのである。従つてそれは、我々がすべてを固定的

に見る對象的分別に立つ限り、高次の空が超越的非連續的であると同じく、佛性は凡夫の心念中に種子的に内在するのではなく、全く超越的非連續的であらねばならぬ。それは凡夫に取つては飽くまでも無底の深淵を隔てた彼岸にあると云はなければならぬ。たゞ我々が眞に分別知の抽象態に死するとき、そこに自から超越的なものが内在的となり、絶對に非連續的なものに直接するのである。そこには潛勢態と顯勢態と云ふやうな同一秩序内に於ける連續的發展がではなくして、無底の深淵を隔て、融即すると云ふこと、第二次的な秩序から第一次的な秩序への飛躍がなければならぬ。それは一つのものの持續的發展ではなくして、死即生の飛躍的轉依なのである。かういふ轉依は正法を如實に實踐しきへすれば、何人にも可能であるから、一切衆生悉有佛性と云はれるのである。

さうしてまた大乘佛敎の第一義的な思想も、一般にこのやうな意味に於ける空の見地から會得されなければならぬであらう。般若の空思想がすべての大乘佛敎の母胎をなすと云はれる所以は茲に在ると思はれる。