

中論觀三相品の研究及び解釋（中）

稻津 紀 三

第二章 三相品の本文研究

三相品の研究で、そこにあらはれる限りの問題を理解しようとするならば我々の考察すべきことは凡そ三段に分けられる。第一に、批評の對象になつてゐる考へは如何なるものであり、それを如何に批評轉廻することが主題になつてゐるかを見て、第二に、その批評の論理——この場合には生住滅不成立の論證——を本文に即してたどり、第三に、その論證から必然に導かれるところに隨つて、新たに龍樹の結論的な立場を考へることである。第一のことは前章で考察した。第二第三のことが此の章の題目である。

一、三相品本頌の梵漢對照和譯及び註解

問題を解釋するにはその前に本文が綿密に讀まれることが必要である。解釋

はそれから自然に出るものである。此の節では、三相品本頌三十五偈をまとめて出して、それに問題解釋の基礎になるやうな註解を加へ度いと思ふ。註解は『問題』と『本文』とに分けて、『問題』の方では、批評の論理をたどり、主要概念の意味と問題の所在を考察し度いと思ふ。そして中論の本文は現在では各異つた註釋書の中に含まれて五種の形で與へられてゐるが、その中第一の資料になるのは羅什の漢譯と梵文とである。それで『本文』の方では、羅什の譯し方梵文の讀み方、現存梵文と羅什譯原文との異同等を考察し度い。特に龍樹の用語例と羅什の譯語例を明かにすることは原典の無い漢譯を理解するに必要になるのである。

〔燈〕は波羅頗密多羅譯「般若燈論」中所出のもの。

〔釋〕は惟淨等譯「大乘中觀釋論」中所出のもの。

〔羅什譯〕

〔梵文和譯〕

(二) 若生是有爲

若し生が有爲なるものならば

yadi saṃskṛta upādāś

則應有三相

そこに三相が可能ならん。

tatra yuktiḥ tritaksanī

若生は無爲

若しまた、生が無爲なるものならば

atha-asauksṛta upādāś

何名有爲相

如何にして「それが」有爲なる相たらん。

kathani saṃskṛta-taksanām

(燈) 若起是有爲 亦應有三相 若起是無爲 何名有爲相、
 (釋) 若生是有爲 即應有三相 若生是無爲 不作有爲相、

(二) 三相若聚散 生等の三つは、分離しては

不能有所相 有爲なるものを相するはたらず

云何於一處 有る能はず。結合してと云はゞ

一時有三相 如何にして「生等の三が」同一處同一時に存在せん

(燈) 起等三次第 無力作業相 云何於一物 同時有三相。

(釋) 生等三法離 即無相業用 不於一時中 生住滅和合。

(三) 若謂生住滅 生と住と滅とに

更有有爲相 更に有爲なる相

是即爲無窮 若し有らば、斯くては無際限なり。

無即非有爲 若し無くば、それ等「生と住と滅」は有爲なるものに非ず

(燈) 若諸起住壞 有異有爲相 有則爲無窮 無則非有爲。

(釋) 生住滅諸相 別有有爲相 有即是無窮 無即非有爲。

問題 三相品の主題は冒頭の一問答に示されて居た。即ち生と住と滅とは有爲なるもの、相として説かれて居るから有爲なるものが存在する」と云ふ考へに

upādādyās trayo vyastā
 na-alanī lakṣaṇa-karmāṇi
 saṃskṛtyasya, samastāṅ syur
 ekatra katham ekadā

upāda-sṭhiti-bhāṅgānām
 anyat saṃskṛita-lakṣaṇānām
 asti ocd anavasthā-cvānī
 nāsti cet te na saṃskṛitāṅ

對して「生」と住と滅とは成立しないから有爲なるものは存在しない」と否定することが全體の主題になるのである。此の場合批評される考への中には、生住滅が自性を以て法として成立すること、一方存在が自性を以て存在すること、の二つの假定が含まれて居ることを見た。(前章参照)この假定は實は批評が進むにつれて次第に明かになつて來るものである。そして「生住滅が成立する」と言ふならば、それが如何にして成立するかを説明しなければならぬ。その説明の仕方を色々に求めて一々にそれを否定し、結局「それ故に成立しない」ことを論結する。その論證の過程の中で、批評される立場と、同時に龍樹の立場とが明かにされるのである。それで、最初は、生住滅が成立するとすればそれ等は「有爲なるもの」か「無爲なるもの」かでなければならぬと前提し、その何れもが可能でないことから批評を始める。

第一偈「生が若し『有爲なるもの』ならばその生に更に生住滅の三相が無ければならないだらう。又生が若し『無爲なるもの』ならば何うしてそれが有爲なるものゝ相であり得よう」と云ふ。茲で『生』が『有爲なるもの』有爲なることをかたちづける相」と云ふ意味に於て理解されることは龍樹の立場でも承認さ

れて居ることになる。唯『生』が法として自性を有するものであるか何うかが問題である。『法として自性を有する』と云ふ言葉は文面にはあらはれて居ないが、その意味は豫想されてゐる。この場合の『生(suṣṭā)』の概念は『生ずる』と云ふ事實を言ひあらはす『生起(suṣṭi)』の概念と異つて、さういふ『生起』を引き起す『法』として自己自身の『自體』を持つて居る如きものを言ひあらはして居る。だから此の場合の『生』の概念は『何かの生起』として或る主體に屬する作用を意味するのではなく、『何かを生起せしめる法』としての『生』を意味する。此の『生起せしめる』と云ふ用語が以下の本文で度々繰返へされるが注意すべきものである。そして『自體をもてる法』として考へられる『生』は、それ自身『有爲なるもの』であつて且つ他の『有爲なるもの』を相するの^か或はそれ自身は『無爲なるもの』であつて『有爲なるもの』を相するの^かと問はれる。茲で『無爲なるもの』と云ふ概念は、『有爲なるもの』が生滅の相によつて規定される或るもの即ち『生滅するもの』を意味するに對し、『不生不滅なる或るもの』を意味すると云つてよいであらう。それが如何なるものであるかは此の場合問題でない。唯だ概念の意味を注意すれば充分である。そして『生』が本來『有爲なるもの』を有爲なるも

のたらしめる相である以上、それ自身が『無爲なるもの』であることは出来ない。色が可見のもの、可見なる相である場合に色自身が不可見のものであり得ないと同様である。それで『生』が若し『有爲なるものか無爲なるものか』であるとするなら、當然それは『有爲なるもの』でなければならぬ。然るに其れが有爲なるものだとすると、其れを有爲たらしめるために『生』に更に生住滅の三相が無ければならなくなる。さうすると何う云ふ困難が起るかを第三偈が受ける。

第三偈「生と住と滅とに更に有爲の相が有るとすると、その有爲の相にも復た有爲の相が無ければならないから無際限になる。又無いとすると生住滅はそれ自身が『有爲なるもの』ではなくなる」と。偈意は明かである。唯だ茲で『無際限 (anavastha) 無窮』の概念が重要である。これは中論の論議の中に度々あらはれるが、次のやうな意味に理解してよいであらう。即ち「或ることを説明するために設けた假定が、その説明の任を果すために同じ假定を無限に繰り返さなければならぬ困難を含むことを指摘する概念である」と。生住滅が『有爲なるもの』の相であるがためには、それ等はそれ自身に『有爲なるもの』でなければなら

ない。そしてそのことが成立するためには生住滅の生住滅が無限に繰り返されねばならなくなる。無限に繰り返されねばならないと云ふのは、生住滅が『有爲なるもの』と『相』として成立しなくなることである。随つて『有爲なるもの』も成立しなくなる。此の自己矛盾は生住滅に自體を許す立場そのもの、難點である。これで最初の批評が一段終る。

第二偈として別の視點からの批評が挿入されて居る。「生と住と滅とは互に分離しては『有爲なるもの』を『相するはたらき』がない。それでは結合して『有爲なるもの』を『相するはたらき』をもつと云ふなら、どうして其れ等が同一處同一時に存在し得るか」と。此の批評は相手の思想的立場を明かにする。即ち生住滅は『有爲なるもの』を相するはたらきをもつもの』として理解され、且つ互に『分離して』相するか『結合して』相するかと云へば、『結合して相する』と考へられて居る。即ち有爲なる出來事に於て生住滅が常に一刹那に有ることが認められて居ることになる。この點は後に龍樹の立場から問題を見なほす時に必要になる。そして此處では「生と住と滅とが互に結合して、且つ『有爲なるもの』を相するはたらき』をもつ」と云ふ考へに對して「何うして同一時同一處に存在し得る

か」と云ふ批評が加へられて居る。この批評によつて相手の立場では、生住滅が異つた自體を以て法として成立することを前提してゐるのがわかるのである。

本文 第一偈 ▲漢譯と梵文はびつたり一致する。二個のウトバーダの概念は自體を有する法としての『生』を意味して居るので、「生ずること」とか『生起』とかしないで、漢譯のまゝ『生』と云ふ特殊な概念を用ふことにした。此の意味のウトバーダを羅什は屢々『法』の字を補つて『生法』と譯して居るが、それは或る場合には甚だ適切である。又同じウトバーダの語が梵文で單に「生ずること」を意味して出て來ることがある。▲『有爲』と『無爲』の概念は、文法上の形は形容詞的に用ひられる過去受動分詞で、この場合或る意味でやはり一つの存在である『生』を指示して居るので、『有爲なるもの』『無爲なるもの』と譯した。此の意味の場合も羅什は屢々『法』の字を補つて『有爲法』『無爲法』と譯す。之も適切なことがある。つて、此の『法』は形容詞で限定された任意の對象を漠然と指示する意味を持つ。

又第四句『有爲相』は梵文で『有爲』と『相』が合成語になつて *saṃskṛitakṣāra* という形で出て居るのをそのまゝ寫して居る。この場合の梵文の『有爲』は第一句のものと多少含蓄を異にして居るやうに見える。即ち特に「もの」を指示しな

いで「こと」が「そのものを指示して居るやうに見える。それで和譯も『有爲なるもの、相』としないで、梵文の形をそのまま取つて『有爲なる相』としたが、それは『有爲なるもの、有爲なること』をかたちづける相」と云ふ意味を含むものとする。此の語は第三偈にもう一度出る。▲梵文第二句 *yukta* の語義。ワレーザー氏の西藏文獨譯では此の語に相當するものが『結合する』と譯され随つて全文が「若し生が有爲なるものとすればそこに三相が結合するだらう」となつて居る。そして梵文もさう云ふ意味に譯すことが出来ないことではない。*yukta* は單獨な語としては『結合』の意味も持ち得るからである。然し中論の用語例では *yukta* 及び其の動詞形の *yujyate* は『可能、妥當、成立』を意味するのが一般で、和譯はその意味を取つた。そして『應』又は『成立』の字で此の語義を寫するのが漢譯の譯語例である。

第二偈 ▲一見すると漢譯と梵文とに相違が見えるが、意譯と考へても差支へないと思ふ。相違の箇所は第二句で、梵文の「有爲なるものを相するはたらき有る能はず」に對し、漢譯は「所相有る能はず」となつて居る。斯かる相違の出た場合にすぐに「漢譯原本と現存梵文との相違」を思ひ浮べることは適當でない。何れ

の言ひあらはしでも結局の問題に變りがなく、且つ意譯と考へ得る場合には出来るだけさう解釋して混亂を避けることが必要である。この場合は梵文の有爲なるもの「の語が省略され、相するはたらき (lakṣaṇa-karman)」が「所相」と譯されて居ると考へられよう。斯かる場合の漢字の「所」は受身をつくる助辭ではなく、抽象名詞をつくる助辭である。そして此の漢譯の原文が今の梵文と同一であつたらうことは漢譯の註から根據づけられる。即ち此の偈を受ける註の書き出しは斯うなつて居る、「是の生住滅の相は若しくは一々に能く有爲法のために相を作すか、若しくは和合して能く有爲法のために相を作すか」と。此の註は龍樹自身のものではなく又これに對する梵文も無い。然し斯かる場合の註の文は偈頌の語句をそのまま繰り返すのが慣例である。それで此の註の文中に「有爲法のために相を作す」と云ふ句のあることは、とうとう同一の句が漢譯原本の偈頌の中に含まれて居たことを想像させるのである。そして此の句は今の梵文には全く同一の形で含まれて居る。この兩面の事情から、羅什譯原文と現存梵文との一致及び羅什意譯のことが自然に推測されることになる。他の異譯は皆梵文に近い。茲で梵文の表現が問題を見るに非常に役立つて居る。即ち、生等

の三つが有爲なるものに對して (sanskritasya) 相する作用をもつ (tal'gena-karmāni) と云ふ言ひあらはしである。「有爲」の屬格形と「相する作用」の有財釋の形が重要である。▲梵文第三句の *syur* (as. の可能法は前にかけるか後にかけるかで意味が異つて來る。前にかけると「結合して在るならば」となるが、和譯は「結合 (samasta)」の語を副詞的に取つて、*syur* は後にかけた。漢譯もさう解釋して居る。▲*śamasta vyasta* を「聚」「散」として居るのは羅什の一つの譯語例でこの場合は甚だ適切である。「略」「廣」と譯される場合もある。

第三偈、漢譯と梵文と出入なく一致する。別に注意するほどのことはない。唯『有爲なる相』と『有爲なるもの』及び『無窮』の概念が必要である。『有爲』の語の用例は第一偈と全く同様である。又『生住滅』を『起住壞』とするのは異譯燈論の譯語例である。中論にあらはれた限りでは「生起」一般を言ひあらはす原語に對して、羅什には「起」の譯語例が無いやうである。

(參考) 三相品西藏文獨譯(ワレーザ氏所譯)

(1) Wenn Entstehen gewirkt ist, so ist es mit drei Kennzeichen verbunden.

Indessen ein nicht gewirktes Entstehen; wie ist es Kennzeichen des Gewirkten?

(2) Die drei, Entstehen usw., getrennt, sind nicht instande, Kennzeichen des Gewirkens zu bilden;

Auch wenn sie vereinigt (samasta) sind, wie können sie an einem Ort und zu gleicher Zeit sein?

(3) Wenn im Entstehen, Sehen und Vergehen ein weiteres Kennzeichen von Gewirkem ist, ist regressus ad infinitum;
Wenn es nicht ist, sind sie nicht gewirkt.

(四) 生_ズ生_ズ之所_ズ生_ズ

生_ズ於_ズ彼_ズ本_ズ生_ズ

本_ズ生_ズ之_ズ所_ズ生_ズ

還_ズ生_ズ於_ズ生_ズ生_ズ

生_ズ生_ズは、唯_ズだ

本_ズ生_ズの生_ズなるのみ。

「本の生」は更に

生_ズ生_ズを生_ズせしむ。

utpādōtpāda utpādo

mīlotpādasya kevalam

utpādōtpādān utpādo

manāo janayate punaḥ

(五)

若_ズ謂_ズ是_ズ生_ズ生_ズ

能_ズ生_ズ於_ズ本_ズ生_ズ

生_ズ生_ズ從_ズ本_ズ生_ズ

何_ズ能_ズ生_ズ本_ズ生_ズ

若_ズし汝_ズに於_ズては、生_ズ生_ズは

本_ズ生_ズの生_ズならば、

其_ズれ「生_ズ生_ズ」が、未_ズだ本_ズの(生_ズ)によつて生_ズせ

ざるに 如何_ズにして彼_ズれ「本_ズ生_ズ」を生_ズせしめん

utpādōtpāda utpādo

mīlotpādasya te yadi

manūtenāntas tām

te sa kathān janayisyati

(燈) 彼起起時

獨起根本起

根本起起時

還起於起起

(釋) 生生之所生

唯生於本生

本生之所生

復生於生生

(燈) 若謂起起時

能起根本起

汝從本起生

何能起本起

(釋) 若謂是生生

能生於本生

生生從本生

何能生本生

(六)

若謂是本生
能生於生
本生從彼生
何能生

若し汝に於ては、其れ(生生)は本の(生)によつて生じて
本の(生)を生せしむるならば、
かの本の(生)が未だ其れ(生生)によつて生
せざるに
如何にして其れ(生生)を生せしめん

sa te maulena janito
maulan janayate yadi
maulan sa tenjā-ritas
tani utpādayate katham

(燈) 若謂根本起 能起彼起起 彼從起起生 何能起起起
(釋) 若謂是本生 能生於生生 本生從彼生 何能生生生

問題

生住滅が『有爲なるもの』の相であるためには生住滅それ自身が『有爲なるもの』でなければならぬ。そしてそのためには其處に更に生住滅の有爲相が必要になつて『無際限』になる。それは生住滅に自體を許す立場の困難であることが批評された。然るに生住滅に自體を許しても『無際限』にならないと云ふ一つの解釋が相手の立場から提出され、その解釋がこれより以下に吟味される。即ち『七法俱起』の説である。生住滅に自體を許す立場は、同時に存在に自體を許す立場である。そしてその立場では生住滅の相から離れた存在自體が先づ有つて、それが生住滅の三相と結合することによつて存在が『有爲なるもの』にならねばならない。だから一つの『有爲なるもの』に於ては、自體をもつた存

在と生住滅とが同時に結合して居ることになる。そしてさう云ふ形で『有爲なるもの』が成立するためには、存在自體の『生起』が成立しさへすればよい。存在の生起を引き起すのが『生法』である。生法によつて存在自體の生起が成立すれば、存在が『有爲なるもの』になつて、其處に『住』と『滅』とは自ら結合して來る。だから斯う云ふことになる。「存在が生ずるときに、存在の生起と同時に、生住滅の三相が生ずる」と。然るに此の場合『存在の生起』を引き起すのが『生法』であつて、生法が存在を生せしめない間は存在も三相も生ずることが出來ない。そこで生法が如何にして存在を生せしめ得るか、問題になる。「生法が存在を生せしめる」と云ふそのこと自體が實は『生法』自身の生起を意味するに他ならぬ。生法自身が生ずるときに即ち生法が存在を生せしめて居るのである。それで生法を生せしめる爲の『生法』が更に必要になる。前の生法、即ち存在を生せしめる生法を『本生 (mūlōtpāda)』と云ひ、その本生を生せしむる生法を『生生 (utpādotpāda)』と云ふ。そして『生生』は『本生』のみを生せしめ、『本生』が生ずるときに、それは存在自體と及び他の有爲相即ち住と滅とを生せしめる。そして住と滅とに又各々『住住』と『滅滅』が屬する。存在を住せしめる住法が『本住』

であり、その本住を住せしむる住法が『住住』である。『本滅』と『滅滅』も同様な關係である。此のやうにして一つの存在が生ずるとき、即ち『有爲なるもの』が成立するときには、其の存在自體と、本生、本住、本滅、生生、住住、滅滅の七つが同時に生ずると考へる。これが「七法俱起」の説である。そして「存在生起の説明のためには之以上に無際限な有爲相は要らないと云ふ。何故要らないかと云へば、『本生』と『生生』の相互作用で止めるからである。即ち生生は本性のみを生せしめる。そして斯く生生によつて本生が生ずるとき、其の本生が自體を除いて存在と他の有爲相とを生せしめる。だから『生生』が一切の生起のもとになるのであるが、其の生生は如何にして生ずるかと云ふ問題に對して、『生生』を生せしめるのが又『本生』だと云ふ。即ち『本生』が『生生』を生せしめ、『生生』が『本生』を生せしめて、其の相互作用によつて、存在自體と有爲相の生起が成立し、隨つて『有爲なるもの』が成立すると云ふ説明の仕方をするのである。この説明が成立するためには第一に、各々自體をもつた『本生』と『生生』なるものゝ相互作用が可能でなければならぬ。それで最初の批評は其れが可能であるか何うかを吟味し、結局不可能であることを論證して、其の考へ方では「存在の生起」を説明

し得ないことを指摘する。それは根本的にはやはり『本生』『生生』に自體を許す立場、更に根本的には存在と法とに自體を許す立場を否定することを意味する。

第四偈「生々は唯だ『本生』の『生』であり、本生が更に生生を生せしめる」。茲で『本生』の生 (upādis mūlōpādāsa) とは『本生を生せしめる生法』と云ふ意味で、『本生』の生起の意味ではない。この箇所は梵文をさう云ふ意味に解釋することは後の『本文註解』で述べる。そしてこの偈は先づ『本生』と『生生』の相互作用を立てる相手の考へを出して批評の前提にしたのである。(此の偈に對する註の文中に漢譯の青目釋では「七法俱起」の考へが説明される。「法生時通自體七法共生、一法二生、三住、四滅、五生生、六住住、七滅滅」と。此の場合漢譯語の『法』の原語は、西藏の註を參照すると、ブハーヅア(存在)ではなく、ダルマのやうに思はれる。さうすると前述のやうに存在と生住滅の關係で所謂七法俱起の說を説明したことに疑問が挾まれるかも知れない。然し此の場合の『法』の原語がブハーヅアであつてもダルマであつても、之が生起の主體になる或るものを指示して居ることに變りはない。そして後の方では本頌の中に明かに『存在』の概念が用ひられて

居るからしてそれを取つて、所謂「七法俱起説」を前のやうに説明した。又此の「七法俱起」が西藏の註では「十五法俱起」になつて居る。前の七法の他に「關係」(Bah-jehung, samanvāgama)「老」(Altern, jarā)「解脱」(Erlösung, vimukti)「寂滅」(Ausgang, nairvāṇikāta)及び其れに各々「關係の關係等の四つが從屬し、合して八法が加へられて居る。然し此の場合の問題には七法で充分である。若し他の法を求めるなら關係して考へられる限りのこと、がらが無限に結び付いて來る。一切のこと、がらとの無限な關聯を含むところに存在が成立することは充分に記憶すべきことで、それは後に龍樹の立場から問題を考へなほすときに重要になるのである。然しこの場合には七法を取れば充分である。そして西藏の註は龍樹自身のものと云はれて居るが、假令そこに十五法俱起の考へが出て居るにしても、漢譯本青目釋に「七法俱起」で説明してあることは甚だ適切である。十二門論にも七法俱起になつて居る。そして之か青目の解釋であるか、或は羅什の解釋であるかは、孰れとも考へられる。)

第五偈と六偈の論意は明かである。即ち『本生』と『生生』は互に他によつて生ぜしめらるべきものでありながら、他を生ぜしむべきことを課せられて居る

ことになり、斯かる關係にある兩者の相互作用は何うしても説明が出来ないのである。それで「他によつて未だ生せざるものが他を生せしめることは出来ない」と批評される。この批評に於ける『未だ生せざる (anutpanna, ajanta)』と云ふ概念は重要である。之は『己に生じたる (utpanna, janta)』と『今生じつゝある (utpadyamāna)』と云ふ概念と一つの聯關をなして、時の様態をあらはすのである。此のことはなほ次第に明かになる。

本文 第一偈 ▲梵文前二句に於ける *utpādo mltloppādasya* は『本生』の語が屬格になつて居るから直譯すれば『本生の生』又は『本生に屬する生』となる。然しそれは『本生が生ずる、生起の意味ではなく、本生を生せしめる、生法の意味である。屬格は文法上主格的關係と目的格的關係をあらはし得るが、この場合は後者である。そして漢譯は此の意味を充分に捉へて、生於彼本生、羅什譯、「起根本起、燈論譯」として居る。▲漢譯第一句と三句の「生生之所生、本生之所生」の「所生」の語意が的確に解らない。譯者の補足した語と思はれるが、『生ずるとき』とか『生ずるや』とか云ふほどの意味に解してよいであらう。梵文第二句に *kevalam* (唯だ) の語があつて、之によつて「生生は唯だ本生のみを生せしめる」と云ふ意味が出て、

非常に重要な語であるが、羅什譯で之が省略されて居ることは適切でない。異譯の燈論と釋論には夫々『獨』『唯』として譯出されて居る。▲梵文第二句では『本生』の概念が *mūla-upāḍā* と云ふ合成形で出るが、次の句では『根本的な生 (*mūla-upāḍā*)』と云ふ分解された形で出る。斯かる同義異形の言ひあらはしは概念を明かにする上に注意すべきものである。

第五偈 ▲梵文第三句 *maññānāmas* は *mañña-ānāmas* と分解するか、*mañña-ānānāmas* と分解するかによつて意味が全く反對になる。前者を取ると「本生によつて未だ生ぜざる」と云ふ意味になり、後者を取ると「本生によつて生じ來れる」と云ふ意味になる。そして漢譯は三譯とも後者を取つて居るが、和譯は前者を取つた。全體として『生生』を規定する言葉であるから漢譯のやうに解釋すると「生は本生によつて生じたるものであるのに、其れが本生を生せしめることは出來ない」と云ふ意味になる。之で一應意味がわかるやうに思はれるが、此の個所の論證から見ると之は適切でない。和譯の解釋では「生生が本生によつて未だ生じないのに、其れが本生を生せしめることは出來ない」と云ふ意味になる。この論證は、相手が「生生は本生から生すべきものであることを前提しつゝ、而も其

の生生が本生を生せしめることを云はうとする」のを批評して居るのである。そして此の場合『未だ生せざる (ajānīta)』と云ふ概念が特に後の方との關係で重要になつて来る。之を jānīta の意味に取ることは全く適切でない。

第六偈 ▲之も梵文第三句 tenajānītas を tena-ajānītas と分解するか、tena-ajānītas と分解するかによつて意味が反對になり、漢譯は後者を取つて居るが和譯は前者を取つた。漢譯の意味では「本生は生生によつて生じたるものであるのに、其れが生生を生せしめることは出来ない」となり、和譯の意味では「本生が生生によつて未だ生じないのに、其れが生生を生せしめることは出来ない」となる。論意は前偈と全く同一である。▲未生 (ajānīta) の語義。jan (生まれる) の過去受動分詞に否定の接頭辭 a の付いたもの、普通は jan の過去受動分詞は jāna で、隨つて「未生」は ajāna であるが、特別な形が用ひられたものと考へてよいであらう。次偈には jāna の形が用ひられて居る。又本品では生起の問題に就いて jan (生まれ) と utpat (生ずる) の兩語があらはれるが、全く同義に取り扱はれて居る。隨つて「已生」「未生」には jāna, ajāna (ajānīta) の他に utpanna, anutpanna の原語があり、「生ずる」と「生せしめる」にも 夫々 jānyate, utpadyate 及び jānaya'i, utpīdyati との兩様の言ひあ

らはしがある。それが皆同義であることが本品の用語例になつて居る。

(參 考)

(4) Durch das Entstehens-Entstehen entsteht nur Ursprungs-(cig. Wurzel-) Entstehen;

Durch das Ursprungs-Entstehen entsteht ferner das Entstehens-Entstehen.

(5) Wenn bei dir das Entstehens-Entstehen das Ursprungs-Entstehen hervorbringt.

Wie wird bei dir jenes, durch das Ursprungs-Entstehen (noch) nicht hervorgebracht, dieses hervorbringen?

(6) Wenn bei dir das durch das Ursprüngliche Hervorgebrachte das Ursprüngliche hervorbringt.

Wie wird das durch jenes (noch) nicht hervorgebrachte Ursprüngliche jenes hervorbringen?

(七)

若生^レ生^ル生^{ズル}時^ニ

能^ク生^ズ於^テ本^ニ生^ラ

生^シ生^ズ尚^モ未^ダ有^ラ

何^レ能^ク生^ゼ本^ニ生^ラ

(八)

若^シ本^ニ生^ズ生^ラ時^ニ

能^ク生^ズ於^テ生^ニ生^ラ

本^ニ生^ズ尚^モ未^ダ有^ラ

何^レ能^ク生^ゼ生^ラ生^ラ

汝に於て若し、此のものが生じつつある
自在に彼のものを生せしむべし
とすれば、此のものが未だ生せざるが
彼のものを生せしめ得べきなり。

ayam utpadyamānas te
kānam utpādayed inam
yadi-inam utpādayitum
ajārah caknyād ayam

(燈) 汝謂此起時

隨所欲作起

若此起未生

未生何能起。

(釋) 若謂生時

能生本生者

生生若未生

何能生本生。

問題

本生と生生とが互に相生關係にある場合、自己が未だ生ぜざるときには他を生せしめ得ないことが前に批評された。此處では自己が生じつゝあるときに他を生せしめ得るかどうか、問題になる。此の場合生じつゝあると云ふ事の成立そのものが不可能であることは前に既に指摘されて居るのである。だからその點さへ言へば此の問ひには答へなくてよいのであるが、此處では自己の生起の成立を一應許して此の問ひを問題にする。そして偈意は「生じつゝあると云ふのは實は未だ生じないことである。だから若し「自己が生じつゝあるとき他を生せしめる」と云ふならそれは「未だ生ぜざる」ときに他を生せしめる」と云ふことゝ同じになる」。其のことは前に已に否定された。だから「生じつゝある」ときに他を生せしめる」とは云へない」と謂ふのである。此の偈の本文に就いては言ふべき多くのことがある。

本文 ▲第一に梵文の讀み方で、第三句の初めにある *ya:pi* (若し) を前にかけるか後にかけるかの問題である。和譯は前にかけたのであるが、文章上は後にかけるのが自然であつて、さうすると「汝に於ては此のものが生じつゝあるときに彼のものを生せしめよう。若し此のものが未だ生ぜざる、とき彼のものを生せしめ

得るならば」となる。然しそれでは此場合の論意がどうしても通じない。それで文章上は無理であるが前にかけて讀んだ。又さうすると漢譯ともびつたり一致する。▲第二に羅什譯が二偈になつて居ることであるが、梵文及び他の異譯が凡て一偈であるから一偈が本來の形と考へられる。それはで羅什譯で二偈になつて居ることは何を意味するか、それには何う云ふ形で二偈になつて居るかを見ればよい。此の場合梵文の一偈の内容を開くとそのまゝ漢譯の二偈になるのである。梵文の「此のもの(ayam)」と「彼のもの(imam)」と云ふ代名詞は夫々「生生」と「本生」を代表するが、之に實名詞を置き替へるとき「生生」を主格「本生」を目的格にした形と「本生」を主格「生生」を目的格にした形と、二つを作り得る。その二様の形がそのまゝ漢譯の二偈になつて居るのである。此の補足は青目釋本の中に最初から有つたものか、翻譯に際して羅什が加へたものか、それは孰れとも考へられる。そして此の補足は甚だ適切で梵文を讀むに少からず助けになる。▲漢譯「生時」の概念は、*utpāda*(生ずる)の現在分詞 *utpadyamāna*(生じつゝある)を譯したものである。之は譯語例である。

(7) (8) Wenn bei dir das (jetzt) Entstehend durch jenes (noch) nicht Entstandene

Hervorgebracht werden kann, so müge es nach deinem Wunsch hervorgebracht werden.

(九) 如燈能自照

譬ふれば、光りが自體と他體とを

亦能照於彼

照らすが如く

生法亦如是

その如くに、生は自體他體の

自生亦生彼

兩者を生ぜしむべし。

(燈) 如燈照自體

亦能照於他

起法亦復然

自起亦起彼

(釋) 如燈能自照

亦能照於他

彼生法亦然

自生復生他

(十) 燈中自無闇

光りの中にも、また其れ「光り」の住する處にも

住處亦無闇

暗さは有ることなし。

破闇乃名照

光りは何ものを照さん

無闇則無照

闇の破るゝが照なればなり

(燈) 燈中自無暗

住處亦無暗

彼燈何所照

而言照自他

(釋) 燈中自無暗

住處亦無暗

破暗乃名照

無暗即無照

(十) 云何燈生時

如何にして、生じつゝある

而能被於闇

光りによつて、闇が破られん、

pradīpaḥ sva-para-ātmānaḥ

saṃprakāṣayitā yathī

utpādayā sva-para-ātmānaḥ—

utbāhu-utpādayet tathī

pradīpe na-andhakarō 'sī

yatra cāsan pratīṣṭitāḥ

kiṃ prakāṣayati dipaḥ

prakāṣo hi tamovadhbhāḥ

kaṭhaṃ utpādayamānena

pra-dīpena tanno hatraṇi

此燈初生時 生じつゝある光りは

不能及於闇 闇に到らぬものなるに。

(燈) 云何燈起時 而能破於暗 此燈初起時 不到彼暗故
(釋) 云何燈生時 而能破於暗 彼燈初生時 不能及於暗

(十二) 燈若未及闇

而能破闇者 或は若し、到らずして
光りによつて闇が破らるゝなら

燈在於此間 此處に在る其れ「光り」が

則破一切闇 一切世間の闇を破らん。

(燈) 若燈不到暗 而破彼暗者 燈住於此中 應破一切暗
(釋) 燈若不到暗 而能破暗者 燈在於此間 應破一切暗

(十三) 若燈能自照

亦能照於彼 若し、光りが
自體と他體とを照すならば、

闇亦應自闇 闇も亦固より

亦能闇於彼 自體と他體とを覆はん

(燈) 若燈能自照 亦能照他者 暗亦應如是 自障亦障他
(釋) 若燈能自照 亦能照他者 暗亦於自他 暗蔽定無疑

na- utpadyamāno hi tannaḥ

pradīpālī pūṣṇante yadā

apūṣṇyaiva pradīpca

yadī vā mīhatamī tannaḥ

īha-sthāḥ sarvaloka-sthānī

sa tanno mīhanīyati

pradīpālī sva-para-ātmānaḥ

sanīpṛakāḥcayate yadī

tanno 'pi sva-para-ātmānaḥ

chādavīśyaty' asanīcayamī

問題 本生と生生の相生關係の成立を光りの譬喩によつて説明しようとする考へ方を批評する。等九偈では先づその考へ方を示す。「光りが自體と他體とを照すやうに、生も自體と他體とを同時に生せしめるだらう」と。

茲に初めて『自體 (sva-tman)』『他體 (para-tman)』の概念が導き入れられる。

之によつて相手の立場が、「本生」「生生」等を、各々『自體』を持つて『他體』に對するものと考へて居ることがわかる。これで初めて相手の根本的立場、即ち存在と法とに自體を許す立場が表面の問題になつて來たのである。隨つて之から以下の論議は、存在と法との自體を否定する龍樹の立場への轉廻を指示することになる。又この場合の「生」が自體と他體とを生せしめよう」と云ふ命題は特に本生と生生の相生關係を指示するものと解する要はないかも知れない。生生が本生を生せしめ、本生が更に存在自體と生生等を生せしめること、即ち一般に『生』が自體と他體を生せしめることを立言して居る命題と考へられるであらう。然し前後の關係から此の場合の批評の視點が、主として本生と生生の相生關係に、そして特に『生生』が自體と共に本生を生せしめると云ふところに置いてあると言へるのである。全體として『生法』の不成立を論證することが目的で、其

の生法には、存在自體に關する生法即ち『本生』と、生法に關する生法即ち『生生』とが考へられて居るから、生法不成立の論證は先づ生生から始められるのが順序である。この箇所の批評は一面では確かに『生』一般を問題にしつゝ、特に生に觸れて居ると考へてよいであらう。

第十偈、光りが自體と他體を同時に照らすと云ふ考へそのものを先づ批評する。光り (pradipa) に對する他體は闇 (tamas) である。そして「光りが生ずるとき、自體と共に闇を照らす」と云ふ、この考へはそれとしては面白いが此の場合には否定され、光りの中にも其れの住する場所にも、光りと對する他體たるべき闇は存在しない。だから光りが他體を照らすと云ふことは出来ないと言はれる。光りと闇が別々に存在して一が他を照らすのではない。それと同様に、生生と本生が別々に存在して一が他を生せしめるのではない。唯一の事實を光りと闇との關係、本生と生生との關係に分析したに過ぎない。分析される前に關係が豫想されねばならない。そこには唯だ「關係に於てあるもの」だけがあると、これがこの批評の含意するところである。

第十一偈と第十二偈。若し光りと闇が別々に存在して一が他を照らすと云

ふなら、光りが光りとして已に生じてから闇を照らすか、生じつゝあるときに照らすか、未だ生ぜずして照らすかである。第一に已に生じてから照らすとすれば、その困難は前偈の如くで、照らされるところの闇が存在しないことになる。つまり光りの生じてしまつたときは闇のないときだからである。第二に、生じつゝあるときに照らすと云へば、生じつゝあるとは、光りが未だ闇に到らぬことを意味する、だから何うして生じつゝある光りが闇を破り得よう。(第十一偈)又到らないでも光りが闇を破るとするなら、此處に光りが在れば一切世界の闇が破られるだらう。(第十二偈)第三に、未だ生ぜざる、ときに照らすと云ふことは尙更言はれない。(此の第一と第三の批評は文面には出ないが含意されて居る。そして第十一偈の「生じつゝある」とは闇に未だ到らぬことを意味する」と云ふ命題は前の第七偈の論理を理解する根據になる。即ち「生じつゝある」とは「未生を意味する」と云ふことである。)

十三偈、光りと闇が自體他體として別々に存在してそれが關係し合ふと云ふ考へは以上のやうな困難を伴ふ。「光りが自體と共に他體を照らすならば闇も亦自體と共に他體を覆ふものと云はれるだらう」。關係に於てのみ有るものを

別々の要素に抽象して、それから更に關係を導かうとするのが間違ひである。それは何うしても關係し得ないことを豫想しつつ、關係を説くことになる。之が結局以上の批評の言はんとするところで、そして龍樹の立場は、關係に於てあるものは自性をもたない」と云ふ形で言ひあらはされる。それは第十七偈に出る。

本文 第九偈より第十三偈まで、漢譯と梵文とよく一致し、文意も明かで別に注意するほどのことはない。漢譯の「燈」「闇」の原語は *pradīpa* と *tamas* で和譯は「光り」「闇」をした。第十偈には *tamas* の他に *andhakara* の語が現れ、單語としては *tamas* と同義語と考へてよいかと思ふが、此の場合には幾分異つた含蓄があるやうに思はれる。即ち *tamas* の方は「光り」に對する「やみ」として自體をもつた或るものを指示するに對し、*andhakara* の方は「やみ」の様態「くらさ」を意味して居るやうに思はれる。漢譯では共に「闇」と譯されてゐるが、和譯は闇と暗とに區別した。「闇」の様態は「暗」であり、「光り」(*Pradīpa*) の様態は「照」(*Parakīya*) であると言つてよいであらう。▲第九偈梵文の *rupada* (生)を羅什は『生法』と譯して居る。此の『法』字の附加は或る意味で適切であつて、問題に對する譯者の理解を示すと考へられる。

と同時にそれが附加語であることを注意すべきで、日本語の「……といふもの」又は「……といふこと」に相當する用語になる。そして此の用語例が佛教一般の「法」の概念を考へるのに非常な手掛かりになるのである。此のことは別に考察したいと思ふ。

(參考)

(9) Wie das Licht sich selbst und auch anderes beleuchtet (eig. erscheinen machen), so Erzeugt auch das Entstehen beides, sich selbst und anderes.

(10) In dem Licht und wo es sich befindet, ist nicht Finsternis.

Was wird durch das Licht beleuchtet? (denn) durch das Vernichten (eig. Enttönen, Zerstreuen) der Finsternis ist Beleuchten.

(11) Wie zerstreut das entstehende Licht die Finsternis,

Wenn das entstehende Licht und Finsternis sich nicht erreichen?

(12) Wenn das Licht auch ohne Erreichen die Finsternis zerstreut,

So wird das hier befindliche die in den ganzen Welt vorhandene Finsternis zerstreuen.

(13) Wenn ein Licht sich selbst und anderes beleuchtet,

So wird auch ohne Zweifel die Finsternis sich selbst und anderes verhillen.

(十四) 此生若未生

云何能自生

若生已自生

生已何用生

此の生、未だ生ぜざるべき

如何にしてか自體を生ぜしむべけん。

若し已に生じてより(自體を)生ぜしむとすれば、

已に生じたるに何ぞ更に生せん。

anutpanno 'yam utpiddah

svātmānain janayet kathain

atha utpanno janayate

jāte kinī janayate punaḥ

(燈) 此起若未起

云何生自他

此起若已起

起復何所起

(釋) 生法若未生

自體不能生

生法若已生

生已復可生

(十五) 生非生已生

亦非未生

生時亦不生

去來中已答

生じつゝあるものも、已に生じたるものも、

未だ生ぜざるものも、如何にして生ずることなきか。是の如きは

去時已去未已によつて説かれたり。

na-utpadyamānain na-utpannain

na-anutpannain kathain ca na

utpadyate, tathākhyātain

ganīyamāna-gata-egatāin

(燈) 起時及已起

未起皆無起

去未去去時

於彼已解釋

(釋) 非已生未生

生時亦不生

去未去去時

前品此已說

問題

「光りが自體と他體とを照らす如く、生も自體と他體とを生せしめる」と云

ふ考へを批評することが主題になつて、前偈までは、光りが他體を照らすことの

不可能を論じて來た。それは生が他體を生せしめることの不可能を論ずること

になる。そして其の論じ方は、未生已生生時に於て生せしめ得ないと云ふこ

とであつた。此處では生が自體を生せしめることの不可能を同じ仕方で論ずる。そして「生は未だ生ぜざるときには自體を生せしめ得ない。已に生じたるときには生せしめる用がない。生じつゝあるときにも生せしめ得ない」と云ふのが第十四、十五偈の論意である。然るに「生法が他體を生せしめるにしても、自體を生せしめるにしても、其の不可能を特に「已生、生時、未生」即ち過現未の三時の形式で批評することは何を意味するか。それは疑もなく、生法が時間的存在であり得ないことを言ふものであらう。

「生が自體を生せしめる (utpādah sva-tūmānah janayati; or utpādayati)」とは即ち「生が生ずる (utpādo janyate; or utpadyate)」と云ふことである。そして茲の「生」は自體をもつて成立する一つのものとして考へられて居る、即ち「生」といふものである。之を漢譯の例に随つて「生法」と言ひあらはすなら、斯かる「生法は「生ずるといふことを全體的な意味内容として存立する或るもの」、「生ずるといふ賓辭の主語としてのみ理解されるもの」、即ち「生ずるもの」と云ふ有り方に於て有るべきものではあつても、有るものではない。之を有るものと考へると、時間的様態に於て有ることを説明しなければならなくなるが、その説明は何うしても付かないのである。

斯く法が自體をもつて成立するとすれば三時に於て求められねばならないが、それが不可得だから法は成立しない」と云ふ論證の仕方は去來品に典型的な形で示される。この論證のもつ意義と、尙それと關聯して伺はれる龍樹の哲學的立場とは、更に去來品の研究によつて理解されねばならない。

本文 以上二偈も漢譯と梵文は出入なく一致する。梵文で注意すべきことは「生が自體を生せしめる」と云ふ命題と「生が生ずる」と云ふ命題とが並び出て居てそれが相等しい意味をあらはして居ることである。之によつて問題が少からずはつきりする。▲第十四偈第一句 *anutpanno 'yam utpādati* を和譯は「此の生が未だ生ぜざるとき」としたが、「未だ生ぜざる此の生が」と譯すことも出来る。どちらに譯しても意味に變りはない。實は梵文は此の兩様の言ひあらはしを含めた意味をもつて居る。だから此の生が未だ生ぜざるとき、その未だ生ぜざる生が」とすれば一番的確になる。その意味に解して欲しい。▲十四偈では「未生の」「已生の」と云ふ形容詞が、明かに「生」を指示する形で出て居るが、十五偈の方では「生 (*utpāda*)」の云ふ名詞が無くなつて、「未生の」「已生の」等の語が中性名詞の形で出る。斯かる形容詞が中性形になるときは、狀態そのものをあらはすこともあり、何か

その状態に於てあるものをあらはすこともある。この場合は前後の關係から後者の意味に取つた。そして「生じつゝあるもの」「已に生じたるもの」等の概念の指示することろのものは前の續きから一面では確かに「生であらうが、一面では單に「生」のみならず、生起の主體と考へられるもの一般を指示して居ると思はれる。斯く、特殊なものを手掛かりとしつゝ何時も一般的な法を立言しやうとすることが、中論の論法として特に注意を引くのである。

(參考)

(24) Wie sollte dieses (noch) nicht entstandene Entstehen sich selbst hervorbringen?

Wenn aber das Entstandene entsteht, was ist im Entstandenen zu entstehen?

(15) Wie auch das Entstandene, das (noch) nicht Entstandene, das Entstehende nicht entstehen,

Das ist durch das Gegangene, das (noch) nicht Gegangene, das Gehende erklärt.

(十六) 若謂生時生

生じつゝあるもの、之が生起中に於て現れざるゝが

是事已不成

生起中に於て現れざるゝが

云何衆緣合

如何にして、生起に縁りて

爾時而得生

生じつゝあるものあり、と説かれん。

utpadyamānam utpattāv

idam na kramate yada

katham utpadyamānam tu

pratyā-utpattim ucyate

(燈) 由起時名起 此義則不然 云何彼起時 而說爲緣起
 (釋) 若生時有生 彼生相已破 云何生時生 而說爲緣起

(十七) 若法衆緣生

卽是寂滅性
 是故生時
 是二俱寂滅

如何なるものにもあれ、相縁りて成るところのものは自性上寂滅せるものなり。
 それ故に、生じつゝあるものと生起とは實に寂滅せるものなり。

(燈) 由諸法無性 自體非有故 此有彼得者 如是則不然
 (釋) 若法衆緣生 彼自性寂滅 是故生時生 如是皆寂滅

pratiya yad yad bhavati
 tat tac cāntam svabhāvatah
 tasmād utpadyanūnān ca
 gāntam utpatir eva ca

問題 第十六偈、茲に初めて upāda に對して nipati の概念が導き入れられる。前者が自體をもつた法としての生を意味するに對し、後者は生ずると云ふ出來事そのものを意味する。それで nipati には「生起」の譯語を用ひた。ワレーザー氏の西藏文獨譯にも Entstehen に對して Existenz des Entstehens 又は existierende Entstehen と區別して譯されて居る。卽ち「生起」は「生ずる」と云ふ出來事が現實的に成立した状態をさす。だから「生法」の現在が卽ち「生起」である。この概念上の關係を先づ前提する。そして前からの批評で明かになつたやうに、生法に自體を

許す立場では「生法が生ずる」ことの成立を何等かの形で説明しなければならなかつた。それが説明出来ないで生法そのものが成立しなくなるのである。何故なら生法はもと／＼生ずるもの、といふ有り方に於て有るべきものだからである。そして已生、未生、生時に於ても、生法の生起は不可能であることが指摘された。然るに此處に至つて、其の生起そのものと現在、の生法、即ち生じつゝあるものとの關係によつて「生法の生起」の成立を説明しようとする考へが批評される。即ち「生起に縁つて生じつゝあるもの」が生ずる」と云ふ考へである。之によつて自體を立てる立場が究極までおし詰められたことになる。「生起」とは「生じつゝあるもの」から主體を取り除いて状態そのものを言ひあらはした概念である。だから各々の概念を實體化して別々な自體を立てることをしないならば「生じつゝあるもの」が生起に縁つてある」と云ふ命題は正しい。と同時に此の命題は別々な自體を立てる立場では成立しないのである。茲で上來の批評の歸結として根本的な立場の轉廻が要求され、次に始めて龍樹の立場が立言される。

第十七偈前二句の「如何なるものでも相縁りて成るところのものは自性上寂滅せるものである」と云ふのは、龍樹の思想的立場をあらはす公理的な命題の一

つである。龍樹にはさう云ふ公理的の命題が若干あつてそれが中論の隨所にあらはれる。それを捉へてそれに據つて中論の論證を統一して見ると龍樹の思想的立場が理解されるのである。この場合「相縁りて成る (Pratitya bhavati)」云ふ言ひあらはしは、所謂「縁起 (Pratitya-samutpada)」の概念を言ひ替へたものであり、又「自性上 (svabhavatas)」とは單に本質上と云ふほどの意味であり「寂滅してゐる (gata)」とは或るものが自己存在性をもたないことを意味する語であつて、此の命題は「衆縁所生の法は自性が無い」「衆縁所生の法は空しい」と云ふ形で龍樹の著書の中に屬々繰り返される命題と全く等しい意味をもつて居る。相縁りて成る、存在又は法——この場合の法は或る意味でやはり一つの存在と考へられて居るのであるが——に就いて、それ等の縁起性を根據にして、それ等の存在又は法の「自性(實體)の無いこと」「寂滅してゐること」「空しいこと」を立言する命題は、龍樹の最も根本的な立場をあらはす命題になる。そして其の立場を確立することが中論の色々な論議を貫く主題になり、それは更に佛教の縁起の思想に哲學的な基礎を與へることになるのである。相縁りて成るところの存在は相縁に於てあるもので相縁の中に自己の性質を失ふ。然し一度自己を失つて相縁

を取り入れるところに、寂滅して却つて眞實を得て來る。相縁そのものを自己の内容として來るのである。そこには相縁を含んだ全體があることになる。我々はその立場からもう一度存在を見なほすことを要求されるのである。

本文 第十六偈、漢譯第一句「生時生は生時に生あり」とも「生時が生ず」とも讀めるが問題を正しくあらはして居る。唯「生時」の語は既に述べたやうに單に「生じつゝある」と云ふ意味をあらはすもので「時」の字を重く見ないことが必要である。又羅什譯の後二句は少し意譯に過ぎて居ると思ふ。この箇所は他の二種の異譯の方が適切である。

第十七偈、前二句の羅什の譯し方に注意すべき點がある。▲衆縁生、所謂る縁起を意味する Pratiya-samupāda に對しては、中論では例外なく因縁生又は因縁の譯語を當てゝ居る。そのことは曾て述べたことがある。然るに梵文で右の概念を「相縁りて成る (Pratiya bhavati) と云ふ形で説明的に言ひ替へた言ひあらはしが二箇所ほど出て、それに對しては「衆縁生」の譯語が用ひられて居る。この譯語例の存在は、中論以外の羅什譯龍樹論書を讀むに非常に參考になる。即ち因縁生、衆縁生の語に會ふとき、問題が然るべき場合には、その原語の形は何うあつ

ても、兎に角縁起を意味して居るものと見做し得るのである。勿論因縁と衆縁は單なる因 (Hetu) や縁 (Pratyaya) に對しても用ひられる譯語であるが、どちらの意味かは容易に見分けられる。そして問題から要求される場合に、之を縁起の意味に解し得るだけの典據が中論の譯語例に存在することが甚だ必要なのである。例へば、十二門論初頭の「衆縁所生法 是即無自性」の意味を解釋する場合の如きである。△「若法衆縁生の『法』は yat... tat (...:...するところのもの)の關係法の主格(もの)を代表するために置かれた語である。「衆縁にて生ずるところのもの」と云ふ意味を「法若し衆縁にて生ずれば」と言ひあらはしたのである。△ pratyā bhavati の bhavati は「成る」「まゐる」「生ずる」と共に「在る」の意味も持ち、孰れにも譯し得るが、問題上から「成る」を取つた。漢譯にも皆「生ずる」が取つてある。△異譯として擧げた燈論の偈は實は因縁品第十偈と同一のもので、此の箇所の本頌の意味は長行中に出て來る。そして因縁品第十偈が此處に出て來たことは意味上の關係があるので面白いと思ふ。

(譯 考)

(16) Wenn bei der Existenz des Entstehens dieses Entstehende nicht hervorgeht,

Wie ist zu sagen „Vom Entstehen abhängig ist Entstehendes?“

(17) Was abhängig entsteht, das ist von sich aus (svabhāvatā) still.

Deshalb ist Entstehendes eben und Entstehen still.