

哲學研究

第百五十三號

第十三卷
第十二册

龍樹に於ける物と相の問題 (下)

——(中論觀六種品の研究及解釋)——

稻 津 紀 三

第二章 六種品の本文研究

一、本文研究の目的と資料の扱ひ方

古典の研究は、文學的作品であるにしても哲學的作品であるにしても、作者が始めてそれを言ひ現はしたと同じ生き／＼しさを以て、自分でもう一度その内容を再現し得るところまで追つて行くことが必要である。古典は文を以て興へられて居るが、人に即して見れば文は作者によつて言ひ現はされたものであるけれども、法に即して見れば文は文自らそこにそう云ふ形に生まれ出でたものである。そして自分

でもう一度それを再現し得るところまで到れば、古典の文そのものゝ生まれ出でたもどに觸れることが出来るであらう。そこまで到ることは容易なことではないが、又そこまで達しなければ完全な理解は得られないのである。又すぐれた古典は必ず人をそこまで導く途をそれ自身の中に持つて居る。すぐれた文章は必ず個人の経験そのものから生まれる。そして経験そのものから生まれた文章は、深きが故に理解し得ないことはあつても、その同じ経験に入るときは餘すところなく理解し得る筈である。理解し得ない部分の残るのは、自分の経験が其の文の生まれ出たもとの経験にまで達しないからである。そして又さう云ふ文は、必ず読む者に働きかけて、文自身のもつ経験にまで人を導き入れないでは置かない性質をもつて居る。それは読む者を反省させ内観させ生長させるのである。斯かる古典がすぐれた古典である。それは読む者の経験を深めさせ、読む者の経験の深まるど共に、愈新しく生きる古典である。そこでは古典と人は一つになつて生長する。そしてさうなるためには單に讀むばかりではなく、絶えず古典の内容を自分の経験から再現しようとする勞作が必要である。古典にあらはれる一つの言葉も、其の同じ生き／＼しさに於て語り得るのは容易ではないが、夫故に又さう成り得ることを求めねばならない。

古典にも價値の高下がある。經驗そのものから直接に生まれなくて、非本質的な影響によつて出來た文章がある。それは作られたものであつても生まれ出でたものではない。斯かる古典は一應は通じ易いやうで却つて眞實には理解し難いものを含むのである。それは其時其處の事情によつて支配され過ぎて居て、我々が今その事情に歸り得ないからである。如何なる文でも全く經驗を離れたものはないが、經驗そのものが事情に支配されて居て自己自身に深まつて居ないのである。斯かるものには我々も内面的に觸れて行く事が出來ない。根本的な部分に必ず入り込まないところがあり、そしてそれには又無理に入り込まうとしなくてもよいのである。之に反して經驗そのものから生まれ出でたものは、其の經驗そのものに於て今の我々と直接に結び付く。此の場合に於ても其時其處の事情に全く影響されないと云はれないであらう。然し眞に内面的な經驗は凡ての環境を内面化するのである。斯かる經驗は時處に支配せられない。そして我々も又内面的な經驗を以て觸れるときには直ちにそれと一つになり得るのである。斯かる古典がすぐれた古典であり、又眞に研究の價値ある古典である。そして古典の研究に於ては、其れが如何なる内容のものであつても、其れの生まれ出たもとの經驗に觸れようとすることを根本

的な態度としなければならぬ。自己を其の境にまで到達せしめるやうな態度に於て研究せよと云はれねばならぬ。何故ならば、それによつてのみ古典が理解せられるからである。之は研究の目的である。そして此の目的に叶ふ方法は唯一つある。それは其の古典に言ひ現はされて居る内容を絶えず自分自身の経験から、自分の言葉に於て再現することを試みることである。其の試みを繰り返すことによつて何時か古典のもつ経験に達し得ることを確信しなければならぬ。そして其の再現の試みに途を整へることが本文研究の目的である(研究の目的ではない)。古典は文を以て與へられ、其の本文が凡てであるから、先づ周到に一字一句も忽せにしないで文面を讀まなければならぬ。文面を讀むことが本文研究である。文面の意味がわかれば、それを自分の言葉にしてもう一度再現することを試みるのであるが、その試みを可能にするための準備たらんとすることが本文研究の目的である。そして本文研究すること、即ち文面を讀むことに就いては與へられた本文の資料としての性質によつてそれの方法が用ひられなければならない。

以上のことは古典の研究一般に就いて言ひ得ることであらうと思ふ。そして資料の扱ひ方のところに至つて始めて、個々一つ一つの書物に就いて考へることが必

要になるのである。資料の扱ひ方は資料の性質によつて自ら定められる。そして資料の性質は、其の書物が如何なる内容のものであるか——文學的のものか哲學的のものか、更に其の一書としての特殊な内容に於て如何なるものであるか——と云ふことゝ、資料としての本文が如何なる形式に於て我々に與へられて居るか、と云ふことゝの二つによつて定まつて居ると思はれる。我々の今研究して居るのは中論であるが、其の内容に就いて見れば、中論は純粹な哲學書であつて、中論としての内容をもつて居る。中論としての内容が如何なるものであるかは唯だ我々がそれを自己の経験から再現することによつてのみ明かにされる。再現することは説明することではない。中論の問題を自分の問題としてもう一度自分から考へなほして見るのである。それ以外の仕方によつて中論の特殊な内容が明かにされることは不可能である。さう云ふ勞作に伴つて其處に「中論の内容」なるものが生まれて來るのである。然し一般的に言ふならば、中論は存在と縁起の問題を取り扱つて居る哲學書である。そして前章では六種品の本文に即して其處に含まれる限りの内容を再現しようとして試みたのであつた。六種品は表面に物と相を問題にしてそれに終始して居る。然し「含まれる限り」と云へば單に表面の問題のみでなく中論全體の中で物

と相の論義が何を意味するか、又如何にしてその問題が問題にされて來たかと云ふことも内容の中に含まれる。然しそれ等の内容も表面の問題の仕方、論義の立て方等から内在的に指示され得る限りのものでなければならぬ。斯かる意味に於ける六種品の内容を再現し度いと思つた。そして此の章では其の本文研究をするところが目的である。問題の考察は本文研究から導き出された結果であつて、本文研究は前章の問題考察に典據を與へることになるが、一方で又本文研究——それは本文の文面を残りなく讀むことであるが——は問題の考察によつて指導せられるのである。本文を讀むことは單に本文のみによつては不可能である。文面が何づれにも讀め、又何づれに讀んで好いか分らないやうな場合には、問題の内容そのものに決定の標準を仰がねばならない。色々に讀んで見て其の一々の讀み方に就いて内容の再現を試みて行く中に、斯く讀まるべしと云ふことが會得されるのである。そして本文研究の具體的な方法を得るには、中論が資料として如何なる形式に於て我々に與へられて居るかを見なければならぬ。

中論の本文は纏つた形では——斷片的に諸所に引用されたものを除いて——三種の漢譯と梵文、西藏文(及其の獨譯)との五種の形で與へられて居るが、此の中研究の

第一資料としての意義と價值をもつものは、羅什の漢譯と梵文で、他は參考資料たるに止まつて居る。中論は印度に於て大乘哲學思想の基をなした論典で、そのすぐれた内容の故に前後を通じて尊重研究され、印度大乘教理史には、その本質的な部分に中論の流れが強く動いて居る。唯識哲學の如きも中論の問題の正統な繼承發展に他ならない。然るに支那の中論の流れは其れとは別に形づくられて居て、その基をなすのは、龍樹の中論であるよりも、羅什譯の中論である。支那で中論の思想を生かして獨創的な體系の中に發展させたのは三論天台の兩宗であるが、その場合に中論の本文が原典との關係を顧慮することなしに用ひられた。つまり羅什の漢譯本それ自身が根本論典として取られた。そして三論天台に中論思想が生かされた其の生かされ方が、そのまま支那日本の佛教思想史中に中論の流れとなつて動いたのである。之は我々自身の養はれた傳統であつて、我々が歴史を離れ得ない如く此の傳統も離れることは出来ない。即ち我々の傳統に於ける中論原典は「羅什譯本の中論」である。此の點は今日新たな見地に立つて研究せられようとする場合にも、漢譯資料のもつ特殊な意義である。そして又羅什譯本はその意義に應ずる價值をそれ自身に持つて居る。羅什の譯は立派なものであつて、難解な問題に對する理解が隔々

に行き渡り、譯文は原文にびつたり一致しながら又實に自由に生かされて居る。それは一つの再現的創作と見ることの出来るものである。それ故にこそあれ程に歴史を動かした得たのであらう。之は他の二種の異譯が梵文を對照しなければ意味の分らないのに比して格段の違ひである。羅什の譯をもたなければたとへ今日梵文が興へられても、我々は中論に觸れることは出来ないであらう。然し又漢譯に止まる限り三論天台以上に出ることは難しいのである。殊に三論宗祖嘉祥大師の中論疏は、古來支那日本の中論研究書中最もすぐれたものである。支那日本のみならず、印度を比較しても、中論の問題そのものを發展——歴史的事實の上よりむしろ意味の上で——せしめた唯識哲學は別とし、中論本文の數種の研究書は、その深さに於て到底嘉祥の中論疏には及ばないと云つて宜い。中論疏の、一字一句に即しつゝ、それを超えて中論の精神に入らんとせる古典學的態度は、眞に尊敬すべく、又我々の今日學ばねばならぬところのものである。然しその態度が羅什譯本の本文上に向けられて原典との關係が顧慮されなかつた。譯文の表面に現はれたところが其のまゝ受け容れられて、それが如何なる譯し方がされて居るかど云ふ點が見逃されたのである。而も文章は一字一句も忽せにしないと云ふ態度が維持された爲め、譯者が便

宜上附加した無意味な語が注意されて、問題にしないで好いものが問題にされたり、又問題にさるべきものが問題にされなかつたりして、全體として随分「龍樹の中論」とは喰ひ違つた内容を導き出して居る。そこには嘉祥の獨創と深さがあつて、それが破綻を救つては居るが、龍樹の中論を受け生かしたものとしては可成りの無理が作られ、其の無理なところは矢張り、中論そのものゝ自然な内容には及ばないのである。そして我々が漢譯本中論のみに止まる限りは嘉祥以上に出ることは先づ不可能である。嘉祥を離れて出發しても最善の場合に於て結局嘉祥の様なものになるであらう。つまり漢譯を超えない限り中論そのものに觸れることが出来ないのである。之がまた漢譯資料のもつ意義の限界である。古典としての中論の生まれ出た經驗に眞實に入るためには漢譯を超えなければならぬ。そして漢譯を超えることが眞に漢譯を生かす所以である。幸にして中論には梵文が興へられたのであるが、梵文は又漢譯を超えてそれを生かす限りに於て意義を持つて居る。我々は印度に歸り度いのではない。我々の傳統の生まれた源を、我々自身の經驗の中に再び見出し度いのである。其の爲めに中論そのものゝ本文が欲しいのである。中論そのものの本文とは、單なる梵文でもなく漢譯でもなく、正しく、梵文を漢譯によつて讀み、漢譯

を梵文によつて整理する結果として得らるゝところの、今の我々の言葉に譯された本文である。それは一應は梵文の翻譯と考へられるであらう。然し眞に漢譯を生かさうとする願ひ無しに爲された翻譯は無意義であるし、又さう云ふ譯は必ず成果に於て不充分である。我々は先づ漢譯を尊重しなければならぬ。そして漢譯を尊重すればするほど、愈、漢譯者の翻譯の勞作の中に自分でもう一度は入つて見ることが必要である。漢譯によつて梵文を読み、梵文によつて漢譯の譯し方の中に入り込み、その譯語や譯文を周到に注意することである。さうして行く中に問題の所在が分つて、我々が又梵文を如何に譯すべきか、會得されるのである。そして漢譯語の概念に就いて——主要なものには長い傳統をもつて居るが——生かすべきものを生かし、棄つべきものを棄て、新たに我々の言葉に譯しなほして見るとき、そこに中論そのものゝ本文が獲得されたのである。これが獲得されれば本文研究は完結する。本文研究は資料として與へられた本文を、以上に述べた如き扱ひ方によつて考究整理することに始まり、我々の言葉に於ける本文を獲得することに終るのである。斯くして本文が得られれば、それに即して自分の經驗の中からもう一度その内容の再現を試みればよいのである。それで六種品の本文研究をする此の章の内容は三

段に分かれる。

一、資料として與へられる三種漢譯と梵文、及び得たところの和譯を加へて本文の對照を示す。前にも云へる如く、「中論」と云ふ書名をもつ羅什譯本は頌と註から成り立つて居るが、偈頌のみが龍樹自身のもので又中論そのものである。そして頌の間に挿入された註釋者の文章は概して論理を亂して問題を不明にして居る。之は梵本も他の異譯本も同様である。それで先づ數種の註釋書から註の文を棄て、偈頌のみを求めて之を對照することが必要である。そして和譯は本文研究の結果になる。それは前章の問題解釋によつて指導され、又其の典據になる。斯く譯して斯く解したとも云はれるが、斯く解することによつて斯く譯したとも云はれる。譯文には漢譯語を多く用ひたが、それは問題の何處かに生かしたつもりである。是に就いては更によりよき譯よりよき解釋になるやうに是正を得たいと思ふ。前稿有無品に就いても同様である。そして此の結果の前に羅什譯本に於ける漢譯の譯し方に就いての研究が先行して居る。譯し方に就いては個々の概念と全體の文章との兩面から考へられる。それで、

二、主要概念に就いて漢譯の譯し方を考察する。此處で漢譯語の概念内容を決定

すると共に、羅什の主要なる譯語例を明かにする。譯語例を明かにすることは本文研究の最も重要な仕事の一つである。大乘論部には原文の與へられて居るものが極めて少い。そして原文に依らない限り哲學的な問題の内容を充分に知ることが不可能である(經典は此の點で餘程趣きを異にして居る)。それ故少數の原典を有するものに就いて譯者の譯語例を明かにすることは、やがて漢譯一般を整理する鍵になるのである。そして論部に於ては漢譯一般を通じて三人の主なる譯者がある。羅什と眞諦と玄奘である。中論によつて羅什の譯語例がわかれば、羅什の譯書、特に龍樹の著書で羅什の譯したもの、其の中でも中論の系統を引く十二門論と智度論の内容が非常に明かになり、従つて龍樹の思想を明かにして行く基礎が出来る。

三、漢譯の本文批評をする。これは文章全體の譯し方を見るのである。そして此處で和譯に就いて註解し、文面上にあらはれる限りに於て問題の所在を示して、前章の問題考察に直接な典據が出来るやうにする。例へば最初に「相より前に物はない」と云ふ一句から問題が始まつて居るとすれば、その前に「相より前に物がある」と云ふ考へが豫想されて居て、その考へが批評されて居ることがわかる、と云ふ類のことを指摘することである。又斯かる見方をするによつて文面に即しながら問題の

所在と云ふものが明かになるのである。前章では「相より前に物が有る」とは何う云ふことで、又「相より前に物が無い」とは何う云ふことかを、自分の言葉で考へて見たのであるが、その前に本文に即した斯かる考察が先行して居る。「問題に視點を置いた本文批評」と云ふのは、本文を整理批評しながら文面のまゝに問題の所在を指摘することである。そして之が問題の内容を再現する試みのすぐ前に位置することになる。

(此の一節で述べたことは前稿「有無品の研究解釋」の中で、具體的に實現しようと思つたことであつた。此の稿で六種品に就いて再び同じ試みをなすやうになつたので、自分の研究の立場と方法を纏めて述べることにした。述べた限りのことは實現しようと思つたのであるが、成果に就いては切に批判と是正を得たいと思ふ)

二、六種品本頌八偈の五種對照

(一) 空相未有時、

則無虛空法

若先有虛空

卽爲是無相

虛空相より前には

如何なる虛空も有ることなし。

若し相より前に有りとせんか

そは無相のものたるべし。

na-ākāraṇi vidyate kinī cit

pūrvam ākāśalākṣaṇāt |

alākṣaṇaṇi prasajyeta

syāt pūrvam yadi lakṣaṇāt ||

〔異一〕 空相未有時 先無彼虛空 若先有虛空 空則是無相
 〔異二〕

(二)是無相之法

何處に於ても何であつても

alaksyaṅo na kaḅ cicca

一切處無有

物(存在)にして無相のものは有ることなし。

bhāvaḅ saḅvidyate kva cit |

於無相法中

無相の物の無

asaty alaksyaṅe bhāve

相則無所相

相は何處に現はれん。

kramatāḅ kuḅa laksyaṅam ||

〔異一〕 無處有一物 無相而有體 無相體既無 相於何處轉。
 〔異二〕 云何無相中 彼有相可得 無實相無體 云何相可轉。

於無相法中 相則無所相。

(三)有相無相中

無相の(物)のうへにも

na-alaksyaṅe laksyaṅasya

相則無所住

有相の(物)のうへにも相の現行はなし。

pravṛtṛtir na salaksyaṅe |

離有相無相

有相と無相との二つより

salaksyaṅa-alaksyaṅābhyaḅ

余處亦不住

別の場所にもまた(相は)現行せず。

na-apy anyatra pravṛtate ||

〔異一〕 無相相不轉 有相相不轉 離有相無相 異處亦不轉。
 〔異二〕 離有相無相 無異處可轉。

(四)相法無有故

相にして現行せざるものは

laksyaṅa-asāḅpravṛtṛtan ca

可相法亦無

可相は不可得なり。

na laksyaṅam upapadyate |

可相法無故
相法亦復無

而して可相の不可得なるときは
また相の現起することなし。

lakṣyaśya-anupapattau ca
lakṣyaśya-apy asaṁbhavati ||

(異一) 所相不成故 能相亦不成
(異二) 所相既無體 能相亦不相 能相無有故 亦無有所相。

(五)是故今無相

亦無有可相

離相可相已

更亦無有物

それ故に可相あることなく
相もあることなし。
可相と相とを離れては
物(存在)もまた實に有ることなし。

tasmān na vidyate lakṣyaṁ
lakṣaṇaṁ naiva vidyate |
lakṣya-lakṣaṇa-nirmukto
naiva bhāvo 'pi vidyate ||

(異一) 是故無所相 亦無有能相 離所相能相 是體亦不有。
(異二) 是故無能相 亦無有所相 離所相能相 亦無有別相。

(六)若使無有有

云何當有無

有無既已無

知有無者誰

存在にして有らざることをいふ。
何ものゝ非存在がおこらぬ。
存在、非存在を離れたるに
誰か存在非存在を了知せん。

avidyamāne bhāve ca
kaśya-abhāvo bhaviṣyati |
bhāva-abhāva-vidhamā ca
bhāva-abhāvam avaiti kaḥ ||

(異一) 無有體何處 無體當可得 與體無體異 何處有解者。
(異二) 若使無有有 云何當有無 有無既已無 誰爲知解者。

龍樹に於ける物と相の問題

(七)是故知虛空

それ故に虚空は、存在にあらず

非有亦非無

非存在にあらず、可相にあらず

非相非可相

また相にあらず。他の五界は

余五同虚空

虚空と同じ。

是故知虚空

非體非無體

非所相能相

余五同虚空。

{(異一)
(異二)}

非有體無體

無能相所相

(八)淺智見諸法

諸物の存在性と非存在性を

若_レ有若_レ無_レ相_一

見るところの智慧淺_ク者、

是則不能見

かれ等は、安穩なる

滅見安穩法

可見(の相)の寂滅を見ることなし。

{(異一)
(異二)}

少慧見諸法

若有若無等

彼人則不見

滅見第一義。
見有性無性 彼即少智慧 無眞實微妙 聖慧眼開生。

(註) 異一は般若燈論中所出のもの、異二は大乘中觀釋論中所出のもの。
(參考) 西藏文獨譯(マレーザー氏所譯)。

Die Elemente (dhātu).

(1) Vor dem Kennzeichen (Merkmale, Eigenschaft) des Raumes (ākāśa) existiert nicht irgendwelcher Raum.

(Denn) wenn er vor dem Kennzeichen wäre so würde eintrreten, dass er ohne Kennzeichen wäre.

tasm'in na bhāvo na-abhāv

na lakṣyaṇi nāpi lakṣaṇaṇi |

ākāśaṇi, ākāśasaṇā

dhātavaḥ pañca ye pure ||

astivain ye tu paḡyaṇi

nāstivain ca-alpabuddhayaḥ |

bhāvāṇiṇi, te na paḡyanti

drasṭavya-upagaṇaṇi givam ||

- (2) Nicht existiert irgendwelches kennzeichenloses Ding (bhāva) irgendwo.
Wenn ein kennzeichenloses Ding nicht existiert, an was soll das Kennzeichen herantreten?
- (3) Bei einem kennzeichenlosen wird das Kennzeichen angewendet, nicht bei einem mit Kennzeichen Verschnen; bei einem anderen auch als Kennzeichenlosem und mit Kennzeichen Verschnen wird es nicht angewendet.
- (4) Wenn das Kennzeichen nicht herantritt (angewendet wird), so trifft das Gekennzeichnete nicht zu;
Wenn das Gekennzeichnete nicht zutrifft, existiert auch nicht das Kennzeichen.
- (5) Deshalb existiert nicht das Gekennzeichnete, das Kennzeichen existiert eben nicht.
Frei von Gekennzeichnem und Kennzeichen existiert auch nicht ein Ding (bhava).
- (6) Wenn Sein nicht ist, wessen Nichtsein wird sein?
Wer, von Sein und Nichtsein verschieden, erkennt Sein und Nichtsein?
- (7) Deshalb ist der Raum (ākāśa) nicht Sein (bhāva), nicht Nichtsein, nicht Gekennzeichnetes,
Nicht Kennzeichen. Die anderen fünf Elemente (dhātu) auch sind dem Raume gleich.
- (8) Die Geringverständigen, welche in den Dingen (bhāva) Sein und Nichtsein
Sehen, sehen nicht das stille Erlöschen des Sichtbaren.

三 主要概念の譯し方に就いて

個々の物は特殊なる何かである點に於ては相を存在である點に於ては相せらるべきもの(可相)をもたねばならないとして、相と可相との結合によつて物(存在)の觀念の成り立つことを見出し、反對に物(存在)の觀念を不成立ならしめるために、相と可相

どの結合の不可能を批評することが六種品の問題である。随つて此の問題を形づくる最も主要な概念は、「物存在」と「相可相」である。そして之に結び付いて、相に就いて「可見」の概念あり、物に就いて「存在性」の概念あり、又相と可相とが結合するとすれば、可相を場所として相がその上に現行せねばならぬとして「現行」の概念あり、可相の方は現行するものではなく、唯だ有り得るか得ないか考へられるのみであるとして「不可得」の概念あり、又存在に對して「非存在」の概念あり、之等八種の概念を主要なものとして取ることが出来る。それに就いて順次に考察しようと思ふ。

(一)物、存在(ブハーヴァ Dhava) 及び非存在(アブハーヴァ adhava)。

ブハーヴァ(アブハーヴァをも攝して)の概念は、梵文には全體で十二語あらはれ、漢譯が之に三種の譯語を用ひて居る。第二偈では「法」と譯し、第五偈では「物」第六、七偈では「有無」第八偈では「諸法」である。そしてブハーヴァは梵文に於て已に二様の含蓄を以て用ひられて居て、第一は個々の「存在するもの」の方に結び付き第二、五、八偈のものがそれである。第二は「存在、非存在」の對概念としてあらはれるもので第六、七偈のものがそれである。對概念のときのブハーヴァは存在一般の方に結び付き、此の二つの意味の違ひは言語上正しく「das Seiende」や「das Sein」の意味の違ひに一致する。勿論

個々の「存在するもの」と存在一般とは意味の離れた概念ではない。存在一般に於て考へられた限りの個々の何か「存在するもの」であり、又個々の「存在するもの」の存在するものであること、其のことが存在一般であり、多少視點が違ふのみである。そして存在一般の意味に結び付く場合の「ハイザア」は原語は必ず單數形であり、之を「有無」と譯すのは羅什の譯語例である。そして「法」「物」「諸法」の譯語は、個々の「存在するもの」の意味に結び付いた場合の「ハイザア」に對するものである。此の場合の原語は大抵複數形であらば、單數形であらば、復數形になり得る意味を持つて居る。第八偈には複數形であらば、漢譯の「諸法」が之を寫して居る。第二偈と第五偈の「ハイザア」は單數形であるが文章上複數になり得るものである。それは第二偈の「ハイザア」の上に「何處に於ても何であつても」と云ふ一句が加へられて居るのでわかる。又第五偈のものは第二偈の概念と全く同一内容をもたねばならない。そして此の兩者に對しては漢譯も形は單數を寫して「法」「物」として居る。漢譯と梵文とが單複形の點まで一致して居るのは注意すべく、羅什の譯の嚴密なりしことを思はせるのである。そして原語「ハイザア」が單複何づれであつても個々の「存在するもの」の意味を以て現はれるときは、之を「法」又は「物」の語を以て譯すことは羅什の譯語例で

ある。然し「物」は極めて少く大部分は「法」である。ブハーヅアに對する以上二様の譯し方——一方では有無とし、他方では法又は物とする——は問題の上に非常に適切である。然し適切であるのは區別して譯したと云ふ點に就いてはあつて、法又は物の譯語に就いては一考を要するのである。漢譯のみに即く限り「法」の語に「存在」の意味を見出すことは如何にしても不可能である。そしてそれは又ダルマに對する譯語として漢譯一般に用ひられるので、ダルマに對する「法」と混同を起し、その爲め龍樹の哲學が長く明かにされなかつたのである。之に就いては最早や多くを言ふ要はないであらう。それでブハーヅに對する「法」は全く棄て、和譯は「物」と「存在」とを取つた。「物」を取れば漢譯語を生かすことにもなるであらう。そして「物」としてもそれは空間的存在のみをあらはすのではなく、それをも含めて「存在するもの」一般をあらはす。又「存在非存在」の對概念の場合には漢譯語のまゝに「有無」を取つてもよいであらう。その方が我々には耳慣れては居るが、問題をはつきりさせる爲の概念としては「存在非存在」の方が適切である。然しその點は人々の言葉に對する感じ方に任かされて宣いと思ふ。又燈論は此の章ではブハーヅアを「體」と譯して居る異例である。

(二)存在性(アスチトヅア *astitva*)。

物は「有るもの」であつて存在性を根本的屬性とする。ブハーヅアの屬性として見出されて居るアスチトヅアの概念は中論で非常に重要な意味をもつて居る。六種品では之は第八偈に「諸物の存在性と非存在性」と云ふ形で二語あらはれ、漢譯は「諸法の若有若無相」と譯して居る。此の場合の「若くは有は文章上當然若くは有相」とあるべき「相」を略したもので、存在性に對する「有相」と非存在性に對する「無相」は羅什の譯例である。有無品では單に「有無」と譯して居るが、因緣品では「有相」と譯して居る。

諸法無自性

物自性を離れたる諸物には

Dhāvanāin niḥsvabhāvanāin

故無有有相

存在性はあることなし。

na sativ vidyate yatah ||

(因緣品第十偈)

此處の存在性の原語はサツターであるが、アスチトヅアと全く同義で、同一語根アス有る、存在する)の變化である。又有無品には原語にアスチター (astita) と云ふ形も出て居るが之も全く同義である。斯く三種の形があるが、アスチトヅアが最も多いから「存在性」の原語は原則上之を取つて置くのがよいであらう。又非存在性の原語はそれを否定形にしたナーサチトヅア (nāstiva) である。そして「有相無相」として「相」の字を以て、接尾辭の「性」(sva, va) をあらはすことは羅什の一つの譯例である。どころ

が此の譯語は「すがた」「かたち」を意味する「相」と混同をおこす。殊に本品に於てさうである。その點は異譯の「有性」の方がよい。然しさうすると又「物自性」を譯した「性」と混同をおこして來る。何づれにしても漢譯は文學的なもの——經典——に於ては成功して居るが、斯かる論理的なものに於ては破綻を見せて居る。

(三)相(ラクシヤナ lakṣaṇa)と可相(ラクシヤ lakṣya)。

此の語の原語上並びに問題上の意味は第一章に詳しく考察したから、此處では漢譯者の譯し方のみ注意して置かうと思ふ。「相法」可相法」と「法」の字を附加した譯し方が現はれて居るが、此の附加の「法」は漢譯者の漢字の用法として如何なる意味を持つて居るかに就いてある。此の場合の「法」は二つとも任意の思惟の對象を指定する意味に用ひられて居て、正しく日本語の「もの」に相當し、相法は「相といふもの」を意味し、可相法は「相せらるべきもの」を意味する。そして譯し方としては「相法」の方は相の原語が名詞であるから、單に名詞を指定したものに過ぎない。「生法」とあれば「生起といふこと」を意味する。ところが此の譯し方は例へば「緣生法」などの重要な概念の場合には「法」が「ダルマ」を意味する單獨な概念に誤解され、緣生の法則とか、佛陀の説かれた緣生説とか考へられて來るのである。それは單に「緣生すること」を意味し、又それで

なければ問題がわからなくなる。斯かる場合の法は全く無意義で却つて問題に妨げになつて来る。「相といふもの」と云ふ言ひあらはしが已によくないのであつて、原語の通り單に「相」と言ひあらはさるべきものである。然し日本語の「もの」又は「こと」に相當する漢字の用法としては注意して置くことが必要である。そして「可相法」の場合には前と異り「法」の附加語は多少の根據をもつて居る。可相の原語は名詞ではなく、形容詞として用ひられて居る義務分詞であつて「相せらるべき」を意味する。それで漢譯「可相法」は相法の場合と異つて「可相といふもの」ではなく「相せらるべきもの」を意味する。即ち此の場合の「法」は名詞を指定するのではなく、或る形容詞で限定された任意の對象をあらはすのである。此の譯し方は原語に根據をもつて居る。梵文では、この「相せらるべき」を意味する形容詞 *lakṣya* は中性形になつて、*lakṣyam* と云ふ形で用ひられて居るが、梵語で形容詞が中性形になつたときは、その形容詞で限定された任意の對象をあらはす。之は獨逸語で形容詞に *das* を附する仕方と同一で、*das Schöne* が「美しいもの」を意味する如きである。唯だ冠詞であらはず代りに語尾であらはず。それで原語が已に「相せらるべきもの」を意味して居て、之に對する「可相法」の譯は或る點からは適切である。然し「法」の文字がダルマとして誤解され易い性質を

もつて居るので、矢張り之を取り除いて單に「可相」とし、それに「相せらるべきもの」の意味内容を與へて考へるのが好いであらう。「相せらるべきもの」のものは任意の何かをあらはし、此の場合には、相を離れた「無相の物を指示する。そして和譯は「相可相は羅什の特色ある譯語をそのまゝ取つて概念決定によつて生かす様にした。異譯が之を「能相所相」とした居るのは、能相の概念のもつ「相するはたらき」と云ふ言語上の意味を注意させる點では面白く、所相の方は「べき」の意味の出ない點で不充分である。又相も殊更に「能相」としたのでは意味が局限され過ぎる。尙、羅什譯には「相法、可相法」の他に「法」を除いた「相可相」の譯語が用ひられて居る。原文に無い「法」字を附加した場合には、同時にそれを餘いたものを並出することは、矢張り羅什の譯例であつて、翻譯文に就いての譯者自身の注意と見ることが出来る。

(四) 可見 (draṣṭavya)。

言語上は可相と同じく、見る (śip) の義務分詞で「見らるべき」を意味し、又中性形になれば「見らるべきもの」を意味するが、中論の用語例では、眼根の境である色を置き替へた概念である。感覺的意識(前五識)に就いて、その生ずる縁として根と境とが考へられて居るが、普通五根五境の名稱には、眼耳鼻舌身と色聲香味觸との概念が用ひら

れて居る。即ち事實上の存在物に結び付く概念が用ひられて居るのであるが、龍樹では之が變改されて、眼(caksus)の代りに「見るはたらき(darśana)」、色(rūpa)の代りに「見るべきもの」と云ふ論理的な概念が用ひられ、それによつて、根と境とが意識の外にあるものではなく、意識に於ける作用と對象であるとの意味が注意されるのである。耳鼻舌身及び聲香味觸の概念も皆同様の變改をうけて居る。此のことは六根六境を問題にする六情品に現はれ、漢譯は見るはたらきを「見」、見らるべきものを「可見」と譯し、之は羅什の特色ある譯語として生かして用ふべきものである。「可見」とは我々の視覚識の内容として與へられて居る色が、見るはたらき(根、作用)の對象(境)としての意味に於て考へられた概念である。そして此の語は六種品では第八偈に「諸物の存在性を見る者は可見の寂滅を見ない」と云ふ形であらはれて居るが、此の場合の「可見」は、觸れるはたらき(sparśana)に對する「可觸」(spratiśāya)之は普通單に觸と譯されるまで攝して居る。即ち色聲香味觸を總攝して、感覺的意識界全體を言ひあらはして居るのである。そして物の相を指示する。相は可見乃至可觸である。相の世界は感覺的意識界である。そして物の存在性を見る立場は、緣起に入らずに相の世界に止まるから、感覺的意識界を超えることが出来ない。随つて又差別の相を超えることが出

來ない。存在性を見る者は「可見の寂滅を見ない」のである。緣起は識を超えた智の世界で、其處に入るときに可見は寂滅する。「可見」の語を斯かる意味に解して始めて此の偈の意味と、並びに六種品の問題とが理解できるであらう。それで和譯は「可見」の語が相に結び付くことを注意するために、「可見(の相)」として、相を補つた。此の補足は餘計であるかどうか、意味が分れば文章上には無い方が好いかどうか、無い方が好いとも思はれるが、取り除くと又補つた方が好い様にも思はれる。何づれにしても意味は上に述べた如くである。そして漢譯は此の箇所の可見を、單に「見」と譯して居るが、羅什の譯語例の上から當然「可見」とせらるべきものである。又此の偈の漢譯は屢、誤解を引きおこしたがそれに就いては本文批評のところで述べようと思ふ。

(五) 現行 (Pravṛitti) と不可得 (anupapatti)

現行は「現はれ出づる」を意味する語根 Prāvṛi の抽象名詞になつたものであるが現行」と云ふ譯語は玄奘のものを取り用ひた。唯識で此の概念は重要な意味をもち、そして「現行」と云ふのが定譯語として用ひられて居る。羅什に於ては此の語の譯語はまだ決定して居なかつたやうである。單に「行」とされて居るところもあるが、六種品第三偈では「住」と譯されて居る。無相の物の上に相が現行すると云ふのを、無相の物

の上に相が住すると云ふ意を取つた意譯であらう。羅什の一つの譯例として注意して置けばよい。そして「住」は一般に——勿論羅什に於ても——*sthit*(住立)の譯語として決定して居るから、それと混同しないことが必要である。異譯には「轉ずる」となつて居るが、此の方が適譯である。玄奘でも「轉ずる」と譯されて居ることがある。尙梵文には現行の他に *kram*, *sañbhava* の概念が出て居て、それは夫々「現はれる」「現起」と和譯して置いたが問題上現行と全く同義である。又現行の語は *pravartate* と云ふ動詞の形で用ひられることがあり、六種品にも兩様にあらはれて居る。

*所有行。止法 \parallel *sañpavittig* ca *hivittig* ca (去來品十七偈)

相に就いては現行するかしないか、問はれ、可相に就いては不可得か可得か、問はれるのは面白い。斯かる微妙なところから問題の内容が導き出されるのである。不可得の原語は *anupapatti* と云ふ名詞の形と、*na-ṅgapadyate* と云ふ動詞の形と兩様であらはれて居るが、動詞の方が普通である。原語は「あり得ない」「おこり得ない」を意味するが之に對して「不可得」とすることが漢譯一般を通じての譯語例であつて、感じの豊かな言葉である。和譯はそれをそのまま取つた。「得」には把握の意味はなく「あり得べからず」の意味である。そして六種品第四偈で單に「無し」と譯されて居るのは適切

でなく其の點は異譯の「成せず」の方がよい。然し羅什に於ても他の箇所では一般に「不可得」が用ひられ、其れが譯語例になつて居る。

*去法不可得、|| samanā nā-upapadyate (去來品六、七偈)

*去者不可得、|| gantā...nāiva-upapadyate (同品九偈)

四、本文批評問題の所在を主として)

有相の物に於て「物の相」と「相せられる物」とを區別して考へる立場が全體として批評の對象になり、そして其の立場をあらはすのは「物が相より前にある」と云ふ命題である。それで先づ最初に此の命題が批判される。批判の方法には、命題の主辭である「物」と賓辭である「相より前にある」とに就いて各々の概念内容を分析して、それが互に矛盾した關係にあることから、兩者の結合を拒否すると云ふ仕方が用ひらる。之は中論一般の論證法である。「物」の概念に就いては、それはそれ自身「相をもてるもの」を意味して居ることが注意され、之は「何處に於ても何であつても物にして無相のものはない」と云ふ形で言ひあらはされる。然るに「相より前にある」と云ふ賓辭は、それ自身「相をもたない」と云ふ意味をもつて居ることが注意され、之は「相より前にあれば無相のものである」と云ふ形で言ひあらはされる。斯く主辭と賓辭の矛盾した内容

が導き出され、それによつて「物が相より前にある」と云ふ命題が否定されて「相より前に物は無い」と云ふ否定命題が立てられる。六種の論義は此の否定命題から始まつて居るが、それは結論を最初に置いたもので、其の前に背定命題が豫想され、根本的にはそれが批判されて居る。そして「相より前に物は無い」「相より前にあれば無相のものである」「何處に於ても何であつて物にして無相のものはない」と云ふ一個の論證によつて最初の批判が完結する。之が第一偈と第二偈の前半の内容である。

第一偈前二句「空相未有時、則無虛空法」。虚空の概念はそれ自身の意味を失つて、「存在するもの」一般を代表する爲に單に或る名詞が用ひられたに過ぎない、こゝは第一章で考察した。問題上此の二句は「相より前に物は無い」と云ふ一個の命題をあらはす。勿論それは「物が相より前にある」と云ふ命題を否定して置いたもので、斯かる根本的な一つの否定命題から論義を始めるのは中論一般の方法である。そして漢譯の「虛空法」の法は、「相法」の場合の法と同じく「……といふもの」の意味をあらはし、名詞指定の附加語である。

第一偈後二句「若先有虛空、卽爲是無相」。此の二句の梵文には「虚空」の概念が出ないで「若し相より前にあれば相無きもの (akāśam) であらう」となつて居る。此の「相無き」と云ふ形容詞の後には文章上當然、前の句の虚空 (akāśam) と云ふ概念が略されて居るものとも見るこゝが出来来る。若しさう解するなら「虚空」の概念を補つて「若し相より前にあれば相無き虚空であらう」と譯すべきものである。漢譯はその意味に取つて「虚空」を補つて居る。然し前の句の虚空は本來借りものゝ概念であつて此の句はその借りものゝ概念を棄て、次の句の「物」の概念を導く契機になつて居るものとも見るこゝが出来来る。さう解すれば茲に「虚空」の概念の略されて居るこゝには意味があるので、其の場合には譯文も略した形を取つて「相無きもの」とすることが必要である。和譯はその意味に取つた。それは一方で前の「虚空」の概念に結び付きつゝ、次の物の概念に結び付いて行くのであ

る。そして何づれに解するとしても此の二句は、「物が相より前にある」と云ふ批判される命題の質辭を分析した命題である。又「相無き」(अविद्यमान)と云ふ形容詞は凡て「無相の」と譯すことにした。「相無き」の方が意味ははつきりするが、そうすると *śālistana* の方を随つて「相をもてる」と譯さねばならなくなる。此の形を避ける爲に「有相の」「無相の」とした。何づれも形容詞である點を注意することが必要である。

第二偈前二句「は無相之法、一切處無有」。法はプハーヴァの譯である。梵文には其の上に「何處に於ても何であつても」と云ふ限定が附され、之が極めて重要な意味をもつ。之によつて第一偈の「虚空」の概念が單に物一般を代表して居るに過ぎないことがわかるのである。そして「何處に於ても何であつても」と云ふ限定はプハーヴァの概念に就いて屢々繰り返されるのであるが之によつてプハーヴァは「何處に於てかあり何か」である存在物の意味に考へられて居ることがわかるのである。漢譯は「何處に於ても」の方は「一切處」として譯して居るが、「何であつても」の方は出て居ない。異譯は一物もとして其の意味を出して居る。

相より前に物は、ない、と云ふことによつて龍樹自身の根本的立場が示されたが、更に立ち入つて「物が相より前にある」と云ふ考への困難を批評する。その批評の過程の中に、龍樹自身の立場を表裏をなしつゝ批評される考へそのものゝ内容が明かにされるのである。「相より前に物がある」と云ふのは、物に就いて「物の相」と「相せられる物」とを區別する考へであるが、その場合には相より前にあつて相によつて相せられる無相の物と、物の相とが如何にして結び付いて一個の物が成り立つつかい説明されねばならない。そして結び付くとするれば其の結び付き方は、無相の物を場所として

其の上に相が現行するより他にないのであるから、相の現行の可能なことが説明されねばならない。即ち物が相より前にある」と云ふ考へは又、無相の物の上に相が現行すると云ふ考へであることが見出されて來たのである。そして此處に、無相の物は何處にもない」と云ふ龍樹自身の立場を持つて來て、已に無相の物が無ければ相の現行する場所がないとして、之は無相の物が無ければ相は何處に現はれるか」と云ふ形で言ひあらはされる。そして凡ての物が本來有相なら相は別に現行することが出來ない。又有相でも無相でもない物は考へられないから、有相無相から異つた場所に相が現行することも云はれないと云ふことが付け加へられる。之によつて相の現行不可能の論證が完結し、之が第二偈の後半と第三偈の内容になるそしてそれは根本的には、物の相と相せられる物とを區別する考へそのものを否定するところに結び付くのである。

第二偈後二句於無相法中、相則無所相」此の句は漢譯と梵文と著しく異つて居る。梵文は「無相の物の無きときに相は何處に現はれるか」であり、異譯燈論の「無相體既無、相於何處轉」は其れの實に正確な譯である。そして他本も皆梵文に一致して居る羅什の原本に限つて異つて居たものであるか、或は羅什の意譯であるか、原本の相違とすればそれまでであるが、意譯の跡を見出し得れば其れを取つた方がよい。先づ後の一句、相則無所相」が「相は何處に現はれるか」の意譯と見得るかどうか、漢譯の「所相」は「相する」との意味であるが、若し「現はれる」と云ふ原語を「相する」と譯して居る例が他にあれば、此處は意譯

と見ることが出来る。「無相の物の上に相が現はれる」と云ふ原文の意味を「無相の物を相が相する」と取意したことになるのである。それで「現はれる」の原語を「相する」とする譯語例さへあれば差支ない。そして其れは十二門論に出て居る。此の次の偈には「現行」の語が出てそれが「住する」と譯されて居るが、同偈が十二門論に引用されたものには「相する」と譯されて居る。其の典據は次偈のところで示すが、「現行」を「相する」と譯す例があるのである。そして此偈の「現はれる」の原語は *ṛijete* で現行の原語とは違ふが問題上同義である。それで此一句は充分に梵文の意譯と見ることが出来る。又其の上の句「於無相法中」の梵文は「無相の物の無きとき」(*asty ataksane dhare*)である。此の無きとき (*asty*) の一語を取り除けば梵文はそのまゝ「無相の物の上に於て」の意味になる。そして漢譯が其の形で譯して居るのは誤譯ではなくして矢張り意譯であらうと思はれる。何故ならば「無相の物の無いとき」には、無相の物の上に相が現はれると云はれまい」と云ふ意味を取つたものと解し得るからである。以上によつて此二句は梵文の意譯として見ることが出来るであらう。

第三偈前二句「有相無相中、相則無所住」。此處で現行が「所住」と譯されて居る。此の場合の漢字の「所」は動詞に附して抽象名詞をつくる助字である。「住すること」を意味し、原語の現行が名詞形で出て居るからそれを寫したものである。又現行を「住」の字を以て譯したのは、相が無相の物の上に「住する」と取意したものであらう。又第一句「有相無相中」は梵文の形をそのまま寫して居るが、有相無相はそれ／＼形容詞で「有相の」「無相の」を意味する。之は文章上當然その後にはプーヴァを略して居る形であるから、和譯は括弧を附して「物」を補つた。

第三偈後二句「離有相無相、餘處亦不住」。此處では「住」が動詞の形であらはれて居るが、梵文に現行が動詞形で出て居るのを寫して居る。又「餘處」は別の場所 (*anyathā*) の譯であるが、茲で場所の一語が非常に重要である。之によつて無相の物でも有相の物でも、凡そ相の現行に對して考へられる限りは場所としての意味を與へられて居ると云ふことが分るのである。此の第三偈が十二門論に引用されて現行に對する「住する」が「相する」になつて居る。對照して示して置く。

(中)	有相無相中	相則無所住	離有相無相	餘處亦不住。
(門)	有相相不相	無相亦不相	離彼相不相	相爲何所相。

最初の論義は「物が相より前にある」と云ふ命題を單純に否定することから始まつたが、茲に至つて其の命題のもつ論理的な内容が注意される。即ちそれは「物の相」と「相せられる物」とを區別する考へ方である。と云ふことが注意されて、此點が第四、五偈の論義の中心になる。一つの命題の内容をより深く求めて來たのである。「物が相より前にある」と云ふことから直ぐ「相より前にある物は無相である」と云ふ内容が導き出され、その點が第一の論義の中心になり、その立場で物が相に於て現はれてある爲には、無相の物の上に相の現行がなければならぬと云ふ内容が導き出され、その點が第二の論證の中心になつたのであるが、茲に至つて、無相の物とは相によつて「相せらるべきもの」と云ふ意味を持たねばならないことが注意され、隨つて最初の「物が相より前にある」と云ふ考へは、一つの物を相と相せらるべきもの——即ち「物の相」と「相せらる物」——とに分けて考へて居ることが見出され、始めて「可相」の概念が導き入れられて、相と可相との關係が問題にされるのである。そして一方では前の現行の問題をうけて來る。相の現行する場所である無相の物が、即ち相せらるべきものである。又相の現行することによつて「相せらるべきもの」も其の相せらるべきものと云ふ意味に於て存在し得ることになる。然るに相の現行は不可得であるから、隨

つて「相せらるべきもの」と云ふものもあり得なくなる。之が「相が現行しなければ可相は不可得である」と云ふ形で言ひあらはされる。又相と云ふ概念は何かの相を意味し、相せらるべきものが先に有つて其れを相すること以外には、相の現行と云ふことは考へられない。それで「可相が不可得のときは相の現起も亦ない」と言ひ、随つて「可相もなくまた相もない」と言ひあらはされる。之が第四偈と第五偈の前半の内容である。

第四偈「相法無有故、可相法亦無、可相法無故、相法亦復無」。此處で相に結び付く現行の概念、可相に結び付く不可得の概念が、一様に「有り、無し」で譯されて居るのは適切でない。亦「相法」「可相法」と云ふ譯し方に就いては前節に考證した。

第五偈前二句「是故今無相、亦無有可相」。此處では前偈に「法」の字を附加して譯した相可相から、其れを除いて居る。一般に斯かる例が多く、「法」の文字に餘り拘らしめない爲の注意であるかと思はれる。

相も可相もなければ相と可相によつて成り立つて居る物も無くなる。然し物の存在性に固執する限りは「存在」の觀念を成り立たせるものとして、相より前に可相無相の物が立てられて來ることは必然である。言ひ替へれば存在の立場に在る限りは「物の相」と「相せられる物」とが區別して考へられることが必然なのである。然るに分けて考へられた場合には今度はそれが如何にして結合するかの説明が付かなくなる。之は存在の立場そのものゝもつ困難である。此の困難を救ふためには存在

の立場が超えられねばならない。即ち物から存在性が棄てられねばならない。之が龍樹の根本的に言はんとするところで、存在の立場に對する執拗な批判も結局は茲に導かれる。「相より前に物はない」と云ふ當初の命題も、根本的には物から存在性を否定して居る命題である。又存在性を執する立場の考へ方の内容を導き出して、それを批判した後に結論として出て来る「相可相を離れては物はない」と云ふ命題も、物が「存在」として成り立たないことを指摘して居るのである。そして之をうけて「存在がなければ非存在もない、存在非存在を離れたるに誰か存在非存在を了知しよう」と結んで居る。以上が第五偈の後半と第六偈の内容である。

第五偈後二句「離相可相已、更亦無有物」。此處でアハーヴァに對して「物」の譯語が出て居る。中論本頌中に僅かに五語ある稀な例の一つである。そして又注意すべき譯語である。之を生かして「法」を襲てれば中論の問題は明かになるのである。又此の偈は物（存在）の觀念が相可相の結合によつて成り立つことを指摘して居る點で、中論中最も重要な意味をもつ偈の一つである。

第六偈「若使無有有、云何當有無、有無既已無、知有無者誰」。此處でアハーヴァが有無を譯されて居るのは適切である。そして後二句の梵文の形は面白い言ひあらはしになつて居る。和譯は「存在非存在を離れたるに誰か存在非存在を了知せん」としたが、此の「離れたる」は *vidhanta* と云ふ男性主格の形で現はれ「誰か」にかゝる形容詞になつて居る。そして「誰か」が文全體の主格で、それは一般に存在非存在を云爲する人を指す。そして其の人が「存在非存在を離れたる人」なのである。だから人は存在非存在に就いて語る資格がないと云ふので、面白い言ひ方である。人が存在非存在を離れて居る、と云ふのは勿論、

人に取つて存在非存在と云ふものが成立して居ないと云ふことで、漢譯の「有無既已無」は問題をよく理解したすぐれた譯である。梵文の此の二句は最初文意が分らなかつたが以上の様に解して通ずることが出来た。考へ過ぎであるかどうかが尙多少の疑問を殘して居る。

存在でも非存在でもなければ物——それは或る「名」によつてあらはされる特殊な何かであるが——は何であるか。それは物としては意識内容に返され「名」が法として殘る。凡ての物は意識せられてある何かで、意識を離れた存在ではなく、そして意識は必ず一つの意味(義 *signification*)によつて統一されることになつて、何かの意識として成り立つことが出来る。その場合意識を統一する意味として働くものは、その何かの「名」であり之が意識中に於て、思惟(意根)の對象界を形づくる「法」になるのである。之が六種品から導かれる問題であり、それを導く契機をなすのは第七偈「それ故に虚空は存存でもなく非存在でもなく相でもなく可相でもない」の一句である。そして此の契機を示したまゝ六種品の論義は終つて居る。

第七偈「是故知虚空、非有亦非無、非相非可相、餘五同虚空」。此の偈に就いては別に批評することはない。「餘五」は餘の五界で、地水火風識を指す六界のことに就いては第一章に考察した。

存在の立場は見られ觸れられる相以上に物の真相を問はない。随つて其處に止まる限り感覺的意識の世界を超えて智の世界に入ることが出来ない。それに對す

る批判の一偈が最後に加へられる。「諸物の存在性と非存在性を見るどころの智慧淺き者、かれ等は安穩なる可見の寂滅を見ない」。此偈のもつ意義に就いては既に考察した。然るに此偈の漢譯は屢、誤讀されて居る。誤讀の箇所は二つで、第一は前二句の「淺智見諸法、若有若無相」の「相をすがたかたちを意味する相と混同するのである。すると文意は「諸法が相をもつかもたないかを見る」となり、此の誤解は六種品では極めて自然であるが、此の場合の有相無相は「存在性と非存在性」の意味である。第二は後二句の「不能見滅見安穩法」を「有無等の見を滅する安穩なる教法を見ない」と誤解する。此誤解も自然であるが、「見」は可見の譯語で感覺的意識界全體を言ひあらはして、物の相を指示する概念であり、又「安穩法」の「法」は「安穩なること」の意味で譯者の附加した文字であり、随つて「滅見安穩法」は「可見の寂滅する安穩なること」を意味する。これを誤讀すると六種品全體の問題がわからなくなる。

此の最後の「一偈」によつて存在の立場——有無の見——に對する龍樹の全體的な批判があらはされると共に、これによつて六種品全體の論義が緣起の根本的立場に結び付けられるのである。(完)

（昭和三年三月稿）