

哲學研究

第四百十九號

第十三卷
第八册

空觀の哲學、存在より行へ

——(龍樹哲學の根本問題)——

稻津紀三

一、問題の所在(中論行品第三偈)

中論第十三章觀行品に重要な一偈があらはれ龍樹の哲學の根本的な部分を形づくる問題を、まとめてその中に含むで居る。其の本文に即して問題を導かうと思ふ。

諸法有異故

諸物には物自性なし

Bhūtvānān nīśvabhāvātvaṃ

知皆是無性

變化の見ゆるが故に。

anyat'ābhāva-darśanāt |

無性法亦無

物自性なき存在は無し

asvabhāvo bhāvo nāsti

一切法空故

(物自性なき)諸物の空なるが故に。(1)

Bhāvānān gūnyatā yataḥ ||

(羅什漢譯)

(梵文より)

偈は相關聯した三つの論證を含むで居る。

空觀の哲學、存在より行へ

第一の論證は前二句にあらはれるもので、物の變化を根據にして物から物自性を否定して居る。漢譯の「諸法」はブハーヴァ(物の複數の譯、「異」はアニヤトハーブハーヴァ(變化)、「性」はスヴァブハーヴァ(物自性)の譯で、漢譯と梵文と文意は全く一致する。「變化するが故に物は物自性をもたない」とは何を意味するか。これ第一の問題である。

第二の論證は前二句の論證で先づ變化を根據にして「物は物自性をもたない」と云ふ命題が定立され、之をうけて、物自性なきことを根據にして「物自性をもたざる物の空を立言する。「諸物は空である、物自性なきが故に」と云ふかたちを持つもので、これが第二の論證である。このかたちは偈文の表面にはあらはれないが、「物の空」を立言する第四句の命題が「物は物自性をもたない」と云ふ第一句をうけて置かれて來たところに内含されるのである。第四句は漢譯では「一切法は空なり」となつて居るが、此の「一切法」も單にブハーヴァの複數の譯で、第一句の「諸法」と全く同一概念であり、同じく「諸物」を意味する。第一句で「諸物は物自性を引き離された。其の同じ「諸物」の概念を繰り返して置いて、物自性を引き離された諸物に「空しい」と云ふ賓辭を結び付けたのである。それで第四句の「諸物」の前には文章上並びに問題上當然「物自性なき

nijsvabhāva」と云ふ形容詞が——それは第一句の場合は「諸物」の賓辭としてあらはれたものであるが——略されて居なければならぬ。空なる「諸物」は「物自性なき諸物」である。それ故偈文の表面には單に「諸物は空である」と云ふ形であらはれて居るが、内容からは「物自性なき諸物は空である」と云ふ形をもつのである。そして此の一個の命題は、それ自身の中に「諸物は空である、物自性なきが故に」と云ふ論證の關係を含み、その論證の成り立つために、其のもとに豫想されねばならない命題である。

物ブーヴェア存在有は空である

物自性なきが故に

物自性なき物は空である

と云ふ組織をもつた一つの論證式が龍樹の根本的立場をあらはす一定した形式である。漢譯の龍樹の論書を見れば「無自性の法は空なり」又は「法は無自性なるが故に、空なり」と云ふ句が屢々繰り返される。そのいづれも上の論證式を約めた言ひあらはしであり、「物自性なき物は空である」と云ふのは、其れの中に「物は空である、物自性なきが故に」と云ふ關係を包攝して居る普遍的な命題である。そして之は如何なる意味をもつであらうか。これ第二の問題である。^(二)

第三の論證は後二句「無^キ性^ハ法^ハ亦無^シ一切法^ハ空^{ナルニ}故^ニ」物自性なき存在は無し、諸物の空なるが故に。即ち諸物の空を根據にして、物自性なき存在の「無きこと」を立言して居る。諸物はそれ〴〵「何か」としてそれ〴〵の物自性によつて成立つ存在である。そして一切の存在は斯かる諸物であつて、それ以外に別に「存在するもの」は無い。若し物自性が否定されることによつて「諸物」が成り立たなくなれば、そこに「存在」と云はるべきものは無くなる。凡ての存在は物自性によつて有るので、それが否定されれば、物自性によつて有つた存在は凡て空せられる。そこに若し物自性なき状態を本質として存在する「存在」——即ち空なる状態をそれ自身の自性として存在する「存在」を考へるなら、それは如何にしても空することの出来ない存在である。若し斯かるものを考へるなら、一切の存在は空にはならない。「空といふもの」がなほ一つの存在として最後に残るからである。これが龍樹によつて排斥される空見であり、「物自性なき存在は無し」の第三句は此の考へを抑へるものである。そしてそれは「物自性なき諸物（諸存在）は空であるが故に」と云ふ第四句によつて基礎付けられて居るから、この論證の成り立つために、當然そのもとに「空なる存在は無し」と云ふより普遍的な命題が豫想されて居なければならぬ。空は一つの存在（有物）ではない。又それは有に對

する無(非存在)でもない。結論を擧げるならば空は一切の存在を行に轉するのである。有無を攝して有無を越えるのが行である。有無が行の中に寂滅して行くすがたが空である。空は必ず有(存在)と無(非存在)との概念に結びつく「空しい」といふ賓辭である。物自性を否定されることによつて「存在は空しき存在」になる。「物自性なき存在」は最早存在ではない。そこには存在(有)と非存在(無)とは消えて「空しくなり、新たに行の世界が開かれるのである。それは如何に考へらるべきであらうか。これ第三の問題である。

行品の一偈は斯く、龍樹哲學の最も根本的な部分を包括した問題をもち、龍樹自身も後に此の偈を他の著作に引用して、特に重要な位置を與へて居る。^(三)そこに含まれる問題の所在は略々描いた。その内容の理解が我々の課題である。

(此の稿に用ひる物、存在、有の語は共に同一原語「アハハヴァ」(ahaha)に相當する。又非存在、無の語は共にそれを否定形にした「アハハハヴァ」(adaha)に相當する。)

二、物と物自性と變化(問題第一)

變化 (anyathā-bhāva) とは一つの物^{ブハハヴァ}が他の物^{ブハハヴァ}になることである。一つの物と他の物とは、それ々の見られ觸れられる「すがた」相一によつて區別せられる。一つ

の物は一定の色彩形状乃至感觸を相として所有して居て、その一定の相によつて見られ觸られて居る間が同一の物 (aktuelle) である。或る時間中、物は自相を維持することが出来るが、やがて前の相は失はれて別の相があらはれて来る。凡ての相が入れ替つて前の相が全く跡を止めなくなつたとき、前の相によつて有つた物は滅して、今の相によつて有る物が生じたのである。その滅した物と生じた物との二物が持續的な關係に於て考へられたのが「變化」であつて、前の物が後の物になることを意味する概念である。凡ての物は何ものかの變化したもので、又何ものかに變化して行くものである。然し變化の關係によつて結び付けられた二物は全く別なものではない。全く別なものなら、一が變じて他になることは出来ない。變化の概念は異つた「すがた」をもつて現はれた二物の奥に其の同一性を豫想して始めて可能になるのである。變化するものゝ例には、嬰兒が老人になることゝ乳が酪になることゝの二つが挙げられて居る。^(一)それは一般的な形にすれば、生物の成長と無生物の變異であり、いづれも「すがた(相)」が變るといふ意味に於ては同様の變化である。然し如何に「すがた」が變つてもそこに同一なる物が一定不變に持續することが豫想されて居る。これが無ければ却つて變化の概念は成り立たないのである。變化によつて結び付

けられる二物は、變化によつて結び付けられたときに最早や二物ではなく、其の二つを攝した同一物の中に含まれてしまふ。乳は乳相をもつた物であり、酪は酪相をもつた物である。然し乳が酪に變じたとき云ふときは、最早や乳と酪との二物は消えて、前には乳相を示し後には酪相を示すが如き或る一つの物が存在するのみになる。このものは常に同一であつて變化することがない。斯かる不變なる存在の上に於て始めて乳と酪との變化といふ觀念は成立する。こゝに「何ものかの變化」と「何ものかに於けるの變化」との二つの區別があらはれて來る。「何ものかの」と云ふのは變化の主體である。「何ものかに於けるの」とは變化の場所である。

龍樹によつて批評されて居る立場は、異つた相によつて區別された諸物の背後にそれ／＼の物自性を假定する立場である。その考へによれば、乳と酪とはそれ／＼乳自性酪自性によつて成り立つ物であつて、乳相と酪相とは各々の物自性のあらはれた「すがた」である。而も乳といふ物は酪といふ物に變化しなければならぬ。この場合變化の主體になるのは物自性である。斯かる主體としての物自性を假定して、變化は其の、變化であると主張するなら、それはどう云ふことを意味するか。此の場合には物の變化は物自性の交替になる。相が異なることによつて一物が別の物

になつたこと(變化)が知られる。が、それは前の相に於てあらはれて居た物自性が、後に相に於てあらはれる物自性に所を譲つたことを意味せねばならない。物自性は「それ自らに存在するもの」で常に自己自身に同一なるものである。物自性そのものが變化すると云ふことは出来ない。又それが如何にして他の物自性と關係して交替し得るかの説明は固より不可能である。そして又物自性が交替するにしても前の物自性が無くなつたのではないから、前の物自性によつて有つた物はやはり其のままに存在して、それが後の物に變化したと云ふことは言へなくなる。諸物に物自性を立てれば、一切はもとのまゝで變化が不可能になる。このことが龍樹によつて批評されるのである。一應は變化の概念は主體に結び付く。變化は「何ものかの變化」であつて、變化するものが無いとき變化は考へられない。それは「物自性が無ければ變化はない」と云ふ形で言ひあらはされる。

(行品第五偈)

若諸法無性——物自性にして若し無しとせんか——*kasya syād anyatābhāvaḥ*。

云何而有異——何ものに變化あらん。——*svabhāvag cenna vidyate* |

然し物自性を立てるときは復た變化は成り立たないのである。

(同傷) 若諸法有性 物自性にして若し有りとせんか
 kasya sy'īd anyatābhāvāt

云何而得異 何ものに變化あらん。
 svabhāvo yadi vidyate ||

そして變化の成り立つために、物が物自性を棄てなければならぬことが言はれるのである。

「變化するが故に、物は物自性をもたない」と云ふ言ひあらはしは、物の變化を根據に

して物の無自性を基礎付けて居るが、この論證はそのもとにより普遍的な一つの命題を豫想し、それに攝められることによつて成り立つ。それは「變化する物は物自性

をもたない」と云ふかたちであり、之は「物が物自性をもちつゝ變化する」と云ふ命題をそのまゝ轉廻して出て來たものである。物が物自性をもちつゝ——即ち「物自性を

もてる物が變化する」と云ふのが、こゝで龍樹によつて批評されて居る考へである。

そして批評は、この考へを形づくつて居る主辭(物自性をもてる物)と賓辭(變化する)の各々の概念内容を分析し、それが互に矛盾した關係にあることから、そ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のである。主辭からは物自性をもつ物は常に同一であること云ふ内容が導き出され、賓辭からはその反對の内容が導き出され、そこから「物自性をもてる物は變化しない」と云ふ關係が立てられる。それは批評

されて居る考へ——物が物自性をもちつゝ變化する——をそのまま否定したものである。そして物の變化は疑ふことの出来ない事實である。それ故反對に之を前提にして「物は變化するが故に（即ち變化する物は物自性をもたない）」と云ふ形で龍樹の立場があらはされたのである。これが轉廻である。物自性（主體）を立てるとき物の變化の成り立たなくなることは已に考察した。反對に變化が如何にして物自性を否定し得るであらうか。

「物の變化」と云ふことゝ「相の變化」と云ふことゝが考へられる。一物の相が失はれて他の相があらはれ、前の相が全く失はれたときが物の變化であるが、前物の相と後物の相とは突然に入れ替るとは考へられない。その間に漸次的な推移が考へられる。物は或る時間中は自相を維持する如く思はれて居るが、事實は念々に相を變じて行くものとも考へられる。そして或る程度までの變化は一物に於ける相の變化で、物の變化とは言はれない。相は意識内容として與へられるのであるが同一の内面的意味に結合されて經驗される限りまでの相の變化は、變化しても同一物の相であり、その限りを越えたときに別の物の相になり、そこに始めて物の變化と云ふことが言はれて来る。その「限り」は何處にあるか捉へることは出来ないが、物自性が突然

交替するのではない以上、物の變化は相から相への漸次的推移として考へられねばならない。相から相へと云ふ概念は已に二つの物自性を豫想するから、漸次的推移である以上、相から相へと云ふことも言はれない。唯一物の相の無限の推移が考へられるのみなる。物の變化とは畢竟相の變化をおし進めたものに他ならなくなるであらう。一物の上に於ける相の變化——それをば普通物の變化とは云はない、隨つて變化が物の變化を意味する限り變化とも云はない——は物の同一性 (identity) を失はせない。例へば白い紙を熱して變色しても同一の紙である。何れの色相も同じ物自性を指示する。然しそれが灰になつたときは最早や別の物で、前の相と後の相とは異つた物自性を指示する。此の場合二物を變化の關係で結び付けて、紙が灰になつたと考へるなら、其處に二物を攝して持續する一つの存在が成立して来る。そして紙相と灰相とは別々の二つの物自性——紙自性と灰自性——のあらはれたすがたではなく、紙と灰とを攝した一つの存在の前時の相、後時の相と云ふ意味をもつて来る。そこでは最初變化の主體と考へられた物自性は、變化の概念そのもの、中で否定されて、二物は最早や二物ではなく、兩者を攝した一つの存在の中に歸入し、その存在のみが存在する。紙と灰は尙その前後に無限の變化の過程をたざることが

でき、變化の關係を考へる限り同様の歸結が得られる。存在が一つ／＼後ろへ戻されて行くのである。「一切の物が變化する」と云ふとき、その概念の中で諸物の物自性は否定されて、唯だ全存在の同一性のみが残るのである。斯く考へて「變化するが故に物は物自性をもたない」と云ふ龍樹の命題は理解できるであらう。變化に就いて主體を考へた「何ものかの變化」と云ふ概念はそれ自身の中に成り立たないものを持つて居る。後には唯だ「何ものかに於けるの變化」と云ふことが残る。變化は變化せざるものゝ上に於て始めて可能である。變化の概念は全存在の同一性を要求するのである。法性平等とは斯かる意味に考へてよいであらう。

變化の事實が一切の物(存在)の實相であるとしても、變化の概念はなほ主體に結び付く。已に變化によつて物自性が否定されたのなら、物自性の概念と共に變化の概念も棄てた方が好い。龍樹に於ても物自性と結び付いた場合にのみ變化の概念が用ひられて居る。それに代つてあらはれるのは「行」の概念である。それは何を意味するか。その考察は物自性が否定されたとき、物が如何なるすがたを持つて來るかを見ることによつて爲されねばならない。物自性を否定された物に就いては「空」

と言はれて居る。行の問題の前に空の問題が考へられねばならない。空とは何う云ふことであらうか。

三、物と無自性と空(問題第二)

龍樹の特殊な思想的立場は「法空」である。と一般に言はれて居る。それはたしかに正しい。然し「法空」の思想が如何なる問題を含むかは充分に明かにせられなかつた。この言葉の意味さへもあまり問題にせられなかつたのである。この語は漢譯の——特に羅什の翻譯にあらはれるところの——用語がそのままに受け容れられたのであるが、「法空」とは一つ概念ではなく、必ず「法は空なり」と云ふ命題の形に於て理解されねばならない。そして「法」は龍樹の問題の場合——他の論家の場合とは別である——必ず「ハージア」であつて、物(存在、有)を意味する。「空」は空(しき)シユーニヤ(gūnya, leer)と云ふ形容詞、又はそのの名詞になつた空(しき)シユーニヤター gūnya-tā, Leerheit) と云ふ形であらはれ、必ず賓辭として「物」に結び付き、決して主語になることのない語である。空(しき)シユーニヤター——此の原語を單に「空」と譯すことにする——と云ふ名詞の形であらはれても、それは必ず「物の空」を意味する。「空」の語は物に就いて「空しい」と云ふ意味をあらはす賓辭であることを本質とする。それを

主語に解して「空しきこと」ではなく、何か「空しきもの」を考へ、即ち「空しきこと」をそれ自身
 の自性として存在する一個の物を考へ、空を存在の根元にあつて存在を成り立た
 せる無(Nichts)の如き形而上學的概念に變容したのは三論の教系であつた。その影
 響は今日にまで及んで居る。この考へ方は「空」をも一つの存在と見るもので、恰も龍
 樹によつて「空見」として排斥されるところのものである。空もまた空である。^(三)空は
 存在でもなく、また非存在でもない。

「法空」と云ふ命題に就いて「法」の概念を誤解したこと、「空」を主辭から引き離して單
 獨な概念として取り扱つたこと、及び此の命題が如何なる根據によつて定立され
 て居るかを見逃したこと、に、從來の解釋の難點があり、それによつて久しく龍樹の
 問題は明かにされなかつたのである。龍樹の思想は他の論家のものに比較して特
 に論理的に組織立てられて居る。「物(存在)は空しい」と云ふのは龍樹の特殊な思想
 の立場——所謂「法空」——をあらはす最も根本的な命題であるが、それは必ず「物は
 物自性をもたない」と云ふ命題を介して、更に「物自性なき物は空しい」と云ふ、より普遍
 的な關係の中に包攝されることによつて定立されて居るのである。「物(存在)は空
 しい、物自性なきが故に、物自性なき物は空しい」と云ふ一つの論證式は、龍樹の根本的

立場をあらはす動かすことの出来ない論理的形式であつて、問題の解釋のためには先づ此のかたちが充分に注意されねばならない。

以上の考察から得られる結果は、「空しい」と云ふ賓辭は必ず「物存在有」の概念に結び付くものであること、及び、空しいと言はれる物は「物自性を否定された物であること、随つて物自性を有する物は空しからざる（不空のアシュニーヤ *asūnyā*）ものであることである。實際の用語例上「空」の賓辭はあらゆる名詞を主語として、それに結び付いて用ひられ——例へば色、空、識、空等——物漢譯では「法」の概念にのみ結び付いて用ひられては居ない。然し空しいと云はるゝ限りの「何か」は、如何なる名（*nāman*）であらばされて居ても、それは物（有）として考へられたところの「何か」なのである。「色は空しい」と言ひあらはさるゝときの「色」は、必ず一つの物として考へられた色であつて、ここに物自性としての色自性を假定する考へが豫想されて居るのである。そして色自性によつて成り立つ色と云ふ物から、物自性としての色自性が否定されたことが根據になつて、「色は空しい」と云ふ命題が立てられるのである。随つてそこには「色は空しい、色自性なきが故に、色自性なき色は空しい」と云ふ論證の關係が必ず含まれて居なければならぬ。空と云ふ賓辭の結び付けられた主語は如何なる名詞であ

つても、それは其の名詞のもつ特殊な意味に於てははなく、凡て「物」として考へられたところのものなのである。そして名であらばさるゝ限りの「何か」に實體(物自性)を與へて、それを物(有、存在)と考へる考へ方が龍樹によつて根本的に批評されて居るのである。名は物をあらはすのではなく義 (artha) をあらはすと云ふことは、龍樹哲學に於ける最も重要な他の問題の一つである。それに就いては別に考察しようと思ふ。こゝでは物自性の否定された物の空が問題である。

「物自性を有する物は空ではない」。物は「存在するもの (dharma)」で「存在する (asti)」とは自己自身の性質によつて有ることである。物(存在)の觀念は、常に自己自身である物自性を假定することによつて成り立つ。「空しくない」と云ふことは、物自性によつて「存在」が存在として成立すると云ふことである。異つた相によつて經驗せられる一切の物が、それ／＼の物自性をもつことによつて存在として成立するなら、一つの物はその同じ相のまゝに常住にその物でなければならぬ。乳は乳として酪になることは出来ない。煩惱は常に煩惱であつて斷せられることなく、苦は常に苦であつて滅せられることが出来ない。^{*}その立場では實踐的には解脱涅槃が不可能なり、^{**}理論的には一切の存在の變化と因縁生滅が不可能になる。^{**}

* 苦若有定性
則不應有滅

汝著定性故
即破於滅諦

物自性によつて有る苦の
滅はあらず。

物自性に執するが故に
汝は滅を破す。
(四諦品二十三偈)

若諸法不空
則無生無滅

何斷何所滅
而稱爲涅槃

若し此の一切が不空なら
生することなくまた壞することなし。

何もの、斷の故に、或は滅の故に、
涅槃ありと説かるゝや。
(涅槃品二偈)

若汝見諸法

決定有性者
即爲見諸法

無因亦無緣

物自性の故に諸物の
實在を推見するならば、
汝は諸物を
因や緣無くしてありと見る。
(四諦品十六偈)

變化と因縁生滅は否定されることの出来ない現實のすがたである。之が成り立つために物は物自性を棄てなければならぬ。それは「變化する物は物自性をもたない」縁によりて生じたる物は物自性をもたない」と云ふ形で言ひあらはされて居る。その問題は己に考察した。そして「空しい」と云ふのは、存在が存在として成り立たないと云ふことである。物自性によつて成り立つて居た筈の存在が、その物自性

na nirodhan svabhāva

sato duḥkhasya vidyate |

svabhāva-paryavaśtānān

nirodhan prathīdhāse ||

yady aśūnyam ihaṁ sarvaṁ

udayo nīṣṭi na vyayāḥ |

prahāṅād vā nirodhād vā

kaśya nirvāṇam iśyate ||

svabhāvād yadi bhāvānān

sadbhāvam anupagyasi |

ahetu-pratyayān bhāvānān

tvam evam sati paśyasi ||

を失ふことによつて、最早や存在として成り立たなくなつたとき、その成り立たなくなつた存在に對する批判が「むなしい」の一語である。そこには最早や存在と云はるべきものが失はれたことを意味する。存在と云はるべきものはそれ／＼の性と相を所有して互に差別せられて居る諸物である。そして斯かる諸物から成り立つ存在の世界は差別の世界である。物自性が否定されて存在が成り立たなくせられたのは、變化生滅の成り立つためであつた。そこに存在に替はつて變化生滅があらはれて來る。變化生滅を深めたのが「行」の概念である。「むなしい」と云ふのは存在として成り立たざる存在に對する全體的な批判である。むなしいと云はるゝとき存在全體は行に轉せられる。行の世界は差別を攝して差別を超えた世界である。それは如何なる意味をもつであらうか。又「むなしい」とは批判をあらはす賓辭である。存在のむなしさを知る智慧はやがて人を存在の繫縛から解きはなすものでなければならぬ。空觀の智慧は解脱の根本とされて居る。それは如何に理解すべきであらうか。先づ存在が如何にして行に轉せられるか。次に來るのはその問題である。

四、有——變化——生滅——行(問題第三)

變化は一物が他物になることを意味し、前後の二物を持続的な關係に於て考へた概念であるが、變化の事實は各々の物に即して見れば、前の物が滅して後の物が生じたのである。前の物は更にその前の物から變化したとき其れに代つて生じたものであり、後の物は更にその後の物に變化するとき滅するものである。一切の物が何ものかから變化し何ものかには變化して行くのが存在のすがたであるが、變化の概念は、そのすがたを二物の關係に即して捉へたもので、之を一物に即して捉へれば「生滅」の概念になる。今有る物は曾て何ものかから變化して「生じた」ものであり、何時か何ものかに變化して「滅して行く」ものである。そして生から滅の間に自相を維持して、一つの物として見られ觸れられて居る間が物の住である。此の生(サトバーダ upāda)と住(ストヒチ sthit)と滅(ニロードハ nirōdha)とを「有爲の三相」と云ふ。生住滅は我々の物に關して知つて居る確かな事實である。有(物)は生住滅を離れては考へられない。生は「本無今有」と定義されて居る。(一) 物は「今有る」ものであるが、それが生じたとき云ふとき、「生じた」と云ふ概念はその物の「も」と無かつたことを意味して居るのである。又滅は「有已還無」と定義されて居る。(二) 今有る物は何時か滅すると云ふとき、滅すると云ふ概念はその物が「有りをばつて」(三) やがて「無に還る」ことを意味するのである。今有

る凡ての物は曾て「無」なりしもの、當に「無」にかへるべきものである。そして「曾て無なりし」とは物に就いて「生じた」と云ふ賓辭を結び付けるとき出て來る意味であり、「當に無にかへるべき」とは、物に「滅する」と云ふ賓辭を結び付けるときに出て來る意味である。物とは有^{ハベツテ}存在である。そこに若し物自然が假定されるなら、物は常恒に有であつて無になることは出來ない。随つて生ずることも滅することも出來ない。若し生じたる物、滅すべき物と云へば、それは「無」なりし「又は「無」になるべき」を意味し、そこに物自性はおのづから否定されて居る。生ずるとは「有」に成ることで、滅するとは「無」に成ることである。今有る物が物自性によつて有るなら、それは常にそれ自身に「有」なるもので、成ることを離れて有るものである。物自性を立てれば「有りと云ふは常住の執持である」。又その立場で「無」と云へば、それは成ることを離れておこる無であつて、物自性によつて有つた存在の突然の中断を意味する。「無し」と云ふは中断の見である。」若し生滅によつて物自性が否定されれば、今有る物は「有に成りたるもので、成ることを離れて「有」なるものではない。生とは本無、今有で、無より有への生成である。そこに「常住の執持」が救はれる。又「無」とは「有」の滅を意味し、「無に成ることを離れておこる無はあり得なくなる。滅とは有已還無で、有より無への生成である。そ

ここに「中斷の見」が救はれる。生滅の概念は常斷の二過を攝するのである。そこでは有と無とは、「無より有に成ること(即ち生)」と「有より無に成ること(即ち滅)」との中にかくれる。此の「成ること」が行である。無より有への行が「生」であり、有より有への行が「住」であり、有より無への行が「滅」である。生住滅の事實は一切の存在に即して捉へたのである。それを深めてすがたそのものを如實に捉へたものが「行」の概念である。そして有と無とは「有に成りたるもの」及び「無に成りたるもの」で、此の「成りたるもの」が「有爲」である。一切の有と無とは斯くして共に有爲になるのである。

(涅槃品十三偈)
涅槃名無爲

涅槃は無爲なり

asanskritain ca nirvāṇain

有無是有爲

有と無との二つは有爲なり。

bhāva-abhāvan ca saṃskṛitau ||

そして有爲(成りたるもの)であることによつて、有と無とは共に唯だ行(成ること)の中に轉せられるのである。こゝに有爲と行との原語に就いて一の考察が必要である。

行の原語はサンスカト(śanskṛita)有爲の原語はサンスクリタ(saṃskṛita)で、いづれも「出来る」「成る」を意味する同一語根 *saṃ + kṛ + it* より變化し、前者はその能動名詞後者

はその過去受動分詞の關係である。即ち「行」は「出来ること」「成ることを意味し」「有爲」は「出來たる」「成りたる」を意味する。この文法上の關係は問題の上に極めて重要であり、梵語は文法と論理が密接に結びつくのである。漢譯の行と有爲は、言葉の感じは豊かで好い譯語であるが、原語の文法上の關係をあらはして居ない點は充分でなく、それが又久しく問題を見失はせるものになつたのである。兩語の能動と受動との關係を注意すれば、行と有爲との問題に就いて視點を誤まることはないであらう。又行と有爲との内容を「爲作すること」及び「爲作せられたる」と言ひあらはす仕方が今可成り用ひられて居る。それは漢譯にも典據があり、原語に對しても決して不適切なものではない。然し語根の *san + kri* は「三」のみならず「作る」「爲す」であるが、それに「共に」「和集して」(*mit, together*)を意味する接頭辭 *san* の附加されたときは、「作る、爲す」よりもむしろ「出来る、成る」を意味する。そこには特に能作者のないことが含蓄されるのである。*san* を省いた *kri* は言語上、能作者 (*kartin*) を指示する。龍樹の用語例でも、因縁によつてつくられたる「等、特に「つくるはたらきをもつもの」を出して來る場合には、*san* を省いた「作られたる (*krita*)」の語が用ひられて居る。^(三) 有爲の内容を「爲作せられたる」と言ひあらはすとき、「爲作」の語は何となく能作者を聯想させる言ひあらはし

である。漢譯語の概念決定をする場合には、出来るだけ問題をはつきりさせる言ひあらはしを取らねばならない。龍樹の問題の場合には——他の論家の場合は又それに應じて考へねばならない——「出来たる」「成りたる」を取ることが適切である。そして「有爲」は「出来たるもの」として出来事を意味し、出来事は「出来ること(生成)」によつて成り立つ。それが行である。

有爲とは「有爲といふもの」があるのではない。有爲は存在ではない。存在(有)と非存在(無)とが有爲なのである。そのとき存在と非存在とは行の中に消えて行く。有るのではなく無いのではなく、たい成る。そこに生成の動きが有無を攝して眞にあるものとしてあらはれて来る。有と無とはあれども無きが如く空にして行の中に入るのである。斯くして空と行とが相俟つて存在(有無)の實相になる。空とは有りし筈の存在が行の中に消えて行くすがたである。又斯くして一切の存在が「諸行」と言ひあらはさるゝ所以も理解出来るであらう。

生住滅は尙ほ一應有を豫想して、有のうへに見られたる「有爲なるすがた」である。此の概念は物自性を立てる教學(有部)では「有の」有爲なる三相として考へられたもの

である。ここでは物はそれ自身に有りつゝ生滅の相を示すと考へられて居る。然るに「有る」と云ふ賓辭は物に屬することが出来るが、「生滅」の賓辭は物に屬することが出来ない。それはたゞ出來事にのみ屬する。物が有るなら生滅することは出來ない。反對に生滅する物は物(有)ではない。その關係を指摘して生滅によつて物自性を否定し、物(存在)を出來事(有爲)に轉ずるのが龍樹の立場である。そしてそれと共に生滅の概念は棄てられて行の概念に深められる。存在(有)の世界は物自性によつて成り立つ世界であるが、出來事(有爲)の世界は行によつて成り立つ世界である。有と無とを攝する行の世界は如何なるすがたを持つて居るであらうか。そして有と無との空しさを知る知慧が空觀の知慧である。それによつて人は存在を超えて行に這入るのであるが、それは何を意味するか。

五、行の内容 〓 空觀と緣起觀

一つの物は時空に於て無限の因緣をたゞることが出来る。物は生じたものであるが、「それ自身によつて生ずるのではない」^(一)。因緣によつて生ずる。そして因緣によつて生じたものは果である。普通は物の概念と果の概念を結び付けて、物が結果として存在すると考へる。これが因果に實體(物自性)をあてはめる立場で、龍樹に

よつて批評される考へ方である。そこでは結果としての物原因としての物を考へ、その間を時間的生起で結ぶ。そして生起の成り立つ爲に、縁が因にはたらくと考へるのである。此の場合には因は能生のもの、果は所生のもので能生の因は、果としての物に假定されて居た物自性が、物の自己原因として時間的發展的なたちに引きなほされたもので、果としての物に對して因たるものは必ず自體であり、因果の二物は同一物の前後の状態になるのである。随つて因は唯一である。それは能生の力をそれ自身の中に持つて居て、その力が縁を得て發動することによつて生起がおこる。縁になるものは、因に對して關係し得る限りの一切であり、それは果としての物に對しては必ず他體である。斯く「一因と諸縁との和合によつて果が生ずる」^(二)。此の場合能生の因と所生の果とは同一物の前後の状態であるから、因が果を生ずるときに、同時に因自らが異つて果となつて熟するのである。此の關係を異熟(vipāka)と云ふ。異熟因果は佛教で考へられる因果の根本形式であり、また因果に實體物自性をあてはめる考へ方の根本形式である。そして經驗的に此の關係を把握せしめるのは種子と果實の關係である。種子から芽を生じやがて果を結ぶのは種子自身が芽となり果となつて熟するのである。此の場合因果の關係に立つ種子と芽又は果實は同一

の樹の生命を自性とす。そして種子が芽或は果を生ずるところに無限の縁がはたらかなければならない。それを「種子地水火風虚空時節人功等^レ和合^レ故有^レ芽生^{コト}云^ル」^(三三)と云つて居る。此の因果の形式が善惡の業と苦樂の果報との間に應用される。普通異熟因果は業と果報との間にのみ設定されたものゝ様に考へられて居るが、それは種子と果實との間に經驗的に把捉されるところの理論的意味の因果形式が、行爲の世界に應用されたのである。そのことは論書一般に、業と果報との問題には必ず種子の概念が結び付いてあらはれて居ることでも伺はれるであらう。種子より芽を生じ果を結ぶ事實は、その著しいすがたの故に、早くから特殊な注意を以て觀想されて居たのである。それはウバニシャツドの中にも屢々あらはれて來る。

※ 因に對する果 (Peta) の概念は元來「みのろ」を意味する語根 pe の名詞になつたもので、果實を意味し、業に對する果報も同一原語である。そして因 (Hetu) の概念は「押し出す」「押しすゝめる」を意味する語根 he の變化で「押し出し^{コト}」を意味する。住む (vas) の變化 vasm が「住みか」を意味すると同例である。種子 (Jita) と因とは相通する概念である。因には別に「理由」の意味があるが、それは此の場合には全然關係がない。

此の形式に於ける因は、種子と果實との場合には、因は果たる物の前時の相として經驗的に把捉せられるが、他の存在の場合には經驗的に把捉されることは出來ない。

然し物自性を假定する限りはこの關係が考へられて居るのである。例へば泥團、陶師等の衆縁和合するとき、瓶自性が瓶となつてあらはれると云ふ如きである。如何なる衆縁があつても瓶を能生する力をもつものは瓶自性である。そして因そのものは物自性を引きなほしたと云ふ關係は種子の場合にも同様であつて、存在する種子は却つて結果であり、因としての種子は唯だ能生の功能をもつことのみを本質とし、それは物自性としての樹自性が置きなほされたものに他ならない。

此の因縁と果と異熟生起との關係は物に於てあらねばならない事實である。そして一應物自性を許した物のうへに見られた關係であるが、若し物自性をどこまでも假定するなら、却つて此の關係の成り立たなくなることを指摘し、之を成り立たせる爲に物自性を否定するのが龍樹の立場である。此の關係から物自性を取り除くときには果は物(存在)ではなく、出來事(有爲)になり、物自性を置き替へた因の概念は失はれ、そこには只「縁生」のみが残る。そして此場合の「生」は最早や主體を豫想した生起ではない。一應主體を豫想した上で考へられたところの、滅に對する生(ウトバーダ utpāda)の概念は、こゝでサムウトバーダ (sam-utpāda) の概念に置きかへられて來る。サムと云ふ接頭辭は茲でも「生」に主體の無い含蓄を與へるのである。そして縁も實

體化された「縁」といふもの又は「縁になるもの」ではなくなる。そこに縁 *pratyaya* (= *pratiya*) と云ふ名詞が棄てられ、その同一語根の絶對法が取られて、相縁りて、*pratyaya* (= *pratiya*) という語が用ひられる。果たる存在が因たるものから縁によつて生ずると云ふ關係から物自性が否定された場合、後に残る「たゞ縁生のみ」なる「縁生」の原語は *ipratyaya-samutpāda* であり、それは「相縁りて生超すること」を意味する。出來事(有爲)である果は「相縁りて生起したる (*pratyaya-samutpanna*)」ものである。そして「相縁りて生起すること」は行である。相縁生起と行とは同一内容をもつ概念であり、此の四語の關係を表示すれば次の如くなる。

pratyaya-samutpāda (相縁りて生ずること) || *saisīna* (行、出來ること) …… 共に能動名詞。
pratyaya-samutpanna (相縁りて生じたる) || *saisīna* (有爲、出來たる、成りたる) …… 共に過去受動分詞。

相縁生起は漢譯一般に「縁起」の譯語が多く用ひられて居るから以下にはそれを取らうと思ふ。^(四) 前節の考察では一物の上を考へられる生滅の觀念を深めることから行の概念に導かれて來た。行は一物が一物(有)として成ることである。そして今は物を結果と見るところから同じく行の概念に導かれて來た。然しこの場合には行の前に「縁起」の概念がある。縁起は行の内容をなすのである。行は一物が一物とし

て成ることであるが、成るとはそれ自身によつて成るのではなく、無限の因縁によつて果と成ることである。一物は時室的に一切のものとの無限の相關相依の中にある。然し單なる相關相依は靜止的に見られたもので、相關相依があるためにはそれが先づ成り立たなければならぬ。一切のものとの相關は一物が一物として成つたときに始めて成り立つのである。相關(相縁)は成ること(行)の中にのみあらはれる。又一切の相關(相縁)は一物を成らしむるためにのみ働くものでなければならぬ。それ故に「行」は一切との縁の中に含みつゝ一物が一物と成る生成の動きである。行は縁起をその内容としなければ行としてあることは出来ない。又縁起は行をその純なるすがたとして働くのである。それは又異熟生起の如實のすがたと云ふことも出来るであらう。行とは縁起の行である。一つの物(有)が行の中に消えると云ふのは斯かる行縁起の中には入るのであつて、そこに一つのもの(有)が一切の中に含みつゝ一になるのである。今見て居る芽は一つの物(有)であるが、それに向つて如何にして生じたかを問ふとき、その問の中に於て、一つの芽は「種子地水火風空時節人功」の無限の相縁の中にかへされる。そして相縁にかへされることは芽が眞に芽として成り立つことである。一度相縁にかへされることによつて再び成り立つて來る芽は、

最早や一つの有ではなく、相縁によつて縁起することそのことを中に含むだ行である。芽は芽自身の行の中に入るとき、存在の全體に觸れるのである。一つの煩惱はその行縁起に於て心の全體の中には入る。そのとき個々の芽といふもの(有)、煩惱といふもの(有)はあれども無きが如く空である。空觀は個々の存在の空しさを知ることを教へるが、それは縁起觀によつて實現されねばならない。(五) 個々の存在は差別の相によつて意識せられる「何か」である。存在の世界は識(vijñāna)の世界である。その存在の縁起を問ふことは識を超えて智(jñāna)の世界に入ることである。そこで知られたところが眞に存在の實相であり、そこから見るとき、識に於て把握せられる差別の物は「如炎如夢」なる空しきものである。存在の空しさは存在の縁起を知ることに即してのみ自證される。その爲に空觀の教ふところは却つて個々の存在に迫り觀ることである。そして存在と共に生まれ出づることである。一物はその生まれ出づる行の中に一切を含むで居る。觀る者も物と共に行するとき一物に即して全體に觸れることが出来るのであらう。

註

(二)梵文の讀み方と漢譯に就いて Ⅱ 梵文第一、二句は直譯すれば「諸物の無自性的なること、變化の見ゆるが故なり」となる。ブハーヅアが複數屬格であらば、根本的には「諸物の」の意味である。然し屬格は「…」に取つてはの意味をあらはし、斯かる場合には大抵にはと譯すことが適切なのである。それで「諸物には」と和譯した。又 *nīsvadhātva* は「物自性を離れたる」(ニフ)と(トバ)と云ふ抽象名詞の形であらはれて居るが、其まゝの形で譯しては文意が通じなくなるから意を取つて「物自性なし」とした。梵文の言ひあらはしは、特に物自性そのものが有るか無いかではなく物が物自性をもたないと云ふ意味をあらはすところに視點が置いてあるのである。梵文第三句にはブハーヅアが單數の形で出る。之は見逃せない形である。それで和譯は複數の方を「諸物」とするに對し「存在」とした。漢譯も「諸法」に對し單に「法」として區別して居る。漢譯と現存梵文の單複形までの一致は注意して好い。又 *niḥi* は「有らず」とせず「無し」とした。』第四句「諸物」の前に「物自性を離れたる」と云ふ形容詞が略されて居ることは本論の中に述べた。又梵文では複數の「諸物」に結び付くときは「物自性を離れたる」(*nīsvadhāva*)と云ふ語

が用ひられ、單數の「存在」に結び付いては「物自性なき (asvabhāva)」が用ひられて居る。この區別は幾分問題の上に意味を持つて居るが、區別して譯すと煩雜になるから「なき」で統一した。その代り問題の解釋の中では區別が出る様に意を用ひた。「第三の論證」のそこを見て欲しい。此の偈の異譯燈論と羅什譯とを比較して見る。

〔什〕諸法有異故 知皆是無性 無性法亦無 一切法空故。
 〔燈〕見法變異故 諸法無自體 有體非無體 由諸法空故。

燈論は變化を變異、物自性を自體として居る。燈論の譯語例である。そして第三句の「有體非無體」は誤譯である。梵文は「物自性なき存在は無し」であるが、此の「存在」を有體と譯し——それは他にも譯例がる——「物自性なき」を無體とし「無し」を非としたもので單語は全部一致するが、全體の文章を「存在は物自性なきに非す」と誤讀したのである。

(二)此偈文の上では物自性なきことを根據にして物の空を立言すると云ふ言ひあらはしは表面に出て居ないが、十二門論に之を引用するところで明かにそれを出して居る。次註參照。

(三)十二門論觀性門である。十二門論は物から物自性を否定することによつて「物の空」を基礎付けることを全體の構造にして居て、その基礎付けが十二方面から爲される。そして各章の冒頭に「物は空なり」と云ふ命題を置いて、それを受けて物自性を否定する論義を始めるのである。其の第八章觀性門は先づ冒頭に「一切法空、何以故諸法無性故」と云ふ文を置く。即ち物自性なきことの「故に」物の空を立言する形である。その次に中論行品の偈を引用して置く。その漢譯文が中論と多少異つて居るから比較して見る。譯者は同一である。

〔中諸法有異故 知皆是無性 無性法亦無 一切法空故。〕

〔門見有變異相 諸法無有性 無性法亦無 諸法皆空故。〕

即ち中論の譯文よりも一層梵文の形に近い。そして十二門論は中論の論義の本質的な部分をまどめて龍樹自身の根本的立場を述べたもので、其の各門の最初に置かれる偈文は特に龍樹自身の——それが中論から引用されたものは尙更——重要視したものであることを示すのである。

第二節

(一)行品第四偈「諸法若無性云何說嬰兒乃至於老年而有種々異」の偈梵文に無し。

(同第六偈)

是法則無異

此のものに變化は成せず

tasyaiva nānyathābhāvo

異法則無異

他のものにも亦成せず。

nīpy anyasyaiva yujyate |

如壯不作老

若き者は老いざれば、

yuvā na jiryate yasmād

老亦不作壯

老いたる者も老いざれば。

yasmād jūrjo na jiryate ||

(同七偈)

若是法即異

此のものに若し變化ありとせんか

tasya ced anyathābhāvali

乳應即是酪

乳そのものが酪たるべし。

ksīram eva bhaved dadhi |

離乳有何法

乳よりほかの何ものかに

ksīrad anyasya kasyacid

而能作於酪

酪たる状態はおこらん。

dadhi-bhāvo bhavisyati ||

此の二偈の前に第五偈として本論中に引用した「物自物あらば何もに變化あらんと云ふのが来る。それで論理が続くことになる。

(二)重要な一偈である。有無品に略、同文の偈があり、唯だ「物自性」が「本質」の概念になつて居る(三月號第六節参照)。又漢譯と梵文は前後の二句の順序が逆になつて居るが梵文の方が好い。漢譯「諸法」は意譯で譯し方も有無品と等しい。

第三節

(一)梵文中論にもダルマ(法 dharma)の概念が少しは出る。約三十語である。ブハト
 ヅアは約百語出て勿論それが中心問題を形づくる。そして三十語程のダルマ
 の中大部は中心問題即ち存在の問題とは全然無關係で之に對しては羅什も「法
 とは譯さない。そして僅か十語のダルマが中心問題に觸れて現れブハーヅア
 と同義に用ひられて居る。それでダルマの概念に「空」といふ賓辭の結び付いて
 居る例が二つある(四諦品十九偈涅槃品二十二偈)。然し此の場合のダルマはそ
 れ自身の意味は失つて用ひられて居る。ブハーヅアは「存在するもの」であるが
 ダルマは意根の境として思惟の對象を意味する。之が中論十語の例に於て「存
 在するもの」と云ふ代りに單に「もの」と云ふ程の漠然たる用法でブハーヅアに置
 き替へられて居るのである。ダルマの概念が用ひられて居てもそれはブハー
 ズアを意味するものと考へて差支ない。随つてダルマの概念に空を結び付け
 る例が——僅か二つであるが——あつても我々の解釋の反證にはならないで
 あらう。その考證に關してはいづれ別稿「龍樹に於ける存在の問題」が發表せら
 れるであらう。(思想五月號所載——追記)

(二)シユーニヤターを羅什は大部分「空義」と譯す。此の「義」はターと云ふ接尾辭——

形容詞を名詞にするもの——に相當するのであるが、兎角「意義」と云ふ意味を聯想させ易くそれが問題誤解のもとになる。中論に「空義」とあればみな「義」を省いて考へるのが好い。「空しき」と云ふ形容詞が「空しきこと」と云ふ名詞になつたやけのことを意味する。但し唯一個の例が梵文に「空の意義」gūnyatā-arthaとあるのを空義と譯して居る(四諦品第七偈)。

(二)行品第八偈と九偈。意味は續く。

若有^シ不^ラ空^ラ法^ニ

若し何か不空なるもの有り得れば

yady agūnyani bhavet kiñ cit

則^シ應^シ有^ル空^法

何か空なるもの有るべし。

syac chūnyam iti kiñ cana |

實^ニ無^シ不^シ空^法

何もものも不空なるものは無し

na kiñ cid asty agūnyani ca

何^レ得^シ有^ル空^法

いづこに空なるものあらん。

kutah gūnyani bhaviṣyati ||

大^{ケル}聖^{ケル}說^{ケル}空^{ケル}法^ニ

空しきこととは一切見の離脱なりと

gūnyatā sarvadyiṣṭhāni

爲^メ離^レ諸^レ見^ニ故^{ナリ}

諸の勝者によりて説かれぬ。

proktā nihsaraṇāni jinaih |

若^シ復^タ見^レ有^リ空^法

而もなほ空見ある者

yeṣāṃ tu gūnyatādiṣṭhā

諸^レ佛^ノ所^ナ不^レ化^セ

かれ等をば不可化と謂ひたり。

t'in asādhyaṃ bahūṣire ||

此の二偈では「空しきこと」と「空しきもの」(シユーニヤム)との區別が重要なので

あるが、漢譯が何れも「空法」としたのは適切でない。空法は「空しきもの」のみに用ふべきである。又空しきことを空法としたのは極めて稀な譯例で大抵は空義である。

第四節

(一)俱舍論卷五「一々念本無今有、名生。有已還無、名滅。後々剎那嗣前々起、名爲住。即彼前後有差別、故名住異」。同「有爲之相略說顯示者、謂有爲法、本無今有、及相續住。即此前後相望別異」。これは俱舍の文であるが、生滅に關する此の定義は早く阿毘達磨に有つて佛教々理一般に通ずる。勿論龍樹の中にもあるのであるが、今文例を失つたから俱舍の中から引いた。之が最も典型的である。そして此處には、生、住、異、滅の四相が取られて居るが龍樹では有爲相としては生住滅の三相が問題にされる。又中論本頌中に「本無今有」ではなく「本有今無」と云ふのがある。之は「中斷」を意味して排斥される方である。それに就いては三月號參照。

(二)有無品第十偈、三月號參照。

(三)有無品第一、二偈。一月號參照。

第五節

(一) 因緣品第一偈「諸法不_レ自生、亦不_レ從他生、不_レ共、不_レ無因、是故知_レ無生」(梵文より)「何處に於ても何時に於ても何であつても、諸物にしてそれ自らより (svatas) 生じたるもの (utpanna) は無し。他より、自他の共より、無因よりして生じたるものも無し」(梵文略)。諸物の自生、他生、共生、無因生を否定するのは縁生を成り立たせる爲である。

(二) 若_シ衆縁和合_シ

一因と諸縁との

hetoḥ ca pratyayānāṁ ca

而有_リ果生_ズ者_ハ

和合によつて若し生ずとせんか

śīmagryā jāyate yadi |

和合中_ニ已_ニ有_リ

果は和合中に存在すべし

phalam asī ca śīmagryāṁ

何_レ須_ク和_シ合_シ生_ゼ

如何にし和合によつて生せん。

śīmagryā jāyate katham ||

これは因果品第一偈である。以下第四偈まで同様の言ひあらはしが繰り返へされる。「一因と諸縁との和合によつて果が生ず」といふことが注意すべきである。

(三) 十二門論觀因緣門。

(四) 羅什は此の語に例外なく「因縁生」及び「因縁」の譯語をあてゝ居る。「縁起」の譯語は羅什の中にない。異譯燈論は縁起を用ひる。又漢譯一般にそれは普通である。

(五)龍樹の思想は空觀であると云はれて居るが、それは存在から物自性を否定して存在の縁起を成り立たせる爲で、空觀によつて縁起觀を基礎付けようとした龍樹の意圖は中論本文を見れば充分にあらはれて居る。從來その點が本文の上からも問題の上からも見逃されて居たのである。その本文に就いては他の機會に典據を出さうと思つて居る。

補註

中論行品に就いては此の稿は前稿「有無品の解釋」で残された問題を考へたのであるが、主として行品を材料にした。行品そのものが問題上有無品に直接結び付くのである。有無品は中論中特に顯著な一章で其處では物自性を立てる有無の立場の考へ方の内容と云ふものが非常にはつきりする。行品はすぐそれを受けて龍樹の根本的立場を出して來るのである。それで本文解釋の形式は取らなかつたが行品にあらはれる限りの内容を明かにしようとすることも意圖した。その本頌は九偈ある。それに就いて羅什の他に二種の異譯があるから、其れを整理對照したものを出して置かうと思ふ。上段は姚秦羅什譯のもの、中段は唐波羅頗密多羅譯で般若燈論中に含まれるもの、下段は宋惟淨等譯で大

乘中觀釋論中に含まれるものである。

(一)如佛經所說 虛誑妄取相

諸行妄取故 是名爲虛誑

(二)虛誑妄取者 是中何所取

佛說如是事 欲以示空義

(三)諸法有異故 知是皆無性

無性法亦無 一切法空故

(四)諸法若無性 云何說嬰兒

乃至於老年 而有種々異

(五)若諸法有性 云何而得異

若諸法無性 云何而有異

(六)是法則無異 異法則無異

如壯不作老 老亦不作壯

(七)若是法即異 乳應即是酪

離乳有何法 而能作於酪

婆伽婆說彼 虛妄劫奪法

欠 若妄奪法無 有何名劫奪

婆伽婆說此 爲顯示空義

見法變異故 諸法無自體

有體非無體 由諸法空故

欠 自體若非有 何法爲變異

若法有自體 云何有變異

彼體不變異 餘亦不變異

如少不作老 老亦不作少

若此體即異 乳應即是酪

異乳有何物 能生於彼酪

彼虛妄法者 諸行妄取故

欠 即彼虛妄法 是中何所取

欠 諸法無自性 見有異性故

無性法亦無 一切法空故

欠 若法無自性 法云何有異

若法有自性 亦復何有異

若諸法即異 無異法何有

現任法若異 後變異不成

若法即有異 乳應即成酪

若或異於乳 云何得成酪

(八) 若有不空法

則應有空法

若一法不空

觀此故有空

若有不空法

卽應有空法

實無不空法

何得有空法

無一法不空

何處空何得

無少不空法

何得有其空

(九) 大聖說空法

爲離諸見故

如來說空法

爲出離諸見

遺有故說空

令出離諸見

若復見有空

諸佛所不化

諸有見空者

說彼不可治

若或見有空

諸佛所不化

本論で問題を主導したのは右の中第三偈であり、行品でも所詮それが中心である。それ以下は三偈の基礎付けて、第七偈までは前二句を基礎付け八九偈は後二句を基礎付けて居る。それに就いては問題の何處かに生かし、本論中か註の中かに梵文と和譯を對照して引用した。そして第一二偈には全く觸れなかつた。其の所意を取れば第一偈で「妄取相のものは虚誑である、諸行は妄取相だから諸行は虚誑である」と云ひ、第二偈で「諸行が妄取虚誑だと云ふのは空義を示すためである」と云つて第三偈以下で「空義」の内容を顯す。此の「空義」とは單に「空」である。そして第三偈以下で示される空の内容は「存在」の空であつて、其處には行の概念は出ない。行には空と云ふ賓辭は結び付かない。存在が空であつて後に行が残る、其の行が妄取虚誑だと云はれる。虚誑は *mithya* の譯で虚妄であり、第一實 (*paramah satyam*) に對する概念である。そして第一實は涅槃でそれは妄取

相でない」と註されて居る。妄取相はモ一シヤダルマ(mosa-dharma)の譯であるが、斯かるダルマは性質と云ふほどの意味であらうから漢譯の「相」は極めて適切である。そしてモ一シヤは「奪ふこと、盜むこと」を意味する。モ一シヤダルマは經典等にも諸所に出て、はつきり感じは來ないが奪ひ取つたものは眞實ではなく虚妄であると云ふのは面白い様に思ふ。そして此處では行は妄取虚誑でそれは不妄取眞實の涅槃に對すると云ふことが中心の意味になつて居る。「涅槃は無爲である。」「存在は有爲である。そして有爲なる存在が空で、そこに行が残り、行は虚妄でそれが何等かの仕方で眞實なる無爲に結び付く。有爲と無爲と行とは文法上の關係のある語で、有爲は「出來たる」、行は「出來ること」、無爲は「出來たるにあらざる」を意味する。存在が有爲になつてそこに行があらはれるとき、行は縁起を内容とすることによつて、無爲なる全體に何等かの仕方で觸れることになる。またその問題には入ることは出來なかつたが、存在が有爲になることによつて存在は空になり、そこに行が出て其の行は縁起を内容とすると云ふところまで跡づけることは出來た様に思ふ。又行品には、有爲生滅縁起等の概念は出ないが、空、生滅、有爲縁起、行を結び付けることは因縁品三相品四諦品涅槃

品等に據つた。又それ等を背景にして見るとき、行品で行の概念で問題を始めて存在と空の論義に移つて行く意味が判るのである。そして行から無爲の問題に移ることが行品で残された問題になつて居る。又第一偈に出る行の概念を、漢譯の註釋者は五蘊の行に解釋して長い註論を加へて居るが、それはよくない。龍樹自身のもので云はれる西藏のものにはそれは無く、無い方が好いのであつて、此の箇所は行の概念と存在の概念との轉換に意味があるのである。龍樹の論を見るときには、概念に特殊な内容を與へないで、概念そのものゝ論理的な意味を考へることが必要である。(昭和三年二月稿)