

深

信

因

果

仏教学部教授 川 田 熊 太 郎

目 次

第一章 序 論

第二章 無と空

一 問題の提出

二 帰着処の無

(1) 諸問題

(2) 帰着処たる趙州の無

(3) 本来の趙州の無

(a) 狗子仮性の有無

(b) 信心銘の空

三 老莊の無

(1) 他の帰着処

(2) 道家の無

四 肇論と宝藏論
第三章 種種の無

(1) ウパニシャドの無

(a) チャーンドーギア

(b) ターリイッティリーヤ

プロティノスの一

ヨハネス・エリゲナの無

(4) マイステル・エックハルトの無

第五章 第四章

第六章 第五章

出典並注

第七章 第六章

第八章 第七章

第一章 序論

仏教即ち如來知見の根本眞実又は根本真理は宗の深縁起と教の四聖諦とである。そして教は宗へ帰着する。かくて深信因果と言うのであるが、このためには多くのことが考えられなければならぬ、というのは、この縁起はその長き歴史の間に発展もし、他の諸思想との混同をも起しているから。

今此處では所謂無から出發し、至道無難を、それから區別する。次ぎに老列莊の無を、これに併せて肇論と宝藏論とを考察する。次ぎに明治大正時代の人々によりて無と混同せらる易くあつた種々の無を取出した。そして最後に、深信因果の根拠としての龍樹の言葉を究明して、この因果が縁起であることを明らかにした。ほぼ、かくの如き順序にてこの小論は述べられる。

第二章 無と空

一 問題の提出

一般にも、また學術の領域においても仏教と呼ばれているもの、それは或は宗教であるとも或は哲学であるとも言われる。しかしそれが如何なる意味においてであるかは以前に既

に論じられた。それに基づくとき、仏教は、哲学と呼ばるとも、その哲学によりて、四聖諦の知見(巴文転法輪經)又は如來知見(梵文正法白蓮華經、什訳妙法蓮華經)が理解せらることとなる。故に、これを哲学と呼びフィロソフィと呼ぶのは時代に応じたる便宜的呼称なのである。従つて、仏教が問題であるときには、この便宜的呼称によりて、本来の知見を見失わしめられてはならぬ。また同様に、仏教は、宗教と呼ばるとも、その宗教によりて、互相の関係にある宗教、宗の教、教の宗たる宗教が理解せらることとなる。故に、これをアウグスチン以来の「結び返し」のレリギオの訳語に転用せられたる「宗教」なりと理解してはならぬ。故に、これを「宗教」と呼び、リリヂヨンと呼ぶのは時代に応じたる便宜的呼称である。従つて、仏教が問題であるときには、この便宜的呼称によりて、本来の宗教を見失わしめられてはならぬ。

さて、かくの如くに本来の仏教と宗教とを再び見出し再び樹立するとき、その仏教たる宗教の根本真理が何であるかと問われてよい、というのは既にインド大乗の中期において根本眞実 *mūlatattva* が言われているのであるから。また「宗」は、それがシッダーンタ (*siddhānta*) である限りにおいて、成就せられ樹立せられたる究極の真理であるから。

それ故に、その宗たる究極の真理は何であるか、と人が問

うことに無理はない。

しかし、この問い合わせに対する答えは必ずしも無条件的に同一ではない。これは仏教の歴史の事実に基づくのである。しかし、それら諸種の条件を排して、同一の答をうることが必ずしも不可能ではないであろう。

わが国における仏教の歴史のうちにいるとき、無がその問われている究極の真理であるとの答が現に有り、そしてそれが唯一の答と考えられているかの如くに見えることがある。

「無から何物でもが出てくる」というが如き、通俗の表現のうちにも、それは見られるのである。しかし、無からは無というものが一般にも、仏法によりても肯定せらるる生成の原則であつて、無から総べてがというのは全く特別な原則である。然りとすれば、無が仏教の究極の真理であるとは如何にして言われるのであるか。これは大いに人を困惑せしめる問題である。

るでもあろう。しかし無が果して仏教の根本真実であるであろうか。これはインド仏教の内には無く、シナと日本との諸宗のうちにでは臨濟宗のうちにのみ本來的に見出されるものである。故に、これを仏教の根本真実そのものと言うことには躊躇が覚えられる。臨濟宗が即ち仏教そのものであると言ふことにと同様に。かく言うには理由の不足が感取せられるのである。

故にその不足感が然るべき理由によりて除去せられなければならぬ。そして、これが為には慧開の無の行き着く所、帰着する所が明らかにせられる必要がある。そしてその帰着する所、それは第一に無、第二に空である。このことが以下において論証せられなければならない。

二 帰着処の無

(1) 諸問題

この困惑を打破するために、関係があると考えらるる文献を探査するとき、人は、此の思想の、少くとも一つの源泉として、無門慧開の『無門関』を見出すであろう、というのは、本書の内容たる仏祖機縁四十八則の第一則が趙州狗子であり、「州云無」にちなみて慧開は「ただこの一箇の無の字」と書いて、無を力を極めて強く説いているから。如何にもこの第一則の「無門曰」を読めば、人は無が一切であると考え

無門慧開の無の帰着処が第一に無であると言う。この帰着処たる無は二義をもつてゐる。その一つは趙州の無、他は老荘の無である。そして趙州の無については、帰着処としての無と趙州が本来的に意味する無、即ち、空とが究明せられなければならない。

(2) 帰着処たる趙州の無

慧開の「この無の字」の無の帰着処が趙州の無であるとい

うのは同語反復に他ならず、言わでものことと批評せられるでもあろう。たしかに一面においては然りであるが、他面においては然らずと言わざるをえない。というのは、一面においては慧開は趙州狗子をかかげて「この無の字」と言うのである限り、慧開の無が趙州の無から出た出は明白であり、前者が後者へ帰着するのは当然であるから。しかし他面においては趙州の無は慧開のそれに至るまでに、その意味が変化せしめられている。この変化を眼中に持つとき、趙州の無が帰着処であることは同語反復とはならぬからである。

慧開は楊岐派の人。この派は黃龍派とならぶ臨濟宗の一派である。この黃龍派は榮西によりて我国へ将来せられたが、それはさほどに栄えていない。栄えたのは楊岐派に所属する臨濟宗の諸派である。この楊岐派の臨濟宗も分派している。そのうち虛堂智愚に学びて法を伝えたのが南浦紹明であり、彼の系統から妙心寺派の人々が出ている。この南浦紹明その人につきて見るに、彼の語録から知らるる限にては、彼は如何にも善く趙州を知り重んじてはいるが、しかし「州云無」には言及もしていない。この「州云無」を重大なものとして我国へ将来したのは心地覚心である。彼は月林師觀の弟子たる慧開につきて学び、法を得て帰朝するにあたりて、その師から『無門関』を与えられた。我国にて無の思想が根をおろ

したのは、このあたりからであろう。故に現代日本人が無の思想の歴史を知ろうとすれば、老莊思想を除外してみるとば、この心地覚心へ遡りて更に無門慧開へ到らなければならぬ。そしてまた更に趙州へまで遡らなければならぬ。そして、次ぎに、逆に趙州から下りて慧開に至るまでの無の歴史を見るに、この無の思想はその歴史の出発点からして、あのようになるに大なるものとしては発足していない。その初めから大なるものは、むしろ、「至道無難」の無であつたことがわかる。

この「無」は臨濟宗の祖師たる慧照禪師義玄の説き始めたものではない。それは明らかに南泉の弟子たる趙州に始まるのである、というのは、この事を、この無は「州云無」によりて、見紛うべくもなく、明示しているのであるから。

故に、次ぎの問題は、この無が臨濟宗楊岐派内で、慧開に至るまで、如何に伝えられたかである。

五祖法演は楊岐方会から第三代目である。彼に至りて初めて趙州の狗子無仮性の話が重視せられているのが見られる。(一)「上堂して云はく、狗子にもまた仮性有りや無きやは、これ猫児に勝ること十万倍なり、と。下座す」。これにおいて「猫児」というのは南泉斬猫(碧巖錄第六十三則、無門関第十四則)であろう。然りとすれば、此の「上堂して云はく」の意味は、趙州の狗子無仮性話が南泉斬猫に勝ること十

万倍である、ということとなる。もって法演が如何に趙州狗子を重んじたるかを知ることができる。（二）また法演は彼の室の中に常にこの話を挙し、僧の請問に応じて、これを頌して「趙州の露刃劍⁽²⁾」と名づけている。（三）また第三に法演は無と言う。⁽³⁾

上堂して挙す。僧が趙州に問う、狗子にもまた仏性有りや、また無きや、と。州の云はく、無し、と。僧の云はく、一切の衆生に皆な仏性有り狗子には什麼^(ナニ)がために却りて無きや、と。州の云はく、伊に業識^(カレ)が有り在るがためなり、と。師は云えり。大衆爾諸人よ、へいぜい（これを）いかにか会すや。老僧はへいぜい、ただ、無の字

を挙して、便ち休す。なんじ若し這の一箇の字を透得すれば、天下の人、なんじをいかんともせず。なんじ諸人、いかにか透る。また透得し徹底すること有りや、なしや。有らば、則ち、出で来りて道え、看ん。我は、また、なんぢの道う有るを要せず、また、なんぢの道う無きを要せず、また、なんぢの道う有らざると、無からざるとを要せず。なんぢ、いかにか道う。珍重。」

これによりて彼、法演、が如何に狗子仏性話を重視したるかを知る根拠を得るのみならず、また「無の字」とか「この一箇の字」などの表現が彼において既に成立せることを知るのである。

この法演を嗣いだのが仏果の圓悟克勤である。彼は雲門系統の雪竇の明覺禪師重顕の頌古百則の注を作る。それが碧巖集又は碧巖錄である。これについて見るに、重顕が趙州を重んじていることは明白であるが、その百則のうちに趙州無字は見出されない。これは研究者に、いささか、奇異の感をいただかしめる。それ故、明覺禪師語錄（大正第四十七卷六六九上——七一三中）及び圓悟佛果禪師語錄（大正同卷七一三中——八一〇下）を調査するに、この二人とも趙州無字を特に重んじたりとは考えられない。この事実は無字の歴史について、また趙州の無字の意味内容について研究者をして再考せしめるものをもつてている。

右の圓悟を嗣ぎたるは大慧である。彼が、五祖法演の系統によりて、趙州無字を重視し重用したことは、彼の書翰集たる大慧普覺禪師書を読む者には明白である。彼は南宋の禪宗の世界でも大いに尊敬せられていたことは、虚堂が「天の上にも人の間にも両箇（ふたり）無し」と賞讃していることからしても知られる。この人が碧巖錄を焼却した。そのためにこの宗門第一書は、それより後、ほぼ二百年にして元の成宗の大德四年（一三〇〇）の頃に張明遠によりて再刊せられるまでは、多くの人々によりて見られなかつたのである。その間にも、後人によりて「真の・絶世の宗眼⁽⁴⁾」と評価せらるる彼の盛名は行なわれつづけていたのである。これをもつてし

ても趙州無字の無の思想が我国にても尊重せられることは了解せられる。そして近世において此の無字が我国内に行なわれることに大なる力のあつたのは白隱やその弟子の東嶺であつた。言うまでもなく、この二人より前の無門慧開（一二六〇死）は五祖法演の門より出でたる開福道寧の血脉を引いている人である。

以上の如くに無字の歴史を通観するとき、この無字が趙州へ帰着するということは明々白々にして、言うを俟たないのであるが、しかし、同時に、これによりて重大なる事実が見出される。それは、この歴史が、第一に、「州曰有」を取り出して示さないことである。第二に、それは趙州の第二の無字とも呼べるべきもの、即ち「至道無難」の無を研究者の視野の外へ押出してしまう。第三に、それ故、それには趙州が或は無と言ひ或は有と言うことによりて意味するもの、彼の無の真意を了解することを、かえつて困難とならしめているのである。

(3) 本来の趙州の無

(a) 狗子仮性の有と無

右の如く、無門闇に至るまでの、臨濟宗内での無の歴史は「無」を強調し力説している。しかし、趙州禪師語錄⁽⁵⁾を調査するに、狗子にもまた仮性が有りやの間に對して趙州は「無」

とのみは答えていないのである。この語錄卷上十七右に左の問答がある。

問ふ、狗子にも仮性有りや無しや。師の云ふ、無し、と。学が云う、かみ諸仏に至り、しも蠍子に至るまで皆な仮性あり、狗子にはなにとしてか無き、と。師の云う、かれ（伊）に業識性の有り在るがためなり、と。

これは如何にも狗子に仮性無しと言うことであるが、しかし、それには業識の有り在ることが条件となつてゐるのである。

また語錄中十四右に左の問答がある。

問ふ、狗子にも仮性が有りや無しや、と。師の云う、家の門前（の道）は長安に通ず、と。

これは、狗子にも仮性の有ることを、疑うべくもなく明白に、しかも如何にも趙州風に言つてゐるのである。かくの如くであるから、趙州は唯だ単に「無」とのみ言つたのではなくて、他の場合には「有」とも言つてゐるのである。

また万松老人の從容庵錄第二、第十八則は趙州狗子である。そして此處にても有と無とが言われてゐる。

拳す。僧が趙州に問う、狗子にもまた仮性が有りや無しや、と。州の云う、有り、と。僧が云う、既に有り、なにのために、却りてこの皮袋に撞入せるや、と。州の云う、かれは知りて故（ことざら）に犯すがためなり、

と。また、僧有りて問ふ、狗子にも仏性が有りや無しや、と。州の曰う、無し、と。僧が云う、一切の衆生に、みな、仏性有り、狗子に、なにがために、却りて無きや、と。州の云う、かれに、業識が在り有るがためなり、と。

右の如くに、各一人の学問僧が「狗子にもまた仏性が有りや」と問いたるに対して、趙州は、ただ「無し」とのみは答えていないのである。故に趙州禪師語録と從容庵録とによりて考えるならば、趙州が或は有と言ひ、或は無と言つたと受取るべきである。故にその限りにおいて、ただ「州云無」と「無」の一宇のみを力説するのは、有を看過せしめて、却つて、問者をして真理を得ることから遠ざからしむこととなるの恐れがある。というのは、あれほどに無を力説する無門慧開その人が「わづかに有無にわたれば、喪身し失命せん」⁽⁷⁾と言ひて、かえりて有に非ず無に非ず、と問者に示しているのであるから。

かくの如く、有無に涉（わた）らぬ中ならば、その中は、同一の問に対しても、同一人が有りと答え無しと答えた事の意味をさぐることによる方が、得られ易いのである。それ故、宏智は有無を並べ挙げて

直釣元求負命魚

と頌するのである。これは、万松老人によれば、直き釣をも

つて、もともと、ただ、命を負える魚を求める、のみの義である。その負命魚とは何か。惟うにそれは有と無との中、有にも非ず・無にも非ずと言わるる縁起であるであろう。「瑕疵を指点して、璧を還奪す」とは、或は有と答える事によりて、無条件的に仏性の無を意味する問者から中道の縁起の璧を還奪するのであり、或は無と答える事によりて、無条件的に仏性の有を意味する問者から中道の縁起の璧を還奪するのである。故に若し問者が、これによりて、中道の縁起を知るのでないとすれば、この問者は趙州を知らないのである、あだかも秦王が藺相如を識らざるが如くに。この中道の縁起が負命の魚であつて、直き鉤をもつてのみ釣られるのである。

以上によりて、「州云無」と言わるる限りにての「無」が、趙州その人の言葉として、本来的に何を意味しているかについて考察せられた。次ぎに、趙州における更に一つの無が考察せられなければならぬ。

(b) 信心銘の空

既に述べたる如く、頌古百則の著者たる雪竇の重顕の語録を見るも、またその頌古の注釈書たる碧巖集の著者たる圓悟克勤の語録を見るも、「州云無」は重親せられていない。そして頌古百則、従つて碧巖集のうちには趙州に基づく古則が十二ある。そして彼の他にその十二則が数えられるのは雲門のみであり、雪竇重顕はこの雲門の系統の人である。そして

趙州のその十二則のうち「至道無難」が四たび見出される、第二と第五十七と第五十八と第五十九則として。これによりて見れば、「至道無難」の「無」が言られてよいのである。「無難」は「難」を否定したのである。信心銘は、むとより、「無難」は「難」を否定したのである。信心銘は、むとより、

漢文であるが、これを梵語にて表現すれば、adurbodha 又は na durbodha であろう。「州云無」の「無」は na kukku-rasya-asti であろう。両者は共に否定の「無」である。その限りにては「州云無」と「至道無難」との、それぞれの、無は、否定詞たる限りにては、同一なのである。故に「州云無」の無のみが偏重せらるる理由はあらぬのである。しかし歴史の事実としては、それがある。そして「至道無難」は、繁をいとわずして「至道無難」と言われている。そして、これが「州云無」に並びて、更に一つの「無」の思想系統を成立せしめているのである。第一にこの句は三組僧粲の信心銘の第一句である。第二に雪竇の重顕はこれを重視した。第三に趙州は好んでこれを用いて、自ら学び、人をも教えたのである。第四に碧巖集は宗門第一の書として、元以来は尊重せられ講読せられた。第五に、白隱禪師の師なる正受老人の師は至道無難であるが、この名は、彼の師の愚堂国師から、趙州と雪竇との二大老の用處を徹見した者として、彼に与えられたのであった。

故に、古来、禪の思想史のうちには、二種の無の思想の歴

史があることが認められる。そして、その二つのうち「至道無難」の「無」が仏教の根本真実を、他方よりも、直接に言表わしていく、優秀であると言わなければならぬ。いわゆる「この点を明らかにしよう。」

「至道無難、唯嫌揃」¹ という最初の二句は最高の真理とその性質とを提示したものであつて、一篇の信心銘の問題と根本思想とを言表わしている。(1) 至道といふのは、ハハでは、最高の真理である。それは「俗諦」 samvṛti-satyam から区別せらるる、そしてまた、それによりて知らるる所の「真諦」 paramārtha-satyam である。(2) 無難とは、それは「知られ易く」(subodha) あって、知られるに困難ではない (na durbodha) との字義である。しかし、問題は至道に、即ち、大道に関する。故に、これを歩むに無難なり、とは、難も無く易も無しとの意味である。銘は言う。「大道は体が寛にして、易も無く難も無し、小見し狐疑すれば、うたた急に・うたた遅く、これを執れば度を失い、心は邪路に入る、これを放ては自然にして、体に去も住も無く、性に任じて道に合し、逍遙として惱を絶す」と。(3) 揃とは憎愛であり、妄見であり、二見である。無難無易なる至道は、ただただ、かくの如き二見を嫌う、二見の故に得られないものである。故に銘は言う、「ただ憎と愛とのみなれば、(至道は) 洞然として明白なり」と。

かくの如き至道を僧粲は般若と縁起の空性として体認し表現している。銘は言う、「わづかに是非あらば、紛然として心を失ふ、一は一に由りて有り、一をも亦守ることなけれ、一心生ぜざれば、万法に咎無し、咎無く法無く、生ならず心ならざれば、能は境に隨いて滅し、境は能を逐いて沈む、境は能に由りて境なり、能は境に由りて能なり、両段を知らんと欲すれば、元は是れ一空なり、一空が両に同じ、斎しく万像を含みて、精艶を見わさず、いづくんぞ偏党あらんや」。故にこれによりて、能と境との相依、能と境との俱滅が、また能と境の根柢に空性が無心が嚴然として存立していることが知られる。この元来の一空が、三祖によれば、無易無難なる至道又は大道である。これを主体的に言表わさば、それは正に根本の無分別智である。

かくの如くであるから、この趙州至道、即ち「至道無難・唯嫌揃」により、第二の無が得られる。しかし此の無は「州云無」の無とは異なる。後者は有に対する無であるが、前者は「易も無く・難も無き」無、ただ不二とのみ言わるべき無、「言を絶し、慮を絶したる」、即ち「言語の道の断えたる」無である。それは離文字の又は無文字 (anaksara) の、この意味にての無字たる至道又は大道である。碧巖集第二則の評唱において圓悟禪師は言う「趙州和向、尋常此の話頭を挙す」と。これには五祖法演が平常に「州云無」を重用した

事が思い合わざるべきである。然りとすれば、趙州が平常に用いたのは、むしろ至道無難であったのである。惟うに、これこそが趙州の真意を表明する所の無である。これは三祖の信心銘に出でて、それへ帰えり、そして般若の中道、縁起の空性、中道の唯心などが指示する仏教の根本真実の歴史を荷負いて、これをして一步前進せしめるものである。

三 老莊の無

(1) 他の帰着処

右によりて無門慧開の「無」が「州云有」を言わぬ無であること、しかし「州云無」はこの「州云有」と並べ挙げらるべきこと、従つて「無」は縁起の空性へ帰着すべきこと、それ故に「至道無難」こそが趙州の真意であるであろうことが論じられた。しかし禪宗思想のうちに「州云無」の無の歴史と、趙州の親炙し、雪竇が重用したる三祖の信心銘の初句たる「至道無難」の思想の歴史との有ることも共に明白となつた。しかし「州云無」の方が、他方よりも、広く世に行なわれているのも事実である。此處には何物かがありて、この事實を作出したのであろう。その何物かとは何であろうか。勿論、それとしては、狗子無仮性話が奇抜であつて人気に投するものを持つていることを挙げることができる。しかし、これは、思想そのものから見らるれば、決定的に重用なもので

はない、というのは、奇抜とか人気に投ずるとかは必ずしも思想内容の重大さを決定するものではあらぬから。然りとして、その重大さを決定するもの、それは「州云無」に関しては何であろうか。惟うに、それはこの「州云無」の「無」そのものであろう、というのは、「無」は道家の根本思想であるが故に、この道家の思想を産出し、長養し、保持するシナ人は、「無」を聞き又は読むときに、これに共鳴し、これを肯定する強き傾向をもつてゐるからである。空は、かれらにとりては、親しまれ難く、理解せられ難い。この困難を除去するには「空」を「無」と言うのがよい。「衆の因縁生の法を、我は説く、即ち是れ無なりと」の「無」は「空」である。これを「無」とせるは右の困難を除去するためであつたのである。かくの如きは或は格義的と呼ばれるでもあらう、しかし、むしろ、それは重大なる空に代替せしめるに重大なる無をもつてすることへの道を開くことと成つたのであるが、この点は僧肇の仏教思想の解釈とそれの後代による受容とを見れば、肯定せられるであろう。然りとすれば「州云無」の「無」の帰着處は老莊の無であることとなるであろう。

(2) 道家の無

(2)(1) 先づ老子の無を見ておこう。老子の無と言うが、老子

が彼の大道を無と言表わしている箇所は僅少である。「反⁹は道の動なり、弱は道の用なり、天下の物は有に生ず、有は無に生ず」の無は正にそれであらう。これは絶待にして無状なる道を「無」と言表わしているのである。総べてのものは道より生じて道へ帰える。これを反は道の動なりとする。道は自然にして物を生ずる。これを弱は道の用なりとする。「有」とは、趙志堅の註によれば、氣である。物が未だあらわれずとも、己に是の氣がある。故に天と地と万物は一氣よりして生ずる、と言われる。「無」とは道である。一氣は道より生ずる。故に、有は無に生ず、と言うのである。

(2)(2) この「有は無に生ず」は、列子の一箇所が考合わされることによりて、明瞭となるであらう。「谷神死せず、これを玄牝と謂ふ……それ、有形の者無形に生ぜば、則ち天地はいづくよりして生ずるか。故に曰く、太易有り、太初有り、太始有り、太素有り、と」。これは有形の者たる万物の根元たる無形の者、即ち太易又は無から有形なる総べての有が生ずることを明らかにするのである。太易は凝獨であり混成であり、渾然たる一物であるが、それから自然に氣と形と質とが分化し、総べての有が生ずる、とするのである。これは正に老子第四十二章が言う所のもの、「道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず」である。

(2)(3) 道を無とし、無名とする老子に基づきて、莊子は言

つてゐる。「泰初は無有りて、有無く、名無し。一の起る所にして、一有りて未だ形はれず。物以て生ずるを得。これを

徳と謂ふ。未だ形はれずして分有り。且つ然かも聞（ヒマ）無き、之を命と謂ふ。流動して物を生ず。物成りて生理あり。これを形と謂ふ。形体神を保ちて、各、儀則有る。これを性と謂ふ。性修り徳に反る。徳至れば初に同す。同すれば乃ち虚。虚なれば乃ち大。喙鳴に合す。喙鳴の合は天地と合ふを為す。その合えるは縉縉、愚なるが如く、昏きが如し。これを玄徳と謂ふ。大順に同す。」

繁を厭わずして長い引用をなしたが、それは此の箇所が老莊の無を極めて明白に言表わしているからである。これにおいて生成の順序は道即ち無から一即ち徳が、一から命が、命から形が、形から性がである。右の「道一を生じ云々」に対比すれば、命の肢が加えられているが、これは生成の歩みを明細にしたのである。性は質又は三と同一である。「性修りて徳に反える、徳に至れば初に同す、（初に）同すれば乃ち虚、虚なれば乃ち大」とは、若し生成を順流とすれば、正に逆流であり、遡源であり、太初の自然の理と合するのである。故に、これにおいて、老莊の、謂はば、形而上学と倫理学との要点が見られる。

四 肇論と宝藏論

無門慧開の無の更に一つの帰着処として老莊の無が見出された。勿論、これは老子その人、莊子その人又はその学派の人の無である。そして彼等は紀元前の人々である。然るに仏教が古代シナへ入りたるは紀元後第一世紀とせられるが、しかし古代シナ人の心に根をおろしたのはそれよりも後である。しかも二者の間の交流を跡づけることは困難である。しかし、僧肇においてはその交流が極めて明白である。⁽¹²⁾ 彼は

「幼年より好みて莊老を読み、後に古維摩經を写すに因りて、悟る処あり、方に莊老の未だ善を尽さざるを知る。」かくて「羅什を礼して師となし」、また「瓦棺寺の仏陀跋陀羅が西天二十七祖（般若多羅）の処より心印を伝え来るに参じて、肇深く其の堂奥に造たる。」

この彼の主著が四論としてまとめられていて四篇の論文である。これによりて見るに般若の空を中心に彼が良く仏教を理解していたことがわかる。しかし彼が莊老の文を引き、その意味を仏教によりて明らかにしているのは、（イ）彼が仏教思想のうちに老莊思想の展開を見ているのであるか、（ロ）又は仏教思想を用いて莊老をして善を十分に尽さしめようとするのであるか。例すれば、肇は言う⁽¹³⁾

所以に（聖人又は至人は）光を塵勞に和して五趣に周旋

し、寂然として往き、伯爾として來たり、恬淡として為す無くして為さざる所無し

と。これを左の老子第四章⁽¹⁴⁾と比較せよ。

道は沖にして、之を用ふるに或は盈たず、淵としし万物の宗に似たり。その銳を挫き、その紛を解き、その光を和して、その塵に同ず。湛として存すること或るに似たり。吾、それが誰の子なるを知らず。帝の先に象たり。

これは肇が仏教思想のうちに老子の思想の展開を見ているのではないであろうか。その時、彼は、出家者として、仏法へ老子を引き上げてゐるのである。この場合には仏法が主であり、老子が従である。しかし、逆に、これは彼が老子をして、その善を尽さしめているのではないであろうか。この場合には老子が主であつて、仏法が従である。これらのうち、いづれか、と問われるならば、むしろ仏法が従と答えられるべきであろう、というのは、肇は、彼の前から有り、そして後にも存続する聖人⁽¹⁵⁾又は至人の眞の義を論じてゐるのであるから。それは彼が、出家者たることの土台たる中華人として、或は出家者ではあるが、中華人として考えていることを意味する。この難問題とそれが解答の試みの資料は肇論の内から、右に加えて、多くを差出すことができるが、それらは今茲では省略せられる。この出家者ではあるが中華人として考へてゐると言ふ点は宝蔵論によりて更に明白となる。此処

にも多くの資料が見出されるが、そのうち一つのみを挙げよう。

それ、本際とは即ち一切衆生の無礙涅槃の性なり。何の謂いぞ、忽に是の如き妄心、および、種種の顛倒なるもの有るは。ただ、一念の迷の為なり。また此の念は一よりして起る。また此の一は不思議より起る。不思議なるものは即ち起る所無し。故に經に云ふ、道が始めに一を生ず、と。一を無為となす。一が二を生ず。二を妄心となす。一を知るを以ての故に、即ち分れて二となる。二が陰陽を生ず。陰陽を動静となす。陽を以て清となし、陰を以て濁となす。故に清氣の内に虛なるを心となし、濁氣の外に凝れるを色となす。即ち心と色との二法有り。心は陽に応じ、陽は動に応ず。色は陰に応じ、陰は靜に応ず。静は即ち玄牝と相ひ通ず、天地交合の故なり。云々。

これを老子第四十二章と比較考察すれば、肇が出家者たる中華人として考へてゐることがわかるであろう。ただし、肇が此の宝蔵論の作者⁽¹⁷⁾であるか否かは問題である。恐らくは、肇より遙かに後人の著作であろう。しかし碧巖集の第六十二則雲門秘在形山の評唱において仏果の克勤は此の書を肇の真作とし、論の中の語言は皆な宗門の説話と相い符合す、と言ふ。この全くの中華人の仏教の巨匠の言は肇の四論の思想が

既に老莊を産み出せる中華人の仏教であり、この肇の思考方法を推進したる宝藏論が中華人によりて喜ばれ肯定せられた」とを推知せしめるに足る。しなやかにして強き中華人の思惟は西來の佛教思想によりて併呑せらることなく、反対に之を併呑したのである。そして肇の場合は之をなすに老莊を以てしたのであり、このことが多くのシナの佛教者によりて喜ばれ肯定せられているのである。そして、その老莊の思想は道というに尽き、その道は即ち無である。この無即ち実ちたる無を原理とする思想体系は、惟うに、シナに独特なるものであろう。

第三章 種種の無

しかし、邦語を以てしては多くの無が、種種の無が言われている。これについて、識別のために一二三の事実を挙げておく。

(1) ウパニシャドの無

(a) チャーンドーギア・ウパニシャド　この 3.19. 1

は「asad eva idam agra āśit」とある。「初めに、」⁽¹⁹⁾「これ（世界）は無有であった。」この無有を、簡単には、「無」とも言表わしえよう。しかし、その意味は何であつたか。シャンカラはその意味をかく説明する。「この世界は、初めに、即ちその出現

又は生起より前には、無有即ち名と色（形）とが未だ分化せず、差別がなかつた、しかし全くの無有ではなかつた。といふのは『如何にして無有から有が生ずるであろうか』⁽²⁰⁾と言ふて、因中無果性 asatkāryatvam が否定せられてゐるが故に」と。この否定と謂ふのは同じチャーンドーギアの 6. 2. 1-2. を指す。「子よ、」⁽²¹⁾これは初めには唯一にして第二の無き有そのものであった。然るに或人は言ふ。「これは初めには唯一にして第一の無き無有であった、その無有から有が生じた、と (6.2.1.)。しかし實に、子よ、何故にかくありえやうか、如何にして無有から有が生ずるであろうか。いな、反対に、子よ、初めに、これは唯一にして第二の無き有そのものであった、と彼は言つた(6.2.2.)。」シャンカラによれば、「これ、即ち、この世界の生起の根元たる有 sad とは唯有性のもの、微細なるもの、無差別なるもの、一切に遍するもの、一にして単純にして部分の無き知である、換言すれば、無徳の梵 nirguna brahman である。ウパニシャドは此の唯有性の唯一なる梵を究極の原理として建てていて、これを、如何なる意味にても無有とは言表わさない。故に此處には「無」を容れる余地は有らぬのである。

(b) ターライッティリーヤの 2.7.1. は謂ふ。「これは初めに、實に、無有であった。それからして、實に、有が生じた」と。この文の意味は、シャンカラによれば、次の通りで

ある。無有というものは名と色(形)とが分化して差別のあることとは反対なる、未変化のブラフマンのことである。従つて全くの無有ではない、というのは、無有からは有の生起はあるから。「これ」というのは、名と色とに依る差別があり、分化したる世界であるが、それは初めには、即ち生起するより前には、無有という言葉にて言表わさるべきブラフマンであった。その無有から、実に、分化して名と色とに依る差別のあるものが生起したのであった。

右の通りであるから、ウパニシャドの哲学は有から始めるが、無からは始まらない。無有と呼ばれるものは有の後に位置する所の、有の展開の段階におけるものである。

(2) プロティノスの一

この「一」to hen、即ち「第一者」to protonが「無」と人によりて呼ばれるでもあろうが、かく呼ぶのは不適当である、というのは、それはただ混乱を起すのみであるから。プロチンによれば、思惟(ヌース)たる神は二であり、宇宙靈魂の上にある。この神(ヌース)を産むものは单一なるもの、二の前にあるもの、この神(ヌース)が存在し、二であることの因たるもの、である。また彼によれば、一の本性は総べてのものどもを生ずるのであるが、それらのうちのいづれでもない。一は、従つて、何物かでもなく、性質でもなく量でもなく思惟でもなく靈魂でもない。それは、また、運動

せるものでも静止せるものでもなく、場所の内にも時之内にもあらずして、それ自身によりて單形相のもの、むしろ総べての形相よりも前に、運動よりも前に、静止よりも前に位置するが故に、無形相なるものである。というのは、これらは存在をめぐるもの、「これの多」が存在を作るのであるから。故にプロチノンの一は、プラトンが善のイデアを実在の彼方 *epekeina tēs ousias* にあるものとする事に基づきて、超実在のもの *hyper-ousion, hyperousiotes* と、当然に、また適当に、呼ばれるものである。

(3) ヨハネス・エリゲナの無⁽²⁴⁾

創造して創造せられぬ自然たる彼の神は、聖書の神であるが、それを彼は、ディオニュシオス偽書の感化の下に、プロチノンが彼の一を述べるが如くに述べる。この神は人間にも天使にも、知られぬもの、即ち無 *nihil* であるが、この神が創造するのである。これを彼は無からの創造と呼ぶ。かくの如くであるから、ヨハネス・エリゲナは聖書の創造する神、総べての物どもの終局の目的たる神を *nihil* と呼ぶ。しかし、この *nihil* を簡単に「無」と訳し、「無」の多義性を利用して、慧闇の無や老莊の無やプロチノンの一、ヨハネス・エリゲナの無との習会主義におちいる事は、力を極めて、回避せらるべく、排斥せらるべきである。

(4) マイステル・エックハルトの無
「」の無は神 Deus, Got から区別せられたる神元 Deitas,
Gotheit の「」である。これについては幾分の事を既に他處⁽²⁶⁾で論じた。故に今此處では、問題の見地から必要なことのみが述べられる。なお彼には無名の無有、単なる無有、靈魂それ自身の無有 (Pfeiff. II. 523: 1, 5, 31) の無があるが、それは、無知の闇黒であつて、言わば、地獄があるので、こゝでは無用である。

彼の神についての教説はスコラ神学及哲学に所属する。しかし、ディオニュシオス・アーレーオペギータの強き感化の下に、彼はその神を肯定神学と否定神学との見地から論ずる。そして前者の見地からは、存在である所の神は、あらゆる無有とあらゆる可能性とを拒斥し、無限にして不動であるとする。これは神の有を強調することである。しかし、後者の見地からは、神からの総ぐての限定する述語を排除する。故に「彼は超限なる有であり、超有なる無有性 ein übersweddende wesen und ein überwesende nihtheit である」(Pfeiffer, II. 319. 4.)。彼は此の超有性たる神元を様々に言表わして、人をして理解せしめようとする。例。「無有の無有」(ib. 497. 40.) 「裸形なる神元の無」(498. 32.) 「神元の荒野」(ib. 502. 39-503. 5.) 「質料をも形相をも持たぬ無底の深淵」(ib. 515. 33.)。かくの如くに彼は父と子と聖霊との三

一の神 deus の根元として神元 deitas, gotheit を立て、これを無有と言うのである。此の無有は、漢字の用法からしては、単に無とも言われる。故にマイステル・エックハルトの無とも言われる。しかし、それは聖書の神についての一つの学、神有学 the-ont-o-logy と神無有学 the-mê-ont-o-logy とのうちの、後者の言う無である。

勿論、右の他にも無はあるが、その枚挙はなされない。必要な「」とは、これらの無を考察することによりて、漢字の無をもって意味せらるるもののが単純に一つのものではあること、それには種々のものがある、といふことの確認である。

第四章 深信因果

右において、所謂「無」についての疑惑を除去するが為に、「州云無」を考察するに於て、この無が特に五祖法演、大慧宗杲、無門慧開によりて支持せられ、重用せられてゐるものであることが明白となつた。そして、他方においては、この獨行の「州云無」は、州の云う有と同行するものであるとも明白にせられた。この同行の無有からして、無と有の中、無に非ず・有に非ざる無が見出された。これが

「至道無難」の「無」であった。しかしこの「無」は至道の無難を言うものであるから、この無即ち無難によりて至道が理解せしめられる。その至道は「空」であるから、縁起であり、中道である。故に趙州至道が重視せられている歴史があるが、しかし、州云無の「この一箇の無の字」を重視することとの歴史の方が世間的には、他方よりも、優勢であることは歴史の事実であろう。

しかしながら「州云無」の無が「趙州の露刃劍」であり、「悪知惡覺を挫く器材」であり、「いさきかも有無にわたる」ことを防ぎ、有無を超えて出離せしめんとするものであるとすれば、「無無無無無無無」と無の七言の四句によりて、能

く人をして「いさきかも有無にわたら」しめず、能く人をして分別を、偽なる判断作用を、離れしめ、それによりて人をして能く無分別智を至得せしめるであろう。しかし、この一箇の無が人をして得しめんとする根本無分別智、これを得たりとして、その根本無分別智を後得無分別智から反省するとき、その根本無分別智の内容は何であるかが必ずしも明白ではない。そこには真正の見解ではなくて、邪にして偽なる見解の忍びに入る間隙（すきま）がある。故に、これに比すれば、州云の有と無との兼挙の方が確実に方向を示すものである。至道無難にいたりては、躊躇も狐疑も無く、思惟の標的を明示しているのである、というのは、至道がその標的そのものであるから。

しかし何故に「この無の一字」があれほどに重視せられたのか。この問は「この無」を重視する中華人の思惟の根本方向を考えしめる。その方向とは有の儒家と無の道家とである。かくて道家の無が考察せられた。この無は、僧肇などにおいて見られるが如く、仏教思想によりて豊かなものとせら

れている。明治大正の日本人は、漢字の無を用ゆるが故に、この道家的仏教的無と連想し混同する多くの無を持った。故にその種々の無が考察せられた。しかし、それら種々の無は、その各々の意味が明確にせられるときには、到底、みだりに混合せられ習合せられえない。

かくの如くに無を考究し来たるとき、趙州至道、即ち至道無難の無の方が州云無の無よりも、能く人をして仏教の根本真実を得しめるものであることが明白となつた。そして、その根本真実とは空であり、無と有との二辺を離れたる中道である。そして、これは縁起である。ここまで来るならば、正法眼藏のうちの深信因果の巻が想起せられる。そのうちに次ぎの通りの引用がある。

龍樹祖師の云く、外道人の如く、世間の因果を破れば、則ち今世後世無けん。出世の因果を破れば、則ち三宝・四諦・四沙門果無けん。

勿論、この「龍樹祖師の慈誨、ふかく信仰したてまつり、

頂戴したてまつるべし」である。しかし、この龍樹の言葉は何処に在るのであらうか。

涉典録によりて見るに、この文が智顗の摩訶止観の文であることがわかる。そして確かにそのうちに有る。仏教大系本摩訶止観第二、三八六。輔行第三の四（五左）、大正第四十六卷貢二四三上、大正第四十六卷貢三一上。しかしその止観や輔行によるも、此の文が中論にあることを言うのみであつて、それ以上の何事も言われていない。また羅什訳の中論につきて見るも、この文がそのままには見出されない。かくて此の文は中論品第二十四の内容の、智顗による取意又は摘要の文であろうと考えられる。梵本によりてみれば、第一から第五頌までは、反対者が竜樹の空性を批難して、出世の因果を破すとするもの、そして第六頌は、反対者が竜樹の空性が世間の因果を破すとするもの、である。第七頌以下・最後の第四十頌までを用いて、竜樹は、その空性を理解せぬ反対者どもに答え、空性こそが、逆に、それらを建立し維持するものとのするのである。そのうち（一）三宝に関するものは、特に第二十九、第三十頌である。（二）四諦に関するものは第三十一頌。（三）四沙門果に関するのは第二十七、第二十八、第二十九頌である。

かくて、その空性とは何かと問うに、この品第二十四は、

第十八頌にて、縁起が空性であり、因施設であり、中道であ

るとする。それのみならず、中論の冒頭の帰敬の二頌は縁起を以て八不にして、戯論を滅する所の、平安なるものとし、竜樹はこの縁起を説き給える等覚者に、説者中の第一として、稽首しているのである。深信因果が仏教の根本真実たる此の縁起の邪解又は悪取をきびしく排撃し、撓無せられたる縁起を、掘起し、堅固なる地盤の上に再建するものであることは、もはや、明白にして、疑惑を容るる間隙のあらぬことである。

第五章 結論

なお多くのことが論じ残されているが、今は筆を擱かねばならぬ。反省するに、無と言うも、深信因果と言うも、その内に、又はそれをめぐりて、巨大なる思想の数種が大なる潮流の如くに運動している。これらの総べてをして存在せしめるものは何か。それは既にこれらのうちのいづれかのうちに有るのか、何時か何処においてか見出さるのであらうか。

出典並注

1 法演禪師語錄（大正第四十七卷六六〇上。）

2 大正同卷六六六中下。

3 大正同卷六六五中下。

4 東嶺円慈著宗門無尽灯論（江湖道場德源寺藏版本上卷十五

右。)

- 5 趙州禪師語録(京都 小川源兵衛板 錢屋庄兵衛行。)
 6 大正第四十八卷三三八中——一三九上。
 7 無門関第一則末尾の頌曰。
- 8 什訳中論品第二十四、第十八頌。
- 9 老子翼卷之三、下篇、頁七一八(漢文大系第九卷)。
- 10 列子卷一、天瑞(漢文大系第十三卷、頁一、三)。
- 11 莊子翼卷之四、天地第十一(漢文大系第九卷頁三十九)。
- 12 碧巖集、第四十、第六十一則の評唱。
- 13 縮藏陽一第二十一紙右(般若無知論)。
- 14 老子翼卷之二、上篇頁八(漢文大系第九卷)。
- 15 塚本善隆編肇論研究頁一五八(僧肇と老莊思想——福永光司)を参照。
- 16 縮藏陽一、第四紙右(宝蔵論本際虛玄品第111)。
- 17 塚本善隆編前揚、頁二七四(牧田、肇論の流伝について)。
- 18 宝蔵論弘照空有品第一(縮藏陽一、第一紙左)。
- 19 Works of Shankaracharya in Original Sanskrit, Voll. II,
 Part I, Upanishadbhasya, p. 188. 2nd Edition Ashtekar &
 Co. Poona 1927.
- 20 Op. cit., pp. 246—249.
- 21 Op. cit., Part I, p. 374.
- 22 Plotinus: Enneades, V. 1. 5.
- 23 Op. cit., VI. 9. 3.
- 24 これにつきては拙稿「虚無からの創造」、特にそのうちの「Ex nihilo の迷路」を見られたし。駒沢大学研究紀要、仏教学部第11十八号。
- 25 Johannes Scotus Erigena: De Divisione Natura, II, 28, 589 B. (PL.)
- 26 拙稿、マイステル・ヒッケヘルト研究(哲学会編哲学雑誌、第七九号第七五一号。昭和三十九年十月)。拙稿、Meister Eckhart の Goetheit について(江藤・高田・松本編、西洋古世思想の研究。昭和四十年)。