

原始佛教に於ける「行」の概念

谷 山 隆 夫

一

「行」といふ概念は原始佛教哲學の基礎概念のうち最も廣汎且つ基礎的で、然も最も規定性を缺くものゝ一つである。それは恐らく廣汎性と多義性とに於て「法」といふ基礎概念に次ぐのではあるまいか。従つてそれを説明することは原始佛教哲學全體を照明する一つの光源を獲得する所以であらう。ところで *saddhata*, *samkhāra* は “to do” を意味する *√dā* 或は *√dā* に *sam* (together) といふ接頭語の附加された合成語であつて、漢譯はこれに「行」といふ語を當てゝ來た。併しこの言語的には妥當と思はれる譯語も、内容的には依然として曖昧の譏りを免れない。西洋の佛教學者の譯語も亦、例へばローゼンベルクの指摘する如く (Die Probleme d. buddhist. Philo.) Akt (en), Gestaltung, Tätigkeit, Vorgang, Wirkung, Bedingung, Confection (Confectus), Ageration, Activities 等端倪せんべからざる程の多様さを示してゐる。或はオルデンベルヒの如く、端的にこの語の譯出困難性を訴へる人もある (Buddh., i.). 「行」の概念分析の困難さは殆んど歴史的とも見らるべきであつて、例へば俱舍論の五蘊に關する説明の如きも、要するに「色・受・想・識を除ける余の有爲の行を皆行蘊に攝す」といふ消極的なものである。思ふにかゝる困難性は専ら行

の諸意義を系統的に分類せぬところに胚胎するのではあるまいか。そこで我々はまづ、ブサンのやゝ精緻な分析を手引きとして、テキストに現れる行の意味を幾種かに分類してみよう(Thorie des douae)。但しブサンの分類と雖も必ずしも組織的とはいへず、従つて單に我々の吟味の手懸りを提供するに止まるであらう。

まづ「行」といふ概念の體系的位置に應じて、それが内含する意味の相違が考へられる。例へば五蘊説・緣起説に於ける行は、根柢に於て共通なるものを有しながらも、必ずしも常に同一の意味に解するを得ない。それ故行の體系的位置の相違に準據して、行の意義と役割とを區別しうるでもあらう。併しながらこの區別は行の普遍の意味を豫想し、且つこれと交錯する。従つてこれとの聯關に於てのみ、體系的位置に依る行の分類が可能となるのである。この意味で我々は行の通衢の意味から考察しよう。

第一に、ブサンに倣つて、confectus としての行を考へよう。これには凡そ三類が區別できる。即ちまづ福・非福・不動の三行をあけうる(Vis. S. N. vol. I, p. 82)。次に色・聲・香・味・觸・法の六種の對境に應ずる感性的六行が考へられる(S. N. vol. I, p. 60)。最後に身・口・意の三行が見出される(S. N. vol. IV, p. 293)。これらは何れも、機能上の相違こそあれ、一様に con-fectus と特徴づけられて然るべきものである。ところでこれらのうち最後のものが經藏中に最も屢々散見される。例へば雜含卷二・二九八經(S. N. XII, 27)には「行有三種、身行・口行・意行」と規定してゐる。身行(Kāyasaṅkhāra)とは出息入息即ち呼吸であり、口(語)行(vācisaṅkhāra)とは vitakkavītra (覺觀、尋求伺察)であり、意行(cittasaṅkhāra)は想と受とを意味する(A. N. vol. I, p. 54 f.; S. N. vol. I, p. 43 ff. 58, vol. IV, p. 293)。尤もかゝる言語的定義だけでは何等その内容が明らかにはならない。そこで、註解を試みると、出息入息が身行と呼ばれるのは、それが身體の con-

locus に依存するからである。また viññāyatana は viññā (覺) と viññā (觀) とから成立つが、それが口行とされるのは、「先づ覺觀して然る後に言詮する」即ち覺觀が本質必然的に言詮へと自己を發展せしめるからである。更に想と受とが意行とされるのは、それらが心に依り心に屬する、即ち心の con-locus と一義的に連繫するからである。ではこの註解によつて「行」の意味が闡明されるであらうか。この問ひは否定的に答へられるのではなからうか。成程如上の解釋は身體・言語・心意といふ人間の三つの根本的在り方を con-locus として抉出したものであらう。然したとへかく解しても、なほ行の體系的意義や役割は不明である。オルデンベルヒが身・語・意の三行の考へ方だけでは緣起法中の行の意味が解明できず、却つて不可解な混亂に陥ると説くのは (A. a. O. S. 180-181) 此の意味で確かに正當である。それ故に、身・口・意といふ分類の仕方は行のみならず「業」にも共通し、これが又福・非福・不動の三行に繋がり、且つ意行は意或は思として六入・六外に聯關するところから、行をまづ con-locus と特徴づけんとする我々の試みは、みづからの眼界を自覺して行の他の意味を探求せねばならない。

第二に、行を六思身と見るゝことができる。これは「行蘊とは六思身なり」(S. N. vol. III, p. 5) といふ規定に現れてゐる。論部の註釋(例へば品類足論・辨五事品)によれば、思とは造作の性の義であつて、心・心所をして造作せしめる作らきを指す。従つて六思身(眼・耳・鼻・舌・身・意の六根の觸發から生ずる六種の思)といふ意味の「行」は「心所」(cetanā) といふ概念に接近するであらう。リス・デヴィヅは、意識の諸要素が「行」と呼ばれる理由を、それらが各自の機能を相關的に一全體として營む點に認め、且つこれが身行・口行・意行或は心所として現れるのである、と解説してゐる (p. 97) (Buddhism)。この解釋は、「思」を更に廣く精神活動と見、而もこれの核心を意志に見出すところから、

行を意志と等置する解釋に導くであらう。デヴィツ夫人の立場が是である。併しながらかゝる解釋は「行」の不透明性を「思」又は意志のそれと置き代へただけであつて、これらが自明的でない以上、未だ行の積極的意義を闡明したことにはならぬ。蓋し「六思身を以つて行となす」の意味を徹底せしめんとすれば、六根・六境の關係並にそれと思との關係を精査せねばならないであらう。ところが經藏自身の説明は、例へば「云何行受陰、謂六思身、何等爲六、謂眼觸生_レ思、乃至意觸生_レ思、是名_二行受陰_一」(雜含卷三・六一經)といふ如く、甚だ原始的であるから、更にそれに立入つた解釋を下す必要がある。然し今は討究を限定して、さし當り次のプサンの語を當面の解決として置かう。“Les *sanskrits* sont le domaine sur lequel la pensée (Alajjh, iii, 99), ou l'intelligence (vijñāna, Sam, ii, 65), prend point d'appui (paññihā) pour durer et développer.” これらの語のもとにプサンが如何なるものを理解してゐるかは審かでないが、いまそれを存在論的に解釋して、行の第二の意味を「領域」或は「地平」に認めよう。すると茲では、行とは、その上で六種の思が生起する如き「地平」を意味するであらう。かゝる行はまた身・口・意の三行と深く聯關すると思はれる。従つてこの解釋は行の相當廣い外延を覆ふことができよう。とはいへ行はこの意味にのみ盡きず、なほ第三の吟味を必要とするであらう。

第三に、今述べた如き、「思」を「心造作性」と規定することと聯關して、行を「爲作」と解することができる。雜含卷二・十四經は「爲作相、是行受陰」と規定し、これに引續いて「何所爲作、於色爲作、於受想行識爲作、是故爲作相、是行受陰」と敷衍してゐる。これに相當する巴利文はより、精密に次の如くいふ(Sc. N. vol. III, p. 1) “Sakkhātam abhisankharonti tasmā sakkhāra ti vuccanti. Kiñca sakkhātam abhisankharonti, rūpāni rūpattaya sakkhātam

abhisankharonti, vedanah……saññah……sañkhare……vīñānah……”と。簡單には、行とは「有爲を爲作する謂なり (sañkhatañ abhisankharonti)」ともいひうるし、更に又「行を爲作するなり (sañkhare abhisankharonti)」ともいへる。この規定は本質的重要性をおびるだけに、それだけ又曖昧性を含んでゐる。といふのは茲には通常の意味の行と、これをも爲作する高次の行との高低二義の行が立てられ、而も兩者の關係がなほ十分に明示されてゐないから。この考察は後の課題として、とにかく「行」の本質的な規定として、有爲をして有爲たらしめる——詳しくいへば、「色を爲作されたものとしての色に、受を……受に、想を……想に、行を……行に、識を……識に、爲作す」——ことが考へられる。この意味の行は「造作」の義と相覆ふ。後に俱舍論はこれと第二の意味の行とを結びつけて次の如く解説してゐる(大正藏經・第三十九卷四頁)。「薄伽梵の、契經中に於ける、六思身を行蘊と爲すとすの説は、最勝に由るが故なり。所以は如何。行は造作に名づく。思は是れ業の性にして造作の義強し。故に最勝と爲す」と。かくの如き、行を「造作・遷流の義」と見る解釋は、既に婆娑論に明示され、且つ又後に普光の俱舍論記によつて繼承された有力な解釋である。ところでこの解釋に對しては、何故行の高低が區別されねばならないか、低次の行は一つの有爲としてはや行と呼ぶに價せぬではないか、いつたい二種の行の關係を如何に解すべきであるか、等の疑問が生じてくる。この疑問の究明は後に譲り、更に行の他の意味を考察しよう。

右の第三の意味と聯關して、第四に、「行」は直截に「有爲法」と等置される。例へば大智度論は「一切の有爲法を名づけて行と爲す」と規定してゐる(卷三六)。同様に、前にも述べた如く、俱舍論は「色・受・想・識を除ける余の一切の有爲を行蘊と名づく」といひ、「四蘊を除ける余の有爲の行を皆行蘊に攝す」とも云ひ現してゐる。更に諸法の分

類に關係せしめて「諸行とは即ち是れ一切の有爲なり。謂はく、色と心と心所と心不相應との行なり」といふ。この意味の行は前項の低次の行に相當し、有爲が有爲として成立つてゐること、在る者が有の性格に於て開示されてゐること、を指すと考へられる。従つてそれは、有爲が成立つ可能性の根據として高次の行を豫想するといへる。それはまた、所謂「三法印」のうちの「諸行無常(Anicca, Sammuti, Anatta)」といふ入口に膾炙した命題における行とも深く關係する。この意味の行は「復以ニ此行受陰は無常苦變易法」とか「復次、彼行受陰、無常苦變易之法」とかいふ特徴づけに現れてゐる(雜含卷二・四六經、卷三・六一經)。法句經はより鮮明に次の如く説く(第二七七・八・九偈)、「一切行は無常なり、智を以つて是を知る時苦を離る、これ淨に入る道なり」、「一切行は苦なり、(以下前偈に同じ)」、「一切法は無我なり、(同前)」^{*}と。かゝる行を如何に解すべきかは、それを主語とする賓辭「無常」・「苦」等の解釋と密接に關係するであらう。併しこれらの詳しい考察は暫く措いて、簡單にその意義を尋ねると、「無常」とは過程的なる謂である。即ち「諸行無常」といふのは、凡ゆる在る者の在り方、根本的には人間の實在が時間的・有限的なることを意味する。「苦」も亦同様に、單に事實的なるものとして「樂」に對する相對的苦ではない。それはむしろかゝる「苦樂」を始めて可能にする如き、存在の原始的事實を表明する概念である。「無常」・「苦」何れも事實的なる偶然的規定ではなくして、存在の本質必然的規定である。するとかゝる賓辭の歸屬せしめられる「行」はいつたい如何なるものであらうか。それは恐らく存在者自體を意味するのではないであらう。なぜなら凡ゆる存在者自體に關する所謂形而上學的立言は、まさに佛陀の否定されたところのものであるから。それはやはり有爲法としての存在者の存在を意味するのではなからうか。智度論三六には「佛或る時一切有爲法を説いて名づけて行と爲す」といひ、更に同論一九には「是の有爲法は一切因縁に屬するが故に

無常なり」と解説してゐる。従つてこの場合の行は、爲作されたものとしての凡ゆる存在者の存在を、ひいては人間存在を意味するのではあるまいか。

第五に、行を「業」に近づける見方がある (Vat. St. A. vol. 1, p. 64 f.)。これは行を過去世の諸業と見て、そこから果として現世が生じたとする解釋、即ち行を因果の連鎖に當嵌めんとする解釋である。いつたい業は倫理的行爲と解されるのが常である。但し倫理的行爲といつても、この語の一般の意味に於けるそれではなくて、單に道德的 Vergeltung 或は Verdienst の視角から見られたそれにすぎない。それは輪廻思想と結びつく應報觀に立脚する道德行爲である。従つてこの意味の行は第一の項で述べた福・非福・不動行等と緊密なつながりを有つてあらう。ところでかゝる事實發生論的解釋は、既に、佛教哲學を論理的に理解せんとする所謂論理派の人々から嚴重に拒斥されたところのものである。實際、そのやうな解釋は佛教哲學を低調ならしめる以外に、さして得る所がないであらう。それにも拘らず「行」と「業」との親近性を思はざるを得ない。尤もこれは傳統的解釋を正しとするものでもなければ、經藏・論藏の典據に忠實なのでもなくて、全く別個の理由に基づく主張である。別個の理由とは、行が爲作即ち實踐行爲の意味を負ひ、而もこれが本來倫理的實踐にのみその頂點を有することである。かくいへば、では何故依然として「業」といふ語に固執する必要があるか、むしろ端的に「道德的實踐」と呼ぶ方が適切ではないか、と反問されるかも知れない。併しながら「業」は果して傳統的解釋における如き意味にのみ止るのであらうか。抑々それを「時間的」に解釋すること自體が不當なのであるか。不當なのはむしろ「時間」といふ語のもとに三世兩重の因果といふ如き通俗的時間を理解することではあるまいか。とにかく、行に實踐行爲の意味を歸屬せしめることは、決定的重要性をおびるのではなからうか。これ

らの疑問は以下の考察によつておのづから解決の鍵を見出すであらう。

* 例へば「世尊何故、於相應不相應行蘊中、偏説思爲行蘊、非余行耶」といふ問ひに對して「思於施設行蘊、法中最爲上首、思能導引攝義諸行、故佛説、……、復次造作有爲、故名爲行、思是造作、余法不爾、故佛偏説思爲行蘊」と答へてゐる（大正藏經第二七卷・一九頁）。更に「復次行謂造作、有爲法中能造作思最爲勝、思但攝在此行蘊中、故此行蘊獨名爲行」といふ（同書・三八頁）。

* * 原文は次の通りである。

§ 277. Sabbe saṅkhārā amiccā ti yadā paṇḍīyā passatī, atha nibbindatī dukkhe—esa maggo visuddhīyā.

§ 278. Sabbe saṅkhārā dukkhā ti yadā paṇḍīyā passatī, atha nibbindatī dukkhe—esa maggo visuddhīyā.

§ 279. Sabbe dhammā amatā ti yadā paṇḍīyā passatī, atha nibbindatī dukkhe—esa maggo visuddhīyā.

二

前節において我々は、主として原始經典に現れる「行」の諸意義を分類的に考察したのであるが、それによつて「行」の内容が果して統一的な理解に持來されたであらうか。恐らくそれは行の幾つかの意味を羅列したにすぎず、或は行を解明するに他の概念——而もこれらがまた何等自明的ではない——を以つてすることによつて、問題を後者の方に押しやつたにすぎないであらう。かくて「行」の種々なる註釋的規定を參酌して、却つて多岐亡羊の嘆を發せざるを得ない。併しながら反面よりいへば、かゝる多義性のうちに在つて一脈の共通の意味の貫流してゐることも亦たしかである。爲作・造作の意味がそれである。従つて、例へば身・語・意、六思身、業等の意味の行も、その外面上の相違

にも拘らず、悉くこれを爲作・造作の義に集約することができる。そこで、最初は不可能にさへ見えたところの、「行」の一貫的意義の彫出は、爲作・造作の義を見出すことによつて一應達成されたかに思はれる。そして問題の核心は爲作・造作の——とりわけその高低相互間の關係の——闡明へと移動し、ひいてはこれを行の占める體系的位置に結びつけて遂行せざるを得なくなつた。ではいつたい爲作・造作としての行が、五蘊説・緣起説に聯關して如何に解されるであらうか。これをまづ五蘊説について考察しよう。

五蘊とは色・受・想・行・識の五群(聚)である。従つてこの行を闡明するためには、五蘊全體の、及び各蘊の意味について詳しい検討を必要とするであらうが、それは他の機會に譲るほかはない。とにかく行は間接には五蘊全體と、直接には想・識と深く關係する。いつたい五蘊説は經驗的自然存在者の *kosmos* を追及するところから得られたものと思はれ、原始佛敎哲學の特殊な觀念論的體系の起點を形つくと考へられる。かゝる *kosmos* は、古代希臘に於けるのとは異つて、常に *essentia* の方向ではなく、人間存在の *existentia* の方向に索められた。このことは佛陀の問題提出の當初から既に示唆されるところであつて、佛陀にとつては人間の生存を離れた自然といふ如きものは抽象的觀念として問題とはならなかつた。それ故、自然的存在者といつても佛敎では希臘に於ける如き純粹なる自然は存しなかつた。自然的存在者は必ず情感され・意欲され・従つて好悪苦樂の別を有する具體的存在者——簡單には評價意識の双關者——である。その結果、かゝる存在者の *thylaxis* が *hypokeimenon* 的なものではなく、却つて主體的なるものに求められたのである。かやうにして、明瞭な自覺が伴つてゐたか否かは別として、五蘊説は自然存在者の存在規定といふ意味から、次第に人間の有情的存在規定といふ意味に轉化して來たのである。五蘊説の意味と役割とを

以上の如く解するとき、各蘊及びそれら相互の關係も亦自づから易解的となるであらう。

まづ「色」についていへば、これも亦難解なる基礎概念の一つである。それは通常「物」と同視されるが、この語のもとに近代自然科学的なる「物質」を理解するならば、色は何等「物」ではない。更に、「色」は體驗の客觀的側面として確かに客觀的なるものではあるが、といつて常識的意味の「物」と同視するわけにはゆかない。ローゼンベルクがそれを「das Simliche“ (A. a. O. S. 19 f.)と解してゐるのは、或る程度の妥當性を有つと思はれる。併し色を西洋認識論的・殊にカントの意味に解するのは如何であらうか。色はやはり、佛教的觀念論(同時に存在論)の立場から見られた「もの」ではあるまいか。すなはちそれは常に感性的知覺の對象たるのみならず、同時に評價意識の双關者として、經驗的個我に對してはその體驗契機に内在化し切れない、即ち何らかの超越性を残すところの何ものかであらう。といつても、それはカント的なる「物自體」ではなくて、むしろ「在るもの」の謂である。次に、「受」とは感受性・受容性であつて、阿毘達磨には「領納性」と註してゐる。勿論「受」は色を受である。とはいへ、「受」も亦直接にカント的な受容性・受容的直觀と同視するを得ないであらう。なぜなら、色を物自體の觸發による感性的なる認識質料と等置し得ないことと聯關して、茲でも受が苦樂といふ如き評價的意識を含むが故に、それを單純に所與の直觀的受容とのみ解することができぬから。第三に、「想」は阿毘達磨や俱舍論の註する如く「取像を體となす」(品類足論・辨五)と考へられる。従つてそれを取像性即ち形象を産出する構想力の意味に解して大過ないであらう。最後に、「識」とは例へば「別知相、是識受陰」(雜阿含卷二)といはれる如く了別識である。そしてこれは六根・六境の觸から生ずる六識と詳解されるのが普通である。併し識はまた「總相の識」ともいはれるが故に、別知識といつても個別的存在者にのみ妥當する

識を意味するわけではない。それは個別的なるものを個別相に於て成り立たすことによつてその全體に妥當する識である。

かくして、粗雑な表現が許されるならば、「もの」がそのものとして在るのは、それが感受されて一定の像をとり、更にそれが「行」ぜられた上に識別される、といふ在り方に於てである。従つて、右の瞥見に於て我々は各蘊をカント的なる認識能力に近づけることを警戒してきたが、併し實際のところ、意味内容上の相違は別として、それらの位置と役割とだけに於てはカント的なるものとの相似性を認めてもよいであらう。とにかく一般に現實的な自然存在者が他から區別されて在る在り方が五蘊であつて、前者の *essentia* (*Wassein*) といつてもこれ以外の何ものでもない。そして前述の如く、五蘊は廣く「もの」の在り方であると共に、これと人間存在との双關の仕方、ひいては人間の有情的存在の仕方である。ではいつたい、右の考察に於て故意に割愛された行は、如何なる意味を擔ふであらうか。これを主に想と識とに關係さして吟味しよう。

プッサンの説く如く、行は「そこに於て想や識が持續し發展するための基點を占める如き一つの領域である」とすれば、行は想の可能性の根據を形づくると共に、識の地盤を提供するところのものといへるであらう。けだし想とは形像を與へる構想の謂であるが、かく Bild を形作る Bildunge の意味を充すのが爲作としての行にはかならない。従つて等しく爲作とはいへ、この場合の行には「思造作性」の意味が濃厚である。そして、この行が識の働らく前提をなすのである。なぜなら、了別知としての識の能作は、多様な色が豫め心性に感受形像され且つ思によつて造作されたものとして表象される場合にのみ、可能となるのであるから。現實的な「もの」はかくの如き思造作性に於て在るのである。

舎には「色無常苦變易法、是名世間世間法、……識無常苦變易法、是名世間世間法」(卷二・五經)と説かれてゐる。それ

故、有爲に對しては爲作と見られるところの行と雖も、何等實體的な機能ではなくて、それ自身再び「爲作されたもの」に他ならない。茲に形而上學的實在化に對する二重否定——これを所謂辯證法的と特徴づけ得るか否かは別の問題として——が行はれてゐる。そしてかやうに五蘊の無常・苦・無我を自覺するといふのは、畢竟自己が自己の最深の本質に於て「無」に直面することに他ならないであらう。實體的な有は爲作されたものとして行によつて可能となるのであるが、かゝる行そのものがまた自己の可能性の根拠を無に仰ぐと考へられる。アサンもいふ如く「我在り」と「行」とは相覆ふが、行は更に無の面前に持來されねばならない。二重否定はこのやうな無に至る道程である。ところでかく無に直面することが即ち「超越」であるとすれば、行は超越に等しいといへるであらう。そして後に述べる如く、高次の行とは「無に直而さすこと」即ち超越さすことに他ならない。而もこの意味の行は本質上實踐的である。然しいま五蘊の系列における行についてのみ考へるならば、それは想を可能ならしめる Bildung として「思」造作性であり、ひいては凡ゆる「もの」の爲作相における在り方を可能ならしめるものである。これに基づいてのみ「もの」が個性に於て(即ち識別されて)在りうるのである。そこで、我々の次の課題は、高次の實踐的行の意味を討究し、それと低次の行との關係を探ると共に、それが基體的なるものと主體的なるものとを止揚し、超越と内在との轉換をなす所以を闡明する點に横たはるであらう。

* この主張は阿舎の至る所に散見される。例へば「色無常、無常即苦、苦即非我、非我者亦非我所」(雜合卷一・二經)といふ。この「非我者亦非我所」は巴利文では "yad amatañ tañ netañ manna neso hañi asmi na neso atā (ū)" (オルテンヌルヒはこれを

“was Nichtschst ist, das ist nicht mein, das bin nicht ich, das ist nicht mein Selbst.”と譯して(註)となつてゐる。更に又
雜含卷一〇・二六五經の偈は比喩的に「觀色如聚沫、受如水上泡、想如春時燄、諸行如芭蕉、諸識法如幻日種姓尊說……。」と
する。

三

高次の行の體系的位置は緣起説のうちに見出すよりほかはないであらう。いま緣起説の詳細に立入る違はないが、それが佛陀の根本思想を表明すると見られるだけに、古來種々なる解釋が行はれてきた。それらはとにかくとして、緣起説は佛陀の自内證の直覺的事實を實存論の系列によつて實存論的に定礎・闡明せんとしたものと解される。従つてその内容は究極に於て所謂「三法印」と表裏相即の關係をなすであらう。而も後に述べる如く、緣起説はこの原始佛教の三原則を存在論的に確證するのみならず、更にその實踐・觀修へ橋梁を架するものである。それ故緣起説を實存論的—實踐論的と特徴づけるであらう。そして緣起説は五蘊説・六入説等に於てはなほ主題的に闡明されなかつた「法」相互間の定礎關係を明示する。けだし既述の如く、五蘊説は現實世界の真相を有爲性に認めんとする主要動機から、その存在を五蘊の和合に還元し、ついで五蘊そのものを無常・苦・無我と規定することによつて、その絶對化を制するのである。この意味でそれは、それ自身に於て完結した一つの體系ではあるが、しかしその主要目的は現實存在者の存在が悉く爲作されたものなる所以を證示する點にのみ存し、かゝる有限性の實踐的止揚の問題は固より、法相互間の關係の問題もそこではなほ考慮されて居ない。更にいへば、それは五蘊が有限的であり、時間的であり、苦であることを實存論的に彫出するにすぎず、かゝる有限性・時間性・苦性の超克といふ宗教上の目的論的關心が拂

はれてゐない。緣起説はかくの如き五蘊説の不足を補ふ意味と役割とを擔ふと考へられる。^{*}すなはち緣起説はその「順觀」に於て往相としての實存の仕方を明示するのみならず、その「逆觀」に於て還相としての實踐的止揚の途を教へる如き往還二相を含む原始佛教々理の頂點をなすものである。加ふるにそれは、法相互間の定礎關係を透明ならしめることによつて、常に五蘊説のみならず諸他の體系をも自己の内に包攝するところの、原始佛教思想の精髓を形づくるものである。「緣起を見るものは法を見る、法を見るものは緣起を見る」(Yo paticcasamuppādāni Passati so dhammāni passati, yo dhammāni passati so paticcasamuppādāni passati. (M. N. vol. 1, p. 190).)といはれる所以である。

ではいつたいかゝる緣起説の核心は何處に存するであらうか。これについても種々異つた見解が成立ちうるであらう。併しいまそれを「緣りて」(pacceya)或は「緣」(paccaya)といふ語に認めても大なる謬りではあるまい。ところでこの概念は單なる「因」(hetu)といふ概念とは區別されねばならない。といふのは、後者は主として結果に對する「原因」の意味であるが、paccaya はかゝる事實的又は發生論の意味を含まぬと見られるから。従つて發智論や婆娑論に始まる「三世兩重因果説」の如き「時間的」解釋は、緣起説の精神から遠く逸脱するものである。paccaya は idappaccayata (相依性)の意味にのみ理解されるべきであらう。この點からいへば、オルデンベルヒがそれを „aus N entsteht Y“ と譯しながらも „in Abhängigkeit von N entsteht Y“ と註解してゐるのは—— „entsteht“ に力點を置かぬ限り——妥當である。緣起法は因緣所生法といふ別名を有つにも拘らず、格別「生起」の側を強調するものではない。このことは例へば識↕名色の關係を説明する場合の有名な「三蘆」の比喻によつても明らかであらう(『S. N. 1. 2』(雜舍卷一)。「緣」は實存

時(法)相互間の定礎竝に媒介の關係を表明する概念である。詳しくいへば、それは或る高次の法が低次のそれを定礎する關係のみならず、前者がまた後者を通じてのみ顯示されるといふ相互媒介の關係をも表明するのである。しかも「縁」はたゞかゝる先驗論理的(超越論的)な制約・被制約、媒介・被媒介の關係を示す概念にすぎない。従つてそれは、經驗的事實間の因果關係——この語は佛教では専ら三世に互る發生論の意味に用ゐられる——は固より、形而上學的實有間のそれとも何の關りをも有たない。それ故こゝに所謂「時間的」解釋の侵入しうる餘地は全く存しない。然しながら離つて考へると、かゝる通俗的時間觀に立脚する「時間的」解釋ではなくして、無常性や有限性を本質とする如き根源的時間觀に依る「時間的」解釋は、常に可能なるのみならず、またまさに不可缺でさへあるであらう。併しこの具體的遂行は他の機會に譲り、今は考察を當面の問題に限定するほかはない。

ところで、縁起説や「縁」の意義を以上の如く解するとき、縁起系列の一支たる「行」はいつたい如何なる意味であらうか。これを主に、行と最も關係の深い縁起の第一項「無明に緣りて行あり」(avijjā-paccayaṃ saṅkhārā saṅbhavaṇṇi) について考察しよう。思ふに「無明」といふ基礎概念も亦、法・行・色等のそれと相竝んで、最も透明性を缺くもの、一つに屬するであらう。無明の把握困難性は皆て我が佛教學界にも、それをショーペンハウエルに近づけて、盲目的でも能動的な意志と等置する解釋を誘致したこともある。これは明らかに行即業といふ觀點に立つたものであるが、然しこの解釋とても必ずしも無明の眞義に徹したものとは思はれない。ところで註釋によれば、無明とは五蘊六入の無常に關する不知、四諦無知、聖法不知等である(雜含卷一二・二九八經、中舍卷五八)。何れにしてもそれは Nicht-Wissen であり、且つこの知の内容となるのは佛陀の教説である。然しながら無明は個々の教説に關する偶然的・經驗

的なる知の缺如といふ如きものではないであらう。それはやはり實存の最も根源的で且つ必然的な仕方にも他ならない。でなければ、如何にしてそれが「凡夫性」の核心を形づくるか、を理解することができないからである。それ故等しく無知とはいへ、その内容は佛陀の一つの教説に對する偶然的不知といふ如きものではなくて、むしろ眞理としての佛陀の教説全體に關する必然的無知を意味せねばならぬ。では無明をかく解する場合、「無明緣行」とは如何なる意味であらうか。從來考察した結果をそれに當嵌めると、それは「聖法不知に依つて有爲の造作が行はれる」といふ意味になる。然しながらこれだけではその意味内容が十分闡明されたとはいへない。まづ何人も氣づく疑問は、「不知」といふ如き消極的な認識論的事態が如何にして有爲の造作といふ積極的行動を定礎しうるか、といふことである。更にまた次の如き疑問が生じてくる。無明を「不知」と同視する限り、この解釋における「有爲の造作」を「有爲の世界の認識」或は「有爲の世界への執着」と解しなければ、論理的に不齊合なるを免れぬのではないか。従つて今迄吟味してきた行の意味に改訂を加へて、それを全く認識論的に取扱ふべきではなからうか。この途を好まず、更に無明の他の意義を索めんとしても、この試みは果して經藏的典據を有し得る見込があるだらうか。これらの疑問を解決するために、いまま少し精しく無明の意義を調べてみよう。

いつたい無明の規定困難性はどこから由來するのであらうか。それはまづ、無明自身がもはや緣起せるものでないことに由るであらう。「無明の前際は知るを得なく(purina koti na pannaṅgati avijjā)」(A. N. vol. 1, p. 113)から、それを他のものによつて、或は緣起系列をなほも辿ることによつて、規定する望みは全く存しない。經典中には屢々それを「漏」に基づけて説いてゐるが、これは所詮一つの解説の仕方につきず、無明の根據にその緣として漏を見出し

たのではない。兩者は畢竟同位概念にすぎない。次に無明の把握困難性の理由となるのは、それが *inertie* にしか規定できぬことである。すなはち無明は、認識論的には不知であり、論理的には煩惱・貪瞋・痴等の不善であり、宗教的には精進・念・定等の反對概念である。従つて簡單にはそれを價值否定的なるもの、反價値的なるものと特徴づけるであらう。併しながら、理由の他に根本的には、無明がその本性上主題的把握の對象とはならぬこと、が主要な理由である。従つてそれを明確に規定せんとするのは、常に至難なるのみならず、また却つてその本性を誤解するものといへる。この點からいへば、それは最も「不可知なる」或るものであらう。而もそれは緣起系列、直接には行が成立するための可能性の制約である。そこで、無明は „das Unbekannteste“ ではあるが、實存の深底に於て常に且つ必然に生起する原始的出來事であつて、行が作らぐためにはかゝる無明の媒介を必要とする、と考へられる。いつたい無明は「明」(M)の反對概念であり、その否定態である。それ故無明を把握せんとすれば、まづ「明」を露呈せねばならない。明とは眞理の如實智・般若智の別名である。然るにこれが又もや主題的把握の對象とはならない。従つて無明の規定困難性は歸するところ、明の對象化の不可能性のうちに横たはるのである。ところで明は何等かの仕方で證得されねばならない。そこで、無明の主題的把握困難性の吟味は、結局、明の證得の問題へ導くのである。

さうしてこの問題の討究に當つては、何よりもまづ次のことに留意せねばならない。即ち「明智」は單に認識論的又は實存論的「知」をのみならず、更に宗教的實踐智をも含意することを。佛教では例へば五蘊の無常・苦・無我を如實智するといふ場合には、單にそれらの認識といふ如きものに止まらず、同時にそれらの體認・實踐的超克をも意味する。「漏盡智」といはれるのがこれである。「もの」が在るといふことと、それが識られて在るといふことは——バルメ

ニデスに於てもさうであつたと思はれるが——ここでは全く同一の事態である。しかしそれ以上に、バルメニデスは異つて、かく識ることは識られる「もの」を體認し、ひいてはこれを實踐的に超克する所以である、と考へられてゐる。このことは、「明」の眞理性が西洋的思考におけるのとは異つて、*adaequatio intellectus et rei* にも存しなければ、*adaequatio rei et intellectus* にも存しない、總じて眞理性は基體的な有ではなく主體的な無の實踐的現成に存する、といふ考へ方の必然的歸結である。かゝる視點から再び無明の意義を尋ねるならば、無知は「無」(Nicht-Sein) 即ち眞理性の缺如と同視されてもよいであらう。後に般若系統の思想が彫出したやうに(V. Burnouf, *Introduction à l'histoire*, *du Bouddhisme indien*, p. 473-478) 端的にいへば無明を非存在と等置できるであらう。かゝる眞理の屬性的缺如性といふ意味で、我々は無明を「屬性的無」と名づけよう。或はそれを基體的有の非存在といふ意味で「ノエマ的無」と呼んでもよい。何れにしても縁起系列の究極的根據たる無明が、かく眞理の缺如性・非存在性によつて特徴づけられることは、却つて意義深いものがある。基體的な有の根據たる行は、更にこのやうな無に媒介されるのである。而もかゝる存在論的無は、明の實踐的現成に依る自己の否定を豫想する。従つて屬性的無はより深次元的な無の自己限定と考へられる。

いつたい佛教の世界觀は無明縁起觀もしくは行縁起觀と呼ばれるのが常である。これは確かに簡潔で要領を得た表現であるが、それを事實的生起の關係を表はす語と見てはならない。けだし佛陀は、何故世間に老死といふ如き苦惱が存するか、如何にすればこれを超脱することができるか、といふ現實的なそして實存的な問題から出發して、老死の可能性の制約として生を見出し、次の生の可能性の根據として有を見出すといふ如く、次第に溯源的に制約者を求めて遂に行に到達したのである。さうして最後に行の可能性の根據を、行とは異つた次元に於て、行とは異質的・對

立的なる無明に見出したのである。茲に縁起の追及が regressus in initium に陥らぬために、それを此處で終熄せしめんとする意圖が看取できる。それ故行以下老死に到るまではこれを連續觀的に把握しうるが、行—無明の關係はもはやかく見るを許さぬであらう。無明は營に行と次元・性質を異にするのみならず、それは無として行に對して他の性格をおびるときへ考へられる。かくて、有爲の世界を造作するところの行に力點を置けば佛教的世界觀は行縁起觀であるし、この行を、ひいては有爲の領域を限定し且つ可能ならしめる無明に焦點を置けばそれは無明縁起觀である。「無明縁行」の意味もこの點から理解されるであらう。即ち有爲が有爲として顯示されることは、超越としての行に基づいてのみ可能となるのであるが、この行は再び自己の Worauhin として無明を豫想する。但しかゝる Worauhin はもはや行の反として、これと連續的に見ることができない。換言すれば、有の根據たる行は、却つて自己の否定的對立者たる無に根據を仰ぐのである。「無明縁行」の主張するところはこの意味に他ならない。

「いまや生滅のこの世界に於て、爲作または爲作されたものといふ概念の適用をうけない何もものをも考へることができない。かくて我々は、存在する即ち生滅する凡てのものに對する最も一般的な表現として行といふ語を見出すであらう(オルデンベルヒ『前掲書二七九頁』)。「識」は五蘊説に於けるとは反對に、かゝる行に基づいてのみ可能となるのである。そしてこれが縁起系列の第二項たる「行縁識」(sankhara paccaya vinnanam)の意味である。識は何れの系列に於ても大體同じ意味内容に、即ち了別識のそれに用ゐられてゐる。了別識といつても勿論近代科學的認識の意味ではなくて、「もの」がそのものとして會得識別されて在ること、その個體的存在の仕方にも他ならない。それが「行を縁とする」といふのは、かく識ることの根據に超越がなければならぬといふ意味である。ただし「もの」が在るのはその爲作相に於て、

あると共に、その個別特殊相に於て、なければならぬ。そして個別相は一般的な爲作相を基底すると考へられる。然し爲作相は個別相を通じるよりほかに顯示される途がない。従つて行と識とは相互に他を豫想し、相互媒介的である。且つ又かゝる縁起の第二項は第一項を豫想する、即ち超越が無を *Worathin* とすることを豫想するのである。有爲の世界、現に在る「もの」の世界は以上の如き無明・行・識を基礎として成立つのであつて、それが無常・苦・無我といふ原始的在り方——總じて有限性の性格——をとるのもこれに由るのである。ところで曩に觸れた「屬性的無」を實踐的に否定する如き深次的無とは如何なるものであらうか。これを闡明することによつて、高低二義の行の關係も亦明らかとなるであらう。そしてこの吟味は當然縁起の「逆觀」に聯繫せしめねばならない。

* 従つて例へば中舍卷三〇・象跡喻經末尾における如き「五盛陰從因緣生」といふ見方も生じてくる。

四

いつたい「順觀」とは老死から行・無明に至る法相互の定礎關係を直線的に辿る觀方であつて、その目的とするところは一切が「苦蘊の集」(*dukkhakkhandhasa samudayo*)なる所以を彫出する點に在る。然しながら前にも述べた如く、宗教としての佛教の究極的目的が唯單に有爲の生滅界の有限性を證示する點にのみ存しないことは明白である。それはまさにかゝる有限性を超克して、不生不滅の寂靜涅槃界、無爲の世界に歸入する點に横たはるべきことは言を俟たない。そしてこの道を拓くのが縁起の「逆觀」である。従つて逆觀とは單に順序を逆にせる觀方といふ如きものではなくて、「苦蘊の滅」(*dukkhakkhandhasa nirodho*)の謂である。順觀の教へるところは行が無明に定礎されることであ

る。これと聯關して逆觀は、かゝる無明を滅することが有爲の生滅界を超克する所以なることを教へる。それ故に順觀を肯定又は有のコースとすれば、逆觀は否定或は無のコースであつて、兩者は互に他を要求し、表裏相即の關係をなすと考へられる。ところでかゝる無明の滅即ち明の顯現を觀想的に理解すれば、それは單に觀念の仕方としての解脫にすぎなくなるであらう。いひかへると、それによつて生滅界がいはゞ符號を變じて異つた位相に於て現れるにすぎない。その結果、かゝる超克はなほ十分具體的とはいへず、たゞ明智のひらけゆくに應じて「もの」の世界が、從來とは異つた意味と象面とを以つて顯示されるにすぎないであらう。併し佛教における超克の眞意が、果してかゝる觀想的超脫に盡きるであらうか。

この問ひは恐らく「否」と答へられるであらう。既に滅「道」といふ語が示唆する如く、苦蘊の滅は單純な觀念的「滅」ではない。それは勝義の實踐「道」であり、「道諦」であり、「修行」である。それ故かゝる實踐的止揚の道は、もはや實存哲學的範疇を以つてしてはこれを十分に解明し得ないであらう。從來凡てを實存哲學的に理解してきた我々は、茲に至つてそれと袂を別たねばならない。そしてそれは自己の止揚たる滅道の實踐哲學を俟つて始めて具體的たりうるのである。かくて順觀を基體的なる有に關する存在學とすれば、逆觀は主體的なる無に關する實踐學である。從つて順觀と逆觀、往相と還相とを併せ具へるところの緣起觀は、まさに實存論的—實踐論的—特徴づけらるべきであらう。そしてかやうに順觀と逆觀とが否定的に媒介統一されるところに、緣起説の、ひいては原始佛教哲學の特色が横たはるのである。かゝる滅即ち實踐的止揚の決定的意義は、「滅、滅、そこでこの前代未聞の法に於て自分に眼生じ・智生じ・般若生じ・明生じ・光生じたぞ」(MN, 65)**といふ佛陀の告白によつても知ることができる。滅の考へ方が

後に般若思想を通じて龍樹哲學に至つて「空」思想へと發展せしめられ、そこに大乘佛教精神の堅固な礎石が置かれたのも當然である。かくして逆觀の實踐道が初めて明を證得し、菩提・解脱の境地に導くのである。こゝに「集の法は凡てこれ滅の法なり」(Yam kiñci samudayadhamman sabbam tvaṃ nirodhadhamman) (S. N. vol. V, p. 43) といふ自覺が生じ、無塵・離垢の法眼がひらけてくる。ではかゝる視點から無明の滅に根在する無を見れば、それは如何に考へられるだらうか。

まづ逆觀の否定作用について考へると、それは存在的否定作用即ち存在者それ自體を消滅せしめる否定作用ではない。それは虛無主義的主張とは何の關りも有たない。後に龍樹哲學が明示したやうに、こゝでは否定即肯定であり、否定即「諸法實相」である。「諸法實相」とはもはや單なる客觀的自然の世界ではなくて、宗教的表現の世界である。従つてかゝる否定は眞際を動ぜずして諸法を建立するところの「眞空妙有」でなければならぬ。そして諸法實相は直截に且つ一舉に得られる境地ではなくて、このやうな否定に媒介されて初めて到達できるのである。滅又は滅道とはこの意味の否定に他ならない。それは右の特殊相對を否定することによつて、却つてこれを全體絕對の現成として肯定するのである。「もの」の存在は逆觀によつて滅せられるが、かく否定されることによつてそれは却つて新しい段階に於て生かされるのである。所謂超越的全體はかくの如き否定の實踐のうちのみ顯現されるであらう。ただし佛陀が自内證の體驗に於て直覺的明證を以つて獲得されたのは、勿論「明」の境地であつたであらう。然しそれを唯單に絕對全體として示唆するに止めず、「無明の滅」を以つて媒介し、論理の達しうる極限までそれを合理的に闡明せんと努められたかに見える。そしてこれによつて萬人に凡夫性を止揚する途が開かれたのである。このことは他の宗教に

對して佛教を判定する一つの而も最も重要な特色である。茲では眞如實相は、神秘の面紗を以つて蔽はれることなく、その矛盾概念たる無明を滅するところに全貌を露呈するとされる。かくて存在の無常性・苦性等の根據を求めて、これを究極に於て無明といふ否定的な原始的事實に見出した緣起説は、更にこの無明を滅することによつて、これが定礎する全存在領域を「明」の光のもとに浮彫にするのである。緣起法はこれら二面の具體的統一に他ならない。かゝる明の現成によつて「もの」の存在が無爲の世界に攝取され、一法の捨つべきなく、一法の取るべきなき絶對的現實がそこに具現されるのである。そこには明らかに有爲の世界と無爲の世界との否定的轉換媒介が行はれる。空觀哲學はかゝる否定の否定を「空亦復空」といふ根本命題によつて表現したのである。

かくの如く逆觀の焦點が「無明の滅」に置かれる結果、滅道における行の意義が比較的等閑に附せられる恐れがあるが、要するにそれは「超越の滅」を意味するであらう。行の滅は勿論無明の滅に基づかねばならないが、その反面に後者はまた前者を通ずるより他に自己現成の途を有たない。従つて茲でも相互媒介性が成立つ。然し「超越の滅」といつても「内在化」と同一なものではない。「超越の滅」は同時に「滅の超越」でなければならぬ。詳しくいへば、有爲の世界を定礎する爲作的超越を滅することは、同時にかゝる滅を超越する所以でなければならぬ。順觀に於ける行は超越と同視されたが、逆觀に於ける行はかゝる「超越の滅」なるのみならず、また「滅の超越」である。滅が虚無とではなく、諸法實相と相覆ふ限り、行はかゝる意味をも含むのではなからうか。ところで滅や滅道、ひいては行を以上の如く解する時、その實踐的性格とは如何なるものであらうか。それらが存在者ではなく、その存在の否定にすぎぬ限り、果して實踐的といふ名に値ひするだらうか。この疑問に答へるために、西洋の佛教學者が「苦の滅」を屢々倫理學上の

快樂主義と同視する事實(z.B. Wallace, Philosophis. Grundzüge u. s.)を吟味しよう。既述の如く、「苦」といっても個人によつて相違する如き經驗的苦を意味しない。それは實存の本質必然的契機であつて、通常謂ふ所の「苦」をも「樂」をも可能ならしめるものである。「苦の滅」とは従つて苦の反對状態たる相對的「樂」に入る謂ではない。かゝる樂は涅槃にとつては全く偶然的である。そうでない限り「自利卽利他」といふ如き大乘精神が理解できない。「苦の滅」とは畢竟人間の原始的在り方たる被制約性の出離にほかならない。このやうに「苦」が人間の實存論的本質規定なる限り、その滅道は快樂主義的主張と何の關りも有たないであらう。

然しながらそれかといつて、「苦の滅」について眞の倫理的性格を語ることも依然として困難であるかに見える。といふのは、茲では通常の意味の道德的當爲について何等の立言もなされず、ひたすら反價値的なる無明の滅のみ強調されるにすぎないから。併し一步進めて考へると、滅道の目的たる超越的全體は決して完成されて眼前に横たはつてゐるのではない。それは主體の發展卽溯源的努力に應じて、自己を超越し自己を形成しつゝ無限に深まつてゆくものである。従つてそこには無限の現成過程が存することとなるが、これこそ勝れて「實踐的」といはるべきではなからうか。いつたい四諦・八聖道等の宗教的實踐哲學は結局かゝる滅道の體系的敷衍に他ならない。いまそれらの詳細に入る餘裕はないが、簡單に八聖道の第一項たる「正見」(samādhi)について考へても、要するにこれは無明の滅と相等しい。而もかゝる正見は決して單純な認識ではなくて體認ともいはるべきものである。即ちそれは身觸實證の問題であつて、必然に現實生活における實修へと發展せねばならない。四諦が「知斷證修」とされるのも亦この意味である。滅諦の證得、相對卽絶對の否定的轉換は空の實踐的現成としてのみ可能であらう。それは「正覺」(samboधि)の

全面的露呈に外ならないが、これは決して安易で甘美な觀想的解脱ではなくて、畢生の努力を要する無限の實踐道である。これによつて始めて人間存在の凡夫性の止揚轉回が成立つのである。先程述べた逆觀に於ける行の二面、とりわけ「滅の超越」^面、はかゝる實踐的性格をおびねばならない。そこでは行は有爲の滅を意味するが、同時にそれは滅を滅する、すなはち滅を超越する如き實踐現行でなければならぬ。ではいつたい滅の實踐が現成するものは何であらうか。

屢々觸れたやうに滅の證得に於て踏み越えられるものは、行に對しては異質的で而も行の根據を形づくるころの無明である。ところで我々は曩に無明を、その否定性・缺如性の故に、「屬性的無」又は「ノエマ的無」と特徴づけた。ではこれを踏み越えるとは如何なる意味であらうか。それはかゝる無を無にする (vernichten) ことであり、踏越の Woraulin を更に他の無に見出すことである。換言すれば、屬性的無をより一般的な無の自己限定と見ることである。といつてもそれは更に基體的な無を立てる謂ではない。なぜなら、*Sabbam athitv kho Kaccāyana ayam eko anto. Sabbam natthitv ayam duttho anto. Ete te Kaccāyana ubho ante anupagame majjhima Tathagato dhammam deseti.* (S. N. vol. II, p. 17) といはれる如く、斷常二見を離れ、有無の二邊を離れるところ^{***}に始めて「中道」(majjhima) が發現するのであるから (Vgl. auch S. N. vol. II, p.)。緣起が「無諍道」(araṇapātipadā) といはれるのもこの意味に於てである。従つて屬性的無を無にするといふのは、その根據に基體的無を認めることではなくて、むしろ「空」と相覆ふ「主體的」或は「ノエシス的」無の實踐的止揚過程のうちへ前者を溶融することである。即ち屬性的無の超越に際して、その Woraulin となるもの、さうして現成されるものはかゝる「主體的無」である。このやうに、*Wo*

Gott ist, ist nicht Nichts.”といふ基督教的考へ方とは異つて、佛教では有の根據が無に求められ、これが涅槃の絶對境を媒介すると考へられる。このことは、キェルケゴール哲學や辯證法的神學の強調する如き絶對差別性を有する「神」と「人間」との啓示的冥合を中心觀念とする基督教的信仰と異り、佛教では主宰を立てることなく、「人間」が彼自らとなること、「覺者」となることを以つて信仰の眼目となすことと密接に聯關するであらう。といふのは、右の命題に對して、„Wo der Mensch ist, ist das Nichts.”と考へられ、而もこの「無」は決して *Aberund* ではなく、今述べたやうな「主體的無」と解されるから。この點はとにかく、かゝる主體的無は無限の發展即溯源的實踐としていくらでも深化されうる。それは往相即還相たる所謂「絶對無」の行爲的現成にほかならない。従つてそれは直接には存在者そのもの、ではなく、その存在の撥無にすぎないとはいへ、存在者に對しても現實的な存在變更を加へるのである。その實踐的性格はこの點に見出される。「娑婆即寂光土」なる所以である。

以上我々は行の諸意義を探究して、それを或は有爲が有爲として成立つことに、或はかゝる有爲を爲作することに、或はまた爲作の爲作として無に直而する超越に認めてきた。そして行に高低二義を區別して、低次の行には有爲が思造作性に依存して成立つことを、高次のそれにはかゝる爲作の根據たる超越を配當した。然し實際のところ、總じてそれらはなほ實存論的行の域に止まり、未だ具體的な行の眞義に徹したとはいへない。眞に高次の行とは、いま到達したやうな、相對的無を實踐的に踏み越えてゆく絶對無の自覺的現成行でなければならぬ。高低二義の行はかゝる最高行の自己限定にほかならず、それらはこれによつて初めて關係づけられるのである。固より緣起の一支として無明に定礎されるところの行に、かゝる意義と役割とを磨はしめるのは不當であらう。然し逆觀における行はこれに近

