

空の文化主義

古 賀 英 彦

一

山口益博士の労作『空の世界』(昭和四二年理想社)に次のような一節がある。

再びルネ・グルッセ氏によれば、将来のヒューマニズムは、地中海的世界の文化のみによっては建てられないのであつて、東洋の仏教儒教と地中海的世界の文化がとり用いねばならぬ。それによつて地中海的世界の文化が反省せられねばならないゆえんを述べ、結びの語の中で、

仏教は無我、すなわち、人類同胞のために自らを棄て、自らを犠牲にする精神において、それが高貴なヒューマニズムの称号に価する。

ことを述べている。われわれ東洋人としては、その無我の真義を明らかにすることによつて、われわれの立場において将来のヒューマニズムの建設に向かつて進まねばならない。それがわれわれ東洋人として、世界の文化に貢献し得る最善の道であるということになり、そこに東洋の精神文化の生きる道がある。(一二九頁以下)

また次のような一節もある。

近頃一瞥したブライヤントという西洋の一宗教者の書は、仏教をもって「悲観的で現世から遁れて忘却の境地に達しようとする宗教である」となしていた。一向にポジティブイストである西洋の人からは、そのように見做されやすい。日本人の中のポジティブイストたちもそう考える。仏教者の中にも、そういうように考えている人もないでもないようである。しかし、そういうように現世から逃れて、現世の存在が無になるというようなのは、仏教では断見として許すところではないのである。(一八五頁)

はしがきに「昭和二三年から同三〇年までの期間に、私は大江清一博士の懇憑せられるままに、『空の世界』、『動仏と静仏』、『心清浄の道』という三篇の講演の筆録を理想社から刊行した」とある。私が見ているのは三篇を合本した冊子である。講演の行われたのがいつのことであるか詳らかではないけれども、苦い敗戦のち間もなく、なんとか国を建て直さなければならぬ状況の中であつたであろうことが、独特の熱情的な語り口から察せられる。

そういう状況の中では、うっかりすると虚無主義の仲間入りさせられかねない空の教理の解釈においては、より建設的なものが求められたであろう。そういう「ヒューマニズム」や「文化」に気をつかつた空の解釈を、私はひそかに「空の文化主義」と呼んでいる。いまそれを論題として掲げたのは、賛意を表すためではない。その逆である。ただ文化主義に異存があるのではない。解釈に無理があるのではないかと思われるのである。

空の文化主義的解釈を一言で表すと、「われわれがいう空性とは本体のない存在ということであつて、存在の無ではない。」(梶山雄一『空の論理』(中観) 仏教の思想 3、昭和四四年、角川書店) ということになる。趣意は異なるけれども、「縁起におけるわれわれの存在のあり方は、実体としては無であり、しかし仮においてあるのである。であるから、縁起におけるわれわれの存在は虚無ではない。……縁起説・空説は時あつてヨーロッパの学者などによつていわれるように nihilism, negativism という一面だけで捉えるべきものではなく、空を empty, voidness, nothingness という点だけに限定してしまふべきものではない。そこでは縁起が仮であるという重要な一面が常に反省せられてあ

らねばならないのである。」(『空の世界』九六頁) というのも一つの典型である。要するに「空とは存在の無を意味するのではない」というのが文化主義的解釈の基本主張である。

両氏とも中論に依るのであるが、右に引用した文中の「本体」という語は、普通「自性」と漢訳される梵語svabhāvaの訳語である。svabhāvaは自性のほか「実体」と漢訳されることもある(たとえば宝性論)。山口氏はこの訳語を用いたものと思われる。

批判をするのであるから、まず私がどのように解釈しているのか、その立場を明らかにしておくべきであろう。端的に言つて「空とは存在の無を意味する」というのが、羅針訳に導かれながら得た私の理解である。

「存在」というのは特別な言葉ではないけれども、いまは梵語bhāvaの訳語として用いられている。羅什は「性」「有」「法」「有法」などと訳すが、印欧語のD-動詞の名詞化したものを、どのように漢字に移しても意を尽くし切れないのは今も昔も同じである。

問題は中論観四諦品第二十四の十八偈の読み方にかかわる。

若汝見諸法 決定有性者 即為見諸法 無因亦無緣 (16)

即為破因果 作作者作法 亦復壞一切 万物之生滅 (17)

衆因緣生法 我說即是無 亦為是仮名 亦是中道義 (18)

未曾有一法 不從因緣生 是故一切法 無不是空者 (19)

若し汝は諸法は決定有性なりと見るならば、即ち諸法は無因にして亦た無縁なりと見ることを為さん。(16)

即ち因果と作と作者と作法とを破することを為さん。また一切万物の生滅を壊せん。(17)

衆の因縁もて生ずる法をば、我は説かん即ち是れ無なり、と。亦た是れ仮名なりと為す、と。亦た是れ中道の義なり、と。(18)

未だ嘗つて一法の因縁より生ぜざりし有らず。是の故に一切法は是れ空ならざる者は無し。(19)

一連の文脈の下にある四偈を並べて引用したが、まず当面の課題である「存在」の語に置き換えるべきところは置き換えて、意を取ってみよう。

若し君が、種々の存在は「有」であるとするならば、種々の存在は無因無縁であると見ることになる。(16)

とりもなおさず因果を撥無することになる。(17)

そこで、種々の因縁によつて生じる存在を、私は「無」であると言う。また仮名であるとも言ふ。また中道であるとも言ふ。(18)

未だ嘗つていかなる存在も、因縁によつて生じていないものは有つたためしが無い。それ故に、一切の存在は空無でないものはないのである。(19)

なぜ「存在は有である」と見ることが撥無因果に墮するかは、先行する議論に立ち戻つて明らかにしなければならぬ。とりあえず確認しておかなければならないことは、「因縁によつて生じる存在、つまり縁起する存在は無である。また仮名である、また中道である」と言われていること、ことに第一の「縁起する存在は無である」という点である。この偈中の無の語に該当する梵語はsunyataである。存在の無を意味する場合、印欧語は一般に有の否定形を用いるから、sunyaのような例は珍しいと言わねばならない。ただ中国語の「無」の字には、有の否定形ではないという点からもぴたりと当てはまる。羅什がこのように訳したゆえんであろう。

では文化主義的解釈の場合はどうであらうか。『空の論理』一一六頁。

依存性（縁起）をわれわれは空性であるというのである。その空性は仮の名付けであり、それは中道と同じことである。依存しないで生じたものなど何もないのであるから、空でないものなど何もない。(二四・一八〜一九)

まず「縁起が空性である」という解釈がなされているのであるが、この読み方が正しいとしても中論では珍しい立

言の仕方だと言わねばならない。この二十四章の冒頭の偈においてもそうであるように、「空」という言葉は存在とのかかわりで用いられるのが普通だからである。

若し一切皆空にして無生亦た無滅ならば、是くの如ければ即ち四聖諦の法有ること無からん。(24—1)

諸法は異なること有るが故に、皆な是れ無性なりと知るも、無性の法も亦た無し、一切法は空なるが故に。(13—3)

一切法は空なるが故に、世間常等の見は、何処に何れの時に於いて、誰か是の諸見を起さん。(27—29)

さらに十八偈は、十六・十七偈において提起された問題に答える形をとっているが、「縁起が空性である」という解釈でそうなるかどうか。

若し君が、種々の存在つまり縁起する存在——何故なら因縁によって生じていない存在は無い(19偈)のだから——を「有」であると見るならば、種々の存在は無因無縁であると見ることになる。(16)

これは撥無因果である(17)

撥無因果ということが問題なのである。これはどうしても避けなければならない。そのためには対照的に、縁起する存在を「無」としなければならぬ。とすると元来実在しないものを「縁起する存在」と呼んでいたのであるから、かりそめの名称を与えていたわけである。縁起する存在は仮名であった。しかるに因果を撥無するものは断見か常見かに決まっている。仮名ではあっても、縁起する存在は両辺に導くことがないから、中道である。以上が十八偈の言おうとするところである。

主題となるのは「縁起する存在」であって、「縁起」というような抽象的な事柄ではない。文化主義的解釈は文脈から浮いているのである。

二

「一切法空」つまり「一切の存在は空無である、實在しない」というようなことは、常識の立場で言われたことではない。楞伽經にいわゆる修行者 (yogi) が、三味の体験のなかで見出した事実である。この事実を竜樹は理論的に証明しようとするのである。

常識の世界においては、種々の現象は因果関係のもとにとらえられ、一定の秩序を保つものと見られている。つまり因果関係は生滅し変化する存在の秩序であると考えられている。しかるにこの因果関係が実際には成り立たないことが証明されれば、現象世界は妄想の産物であり、虚妄 (abhūta) であつて空無であることが立証されるであらう。つまり、現象世界の秩序であると考えられる因果関係は、我々の意識活動である分別 (vikāpa) が作り上げた幻想に過ぎないのであつて、実際には存在しないということを証明することによつて、「一切の存在は空無である」ことを確かめることができるのである。何故なら存在は因果関係なしには存立し得ないからである。竜樹はまずこの作業から始める。

第一章は周知のとおり観因縁品であるが、破因縁品とする方が実情に沿っている。第三章観六情品が第十八章の注釈中において破根品とされるのを見ても、竜樹の意図するところが那邊にあつたかは明らかである。

帰敬偈につづく第三偈が実質的な議論の始まりである。

諸法は自ら生ぜず、亦た他よりも生ぜず、共よりせず無因よりせず、是の故に知る、無生なることを^⑤。
 いわゆる四句分別によつて、あらゆる種類の原因が否定され、その結果あらゆる存在は無生である、生じていないと断定される。無生というのは、空観においてはより根元的な認識である。楞伽經七五段無生鉤鐮分の偈に、

是くの如く無自性と空等とを応に分別すべし。空なるが故に空なりと説くには非ず、無生なるが故に空なりと説く^⑥。

と言う。

ではなぜあらゆる存在は無生なのか。

諸法の自性の如きは、縁中に在らざればなり。自性無きを以ての故に、他性も亦復無し。(1-4) 存在の自性が縁中には無いからだという。縁中に自性が無いとなぜ無生なのか。

諸法は無自性なり、故に有相有ること無ければ、是の事有るが故に是の事有りと言ふことは然らず。(1-12) 存在は無自性であつて有相(samutthi)が無いから、此れが有る時に此れが有ると説くことは不合理である、という。「有是事故是事有」というのが、原始仏教以来の縁起の道理を表わす定型句であることは周知のところである。しかるに、無自性の存在においては縁起が成り立たないという。成り立たないからあらゆる存在は不生である。不生であれば当然不滅である。存在が不生不滅であることを明かすのが縁起の道理である、というのが帰敬偈に示された竜樹の理解であつた。

存在は無自性であつて有相が無いから縁起は成り立たない、ということとは、逆に言えば有相の有る存在においてのみ縁起は成り立つということである。しかるに、

果の先なることは、縁中に於いても有無俱に不可なり。先に無ならば誰が縁と為らん。先に有ならば何ぞ縁を用いん。(1-8)

果が有(samutthi)であつても無(assati)であつても、縁は有効ではない。無であれば何に対しての縁であるか。有ならばいままさらな縁が必要であろうか。同じ趣旨のことが第二十章観因果品の21・22偈にも述べられている。

若し果は定有の性ならば、因は何の生ずる所をか為さん。若し果は定無の性ならば、因は何の生ずる所をか為さん。

因は果を生ぜざれば即ち因相有ること無からん。若し因相有ること無くんば、誰か能く是の果有らん。

有相の有る存在つまり「有」においても縁起は成り立たないのである。前に引いた観四諦品の十六・十七偈において、

若汝見諸法 決定有性者 即為見諸法 無因亦無縁
 即為破因果 作者作法 亦復壞一切 万物之生滅
 若し君が、種々の存在は「有」であると見るならば、種々の存在は無因無縁であると見ることになって、撥無因果に墮す。

と言われていたのは、右の事実を背景にしていたのである。

諸法無自性 故無有有相 (1—12)

無自性の存在には有相が無い、というのであるから、有相が有るのは有自性の存在だということになる。自性については第十五章に詳しい考察がある。

衆縁中に性有るは、是の事は則ち然らず。性は衆縁より出づれば則ち名づけて作法と為す。(15—1)

性は若し是れ作者ならば、云何んぞ此の義有らん。性は名づけて無作と為し、異法を待たずして成るなり。(15—2)

自性は因縁によって生じるものではないし、他を持つてはじめて成り立つものでもない。青目の釈に、

若し諸法に性有らば、応に衆縁より出づべからず。何を以ての故ぞ。若し衆縁より出づれば則ち是れ作法にして、定性有る無し。

と言い、また、

性は若し決定せば、応に他を待ちて出づべからず。長短彼此の、定性無きが故に他を待ちて有るが如きには非ざるなり。

と言う。

十七章22偈：

若し業に性有らば、是れ則ち名づけて常と為す。作さずして亦た業と名づけん、常は則ち作すべからざればなり。^⑧

二十三章2偈：

若し淨不淨の顛倒に因りて三毒を生ぜば、三毒は即ち性無し。故に煩惱には実無し。^⑨

自性 (svabhāva) は決定 (hūta) であり、常住 (sasvata) であり、真実 (tattva) である。これが有相 (satta) の条件であり、これを欠くものには存在性が無いわけである。

ではなぜ存在 (bhava) は無自性なのであるうか。無常であるからにほかならない。

十三章3偈：

諸法は異なること有るが故に、皆な是れ無性なることを知るも、無性の法も亦た無し。一切法は空なるが故に。^⑩

そもそも存在は、「何かである」ものとして存在するはずである。何でも無いものが存在するとは考えられないであろう。

何かであるものとして存在するとき、自性 (svabhāva) は「自ら何かである」ものとして存在する。つまり「不待異法成 (svabhāvo hi nirapeksah paraca)」である。これに対して存在 (bhava) は無自性であるから、必ず他を待ってはじめて「何かである」ことが可能である。青目の釈に言う「長短彼此、無定性故、待他而有」である。

しかるにこの「他を待つ」という関係が——実は因果関係はその際立つ一例に過ぎなかつたのであるが——実際に成り立つものであるかどうか。もしこの関係が成り立たなければ、一切存在は妄想の産物だということになる。つまり虚妄 (abhūta) であり空無であるということになる。

観燃可燃品第十に言う、

問うて曰く、燃と可燃とは相い待ちて有り。可燃に因りて燃有り、燃に因りて可燃有り。二法は相い待ちて成るなり。答えて曰く。

若し可燃に因りて燃あり、燃に因りて可燃有らば、先に定めて何法有りて、而して燃と可燃と有りや。(8偈)

若し法は待つこと有りて成らば、未だ成らざるときは云何んぞ待たん。若し成り已つて待つこと有らば、成り已りて何ぞ待つことを用いん。(11偈)

若し法は因待して成らば、是の法は先には未だ成らず。未だ成らざる時には則ち無し。無きときに則ちは何んぞ因待すること有らん。若し是の法は先に已に成らば、先に成りて何ぞ因待することを用いん。是の二は俱に相い因待せず。是の故に汝先に説ける、燃と可燃と相い因待して成るとは、是の事有ること無し。問い、火と薪とはたがい他を待つて存在が成り立つ。

答え、もし薪を待つて火が有り、火を待つて薪が有るならば、どちらが先に成り立つのか。(9偈) もし存在は他を待つて成り立つのならば、未だ成り立っていないときどうして他を待つことがあるか。もし已に成り立ってから他を待つのなら、已に成り立っているのだから、どうして他を待つ必要があるか。(11偈) 未だ成り立っていないときには存在は無いのだから、他を待つことはあり得ないし、已に成り立っているときには他を待つ必要はない。故に存在が他を待つという関係は成り立たないのである。

このことはすでに第二章観去来品において論じられている。議論は頗るややこしいが、要するに「去く者は去かず (ganta na gacchati)」(8偈) ということで、「去者」と「去」との関係が成り立たないことを証明するのである。つまり常識の立場で「運動」として認識されている現象は、実は妄想の産物に過ぎないというのである。

結論部分の青目の釈に言う。

去法と去者と所去処との是の法は皆な相い因待す。去法に因りて去者有り、去者に因りて去法有り、是の二法に

因りて則ち可去処有り。定有と云うを得ず、定無と云うを得ず。是の故に決定して知る、三法は虚妄にして空無所有、但だ仮名有るのみにして、如幻如化なり、と。

去法 (gamana) と去者 (ganti) と所去処 (gantarya) との三つの存在は、実際には関係を持たないのであるから実在しないのであるけれども、去法、去者、所去処という三つの言葉が意味を持つのは、たがいに相い待つ関係にあるからである。つまり、実在しない、妄想された関係においてのみ意味を持ち得るのである。これが言葉、すなわち戲論 (prapañca) の構造にはかならず。

したがって他を待つて何かである存在つまり縁起する存在は、虚妄であり、空無であり、仮名であり、如幻如化である。妄想の産物以外のなものでもないのである。

しかるにこの妄想の産物を常識とする人々の居る現実を無視することはできない。

諸仏は二諦に依りて衆生の為に法を説く。一つには世俗諦を以てし、二つには第一義諦をもつてす。(24—8)

世俗諦とは、一切法は性空なるも而も世間は顛倒するが故に虚妄の法を生ず。世間に於いては是れ実なり。諸の賢聖は真に顛倒の性なることを知るが故に、一切法は皆な空にして無生なりと知る。聖人に於いては是れ第一義諦なれば名付けて実と為す。

無視することはできないけれども、しかし浅智は諸法の若しくは有、若しくは無なる相を見る。是なれば則ち見を滅する安穩法を見ること能わず。(5—8)

定有ならば常に著し、定無ならば断に著す。是の故に有智者は応に有無に著すべからず。(15—10)

若し法に定めて有相有らば則ち終に無相無からん。是れ即ち常と為す。……若し定めて無有りと説かば、是の無は必ず先有今無なり。是ならば則ち断滅と為す。断滅は相続の因無しと名づく。是の二見に由りて則ち仏法を遠離す。

存在を有 (astiva) とするのは常見である。無 (nastiva) とするのは断見である。なぜならこの無は必ず有を前提としてそれを否定する非有だからである。空無 (Sunya) はこの無と同じではない。非有であるには違いないが、有の断滅としての無ではない。いわば「存在が自性として非有であること」である。

若し法は衆縁より生ずれば、即ち是れ寂滅の性なり。(7-17)

縁起する存在は自性として寂滅しているのである。しかし縁起するのであるから因果を撥無することはない。ただし、

空華の梵行を修習し、水月の道場に冥坐し、鏡裏の魔軍を降伏し、夢中の仏事を成就す。(無門慧開語録上)
と禪家は言う。

三

山口氏によれば

空とは無二し空ずる批判の智見

だという。(『空の世界』三一頁) この定義が妥当であるかどうかは置くとして、「空ずる」という空の動詞形が出て来る根拠は中論にはない。おそらく三諦円融や相即相入といった、いわゆる中国仏教に独特の思想の影響の下に工夫されたものである。

縁起とは目下の場合でいえば、能所主客の二が「相縁り相待って存在している」、「相縁ってそこにそれが起こり顕れ存在している」の意味である。これをまた「是れあるが故に彼れあり、是れ生ずるが故に彼れ生ず」という語をもって示すのである。……縁起においては、およそ「二つのものが存在性をもって定立している」すなわち「存在した実体ある」実体論がすべて批判せられる。すなわち、縁起は実体の無・空を媒介する。そこで縁起に

おける、縁つて存在する能所主客の二つのものについては、一方が縁られるべき所縁のもの、他方が縁るべき能縁のものとしては決定せられたものがあるのではない。いずれが所縁でいずれが能縁であるという、自体としての決定した相がなくして、二つのものが縁つて存在するとせられる。恰も陽焰かげろふの中の作者が、陽焰の中の所作物を作る如く、いずれが能縁の体、いずれが所縁の体として、その自体が決定しているのではない。定まりたる自体が得られず、空無であるあり方である。(十七—十八頁)

「縁起は実体の無・空を媒介する。……自体としての決定した相がなくして、二つのものが縁つて存在するとせられる。」と言われるが、これは、中論第一章12偈(注⑧参照)に言うところ、

諸法は無自性なり、故に有相有ること無ければ、是の事有るが故に是の事有りと説くことは然らず。

自性の無い存在には有相(sattā)がないから縁起は成り立たない。

と真つ向から対立する見解である。しかるにこのような見解が今は主流となっているかのようである。たとえば『仏教・インド思想辞典』(一九八七年春秋社)無自性の項四五頁に、

『中論頌』は、ものは縁起して成っているがゆえに自性がない、すなわち空であるという否定的側面と同時に、それに表裏して、ものは縁起して成っているというあり方で現に存在しているという肯定的側面を立てる。そして自性がないままに縁起して成立しているがゆえに、そのようなものを幻のようなもの(如幻)、また仮有(prajñapti-sat)という。

とある。まさにこの「肯定的側面を立てる」ことこそ、空の文化主義的解釈の狙いなのである。山口氏も言う、

かくの如く、自体の決定した態はなく、自体は空無であるけれども、しかし陽焰においては、その作者(能)と所作物(所)との相待関係以外にそれらの存在性はない。縁起におけるその物の存在の仕方をprajñapti般若底という。prajñaptiとは、具にはupādāya-prajñapti因施設といつて、能所の相待に因つて能所の存在性が顕され、

施設せられているの意味である。能所が相待に因つて顕わされてるのであつて、能所が実体としては無であるから、その存在の仕方を仮設ともいつている。仏教においてはこの仮設が、縁起の道理の如くにある如実な物のあり方である。(一八頁)

仮有 (Prāpti-sat) という語は中論にはない。「相待関係以外にそれらの存在性はない」と言われるが、前節で見たように、第十章の8偈以下において相待関係は否定されていた。青目の釈では「燃可燃相因待成、無有是事」と言われていた。しかも相待関係において存在するかに思える存在性は「虚妄、空無所有、但有仮名、如幻如化」であつた。

そもそも「陽焰^{かやうらん}」というものは、夢や幻とともに「存在性」を持たないものの実例ではないのか。第七章35偈に幻の如く亦た夢の如く、乾闥婆成の如く、所説の生住滅も、其の相は亦た是くの如し。

と言う。青目の釈、

如幻如化の所作は応に其の由る所を責むべからず。応の中に於いて憂喜の想有るべからず。但だ応に眼に見るべきのみ。夢中に見る所の如きは応に実を求むべからず。乾闥婆の如きは、日の出づる時に現れて而も実有ること無く、但だ仮りに名字を為すのみにして、久しからずして則ち滅す。生住滅も亦た是くの如し。凡夫は分別して有と為すも、智者は惟求するとき則ち不可得なり。

存在性のないものに存在性を見ようとするのは無理である。同じ章の17偈に(注⑳参照)

若し法は衆縁より生ずれば、即ち是れ寂滅の性なり。

縁生する存在は自性として寂滅している。

と言われているのは前に見たとおりである。「自性として寂滅している」というのは「実体としては無である」という意味ではない。縁起する存在のきまりとして、本性として寂滅しているという意味である。

そもそも「実体」は無にすることのできないものである。二十三章23偈

若し煩惱は性実にして所屬する者有らば、云何んぞ^は当た断ず可けん。誰か能く其の性を断ぜん。

実体 (svabhava) が決定 (bhūta) であり、常住 (asavata) であり、真実 (tattva) であることは、前節において見たところである。したがって縁起する存在が自性として寂滅しているということは、寂滅が存在の自性であり真実であるということである。第十八章7偈に

諸法の実相なる者は、心行と言語との断えたる^⑤とき、無生亦た無滅にして、寂滅せること涅槃の如し。

縁起する存在が自性として寂滅していること、すなわち存在の空無こそが、「縁起の道理の如くにある如実な物のあり方である」はずである。

梶山氏が「本体とは、思惟の対象」(『空の理論』五一頁)と言ひ、「美の形相を多くの個物が分有する」(二〇六頁)と言ふのを見ても、「本体」という概念が西洋哲学から借りて来たものであることがすぐ解る。竜樹がこのような思想の洗礼を受けていたとは思われぬから、はじめから無理がある。案の定、梶山氏は「本体とは、固定した意味をもつた概念の外界における対応物である」(二〇四頁)と矛盾したことを言つて、「本体」の概念の内容がゆれていることを示している。

はじめから無理があるのであるから、無理な議論に終始したのも無理はない。したがってひとつひとつあげつらつて見ても意味がないであらう。ただ結論の誤りだけを指摘しておく。

『般若経』の哲人も、ナーガールジュナも、兎の角や亀の毛や石女の娘だけが成員のない名辞だといふのではなくて、およそ名辞といふものはすべて実在する本体をもたないといふのである。ナーガールジュナの議論の名辞は変数であるから、ある議論における名辞は、他の任意の名辞によつて置き換えることができる。つまり、一切の名辞は本体をもたず、空なのである。(二二四頁)

「われわれがいう空性とは本体のない存在ということであって、存在の無ではない」（二二六頁）というのが、その文化主義的解釈であることは前に紹介した。そこで、亀毛兔角の、思惟の対象としての本体は存在するであろう。しかしその本体を分有する、外界における対応物としての亀毛兔角は、つまり成員は、現実には存在しない。逆に言えば、何らかの本体を分有しない存在は存在し得ないのである。したがって「空性とは本体のない存在ということ」であれば、その存在は必然的に無であるはずである。「存在の無ではない」というのは間違いである。「本体のない存在」も存在しない、一切の存在は空無なのだから（「無性法亦無、一切法空故」（13—3）注③参照）。

四

続高僧伝によると、四祖道信（五八〇—六五二）は蕪州双峯山に入る前、廬山の大林寺で十年を過ごしたという。この寺は天台智顛の門人智錡（五三三—六一〇）の建てたもので、道信が来たのは智錡の存命中のことであつたらうと関口真大氏は推定する^④。

楞伽師資記道信章の智慙（敏）禪師が智顛であろうことも関口氏の言うとおりであり、また無量寿経によって「心外更無別仏也」と言うのも智顛の観経疏を承けるようである。このように天台教学の影響の下に、道信は独得の看心による見仏性の思想へと進んで行ったものと思われる^⑤。

ただ三諦円融や相即相入の思想は微塵もない。直接に楞伽経の空観に依るのである。これは禅宗が、いわゆる中国仏教の偏向を払拭したところに形成されたことを意味するであろう。

楞伽経の空観は、達磨の壁観をもとづくものであり、道信の無生観は壁観を媒介とする。ここに「其の信禪師は再び禅門を蔽けり」（師資記）と言われるゆえんがある。禅宗はインド仏教の正統を受け継いだのである。

黄檗希運の伝心法要に、

如如の体は、内は木石の如くにして、動かず揺がず、外は虚空の如くにして、塞がず礙えず、能所無く、方所無く、相貌無く、得失無し。趨く者は敢えて此の法に入らず、空に落ちて棲泊の処なからんことを恐るればなり。故に崖を望んで退き、例して皆な広く知見を求む。(二)

凡夫は境を取り、道人は心を取る。心境双び忘す、乃ち是れ真法なり。境を忘ずることは猶お易く、心を忘ずることは至って難し。人の敢えて心を忘ぜざるは、空に落ちて撈摸する処無きを恐れて、空は本より空無く、唯一真法界なるを知らざるのみ。(五)

空の文化主義的解釈を試みるのも、「空に落ちる(落空)」ことを恐れるからであらう。

註

- ① *svabhāvād yadi bhāvanān sadbhāvam anupāśyasi
 ahetu-pratyayā bhāvam tvam evam satī paśyasi* (24)16
*kāryam ca kāraṇaṁ cāiva kartāraṁ karaṇam kriyām
 utpādān ca nirodhan ca phalam ca pratibādhase* (24)17
*yaḥ prāṭhyā-samutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe
 sā prāñapīr upādāya paṭipat sāiva madhyamā* (24)18
*apratīya-samutpanno dharmah kaś cin na vidyate
 yasmāt tasmād aśūnyo bi dharmah kaścin na vidyate* (24)19
- ② 若一切皆空 無生亦無滅 如是則無有 四聖諦之法
*yadi śūnyam idaṁ sarvaṁ udāyo nāsti na vyayah
 catūrnām ārya-satyānām abhāvas te prasajyate* (24)1

③ 諸法有異故 知皆是無性 無性法亦無 一切法空故

bhāvanāni niḥsvabhāvāvaṃ anyathā-bhāva-darśanāt
asvabhāvo bhāvo nāsti bhāvanāni śūnyatā yataḥ (1)3

④ 一切法空故 世間常等見 何處於何時 誰起是諸見

attha vā sarva-bhāvanāni śūnyatvāc chāsvatādayaḥ
kva kasya kathamaḥ kasmāt sambhaviṣyanti dṛṣṭavyaḥ (27)29

⑤ 諸法不自生 亦不從他生 不共不無因 是故知無生

na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ
utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana kecana (1)3

⑥ 如是無自性 空等心分別 非空故說空 無生故說空

evam śūnyāsvabhāvādyaṃ padān sarvān vibhāvayet
na jātu śūnyayā śūnyā kim tv anutpāda-śūnyayā(3)100

⑦ 如諸法自性 不在於緣中 以無自性故 他性亦復無

na hi svabhāvo bhāvanām pratyayādīṣu vidyate
avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate (1)4

⑧ 諸法無自性 故無有有相 說有是事故 是事有不然

bhāvanām niḥsvabhāvanām na sattā vidyate yataḥ
satīdam asmin bhavattīy etan nāivōpapadyate (1)12

⑨ 果先於緣中 有無俱不可 先無為誰緣 先有何用緣

nāivāsato nāiva sataḥ pratyayo'rthasya yujyate
asataḥ pratyayaḥ kasya sutaś ca pratyayena kim (1)8

⑩ 若果定有性 因為何所生 若果定無性 因為何所生

因不生果者 則無有因相 若無有因相 誰能有是果

phalam svabhāva-sadbhūtam kim hetur janayisyati

phalam svabhāvāsadbhūtam kim hetur janayisyati (20)21

na cājanayamānasya hetutvam upapadyate

hetutvānupapattau ca phalam kasya bhaviṣyati (20)22

⑪ 衆緣中有性 是事則不然 性從衆緣出 即名為作法

性若是作者 云何有此義 性名為無作 不待異法成

na sambhavaḥ svabhāvasya yuktaḥ pratyaya-hetubhiḥ

betu-pratyaya-sambhūtaḥ svabhāvaḥ kṛtako bhavet (15)1

svabhāvaḥ kṛtako nāma bhaviṣyati punaḥ katham

akṛtimatḥ svabhāvo hi nirapeksaḥ patra ca (15)2

⑫ 若業有性者 是則名為常 不作亦名業 常則不可作

karma svabhāvataś cet syāc chāśvataim syād asamiśyaim

akṛtam ca bhavet karma kṛiyate na hi śāśvataim (17)22

⑬ 若因淨不淨 傾倒生三毒 三毒即無性 故煩惱無美

śubhāśubha-vīparyāsān sambhavanīti pratītya ye

te svabhāvān na vidyante tasmāt kleśā na tattvataḥ (23)2

⑭ 第二章24偈の訳例がき。

決定有去者 不能用三去 不決定去者 亦不用三去

sad-bhūto gamanam ganta triprakāram na gacchati

nāsad-bhuto'pi gamanam triprakāraṁ sa gacchati (2)24

⑮ 註③参照

⑯ 若因可燃 因燃有可燃 先定有可法 而有燃可燃

yadindhānam apeksyāgnir apeksyāgnim yadindhānam

karatāt pūva-niṣpannam yad apeksyāgnir indhānam (10)8

⑰ 若法有待成 未成云何待 若成已有待 成已何用待

yo'pekṣya sidhyate bhāvaḥ so'siddho'pekṣate katham

athāpy apeksate siddhas tv apeksāsya na yujyate (10)11

⑱ 諸仏依二諦 為衆生說法 一以世俗諦 二第一義諦

dve satye samupāśrītya buddhānām dharmā-deśanā

loka-samivṛti-satyam ca satyam ca paramārthatāḥ (2)48

⑲ 淺智見諸法 若有若無相 是則不能見 滅見安穩法

astirāṇi ye tu paśyanti nāstivam cālpa-buddhavaḥ

bhāvānāni te na paśyanti draṣṭavyōpāśamanī śivam (5)8

⑳ 定有則著常 定無則著斷 是故有智者 不応著有無

astiti śāśvata-grāho nāstity ucheda-datsanam

tasmād astitva-nāstitye nāśrayeta vicakṣaṇaḥ (15)10

㉑ 若法衆緣生 即是寂滅性

pratītya yad yad bhavati tat tac chāntam svabhāvatataḥ (7)17ab

㉒ 若煩惱性美 而有所屬者 云何不可斷 誰能斷其性

yadi dhūtāḥ svabhāvena kleśāḥ kecid dhi kasyacit

kathanī nāma prahīyeraṇ kaḥ svabhāvaṃ prahāsyati (23)23

㉓ 諸法美相者 心行言語斷 無生亦無滅 寂滅如涅槃

nivṛttam abhidhātavyam nivṛtte citta-gocare

anuppanāniruddha hi nirvānam iva dharmatā (18)7

②4 関口真大『達磨大師の研究』第五、二天台止観が禅宗に及ぼした影響参照

②5 これらの点について、私は「楞伽宗雑考」と題する論稿において考察した。荒牧典俊『北朝乃至隋唐仏教思想の研究』（仮題

未刊）所収