

『肇論』における「空」と「無」の論理

明神 洋

僧肇(三七四〜四一四)は中國東晉の僧であり、鳩摩羅什の門下で「解空第一」と稱された。その著の『肇論』は、「宗本義」に引き續き、「物不遷論」「不真空論」「般若無知論(附)劉遺民書問 答劉遺民書」「涅槃無名論」の四編からなっている。小論では、その中から「物不遷論」と「不真空論」をとりあげ、僧肇が、どのように「空」の論理を理解していたかを見ていく。當時、魏晉時代の知識人たちは、老莊思想における「無」の論理を再発見していた。いわゆる玄學として、「無」が盛んに論じられていたのである。僧肇も、中國古來の「無」によって「空」を解釋したために、しばしば誤解が見られるという。しかしこれまでの研究では、佛教學の立場から、僧肇の「誤解」を考察するものがほとんどであった。ここでは逆に「無」の立場から、「空」の論理との違いを明確にして、中國人の僧肇が、はたしてどこまで「空」を理解していたかを檢證することにした。

一 「空」と「無」の論理

『肇論』(大正卷四五、一五〇頁下〜一六一頁中)の「物不遷論」は、次のような文章から始まる。

『肇論』における「空」と「無」の論理

夫生死交謝、寒暑迭遷。有物流動、人之常情。余則謂之不然。何者、放光云、法無去來、無動轉者。

そもそも生と死は交互に代謝し、暑さと寒さも互いに遷り代わる。いかなる物も流動するというのは、人の常に感じるところである。しかし、私はそうでないと思う。なぜなら『放光般若經』には、「ものには去ることとも來ることとも無く、動轉するものなど無い」とあるからである。

般若系の「空」の言語理論にしたがえば、すべては緣起の相依關係によつて成り立っているから、「もの」の「自性」(實體)は存在しないとされる。したがつて、去る「もの」であつても來る「もの」であつても、「もの」には自性がないから「法無去來、無動轉者」というのである。

ところで運動を否定するこの論理は、時間が空閒のように無限に分割されることを前提としている。龍樹の『中論』「觀去來品」によると、いかなる瞬間も過去と未來に分割されるので、現在に「もの」が運動する餘地などないとされる。また、たとえ現在という時間の幅があつたにしても、動く「もの」と運動との間には相依の關係がある。その

ため、「もの」の自性が動くという言語表現は論理的ではなく、矛盾が含まれるというのである。もつとも龍樹は、この現象世界が流動的であることまで否定しているのではない。「もの」が動くという言語の非論理性から、その限界を指摘しているにすぎない。「もの」の概念には實體性がないから、「もの」は幻影のごとく現象世界の中を浮遊する。したがって、現象世界における「もの」を無常とみなす、佛教の根本思想に変わりはないとされるのである。

では、僧肇が「物不遷論」の冒頭で、「余則謂之不然」と述べるとき、いったい何が否定されているのか。「もの」の實體性であろうか。中國人はそもそも、過去・現在・未來という概念で分割された時間の中を、「もの」が動くとは考えなかった。物は「時」を得るとやって来て、「時」を失うと去っていく^②。生―死や寒―暑といった自然の時機は、「もの」の概念として分割されたり、矛盾対立したりするわけではなかった。また生から死、寒から暑へと変化しても、實體として變わらぬ「もの」が存在すると考えたわけでもなかった。時機に合わせて物がやって来て、その交代に順應して物は去っていくのである。現實的な中國人は、時間や物に形而上學的な實體性を附與しようとはしなかった。時機とともに變化する物を超越するような、絶対不變の何かが存在するとは、考えもしなかったのである。物は實體化されず、現實の状況に適合してすでにいつも變化しているのです、いかなる物も常に流動的とみなされた。流動的であればこそ、物はいかなる状況にも開かれており、滞ることなく順應するのである。

このように現實の状況に順應しながら、物が「常」に變化して流れていく道―それが、『老子』の「道」である。その冒頭の有名な句に「道可道、非常道」（二章）とあり、「これが道だと示すことができる道は、

絶対不變の道ではない」というようにたいいて譯されている。しかし F・ジュリアンによると、「常道」を「絶対不變の道」と解釋するのは、原文にはない形而上學的な見方にとらわれているという。ジュリアンは、この「常」を「constant（絶えず）」「durable（持續する）」「ordinaire（通常の）」とフランス語譯している。「道」は流動的で「常」に變化している。したがってこれに、「絶対不變」という形而上學的な意味を附與してはならないというのである。言葉で表現できないのは、「道」が、現實を超えた形而上學的な存在だからではない。「常道」とはならないのである。先に「空」の論理で見たように、「無」の論理でも、言葉ではとらえられない物が見出される。しかし後者で問題になっているのは、形而上學的な「もの」（概念）の實體性ではなく、現實世界における物の流動性なのである。

「道」は「常」に流動的な現實そのものである。いかなる現實の状況にも、物が應じながら差別化して行くのは、「道」が無差別で混沌としているからである。「すべてを混沌のままにまかせ、びつたりと一つに合わせ」（混而爲一^④）れば、現實の變化に合わせて差別が生じる。この差別化から物が個別に生じ、目に見える形となって現れる。ジュリアンによると、「目に見えない物は、目に見える物の向こう側に存在するのではなく、この延長上にある^⑤」という。物の差別化とは、物が状況に應じて變化する運動とされ、この動きを通じて物は現實化するのである。逆にこの動きは、差別を解消させることにもなる。状況が變わると、物は自ずから反轉していく。ふたたび無差別な混沌と化し、その形は目に見えなくなるのである。

この連続するプロセスが「道」である。それは「有」（差別）から「無」（無

差別)、「無」(無差別)から「有」(差別)へと物が去來するプロセスである。したがって「無」は「有」の否定ではない。この「無」と「有」の交代を、「もの」の相依關係で理解してはならない。現實の状況に無差別(無)で應じながら、物は絶えず差別化(有)していく。逆に、動きながら「有」が出現するのは、より根源的な「無」があるからである。「無」と「有」の交代の流れである「道」には、「氣」の凝縮—擴散(エネルギーの代謝)という中國の根本思想が潜んでいる。この「氣」は動きが活發になると、個別に凝縮し、物の「形」(有)が明らかになるが、やがて擴散し、混沌状態(無)にもどつて行くのである。

中國人の僧とはいえ、僧肇も、このような「氣」の考え方から逃れられなかったことには驚かされる。「不眞空論」には、次のようにある。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、故則觸物而一。

一氣(萬物生成の元氣)をよく辨へて變化を觀るから、何事に出遭つても(それに)無理なく適合するのである。どんな支障も通じないといふことがないから、雜多(の世界)に混在して(ゐながら)極めて純粹であることができ、何事に出遭つても(それに)無理なく適合するから、あらゆる物に接しながら無差別である。

『肇論研究』の譯は、根元的な「氣」の働きを明らかにしている。もちろん、佛教でこのような「氣」が説かれることはない。僧肇はどうして、「空」の論理とは全然關係のない「氣」について言及するのかわ。問題は、中國人である筆者が、たまたま「氣」について觸れただけというのではすまない點にある。それどころか、「空」の論理をまったく見失わせてしまうような論理が、ここでは説かれている。右の「混

雜致淳」を、平井俊榮氏は「混沌とした現象世界にあつても、常に純粹な眞理を見失わない」と譯されている。しかし「現象(混沌)」と「眞理(純粹)」に分けるのは、それらを概念として、二つの世界に分割する形而上學的な「もの」の見方である。僧肇は「無」の論理にしたがつて「氣」を説いているので、このような解釋は困難である。

物が、常に變化する現實の状況に適合していく「道」のプロセスにおいては、「道」が混沌としているからこそ、差別にしたがいながら差別が解消されていく。こうして「道」が滯ることなく、萬物に通ずれば通ずるほど、物は純化されて一つ(觸物而一)につながり、凝縮—擴散の「一氣」の流れそのものとなる。『莊子』の言葉を借りれば、「道通爲一」(齊物論篇)のである。だから、物を人間の欲望で分割したり、人爲的に對立する關係でとらえたりしてはならないのである。「混雜致淳」とは、このように物が差別にとらわれず、淳化されて行き、一つの「道」につながるプロセスを示している。「混沌」と「純粹」の世界に分割するのではなく、物の差別化を通じ、「道」の働きがしだいに明らかになって行くのである。

この「一」なる「道」について、ジュリアンは、次のように指摘している。「中國の聖人は、差別が見せかけだと主張しないし、その存在を否定することもなかった。根源的な—無差別の—「一」にまで(廻り)、「そこから差別が連續的に(止まることのない流れとして)やつて來るのである」と。このように差別が、根源的な無差別から連續的に來たる「道」において、上流の未分化の形は「形而上」といい、下流で去つて行く形は「形而下」とよばれている。現實世界で、上流と下流の「道」が一つにつながるこの論理は、世界を存在(實體)と現象に分割する、西洋の「形而上學」とは根底から異なっている。したがつ

て問題は、實體を肯定するか否定するかという「哲學」の比較ではない。というのも、比較するには共通の土臺が必要だからである。中國思想は、西洋の哲學とは根本的に異なり、兩者の間には、互いに相手の論理を見ることができない龜裂がある。互いに相手の考えてもいないことが、それぞれの論理の中には潜んでいるのである。

「無」の論理は、實體のような「もの」が存在することを肯定もしなければ否定もしない。このような存在と現象の分割には、そもそも關心がなかった。實體を否定するには、まず、その存在を想定する形而上學的な思考の土臺が必要となる。したがって「無」の論理は、實體を否定する懷疑論でもなければ、相對論でもないのである。佛教は西洋哲學とは異なるが、「空」の論理でも、「もの」を相對化することによって、實體（自性）を否定している。否定することで、現象世界における「もの」の差別は、實體のない幻影（無常）と化してしまうのである。

ところで「無」の論理から見ると、「空」の言語理論は、現實世界における物のつながりを断ち切り、「もの」の相依關係に還元してしまふことを意味する。相依關係が成り立つためには、自性を否定する前に、あらかじめ自性を附與しておかねばならない。¹¹「空」の論理では、「もの」の實體性を否定するのに先立ち、「もの」を概念として現實世界から切り離し、抽象化している。「もの」はすでに流動性を失い、固定的な觀念に化してしまっているのである。しかし言語の相依關係から、「もの」の概念が實體性を失うと、今度は絶対無差別とならざるを得なくなり、幻影のごとく現象世界の中で浮遊する。どんな相對主義でも、實體が否定され對立が消滅すると、見かけ上のあらゆる差別は「一」になるといふ。

しかし引き續き、ジュリアンが指摘するように、中國人は物を相對化しても、その向こう側の世界に絶対的な「もの」が存在するとは考えなかった。絶対的な存在を想定しないので、それを否定して、相對的な差別を見せかけや幻影とみなす論理も展開しなかった。物の差別は、現象世界における幻影などではなく、現實の状況に絶え間なく順應することから出現すると考えたのである。すでに見たように、物が現實の動きに順應して、常に差別化するのは、「道」が混沌として無差別だからである。「空」の論理で、「もの」の自性を否定するのに自性の存在が必要であつたように、「無」の論理でも、「物」の差別と無差別が互いの成立する條件となつている。しかしそのために、現實の世界を超え出る必要はなかつたのである。

こうして「無」の論理は、物を常に差別化している「道」の向こう側の世界（存在）を考えもしなかつたから、その幻影（現象世界）を見ることもなかつた。逆に「空」の論理は、「もの」を無差別的な幻影のようにみなしたから、こちら側の現實世界で、物が常に流動化している「道」が見えなかつたのである。

道家が物を相對化するのには、現實を超えた絶対的な存在を否定するためではなかつた。ジュリアンが指摘しているように、「差別によって區切られるかわりに、この差別を乗り越えようとして物が相對化された¹²」のである。つまり、時機に合わせて物を相對化することで、物は、自ずから變化する状況に適合すると考えたのである。あらかじめ存在する絶対不變な「もの」など存在せず、時機に順應してすでにある變化しているのが、物である。現實を超越する實體のような固定的存在は、むしろ物の流れを滞らせる不自然なものとして排除されてきた。したがって「無」の論理に、現實を超えた實體のような存在が

入る餘地など、はじめからないのである。

佛教の「空」の論理は、西洋の懷疑論と同じように、實體を否定しようとする。しかし、實體を肯定しようが否定しようが、世界を存在と現象の世界に分割してから、「もの」の世界を再構築するのが、形而上學の立場である。懷疑論も、「もの」を相依關係でとらえ、その實體性を否定しようとする。すると、「もの」は現象世界で幻影化し、實體の影のごとく無常化するのである。同様に佛教でも、向こう側の世界（彼岸）で「涅槃」を得るために、こちら側の現象世界（此岸）をいったん捨て去るのが、本来のあり方である。そういう意味では、實體を否定する「空」の論理も、形而上學的な存在論を前提としていると考えられる。

かくして實體を否定する「空」の論理と、實體の觀念をもたない「無」の論理は、根底からかみ合わないのである。そもそも實體の觀念がなければ、それを否定する「空」の考え方は成立せず、「空」を眞に理解することもできないであろう。「無」の論理は、實體の觀念を肯定したり、否定したりする論理とは異なり、その觀念のないところでは展開されないのである。

二 物不遷論

次に「物不遷論」から、この「無」の論理の展開を見ていくことにしたい。僧肇は『中論』から、「觀方知彼去、去者不至方」という句を引用している。『中論』では、去り行く「もの」が去るといふことを否定する緣起の相依關係によつて、「もの」の自性が否定される。しかし否定するためには、過去から現在、未來へと行く「もの」が、三つの時制を超えてあらかじめ想定されていなければならぬ。實體

としての「もの」の存在を肯定してはじめて、それを否定する緣起の相依關係が成り立つからである。言語の現象世界では、そのような關係が成立しているが、眞理（眞諦）の世界では、「もの」は實體性を失つて幻影となる。さらに「もの」の運動も否定されるので、「無常」も幻影と化してしまふ。こうして、涅槃と生滅は「一」（不生不滅）となるのである。

ところが、僧肇は「無」の論理を展開し、「もの」という實體の觀念なしに運動をとらえようとする。運動はけつして幻影ではなく、天地に働いている「氣」の運動（代謝）とみなされた。すでに見た通り、現實の狀況に順應しながら、物は生じ來て、擴散しながら消え去つて行く。物の去來は、「氣」の凝縮と擴散というエネルギーの交代でとらえられたのである。時機が來て動きが活發になると、「氣」が個別に凝縮し、物は「形」となつて出現する。逆に時機が移り變つて靜まると、「氣」が擴散し、物の「形」が元通りに解消していくと考えられたのである。

中國人の傳統的な時間論について、ジュリアンは次のように述べている。「中國人が時間を抽象化しなかつたのは、宇宙は常に更新していきると考え、その流れである『道』から、時間を取り出さなかつたためである」と。中國人は「宇宙」の自然な流れから、時間の流れを分離しようとはしなかつた。だから、さらに時間を過去・現在・未來の三時制に分割し、その中を「もの」が行くという考え方にまで至らなかつたのである。ジュリアンは中國の古典を讀む際に、往來する何かをあらかじめ想定し、「もの」が往來すると解釋する誤りを指摘している。そのような想定は、本来、原文にはなかつた形而上學的な意味が附與される結果になるからである。

さて「空」の論理では、運動する「もの」の實體性を否定することによって、運動が否定されている。ところが、形而上學的な存在に無關心な中國人は、運動をそのようにはとらえなかつた。僧肇が、物の「不遷」を説くのは、實體としての「もの」が存在していないと考えたからではない。先の『中論』の句（「去者不至方」）を引用したあと、僧肇は、次のように述べる。

斯皆即動而求靜、以知物不遷明矣。

これは皆、動に即して靜を求めるからで、これによって物が遷らぬのは明らかだと知るのである。

「動」に即するとは、絶えず變化する現實の状況に適合することである。すでに見たように、運動とは物の差別化であり、常に變動する状況に順應するには、無差別でなくてはならない。物の差別化に順應するので、「道」は混沌としている。差別化が「動」であるなら、この混沌とした無差別な状態は「靜」である。したがって、僧肇が「物不遷論」の始めに『放光般若經』を引用し、

尋夫不動之作、豈釋動以求靜。…必求靜於諸動、故雖動而常靜。

不釋動以求靜、故雖靜而不離動。然則動靜未始異。

かの（經にある）「不動の作」（といふ語の意味）をたづねると、どうして動をすてて靜を求めてゐようか。…必ず靜を諸の動の中に求めるから、動ではあつてもしかも常に靜であり、動をすてて靜を求めることをしないから、靜ではあつてもしかも動を離れない。してみると動と靜とは本來異つたものではない。

（『肇論研究』七頁）

と、「靜」と「動」を分離することがないのも、「無」の論理にしたがつてゐるためである。「空」の論理におけるように、「靜」は絶対不動

の概念として、「動」と相依關係にあるとはみなされなかつた。中國の傳統では、『易經』「艮卦」の象傳に、「時止則止、時行則行、動靜不失其時」とあるように、「靜」と「動」は、時機に常に順應してゐると考えられた。兩者が對立する「もの」（概念）でないことは、さらに王弼が「復卦」の象傳に、「凡動息則靜、靜非對動者也」（『周易注』）と注し、「動」から「靜」へと回歸する「復」の時機を説いている。

この「靜」「動」と時機の關係について、僧肇は、

夫人之所謂動者、以昔物不至今、故曰動而非靜。我之所謂靜者、亦以昔物不至今、故曰靜而非動。

と説いている。ここに「昔物不至今」とあるが、この後、「昔物自在昔」「今物自在今」とあるように、物は、時機からけつして分離できないと考へるのが、中國人の傳統的な時間論である。昔と今では状況が變化しているから、物も、時機に順應しながら常に更新している。したがって、昔と今の時機を超越するような物など、そもそも存在しないのである。

もちろん僧肇は、實體としての「もの」の存在を否定してゐるわけではない。「無」の論理にしたがう限り、超越的な存在を想定し、否定する餘地などまつたく無いのである。物は、時機に應じて絶えず去來（更新）してゐるから、現實の状況から切り離せない。しかし物にこだわる者（つまり、時機を見ない者）は、物が今にもどつて來ないので、「動」であつて「靜」ではない（「以昔物不至今、故曰動而非靜」というのである。物が、今にもどつて來ないのは、すでに現實の状況が變つたからで、同じところに止まつてゐる物などない。僧肇は、昔の物は昔の状況にあり、今の物は今の状況にあると考へている。したがつて、往つた物が今にもどつて來ないのは、今の物がどこにも往かない

(「往物既不來、今物何所往」)のと同じ理屈になるのである。

物は「ここ」に常に順應しているから、どこにも遷らず「静」である。僧肇はこの「動」と「静」について、さらに次のように説いている。

動而非静、以其不來。静而非動、以其不去。…逆之所謂塞、順之所謂通。苟得其道、復何滞哉。

「動」であつて「静」でないのは、去つた物は(今の時機が變わり)もどつて來ないからである。「静」であつて「動」でないのは、今の(時機にある)物が去らないからである。…道理に逆らうのがいわゆる「塞」、順應するのがいわゆる「道」である。いやしくも「道」を得たならば、どうして滞ることがあろうか。

「空」の論理では、去る「もの」は、どこか(方)に至るわけではない(去者不至方)から、「もの」の運動は否定されていた。これに對し、「無」の論理でも、物はどこか(方)に遷るわけではないが、運動を否定したりしなかつた。現實は常に差別化して動いているので、それに滞ることなくびつたり適合するには、「静」(無差別)でなければならぬのである。

ところで「涅槃無名論」には、「道」は「無方」に通じているとある。状況に「應化」するには、何かを爲そうとしてはならない。「寂然不動」の「静」であればこそ、時機に順應して、自ずから爲す⁽¹⁶⁾というのである。したがつて、物は「道」を超えて、どこか(方)に遷るのではない。「道」が「無方」であるからこそ、物は「ここ」(方)に順應しながらやつて來て「ここ」(方)を去つて行く。僧肇にとつて、「ここ」とは、物が持續的に去來し、常に更新されて行くところである。だから「ここ」は、過去と未來に分割された現在の瞬間ではなく、「動静之間」(物不遷論)とされたのである。

さらに「ここ」では、萬物が絶えず順應して「會」しているのである。「物不遷論」にいう。

若動而静、似去而留、可以神會。

と。物は動いているながら「静」で、去つていくようで留まり、心の働(神)で會得される。「動」と「静」や「去」と「留」はそれぞれ概念として、「ここ」で瞬間的に、つまり時間の流れを超出して會っているわけではない。そのような出會いは、常に變化している状況を超えた無時間となる。瞬間は「ここ」を現實の世界から引き離し、あらゆる「今ここ」を抽象化する。⁽¹⁷⁾「ここ」の差別を概念で固定するから、物の運動も否定されるのである。しかし「無」の論理では、「ここ」は瞬間ではなく「動静之間」とされる。「動而非静」の「動でなくて静」「動なので静」という表現(「而」は、對立と相補の二つの意味を持つ⁽¹⁸⁾)は、流動的な物が時機に順應して、「ここ」に出會い、常に更新していることを示している。

かくして「物不遷論」で説かれているのは、「空」の論理ではないのである。緣起説は、「もの」の相依關係が利那的に成立していることを前提とするから、「もの」の自性は、現實の時間の流れを超越し、絶対不變の概念となる。反對に「もの」が、常に變化する時機とともに流動化しては、そもそも緣起の關係が構造化されないのである。もちろん「空」の論理では、この構造化そのものが、言葉の幻影であるとみなされている。「もの」は相依關係によつて實體性を失うから、「もの」が動くという言語表現は、矛盾を含むのである。結局、自性が存在しても存在しなくても、變化や運動は成立せず、一切の「もの」は無常(幻想)であるというのが、「空」の論理である。

このように「空」の論理では、實體としての「もの」が動くという

言語の非論理性から、その限界を説いている。しかし龍樹は、縁起の相依關係を否定して「空」を説いたわけではなかった。縁起の關係によつて、實體としての「もの」が否定されるからこそ、現象世界は無常であると説かれる。したがつて「空」の論理はあくまでも、言語の現象世界（俗諦）と眞理（眞諦）の世界でのみ展開する。實體としての「もの」の存在を否定し、その生滅を幻影ととらえるから、現象世界は無常とみなされるが、覺りという眞理の世界では、生滅即涅槃で差別がなく、どちらも相即し對として成り立っているのである。したがつて、「無」の論理におけるように、物が絶え間なく流動（差別化）している現實世界（「ここ」）を、「空」の論理が見ることはなかった。そんなことをすれば、その論理の土臺となる縁起説の否定へとつながり、自家撞着となるからである。

一方、「物不遷論」では、物が現實の世界で、絶えず更新していく「道」が説かれている。僧肇はこの論理を、さらに『莊子』を引用して説明している。僧肇が引用する「莊生之所以藏山」とは、莊子が汕（あみ）を澤に隠すということをいつたものである。「大宗師篇」には、次のようにある。

夫藏舟於壑、藏山於澤、謂之固矣。然而夜半有力者、負之而走。昧者不知也。藏小大有宜、猶有所遷。若夫藏天下於天下而不得所遷。是恆物之大情也。

舟を谷間に隠し網を澤に隠しても、夜中に力持ちの男がかついで逃げていく。理に味い者はわからない。小さな物を大きな物の中に隠したとしても、物は逃げてしまう。しかし、もし天下を天下に隠すなら、（物は）逃れることができなくなる。現實が途絶えないのは、このような事情によるのである。

ジュリアンは、西洋と中國の思想を根底から比較する視点で、次のようにこの文章を評している。「ここには別の世界へのいかなる言及もない。宇宙の循環論の向こう側には、ストア哲學の類がすけて見えるものであるが、何らかの世界が背後に存在している痕跡すらも残っていない。天下に天下を藏するだけで充分なのである。缺如しているものを求める西洋の道理からすれば、その存在場所はもはや無い。追求すべきいかなる目的も解消している。∴現實は瞬間ではなく、あるがままのプロセスの變動につきしたがっている。この變動は浮遊の烙印を押されることなく、物の『用』に大いに役立っているのである」と。このように「無」の論理は、現象と眞理（存在）の世界に二分する「哲學」の論理とは相容れず、その論理が入り込む餘地のないところで働いているのである。

ところで、物が状況にびつたり適合する方法について、「大宗師篇」ではさらに、「過而弗悔、當而不自得也」と説いている。俗人なら状況をやり過ぎたら後悔し、逆に合致したら附着しようとする。しかし聖人は、適合するとかしないとかいう違いすら、乗り越えるのである。もちろん聖人は、この違いを差別に全くとらわれない、絶對無差別という形而上學立場から超えて行くのではない。また適合する時機を、瞬間的に（つまり、時間を超越した存在論的な境地から）とらえようとするのではなかった。そうではなく、絶え間なく變化更新している現實に順應して行くのである。「大宗師篇」に「翛然而往翛然而來而已矣。不忘其所始、不求其所終」とあるように、現實の往來に、物が「翛然」（悠然）と應じ、また「其の始まる所を忘れず」「其の終わる所を求めず」というように終始順應すること、「ここ」は絶え間なく、生き生きと更新されて行くのである。

また同じことが、「知北遊篇」にも「遭之而不違過之而不守」と説かれていて、「之」に遭遇したら違わず、「之」を過ぎたら保持しない。物は状況に合わせて、「ここ」で絶えず更新しているからである。言いかえると、物とは、時機に順應して更新し続ける「ここ」である。物が「之」と遭遇する「動靜之間」では、内と外の境界(差別)も解消することで、物は「ここ」と一體化しているのである。「大宗師篇」に「藏天下於天下而不得所遯」とあつたように、現實の世界はそれだけで充足している。だから、この變動する世界の状況に常に適合して行けば、物はどこにも逃げるところがなく、「ここ」において更新され続けるのである。

こうして「道」を得た者が「聖人」とされ、「大宗師篇」にはさらに、「聖人將遊於物之所不得遯而皆存」とある。聖人は、物が逃れられないところで遊び、悠々と自適すること、物(ここ)を更新し続け、いかなる物にも通じるのである。

「物不遷論」でも、「道」を得た者は聖人とされ、さらに「如來」ともよばれている。先の「大宗師篇」を引用したあと、僧肇は、次のように述べる。

所謂有力者負之而趨、昧者不覺、其斯之謂歟。是以如來因群情之所滯、則方言以辯惑。乘莫二之真心、吐不一之殊教。垂而不可異者、其唯聖言乎。故談真有不遷之稱、導俗有流動之説。

道理に味い者からは、物が逃げてしまふ。そこで如來は、俗人の心(群情)が滯っているのを見て、それに應じた言葉(方言)によって惑いをとり除く。聖人の言葉は、「真心」の働きのままに、さまざまにすぐれた教えを説くが、歸するところの意味が異なることはない。だから、眞實を語る場合には「不遷之稱」があり、俗人を導く場合に

は「流動之説」があるというのである。

どんな物にも滯らずに順應するのが、聖人である。聖人はあらゆる物に通じているので、けつして物を逃がさない。一方、俗人は現實の變化に順應できず、物を遊離させ、「流動之説」に迷っている。個別の物にこだわっているため、物を更新できないのである。聖人はすでに「道」を得て「無方」なので、いかなる俗人に出會つても、教え(聖言)が滯つたりしない。俗人のどんな心にも通じ、それに合わせた言葉(方言)で教えを説き、「道」に導こうとするのである。したがって「聖」と「俗」は、この現實世界の中で、根源的につながつており、ここでは、「無」の論理が、如來の無盡藏な「聖言」として展開されているのである。

「物不遷論」は、如來の功業が盡きることなく、「湛然」として溢れ出るようすを、次のように説いている。

功業不可朽、故雖在昔而不化、不化故不遷。不遷故則湛然明矣。如來の功業は朽ちることがないから、過去にあつても變化しない。變化しないから遷り變わることはない(つまりどこにも行かない)。遷り變わることがないからこそ、如來の功業が「湛然」として常にあることは、明らかである。

如來の功業は「不遷」の物として、現實のいかなる状況にも順應しながら、「動靜之間」で更新されていく。「ここ」から絶え間なく「湛然」と靜かに流れ出すので、けつして盡きることがない。したがって「變化しない(不化)」とあつても、過去や未來の時間を超越した、絶對不變を意味しているのではない。「ここ」は、現實の状況に適合して常に去來(更新)しているので、物はどこにも行かない。だから「變化しない」というのである。混沌とした「ここ」から、物が絶え間な

く「湛然」と溢れ出ると、流動化（差別化）しながら下流（形而下）へと去っていく。「ここ」が深淵で、無盡蔵であればこそ、どんな状況にも適合しながら、如來の功業が萬物を活性化し、すみずみにまで流通して行くのである。

聖人の住する上流は、水を「湛兮」と靜かに、深く湛えている淵のようである。『老子』は、この淵の無盡蔵なようすを、次のように説いている。

道冲而用之或不盈。淵兮似萬物之宗。挫其銳、解其紛、和其光、同其塵。湛兮似常存。（四章）

「道」は空っぽな器で、その用は汲めども盡きない。底のない淵のようで、萬物の宗祖に似ている。すべての鋭い性質を鈍くして、すべての紛糾を解きほぐす。すべての光は弱められ、塵埃の中に埋もれていつてしまふ。それは、満々と水を湛えた淵のようであり、いつも靜まりかえっている。

ここに「淵として萬物の宗に似たり」とあつても、この現象世界の根源に絶對的な存在があると説いているのではない。すでに見たように、「道」は混沌として無差別であるからこそ、現實の動きに絶えず順應し、「ここ」から物が差別化していく。「ここ」が深くて靜かであればあるほど、物は滯ることなく更新して行くのである。したがつて「道」は絶對不變な存在ではない。現實の差別を否定するような絶對無差別の存在など、「無」の論理では考えられないのである。それどころか、常に現實の變動に即應している。現實の差別を反映している。「ここ」はいわば、現實の動きを物の陰影によつて映し出す鏡である。結局、この天地宇宙に超越論的な存在など何もなく、現實の動きに心の動きをぴつたり合わせる道理を、「物不遷論」は説いているのである。

その結末にいう。

復何惑於去留、踟躕於動靜之間哉。然則乾坤倒覆、無謂不靜。洪流滔天。無謂其動。苟能契神於即物、斯不遠而可知矣。

こうして「物不遷」の道理を得るならば、「どうして物が去つたり留まつたりすることで戸惑い、「動靜之間」で躊躇することがあろうか。してみると、天地が覆つても、物が靜かでないと考えてはならない。また洪水が天にまで溢れ出ても、物が動いていると考えてはならない。もし、心の動き（神）が變化している物と一つになれたなら、その道理は身近に理解できる」というのである。

三 不真空論

「不真空論」の冒頭は、物の微妙な陰影をありのままに映し出す鏡の比喩から始まる。

夫至虛無生者、蓋是般若玄鑑之妙趣、有物之宗極者也。

そもそも至虛無生（一切は空にして實體がない）ということは、思うに、これは般若という玄妙な鏡に映し出された物の本質的なあり方であつて、ありとあらゆるものの究極のすがたである。

（平井俊榮譯『肇論』二二頁）

平井氏の譯によると、「般若」という玄妙な鏡に映し出されるのは、「至虛無生」という實體がない「物の本質的なあり方」だとされる。そうだとすると、「空」の論理では、あらゆる物の實體が否定されるから、この鏡には、「もの」の幻影を通して、その眞實の世界が映し出されることになる。「般若」という鏡の智慧によつて、聖人は現象世界の幻影の中に、眞實の「究極のすがた」を見るときである。ところで、P・ドミエヴィルは、世界中の文化に登場する鏡の働き

を、二つに分類している。⁽²⁰⁾一つは、現象世界が幻影にすぎないことを示すのに使われ、もう一つは、反対に、絶対的なすがたを映し出すのに用いられたとされる。とすれば、ここに説かれている鏡も、そのように現象や眞實を映し出す働きをしているのであろうか。しかしジュリアンによると、中國で現實世界を映し出す鏡は、そのどちらの分類にも、あてはまらない⁽²¹⁾という。鏡の比喩について、中國人は西洋人とまったく異なる解釋をしてきたのである。

たとえば、『莊子』「應帝王篇」には、「至人之用心若鏡、不將不迎、應而不藏、故能勝物而不傷」とある。「至人が心を用いるのは鏡のごとくである。去る物は去るにまかせて、来る物は来るにまさせる。物に應接して、物を溜めこむようなことはしない。だから、物に盡く通じても傷つくことはない」という。このように物を映し出す鏡は、先の『老子』四章で見た、和光同塵の「淵」と同じ働きをしている。また『齊物論篇』にも、「注焉而不滿、酌焉而不竭。而不知其所由來、此之謂葆光」とあり、『』(焉)はいくら注ぎ込んでも満たされることがなく、いくら酌み出しても無くならない」という。「其の由來する所知らず」とあるように、どこから物が来て、去るのかわからない。「」は、現實の動きに適合して絶えず更新しているから、無盡藏なのである。『釋文』に引く崔氏の説によると、『齊物論篇』の「葆光」とは、「若有若無」の光とある。これは『老子』の「和光」と同意であり、この更新が滞らず、淡々とした陰影のつながりであることを示している。

西洋の鏡が、「」の向こう側にある存在や、その影の現象世界を映し出すとは異なり、中國の鏡は、現實の世界で、「」の動きをとらえようとする。「」は「谷神」であり、萬物を無限に生じ

る「天地之根」(『老子』六章)とされる。しかし、形而上學的な根源とは異なる。「」は向こう側ではなく、こちら側の世界につながるつていのである。「」が無盡藏なのは、現實の動きに絶え間なく順應しているからである。すでに「物不遷論」で見たように、「」は「動靜之間」である。「靜」(無差別)であればこそ、現實の動きに適合して更新(差別化)し、物は「湛然」と自ずから更新されて行くのである。

では、「不眞空論」の冒頭に登場する「玄鑑」は、何を映し出すのであろうか。「不眞空論」には、續いてこうある。

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、聲色所不能制者、豈不以其即萬物之自虛、故物不能累其神明者也。

特にすぐれた明智を持つ聖人でもない限り、どうして精神を(此の様な)有無の間(非有非無なる至虚無生を指す)に契合させることができようか。だから至人が微妙な心を無限のところに通達させて、(如何なる)限界も(それを)さまたげることができず、耳目(の聰明)を視聽の及ぶ極限まではたらかせて、(いかなる)聲色も(それを)制約することができないといふことは、それこそ至人が萬物のそれ自體虚である *nīsvabhāva*, *śūnya* のに即する(そのまま適合する)ことによつて、何物も至人の靈妙な明智をさまたげることができないといふことではなからうか。(『肇論研究』一四頁)右の譯には、原文中の「有無之間」について、「非有非無なる至虚無生を指す」という注があり、精神を「至虚無生」(空)に契合させるといふ意味で、この句は解釋されている。しかし「能契神於有無之間」という表現は、「物不遷論」の結末に、「能契神於即物」とあつた

のと同義である。さらに、この「有無之間」は「動靜之間」とも同じような意味を表している。すでに見たように、「靜」は、物がいかなる状況にも適合する「無」（無差別）の働きをしている。物は滞ることなく「有」として更新され、差別化された形（有）が耳目に出現しては、消失していくのである。「ここ」は鏡のように現實を反映し、物は来るがままに来て、去るがままに去って行く。したがって「耳や目によってあらゆるものを視聽しながら、しかも視聽したものに何ら制約されることもない」（平井譯）とされる。物は絶えず「ここ」で更新されて行くので、見る者と見られる物の関係も、更新の動きを通じて一體化し、解消してしまふのである。

このように「不眞空論」の「玄鑑」も、傳統的な「無」の論理にしたがって、現實世界の動靜を映し出す比喩として用いられているのである。ところが『肇論研究』の譯では、原文の「自虚」を「それ自體虚」という無自性 (niḥsvabhava) の「空」(sunya) の意味で解釋している。「即萬物之自虚」の句を、一切の「もの」を幻影とみなす「空」の論理で理解するのである。しかし、この句は、現實の動きに自ずから即應するという「無」の論理で理解すべきではないだろうか。というのも、「有」と「無」を概念の對立の關係でとらえると、心の働き（神）は、「有無之間」で一つになれず、滞ってしまうからである。物は自ずから、「虚」（無差別）に即應しているからこそ、鏡としての「神」の働き（神明）はさまたげられることがないのである。

このような「即物」の運動を引き續き、「氣」の観点から説明しているのが、本稿の第一章で紹介した「不眞空論」の文句である。

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、故則觸物而一。

「氣」の變化を觀察すれば、物がどんな状況に出會つても、順應していることが分かるという。といっても、「氣」は宇宙にあらかじめ存在する、超越的エネルギーを意味しているわけではない。現實世界の「ここ」で、物が物から溢れ出て行くかのように、無限に去來（更新）する運動が「氣」で示されている。「無」が状況に應じて物を差別化して行く無差別なら、「氣」は、物の差別化を通じて溢れ出て行く更新の勢いを示している。現實の状況に順應しながら、物が絶えず更新されて行くので、代謝エネルギーと言うことができる。「氣」は凝縮—擴散をくり返し、物の差別化を通じてしか出現しない。したがって動力源として超越的に外在する、西洋の絶對的なエネルギーとは根本的に異なるのである。この「氣」についても、『莊子』「人間世篇」には、次のようにある。

仲尼曰、若一志。無聽之以耳而聽之以心。無聽之以心而聽之以氣。

聽止於耳、心止於符。氣也者、虛而待物者也。唯道集虛、虛者心齋也。

ここに登場する孔子は、聰明な弟子である顔回に對して、耳や心の働きによる判断から、さらに精進し、物の動きを無差別的にとらえる「氣」について教示している。「聽之以耳」「聽之以心」「聽之以氣」と遡るにつれ、物がより流動的にとらえられて行く。内と外の境界も解消し、物を活性化させる「氣」と同化する。この物（之）は絶えず更新しているから、「氣」の勢いとして理解されるのである。虚心に來たるのを待ち、流れ去る「之」に即應することで、物は常に更新（差別化）されて行く。つまり「心齋」（無差別の心）であればこそ、このような更新の集まりが一つにつながり、「道」となるのである。

「空」の論理から「無」の論理は見えないが、逆に「無」の論理から「空」

の論理を見ることもできない。中國思想は、實體を否定する絶対無差別の論理をもたないのである。「空」の論理は物の差別を根本的に否定し、すべてを現象化（幻影化）する。しかしここで問題となつてゐるのは、「形而下」の物を否定することではなく、そこから「形而上」へと遡つて行くことである。すでに見たように上流では、「ここ」（動靜之間）から、物が絶え間なく溢れ出ていくのである。『莊子』「刻意篇」では、このような上流の水が清純であることを、次のように説明している。

水之性、不雜則清。莫動則平、鬱閉而不流、亦不能清。

水の性質は、かき混ぜなければ澄んでゐるし、動かさなければ平らかである。しかし、塞ぎ止めて流れないようにすると、もう清らかにすることはできないという。水は、流れが速すぎても遅すぎても濁つてしまう。すなわち「動靜之間」で、靜かに絶えず流れることで、新鮮さを持続できるのである。同じように、現實の動きにぴったり適合しながら、絶えず更新されれば、「ここ」は淳化されて行き、清純さを保てるのである。「不真空論」に「混雜致淳」とあつたように、「ここ」は混沌としているが、清純である。というよりも、混沌としているからこそ、「動靜之間」で現實の動きに常に順應して行き、清純なのである。

かくして「不真空論」でも、僧肇はたびたび『中論』から引用しているが、そこに展開しているのは「空」の論理でなく、現實の動きに順應しようとする「無」の論理である。

中論云、諸法不有不無者、第一眞諦也。尋夫不有不無者、豈謂滌除萬物、杜塞視聽、寂寥虛豁、然後爲眞諦者乎。誠以卽物順通、故物莫之逆……

『肇論』における「空」と「無」の論理

中論に、「諸法は有でもなく無でもない」とあるのは、第一眞諦（のこと）である。（ところで）その有でもなく無でもないものを求めてみると、（それは）どうして萬物を條除し、耳や目を杜塞し、かげもかたちも無くなつて、はじめて眞諦であるといふ意味であらうか。まことに（眞諦は）物のあるがままに順つて無理なく通じるから、（如何なる）物もそれ（眞諦）に逆らふことがなく……

（『肇論研究』一七頁）

『中論』が「諸法は有でもなく無でもない」と説くのは、緣起説に基づいているからである。すべての「もの」は相依關係で成り立つており、絶対的な「有」や「無」は存在しないと考えるのが、「空」の論理である。すでに見たように相依關係は、實體としての「もの」の自性を否定することで成り立つている。しかしそのためには、あらかじめ「有無之間」で動いている物を實體化し、「もの」（概念）で、「有」と「無」の關係を固定化しておかねばならない。「空」の言語理論では、どんな物も現實の動きから切り離され、「もの」と「もの」の相依關係に還元されてしまうのである。

ところが、僧肇は「空」の論理にしたがつてはいない。僧肇にとつて、「寂寥虚豁」は、絶対的な「無」ではなかった。だから「不真空論」は、これを肯定もしなければ否定もしない。肯定も否定もしないのは、それがそもそも、そのような知的區分の對象ではないからである。「寂寥虚豁」は「無」の働く場（「有無之間」）であり、物は常にそこで現實世界に順應している。だから僧肇は、「萬物を條除し、耳や目を杜塞し、かげもかたちも無くなつて、はじめて眞諦であるといふ意味であらうか」と反問しているのである。感覺の世界を否定しているのではない。物の動き（差別化）に絶えず順應するには、視聽した

物に止まってはならないというのである。物が虚心に去來し、絶えず現實が更新されて行くなら、その動きをありのままに映し出す「寂寥虚豁」は淳化され、「玄鑑」となる。このように「物に即して順通」し、物の變動と常に一體化しているなら「真空（全き空）ではありえない。これが、僧肇の説く「第一眞諦」である。

さらに僧肇は、『中觀』に「物從因緣故不有。緣起故不無」とあるのを引用したあと、

不無者、夫無則湛然不動、可謂之無。萬物若無、則不應起、起則非無。以明緣起故不無也。

と述べている。(經や論では)「無」でないと言われるが、「無」であれば、「湛然不動」の「靜」は「無」と言うべきである。しかし萬物は、もし「無」なら應起しないのに、現實には、狀況に應じて常に生起している。だから、「無」(という言葉)では(表現され)ないというのである。物は「有無之間」や「動靜之間」で、絶え間なく「湛然」と應起している。「無」は絶対的な「無」として、「有」の概念と對立していないので、「空」の論理におけるように、それらを相對化することもない。僧肇にとって、「有」と「無」の「緣起」は生起を意味し、相依關係ではなかつたのである。したがって「有」について、

夫有若眞有、有自常有、豈待緣而後有哉。

とあるのも、緣起の相依關係によつて、「眞有」(絶対の有)を否定しているのではない。眞の「有」は、「無」(無差別)の働きのよつて狀況に即應し、常に自ずから存在している。だからこそ、「緣起」を待つて「有」ではないというのである。

かくして物は、常に現實の變化に應起し、「有無之間」で絶えず更新している。「有」と「無」の差別は、「もの」を幻影とみなす絶対無

差別の立場から否定されるどころか、逆に連續的な差別によつて、物の對立は解消する。生き生きと更新され、萬物は物を通じて「道」となるのである。「不真空論」の結末に、

聖人乘千化而不變、履萬惑而常通者、以其即萬物之自虛、不假虛而虛物也。

とあるように、聖人があらゆる物の變化に乗じているのに(からこそ)、變化することなく、どんな「道」を踏んでも、常に「道」に通じているのは、萬物が自ずから「虚」(無差別)に即應しているからである。したがつて、「虚」という言葉の概念をかりて、物を知的判斷で「虚」とするのではないというのである。

結語

小論では、F・ジュリアンの説に依據しながら、「無」の論理を明らかにした上で、「空」の論理と比較し、僧肇が「空」をどのように理解していたかを檢證した。その結果、兩者の論理は、根底からかみ合わず、互いの論理から相手の論理を見ることのできないことが明らかになつた。僧肇のように、「無」の論理で「空」をとらえようとすると、佛敎の「空」はほとんど理解できないのである。しかし中國思想の立場から見れば、「無」の論理が再發見され、盛んに論じられていた玄學の時代にあつて、僧肇の「誤解」はけつして意味の無いものではなかつたように思われる。中國に「空」の論理が傳來していなければ、それと平行して、「無」の論理をこれほどまでに深く展開することもなかつたであろう。もちろん、「空」の論理にしたがつて「無」が解釋されたのではない。「空」と「無」という表面的な類似にもかかわらず、二つの論理が根本的に異なつていたからこそ、「無常」の

「空」の論理は、「常道」の「無」の論理を大いに刺激し、中國の人々が「無」について、改めて深く問い直す契機になったと考えられるのである。

注

- (1) 中村元『龍樹』（講談社學術文庫、二〇〇二年）II-4 「空の論理」以下参照。
- (2) たとえば、『莊子』「大宗師篇」の郭象注に、「當所遇之時、世謂之得」「時不暫停、順往而去、世謂之失」とある。中國と西洋の時間論の根本的な違いについては、F・ジュリアン（François Jullien）『「時間」について―生きる哲學の基礎』（Du《Temps》. Elements d'une philosophie du vivre, Grasset, 2001）参照。
- (3) F・ジュリアン『迂回と到達―中國・ギリシアにおける意味の戦略』（Le détour et l'accès. Stratégies du sens en Chine, en Grèce, Grasset, 1995）三二五頁参照。
- (4) 『老子』十四章に、「視之不見、名曰夷。聽之不聞、名曰希。搏之不得、名曰微。此三者不可致詰、故混而為一」とある。ジュリアン『迂回と到達』三三五頁以下）によると、「之を視れども見えず…」とあるが、「之」（道）が感覺でとらえられないのは、現實世界を超越した實體のような存在だからではないという。「道」の働きは目立たず微妙なので、感覺ではとらえきれないのである。王弼がこの句に「無所不通、無所不往」（『老子注』）と注しているように、「道」に存在論的な斷絶はない。というのも、「道」は具體的な「之」を通じてしか現れないからである。現實の變化に順應して、「之」は出現する。變化に滞ることなく通ずれば通ずるほど、「之」は差別を解消しながら一つにつながって行く。「道」の働きは感覺を越

『肇論』における「空」と「無」の論理

えているが、差別を否定するわけではない。むしろ、現實の差別に適合することで、「之」は絶え間なく更新して行く。したがって、「之」は向こう側の世界に存在しているのではないのである。

- (5) F・ジュリアン『迂回と到達』三三六頁。
- (6) 『莊子』「知北遊篇」に「人之生、氣之聚也。聚則爲生、散則爲死。…故曰通天下一氣耳」とある。天下に通じる「一氣」は單なる物質ではなく、物が状況に應じながら、個別に凝縮しては擴散して行く、更新のエネルギーとみなされている。詳しくは、F・ジュリアン『養生―幸福からの離脱』（Nourrir sa vie. À l'écart du bonheur, Seuil, 2005）第七章参照。
- (7) 塚本善隆編『肇論研究』（京都大學人文科學研究所、一九五五年）。
- (8) 『大乘佛典』卷二『肇論』（中央公論社、一九九〇年）二二頁。
- (9) F・ジュリアン『聖人は觀念無しに―あるいは哲學の他者』（Un Sage est sans idée. Ou l'autre de la philosophie, Seuil, 1998）一六八頁。
- (10) 『易經』「繫辭上傳」に、「形而上者謂之道、形而下者謂之器」とある。また、F・ジュリアン『過程あるいは創造―中國の文人たちの思考への手引き』（Procès ou création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois, Seuil, 1996）一八六頁参照。
- (11) 矢島羊吉『空の哲學』（日本放送出版協會、一九八三年）第十四章「緣起と自性」参照。
- (12) F・ジュリアン『聖人は觀念無しに』第二部第五章参照。
- (13) 『聖人は觀念無しに』参照。ジュリアンは本書で、西洋の「哲學」との根本的な違いから、儒家と道家の兩思想の土臺にある「聖人」の考え方を明らかにしている。
- (14) F・ジュリアン『聖人は觀念無しに』一六八頁。
- (15) F・ジュリアン『「時間」について』四八頁。
- (16) 「應化無方、未嘗有爲。寂然不動、未嘗不爲」。この「寂然不動」とい

四九

う句は、『易經』「繫辭上傳」を出典とする。

- (17) 「今ここ」を概念によって抽象化する西洋哲學（ヘーゲルの『精神現象學』）については、F・ジュリアン『生きる哲學』（Philosophie du vivre, Gallimard, 2011）二二三頁以下参照。
- (18) 「而」の働きについては、F・ジュリアン『聖人は觀念無しに』五五頁参照。
- (19) F・ジュリアン『養生』一一八頁。
- (20) P・ドミニエヴィル (Paul Demiéville) 『佛教學論文選集』（Choix d'études bouddhiques）所收「靈鏡」(Le miroir spirituel, Leyde, E. J. Brill, 1973)
- (21) F・ジュリアン『養生』一一九頁参照。
- (22) 現實化（差別化）をもたらすエネルギーについての、中國思想とギリシア思想の違いは、F・ジュリアン『勢 效力の歴史』（中島隆博譯、知泉書館、二〇〇四年）第三部第八章「現實の中で働く勢い」参照。
- (23) 龍樹の緣起説に生起の意味が含まれていないことは、中村元『龍樹』二二三頁参照。
- (24) 『肇論研究』（一九頁）はこの句について、「いつたい有が若し眞〔絶対〕の有であるとすれば、（その）有はそれ自體常に有であつて、どうして縁をまつてはじめて有となるものであらうか」と譯している。