



龍樹哲學
於ける物自性の問題 (上)

第四百四十二號

第十三卷
第一册

——(中論觀有無品の研究及び解釋)——

稻津紀三

ほしがき

龍樹哲學を見る資料になるのは中論と十二門論であつて梵文の存する點に於て中論が第一のものになる。そして縁によりて生じたる法は自性無しといふ命題が龍樹の根本的立場を定立する形式で、中論門論ともその論義の内容の根本的部分は凡て「法は自性を有する」といふ考へを批評して上の關係を成り立たせることにかゝつて居る。然るにこの「法」は譯者羅什の特別な譯語例であつて、漢譯一般の譯例になつて居るダルマ Dharma の譯ではなく「存在」及び「存在するもの」を意味するブハーヴァ bhava の譯である。このことは現存中論梵文によつて明かになつ

龍樹哲學に於ける物自性の問題(上)

1

一

た。この原語に羅什は物と有(無)の譯語をも與へて居るが大部分は法を用ひて居る。これが問題を不明にして居たのである。今はこの譯語は改めて、漢譯の中からは原語ブハーヅアの意味を保有するところの物と有無とを取り、新たに「存在」及び「存在するもの」の二譯語をつくつて用ひなければならぬ。漢譯中論門論で論義の主題になつて居る法は盡く存在(ブハーヅア)を意味するものと考へて差支ない。又論義の主題にならない法といふ文字、例へば生法因縁生法有爲法等の法は漢譯者の附加で、凡て取り除いて考へて差支ない。それ等はそれ〴〵生起 *utpāda* 因縁生起 *pratyā-samutpāda* 爲作せられたるもの *saṃskṛitam* の譯で、附加されて居る漢字の法は單に名詞を指定して居る用語である。是等法概念の整理に關する文獻上の考證は他の稿によつて發表せられる筈であるが、これが物又は存在となることによつて龍樹の中に哲學として新たな問題が見出されて來る。「法が自性を有する」とは「物が自性を有する」と云ひ改められねばならない。そしてこの考へを批評轉廻して出て來る龍樹の根本的立場を定立する形式は「緣によりて生じたる物は自性無し」と云ひ改められねばならない。この自性じじやうは單に性とも譯され、他の譯者によつては體、自體とも譯されて居るが、原語はスヅアブハーヅア *svabhāva* で、ブハ

「ツアに對して「ブハーツアそれ自ら」として「自己存在」それ自らにて存在するもの」の言語上の意味をもつ。前者を物と譯すならそれに對應して「物それ自ら」前者を存在と譯すならそれに對應して「存在自體」と譯さるべきものである。漢譯が前者を法、後者を自性として梵語の言語上の關係を殘さなかつたのは問題の上に適切なものでなかつた。それでこのスツアブハーツアには原則上物自性の譯語を用ひ、存在自體、自己存在等を並用して漢譯の自性と性との概念を補足したいと思ふ。そして斯かる物自性が龍樹哲學の中で如何なる形で問題にされ、それが何を意味するかを見ることがこの論文の目的である。尙、緣によりても從來多く「因緣より」が用ひられて居た。それも漢譯に従緣生、從因緣生とある言ひあらはしによるものと思はれるが、この從と因緣の因とが同じく譯者の適切でない譯語と思はれるから、緣によりて「を」を取ることにした。「生じたる」も從來多く「生ずる」と讀まれて居たが、之も生ずる *upad* の過去受動分詞 *uppanna samutpanna* を取つて改めた。

一、觀有無品本頌の四種對照

物自性がまごまつて問題にされて居るのは中論第十五章觀有無品である。その

本文に即してそれが如何なる形で取り扱はれ如何なる問題を含むかを考察したい。我々に興へられて居る漢譯中論は頌と釋文とから成り立つて居るが釋文は後人の附加で頌のみが龍樹自身のものである。そして釋文が頌の間に介在した形で論本の興へられて居ることが同じく問題を見失はせるものになつて居る。龍樹の敘述は特に論理的で頌は頌に直接に論證の關係によつて結び付き、その論證の仕方の中に問題のすがたがあらはれてくる。それで中論そのものゝ解釋のために先づ釋文と本頌とを引き離すことが必要である。有無品について釋文を取り除くときは十一偈の本頌が残る。その漢譯と梵文と和譯とをまとめて掲げば、問題の内容を示さうと思ふ。

(一) 衆緣中有性

是事則不然

性從衆緣出

即名爲作法

(異譯證論)

法若有自性 從緣起不然 若從因緣起 自性是作法

物自性の現起が

諸の緣や因によるは妥當ならず。

因や緣によつて現起したる

物自性は所作のものたるべし。

(二) 性。若是作者

物自性が實に如何にして

na sanibhāvāni svabhāvānyā

yuktāni pratyaya-heubhīhi |

hetu-pratyaya-sanibhītāni

svabhāvāni kiyitako bhavet | |

svabhāvāni kiyitako nāna

云何有_レ此義_一
性_一名爲_レ無_レ作_一
不_レ待_レ異_レ法_一成

所作のものとなることを得ん。
物自性は作せらるることなきもの
又他に因待せざるものなればなり。

(異譯) 若有自性者 云何當可作

(三)法_一若無_レ自_レ性_一

物自性の有らざるに

云何有_レ他_レ性_一

如何にして物他性有らん。

自_レ性_一於_レ他_レ性_一

他物の物自性が

亦名爲_レ他_レ性_一

物他性と名づけらるればなり。

(異譯) 法既無自性 云何有他性

(四)離_レ自_レ性_一他_レ性_一

物自性と物他性とを離れて

何得_レ更_レ有_レ法_一

存在がそも如何にして(成立せん)。

若_レ有_レ自_レ他_レ性_一

物自性か物他性か有るによつて

諸_レ法_一則得_レ成_一

存在は成立すればなり。

(異譯) 自他性已遣 何處復有法

(五)有_レ若_レ不_レ成_レ者_一

存在にして若し成立せざれば

龍樹哲學に於ける物自性の問題(上)

bhaviṣyati punaḥ kathanā |
akīrtimāḥ svabhāvo hi
nirapekṣaḥ paratra ca | | .

kutaḥ svabhāvasya-abhāve
parabhāvo bhaviṣyati |
svabhāvaḥ parabhāvasya
parabhāvo hi kathyate | |

svabhāva-parabhāvubhāvam
rite bhāvaḥ kutaḥ punaḥ |
svabhāve parabhāve vā
sati bhāvo hi sīdhyati | |

bhāvasya ca | aprasiddhir

無云何可成
非存在もついに成立せず。

因有有法故
存在するものゝ變化を

有壞名爲無
非存在と人々は謂ふなればなり。

(異譯) 有體既不立 無法云何成 此法體異故 世人名無體

(六) 若人見有無
物自性と物他性と

見自性他性
また存在と非存在とを

如是別不見
見るところの者かれ等は

佛法真實義
佛説に於ける如實性を見ず。

(異譯) 若人見自他 及有體無體 彼則不能見 如來真實法

(七) 佛能滅有無
また迦旃延を勸誡せらるゝと云ふに

於化迦旃延
有りといふと無しといふとの二つは

經中之所説
否定せられたり、存在と

離有亦離無
非存在とを説明したまふ世尊によりて。

(異譯) 佛能如實觀 不著有無法 教授迦旃延 令離有無二

(八) 若法實有性
本質によつて此のものゝ存在性あり

abhāvo naiva sidhyati |

bhāvasya hy anyathābhāvam

abhāvān bhuvate janāhi |

svabhāvān parabhāvān ca

bhāvān ca-abhāvam eva ca |

ye paśyanti na paśyanti

te tattvān buddha-gīṣaṃc | |

katyāyana-avavāde ca

astīti nāstīti ca-ubhāvān |

pratisiddhān bhagavatān

bhūva-abhāva-vibhāvānt- | |

yady astīvaṃ prakṛtyā syām

後則不應無。
性。若有異相。
是事終不然。

(異譯) 法若有自體 則不得言無 法有自性者 後異則不然

とせんか其の非存在性はおこらざるべし。
本質の變化は
何時に於てもあり得べからざればなり。

(九) 若法實有性。

本質の無きときに

云何而可異。

何ものに變化おこらん。

若法實無性。

本質の有るときに

云何而可異。

何ものに變化おこらん。

(異譯) 若有是自性 則不得言無 自性有異者 畢竟不應然

(十) 定有則著常。

有りといふは常住の執持なり

定無則著斷。

無しといふは中斷の見なり。

是故有智者。

それ故に存在性と非存在性とのうへに

不應著有無。

賢者は固著せられず。

(異譯) 有者是常執 無者是斷見 是故有智者 不應依有無

(十一) 若法有定性。

物自性によつて有るところのもの

na bhavet asya nāstīti |
prakīter anyathābhāvo
na hi jātu-upapādyate ||

prakītau kasya ca-asatyam
anyathātvaṅ bhaviṣyati |
prakītau kasya ca satyam
anyathātvaṅ bhaviṣyati ||

asī-iti gūḍavata grāho
nāsti-ity uccheda-darṣanān |
tasmād asitva-nāstīve
na-ūḅṅīyate vicakṣanān ||

asī yad dhi svabhāvena

非無則是常。

そは無になることあらずと云はゞ常住が、

na tan nas i-iti gavyatani |

先有而今無

今は無し曾ては有りきと云はゞ

nasti-idanim abhite pivvam

是則爲斷滅。

中斷が、伴ひきたればなり。

ity ucheddhi p-asaiyate |

(異譯) 若法有自性 非無即是常 先有而今無 此即是斷過

(註一) 羅什譯本に於ける註釋者は青目でその時代は比較的早い。現存梵本はそれより後代のチャンドラキールチの註をもつもので青目文に就いての梵文は無い。他に漢譯中般若燈論と大乘中觀釋論の二種の異譯があるが之も夫々註釋者を異にして居る。そしてそれ等數種の異なる註釋書の中に含まれて居る本頌が龍樹自身のもので又中論そのものである。それに就いては三種漢譯(中一種は不完本)と梵文西藏文との五種の形で同一内容のものが與へられ研究上の便宜は非常に多い。西藏文はワレーザイ氏によつて獨譯されて居るが梵文と殆ど一致する。この一致は翻譯に際して梵文を參考され、反對にブサン氏によつて出版されて居る梵文が西藏文を參考して整理されたといふ事情にも幾分基くものであらうが、より多く中論本頌の原形保存が充分であつたことによるものと思はれる。それは梵文と漢譯の殆ど完全に近い一致から想像せられ

る。諸種の時代や學派を異にした註釋書に含まれて與へらるゝものゝ斯うした一致は、中論本頌のみの定本が存在したことを思はせるに充分である。それはそれだけで獨立した内容をもつものとして取り扱はれて居たのであらう。西藏文は龍樹自身の註をもつものと云はれて居る。眞僞のほど未だ不明であるがたとへ龍樹自身の註であつたにしても、それは後からの挿入で先づ頌だけの形で論述されたものに違ひない。これは頌の内容から明かであつて頌から頌への論理の續きはその間に註の介在を許さない性質をもつて居る。そして頌だけで論義が完結して居てその中には問題の發展があるが、註の中にはそれが無く却つて非本質的な内容が加つて常に頌の論理を亂して居る。夫故問題の解釋にはたとへ龍樹自身の註があつたにしても頌だけを取つて考察しなればならない。それが又印度論家の取り扱ひ方でもあつた。このことは尙本文研究によつて根據づけられるであらう。(青目に關しては國譯大藏經論部五卷宇井氏中論解題參照)

(註二) 般若燈論十五卷清辨註唐波羅頗密多羅譯、この譯有無品に關しては殆ど參考にならない。燈論中論共縮藏暑峽一。

(註三) 題名有無品梵文では物自性品となつて居る。物自性 svabhāva が存在非存在 bhava-abhava を決定することに就いての問題を含むで居る内容に對して、何れも適切な題名である。西藏燈論にも有無であるからそれがどの形であつたかも知れない。尙漢譯の本文批評と和譯についての注意は本論の中に挿入する。

二、問題の所在 (一偈と二偈)

一偈と二偈は一つの完結した論証を含むで居る。

物自性が因や縁によつて現起するは妥當でない。

因や縁によつて現起したるものは所作の(作せられたる)ものである。

物自性は所作のものとなることは出來ない。

物自作は作せられることなきもので又他に因待しないものであるから。」

最初に根據づけられるべきものとして立てられて居る命題は「物自性が因や縁によつて現起する」といふ命題を否定して置いたものである。そしてその否定を成立せしめる論證は、その前に豫想されて居る肯定命題の主辭と賓辭について各々のそ

れ自身にもつて居る概念内容を分析し、それが互に矛盾した關係にあることから前の主辭と賓辭との結合を拒否することによつて成り立つて居る。これは中論一般に用ひられる龍樹の思惟法で、その各章は常に一つの根本的な否定命題から始まり、それを基礎付ける論證はその前に豫想されて居る肯定命題の含む思想の批評になるのである。そして批評される立場と批評する立場とが表裏をなして動いて行く中に普遍的な問題そのものがはつきりして来る。この場合にも初めに立てられて居る否定は最後にくる歸結を先に出したもので、論證はその前に豫想されて居る肯定命題をすぐうけてその批評として始まる。批評される考へは否定形になつて居る梵文から *na yatha* (妥當ならず) を取り除いた形を以て示すことが出来る。それを直譯すれば「物自性の現起は因や縁による」²となる。この場合「現起は現起すること *samī* *dhava*」といふ能動名詞になつてゐるから之を動詞にして物自性を主語に置き「物自性は因や縁によつて現起する」とすることが出来る。梵語は文法がそのまゝ論理に結び付くのであるがこの箇所ではそれが特に著しい。そして批評は之の主辭と賓辭の各々について概念を分析して行くのである。

何かゝ因や縁によつて現起するといふことは、現起したるものになる、といふこと

である。それで現起といふ能動名詞は現起したる *sambhūta* といふ過去受動分詞に置きかへられ、それに結び付いて「因や縁によつて現起したるものは所作のものである」といふ關係が導き出される。所作 *kr̥ta* は作す限定する (*kr̥*) といふ動詞の同じく過去受動分詞で「己に作せられたる」の意味をもつ。因や縁によつて現起したるものは限定されたるものである。そして何か「現起したるものになる」ことは限定されたるものになることである。こゝでなる (*bhū*) といふ言ひあらはしが重要な意味をもつて來る。若し物自性が因や縁によつて現起するといふことが言へるためには、物自性は限定されたるものになることが可能でなければならぬ。然るに物自性といふ概念は他によつて限定され得ないといふ意味をそれ自身の中にもつて居る。漢譯は「無作にして他に待たず」として居るが、この無作の原語 *akṛitā* *anāraṇya* は前の所作の「己に作せられたる」に對し「作せらるゝことなき」を意味する。所作を否定形にした *akṛitā* であるなら「未だ作せられざる」であるが、この無作には「常に作せらるゝことなき」の意味が出る。この概念の區別は重要でこれによつて物自性は常に限定さるゝことなきといふ意味をそれ自身にもち、限定されたるものになることは不可能であるといふ論證が成り立つのである。

又物自性は他に因待しないと云はれる。この不因待の原語ニルアペークシヤの語基は「依る」と「まちのぞむ」の兩義をもつて居る。漢譯はこの箇所は單に「待つ」と譯して居るが因待の譯語がより多く用ひられる。「因り待つ」として原語の兩義を保有する適切な譯であるからそれを取ることにした。物自性は「それ自らにて存在するもの」と云ふそのの言語上の意味が示す如く、それ自身の中に存在の原因をもち、その存在のために他に因り待つことを要せざるものである。たゞ存在性(アスチトヴァ *astitva*) をそのの屬性とするのみで、その他の如何なる性質的な限定も上げることができない。「作せらるゝことなく」又「他に因待しない」といふのは物自性に關する最も本質的な概念決定であつて、それによつて物自性に概念の本質上結び付いて居る二つの屬性、非限定性と自己存在性が見出される。そしてこれを根據にして物自性が作せられたるものになることは出来ないといふ命題が基礎づけられ、隨つて物自性と因縁現起との結合が拒否されて最初の「物自性が因や縁によつて現起するは妥當ならず」といふ定立が成り立たせられて居る。

この論證は何を意味するか、その考察は二方面からなされねばならない。第一は批評されるところの「物自性は因や縁によつて生ずる」といふ考へがどう云ふところ

14 から起り何を意味して居るといふことである。第二は最初の二偈で完結されて居る論證は次の問題に對して一つの前提を提供する。次にくるものとの關係に於て如何なる前提を含むで居るかを見ることである。この二偈をうける第三偈は「物自性の有らざるときに」といふ一句に始まる。これが次の問題の前提である。随つて前の二偈はこの前提を提供するものでなければならぬ。そこでは物自性の有無ではなくその因縁現起の否定が表面の問題になつて居る。而もすぐ「物自性は有らず」といふ命題の導き出される意味をもつことが、おのづからその論證に含まれる問題の方向を決定するのである。物自性の因縁現起を否定することはそれによつて物自性の存在を否定せんがためである。随つて批評される考への前には物自性の存在が假定されて居ることになり、根本的な問題はその假定を否定するに在る。物自性存在の假定とは何を意味するか、それも物自性の因縁現起の主張を引き出して來るやうな假定である。この點に於て假定の方向が定まる。夫故最初の二偈に含まれる問題を明かにする爲には、第一に物自性の存在を假定しつゝそれが因や縁によつて現起すると主張するやうな考へは何を意味するか。第二に物自性の因縁現起を否定しつゝそれが物自性存在の假定を否定する意味をもつやうな批評は何を

意味するか、この相關聯した二方面から考察されねばならない。第一は龍樹によつて批評されて居る思想體系そのもの、根本的立場である。第二はそれが轉廻されて龍樹の根本的立場の出てくる道である。先づ第一の考へが如何なる問題を含むで居るか、物自性の概念を中心にして考察を進めようと思ふ。(未完)

(補) 右二偈漢譯の本文批評と和譯についての注意。

第一偈前二句「衆緣中有性 是事則不然」

物自性(スヅアブハーツ)はこゝでは單に性と譯されて居る。又梵文「因」や「緣」は「因」が省かれて衆緣となつて居るが、この譯には羅什の解釋があるやうに思はれる。羅什の原本に「因」の無かつたものではないであらう。梵文で「因」と「緣」とが合成語となり *hetu-pratyaya* とあらはれるときは二義をもつ。第一は「因」の「緣」又は「因」即「緣」の意味である緣は一般に果の生起を規定する作用 (*niyama*) を本質とするが、凡ての規定の仕方の中能生の因そのものが所生の果に及ぼす作用を最も根本的のものとして「因」のもつ緣又は「因」が即ち緣になる「の意味で「因緣」と名づけて他の緣の形式(次第緣等)から區別する。この場合漢譯は必ず「因緣」とし且つ原語は必ず單數形である。第二は「因」や「緣」

又は因と縁の意味で、前の如く嚴密な概念ではなく種々なる原因や條件といふほどの言ひあらはしであり、この場合の原語は必ず複數形ではなく種々なる原因や條件といふほどの言ひあらはしであり、この場合の原語は必ず複數形である。此の箇所は第二の意味で複數形であらはれて居る。それで第一の概念と區別する爲に和譯は因縁とせず、因や縁とした。そして羅什も斯かる場合には大抵原語の因を省いて衆縁を用ひて居る。それが第一との概念上の區別を明かにせんがためであつたとすれば適切な注意であつて羅什の譯語例として取ることの出来るものである。然し衆縁中に性有らばは意譯に過ぎて居る。梵文の表現は「性の現起が衆縁による」である。第三句の「從衆縁出」の方が梵文の形に近い。そして現起 *sambhava* を「有る」とするものも適切でなく、第三句の「出づ」の譯の方がよい。現はれ出づるを意味する *sambhū* の名詞になつたもので生 (*utpada*) と似た概念であるが異なるのである。生は滅 (*nirodha*) に對するが、前者は教理上特殊な概念としてあらはれるときは成と譯され壞 *vibhava* に對する成とは生によつて引きおこされる状態であり、壞と滅によつて引きおこされる状態である。それで現起の譯語をとつて *utpada* に對する生起と區別することにした。物が因や縁によつて生起するとき物自性が現起する斯く問題に結び付いた概念上の區分があり、漢譯も之を生とせず出であらはして居る。「因や縁原語は具格である

から「……」による「と」した。この表現は重要である。又 *na yukta* は漢譯は「然らず」であるが「妥當ならず」の譯語が適切と思はれる。(Yuj+ta)

第一偈後二句「性從衆緣」出 即名爲「作法」

梵文はこゝで現起が受動分詞になつて *hetu-pratyalya-sambhūta* といふ合成形であらはれる。この因縁は當然前句で複數具格の形であらはれたものを約めたものであるから、この箇所は基本形であつても前句と同じく「因や縁によつて」と譯すべきものである。これは漢譯が「從り」として從格形に譯して居るのは適切でない。實體化された縁から存在が生起するといふのは龍樹によつて否定される考へであつて、具格の表現に意味があるのである。又漢譯では「性が衆緣より生づ」と讀まれるのが自然であるから、出が動詞になつて性が主格になり問題の上に稍適切でなくなる。梵文の形は「衆緣によつて出でたる性は」である。漢譯も「……」より出でたるものなら」と讀めばそれに近寄せることができる。所作 *krīyate* を作法として居るが、かゝる場合の法は附加であつて「作せられたるもの」として單に任意の對象を指定する用語である。和譯「所作のものたるべし」は *dhavet* を譯したのである。

第二偈前二句「性若作者 云何有此義」

作者は「作ならば」と讀む。作は同じくクリタカの譯で前偈の作法から法を取り除いて出したものである。原語に無い法の文字を附加して譯した場合それを取り除いたものを直に並出する例が非常に多く、之も譯者の注意と考へることのできるものである。又漢字は過去分詞も動詞も名詞も同形で誤解が起り易い。「所」が付けば必ず過去分詞であるがこの場合の作も同様である。「云何が此義あらん」は嚴密に云へば意譯である。この場合の云何は *tanam* で理由を問ふのではなく仕方を問ふ。

「所作のものとなる」の「なる」がその間に應ずる言ひあらはしでこの原語の *Dhaviyati* といふ未來形に注意したいと思ふ。それで前偈の「所作のものたる」に對して「……となる」と譯した。「此義あらん」の意味は *nama* からくるものと思はれる。

第二偈後二句「性名爲無作」不待異法成

この無作は漢譯の上で前の作法と作の二語とはたしかに異つた含蓄を以て扱はれて居る。作せられたる(クリタカ)に對する作せらるゝことなき(アクリトリマ)の梵語の意味を残すものと考へてよいと思はれる。 *akṛitina* は變化の明確に決定し得ない語であるが、*krīta* からの轉化といふ説(アプテ辭典)に隨へば「作せらるべからざる」の意味が出る。何れにしても過去分詞ではないからクリタカに對し「作せら

るゝことなき」と譯すのが適切であると思はれる。「異法に待たず」異法は *paratya* の譯で嚴密には「他のところ」の意味であるが「他のもの」に「の意味に取つて異法としたのであらう。この法も單に任意の對象を指定する用語で、譯者の附加であり附加の形式は作法の法と等しい。或る形容詞で限定された任意の對象をあらはす仕方で附加形式の第二種に屬する。待は十二門論觀性門に此の二偈を引く箇所で因待と譯して居る。和譯はそれを取つた(不因待他名爲性)。又第四句は「異法を待つて成ずるにはあらず」とも讀まれるが、梵文によつて「不は待」のみにかけ「異法に待たずして成ず」と讀むことにした。いづれに讀むも結局の意味の上に變りはない。

以上二偈漢譯と梵文とに著しい一致があらはれ、羅什原本と現在梵文の形は殆ど同一であることが推測される。表面一致しないやうに見えるところは注意すれば却つて譯者の意譯の跡を示すのである。本文批評の目的は問題の解釋に道を具へることに在る。漢譯が無ければ我々は中論に觸れることは出來ないのであるが又漢譯のみでは中論そのものを知ることは出來ない。佛教哲學上最も重要な一書である中論に梵本が與へられ、それによつて存在物自性等の原語と譯語が見出されたことは漢譯を超えて漢譯を生かす道の與へられたものである。殊に法の譯語に對

20

する存在の原語の提供は教理學の新たな出發點を形づくるものになるであらう。又少數の梵文の存するものに就いて譯者の譯語例をたづねることは漢譯一般を整理する唯一の便りになるものである。それ故問題に並行して出来るかぎり本文批評を加へることが必要である。