

## 空思想の中国的変容

——肇論と中国仏教(一)——

古 賀 英 彦

### 不真空論第二

1 夫至虚無生者、蓋是般若玄鑑之妙趣、有物之宗極者也。自非聖明特達、何能契神於有無之間哉。是以至人通神心於無窮、窮所不能滯。極耳目於視聽、声色所不能制者。豈不以其即万物之自虚、故物不能累其神明者也。

#### 〔訓 読〕

夫れ至虚にして無生なる者は、蓋し是れ般若玄鑑の妙趣にして、有物の宗極なる者なり。聖明の特達するに非ざるよりは、何ぞ能く有無の間に契神せんや。是を以て至人は神心は無窮に通じ、窮の滯する能わざる所、耳目を視聽に極めて、声色の制する能わざる所の者なり。豈に、其の万物の自虚なるに即するを以て、故に物の其の神明を累する能わざる者ならずや。

#### 〔和 訳〕

そもそも至虚であつて無生であることは、けだし般若の観照する妙趣であり、有である物の理である。特達した聖

明の持ち主でないかぎり、どうしても有無の間において神聖の不思議にかなうことができようか。したがって至人というものは精神を無限にかよわせ、極限もどこおらせることのできない者であり、耳目を視聴にきわめて、声色の制御することのできない者なのである。つまり、自虚の万物に即するが故に、物がその精神のはたらきをしばることのできない者ではないであろうか。

○至虚 「虚」とは、万物は縁起の故に相対的であつて、絶対的な存在性を持たないということ。虚の至極にあるものが万物である。

○無生 絶対的な存在性を持たないから、何かとして生じているとはいえない。故に無生である。空というに同じ。

○自虚 万物がそれ自体のありようとして「虚」であること。

2是以聖人乘真心而理順、則無滯而不通。審一氣以觀化、故所遇而順適。無滯而不通、故能混雜致淳、所遇而順適、故則触物而一。如此則万象雖殊而不能自異。不能自異、故知象非真象。象非真象、故則雖象而非象。然則物我同根、是非一氣。潛微幽隱、非羣情之所尽。故頃爾談論、至於虚宗、每有不同。夫以不同而適同、有何物而可同哉。故衆論競作而性莫同焉。

### 〔訓 読〕

是を以て聖人は真心に乗りて而して理順すれば、則ち滯りて通ぜざること無し。一氣を審らかにして以て化を觀ず、故に遇う所にして順適す。滯りて通ぜざること無し、故に能く混雜して淳を致す。遇う所にして順適す、故に則ち物に触れて而も一とす。

此くの如ければ、則ち万象は殊なると雖も而も自ら異なること能わず。自ら異なること能わず、故に象は真象に非ざることを知る。象は真象に非ず、故に則ち象なりと雖も而も象なるには非ず。然らば則ち物我は同根、是非は一氣なり。潛微幽隱にして殆んど羣情の尽くす所には非ず。故に頃爾の談論、虚宗に至りては毎に不同なる有り。

夫れ不同なるを以て而して同に適かんとせば、何物としてか同ず可き有らんや。故に衆論は競い作りて而も性として同ずる莫し。

### 〔和訳〕

そこで聖人は真心によつて万物の理にしたがうのであるから、どこおつて通じないということはない。一氣をつまびらかにしたうえで変化を観照する、故に出会うところのものそれぞれにその理にしたがうて行くのである。

とどこおつて通じないということはない、だから混雜しているものもすつきりさせることができる。出会うところのものそれぞれにその理にしたがうて行く、だからこそ何ものに行き会つても一とするのである。

こういうことであるならば、万象はそれぞれ異なっているけれども、しかしそれ自身で異なり得てゐるのではない。だから万象は真象ではないことが分かる。万象は真象ではない。だからこそ万象であるけれども万象ではないのである。であるならば、万物は我と同根であり、是非は一氣である。このところは潜微幽隱であつて、ほとんど群情の尽くすところではない。だから近年の議論は、虚宗のこととなると常に一致しないものがある。

そもそも一致しないままに一致を求めようとしても、何ものに一致し得ようか。だから衆論は競い起つても決して一致しないのである。

○一氣 解説参照。

○虚宗 般若經典に説かれる一切法空の宗旨。

○不能自異 万象は縁起する故に相對的に、たがいに依存しあつてのみ意味を持ち得るに過ぎない。それゆえそれ自体で独立して何かであることはできない。つまり「真象」ではない。前段にいうところの「至虚」である。

莊子知北遊篇に次のようにいう（森三樹三郎訳注『莊子』外篇、中公文庫版三四六頁から引用）。

生や死の徒なり。死や生の始めなり。孰か其の紀を知らんや。人の生は、氣の聚まるなり。聚まれば則ち生

と為り、散ずれば則ち死と為る。若し死生が徒為らば、吾又何をか患えんや。

故に万物は一なり。是れ其の美とする所の者は神奇為り。其の惡む所の者は臭腐為り。臭腐は復化して神奇と為り、神奇は復化して臭腐と為る。故に曰わく、天下を通じて一氣耳と。聖人は故に一を貴ぶ。

生は死の同伴者であり、死は生のはじめである。いずれがそのもとであり、そのはじめであると知ることができようか。人が生きているということは、生命を構成している氣が集合しているということである。氣が集合すれば生となるが、離散すれば死となる。もしこのように、生と死とが一氣の集散にすぎず、同類のものであるとするならば、生死について憂える必要が、どこにあるであろうか。

このように、すべて万物は一氣によつて構成され、もともと一つのものである。その一つである万物のうちで、人が美しいとして喜ぶものは、すぐれてめでたいもの、すなわち生である。人が醜いとして憎むものは、臭くて腐ったもの、すなわち死である。だが、その臭くて腐った死も、やがてまた循環し變化して、すぐれてめでたい生となる。また、そのすぐれてめでたい生も、やがては變化して、臭くて腐った死にかえる。

このようにみるならば、天下の万物はすべて一つの氣に還元されるということができよう。だからこそ、聖人は、万物が一つであること——万物斉同の理をとつておのである。

万物はすべて一氣の變化したものであるから、もともと一つのものである。したがって一切の個物は一つの氣に還元される。「物我同根」(万物と我とは同じ根もとから出たもの)、「是非一氣」と言う時、僧肇が右の「万物斉同の理」にもとづいていることは明らかである。

ただ「万象雖殊而不能自異」という場合には、いま一つ別の理論をも踏まえている。それは、「方生の説」と呼ばれるものである。「方は、並ぶ。すべての対立者は、たがいに依存しあつてのみ存在しうるものであり、したがって単独の、絶對的な存在ではないとする説。元來は莊子の友人の恵施が唱えた詭弁の一つ」(森「莊子」内篇四三頁)。

「万物斉同の境地からみれば、いっさいが相互に依存し、絶対的なものはない」(同七六頁)。

僧肇は、この「方生の説」によって縁起説を組織し直すのである。その結果、仏教学全体が変貌することになる。いわゆる中国化するのである。

そもそも縁起説は「因果相統縁起正理」(成唯識論三・11)といわれるように、因果の関係を説くものであったはずである。ところが現代の日本においても、「中論」の主張する縁起とは相依性(相互依存)の意味であると考えられている。「中論」の詩句の中には相依性という語は一度も出てこないが、しかし縁起が相依性の意味であることは註釈によって明らかである」(中村元『龍樹』講談社学術文庫一八二頁)といわれるようになった。

あまつさえ「そこでまず思いつくのは *pratyasamutpada* という語をクマールジーヴァは「衆因縁生法」などと訳してはいるが、「衆(多くの)因と縁とによって生ぜられる」という意味に解釈してはならないのではなからうか、ということである」(同・一八〇頁)と、羅什三蔵が非難されるまでにいたっている。

3 何則、心無者、無心於万物、万物未嘗無。此得在於神靜、失在於物虚。

#### 〔訓読〕

何となれば則ち、心無なる者は万物に無心なるのみにして、万物は未だ嘗つて無ならず。此れ得ること神の静なるに在り、失うこと物の虚なるに在り。

#### 〔和訳〕

どうしてか。心無説においては、万物に対して無心になるだけで、万物は決して無ではない。その是とすべきは精神の寂靜に在り、非とすべきは万物の自虚であることを知らない点に在る。

4 即色者、明色不自色、故雖色而非色也。夫言色者、但當色即色、豈待色而後為色哉。此直語色不自色、未領色之非色也。

〔訓讀〕

即色なる者は、色は自ら色ならず、故に色なりと雖も而も色に非ざることを明らむるなり。夫れ色と言う者は、但だ當に色即ち色なるべし。豈に色を色とするものを待ちて而して後に色と為らんや。此れ直だ色の自ら色ならざるを語るのみにして、未だ色の色に非ざることを領せざるなり。

〔和訳〕

即色説というのは、色はそれ自体で色なのではないから、色ではあるけれども色ではない点で空であるということ  
を明らかにするのである。

そもそも色というものは、色そのものが色であるのでなければならぬ。どうして色を色たらしめるものを待つて  
その後に色となるであろうか。これはただ色がそれ自体で色なのではないということを語っているのみであつて、色  
が色ではない（つまり自虚である）ことを領解していない。

5 本無者、情尚於無、多触言以資無。故非有、有即無。非無、無亦無。尋夫立文之本旨者、直以非有、非真有。非無、  
非真無耳。何必非有無此有、此無無彼無。此直好無之談。豈謂順通事實、即物之情哉。

〔訓讀〕

本無なる者は、情に無を尚たとんで、言に触れて以て無を資とすること多し。故に非有のときは有は即ち無なり。非  
無のときは無も亦た無なり。夫の立文の本旨なる者を尋ぬるに、直だ、非有は真有に非ざるを、非無は真無に非ざる  
を以てするのみ。何ぞ必ずしも非有のとき此の有を無とし、非無のとき彼の無を無とせんや。此れ直だ無を好むの談

なるのみ。豈に事実に通し、物の情に即すと謂わんや。

### 〔和 訳〕

本無説というのは、ここから無をたつとんで、なにを言うにつけても無の字を大事にし過ぎる。だから非有というとき、有はすなわち無である。非無というとき、無もまた無である。

その立言の本旨を尋ねてみると、ただ、非有は真有ではないということを、非無は真無ではないということをいつているに過ぎない。なにも非有というときこの有を無とし、非無というときかの無を無とする必要はないであろう。これはただ無を好むの談であるのみ。どうして理にしたがって事実に通じ、物の真実に即したものだといおうか。

右に挙げられた三つの空説については、湯用彤『漢魏兩晋南北朝仏教史』第九章釈道安時代之般若学参照。

6 夫以物物於物、則所物而可物。以物物非物、故雖物而非物。是以物不即名而就実、名不即物而履真。

### 〔訓 読〕

夫れ物は物に物とさるるを以て、即ち物とする所にして而して物たる可し。物に物とさるるは物に非ざるを以て、故に物たりと雖も而も物に非ず。是を以て、物は名に即して而して実を就さず、名は物に即して而して真を履まず。

### 〔和 訳〕

そもそも物は物によつて物とされるのであるから、物とされて物であることが可能である。しかるに物によつて物とされるものは物ではない。故に物ではあるけれども物ではない。そういうわけで、物は名のもとに真実の存在性を成就することはなく、名は物について真実の存在性を実現することはない。

「物物於物」というのは、万法が縁起することである。前段(2)に「万象雖殊而不能自異。不能自異、故知象非真象」といわれていたが、自ら異なること能わざるのも縁起の故である。相対的にのみ意味を持つ。したがって「真象」ではない。般若無知論に「真則非縁」という。真象・真物は縁起するものではない、というのである。

7 然則真諦独静於名教之外。豈曰文言之能辨哉。然不能杜默、聊復厝言以擬之。試論之曰、摩訶衍論云、諸法亦非有相、亦非無相。中論云、諸法不有不無者、第一真諦也。

### 〔訓読〕

然らば則ち真諦は独り名教の外に静かなり。豈に文言の能く辨ずと曰わんや。然れども杜默する能わず、聊か復た言を厝<sup>お</sup>きて以て之を擬<sup>はか</sup>らん。試みに之を論じて曰わく、摩訶衍論に云わく、諸法は亦た有相に非ず、無相に非ず。中論に云わく、諸法は不有不無なり、とは第一真諦なり。

### 〔和訳〕

だとすれば、真諦は独り言葉による教説の外に静かである。どうして言葉が弁じ得るといおうか。しかし口をふさいで黙しているわけには行かない。いささか言説をもうけてこれを推しはかつてみよう。

試みに論じていう、摩訶衍論に、諸法は有相でもなければ無相でもないといい、中論に、諸法は有でもなければ無でもないというのは、第一真諦のことである。

「真諦独静於名教之外」であるのは、不有不無の物は、名のもとに真実の存在性を成就しないからである。前段及び(2)9解説参照。



8 尋夫不有不無者、豈謂滌除万物、杜塞視聽、寂寥虚豁、然後為真諦者乎。

〔訓 読〕

夫の不有不無なる者を尋ぬるに、豈に万物を滌除<sup>てきじょ</sup>し、視聽<sup>とそく</sup>を杜塞<sup>とそく</sup>し、寂寥虚豁<sup>せきりょうこかつ</sup>にして然る後に真諦と為すと謂う者ならんや。

〔和 訳〕

その不有不無というものを尋ねてみるに、万物をぬぐい去り、耳目をとじふさぎ、何もかも無にしておいて、その後そのところを真諦とするというのであろうか。そうではない。

9 誠以即物順通、故物莫之逆。即偽即真、故性莫之易。性莫之易、故雖無而有。物莫之逆、故雖有而無。雖有而無、所謂非有。雖無而有、所謂非無。如此則非無物也、物非真物。物非真物、故於何而可物。

〔訓 読〕

誠に物に即して順通するを以て、故に物は之に逆らう莫し。即偽即真なり、故に性は之を易うる莫し。性は之を易うる莫し、故に無なりと雖も而も有なり。物は之に逆らう莫し、故に有なりと雖も而も無なり。有なりと雖も而も無なるは所謂る非有なり。無なりと雖も而も有なるは所謂る非無なり。此くの如ければ則ち物無きには非ざるなり。物は真物に非ざるのみ。物は真物には非ず、故に何に於いてして而して物たる可けんや。

〔和 訳〕

つらつらおもひみるに、それは物に即して理にしたがいながら貫通する、だから物はそれに逆らうことがない。虚偽こそは真実にはかならない、だから物の個性は変えられることがない。物の個性は変えられることがない、だから無であるけれども有である。物はそれに逆らうことがない、だから有であるけれども無である。

有であるけれども無であるというのは、非有ということである。無であるけれども有であるというのは、非無というものである。

このような次第で、物は無いのではない。しかしその物は真物ではないのである。物は真物ではない、だから何において物であることが可能であろうか。

「即偽即真」とは、物は縁起の故に相対的な存在性しか持たない。つまり虚偽の存在である。しかしそれはもとと一気の変化したものであるから、真実そのものにほかならない、ということである。

つまり一気は万物を貫通するけれども物の個性を変えることはない、というのである。だから物は真実としては無であるけれども、虚偽としては有である。言い換えれば、万物は有として顕われ、一気は無として隠れている、というものである。

真実としては無であるけれども、虚偽としては有であるというのは、万物の無（自虚）が真実の無ではない（非無）ということの意味する。

また一気は順通するから、物はそれに逆らうことなく全体に受け容れる（これが万物の自虚の意味である。虚なるが故に受け容れることができるわけである）。だから物は真実としては有であるけれども、虚偽としては無である。言い換えれば、万物は無として隠れ、一気が有として顕わである。

真実としては有であるけれども、虚偽としては無であるというのは、万物の有（含虚）が真実の有ではない（非有）ということの意味する（含虚については、12 16 26 段解説参照）。

かくて物は無いのではない（非無）が、しかし「真物」ではない。つまり真実の有ではない（非有）。諸法のそのような有りよう「非有非無」「不有不無」を第一真諦というのである。

10 故経云、色之性空、非色敗空。以明夫聖人之於物也、即万物之自虚。豈待宰割以求通哉。是以寢疾有不真之談、超日有即虚之称。然則三藏殊文、統之者一也。

〔訓読〕

故に經に云わく、色の性空なるは、色の敗れて空なるには非ず、と。以て夫の聖人の物に於けるや、万物の自虚に即することを明らむ。豈に宰割することを待ちて以て通ぜんことを求むるならんや。是を以て疾に寢ねて不真の談有り、超日に即虚の称有り。然らば三藏の殊文、之を統ぶる者は一なり。

〔和訳〕

それ故に經典にいう、色の性空は色がやぶれて空となるのではない、と。これによって、かの聖人が物に処するとき、万物の自虚に即することを明らかにしているのである。物を切りさいてから通じるところを求めるものではない。そういうわけで、病にふす居士に「物は真実ではない」という言葉があり、超日明三昧經に「物は即ち虚偽である」という言葉がある。そうであるならば、三藏の殊文は、それを統べる考えは一つだということになる。

○性空 一切法が本性として常にそれ自体は空であるということ。宗本義に既出。 ○自虚 本論の冒頭に既出。  
疾・超日 出典については『肇論研究』参照。

11 故放光云、第一真諦無成無得。世俗諦故、便有成有得。夫有得即是無得之偽号、無得即是有得之真名。真名故、雖真而非有。偽号故、雖偽而非無。

〔訓読〕

故に放光に云わく、第一真諦には無成無得。世俗諦の故に便ち有成有得なり、と。夫れ有得は即ち是れ無得の偽号にして、無得は即ち是れ有得の真名なり。真名なるが故に、真なりと雖も而も有に非ず。偽号の故に、偽なりと雖も

而も無に非ず。

### 〔和 訳〕

それ故に放光般若經にいう、第一真諦においては成ることも無く、得ることも無い。世俗諦の故にこそ成ることが有り、得ることが有る、と。

そもそも有得は無得の虚偽の名であり、無得は有得の真実の名である。真実の名であるから、真実ではあるけれども非有である。虚偽の名であるから、虚偽ではあるけれども非無である。

○有成 万物がそれぞれの名のもとに成り立つこと。

○有得 万物がそれぞれの名のもとに認識対象となること。

そもそも有得は無得の虚偽の名であるから、真実としては有得ではない。故に物は真実としては無であるけれども、虚偽としては有である。だから虚偽ではあるけれども物は真無ではない（非無）。

また無得は有得の真実の名であるから、虚偽としては無得ではない。故に物は虚偽としては有であるけれども、真実としては無である。だから物は（一気から成るものとして）真実ではあるけれども真有ではない（非有）。

「雖真而非有」というのは論理的には矛盾であろう。真有である一気が非有であることはありえないからである。

しかし万物は一気の変化であるから真実だといわねばならないが、ただ変化は虚偽（非真—有）であるから真有ではないのである。

前段（29）に「一気は順通するから、物はそれに逆らうことなく全体に受け容れる。だから物は真実としては有であるけれども、虚偽としては無である。故に真有ではない」といわれていたのに対応する。

12 是以言真未嘗有、言偽未嘗無。一言未始一、二理未始殊。故経云、真諦俗諦謂有異耶。答曰、無差也。此経直辯真

諦以明非有、俗諦以明非無。豈以諦二而二於物哉。

〔訓 読〕

是を以て、真なりと言うも未だ嘗つて有ならず、偽なりと言うも未だ嘗つて無ならず。二言は未だ始めより一ならざるも、二理は未だ始めより殊ならず。故に經に云わく、真諦と俗諦とは異なること有りと言うや。答えて曰わく、異なること無きなり、と。此の經は直だ、真諦は以て非有を明らかに、俗諦は以て非無を明らかにするを辯ぜしのみ。豈に諦の二なるを以てして而して物に二ならんや。

〔和 訳〕

こういう次第であるから、真実であるといつても物はいまだかつて有であつたことはなく、虚偽であるといつても物はいまだかつて無であつたことはないのである。二つの言葉は終始ひとつではないが、二つが示す道理は終始ことならないのである。だから經典にいう、真諦と俗諦とはちがいはあるのだろうか。答えていう、ちがいはない、と。この經典はただ、真諦によつて非有を明らかにし、俗諦によつて非無を明らかにするということを弁じているだけである。二諦によつて物の理を二つにしようとするわけではない。

「物の理」というのは「至虚無生」という「有物之宗極」(21)を指す。

後段(217)に、

有が真有でないならば、有であるけれどもそれを有ということはできない。

有非真有、雖有不可謂之有。

といわれている。「無というしかない」という含みである。

また明言はされていないけれども、その裏として、

無が真無でないならば、無であるけれどもそれを無ということはできない。

無非真無、雖無不可謂之無。

ということが暗示されている。「有というしかない」という含みである。

しかるに(2)19には、

因縁の故にもし有でなければならぬのであるならば、とりもなおさず有なのであるから、無であるというべきではない。もし無でなければならぬのであるならば、とりもなおさず無なのであるから、有であるというべきではない。

若応有、即是有、不應言無。若応無、即是無、不應言有。

と、今の含みが否定されている。そこで調和をはかつて、

つまり有であるというのは、有の字をかりて諸法の無が真無ではないということを明らかにし、無であるというのは、無の字をかりて諸法の有が真有ではないということを明らかにしているのである。

言有是為仮有以明非無、借無以辨非有。

という。

つまり有は「無非真無」を意味し、無は「有非真有」を意味するということである。

まず「有は真有ではない」は二つの意味を持ち得るであろう。「有は真無である」と「有は偽有である」と。同様に「無は真無ではない」は、「無は真有である」と「無は偽無である」とである。

図式化してみると、

有 || 真無

|| 偽有

無 $\parallel$ 真有

$\parallel$ 偽無

しかるに無をかりて「有は真有ではない」を表わすのであるから、右の有と無とを重ね合わせると、八つの等式が出来る。

真無 $\parallel$ 真有 真有 $\parallel$ 真無

真無 $\parallel$ 偽無 偽無 $\parallel$ 真無

偽有 $\parallel$ 真有 真有 $\parallel$ 偽有

偽有 $\parallel$ 偽無 偽無 $\parallel$ 偽有

上下の等式はそれぞれ逆の関係になっているが、このうち「偽有 $\parallel$ 真有」は「有非真有」に反するから成立しないし、「偽無 $\parallel$ 真無」も「無非真無」によつて排除される。残るのは「真有 $\parallel$ 真無」と「偽有 $\parallel$ 偽無」とである。

まず偽有とは非真——有ということ、真有の一气に対する万物を指す。つまり万物において、有と無とは等しいといわれていることになる。これが偽有 $\parallel$ 偽無の意味するところである。

有と無とは、物の表裏をなすともいえるし、物において相互嵌入（回互）するともいえる。有は物が真無ではないことを表わし（俗諦）、無は物が真有ではないことを表わす（真諦）。共に物の同一の理を明らかにしているのである。

その物の理というまでもなく性空のことである。つまり万物の不真（非真）であることが空といわれるのである。万物は有である。しかるにこの有は無を含む。有に含まれる無は、いわゆる「無い」の意味ではありえない。この無は万物の自虚（(2)1 (2)10 (2)26）を意味する。万物の有はこの虚を含むものである。これが「不真——空」であるゆえんである。

とするとこの空は、もはやインド仏教という空、有無に渉る以前の空無ではありえない。なぜなら有をも含む空だ

からである。中国的に変容したのである。一氣という真有を原理とするかぎり、まぬがれえない結果であつた。

ここに「空とは非有非無なり」とする定義が確立された。「非有」は万物が真有ではないということをも、「非無」は真無ではないということの意味する。端的にいえば、万物が虚を含む有であるということの意味するのである。

さらに注意しておかねばならないのは、この空の概念においては、真諦と俗諦とが重ね合わせられていることである。なぜなら物の表裏をなす有によつて、物が真無ではない（非無）ことを表わすのが俗諦であり、無によつて物が真有ではない（非有）ことを表わすのが真諦だからである。「真諦と俗諦とは異なること有り」と謂うや。答えて曰わく、異なること無し」といわれているゆえんである。これもまた二諦説の中国的変容である。

13 然則万物果有其所以不有、有其所以不無。有其所以不有、故雖有而非有。有其所以不無、雖無而非無。雖無而非無、無者不絶虚。雖有而非有、有者非真有。若有不即真、無不夷迹。然則有無称異、其致一也。

#### 〔訓読〕

然らば則ち万物には果して其の有ならざる所以有り、其の無ならざる所以有り。其の有ならざる所以有り、故に有なりと雖も而も有に非ず。其の無ならざる所以有り、故に無なりと雖も而も無に非ず。無なりと雖も而も無に非ざれば、無なる者は絶虚に非ず。有なりと雖も而も有に非ざれば、有なる者は真有に非ず。若し有は即ち真ならざれば、無は迹を夷かざらん。然らば則ち、有無は称は異なるも、其の致は一なり。

#### 〔和訳〕

そういうことであるならば、万物には果してその有ではないゆえんがあり、その無ではないゆえんがある。その有ではないゆえんがある、故に有であるけれども有ではない。その無ではないゆえんがある、故に無であるけれども無ではない。



無ではあるけれども真実の無ではないから、無というものは絶虚ではない。有ではあるけれども真実の有ではないから、有というものは真有ではない。

もし有が真実そのものでないならば、無も跡をはらうことにはならないであろう。とすれば、有と無とは呼び名は異なるけれども、その極致は一つなのである。

○絶虚 真無に同じ。(2)17参照。

「有無称異、其致一也」というのもまた狂言というべきであろうが、万物の有と無とが等しいという論証(2)12解説参照)を前提とすることはいうまでもない。

14故童子歎曰、説法不有亦不無、以因縁故諸法生。瓔珞經云、転法輪者、亦非有転、亦非無転、是謂転無所転。此乃衆經之微言也。

#### 〔訓読〕

故に童子は歎じて曰わく、法は有ならず亦た無ならず。因縁を以ての故に諸法は生ずと説く、と。瓔珞經に云わく、転法輪なる者は、亦た転ずること有るに非ず、亦た転ずること無きに非ず、是れ転じて転ずる所無しと謂う、と。此れ乃ち衆經の微言なり。

#### 〔和訳〕

故に維摩經の宝積童子は感歎している、法は有でもなければ無でもなく、因縁によつて諸法は生じると世尊は説かれる、と。また瓔珞經はいう、転法輪とは、転ずることが有るのでもなく、転ずることが無いのでもない。つまり転じて転ずるところがないということである、と。これこそ諸經典の微言である。

15 何者、謂物無耶、則邪見非惑、謂物有耶、則常見為得。以物非無、故邪見為惑、以物非有、故常見不得。然則非有非無者、信真諦之談也。

〔訓読〕

何とならば、物は無なりと謂うや、則ち邪見は惑に非ず、物是有なりと謂うや、則ち常見は得たりと為せばなり。物は非無なるを以て、故に邪見は惑と為り、物は非有なるを以て、故に常見は得たりとせず。然らば則ち非有非無なる者は、信に真諦まことの談なり。

〔和訳〕

なぜならば、物は無であるという断見は惑ではないことになり、物是有であるという常見は是とされることになるからである。

物は無ではない（非無）からこそ断見は惑となり、物是有ではない（非有）からこそ常見は是とされないのである。であるならば、非有非無ということはまことに真諦の談である。

「非有非無」は空の定義である。(2)12 参照。

16 故道行云、心亦不有、亦不無。中觀云、物從因緣故不有、緣起故不無。尋理即其然矣。

〔訓読〕

故に道行に云わく、心は亦た有ならず、亦た無ならず、と。中觀に云わく、物は因緣よりするが故に有ならず、緣起するが故に無ならず、と。理を尋ぬるに即ち其れ然り。

〔和訳〕

故に道行般若經にいう、心は有でもなく無でもない、と。中論にいう、物は因縁によつて生じるから眞実の有ではなく、縁起するから眞実の無ではない、と。理を尋ねてみるとまさにそのとおりである。

「物從因縁」と「縁起」とは同じことを指すはずである。同一の根拠から正反対の結論が導き出されているところは、狂言——僧肇は自らの論述を三度こう評している——の面目躍如であるかに見える。

一氣と万物とは、のちのいわゆる体と用との關係にある。これについて宋儒は「体用一原、顯微無間」という。程子易伝序、朱子答汪尚書（文集三十）。

「一原」とは同一の根本を持つということ。「顯」とはあらわれたもの、すなわち用、「微」とはかくれているもの、すなわち体を指す。「無間」とは、仏語としても用いられるように、間隙のないことである。体用不二ともいい表わされる。体の外に別の一用が同時に起こつて、体と対立するようなものではないといわれる（張岱年『中国哲学大綱』一四頁）。

体用論というのは中国的思维の方法なのであるが、熊十力によれば、この方法によつてもつばら有を觀察するのだという。「聖人觀する所の有は乃ち宇宙と人生に天然本有の眞實である」（『体用論』四五頁）。

中国思想においては、一氣も眞實であり万物も眞實であるから問題はない。たとえば陶淵明の有名な詩句に「菊を採る東籬の下、悠然として南山を見る。山氣は日夕に佳にして、飛鳥は相い与に還る。此中に眞意有り、弁ぜんと欲して已に言を忘れいたり」というのがあるが、万象に眞意を見るのである。

ところが、仏教においては、このところで難問に遭遇する。仏教にあつては一切法空であるから、あらゆる現象は虛妄不實であり、虚偽である。これを一氣の眞實とどう調和させるか。

その答えが「即偽即眞」の説である（29）。実はこの言葉は「即眞即偽」の逆としていわれている。もつとも本

文には即真即偽という言葉は使われておらず、「即物順通」といわれている。

即偽即真、虚偽こそが真実にほかならない、というのはいかにも無理な言説である。しかるにのちの中国化した仏教は、この無理を核として頗る難解な教理を展開する。

ただ、虚偽こそが真実にほかならないというような表現をするから無理に見えるけれども、虚偽とは万物にほかならず、真実とは一氣にほかならないから、これを「万物こそが一氣にほかならない」といいなおすと、普通の体用論にもどるわけである。しかし虚偽と真実とが相い容れないことも事実である。そこで両者が相い容れるように工夫しなければならない。それが不真—空の理論である。不真とは虚偽ということである。つまり虚偽の万物は空であるという理論である。

即偽即真については既に議論がなされている(2)9)。そこにおいていわれていることは、即偽即真の場合は、万物が有として顕われ、一氣は無として隠れている、ということであった。

また即物順通の場合は、万物は無として隠れ、一氣が有として顕わである、ということであった。この場合は、万物は個性を失って無となり、ひとしなみに一氣として顕わになるのであるから、万物斉同の理をいったものにほかない。

このように、万物は一氣が隠顕する場所となるのであるが、それを可能にするのが、万物の空の構造である。前に概観したように、空とは虚を含む有のことであった。

楽普和尚の浮漚歌に(伝灯録三十)次のような句がある。

外は明瑩めいゑいにして内に虚を含み(外明瑩、内含虚)、

内外玲瓏れいろうにして宝珠たうしゆの若し(内外玲瓏若宝珠)。

万物を泡沫あわに譬えたものであるが、その内に含む虚を満たしているものがほかならぬ一氣である。したがってその

虚に就いて見るならば、万物は一気であつて斉同である。つまり不真—空とは万物斉同の理と別ではない。万物の個性は実在するものではないということである。

そのように万物が性空であるのは縁起の故である。しかも空とは、万物が有と無との回互する存在であることを意味するのであるから、「物は因縁によつて生じるから真実の有ではなく、縁起するから真実の無ではない」というほかないわけである。

17 所以然者、夫有若真有、有自常有。豈待縁而後有哉。譬彼真無、無自常無。豈待縁而後無也。若有不自有、待縁而後有者。故知有非真有。有非真有、雖有不可謂之有矣。不無者、夫無則湛然不動、可謂之無。万物若無、則不応起。起則非無、以明縁起故不無也。

### 〔訓読〕

然る所以の者は、夫の有若し真有ならば、有は自ら常に有ならん。豈に縁を待ちて而して後に有ならんや。譬えば彼の真無は、無は自ら常に無なり。豈に縁を待ちて而して後に無ならんや。若し有の自ら有ならざれば、縁を待ちて而して後に有たる者なり、故に知る、有は真有に非ざることを。有は真有に非ざれば、有なりと雖も之を有と謂う可からず。

無ならざる者は、夫の無は則ち湛然不動にして、之を無と謂う可し。万物若し無ならば則ち応に起るべからず。起これば則ち無には非ず。以て縁起する故に無ならざることを明らむ。

### 〔和訳〕

その通りであるゆえんといえは、その有がもし真有であれば、その有はそれ自体で常に有であるであろう。縁を待つてのちに有であるということにはなるまい。たとえばかの真無だが、その無はそれ自体で常に無なのであり、縁

を待つてのちに無であるのではない。

もし有がそれ自体で有であるのではないならば、縁を待つてのちに有であるものである。故にその有は真有ではないと知られる。その有が真有でないならば、有であるけれどもそれを有ということはできない。

無ではないというのは、無というものは湛然不動であるから、それを無ということが出来る。万物がもしその無であるならば、生起しないはずである。生起するのだからその無ではない。それによつて縁起の故に万物の無は真無ではないことが明らかである。(その無が真無でないならば、無であるけれどもそれを無ということはできない)。

無である万物が生起するというのは異様な言説であるが、前述した不真——空の構造においていわれているのである。

18 故摩訶衍論云、一切諸法、一切因縁故応有。一切諸法、一切因縁故不応有。一切無法、一切因縁故応有。一切無法、一切因縁故不応有。尋此有無之言、豈直反論而已哉。

### 〔訓読〕

故に摩訶衍論に云わく、一切諸法は、一切の因縁の故に応に有なるべし。一切諸法は、一切の因縁の故に応に有なるべからず。一切無法は、一切の因縁の故に応に有なるべし。一切無法は、一切の因縁の故に応に有なるべからず。と。此の有無の言を尋ぬるに、豈に直に反論なるのみならんや。

### 〔和訳〕

故に智度論にいう、一切諸法は一切の因縁による故に有でなければならぬし、また一切諸法は一切の因縁による故に有であつてはならない。一切無法は一切の因縁による故に有でなければならぬし、一切無法は一切の因縁による故に有であつてはならない、と。この有無にかかわる言葉の真意をたずねてみると、ただ暴論に過ぎぬとのみはい

えないであらう。

○応有 つまり非無。一切諸法は真実の無ではない、因縁による故に。 ○不応有 つまり非有。一切諸法は真実の有ではない、因縁による故に。 ○一切無法 自虚の万物。とりもなおさず一切諸法のこと。

19 若応有、即是有、不応言無。若応無、即是無、不応言有。言有是為仮有以明非無、借無以辨非有。此事一称二、其文有似不同。苟領其所同、則無異而不同。

### 〔訓読〕

若し応に有なるべくんば即ち是れ有なり、応に無なりと言うべからず。若し応に無なるべくんば即ち是れ無なり、応に有なりと言うべからず。有なりと言うは是れ有を仮りて以て非無を明め、無を借りて以て非有を辨ずと為す。此れ事は一にして称は二なるなり。其の文に同じからざるに似たる有るも、苟も其の同じき所を領すれば、則ち異なりて同じからざること無し。

### 〔和訳〕

もし有でなければならぬのであるならば、とりもなおさず有なのであるから、無であるというべきではない。もし無でなければならぬのであるならば、とりもなおさず無なのであるから、有であるというべきではない。つまり有であるというのは、有の字をかりて諸法の無が真無ではないということを明らかにし、無であるというのは、無の字をかりて諸法の有が真有ではないということを明らかにしているのである。

つまり事象は一つだが名称が二つあるということである。その文には同じではないようなところがあるけれども、もしその同じであるところを領解するならば、異ついていて同じではないところはないのである。

万物という事象は一つであるけれども、虚を含む面を有といい、自虚である点を無と呼ぶ。つまり名称が二つあるわけである。(2)12解説参照。

20 然則万法果有其所以不有、不可得而有。有其所以不無、不可得而無。何則、欲言其有、有非真生。欲言其無、事象既形。象形不即無、非真非実有。然則不真空義顯於茲矣。

### 〔訓読〕

然らば則ち万法には果たして其の有ならざる所以有れば、得て有とす可らず。其の無ならざる所以有れば、得て無とす可からず。何となれば則ち、其の有を言わんと欲すれば、有は真生には非ず。其の無を言わんと欲すれば、事象既に形なわればなり。象の形なわるれば即ち無ならざるも、真に非ざれば実有なるに非ず。然らば則ち不真空の義は茲こゝに顯あらわる。

### 〔和訳〕

そういうことであるならば、万法には果してその有ではないゆえんがあるので、有とすることはできない。その無ではないゆえんがあるので、無とすることはできないのである。

なぜかといえば、その有をいおうとすると、その有は真実に生じているものではないし、その無をいおうとすると、事象がすでに現われているからである。事象が現われているから無そのものではないけれども、真実に生じているものではないから実有ではない。しかれば、万法の不真空ということがここにおいて明らかとなるのである。

21 故放光云、諸法仮号不真。譬如幻化人、非無幻化人。幻化人非真人也。

### 〔訓読〕



故に放光に云わく、諸法は仮号にして真ならず、と。譬えば幻化人の如く、幻化人無きには非ざるも、幻化人は真人には非ざるなり。

〔和訳〕

故に放光般若經にいう、諸法は仮名であつて眞實の存在ではない、と。たとえば幻化人のようなもので、幻化人は存在しないのではないけれども、幻化人は眞實の人間ではないのである。

22 夫以名求物、物無当名之実。以物求名、名無得物之功。物無当名之実、非物也。名無得物之功、非名也。是以名不当実、実不当名。名実無当、万物安在。

〔訓読〕

夫れ名を以て物を求むるに、物には名に当る実無し。物を以て名を求むるに、名には物を得るの功無し。物に名に当るの実無ければ、物には非ざるなり。名に物を得るの功無ければ、名には非ざるなり。是を以て名は実に当らず、実は名に当らず。名実当る無くんば、万物は安にか在らん。

〔和訳〕

そもそも名によつて物を求めると、物には名に相当する実がない。物によつて名を求めると、名には物を得るはたらしがない。物に名に相当する実がないならば、その物は物ではない。名に物を得るはたらしがないならば、その名は名ではない。こういう次第で名は実に当らず、実は名に当らない。名と実と当ることがないのだから、万物はどこに在るであらうか。

23 故中観云、物無彼此而人以此為此、以彼為彼。彼亦以此為彼、以彼為此。

## 〔訓読〕

故に中觀に云わく、物に彼此無くして而も人は此を以て此と爲し、彼を以て彼と爲す。彼も亦た此を以て彼と爲し、彼を以て此と爲す、と。

## 〔和訳〕

故に中論にいう、物には彼此の別はないにもかかわらず、この人は此を此となし、彼を彼とする。あの人は此を彼となし、彼を此とする、と。

「この人」と「あの人」とが場所をとりかえれば、「あの人」が「この人」の此を此となし、彼を彼とするようになり、「この人」が「この人」の此を彼となし、彼を此とするようになる。このように、彼此の別というものは相対的なものでしかなく、実在するものではない。森三樹三郎『莊子』内篇解説参照。

24 此彼莫定乎一名、而惑者懷必然之志。然則彼此初非有、惑者初非無。既悟彼此之非有、有何物而可有哉。故知万物非真、仮号久矣。

## 〔訓読〕

此彼は一名に定まること莫きも、而も惑う者は必ず然るの志を懷く。然らば則ち彼此は初めより有るには非ざるに、惑う者は初めより無きには非ず。既に彼此の有るには非ざるを悟れば、何物としてか有とす可きもの有らんや。故に知る、万物は真なるには非ずして、仮号たること久しきことを。

## 〔和訳〕

彼此は一定の名に定まることはないにもかかわらず、惑う者は必らずそうだという思いをいだくものである。だと

するならば、彼此の別は最初からあるのではないのに、惑う者の彼此は最初からないのではない。すでに彼此の別があるのではないことを悟ったならば、実有とすることのできる何物があるであろうか。かくて知る、万物は真実ではなくて、仮名であることの久しいことを。

25 是以成具立強名之文、園林託指馬之況。如此則深遠之言、於何而不在。

〔訓読〕

是を以て成具じようぐは強いて名づくの文を立て、園林えんりんは指馬ししばの況に託せり。此くの如ければ則ち深遠の言は何いずこに於いてか  
在らざらん。

〔和訳〕

こういう次第で、成具経には強いて名づけるという文を立て、莊子には指と馬とのたとえに託した文がある。このようであるから、深遠の言はどこにでもあるのである。

莊子齊物論篇に、万物斉同の立場に立てば、指が指ではなく、馬が馬でなくなる、つまり個物は絶対的な実在ではないと説く。

26 是以聖人乘千化而不變、履万惑而常通者。以其即万物之自虚、不仮虚而虚物也。故経云、甚奇世尊、不動真際、為諸法立処。非離真而立処、立処即真也。

〔訓読〕

是こゝを以て聖人は千化に乗じて而して不變、万惑を履みて而して常に通ずる者は、其の万物の自虚なるに即し、虚を

仮りて而して物を虚とするならざるを以てなり。故に經に云わく、甚だ奇なり、世尊よ、實際を動かずして諸法の立処と爲る。真を離れて而して立処たるには非ざれば、立処は即ち真なり、と。

### 〔和訳〕

こういう次第であるから、聖人が千変する万物とかかわりながら不変であり、万種の惑いの万物を履んで常に通達するのは、聖人は万物の自虚に即するのであって、虚無を仮りて物を虚無にするのではないからである。

故に般若經にいう、はなはだ不思議であります、世尊よ。實際を動かさないで諸法の立処となることは。實際を離れて立処となるのではないから、立処が實際にはかなりません、と。

○真際 眞実の領域。 ○立処 諸法が諸法として成り立つ場所。

前段(2)12において有と無との關係を図式化して考えた時、

真有 || 真無

偽有 || 偽無

という二つの等式を得た。偽とは非真すなわち万物であり、真とは一氣である。

その前提となるのが、

有 || 真無

|| 偽有

無 || 真有

|| 偽無

というものであり、有と無とを媒介して、

偽有 $\parallel$ 真無

偽無 $\parallel$ 真有

と、さらに二つの等式を得ることができる。これは実は前者が「即偽即真」の關係を、後者が「即物順通」の關係を表わしているのである。

既に見たように(2)9、即物順通においては「万物は無として隠れ、一氣が有として顕わである」。偽無 $\parallel$ 真有はこの關係を表わす。

また即偽即真においては、「万物は有として顕われ、一氣は無として隠れている」。この關係を表わすのが偽有 $\parallel$ 真無である。

即物順通の場合は、万物は個性を失つて無となり、ひとしなみに一氣として顕わになるのであるが、それは一氣が万物の自虚に即するからである。しかるに一氣が真有として万物の自虚に即しながら、しかも万物がその虚を含む有であり得るのは、一氣がまた同時に虚だからである。これが真有 $\parallel$ 真無の意味である。

一氣は無限定の虚無であるからこそ、万物を貫通しながら物の個性を変えることなく、諸法のための立処となるのである。ただ自体はどこまでも真実不変であることはいうまでもない。あたかも虚空のように。

27 然則道遠乎哉、触事而真。聖遠乎哉、体之即神。

〔訓読〕

然らば則ち道は遠からんや、事に触れて而して真なり。聖は遠からんや、之を体すれば即ち神なり。

〔和訳〕

そうであるならば、道は遠くにあるであろうか。なにごとにつけても真実なのである。聖なるものは遠くにあるで

あろうか。ここを体得すれば神聖なのである。