

哲學研究

第百四十四號

第十三卷
第三册

龍樹哲學に於ける物自性の問題 (下)

——(中論觀有無品の研究及解釋)——

稻 津 紀 三

四、存在(有)と非存在(無)

「若し存在が成立しなければ非存在も成立しない、存在するものゝ變化を人は非存在と謂ふのだから」(第五偈)

存在は如何にして成立するか。

「物自性か物他性か、有るによつて存在が成立する、物自性と物他性とを離れては存在は成立しない」(第四偈)

物他性とは何であるか。

「他の物の物自性を物他性と名づける」(第三偈)

此のものも存在であり、彼のものも存在であるとき、此のものゝ存在性を此の物自性が決定し、彼のものゝ存在性を彼の物自性が決定する。彼に於ける物自性を此から見て、物他性と名づけるのみであるから、物他性の概念は自ら物自性の概念の中に攝せられる。夫故存在の成立には唯だ物自性の概念のみが必要である。「物自性が有るによつて存在が成立する」とは何を意味するか。

存在ブアエーゼの概念が次の如く二様に言ひ替へられてあらはれて居る。

「物自性によつて有るところのもの」(第十一偈)

「本質によつて存在性をもつところのもの」(第八偈)

此の二種の言ひあらはしは存在の概念に關する根本的な定義として取ることに出来るものである。「有アストり」といふ賓辭を含むことゝ存在性アステトガといふ屬性をもつことゝは全く等しい。存在ブアエーゼは「有るもの」であり「存在性をもつもの」である。そして「有ること」又は「存在性をもつこと」は物自性スヴァブアエーゼ又は本質ブラククリチによるのである。存在とは個々の「存在するもの」であつて、それを離れて別に「存在」といふものがあるのではない。經驗せられる何かゝ「有る」といふ賓辭を與へられるとき、その何かゝ存在である。「存在」といふ存

在を考へることはできない。夫故ブハーヴァに對しては主として「存在するもの」の譯語をとつて、その點を明かにしようと思ふ。「存在」と言ひあらはしても、存在性に於て考へられた「何か」^{カシテット}を意味するのである。そしてそれに結び付く賓辭であるアスチは「存在する」と譯さず、「有り」としてブハーヴァとの言語上並びに概念上の別を注意しようと思ふ。存在性は言語上はアスチより來て、賓辭の「有り」の性質概念になつたもので「存在するもの」と云はるゝ限り、個々の何かに與へられて居る屬性である。

「存在するもの」は物自性又は本質によつて有るところのものであると云はるゝとき、物自性又は本質は、個々の何かと「有るもの」として「存在」になる爲に必要な、其の何かの自性又は本質で、斯かる自性又は本質を有することによつて、何かは「存在」であることが出来る。それは「存在するもの」の中に於て有つて、その外に有ることは出来ない。此に物自性と本質の二種の概念があらはれて居るが、前者が言語上、それ自身にて存在するもの「の意味を持つて、主として事物の存在性を決定する點に結び付く概念であるに對し、後者は言語上、本源的性質」として、主として、事物の物自性が一物であつて他物であり得ない本質であると云ふ點に結びつく概念である。然し此の場合には問題上に全く等しい内容に於て取り扱はれ、且つ物自性も本質の意味をもつこと

が出来来るから、本質の概念は物自性オブジェクトの概念の中に攝し、それによつて考察を單純にしようと思ふ。漢譯者も等しく「性」を譯して區別をして居ない。(第六節參照)

物自性は「存在するもの」に於けるの物自性であるとき、物自性と「存在するもの」とは直ちに同一ではない。前者は後者に就いて、その「有り」と云はる部分を形づくるが、「存在するもの」は物自性以外の性質を含む。それは「有ること」の知られる性質である。存在するものは夫々或る性質をもつのであるが、物自性を其のものゝ其のものとして有る性質とすれば、知られる性質とは、有る性質の「知られるすがた」に他ならない。斯かる「有る性質」とその「知られるすがた」の不可思議な結合が「存在するもの」であつて、物自性は存在するものゝ全體を構成し、相すがたは其れの意識と交渉する部分である。

存在するものと云はるゝ如き個々の事象は、意識を以ての故に有りと知られるもの、即ち直接に意識せられるところの何かである。空間的事物は、知意識を通じて意識せられる存在である。色や感觸は知覺内容として意識せられる存在である。事物に於て直接に意識せられるのは色や感觸であつて、事物ではないとも考へられるが、單なる知覺は却つて抽象されたもので、それ等は何かの相といふ意味を離れては

經驗されることは出来ないとも考へられる。知覺に直接でないものは凡て意識に直接でないとは云はれない。具體的には知覺内容と事物とは我々の意識に取つて同様に直接である。そして注意が事物に向くときは、知覺を通じて、事物のみが存在するとして意識され、知覺内容に注意の向くときは、それが存在するとして意識されるのである。又識そのものも何かの意識として意識せられる存在である。觸れるとき感觸が意識せられるに即して「感觸の意識」が意識せられ、注意がそれに向くとき、意識そのものが存在するとして意識されるのである。此の經驗を離れては「識が有る」といふのは無内容な言葉に過ぎない。然し斯く意識せられた識は他の存在と同様に、存在するとして意識せられた何かであつて、最早識そのものではない。識そのものは常に能取 (grāhaka) として一切の存在から離れてそれに對立し、存在するものは、其の内容は何であつても常に所取 (grāhya) として、能取の識によつて存在するとして意識せられるものであることを本質とする。斯かる意識された存在から經驗的世界は成り立ち、それの上に我々の生活も動いて行く。夫故斯かる存在の眞相を求めれば、それがやがて經驗的世界の實相になるのである。

存在するものは必ず心識を以ての故に有りと知られるものでなければならぬ

が、意識せられた何かと「存在するもの」とは直ちに同一ではない。存在するものは「有り」と云ふ賓辭をそれ自身の中にもつのであるが「有り」といふ言ひあらはしが「意識せられる」といふと同じ意味に用ひられる場合がある。音が聞えて居ることを「音が有る」と言ひ、瓶が見られ觸れられて居ることを「瓶が有る」と言ふ。斯かる場合の「有り」は「意識せられてある」といふことを言ひ替えたものに過ぎず、それ自身の意味は持つて居ない。随つて此の意味で「有る」と云ふ賓辭を結び付けられて居る音又は瓶は、意識せられてある音又は瓶で、意識内容 (Content) としてあるものに他ならない。今現に有る何かは——そのみが疑ふべからざる事實であるが——凡て意識内容であつて、その意味に於て「存在するもの」と云つても、それには所取(把捉せられる)と云ふ賓辭は結びつくことが出来るが「有り」と云ふ賓辭は結びつくことが出来ない。随つて嚴密な概念に於ては「存在するもの」ではないのである。有るとはそれ自身の性質によつて有ること、それ自身の性質によつて有るものが「存在するもの」である。存在になる爲には意識内容は意識から離れてそれ自身の性質を獲得しなければならぬ。今聞えて居る音又見觸れて居る瓶は「音」といふもの「瓶」といふものとなるとき始めて存在である。斯かる「……といふもの」はそれ自身に於て成立し、他に因待しない物自

性として、これのみが「有り」と云ふ賓辭に含むことが出来る。それは思惟の對象である「法」の實體化されたものに他ならないが、意識内容としてある何かの背後に此の實體が假定され、意識に與へられる部分は、それ自身に於て有る性質「物自性」の知られるすがた（相）と考へられたものが、具體的なる「存在するもの」である。夫故物自性は存在するものゝ全體であつて、それを離れては存在は成立しない。然し物自性によつて成り立つ存在はまた必ず相によつて意識と交渉する。物自性そのものは永久に把捉されることが出来ないが、把捉された相は凡て物自性の把捉されたるすがた以外ではあり得ない。その立場では如何にして把捉せらるゝことなきものが把捉せられ、たるものになり得るか、の説明が付かなくなる。然し「存在するもの」の觀念は斯かる實體によつてのみ成り立つのである。之から若し物自性を否定すれば一切の存在は唯識に返されて來る。それは龍樹に於て結論として言はるゝところであつて、論義の内容は他の方面より存在の觀念を批評して物自性を否定することにかゝつて居る。

「有りといふのは常住の執持である、

無しといふのは中斷の見である」（第十偈）

存在するものは存在性を根本的屬性として有りといふ賓辭をそれ自らの中に含むものである。有りといふのは常住に自己自身に同一であることである。そして「存在するもの」は常住に自己自身に同一なるものゝ謂である。物自性はまた此の同一性(ekatva)を成り立たせる。經驗せられる何かに於て、その物自性を假定して存在であると云へば、其のものゝ常住性を執持するのである。この立場では經驗的世界の實相は常住性になつて来る。

「物自性によつて有るところのものは無になることがない」(第十一偈)

「本質によつて存在性をもつものゝ非存在性はおこることがない」(第八偈)

存在は常に存在であつて非存在であることが出来ない。そのとき非存在の概念は如何にして可能であるか。

非存在(abhava)とは非存在性(nastiva)を根本的屬性として無し(nasti)と云ふ賓辭をそれ自身の中に含むものである。非存在性をもつとは存在性を失ふこと、無しといふ賓辭をもつとは有りといふ賓辭を失ふことを意味する。存在性を失ひ有りといふ賓辭を失つたとき、そのものが非存在になるのである。別に非存在といふものがあるのではない。そして存在性を決定して居るのは物自性であるから、存在が非存

在になる爲には存在するものは物自性を失はねばならない。物自性が全く無ければ存在でも非存在でもない。有つた物自性が無くなつたときが非存在である。そして無くなるとは物自性が變化することである。

「無い」と云ふ言ひあらはしは屢、單に意識せられて居ないと云ふと同義に用ひられる。物が見えないときに無いと言ふ。斯かる場合の「無い」はそれ自身の意味は持たないで、物は矢張り有るのである。乳が酪に木が灰に變ずる如く、一物がそれ自身の性質を失ふときのみ「無」の概念は意味をもつ。「存在するもの」變化を人は非存在と謂ふ^(第五偈)のである。變化の原語 anyathābhāva は「他物になること」である。斯かる意味

に於ける變化は必ず本質の變化でなければならぬ。「本質がなければ變化するものがない」^(第九偈)。一つの本質が自己自身でなくなるときに、その本質によつて有つた存在が非存在になるのである。然るに本質は常に同一にして變化しないといふ屬性をそれ自身の中に持つて居る。夫故に「本質の變化は何時に於てもあり得ない」

^(第八偈)。又「本質が有るときには何ものも變化しない」^(第九偈)。非存在は存在を豫想するから「存在が成立しなければ非存在は成立しない」^(第五偈)。然し存在が——物自性を假定することによつて——成立するとしても「存在するもの」變化といふ如き意味

に於ける非存在——そのみが非存在の概念の正しき意味であるが——は成立しない。此の立場に於ける非存在は唯存在の中斷を意味する場合にのみ可能である。

「今は無し曾つては有りきと云は、中斷が伴ひきたる」(第十一偈)

非存在は「今は無し」と云ふ賓辭によつてあらはされるのであるが、それは必ず、曾つては本質によつて「存在」であつたと云ふことを豫想しなければ成り立たない概念である。其の有と無を連ねるのは變化であるが、それが不可能である場合には有と無との間は全く中斷せられる。物自性を立て、存在と非存在を見る立場は、存在は常住に存在であつて又忽然と中斷すると見るのである。そして常住性と中斷性との存在の世界の實相になつて來る。之を轉廻して「生滅するが故に常ならず、因果相續するが故に斷ならざる」⁶⁰ことに存在の實相を求めるのが龍樹の立場である。そこには物自性の否定によつて自ら導かれる。物自性が因縁によつて否定せられることは前節に考察した。そのとき存在が如何なるすがたを持つて來るか、それが次に來る問題であるが、其の考察の爲には更に他品の研究解釋に入らねばならない。

(註一)第三節註十九參照。

(註二)識 (vijñāna) に就いて内容から眼耳鼻舌身の識と、意の識とが分けられて居る。

意 (*manas*) は思惟を意味し、前五識はそれに對すれば知覺である。そして佛敎の論書に「意識」とあるときは必ず「意の識を意味するのであるが、知覺と思惟を包括した識の原語が今の我々の用語である「意識」に相當する。それで此の論文では前五識を知覺識又は知覺的意識、第六意識を思惟識又は思惟的意識と言ひあらはし、それ等の内容を包括した「識」に對しては「意識」の語を用ふることにした。論書でも「意識」である意識にはその上に「分別」 (*vikalpa*) の語を附して「分別意識」と云はるゝこともあり、之を思惟意識と譯すことは問題上むしろ適切であらうと思ふ。

(註三)能取所取 (*grāhaka, grāhya*) は「把捉する」を意味する語根 *grāh* の變化で、それ／＼「把捉するもの」と「把捉せらるべきもの」とを意味する。此の概念は中論中には見出すことが出来なかつたが、唯識二十論にあらはれるものを取り用ひた。随つて能取所取の譯語は玄奘のものであるが、意味は「主觀客觀」に相當してそれよりも、より適切な言葉であり、佛敎哲學上の概念として一般に用ひられて然るべきものである。

(註四) *vināpū* —— 漢譯に「識」と譯される原語に二つある。一は *vināpū* で二は *vināpū* である。根境識の場合の「識」は前者で、唯識の場合の「識」は後者である。此の二語の區別は問題上非常に重要である。*vināpū* が言語上意識するはたらき「の」意味をそれ

自身の中に含み(第三節參照純粹に能取(主觀)としての意識をあらはす概念であるに對し、*viāpāra*は何かの内容をもつて個々に成り立つて居る意識をあらはす概念である。・漢譯で「眼識」とあるときの識は「見るはたらきの識」の意味で原語は必ず*ヴイジニャーナ*であり「色識」とあるときの識は「色の知覺」の意味で必ず*ヴイジニャプチ*である。個々の色とか音とかは皆*ヴイジニャプチ*であつて、此語に對しては「意識内容」又は「識象」の譯語が最も適切である。之を漢譯が單に「識」として*ヴイジニャーナ*と區別しなかつたのは久しく問題を見失はせるものになつた。然し區別して譯されるときは一般に「了別」が用ひられ、*玄奘*は「内識」の譯語をも並用して居る。翻譯名義集には「貌、表」の語が出て居るが其の典據は不明である。此の概念は中論本頌中には見出すことを得ずして唯識二十論から取り用ひた。然し龍樹に於ても此の概念はたしかに用ひられて居る。尙中論と世親の唯識二十論とはその哲學上の問題に於てすぐに結び付く内容をもつて居る。前者に結論としてあらはれるところを後者が主題として取るからである。

(註五) *ダルマ* (法 *dharma*) は意根の境として思惟の對象を意味する。佛教で「法」の概念が色々に用ひられて不明である様に考へられ易いのは、漢譯者の用ひて居る漢字

の「法」を凡てそのまゝ梵語のダルマに持つて行つて考へるからである(第七節参照) 教理上の法の概念は意根の境として明瞭な意味を與へられて居る。法の意味の解釋は此の點から出發すべきものである。そして龍樹哲學に於ける最も重要な問題の一つは法(ダルマ)と存在(ブハイツァ)との峻別である。

(註六)中論觀因果品第二十

五、漢譯の本文批評一(第三偈——五偈)

問題の解釋は梵文によつて漢譯を整理したところから導き出された歸結である。以下漢譯に就いて問題に視點を置いた本文批評を加へ、それによつて上來の解釋に典據を與へようと思ふ。(梵文の全文は一月號に出したから、原語は重要な單語のみに附す。)

(三)法若無自性

物自性 (svabhāva) の有らざるるときに

云何有他性

如何にして物他性 (parabhāva) 有らん

自性於他性

他物 (parabhāva) の物自性が

亦名爲他性

物他性と名づけられるればなり。

偈は前二句を宗とし後二句を因として一個の論證を含むで居る。第一句「法に若し自性なくば」の「法」は概念そのものとして「物自性を所有する法」であつて、ブハイツ

ア(物)に相當すべき譯語であるが、翻譯の形式としては譯者の附加で意味の上から補はれて居るものである。梵文は單に「物自性なくば」であるが、物自性が無いと云ふのは物の中に無いと云ふことで、又物自性を否定するとは、そう云ふものゝ存在を否定するのではなく物から引き離すのである。此の意味に於て譯者が「法」を補つて居るのは適切である。然しその適切さは「自性なくば」の句に關してのみであつて、全體の論證に關しては適切でない。梵文の如く無い方が好いのである。こゝでは物自性が物に關してのみ有るべきものと云ふことは根本的に前提され、その上に立つて此の物の自性と他の物の自性とが、物自性と云ふ意味に於て同一だと云ふことが問題になつて居るのである。斯かる場合に現存梵文には「物」の字が無いが羅什の原本には有つたかも知れないと云ふことは疑へば幾等でも疑へることで、それを否定する根據はないが、又疑ふべき理由も存在しないのである。梵文にも西藏文にも無く、又何よりも問題そのものが然るべき場合には、それに隨つて漢譯の意譯の跡を見出すことに視點を置いて無意味な疑ひは避けねばならない。此の場合にも現存梵文と羅什の原本とは全く同文であつたと考へて差支ない。漢譯から「法」の一字を除くなら、第一、二句に於て兩者は全く合致する。「若し無くば」は獨立於格の *adhave* 「云何が、

は *kutas* [有らん] は *bhaviṣyati* 自性他性 は 夫々の原語の譯で一語の出入なくびつたり一致する。そして之等が一致するとき、漢譯の「法」に相當すべきブハゝヅアは梵偈の字數の上から加はる餘地がないのである。以上の諸點は之を譯者の附加と見るに充分の理由である。又斯かる場合に「法」を附加することは羅什の譯例の中に多い。

第三句「自性は他性に於て」は意味の明瞭でない譯である。此偈の梵文には *parabh-*
ava の語が三つあらはれるが其れが二様の概念に用ひられて居る。一は此の物に對する「他の物」を意味し、二は「他の物の物自性」を意味する。第三句のものは前者第二句と四句のものが後者の意味である。和譯は前者を「他物」後者を「物他性」として區別した。そして第三句は物他性の概念を「他物の物自性」(*parabhāvasya svabhāva*) と定義して居るのである。漢譯で「他性」とあれば一般に「物他性」の意味であることが例になつて居るから、第二句と四句の譯はそのまゝで好いが、第三句の他性は他物の意味で羅什の譯語例からは「他法」と譯されて然るべきものである。そうすれば「自性は他法に於ては亦他性と名づく」となつて問題がはつきりする。十二門論に同文を引く箇所では「他の自性」と譯して居る(觀性門)。此の三句と四句梵文と漢譯は全く同一である。

本品の敘述は嚴密な論證から成り立ち、各偈に「E」と云ふ接續詞が含まれ「何となれ

ば……なればなり」を意味して非常に重要な働きをして居る。之が漢譯で大部分略されたことは問題を少からず不明瞭にさせて居る。

「物自性の有らざる」と云ふ冒頭の句は一偈と二偈の論證に含まれて居た結論を表面に出したのである。(一)月號第二節参照又此の句によつて前二偈が表面に物自性の因縁現起を否定しつゝ、物自性存在の否定を問題として内含することが指示されるのである。そして「自性が無ければ他性も無い」と云ふ命題はすぐ次の偈を導いて來る。

(四)離_レ自_レ性_ト他_ト性_ト

何_ソ得_シ更_シ有_ル法_ヲ

若_シ有_ラ自_レ他_ト性_ト

諸_レ法_ト則_チ得_ズ成_ル

物自性と物他性とを離れて

存在 (bhava) がそも如何にして(成立せん)

物自性が物他性が有るによつて

存在は成立 (siddhyati) すればなり。

偈は同じく一個の論證を含み漢譯と梵文とは出入なく一致する。第一句「離れて」は ite 第二句「何ぞ」は kutas 「更」には punar 第三句「若し有らば」は獨立於格の sat の譯である。主要名詞の一致はむしろ當然であるが、助詞の一致は注意すべく、中論本頌が數百年に亘つて如何によく保存されたかを示すのである。梵文にあらはれる二語のプハーヅアは「法」諸法と譯されて居る。諸法は原則上プハーヅアの複數形の譯語で

あるが、此の場合は原語は兩者とも單數形であり、又問題の上からそれが好いのである。概念が二様になることの出来ない性質を以て取り扱はれて居る。漢譯と梵文に於ける複數と單數との關係も非常によく一致し、漢譯に諸法とあるときは梵文も大抵は複數であらはれて居る。此の箇所は中論中僅かに三個の異例の一つである(他の二は三相品にある)。第四句に「成立する」といふ賓辭が出て、第二句で梵文はそれを略した形を取つて居る。和譯は括弧を附して補つた。漢譯は「法あらん」として略した形のまゝに譯してある。三が略されて論證の關係の不明になつて居ることは前と同様である。

此偈は前偈をうけて物自性が存在を成立せしめることを立言する點で、問題上重要な意味をもつて居る。そして物自性を離れては存在は成立しないと云ふ命題はすぐ次の偈を導いて來る。

(五)有若不^レ成^レ者

無云何^ガ可^ケ成^ズ

因^ル有^ガ有^レ法^ニ故^ニ

有^ノ壞^ス名^ヲ爲^ス無^ト

存在 (bhāva) にして若し成立せざれば、

非存在 (abhāva) もついに成立せず。

存在するものゝ變化 (anyathābhāva) を

非存在と人々は謂ふなればなり。

前偈で法、諸法と譯されたブハーヴァは此處では有無と譯されて居る。漢譯の上では如何にしても兩者の言語上の關係を見出すことが不可能である。「法」を主語にして「有」を其の賓辭と見る誤解さへも起り勝ちである。兩者は言語上及び概念上全く同一で等しく「存在」を意味する。存在とは「存在するもの」の謂であるが、非存在の對概念のときは「存在するもの」の存在することそのことに注意が置かれ、その場合は原語は必ず單數形であらばれ漢譯は有無と譯すことを原則として居る。此の箇所はその一例である。そして法、諸法の譯語は原則上、ブハーヴァが複數形であらばれ「存在するもの」の意味の注意されて居る場合に用ひられることを譯語例とするのであるが、前偈の梵文ブハーヴァは其の意味ではない。随つて漢譯も前偈に於て有無と譯す方が適切であつた。又期かる場合に法の譯語を用ひて居るのは稀な例に屬する。それで和譯は存在非存在として統一し、個々のものに結び付く意味の出る場合には「存在するもの」及び「物」の言ひあらはしを取つた。

第三句「有法あるに因るが故に」は漢譯者の挿入句である。第四句の「有壞と名爲無」などがそのまま梵文の第三四句に合致する。譯文の形が短くなつたので一句を挿入したものと思はれる。そして之に含まれる「有法」は概念そのものとして「有」と等し

くブハーヴァに相當すべき譯語である。

「存在するものゝ變化を有の壞まする」と譯して居るが、此の言ひあらはしは「有といふものがこはれる」と云ふ意味を連想させ易く、適切な譯でない。 anyathābhāva は「他の物になる」ことで變化である。後の偈では「異」と譯してあるが其の方が好い。「存在するものゝ變化を非存在と謂ふ」は非常に興味のある問題を含む。此の點に結び付いて、非存在の成り立つ爲に存在するものは變化しなければならぬ、その爲には存在するものゝ本質が變化しなければならぬ、として「本質と變化」の問題が導かれるのである。そして此の場合變化の概念に結び付いてあらはれるブハーヴァの概念は單に「非存在」の對概念とは多少異つた含蓄をもち、之を「存在」と譯したのでは問題をはつきりさせることが出来ない。因つて和譯は「存在するもの」として區別をした。又梵文に於て「人々」(janas) が複數になり「謂ふ」(bruvāte) が單數になつて數が合はないのは偈文の韻の都合であらうと思ふ。(第一節梵文參照)

此の偈に於て第三偈より續いて來た論證が一應完結する。物自性を立てゝ有無を考へる立場を批評することが全體の主題になり、一偈と二偈で、存在が衆縁和合によつて成り立つことゝ物自性が衆縁の限定をうけざるものであることから、物自性

を存在から引き離す。三偈から五偈まではそれをうけて、物自性を引き離された存在は最早や存在ではない。随つて非存在も成立しないと云ふ。そこには存在でも非存在でもなければ世界は何であるかと云ふ問題が残されてくる。結論を擧げるならば、存在非存在を超えた「存在するもの」の實相は空と縁生である。空と縁生のすがたに於て存在の實相を見ようとするのが龍樹の根本的立場であるが、此章ではそれは残される問題になり、それに導くために有無の觀念を批評することが有無品に於ける表面の問題である。「物自性の假定によつて成り立つ有無の立場は、存在するものに因縁の概念が結び付くときに論理上の困難を含むで来る。それを救ふためには物自性を否定しなければならぬ。又それを否定すれば有無の觀念は成り立たなくなる」と云ふのが第五偈までの論證の大要で、それによつて先づ有無の見の轉せられる道が示される。そこから導かれる根本的立場の内容は他の章(主として四諦品)の問題になつて居る。此處ではそれが暗示されるに止まり、第六偈以下には有無の考へに就いて尙新たな批評が加へられ、其の論義を引き出す契機をなすのは第五偈の非存在の定義「存在するもの」の變化を人は非存在と謂ふの一句である。

六、漢譯の本文批評二(第六偈——十一偈)

(六)若人見有無

見自性他性

如是則不見

佛法眞實義

物自性と物他性と

また存在と非存在とを

見るところの者かれ等は

佛説(Buddha-gāsana)に於ける如實性(tattva)を見ず。

第七偈以下に存在非存在を見るものは常見斷見に陥ると云ふ批評があらはれる。その結論を最初に置いたもので、龍樹の有無の立場に對する決定的な批判を示す一偈である。漢譯と梵文は第一句と二句が入れ替つて居るのみで内容は全く一致する。唯だ「佛法」と「眞實義」とが羅什の譯語として問題になる。「佛法」はブドハシャーナ(佛陀の敎説)の譯で此の原語は中論中四語あらはれるが何れも「佛法」と譯されて居る。随つてシャーナ(敎説)を「法」とするのは羅什の譯語例として取ることが出来る。之は法の譯語を整理する上に重要で斯かる場合の原語はダルマでないのである。眞實義の原語 tattva は眞諦によつては多く「眞如」と譯され羅什に於ては多く「如」と譯されて居る。tat は it, das と同一語源に屬するものと思はれるが「そのもの」を意味する

「*sa*」は「*sa*」と同じく、名詞形容詞に附加して状態性本質性をあらはす抽象名詞をつくる接尾辭である。それで *fattna* は「そのものたること」の意味で「ありのままなること」如實なること」を意味する。此のトヴァ又はターを「義」の字を以てあらはすことは羅什の譯語例であつて、例へば *anvaya* (空しきこと) の如きも多く「空義」と譯して居る。斯かる場合の「義」は「意義」と云ふ獨立した概念ではなく、漢字の用法でも單純な接尾辭である。玄奘では多く「性」が用ひられ今の我々にもそれが親しい。因つて和譯は「如實性」とした。そして漢譯は「佛法の眞實義を見ず」と讀むのが自然であるが、梵文は佛説が於格になり *na payanti te tattvān buddhā-gāṣane* とある。之は解釋によつて「佛説に於て如實を見ず」と佛説に於ける如實性を見ず」との二様に譯される。前者なら「佛説を如實に解さない」といふ意味になるが、後者なら「佛説そのものが如實性をもつた——實相を捉へた——説であり、その佛説の含む如實性を解さない」と云ふ意味になる。結局は何れにしても同じことであるが、前後の關係から和譯は後者を取つた。之をうけて次の偈は先づ佛説の如實性の内容を示すのである。

(七) 佛能滅有無

於化迦旃延

また迦旃延を勸誠せらるゝと云ふに (*avavādic*)

有りと云ふと無しと云ふとの二つは

經中之所說、

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、

此の偈は漢譯と梵文とに比較的著しい相違があらはれて居る。然し仔細に見るときは却つて漢譯の意譯の跡を見出すことができ、本文批評上興味ある材料になるものである。第一句「佛能滅有無」は梵文で第三句の後半と第四句になつて居るものが初めに置かれたのである。其の梵文 (bhagavata bhāva-abhāva-vidhāvina) は直譯すれば「存在と非存在との説明者である世尊によりて」となる。この「説明者」(vidhāvin = vidhāva + 三) を「破壊者」の意味に取つて漢譯は「滅」としたものであらう。そして「破壊者」を取り得る爲には原語が (vidhāvin = vidhāva + 三) でなければならぬ。三は「主體」をあらはす接尾辭で vidhāva は「分別」「説明」を意味し vidhāva は「壞滅」を意味する。それで羅什の原本が vidhāva であつたとすれば「有無の滅者である佛」の原文を「佛が有無を滅す」と譯したものと一應許せるが、そうでなければ羅什の誤解である。然し vidhāva は「滅」ではあるが「こはす」ではなく「こはれる」のである。夫故たとへ vidhāvin となつて居たとしても「こはす人」ではなく「こはれるもの」の方を意味し、それでは此の文章の意味は成り立たない。又梵偈の第六綴音は必ず長韻でなければならぬから、此處に vidha と云

ふ短韻が來ることは不可能である。夫故本來この箇所は *vibhava* であるべく、若し羅什の原本に短韻の形であつたとすれば原本の脱誤である。それは當然正さるべき脱誤であつて其のまゝに譯せば矢張り譯者の誤解である。羅什の譯には意譯は多いが誤解は稀で、此の箇所は二三の稀な例の一つである。そして「滅」と「説明者」とが斯く關係が付けば漢譯と梵文は全く同文である。

第二句以下は梵文の第一句から三句の前半にそのまゝ合致する。「於化迦旃延經中之所說」は全體が *Katyāyana-vavāda* (勸誡) の於格の意譯であると思はれる。第四句「離有亦離無」の有無は第一句の有無が「存在」「非存在」に對し「有」と「無し」であつて、前者に含まるゝ賓辭の取り出されたものである。又否定せせられたり (*pratisiddham*) が「離る」と譯されて居る。「破遮」の譯語が普通である。

此偈前偈をうけて「佛說の如實性」の内容を示す。佛說は暗に緣生説を指示して居る。有部の緣生説は有無の觀念の上に支持されて居た。それを轉廻して有無を攝して有無を超える點に緣生説の本質を見出さうとすることが龍樹敎理學上の立場になるのである。存在非存在に就いて「有りといふと無しといふ」との二つが否定せられたこと、それが如實なる佛說の内容として初めに示され、以下の偈に有無の考へ

の不如實なる——實相に叶はざる——所以が批評される。

○ *anavāta* を勤誠と譯すことに就いては甲斐實行氏の教示に随つた。「教化」と譯しても好いかと思ふ。

(八) 若法實有性

後則不應無

性若有異相

是事終不然

本質 (prakṛti) によつて此のもの (asya) 存在性ありとせんか

其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。

第五偈の最後の句「存在するもの」變化を非存在と謂ふを直接にうけて、存在が成立するとした場合、非存在が可能であるかどうかの吟味をする。此で梵文では物自性の概念が本質の概念に置き替へられて居る。其前者が主として實體性をあらはすに對し、變化に關係するとき、特に性質性に結びつく「本質」の概念が用ひられることは注意すべきであるが、物自性の概念に已に本質の意味があり、又此の箇所での取り扱ひ方では兩概念全く同一であつて、漢譯が共に「性」で統一して居ることは適切である。(次偈参照)

非存在とは「本質」によつて存在性をもちたる存在が存在性を失つた——即ち非存在性のおこつた——ものである。それで前二句で先づ「本質」によつて存在性のある

此のものゝ、非存在性はおこらない」と云ふ根本命題を立て、後二句でそれを論證する。「本質によつて存在性ある此のもの」とは即ちブハイヴァである。梵文にはブハイヴァの概念は表面に出ないが此のもの (essence) は男性代名詞でブハイヴァを指示する。漢譯はそれを取り出して「法」と譯し、若法、實有性」と置いて居る。「實に性ある法」と「本質」によつて存在性ある此のもの」とは全然同一である。唯だ文章上梵文ではブハイヴァの概念が裏にかくれ、漢譯では存在性の概念が裏にかくれる。そして問題上梵文の表現がより適切であり、漢譯は其の同文の意譯と考へて差支ない。存在性の概念は譯しにくかつたと見えて、之の出る箇所では類似の意譯が屢、爲されて居る。

本質によつて有る「存在」が存在性を失つて非存在になる爲には本質が變化しなればならない。その點を捉へて「本質の變化は何時に於てもあり得ないから」として後二句で非存在の不可能が論證される。茲に不可能にされる非存在は「存在するものゝ變化」といふ意味での——即ち當に然るべき意味での非存在である。之が後に變化が成り立たないのに非存在を主張すれば中斷を意味する」といふ結論を導く契機になるのである。

此偈に含まれる非存在不可能の論證は尙ほもう一つの根據がないと充分に成り

たない。「本質によつて有る物の變化は成り立たない」「本質變化はあり得ないから」と云ふ論證は、尙その前に「本質の變化が即ち本質によつて有る物の變化を意味する」と云ふ理由を要求して居る。それが次の偈にあらはれるのである。

(九)若法實有性

本質の無きときに

云何而可異

何もの(kasya)變化(anyathāva)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。

漢譯と梵文は前後の句の順序を替へて居るのみで全く同文である。此では「何も」の一語が重要な意味をもつ。本質は女性名詞で「何もの」は男性代名詞であらはれて居るから、それは本質を指すのではなく、前偈の「此のもの」と同じくブハーヅアを指示するのである。又「本質が有る」とはブハーヅアの中に有るより他ではない。それで梵文の意味は「本質の有るとき其本質をもてる如何なるブハーヅアにも變化はおこらない」となる。漢譯は此のブハーヅアの概念を表面に取り出して「若法實有性」「若法實無性」として居る。此の意譯は極めて適切で此箇所の問題を非常にはつきりさせる。そして此偈が前偈と結びつくとき、存在するものゝ變化は本質の變化を豫想

してのみ可能になるし、又本質の變化は其れによつて有る「存在」の變化を意味するのだと云ふ問題があらはれるのである。尙ほ「本質の無きときに……」の一句が加へられて居るが、本質が無ければ存在が成り立たず、随つて變化も不可能である。

プラクリチ (Prakṛti) は言語上から概念を決定すること、物自性 (svabhāva) の如く容易には出來ない。語根 $\sqrt{\text{pr}}$ は「爲す」作るを意味し、をれに kr の付いた $\sqrt{\text{prkr}}$ は「作り」と云ふ抽象名詞で、日本語の「作りが好い」などの「つくり」に相當する。それに「前方」「始源」「優越」等の含蓄をもつ接頭辭 pra の付いたもので、その點から「根本的かたち」 (original form) の意味を持つことが出来る。又 $\sqrt{\text{pr}}$ を直接語根に結び付けた prakti は「始まる」を意味する。それに ti の付いたものとして「太源 (origin)」の意味も持つことが出来る。之等の言語上の構成を參酌し、且つ問題上の取り扱ひ方から、事物の本源の性質の意味で「本質」の譯語を取ることにした。物自性の概念は「物それ自ら」として物の背後にある點の方が注意され、靜的な意味を持つに對し「本質」は種々なるすがたにあらはれて來るものになる性質と云ふ點が注意され、多少動的な意味をもつ概念と考へてよいであらう。それは變化に結び付くとき前者に置き替へられて特に此の概念が用ひられて居ることでも伺はれる。然し之のあらはれる例は中論中此の箇所のみで、他で

は變化と結び付くときも梵文に物自性の概念が用ひられて居る。

若諸法有性。云何而得異

kaśya syād anyathābhāvah svabhāvag cenna vidyate

若諸法無性。云何而有異

kaśya syād anyathābhāvah svabhāvo yadi vidyate

(行品四偈)

是は有無品の偈と全く同一内容であるが、此の場合の「性」の原語は「物自性」である。之によつて梵文に於ても兩概念は同一に取り扱はれて居ることがわかる。そして「本質」の概念はあらはれても僅かに四語のみであるから、その原語プラクリチは特に問題上の取り用ひないで、スヅアプハーヅアのみを取り其れに實體と本質との意味を與へて考へて行くことが便宜且つ妥當であらうと思はれる。尙ほプラクリチは數論哲學で重要な概念で眞諦以後「自性」と譯されて一般に用ひられて居るが此の場合の龍樹の問題はそれとは全く無關係である。又變化は原語に *anyathābhāva* と *anyathā* の二種の形であらはれて居るが同義である。羅什は第五偈では「壞」として居るが八、九偈では「異相」「異」とし、他の箇所では「變異」の譯を取つて居る。之が最もよい。(十門論觀性門)

此偈で、存在が成立するとしたとき存在の變化と云ふ意味での非存在の不可能な

ることに就いての論證が終る。此の立場で尙ほ存在非存在と云ふときは何を意味するか、それが次の偈で指摘される。

(十) 定有則著常

有り (asti) といふは常住の執持なり、

定無別著斷

無し (na-asti) といふは中斷の見なり。

是故有智者、

それ故に存在性 (astitva) と非存在性 (nastitva) とのうへに

不應著有無

賢者は固著せられず (na ucchyate)。

偈意は明かである。漢譯と梵文とは全く一致する。然し「定有」「定無」の「定」の文字は少し強過ぎる。異譯燈論の「有者」「有り」といはゞ「無者」の方が好い。又「著常」「著斷」として常と斷とを明かな目的格に置いて居るが、之も梵文の意味を限定し過ぎる點がある。梵文は *gāyatrī-grāha*, *uccheda-durgama* と合成語の形であらば、合成的な言ひあらはしに含蓄があつて常住を執持すること「常住と執持すること」等二語の間に成り立つ關係を凡て含み得る點に言葉の感じが出るのである。之に對しては矢張り合成語的に譯すことが必要である。その點で異譯の「常執」「斷見」の方が勝れて居る。そして斯かる場合の和譯には「の」の文字を用ふることが適切と思はれる。日本語の「の」は二語の間の主格的——目的格的、分關的の凡ての從屬關係を含むのである。「常住を執

持する「常住」と執持する「としたのでは言ひあらはしが局限される。それ等の何れをも意味せしめつゝ常住の執持の言ひあらはしを取つた。「中斷の見も同様である。

有りといふのは存在性をもつといふことであるし無しといふのは非存在性をもつ——正しくは存在性を失ふのであるが——と云ふのである。それで前二句の「有り」〔無し〕に導かれて後二句には存在性、非存在性の概念が出る。之を漢譯は何れも「有無」と譯すのでブハーヅア、アブハーヅアに對する「有無」と區別が見出せない。斯かる點が問題を不明にするのである。又固著せられず (āgryate) は漢譯には「著すべからず」とある。異譯も同様である。それに依れば其原本には āgryeta とあつたかも知れない。或は梵文に於ても自分の書寫の誤りであるか、今ブサン氏刊本が手もとに無いので照するに由ない。姑く筆寫したところに隨つて置く。

有りといふと無しといふとが常斷の執持になるの何故であるか。次の偈でそれが論證される。

(下) 若法有_リ定_テ性_ニ

非_レ無_レ則_レ是_レ常

先_ニ有_テ而_テ今_{ナラ}無_シ

物自性によつて有るところのもの

そは無になることあらずといはゞ常住が、

今は無し曾ては有りきと云はゞ

是則爲「斷滅」——中斷が伴ひきたればなり。

第一句で梵文には「………するところのもの」(yat... katham)の關係法が用ひられて居る。この關係法の主格としてかくされて居るのはブハーヴァで、それを漢譯は取り出して「法」と置いて居る。夫故漢譯の「定性をもてる法」と梵文の「物自性」によつて有るところのものとは全く同一である。唯だ文章上前者ではアスチの賓辭がかくれ、後者ではブハーヴァの概念がかくれる。第八偈第一句と全く等しい譯し方である。

漢譯で中斷が「斷滅」と譯されて居るが、此の「滅」は無い方が好い。生に對する滅 (nirodha) と常に對する斷 (uccheda) との概念上の別は問題の上に非常に重要である。又偈全體が「何となれば………なればなり」の語に導かれて、前偈と論證の關係によつて結びつくのであるが、漢譯にそれがあらはれない。又八、九偈で變化に結び付いて用ひられた「本質」の概念は此處で再び「物自性」に置きなほされて居る。

此偈の含む問題の内容は第四節に考察した。之によつて有無の考への不如實なる所以の批評が終り、第六偈を結論としてそこは返るのである。

七、特に法の譯語に就いて

龍樹哲學を研究するに羅什の漢譯を離れることは出來ないのであるが、羅什の譯書には他の譯者のものに比較して特に「法」の文字が多く使用されて居る。それが凡て梵語ダルマ(Dharma)の譯字を考へられた爲に、龍樹の哲學は久しく不明のまゝに措かれたのである。中論に就いて見るに、漢譯にあらはれる「法」の過半は譯者の附加で、確實な譯語としてそれに相應する原語を有するものゝ中大部分はブハーヴァの譯になつて居る。このことは龍樹の——一般に佛敎の——哲學を見るに新たな見地を與へるのである。「法」の譯語に就いて中論全體に互つた總括的な整理は他に發表せられる筈であるから、此處にそれと相補ふ意味に於て有無品にあらはれたところを逐語的に指示し、それによつて梵文なき漢譯——特に同一著者同一譯者のもの——を整理する標準を示さうと思ふ。

有無品十一偈中「法」の文字は總數十一あらはれ、譯語としてそれに相應する原語を有するもの三語、譯者の附加したもの八語で、其の形式は次の如くである。

一、譯語である三語、

- (1) Dhava を譯せるもの二語——法、諸法、第四偈、之を譯語の第一形式とする。
- (2) gāsana (敎説) を譯せるもの一語——佛法、第六偈、之を譯語の第四形式とする。

(全體で五形式あり、第二はダルマ、第三はアルトハ、第五はトヴァ、ターの接尾辭に對するものである)

二、附加である八語、

(1) 形容詞、分詞によつて限定された任意の何かをあらはす爲に「法」を附して譯せるもの二語、日本語の「……………なるもの」に相當する用法である——作法 (Kriyaka 作せられたもの、第一偈) 及び異法 (Paritra 他のも、第二偈)。梵語の Paritra は「他」ところの意味であるが、漢譯は「他のも」の意を取つたものであるから作法と同種に置いた。之を附加の第二形式とする。有爲法、無爲法が之に屬する。斯かる場合の法は凡て取り除いて考へるのが好い。然し漠然と任意の對象を指定する日本語の「もの」に相當する漢字の用法としては注意すべきものである。

(2) 偈頌を意譯して原文に無き法を加へたもの八語——法第三、八、九、十一偈) 及び有法(第五偈)。此の場合の法は翻譯の形式としては附加であるが、概念そのものとしてはブハーヴァの譯語であつて問題の主部を形づくつて居る。之を附加の第四形式とする。(全體で四形式あり、第一は「……………といふもの」の用法、

第三は單純な代名詞に附加するものである)

以上によつて有無品に於て考察の主題としてあらはれる「法」は、漢譯のみでは事實上何れが原語を有し何れが有しなしかを見出すことは出來ないが、意味上は凡てブハーヅアの譯語と見るべきものであることがわかる。そして考察の主題にならな「法」は容易に見分けられるから、それを棄てれば「法」の漢字は躓きにならなくなるであらう。此の事實は中論全體に通じて略、一樣であり、随つて同一作者同一譯者の他の論著——特に十二門論——は之を及ぼして整理することが出来るのである。

尙ほ有無品頌中の有無と性自性の譯語を整理すれば次の如くである。

有無の譯語は合して十八語、三種の形式がある。

- (1) *bhāva-abhāva* (存在非存在)を譯せるもの八語——第五、六、七偈。
- (2) *astī, na-astī* (有り無し)を譯せるもの七語——第七、十、十一偈。
- (3) *astīva, nāstīva* を譯せるもの三語——第八、十偈。

(1)は存在するものであり、(2)は其れがそれ自身の中に含む賓辭であり、(3)は其の賓辭の屬性になつた概念である。此の三種の語の取り扱ひ方によつて梵文では論理的な問題のすがたが非常に明瞭になるのである。漢譯は一樣に「有無」とするので區

別が見出せない。尙ほ問題上の意味以外の單純な「有り無し」の言ひあらしは多くあらはれて居るが、それ等は容易に見分けられるから此に擧げなかつた。

性、自性、他性の譯語合して二十語、

(1) 性、九語

svabhāva (物自性)を譯せるもの五語(第一、二、十一偈)
prakṛiti (本質)を譯せるもの四語(第八、九偈)

(2) 自性、五語——svabhāvaを譯す(第三、四、五偈)

(3) 他性、六語——parabhāvaを譯す(第三、四、五偈)

物自性を假定して存在非存在を考へる立場に人を與へれば有部である。然し有部に於て物自性の形而上學が、龍樹によつて批評される如く斯く決定的に主張されて居たかどうかは、少くとも今我々に與へられて居る有部の論書から明かに知ることは出来ない。却つて龍樹が自己の哲學的立場から、有部教學に含まれて居た根本的假定——物自性の形而上學——を見出して來たものとも考へられる。獨創的な思想はその内容の何れの部分も他の體系から導き出されることは出来ない。却つて他が此れによつて導かれるのである。龍樹の研究に於ては龍樹の著書のみを即す

ることが必要である。其の哲學の問題を有部から導かうとする試みは恐くは失敗するであらう。中論に於て批評されて居る考へは有部のものとしないうで、批評される考へそのものとして見るとき矢張り龍樹のものである。そしてそれが轉廻される恰も其の點に、我々に直接結び付く普遍的な問題が含まれるのである。物自性が否定されれば、存在は最早や存在ではない。そのとき存在するものゝ實相は何であるか、之が有無品に於て殘されて居る問題である。又それを如何に解すべきかは我の課題である。此の稿は有無品の本文に即してそこに含まれる限りの内容を見出すことを意圖した。そこから導かれる龍樹の根本的立場は、尙ほ他品の研究解釋に依つて考察し度いと思ふ。(完)

(參考) 有無品十一偈西藏文獨譯(マレーザー氏所譯)
Sein und Nichtsein.

(1) Es ist nicht richtig (yukta), dass An-sich-Sein aus Ursache und Wirkung hervorgeht.

Ein aus Ursachen und Bedingungen hervorgegangenes An-sich-Sein wäre künstlich (krīṭaka).

(2) Wie wäre An-sich-Sein als „künstlich“ möglich?

An-sich-Sein ist nicht künstlich und existiert nicht (as) abhängig von anderen.

(3) Wenn An-sich-Sein nicht existiert, woher wäre Anderssein (parabhāva)?

Einem anderen Dinges An-sich-Sein wird Anderssein gemannt.

- (4) Ohne An-sich-Sein und Anderssein; woher (kann Sein) (bhavī) existieren?
Wenn An-sich-Sein und Anderssein existieren, wird Sein (bhava) erreicht.
- (5) Wenn Sein nicht erreicht wird, wird Nichtsein nicht erreicht.
Eines Seins (bhava) Anderssein nennen die Leute „Nichtsein.“
- (6) Welche eben An-sich-Sein und Anderssein, Sein und Nichtsein sehen,
Die schauen nicht der Buddhalhre Beschaffenheit (tattva).
- (7) Der Erhabene, Sein und Nichtsein erörternd (eig. Lehrend),
Hat im kīrtiyānavavāda beides, Sein und Nichtsein, widerlegt.
- (8) Wenn Sein (astīva) von sich aus (an bhūn, prakṛtyā) wäre, so würde nicht dessen Nichtsein sein;
Dass etwas von sich aus seiendes anders wird, ist niemals angängig.
- (9) Wenn von sich aus seiendes nicht existiert, wessen ist Anderssein?
Wenn von sich aus seiendes auch existiert, wie ist Anderssein möglich?
- (10) „Es ist“; das ist Ewig (keit)—ergreifen, „Es ist nicht“; das ist Vernichtungsansicht (necheda-dargana).
Deshalb darf sich der Weise nicht Sein und Nichtsein stellen.
- (11) Was mit An-sich-Sein ist, das ist, weil nicht Nichtsein ist, ewig;
„Früher war (bhavyā, entstand) es, jetzt ist es nicht“; so trifft Vernichtung zu.